

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022
e-ISSN: 2564-6427

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022
e-ISSN:2564-6427

YAYIN ARALIĞI

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık)

YAYIN TARİHİ

30 Haziran 2022

YAYIN DİLİ

Türkçe, Arapça, İngilizce

KAPAK- İÇ DÜZEN

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

ADRES VE İLETİŞİM

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü 01330 Sarıçam/Adana
ilahiyatdergi@gmail.com

DİZİNLEME BİLGİLERİ

TR-Dizin (TÜBİTAK-ULAKBİM), İSAM, SOBİAD, MIAJ

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlara aittir.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022
e-ISSN: 2564-6427

İMTİYAZ SAHİBİ

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK (DEKAN)

EDİTÖR

Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ

SEKRETER

Dr. Arş. Gör. Aygöl DÜZENLİ

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ (EDİTÖR)

Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK

Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

Doç. Dr. Ömer KORKMAZ

Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

Dr. Arş. Gör. Aygöl DÜZENLİ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022
e-ISSN:2564-6427

ALAN EDİTÖRLERİ

Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK
Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ
Doç. Dr. Ömer KORKMAZ
Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN
Dr. Arş. Gör. Aygül DÜZENLİ
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Rifat GEÇİOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Serkan ÇELİKAN
Dr. Arş. Gör. Hasan KAYAPINAR
Dr. Arş. Gör. Ahmet BEKEN
Dr. Arş. Gör. Fatma ÖZDEMİR
Dr. Öğr. Gör. Mehmet YILMAZ
Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ
Öğr. Gör. Süleyman TUNA
Öğr. Gör. Mustafa TOPRAK

YABANCI DİL EDİTÖRLERİ

Doç. Dr. Gülden TÜM
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Rifat GEÇİOĞLU
Dr. Arş. Gör. Aygül DÜZENLİ
Öğr. Gör. Mustafa TOPRAK

MİZANPAJ SORUMLUSU

Dr. Arş. Gör. Aygül DÜZENLİ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022
e-ISSN: 2564-6427

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Abderrahim BENHADDA	Doha Institute (Katar)
Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Âdem APAK	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Osman KURT	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir TATLI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Burhan BALTACI	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Cengiz TOMAR	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Cüneyt KANAT	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Dosay KENCHETAY	Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)
Prof. Dr. Hayri KAPLAN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Hazretali TURSUN	Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. al-Mahdi Mousa al-RAWADIEH	Ürdün Üniversitesi (Ürdün)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Muhittin MACİT	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanı
Prof. Dr. Mustafa Sabri KÜÇÜKAŞCI	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nahide BOZKURT	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer TÜRKER	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Saim YILMAZ	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Sönmez KUTLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Apollinaria AVRUTİNA	St. Petersburg Üniversitesi (Rusya)
Doç. Dr. Galina MİSKİNİENE	Vilnius Üniversitesi (Litvanya)
Doç. Dr. Hasan AKKANAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Konul HACİYEVA	Milli Bilimler Akademisi (Azerbaycan)
Doç. Dr. Meliha YILDIRAN SARIKAYA	Marmara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Paschalis ANDROUDIS	Aristoteles Üniversitesi (Yunanistan)
Dr. Muhammed Hashim Ghosheh	Müessesetü Al-i Beyt (Ürdün)

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

EHL-İ SÜNNET TEOLOJİK PERSPEKTİFİNDE KİMLİK MÜCADELESİ (HANEFİ-EŞ'ARİ UZ(AK)LAŞTIRMASI)	1-17
<i>Struggle for Existence in the Theological Perspective of the Ahl Al-Sunnah (Hanafi-Ash'ari Agreement or Disagreement)</i>	
İsmail ŞIK, Ömer SADIKER, Hamdi AKBAŞ	
MİNİMALİST DEĞERLER VE YAŞAM PRATİKLERİ	18-37
<i>Minimalist Values and Life Practices</i>	
Feride Esra MUSLU, Ümit AKTI	
مُخَالَفَةُ الْقِيَاسِ النَّحْوِيِّ فِي شِعْرِ إِمْرِي الْقَيْسِ	38-58
<i>İmru'ül-Kays'ın Şiirinde Nahvî Kıyâsa Aykırılık</i>	
<i>Contravention of Grammatical Measurement in The Poetry of Imru'l-qays</i>	
Bozan ALHAMAD	
MEMLÛKLER DÖNEMİ SÜNNİ HİLÂFET ANLAYIŞI VE HALİFE AHİDNÂME/TAKLİDLERİNDEKİ EHL-İ SÜNNET ALGISI	59-80
<i>The Sunni Caliphate Concept in the Mamlûk Period and The Perception of Ahl al-Sunnah in the Caliph's Ahidname/Taqlids</i>	
Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN, Aygül DÜZENLİ	
بلاغة الخطاب القرآني في استعمال الاسم الموصول مع لفظ الجلالة الله	81-99
<i>Ism-i Mevsûl'ün "Allah" Lafza-i Celâliyle Birlikte Kullanımı Bağlamında Kur'ânî Hitabın Belagati</i>	
<i>The Eloquence of The Qur'anic Discourse in The Use of The Connected Noun with The Name of His Majesty</i>	
Abdelkarim AMIN MOHAMED SOLIMAN	
İSTANBUL'DAKİ RUM OKULLARININ TARİHİ VE BUGÜNÜ	100-115
<i>History and Present of Greek Schools in Istanbul</i>	
Osman Kamil ÇORBACI, Hamit ER	
ÖĞRETİM TEKNOLOJİLERİ VE MATERYAL TASARIMI DERSİNDE ARTIRILMIŞ GERÇEK LİK UYGULAMALARININ ÖĞRENCİ GÖRÜŞLERİNE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ	116-134
<i>Evaluation of Augmented Reality Applications in Instructional Technologies and Material Design Course according to Student Views</i>	
Sinan SCHREGLMANN, Rıdvan DEMİR	

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

**BAZI DİN-İNANÇ VE KÜLTÜRLERDE RAHMÂN KAVRAMININ TARİHİ
SERENCAMI** 135-155

Historical Adventure of Raḥmān Concept in Some Religions, Beliefs and Cultures

Ertuğrul DÖNER, Yusuf ÖZCAN

**MEMLÜKLER DÖNEMİ İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİNİN TARİH
ESERLERİNE YANSIMASI -MAKRİZÎ VE İBN TAĞRİBERDÎ ÖRNEĞİ-** 156-167

The Reflections of the Authority-'Ulamâ Relations of the Mamlūk Period on Historical Works -In The Example of al-Maḳrîzî and Ibn Taghrîbirdî-

Aygül DÜZENLİ

**CRITIQUE OF THE REPRESENTATION OF MUSLIM WOMEN IN
ORIENTALIST PAINTINGS: LALLA ESSAYDI AND THE
RECONTEXTUALIZATION OF ORIENTALISM** 168-181

Oryantalist Resimlerde Müslüman Kadın Temsilinin Eleştirisi: Lalla Essaydi ve Oryantalizmin Yeniden Yorumlanması

Ayşe ELMALI KARAKAYA

FÂTİMÎ ŞÂİRİ TEMİM B. MU'İZ-LİDÎNİLLÂH (ö. 374/985) 182-198

The Fatimid Poet Tamîm b. al-Mu'izz- li-Dîn Allâh (d. 374/985)

Furkan ERBAŞ

**ERGENLİK DÖNEMİNDE DİJİTAL OYUN BAĞIMLILIĞI VE DİNDARLIK
İLİŞKİSİ** 199-216

The Relationship Between Digital Game Addiction and Religiosity in Adolescence Period

Orhan GÜRSU, Murat Faruk ÖZÇELİK

أثر شعر أبي ذؤيب الهذلي في معجم "لسان العرب" 217-232

Ebu Zü'eyb Al-Hüzeylî'nin Şiirinin Lisânü'l-Arap Sözlüğü Üzerindeki Etkisi

The Influence of Abu Thuaib Al-Huthali's Poetry on Lisan al-Arab Dictionary

Mahmud KADDUM, Mohamed Rizk SHOEIR

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

**EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN ŞÂHİTLE GÂİBE İSTİDLÂL YÖNTEMİNE
YAKLAŞIMI** 233-249

The Approach of Abū'l-Mu'în al-Nasafî to the Method of al-Istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib

Numan KARAGÖZ

**ÂYETLERİN OLAYLARDAN SONRA İNZALİNE DİKKAT ETMENİN
HAKİKATİN ÇOK BOYUTLU OKUNUŞUNA VE KUR'AN ANLAYIŞINA
KATACAĞI UFUKLAR -İFK HADİSESİ BAĞLAMINDA-** 250-268

Contribution of Paying Attention to Descend of Koran Following the Incidents to Multi-Dimensional Reading and Understanding of Koran -In Terms of the Verses on Aspersion Incident-

Sami KILINÇLI

تصوير الطبيعة في الشعر العربي من الغرب الإفريقي (الليل أنموذجاً) 269-295

Batı Afrika Arap Şiirinde Tabiat Tasviri (Gece Örneği)

Description of Nature in West African Arabic Poetry (Night Example)

Mohamadou Aboubacar MAIGA

**EHL-İ HADİSİN RÂVİNİN RİVÂYETİNE AYKIRI AMEL ETMESİ KONUSUNA
BAKIŞI (EBÛ DÂVÛD ÖRNEĞİ)** 296-307

The View of the Ahl-i Hadîth on Acting Contrary to the Revelation of the Narrator (Example of Abu Dâvûd)

Bahadır OPUS

**13. YÜZYIL ANADOLU SELÇUKLU HANLARININ TAÇ KAPILARINDA
KULLANILAN KİTABELERİN DEĞERLENDİRİLMESİ** 308-328

The Evaluation of the Inscriptions Used on the Portals of the 13th Century Anatolian Seljuk Khans

Fatma ÖZDEMİR

**İSTAHRÎ VE MUHALİF GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA FIKHÎ YÖNÜ (AİLE
HUKUKU EKSENİNDE)** 329-348

Fiqh Aspect in the Context of Istahri and Opposition Views (On the Axis of Family Law)

İbrahim SİZGEN

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

المذاهب الإسلامية في الإيالة التونسية وعلاقتها بالسلطة العثمانية خلال القرن 16م

349-366

Tunus Eyaletindeki İslam Mezhepleri ve XVI. Yüzyılda Osmanlı Otoritesiyle İlişkisi

Islamic Sects in Tunisian Province and its Relationship with the Ottoman Authority during the 16th Century

Metin ŞERİFOĞLU

DÜNDEM BUGÜNE TEREKEME TÜRKLERİNİN DÜĞÜNLERİNDEKİ DEĞİŞİMLER ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA (DAĞISTAN-DERBENT ÖRNEĞİ)

367-385

A research on the Changes in the Wedding of the Terekeme Turks from Past to Present

Gülreyhan ŞUTANRIKULU

KLASİK DÖNEM HANEFİ ÂLİMLERİN NESHE İHTİMALİ OLMAYAN DURUMLARDA HABERLERİN TE'ÂRUZUNA YAKLAŞIMI: HZ. PEYGAMBER'İN MEYMÛNE İLE EVLİLİĞİ

386-399

The Approach of Classical Period of Hanafî Scholars to Contradictory Narrations in Situations with No Possibility to Naskh: Marriage of the Prophet Muhammad with Maimûnah

Ayşegül TOPRAK, Yavuz KÖKTAŞ

ARAP DİLİNDE كَمْ/KEM İFADESİ VE KUR'ÂNDAKİ UYGULAMALARI

400-414

كَمْ/Kem Expresion in The Arabic Language and Its Applications in The Qur'an

Abdulhamit TURGUT

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMLARININ İNCELENMESİ

415-436

The Examination of the Curricula of Religious Culture and Ethics Course

Tuğrul YÜRÜK, Kubatalı TOPCHUBAEV

İçindekiler

ÇEVİRİLER/TRANSLATIONS

LH RĤMN'DAN ER-RAĤMĀN'A İLAHİ BİR SÖZÜN KÖKENİ

437-446

From 'lh Rĥmn to al-RaĥmĀn-The Source of a Divine Epithet

Jonas C. GREENFIELD- Çev. Ertuğrul DÖNER, Savaş MENTEŞ

KİTAP İNCELEMELERİ/BOOK REVIEWS

JOHN R. SEARLE, ZİHİN: KISA BİR GİRİŞ (ÇEV. DENİZ SARAÇ),

447-451

ALBARAKA YAYINLARI, İSTANBUL 2021, 292 SAYFA.

Ömer Faruk KARAKÖSE

KURTULUŞ CENGİZ-ÖNDER KÜÇÜKURAL-HANDE GÜR, TÜRKİYE'DE

SPIRİTÜEL ARAYIŞLAR (DEİZM, YOGA, BUDİZM, MEDİTASYON, REİKİ

VB), İLETİŞİM YAYINLARI, İSTANBUL 2021, 365 SAYFA.

452-455

Abdulkadir PARLAK

MAX BEER, KARL MARX: ZİNCİRLERİMİZDEN BAŞKA KAYBEDECEK BİR

ŞEYİMİZ YOK (ÇEV. HALİSE TARIMCIOĞLU), ZEPLİN KİTAP, İSTANBUL

2020, 152 SAYFA.

456-458

Tamer YILDIRIM

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 1-17

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1099606

EHL-İ SÜNNET TEOLOJİK PERSPEKTİFİNDE KİMLİK MÜCADELESİ (HANEFÎ-EŞ'ARÎ UZ(AK)LAŞTIRMASI)

Struggle for Existence in the Theological Perspective of the Ahl Al-Sunnah (Hanafi-Ash'ari Agreement or Disagreement)

İSMAİL ŞIK

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Adana, Türkiye
Prof. Dr., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Adana, Turkey

ismailkelam@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2583-7782>

ÖMER SADIKER

Dr. Öğr. Üyesi., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Adana, Türkiye
Assist. Prof., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Adana, Turkey

01sadiker@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7937-1901>

HAMDİ AKBAŞ

Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Adana, Türkiye
Res. Assist., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Adana, Turkey

hamdiakbas83@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1362-8118>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 06.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

Bu çalışma ÇÜ BAP Birim Koordinatörlüğünün SBA-2021-12769 kodlu "Maturidi ve Eş'arî Kelam Okullarında Teoloji Sahasında Çatışma ve Etkileşim" isimli bireysel araştırma projesi tarafından desteklenmiştir.

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

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 (Hamdi Akbaş-İsmail Şık-Ömer Sadiker)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

EHL-İ SÜNNET TEOLOJİK PERSPEKTİFİNDE KİMLİK MÜCADELESİ (HANEFÎ-EŞ'ARÎ UZ(AK)LAŞTIRMASI)

Struggle for Existence in the Theological Perspective of the Ahl Al-Sunnah (Hanafi-Ash'ari Agreement or Disagreement)

Öz

Ehl-i Sünnet'i oluşturan iki ana kelâm okulu olarak Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik, kendi bakış açılarıyla itikâdî meselelere yaklaşırken zaman içerisinde ortak payda altında mezhep kimliğini meydana getirmişlerdir. Tarsûsî ve Sübkî üzerinden kelâm okullarının teolojik düşüncelerinde var olan birleşme ve ayrışma noktalarını incelemeyi hedef aldığımız bu çalışmada gerek çağdaş olmaları gerek aynı coğrafyada yaşamalarını da dikkate alarak uzlaşma ve uzaklaşma gibi iki farklı yaklaşımın imkânını sorgulamaya çalıştık. Birleşme ve uzlaşma tam bir anlaşma mıdır yoksa ihtilaflara rağmen bir arada durma azmi midir? Ayrışma ve uzaklaşma, tamamen kopma ve karşıya geçme midir yoksa farklılıkları belirterek aynı noktada birleşme yerine merkezde kendini görüp o noktada birleşmek midir? gibi sorulara da cevaplar aradık. Teolojik zeminde ayrışma, tabîi olarak kabul edilirken sosyo-kültürel zemin ve reel konjonktür, uzlaşmayı zorunlu kılmaktadır. İhtilaflar üzerine farklı tavırlarda yazılmış iki eser ve içinden çıktıkları kelâm okullarının sistematîğini en iyi şekilde kavramış iki düşünür üzerinden uzlaşma veya uzaklaşmaya bakabilmek zor, ancak bir o kadar da kıymetlidir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hanefîlik, Eş'arîlik, Tarsûsî, Sübkî.

Abstract

Ash'arism and Maturidism that two main schools of Ahl al-Sunnah theology, find the solutions the theological problems with own perspectives and they created the sectarian formation on their consensus in the process of time. In this study, we aim to analyse the agreement and disagreement in the thoughts of İslamic theological schools in the context of Tarsusî and Subkî whose both contemporary and lived in the same geography. We looking for answers to questions, such as; Is unification and reconciliation a agreement completely or is it the determination to live together despite the conflicts? Are disagreements breaking away completely and adopting the opposite ideas or is it to put forward your own thoughts as only truth and living together instead of expressing different thoughts and living together? While the differences in theological problems are considered natural, the socio-cultural movements and the real conjuncture necessitate the reconciliation. It is difficult, but is valuable to be able to describe at their agreements or disagreements through both two scholars who understood the systematics of their theology schools ideally and two boks written by different methods in order to express their disagreements.

Keywords: Theology, Hanafism, Ash'arism, Tarsûsî, Subkî.

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinde itikâdî İslâm mezhepleri, karşılaştıkları kelâmî/teolojik konularda farklı yaklaşımlar sergilemiş, gösterdikleri tavır ve tutumlara göre birbirlerinden ayrı konumlar almışlardır. İ'tikâdî İslâm mezheplerinin tabanını oluşturan düşünce hareketleri olarak kelâm okullarının, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik örneğinde olduğu gibi farklı bakış açılarına ve bazı durumlarda ayrışmalarına rağmen Ehl-i Sünnet ortak paradigmasında buluşabilmeleri, mezhep kimliğini oluşturup muhafaza edebilmeleri ve bu bilinci yeni kuşaklara aktarabilmeleri önemlidir. Bu paydaşlığın alanının belirlenmesi ve sürdürülebilir olması, fikrî beraberliği daim kılabilceği gibi farklılığın derinliğini de arttırabilir. Bu husus bir mezhep olarak Şia düzleminde Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye de görüldüğü üzere ayrışmayı tetiklemektedir. Zira Şia'da Hz. Ali olmak üzere onun Hz. Fâtıma'dan olan çocukları ve onların soyundan imamların geleceği, bunun nass ve tayinle belirlendiği fikri genel kabulken zamanla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imâmeti meselesine gösterilen farklı tavırlar merkezinde mezhep içi ciddi ayrışmalar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Zeydiyye'nin "efdal-mefdul" imam nazariyesi, mezhep içi kırılma ve ayrışmayı göstermek açısından oldukça önemli bir örnektir. Aynı zamanda bu düşünsel farklılığın kavramsal düzlemde ifadesi olan "râfizî" tâbiri de Şia içerisinde bu farklılaşmanın kavramsallaşması olarak değerlendirilebilir. Benzer durumlar farklı kelâmî konularda Ehl-i Sünnet içerisinde de söz konusudur.

İtikâdî İslâm mezheplerinin ana çizgileri kendilerini tanımlamalarında veya hasımları tarafından yapılan tasvirlerde berraklaşır. Ehl-i Sünnet kimliğinin inşası ve bu yapının birlikteliğinin sağlanması uzun bir süre olsa da zaman içerisinde başarılı olduğu ortadadır. Dolayısıyla mezhep içi farklılıkların altını çizerek ve bu farklılıklarla beraber temel prensipler etrafında sıkı bir birlikteliği sağlamak oldukça önemli bir tutumdur.

Teolojik ve siyasî etkilerin yoğunlaştığı bir süreçte Ehl-i Sünnet kimliği etrafında birliktelik idealinin nasıl gerçekleştiği, farklı düşüncelere rağmen ortak paydalarda nasıl buluşulduğu yol göstermesi açısından da manidar bir husustur. Kelâm okullarınca birbirlerine ağır eleştirilerin yapıldığı bir süreçte ortak paydada ana ilkelerin belirlenmesi ve onlar etrafında bir araya gelinmesi yol gösterici bir tutum ve bir başarıdır.

İki düşünce okulu arasındaki uzlaştırıcı veya uzaklaştırıcı tavırların teolojik perspektife dayandığı gibi siyasî konjonktür ve sosyo-kültürel ortamın etkisiyle de şekillenebildiği görülmektedir. Sonuçta her iki yaklaşımın da dış etkilerden uzak, tamamen Ehl-i Sünnet içi dinamiklerle kendiliğinden oluştuğunu söyleme imkânımız yoktur. Bilindiği üzere kelâm okulları ve itikâdî mezhepler bir nevi toplumsal canlı organizmalardır. Yaşanan siyasî, dinî, ekonomik, askerî olaylardan etkilenir, onlara göre şekillenir ve onlara aynı yönde etkide bulunurlar. Bu nedenle gösterilen tavırlar incelenirken sosyo-kültürel faktörler, ekonomik şartlar ile siyasî ve askerî durumlar göz ardı edilmemelidir.

Anılan yaklaşımları ortaya koymak adına tespit ettiğimiz Tarsûsî (ö.758/1357) ve Sübkî'ye (ö. 771/1370) ait iki metin, uzlaştırıcı ve uzaklaştırıcı tavrın değerlendirilmesi açısından iyi birer örnektir. Zira geçmişte farklı devletlerin hâkimiyeti altında ve farklı coğrafyalarda yaşayan bazı âlimler arasında kelâmî konularla alakalı ciddi tartışmalar olduğundan bahsedebiliriz. Ancak aynı devlet çatısı altında aynı zaman aynı mekânda böylesi bir ayrışmanın olması bizim için oldukça önemlidir. Bu açıdan Memlûkler döneminde yaşamış Hanefî (Hanefî-Mâtürîdîlik)¹ ve Eş'arî gelenekten birer âlimin eserleri üzerinden sergiledikleri iki farklı tutumu değerlendirmeyi uygun görmekteyiz. Muasır âlimlerden uzaklaştırıcı yaklaşım için Hanefî-Mâtürîdî gelenekten Tarsûsî'yi, uzlaştırıcı yaklaşım için ise Eş'arî-Şâfiî gelenekten Sübkî'yi örnek aldık. Her iki âlimin ortak özelliği tabakât ve vefayât türü eserler sahibi olacak kadar içinden geldikleri geleneği benimsemeleri, devlet görevinde yer almaları, taraftarı oldukları gelenek mensuplarını yakından tanımaları ve ekolleri üzerinde etkili olmalarıdır.

¹ Çalışmamızda klasik kitaplarda geçtiği şekilde Hanefî-Eş'arî isimlendirmesi yerine modern çağdaki yorumlar merkezinde Hanefîlikten kastın Hanefî-Mâtürîdîlik olduğu kanaatiyle Hanefî-Mâtürîdîlik /Eş'arîlik şeklinde kullanacağız.

1. İHTİLAF EDİLEN BELLİ BAŞLI KONULAR

Mezhep içi ihtilaflar fikhî ve itikâdî alanda farklılaşmalara dayanır. Ehl-i Sünnet kimliğinin oluşma sürecinde gerek fikhî gerek itikâdî ayrışmalar söz konusu olmuşsa da zamanla ortak paydada buluşma başarısı gösterilerek bunların üstesinden gelinmiştir. Ehl-i Sünnet'in omurgasını oluşturan iki büyük kelâm okulunun teolojik görüş farklılıkları Eş'arîler ile Hanefî-Mâtürîdîler arasında belli dönemlerde ciddi tartışmalara neden olmuştur. Bu konular başlıca; Allah'ı bilmenin yolu ve imkânı (marifetullah), tekvin, iyilik ve kötülük belirlenmesi ve bilinmesi (hüsün ve kubuh), ilâhî fiillerde hikmet, cüz'î irade, kesb, teklif-i mâ lâ yutak, nübüvvet, iman-İslâm ilişkisi, imanda istisna, Allah'ın va'îdinden dönmesinin (hulf) caiz olup olmaması, kelâm-ı nefsi'nin işitilmesi, Allah'ın irade ve rıza sıfatlarının aynılığı, ilahî fiillerde illet, saâdet ve şekâvet, imanın artması ve eksilmesi, mukallidin imanı, küfrün affı, müminlerin cehennemde kâfirlerin de cennette kalması, kâfire verilen nimet, mushafın neliği, Allah'ın sıfatlarının bilinmesi, Allah'ın fiilî sıfatlarının kıdemi, mümeyyiz çocuğun Allah'ı bilmesi, Kur'an ayetlerinin bir kısmının diğerlerinden üstünlüğü, iman kavramının hakikati, istitaatın zıt olan iki şeye elverişliliği, mürtedin tekrar müslüman olduktan sonra daha önce yaptığı amellerin iadesi, itaatkârın azap görmesi ve kâfirin sefa sürmesi, Allah'ın rüyada görülmesi, bir bilginin iki veya daha çok maluma taalluk etmesi, isim ve müsemmanın aynılığı, kulun fiilinin kesb/kazanma ve Allah'ın fiilinin halk/yaratma olarak isimlendirilmesi, müteşabihâtın te'vili şeklinde sıralanabilir.²

Bu konuların sayı ve içerikleri ile ilgili çeşitli değerlendirmeler yapılsa da ortak kanaat, Sünnî anlayış içerisinde ekoller arasında bazı farklı yaklaşım ve yorumlardan bahsetmenin mümkün olduğu yönündedir. Hanefilik ile Eş'arîliğin teolojik konular ekseninde farklı düşüncelerine ve erken dönemde yaşanan ciddi teolojik çekişmelere karşın onlar, Ehl-i Sünnet dairesinde ortak bir hedef doğrultusunda birlik ve beraberlik içerisinde bir araya gelebilmiş ve uyumlu bir şekilde yaşayabılmışlardır. Ancak süreç içerisinde kelâm ekollerinin görüşleri perspektifinde marjinalleşen teolojik düşünceler bazen inanç gruplarının bazen de siyasî havanın olumsuzluklarından etkilenerek dönemsel olarak çatışmalı ve çekişmeli bir yaklaşım da sergilemişlerdir.

Görüş ayrılığı olarak bilinen ve belirli dönemlerde üzerinde ciddi sayıda çalışma yapılan söz konusu meselelerin aslen kelâm okullarını ayrışmaya ve çatışmaya götürecek konular olup olmadığı hususunda farklı yaklaşımlardan da bahsetmek mümkündür. Ancak bazı metodik temel tutum, teolojik kanaat ve yorumların daha ciddi ayrışmaya götürecek, büyük kırılmalara sebebiyet verebilecek hususlar olduğunu ifade etmekte fayda vardır.

Görüş ayrılığı olarak öne sürülen meselelerde iki kelâm okulu arasında uzlaşma arayışında olan veyahut uzaklaştırıcı tavır sergileyen âlimler her iki ekolden de çıkmıştır. Bu bağlamda söz konusu yaklaşımlardan herhangi birini bir ekolün genel kanaati veya sadece ona has bir düşünce ve tavrı gibi göstermek de doğru olmayacaktır. Dolayısıyla aynı ekol içerisinde hem uzlaştırıcı hem de uzaklaştırıcı tavrı görmek de mümkündür.

2. UZLAŞTIRICI TUTUM

Uzlaştırıcı yaklaşım aslen aynı konu hakkında iki farklı tavır ve düşünceyi benimsemiş kelâm okullarını bir ortak kanaat ekseninde beraber okuma ve bir araya getirebilme gayret ve çabasıdır. Uzlaştırılan kanaat ve fikirler aslen farklılıklarını yitirmezler, ancak tüm bu farklılıklarına rağmen ya beraber yorumlanabilirler ya da söz konusu farklılıklar ciddi ayrışmalara sebep olabilecek kapasitede görülmediğinden ufak nüanslar olarak algılanırlar. Uzlaştırma ekoller arası olduğu bazı durumlarda birinin fikri eksenine diğerini yaklaştırma çabası bazen de her ikisini kendi konularında kabul edip yorumlarla ortak paydada değerlendirme gayreti olarak ele alınabilir.

Takiyyüddin es-Sübki'nin (ö. 756/1355) Tahâvî akidesi üzerinden okuduğu uzlaştırma girişiminin oğlu Tâcüddin es-Sübki tarafından devam ettirildiği görülmektedir. Böylelikle Ehl-i

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Yüksel, Emrullah, *Matürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yay., İstanbul 2012.

Sünnet içerisinde ekoller arası farklı düşünce ve tutumlarda mezhep birliğini esas alarak uzlaştırıcı tavır sergileyen âlimlerden biri *Tabakâtü's-Şâfiyye el-Kübrâ*'nın müellifi ve koyu bir Eş'arî olan Tâcüddin Sübkî olmuştur. Bu gayeyle o, *es-Seyfü'l-Meşhûr* ve *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* adıyla iki önemli eser kaleme almıştır. Konuyla ilgili bu çalışmalarında o, ekoller arası bazı fikrî ayrılıklara da temas ederek bunların fûrûya ait olduğu aslen uzlaşının gerektiği, hatta bu tavrın Sünnî düşüncenin muhafazası ve gelişmesi için zorunlu olduğu hususlarını ısrarla dile getirir.³ Böylelikle Hanefiliğin ne kadarını ne oranda temsil ettiği tartışmalı olan Tahâvî akidesi üzerinden uzlaşma zemini oluşturmuştur.

Sübkî Mâtürîdî'ye ait olduğu düşünülen akaid metnini şerh ederek değişen sosyo-politik şartları da dikkate almıştır. Ona göre Hanefiler artık bölgede etkili bir aktördür.⁴ Ayrıca ayrışmalar sadece iki farklı ekol arasında vuku bulan hadiseler de değildir. Kaldı ki Eş'arîler kendi içlerinde yüzden fazla konuda uzlaşmazken Mâtürîdîlerle her konuda uzlaşamaması normal karşılanmalıdır.⁵ Sübkî'nin özellikle *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'sinde gördüğümüz bu tavrı Ehl-i Sünnet kimliğinin inşası ve fikirlerinin müdafaasını merkeze alan bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür.

Ayrıca Sübkî'nin Eş'arî'yi kendi kitaplarından değerlendirirken, Hanefiliği ise Tahâvî akidesi üzerinden okuması, iki okulun görüşlerini kapsayıcı ve kuşatıcı şekilde ele alıp objektif olarak değerlendirme açısından problemlidir.

Sübkî eserinde kible ehlinin itikâdî meselelerin yorumlarındaki ihtilaflarının temelde ayrıştırıcı olmadığı, bariz bir şekilde farklı düşünülen yerlerde dahi İslâm âlimlerinin gayretiyle ortak bir paydada buluşulabileceğini vurgulamıştır. Bu açıdan nazım halinde olan 145 beyitlik *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* adlı eserin doğrudan Hanefilik ve Eş'arîliğin görüş ayrılıklarını ele aldığı ve uzlaştırıcı şekilde yorumladığı kısımlarını burada zikrederek değerlendirmede fayda görmekteyiz.⁶

Sübkî, Eş'arî kitleye hitaben *"Ey arkadaş sağlam inançlıdır Eş'arî, Hem dahi Nu'mân; Sünnet sahibidir onlar, Peygamber yoluna revan."*⁷ diyerek hitaba başladığı mısralarda her iki düşünce okulunun Ehl-i Sünnet paradigmasında ortak anlayışa sahip olduğunu ve aralarındaki ayrılık noktalarının kısmi yorum farklarına dayandığını *"Ne o, ne bu sapmadı yoldan, başka türlü edersin zan. Ayrılıkları az, işleri kolay, yoktur bidat ve küfran. İhtilafları lafza dayanır"*⁸ ifadeleriyle dile getirir.

Sübkî, temel kelâmî tartışmalardan ziyade tâli konulara atıf yaparak bazı farklılaşmaları aktarır ve söz konusu ihtilafları lafzî ve manevî şeklinde ikiye ayırır.⁹ Manevî ayrımları ne küfür ne de bid'at iddiası gerektirmeyen konular olarak tanımlarken, lafzî ayrımları ayrışma nedeni olarak değerlendirmeyiz. Lafzî ayrımları; imanda istisna, saâdet ve şekâvet, kâfire verilen nimet, ölümden sonra risâlet, rıza ve iradenin aynılığı, mukallidin imanı, kesb gibi ana başlıklarla ele alır. O, *"İhtilafları lafza dayanır ancak, sayarsak, şüphe götürür iman"*¹⁰ derken imanda istisna konusundaki farklılıklara işaret eder. Bilindiği üzere Eş'arîler imanda istisnayı kabul ederken Mâtürîdîler imanının kesinliğine hükmederek bu görüşü reddederler. Onlara göre iman bir akittir, istisna ise akdi bozar. İstisnayı öne süren kişi *"ben bunu zorunlu görmüyor mümkün olduğunu ifade ediyorum"* da diyebilir. Ya da *"Allah sonucu bildiği için istisna etmesinin aslen bir manası*

³ Geniş bilgi için bkz. Kalaycı, Mehmet, "Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin es-Sübkî ve Nuniyye Kasidesi", *Dini Araştırmalar*, 2012, sayı 40, ss. 112-131.

⁴ Kalaycı, Mehmet, "Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin es-Sübkî ve Nuniyye Kasidesi", s. 121.

⁵ Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Hicr, Kahire 1992, c. III, s. 384-385; Bkz. Ak, Ahmet, Mâtürîdîliğin Hanefilik İle İlişkisi, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, cilt: VII, sayı: 2, ss. 223-240.

⁶ Sübkî'nin *el-Kasîdetü'n-Nuniyye* isimli eserinde yer alan beyitlerin orijinal metnini aldığımız ve Ömer Sadıker tarafından çevirisi yapılan "Komisyon, Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları, Ed: İsmail Şık/Nail Karagöz, Gece Kitaplığı, Ankara 2017, s. 227- 230" adlı çalışmayı kullandık.

⁷ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. III, s. 383; Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 227.

⁸ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. III, s. 383; Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 227.

⁹ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. III, s. 386

¹⁰ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. III, s. 383; Ömer Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 227.

olmaz veyahut istisnadan bir kasıt çıkarmak mümkün değildir" diyebilir.¹¹ Sübkî'ye göre Hz. Peygamberin kabristanda dolaşırken "*inşallah size kavuşacağız*" dediği ve bunun aslında herkesin için beklenen kesin bir son olmasına rağmen istisna ile kullanılması böyle kullanımları mümkün kılmaktadır. Kaldı ki buradaki hassasiyet imanın kesinliğini ortadan kaldırmak için değil, insanın son deminde durumunun şüpheli olduğu fikrinden dolayı temkinli davranmak gayesiyle sergilenen bir yaklaşımdır.¹² Eş'arîlerin benimsediği muvâfât teorisi ile de aktarılan husus müslüman olarak can verme ümidi ve isteği ile beraber insan olmaktan kaynaklı son nefeste imanı kaybetme riskini de göstermektedir.¹³

Sübkî'ye göre "*Nimet fayda vermez kâfire, şekâvete düşmez saîd olan*"¹⁴ ibaresindeki ilk mısradaki geçen kâfir olana dünya hayatında verilen imkânlar nihayetinde yanlış tercihlerde bulunup isyan ettiği, küfre düştüğünden dolayı her ne kadar ilk bakışta nimet gibi görünse de sonuçta küfrü ve azgınlığını arttıran şeyler olarak değerlendirilmeli ve hak edeceği cezadan dolayı nimet kabul edilmemelidir. Çünkü bu imkânlar onu kullananlar hata yaptığından dolayı nihayetinde bir fayda vermemektedir. Ancak Hanefî-Mâtürîdîlere göre insanlara verilen imkânların neliği ile nerede kullanıldıkları iki farklı husustur. Verilen imkânlar aslen nimettir, insanlar bu nimetleri hayırda veya şerde kendi tercihleri doğrultusunda kullanabilirler. Böylelikle imkânların insanların tercihleri doğrultusunda kötü şekilde kullanılmaları onlardan nimet vasfını kaldırmaz.

İkinci mısradaki geçen cennetlik olma anlamına "*saâdet*", cehennemlik olma anlamına "*şekâvet*" ifadeleri, cennetlik ve cehennemlik olanların ezelde belirlenip belirlenmediği hususuna dikkat çekmektedir. Eş'arîlere göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi şahıslar puta tapma dönemlerinde dahi mümin olarak yazılmışlardır, bu değişmez. Allah onların zamanı geldiğinde iman edeceklerini ve mü'min vasfıyla vefat edeceklerini bildiğinden haklarındaki hükmü bu şekilde belirlemiştir.¹⁵ Sübkî'ye göre, saâdet ve şekâvet konusundaki ihtilaf lafzîdir, Eş'arî gelenek hadis rivayetlerini de kullanarak doğru yapmıştır. Nitekim vârid olan hadislerin tamamı da onun görüşünü desteklemektedir. Hanefî-Mâtürîdîlere göre saîd veya şakî olmak insanların iradeleri ile tercih edip seçtiklerini yapıp etmeleriyle belirlenir ve zamanla değişir. Bu anlamda daha önce yaptıkları ile saîd olan cennetlik kul, yanlış tercih ve yönelimleri neticesinde yaptıklarından dolayı hataya düşüp şakî olabilir. Bu onun iradesi ve tercihidir.¹⁶

Sübkî, "*Öldükten sonra risâlet de aynı, değilse görüş birliğinde Şeyhan*"¹⁷ ifadesiyle nübüvvetin ölümden sonra devam edip etmediği konusu tartışmaktadır. Hz. Peygamber için peygamberlik görevi ve makamının bir arada tanımlandığı Mâtürîdîliğe göre, o vefatından sonra da peygamberdir. Ancak Eş'arîlik farklı bir bakış açısıyla meseleye yaklaşır, onlar onun vefatıyla beraber bu görevin bittiği kanaatindedirler. Sübkî, konuyla ilgili farklı görüşleri her ne kadar iki itikâdî lider bu konuda farklı düşünüyor gibi görünse de temelde aynı kanaatin farklı anlatımlarıymış gibi değerlendirir. Ona göre risâletin devam etmediği fikri Kerrâmîler tarafından atılan bir iftiradır.¹⁸

İrade ve rıza kavramlarının Allah için kullanıldığında aynı şeyi ifade edip etmemesi diğer bir farklılaşma alanıdır. "*İrade ve rıza ayrıdır, dilese de, rıza göstermez küfre Rahman. İrade ve*

¹¹ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akitedi Ebî Mansûr*, thk. M. Saim Yeprem, İFAV Yay., İstanbul 2000, s. 97; Yeprem, M. Saim, *Matürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İFAV Yay., İstanbul 2000, s. 43; Yüksel, *Maturidilerle Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, s. 123; Samirrâî, Taha Halit Muhammed, *Mesailü'l-Hılaf Beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdiyye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 150.

¹² Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akitedi Ebî Mansûr*, s. 44.

¹³ Yücedoğru, Tevfik, "Bir Kelâm Teorisi: Muvâfât", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 15, Sayı:1, 2006, s. 166-167.

¹⁴ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şâfiyye*, s. 383; Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 227.

¹⁵ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akitedi Ebî Mansûr*, s. 45.

¹⁶ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akitedi Ebî Mansûr*, s. 45-46.

¹⁷ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. III, s. 384; Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 227.

¹⁸ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. III, s. 384-385; Kalaycı, Mehmet, "Osmanlı'da Eş'arîlik - Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 15, Sayı 29, 2017, 79-151, s. 89.

rıza aynıdır der, durur Ebû Hanîfe; Nu'mân"¹⁹ mısralarıyla Sübkî konuya değinir. İnsanın işlediği olumsuz fiiller Allah'ın iradesiyle gerçekleşir, ancak O'nun bunlardan rızası yoktur. Eş'arî gelenekte bazı düşünürler de rıza ve iradeyi Allah için aynı görmüşlerdir. Diğer bazı Eş'arîlere göreyse bu, kötü fiillerde Allah'ın rızası olmamasına rağmen irade ederek yaratması problemini doğurduğundan rıza ve irade iki farklı şeydir.

İman konusundaki farklılığa da değinen Sübkî, taklidi ve tahkiki iman meselesine de bu bağlamda yaklaşır. O, "*Mukallidin imanı da böyle, kabullenmez İbn Havazin Rabban*"²⁰ der. Mâtürîdî gelenekte gördüğümüz doğru bilginin taklidinin de doğru bir tavır olarak görülüp imanda tahkiki zorunlu bir şart saymayan yaklaşım, Eş'arîlikte tahkikin bir defa da olsa zorunlu kabul edilmesi kanaati üzerinden değerlendirilir. Ancak Sübkî, Eş'arî'nin kastının deliller yoluyla Allah'ı bilmek olmadığını, gayesinin genel olarak Allah'ı bilmek olduğunu söyler. Ona göre bu zaten avamdan herkesin yapabileceği bir şeydir. Hatta bu konuda Kuşeyrî'nin "*Eş'arî'nin mukallidin imanı noktasında bu şekilde bir görüşü yoktur*" dediğini de aktarır.²¹

Yine Eş'arîlikle maruf kesb konusundaki ihtilaf ve tartışmalar "*Eş'arî'nin kesbi ihtilaftır, güçtür ama getirdi burhan*."²² şeklinde bir yaklaşımla aklî delillendirme yoluyla ortak uzlaşma zeminine çekilmeye çalışılmıştır. Kesb konusunun zor ve sıkıntılı bir mesele olduğu Eş'arî düşünürler tarafından kabul edilmiştir. Buna ilaveten Sübkî, diğer bir eseri *es-Seyfu'l-Meşhûr*'da "*sevap ve ikap kulun itaate de elverişli olan gücünün isyana yönlendirmek suretiyle yaratılmış fiili kullanmasıdır*."²³ şeklinde bir ifade ile konuya açıklık getirmektedir.

Sübkî, manevî ihtilaflar olarak tanımladığı; itaatkâra azap, marifetullah, fiilî sıfatların kıdemi, mushafın kelâmî lafzı olup olmaması, teklif-i mâ-lâ yutak, peygamberlerin günah işleyip işlememesi konusu gibi hususları da teker teker ayrıntılarıyla irdeler. Onları "*manada ihtilaf altıdır, önemli ve idrakî âsân*."²⁴ şeklinde bir ifade ile dile getirir. Ona göre bu konuların tamamı aslen ciddi problem oluşturmayacak kelâmî kanaatlerdir.

Eş'arîlik Allah tasavvuru konusunda kudret ve otoriteyi esas alırken, insanı merkeze alıp hikmet bağlamında Allah'ın eylemlerini amaçsal ve gayeye uygun olma üzerinden değerlendiren Mâtürîdîlik'ten farklılaşır. Tanrının kudreti merkezli bir teoloji inşa eden Eş'arîlik'te Allah, dileğini yapandır, O'nun fiillerinde hikmet veya adalet mevcut olsa da tercihleri ve eylemleri bir başkasının beklentileri ile sınırlandırılmaz. Sübkî, "*Gerçekleşse de itaatkâra azap, zulmetmiş olmaz yaradan*."²⁵ derken konuyu Eş'arî geleneğin dilediğini dilediği gibi yapabilen kudret merkezli Tanrı tasavvuruyla değerlendirmektedir. Nitekim onlara göre Allah, cennetlik birini cehenneme; cehennemlik birini cennete dilerse atabilir, bunu yapmasının önünde herhangi bir engel yoktur. Dolayısıyla O'nun kudreti hiçbir şey ile sınırlandırılmaz. Ancak böyle bir şey vuku bulmamıştır, dolayısıyla Allah'ın sınırsız güç ve kudret sahibi olması ayrı bir konu iken bunun keyfi kullanılması apayrı bir husustur. Sübkî'ye göre Allah mülkünde dilediğini dilediği gibi yapandır, dolayısıyla O'nun mülkündeki tasarrufu herhangi bir şey ile sınırlandırılmaz, ancak O'nun fiilleri sonuçta adalet içerir.

Marifetullah konusunda Eş'arîler her ne kadar insan akıl sahibi olsa da vahyin öncelikle yol gösterdiği, insan için Allah'ı bilme mesuliyetinin ancak peygamber gönderilmesi ile ortaya çıkacağını vurgulamaktadırlar. "*Eş'arî der: Allah'ı bilmeyi, seriattır vacip kılan. İdrak etse de akıl bunu değildir asla hükümran*."²⁶ ifadeleri bu anlamda manidardır. Her ne kadar peygamber gönderilmemiş, vahiy verilmemiş toplumlara azap edilmeyeceğini bildiren ayet²⁷ ilk bakışta

¹⁹ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiiyye*, c. III, s. 384; Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 227.

²⁰ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiiyye*, c. III, s. 385; Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 228. İbn Havazin Rabban kasıt Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî'dir. Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiiyye*, c. III, s. 384.

²¹ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akitedi Ebî Mansûr*, s. 40-41.

²² Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiiyye*, c. III, s. 385; Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 228.

²³ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akitedi Ebî Mansûr*, s. 31-33

²⁴ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiiyye*, c. III, s. 386; Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 228.

²⁵ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiiyye*, c. III, s. 386; Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 228.

²⁶ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiiyye*, c. III, s. 387; Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 228.

²⁷ İsrâ 17/15: "...Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz."

onlara bir muafiyet tanımış gibi görünse de Eş'arî geleneğin tüm toplumlara peygamber gönderildiğini ifade eden diğer ayeti²⁸ de bu ilk ayetle beraber okuması doğal olarak hiç kimsenin Allah'ı bilme konusunda hesaptan muaf tutulmadığının göstergesidir. Sübkî'ye göre akıl Allah'ı bilmekte yeterli değildir, sadece idrak edilebilir.²⁹ *"Hanefiler der: Allah'ı bilmeyi akıldır zorunlu kılan."*³⁰ ifadeleriyle Hanefî-Mâtürîdîlerin bu konudaki kanaat ve fikirlerini ortaya koyar. Ona göre insan başıboş bırakılmamış vahiy ile desteklenmiştir, dolayısıyla nihayetinde mesuldür. İster akıl var diye ister vahiy gönderildiği için olsun her iki durumda da sorumluluktan kaçamaz.

Fiilî sıfatların kadîm olarak değerlendirilmesi Eş'arîliğin benimsediği bir anlayıştır. Özellikle onlarda Mâtürîdîler'de olduğu gibi tekvinin müstakil bir sıfat olarak değil de kudret sıfatının hâdis taalluku şeklinde ele alınması önemlidir. *"Fiilî sıfatlar kadîmdir, hâdisle hâdis olmayan."*³¹ ifadesiyle bu husus dile getirilir. Sübkî'ye göre aslen Eş'arî'nin tekvin-mükevven ayrımı şeklinde bir ifadesi de yoktur. O, tekvinin kadîm veyahut hâdis bir sıfat olarak belirlenmesinin ancak tekvinin mahiyetinin ortaya konmasından sonra mümkün olabileceğini düşünmektedir. Böyle bir durumda kudretin kendisi veya tesiri, mükevvenden farklıdır. Sonuç itibarıyla tekvinden anlaşılması gereken sadece taalluktur. Yine ona göre Hanefiler kudreti tekvinin varlığa doğrudan tesiri ile ayırmışlardır. Böylelikle kudret imkâna, tekvin ise varlığa delalet etmektedir.³²

Allah kelâmı olan vahyin kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî şeklinde bir tasnifle değerlendirilmesi nerdeyse genel kabuldür. Kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzînin her ikisinin bir arada Allah kelâmı olması görüşünü benimseyen Mâtürîdîler ile sadece kelâm-ı nefsinin kadîm, kelâm-ı lafzînin hâdis olmakla beraber her ikisinin de Allah kelâmı olduğu ve bunun mushaflarda yazıldığını ifade eden Eş'arîler birbirinden küçük farklılıklarla ayrılmaktadır. *"Allah kelâmının aynıdır, mushaflarda yazılan."*³³ ifadesi bu bağlamda manidardır. Sübkî, *"Biz kelâm mushafa hulul etmiştir demiyoruz ki bizim görüşümüzden sıfatın mevsuftan ayrılmayacağı hükmü çıksın"* diyerek meseleye sıfat mevsuf ayrılığı konusu da dâhil edip farklı bir boyut kazandırır.³⁴

İslâm kelâmında "teklif-i mâ-lâ yutak" olarak tanımlanan, güç yetirilmeyecek şeylerin teklif edilerek insanın bunlardan mesul tutulması konusu Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında Tanrı tasavvurlardan kaynaklanan ihtilaflardan biridir. Allah'ın güç yetirilmeyecek bir şeyi teklif edip etmemesi, insan bağlamında adalet, hikmet ve mesuliyet açısından ele alınırken, Tanrı bağlamında yapabilme veya gücün belirli şeylerle sınırlandırılması boyutuyla değerlendirilmektedir. *"Güç yetirilmezle teklif edilemez hiçbir insan."*³⁵ ifadesi aslen Allah'ın buna gücü olsa da emrettiklerinin insan kudreti dışında olmayan şeyler olduğu hakikatini ifade etmek için dile getirilmiştir. Eş'arî anlayışa göre Allah güç yetirilmeyecek şeyleri emredebilir ancak emretmemiştir. Oysa Mâtürîdîlerde konu Allah'ın adaleti ve fiillerindeki hikmet bağlamında ele alınır. O fiillerini bir gayeye göre meydana getirir, dolayısıyla O'ndan anlamsız ve keyfi fiil sudur etmez.³⁶ Ehl-i Sünnet'e göre istitaatın ancak fiil anında beraber değerlendirilmesi aslen güç sahibi olamayana emredilerek hitap edilmesi sonucunu doğursa da bu mümkün olmayanın veya imkânsızın istenmesi manasına değildir. Emredildikten sonra fiilin icrası anında istitaat Allah tarafından kula verilir, dolayısıyla güç yetirememe eksikliği ortadan kalkar.

Hz. Peygamber dâhil tüm peygamberlerin günah işleyip işlememeleri anlamına masumluğu meselesi kelâm okulları tarafından tartışılmış bir husustur. Sübkî'nin *"Biz de vardır*

²⁸ Nahl 16/36: *"Andolsun ki biz her ümmete, 'Allah'a kulluk edin, sahte tanrılardan uzak durun' diyen bir elçi gönderdik..."*

²⁹ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiiyye*, c. III, s. 387, Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 228.

³⁰ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiiyye*, c. III, s. 387, Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 228.

³¹ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akidedi Ebî Mansur*, s. 31-32; Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiiyye*, s. 387, Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, s. 229.

³² Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akidedi Ebî Mansûr*, s. 22-23

³³ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiiyye*, c. III, s. 387, Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları*, s. 229.

³⁴ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akidedi Ebî Mansûr*, s. 25-26.

³⁵ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiiyye*, c. III, s. 387, Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları*, s. 229.

³⁶ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akidedi Ebî Mansûr*, s. 32-33.

iki nazar, Nebi'den sadır olmaz nisyan."³⁷ ifadesiyle aktarılan bu konu, aslen Mâtürîdilerde peygamberlerin risâletten sonra her türlü günahattan korundukları şeklinde yorumlanırken Eş'arîlere göre sehven veya unutarak insan olmaları hasebiyle onlardan küçük günahların sadır olması mümkündür şeklinde değerlendirilmiştir. O, Eş'arîlerde iki farklı görüşün bulunduğunu ancak Mâtürîdilerin de bunu kabul etmediklerini aktarır. Kendi kanaatinin de "zelle" olarak tarif edilen peygamberler tarafından işlenebileceği düşünülen küçük günahların asla söz konusu olmadığını altını çizer.³⁸ Ayrıca Sübkî isim ve müsemmanın aynı ya da ayrı olduğuna dair görüş farklılıklarından bahsetmekteyse de bu hususta kanaat bildirmemektedir.³⁹

Sübkî, Eş'arîlerin kendi aralarındaki ihtilaflarının dahi yüzlere çıkartılabileceğine dikkat çekerek farklı düşünmenin dışlanma gerekçesi olmaması gerektiği kanaatine vurgu yapar. Ona bu şekilde fikrî farklılıklar ne ekoller ne de mezhep içerisinde kırılma yaratacak ayrılmalar olarak değerlendirilmelidir. "*Gruplaşsa da Ehli Kible, kuşatır onları iman. Peygamber hidayetiyle Rahman, verdi cehennemden eman.*"⁴⁰ diyerek asıl olanın Ehl-i Kible'den olmak gerektiği hususunun altını çizer. Uzlaşım temelli bu yaklaşımda Ehl-i Sünnet'in "Ehl-i Kible tekfir edilemez" prensibinin uygulandığının da göstergesidir. Sübkî'nin ısrarla hem İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe hem de Eş'ârî'nin doğru istikamette olduklarını vurgulaması bu açıdan da manidardır.⁴¹

3.UZAKLAŞTIRICI TUTUM

Ehl-i Sünnet içerisinde görüş ayrılıklarını konu edinen ve farklılaşmaların ciddiyetini vurgulayan yaklaşımıyla öne çıkan Necmeddin Tarsûsî⁴² ve konuyla ilgili eseri "*Urcûze fi Ma'rifeti ma Beyne'l-Eşâire ve'l-Hanefiyye Mine'l-Hılaf fi Usûli'd-Din*"⁴³ önemlidir. Eserde öne çıkarılan Ehl-i Sünnet kimliğine vurgu, düşünsel farklılıklara rağmen bir arada olma anlayışına getirdiği orijinal yorumlar oldukça dikkat çekicidir. O diğer bir eseri olan *Tuhfetü't-Türk'te* de Şam bölgesinde baskın olan Şâfiî-Eş'arî hâkimiyetin müslüman toplumu yönetme konusundaki bazı zafiyetlerine işaret ederek Hanefîlerle aralarındaki fikirsiz ayrılıkların keskinliğini dile getirmiş, doğru yönetim düşüncesinin ancak Hanefîliğin aklî ve yorumsal yaklaşımıyla mümkün olabileceği kanaatini ortaya koymuştur. Tarsûsî'ye göre Ebû Hanîfe'nin itikâdî konularda

³⁷ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiyye*, c. III, s. 387, Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları*, s. 229.

³⁸ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akidedi Ebî Mansûr*, s. 58-59.

³⁹ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiyye*, c. III, s. 388, Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları*, s. 229.

⁴⁰ Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiyye*, c. III, s. 389, Sadıker, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları*, s. 229.

⁴¹ Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akidedi Ebî Mansûr*, s. 64.

⁴² Tarsûsî, Necmeddin, *Urcûze fi Vefeyâtü'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Mehmed Âsım koleksiyonu no: 34 Ma 84/3 vr. 201b, Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Arifin Esmau'l-Müellifin ve Asaru'l-Musannifin*, M.E. Basımevi, İstanbul 1951, s. 16; Ebû'l-Mebasin, Cemaluddin Yusuf el-Atabegî, *el-Menhecû's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin, yy., Kahire 1984, c. I, s. 129-130; Kuşeyrî, Abulkadir b. Muhammed, *el-Cevahiru'l-Mudiyeye fi Tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed Huluv, yy. Kahire 1993, c. I, s. 213; İbn Kutluboğa, Kasım Ebû'l-Fida Zeynuddin Kasım, *Tacu't-Terâcim*, yy., Beyrut 1996, c. I, s. 89; Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333h., c. I, s. 346; Çubukçu, Asri, "et-Tarsûsî Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri" Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1977, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 27; İbn Kesir, İmaduddin Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihaye fi't-Târih*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabîyye ve'l-İslâmiyye, Dimeşk trs., c. XIV, s. 127, 192, 202, 207, 215,267; Kılıç, Muharrem, "Necmeddin Tarsûsî" mad., *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2011, c. XXXX, s. 114; Şık, İsmail, "Hilafetin Kureyşliliği Tezine Teolojik ve Hukuki Bir Reddiye *Tuhfetü't-Türk Örneği*", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği"*, (Adana: 2016), Güler Ofset, Konya 2017, s. 397-410; Tatlı, Bekir, "Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Hilafetin Kureyşliliği Hadisine Yaklaşım", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği"*, (Adana: 2016), Güler Ofset, Konya 2017, s. 383-396; Karagöz, Nail, "Necmeddin Tarsûsî'nin "*Urcuze fi Vefeyati'l-Ayan min Mezhebi Ebi Hanifeti'n-Numan*" Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği"*, (Adana: 2016), Güler Ofset, Konya 2017, s. 445-454 ; Sadıker, Ömer-Akbaş, Hamdi, "Necmeddin Tarsûsî'ye Göre Eş'arîler ile Maturidiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği"*, (Adana: 2016), Güler Ofset, Konya 2017, s. 455-470

⁴³ Şık, İsmail, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcüzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2017, cilt: VI, sayı: 1, s. 327-342.

getirdiği yorumlar ve yapmış olduğu açıklamalar fikhî meselelerde olduğu gibi itikâdî meselelere en güzel cevap niteliğindedir.⁴⁴

Tarsûsî, eserinde Sübkî'nin ortaya koyduğu uzlaştırıcı tavrın aksine açıktan çoğu kelâmî konuda Eş'arî'ye muhalefet etmekte hatta onu eleştirmektedir. “*Sonra İmâm-ı Âzam dedi, seçkin, makbul Ebû Hanîfe, açıkladı önemli meseleleri, aydınlattı kederli yüzleri; Eş'arî, İmam'a etti muhalefet, muhalefetinde yanlış yaptı elbet. Ebû Hanîfe'nin dediğidir doğru, Allah rütbe verdi ona ulu mu ulu.*”⁴⁵ ifadeleriyle İmâm-ı Âzam ismiyle anılan Ebû Hanîfe'nin makam ve derecesinin yüksekliğine vurgu yapar. Ona göre bu unvanın verilmesi çalışmalarının bir neticesi olduğu kadar Allah'ın lütfu ve ihsanıdır da.⁴⁶

Tarsûsî eserine en temel akaid meselesi olarak gördüğü tevhid prensibini anlatarak başlar. Allah'ın varlığı ve birliğine temas ettikten sonra O'nun kullarına karşılıksız cömertliği ve yegâne hâkim oluşu vasıflarını dile getirir. Allah'ın zatının noksan ve eksik niteliklerden, her türlü ortaklıktan uzak, eşî ve benzeri olmaktan münezzehe eşsiz olduğuna temas eder.⁴⁷

Marifetullah konusunda Hanefî geleneğe göre yeryüzünde yaşayıp akıl sahibi olan hiç kimse için Allah'ı bilememe gibi bir mazeret söz konusu değildir.⁴⁸ O, “*İlki odur ki, Allah'ı bilmek, vaciptir şüphesiz ve gerçek, vahiyde değil akılla biliniz, İmam'a göre bunun özrü geçersiz.*”⁴⁹ ifadeleri bu durumu açıklamaktadır. Âlemin bir yaratıcısı olduğu fikri en basit aklî düşünce ile ulaşılabilecek bedihî ve açık bir malumdur. Mâtürîdî düşünceye göre akli olmayanın dinî veya hukukî mesuliyeti olmadığı malumdur. Akli olanınsa bunlardan muaf olması söz konusu olamaz. Bu bir yerde iyi ve kötünün bilinmesi (hüsün ve kubuh) meselesine de çözüm üreten bir yaklaşımdır. Tarsûsî konuyu pekiştirmek için “*Allah'ı tam olarak bilme, mümkündür aklî istidlalle.*”⁵⁰ ibaresini de kullanır. Eş'arîlere göre vahiy verildiği için insan mesul tutulmuştur.⁵¹ Tarsûsî, aklî istidlâlî insanı Allah'ı bilme noktasında yeterli kıldığı gibi aklın varlığının da onu mesul tutmanın gerekçesi olduğunun altını çizer.⁵² Bilindiği üzere Hanefî-Mâtürîdîlere göre akıl sahibi bir varlık olarak insan vahyin muhatabıdır ve Allah'ın varlığı ve birliği aklın vahiy olmasa da ulaşabileceği ve sorumlu olacağı bir konudur.⁵³ Ayrıca Tarsûsî'ye göre insan önce akılla Allah'ı bilip, birliğine ve varlığına ulaştıktan sonra yine aklını kullanarak istidlal yoluyla O'nun kemal sıfatlarına da ulaşabilir. Bu akılla Allah'ı bilmenin doğurduğu tabii bir süreçtir. Allah'ı aklî istidlâlîle tam olarak bilmek mümkündür.⁵⁴

⁴⁴ Safedî, Halil b. Aybek, *A'yânü'l-Asr*, Daru'l-Fikr, Dimaşk 1998, c. I, s. 102; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 333.

⁴⁵ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 102; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 333.

⁴⁶ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 102; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 333.

⁴⁷ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 102; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 333.

⁴⁸ Bkz. Kutlu, Sönmez, Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî, *Dinî Araştırmalar*, 2003, cilt: V, sayı: 15, ss. 5-28; Ak, Ahmet, İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve İtikadî Görüşleri, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: XIV, sayı: 27, ss. 1-27.

⁴⁹ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 102; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 333.

⁵⁰ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 102; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 333.

⁵¹ Ayrıca bkz. es-Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü's-Şafiyye el-Kübra*, Daru'l-Hicr, Kahire 1413, c. III, s. 387; Ebû Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravzatü'l-Behiyye fi mâ Beyne'l-Eşâire ve'l-Maturidiyye*, Dâiretü'l-Maarif, Haydarabad 1322h., s. 35.

⁵² Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 333.

⁵³ Bkz. Kutlu, Sönmez, Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2009, cilt: II, sayı: 1, ss. 7-41; Ak, Ahmet, Mâverâünnehir'de İslâm Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmâm Mâtürîdî, İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: *Mâverâünnehir Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 13-14 Ekim 2018, 2019, s. 231-301.

⁵⁴ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 333.

Peygamberlerin günah işleyip işlemeyeceği hususu iki kelâm okulu arasındaki tartışmalı konulardan bir diğeridir. Tarsûsî, *“Üçüncüsü; der ki (Ebû Hanîfe) ismet, sabittir li-enbiyai'l-ümme”*⁵⁵ ifadesi ile peygamberlerin masumluğuna atıf yapar. Tarsûsî'ye göre Hanefî-Mâtürîdîlerin peygamberin günah işlemediği fikrini, Eş'arîlerin ise sehven veya unutarak küçük günah işleyebilecekleri yönündeki kanaatini *“Büyük ve küçük her cürümden, Eş'arî muhalefet etti küçükten.”*⁵⁶ ifadeleriyle aktarır. Aslen ismet vasfı peygamberin masumluğu günahattan korunmuş olmaları manasından ziyade vahiy aldıkları anda herhangi bir dış etkiye maruz kalmamaları, vahyin korunması manasına değerlendirilmelidir. Konu üzerinde yapılan tartışmalar, peygamberlerin günah işleyip işlemedikleri, eğer işledikleri farz edilirse işlenen bu günahın küçük ya da büyük günah olup olmayacağı hususlarında yoğunlaşmıştır. Hanefî-Mâtürîdîlere göre peygamber risâletten sonra sehven dahi olsa günahattan korunmuştur. Kaynaklarda konu tartışılırken günahattan korunma tezinin ilahî bir nimetle mi yoksa aldıkları ilahî eğitim ve terbiye gereği doğal şekilde fitraten mi gerçekleştiği kısmı ise muğlak kalmıştır.

Eş'arîlere göre insanların yaratılışından itibaren saîd veya şakî olmaları Allah katında bellidir ve değişmeyecektir.⁵⁷ Hanefî-Mâtürîdîlere göreyse Allah adildir, fiilleri adaletle hikmete uygun tecelli eder. Tarsûsî, *“Mümkündür saîdin girmesi, şekavet ve dalalet emi!”*⁵⁸ ifadesi ile Allah'tan asla kötü fiilin sudur etmeyeceği, dolayısıyla günah işlemeyenleri cezalandırmak, iyi işler yapanları mükâfatlandırmanın doğru ve adaletli olduğunu vurgular. *“Ahirette beklentidir emel, karşılıksız kalmaz hayırlı amel. Ey insan sakındın mı günahattan, adildir O, azap bekleme Allah'tan”*⁵⁹ ifadeleri ile ortaya koyduğu üzere insan fiillerinin sahibi ve sorumlusu insandır. O, kendi tercihlerinin sonucunu yaşar, dolayısıyla ona tayin edilmiş bir kader söz konusu değildir.

Tarsûsî'ye göre Allah, cenneti hak eden kullarını asla cehenneme koymaz. Ancak lütuf ve ihsanı ile günahkârları dilerse cennete alabilir, fakat bu inkârcı kâfirlerin öylesine cennete koyulması anlamına değildir. Mükâfat hak edenin cezalandırılması adalet olmadığı gibi Allah'ın fiillerinden beklenen hikmeti de barındırmaz.⁶⁰ Hanefî-Mâtürîdîlere göre Allah, insana böyle bir kader de dayatmaz, sadece onların tercihleri doğrultusunda koyduğu kanunları çerçevesinde fiillerini yaratır. Dayatılan bir iyiliğin ve kötülüğün yaratılması asla söz konusu değildir. Oysa yapıp ettiklerinden dolayı cenneti hak eden birinin cehenneme girmesi Eş'arîlere göre mutlak kudret teorisi bağlamında ele alınmalıdır. *“Dilediğini dilediği gibi yapan”*⁶¹ ayeti gereği böyle bir sınırlandırma söz konusu olmaz. Hanefî-Mâtürîdîlerin böyle bir eylem cehennemlik birinin cennete alınması şeklinde gerçekleşirse ihsan ve lütuf olarak tanımlanması mümkünken yapıp etmelerinden dolayı mükâfat olarak nimeti elde eden birinden bunun alınması, kazanılmış hakkın gasp edilmesi gibi karşılanmış, bu eylemde herhangi bir hikmet görülmemiş dolayısıyla olumsuz değerlendirilmiştir.

İmanda kesinlik teorisi Hanefî-Mâtürîdîlerin Eş'arîlerin imanda istisnayı savunan yaklaşımına açıktan bir reddiyeleridir. Onlara göre *“İnşallah müminim”* denilmesi doğru değildir, şarta bağlı iman anlayışı, makbul görülen imanın vasıflarını taşımaz. Hakikaten mümin olduğunun beyanı esastır. Tarsûsî, *“İman götürmez istisna ve şüphe, kesinlik içermeli bunu*

⁵⁵ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 333.

⁵⁶ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

⁵⁷ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 333; Ayrıca bkz. İbn Kemal Paşa, *Mesailü'l-İhtilaf Beyne'l-Eş'aire ve'l-Mâtürîdiyye*, Daru'l-Fetih, Ürdün 2009, s. 57.

⁵⁸ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

⁵⁹ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

⁶⁰ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

⁶¹ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

ifade.⁶² diyerek hakiki bir imanın kesinlik derecesine ulaşan bir tasdikle gerçekleşmesi olasılık, şart ve tereddüt içerisinde olmaması gerektiği ilkesine vurgu yapar. İmanda kesinlik teorisine göre insan hayatını mümin olarak yaşarsa o şekilde ölür, son nefesinde bu vasfını koruyamama gibi durum söz konusu olmaz.

Hanefî-Mâtürîdîlere göre Allah kelâmı, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzîden oluşur. *"Mushaftaki her şey elbet, Allah kelâmıdır hakket."*⁶³ ibaresi bu açıdan manidardır. Tarsûsî'ye göre mushafı oluşturan unsurların her ikisi birden Allah kelâmıdır. Oysaki bazı Eş'arî âlimlere göre vahyin sadece kelâm-ı nefsi kısmı Allah kelâmıdır, kelâm-ı lafzî kısmı ise yaratılmıştır.⁶⁴

Hanefî-Matürîdîlere göre Hz. Peygamber vefatından sonra da risâlet mührünü taşımaktadır.⁶⁵ Eş'arîlere göreyse peygamberlik hakikaten değil ancak hükmen devam edebilir.⁶⁶ *"Nebi öldükten sonra dahi bil, yüce peygamberliği sabittir. O, şu an bile aynen nebi, hali hayatında olduğu gibi."*⁶⁷ şeklinde bir değerlendirme yapan Tarsûsî'ye göre Hz. Peygamber nübüvveti kendisinden sonra herhangi bir nebi gelmeyeceği için devam etmektedir. Hanefî-Mâtürîdîlerin Hz. Peygamber'in nebiliğinin vefatından sonra da devam ettiğine yönelik yaklaşımı, Hz. Muhammed sonrası peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkacakların tamamının önüne de geçmektedir.

Tanrı tasavvurunda mutlak kudret kavramını merkeze alan Eş'arî geleneğe göre güç yetirilmeyecek şeyin teklif edilmesi mümkündür.⁶⁸ Tarsûsî'ye göre bu adalet dışı ve hikmetsiz bir eylem olacağından doğru değildir. O, *"Caiz değildir mâ lâ yutak ile teklif, Allah'ın hikmetinde yoktur tevki."*⁶⁹ ifadesiyle Allah'ın fiillerinin bir hikmet çerçevesinde meydana geldiğini ileri süren Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin genel çizgisine uygun bir tavır sergiler. Allah, mülkün sahibi olarak sınırsız güç ve kudretiyle dilediğini dilediği gibi yapabilecek kudrete sahipken fiillerini bir gaye ve hedef doğrultusunda var eder. Fiillerinin bir amaç ve gaye etrafında şekillenmesi, ilim ve irfan ile meydana gelmesi onun hâkim olmasıyla, hikmetiyle izah edilir.

Hanefî-Mâtürîdîlere göre Allah mevzu bahis olduğunda rıza ve dileme aynı manaya gelmez. Tarsûsî'ye göre Allah hiçbir kulunun kötülüğünü istemez, kötülüklerinden de razı olmaz. *"Özgür bıraktı kulları Allah, İstemez onlardan küfür ve günah."*⁷⁰ ifadesiyle kulun fiillerinin yine kulun iradesi ile gerçekleştiğini, eğer Allah'ın emir ve nehiyelerine uygun olursa onlardan razı olacağını şayet aksi bir durum söz konusu olursa razı olmamakla beraber yaratacağını söylemektedir. İradenin, teşriî ve tekvinî olarak tasnif edilmesi, teşriî iradenin sadece hayra taalluk ederken tekvinî iradenin hem hayra hem şerre taalluk etmesi manidardır. Teklifi irade manasına da gelen "teşriî irade", iyiliğin emredildiği kötülüğün yasaklandığı sahayı işaret ederken kulun iradesi ile seçtiği tercihlerini var etme manasına tekvinî irade ise tercihlerin var edilmesi anlamındadır. Allah'ın irade etmesi muhabbet duyması razı olması manasına da gelmez. Allah teşriî iradesiyle iyiliği emreder kötülüğü yasaklar, kötülük seçilirse muhabbet duymaz ancak tekvinî irade ile var eder. İyilik seçilirse hem razı olur hem de tekvinî irade ile var eder. Bazı kaynaklarda ise Eş'arîlere göre Allah'ın iradesi, muhabbet ve rızası anlamına alınmaktadır. Oysa bunlar Hanefî-Mâtürîdîlere göre birbirinden farklıdır.

⁶² Safedî, *A'yânü'l-Asr*, cilt: I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

⁶³ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

⁶⁴ Ebu Azbe, *er-Ravzatü'l-Behiyye fi mâ Beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdiyye*, Dâiretü'l-Maarif, Haydarabad 1322h., s. 46-48.

⁶⁵ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

⁶⁶ Ayrıca bkz. Şeyhzâde, Abdurrahim, *Nazmü'l-Ferâ'id ve Cemu'l-Fevâ'id*, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır 1318h., s. 49.

⁶⁷ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

⁶⁸ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

⁶⁹ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

⁷⁰ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

Tarsûsî'ye göre dünyada kâfire verilen nimetler onun tarafından kötüye kullanılması, sorumluluk ve mesuliyetlerine uygun davranmamaları nihayetinde ceza olarak takdir edilen azaplarını artırsa da aslen nimettir. Nimetin külfete dönüşmesi, insanın onunla yaptığı nedeniyledir. Yanlış kullanımı onların nimet olma vasfını ortadan kaldırmaz, nihayetinde her biri nimettir. Neyin nimet olduğu başka bir şeydir, verilen nimetin nerde kullanıldığı ise başka bir şeydir: “Nimet verdi kâfire Rahman, işitmesi, görmesi dahi ondan, özgür bıraktı kulları Allah, İstemez onlardan küfür ve günah.”⁷¹ Eş'arîlere göre dünyada elde edilen imkânlar kâfiri Allah'ı tanımaktan men ediyor ve onun isyanını arttırıyorsa bu nimet olarak değerlendirilemez. Belki o bir nikbettir; azaptır.⁷²

Tarsûsî, bazı ihtilaf noktalarına değinen kasîdesini Ebû Hanîfe'yi işaret ederek “Ümmetin kandili söyledi heman, önemli meseleler böylece tamam.”⁷³ şeklinde tamamlar. O, eserinde Hanefilik ile Eş'arîlik arasında bir uzlaşma arama gayretinde değildir. Ebû Hanîfe'nin görüşleri konuyu ifade etmiş, gerekli değerlendirmelerde bulunmuş doğru ve isabetli fikirlerdir. Dolayısıyla kelâmî konularda ona muhalefet eden fikirler sunan Eş'arî'nin yaklaşımı ise eksik ve hatalıdır. Hanefî-Mâtürîdîlik bu bağlamda aklî ve kuşatıcı olmakla tanımlanırken Eş'arîlik ise yanlış kanaate sahip olmakla itham edilmektedir.

4. DEĞERLENDİRME

Ehl-i Sünnet'in itikâdî bir mezhep olarak teşekkülü incelendiğinde Hanefî-Eş'arî kelâm okullarının belirli konularda ortak paydada bir araya gelme ve uzlaşma başarısı gösterdiği görülecektir. Bilindiği üzere kelâm okullarında kurucu liderden sonra bazen kurucu lideri de aşan isimler okulun düşünce sınırlarını, metodik yaklaşımlarını genişletmeyi başarabilmişlerdir. Hanefîliğin Semerkant yorumu olan Hanefî-Mâtürîdîlikte tavır Ebû Hanîfe çizgisinde metodik ve fikirsiz gelişimle izah edilebilecek bir konumdayken Eş'arîlikte felsefleşmenin gereği olarak Eş'arî'den daha belirgin ayrışma söz konusudur. Nitekim Gazâlî ve Râzî gibi düşünürler sayesinde Eş'arîliğin Eş'arî'yi düşünsel olarak aşması ve böylelikle kelâmî tartışmaların felsefî kelâm geleneğinin oluşmasıyla farklı alana taşınmaları, Hanefîlerin Ebu Hanîfe ve Mâtürîdî çizgisinde daha dingin bir tavır sergilemeleri, kelâmî konulara felsefleşen Eş'arîlerle aynı perspektifte yaklaşmamaları teolojik alanlarda bazı farklılıklar oluşturmuştur.

İslâm dünyasında Maverahünnehir bölgesinin neredeyse tamamının itikâden Mürcîî fikrin hâkimiyeti altında olması aynı zamanda fıkhen Hanefîliğin ağırlıkta bulunması, hicri IV. asrın sonlarına doğru yakın zamanlarda bölgede etkinliği artan Şâfiî-Eş'arîlerle bir güç mücadelesini başlatmıştır. V. asırdan itibaren başlarda fikhî alanda vuku bulan mücadele, zamanla kelâmî sahaya yöneldi. Süreç içerisinde Eş'arîler, Hanefîleri Mürcîî ve Mu'tezilî olmakla itham ederken Hanefîler de Eş'arîleri Haşviyye olmakla suçladılar.⁷⁴ Horasan ve Maverahünnehir gibi doğu bölgelerde III/IX. asırdan itibaren var olan Hanefî-Şâfiî fıkhi mücadelesi artık kelâmî sahada Hanefî-Eş'arî çatışması şeklinde devam etmekteydi. Ancak doğuda durum böyleyken İslâm dünyasının Şam, Mısır gibi batı bölgelerinde ağırlıklı olarak Ashâbu'l-Hadis çizgisinde olan Şâfiî-Eş'arî yorum karşısında güçlü bir Hanefî refleksi bulunmadığından yoğun Hanefî-Eş'arî çatışması söz konusu değildi.

Memlükler döneminde Şam'da Hanefî (Hanefî-Mâtürîdî)- Eş'arî ilişkisini, diyalog ve uzlaşma zemininde Sübkî, çatışma ve ayrışma zemininin de Tarsûsî üzerinden okumaya çalıştığımızda bazı noktaları özellikle belirtmek faydalı olacaktır.

⁷¹ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Ürcüzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

⁷² Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Ürcüzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334. Ayrıca bkz. Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şafiiyye*, c. III, s. 384; Ebu Azbe, *er-Ravzatü'l-Behiyye fî mâ Beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdiyye*, s. 12.

⁷³ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, c. I, s. 103; Şık, Necmeddin Tarsûsî'nin Ürcüzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, s. 334.

⁷⁴ Kalaycı, Mehmet, “Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin es-Sübkî ve Nuniyye Kasidesi”, s. 117-120.

İlk olarak yazarların ekollerin düşüncelerine ulaştığı ana kaynaklar bunlardan biridir. Öncelikle uzlaşma yaklaşımını benimseyen Sübkî'nin Eş'arî'yi kendi eserlerinden değerlendirmesi Hanefîliği ise Hanefîliği temsil noktasında yeterliliği tartışmalı Tahâvî akidesi üzerinden ele alması meselenin kaynakları düzlemindeki yaklaşım problemini bize göstermektedir. Ancak her ne kadar merkeze Tahâvî akaidi alınsa da temsil noktasındaki sınırlılıkları dikkate alınarak sadece üç ihtilaf ona dayandırılmış olup diğerleri farklı Hanefî kaynaklardan toplanmıştır.

İkinci olarak Sübkî'ye göre aslen sınırlı olan fikrî ayrılıklar takipçilerinden kaynaklanan nedenlerle artarken zamanla bu iki ekol bariz bir şekilde birbirinden uzaklaşmıştır.⁷⁵ Hanefîler ifadesi Ashâbu'l-Hadis tavrını belirlemiş Hanefîlerle, Ashâbu'r-Rey tavrını benimsemiş Hanefîlerin tamamını içeren bir isimlendirmedir. Oysaki Tahavî, Ashâbu'l-Hadis anlayışıyla Hanefîliği değerlendiren bir tutum içerisinde bulunurken yorum ve görüşlerinde çoğu zaman Semerkand Hanefîlerinden ayrışıp Eş'arîlere yaklaştığını söylememiz de mümkündür.

Üçüncü olarak söz konusu eserlerin kaleme alınış nedenleri birbirinden farklıdır. Tarsûsî kasidesini, Hanefî-Eş'arî uzlaşısı için değil Hanefîliğin doğrularını daha akli ve geçerli bir düzlemde ifade ettiğini beyan etmek, Hanefîlik üzerinden Ehl-i Sünnet birlikteliğini tesis etmek için kaleme almıştır.⁷⁶ Sübkî'ye göre dört mezhebin ittifak ettiği görüşler Eş'arîlik'te birleşmiştir ve o aslen Sünnîliğin kendisidir. Hatta ona göre Mu'tezilî olmadıkça Hanefîlerin çoğunluğu da Eş'arî'dir.⁷⁷

Dördüncü olarak Tarsûsî'nin Hanefî bölgeden yükselen muhalif bir ses olması önemlidir. Ancak tarzın ilk eserlerinden olduğu düşünülmeyle beraber bu konuda yazılan birinci eser olup olmadığı ise tartışmalıdır. Eş'arî akaidinin minarelerden okutulduğu bir dönemde⁷⁸ gösterilen bu teolojik tepki, farklılaşma üzerinden de olsa manidardır. Onun devlet yönetim ve idaresinde Hanefîliğin hak ettiği değeri görmediğini düşünmesinden kaynaklı Şafîî hâkimiyetine tepkisel bir tutum sergilediğini söylemek mümkündür. O, Memlûk yöneticilerine sunduğu *Tuhfetü't-Türk* adlı eseriyle aslen Hanefîliğin akılcı perspektifiyle Şafîîliğe göre devlet yönetiminde karşılaşılan sorunları çözme noktasındaki becerisini ve kabiliyetini dile getirir.

Sübkî'nin tavrı ise resmî sesi ifade eder. O, Şîî tehlikesine karşı Sünnî birlikteliği sağlama kaygısındadır. Onun var olan toplumsal ve dinî yapının eksikliklerinden dolayı kendini dışlanmış hisseden Hanefîlerin muhalefetini yanlış anlaşılma ve küçük nüanslardan kaynaklanan farklılıklar olarak değerlendirmesi, otoriteyi temsil eden Eş'arî-Şafîî yaklaşımın günün şartlarında sınırlandırılmaz hâkimiyetine duyulan tepkiyi önemsememesi manidardır.

Teolojik yorumlarda uzlaşma gayesiyle meseleye yaklaşan Sübkî, farklılıkları lafzî ve manevî olarak ikiye ayırdıktan sonra lafzî ayrılıkları imanda istisna, saâdet ve şekâvet, kâfire verilen nimet, ölümden sonra risâlet, rıza ve iradenin aynılığı, mukallidin imanı, kesb şeklinde sıralarken; manevî ayrılıkları ise itaatkâra azap, marifetullah, fiilî sıfatların kadîm oluşu, kelâm-i nefsinin mushaf olduğu, teklif-i mâ-lâ yutak, peygamberin günah işleyip işlememesi gibi konularla sınırlar. Onun iki ekol arasındaki farklılaşmaları yumuşatarak uzlaşma zemininde bir araya getirmesi oldukça önemlidir. Sübkî, her ne kadar bir tasnife giderek farklılıkları sınıflandırsa da bunların ciddi problemler olmadığını söyler ve mutlak anlamda Ehl-i Sünnet kimliğinde Eş'arî gelenek üzerinden yapılan yorumu esas alır.

Tarsûsî, tepkisel ve uzaklaştırıcı olarak gördüğü hususları; marifetullahın imkânı ve aklın istidlâlle buna yetkinliği, peygamberin ismeti, saîdin şekâvete girmesinin mümkün olması, imanda istisnanın geçersizliği, mushafın Allah kelâmı olması, peygamberin risâletinin sürekliliği, amellerin karşılığının ahirette verilmesinin umulması ve günahattan sakınılması durumunda azaptan mutlak anlamda muaf olunması, teklif-i mâ-lâ yutakın caiz olmaması, hikmetten sual

⁷⁵ Kalaycı, "Eş'arîlik ve Matürîdiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin es-Sübkî ve Nuniyye Kasidesi", s. 126.

⁷⁶ Kalaycı, "Eş'arîlik ve Matürîdiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin es-Sübkî ve Nuniyye Kasidesi", s. 124.

⁷⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şafîiyye*, c. III, s. 378.

⁷⁸ Makrizî, Takîyyüddîn Ahmed b. Alî, *Kitâbu'l-Mevâ'iz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, yy., Kahire 1987, c. II, s. 273.

olunması, kulun özgürlüğü, kâfire nimet gibi konularla dile getirir. Ona göre bunlar belli başlı ayrışma hususlarıdır ve ciddi anlamda farklılaşmalara işaret ederler.⁷⁹

Sübkî, Tahâvî akidesi eksenli Ashabu'l-Hadis tavrı üzerinden Hanefî-Eş'arî yakınlaşmasını hedeflemiştir. Bu yaklaşım bölgede etkili olmuştur. Önde olan Hanefilerden İbn Hümâm (ö. 861/1457) gibi kimi âlimler tekvin sıfatı gibi bazı kelâmî tartışmalar konusunda Eş'arî fikirleri doğru bulduklarını beyan etmişlerdir.⁸⁰ Dolayısıyla birleşme ve uzlaşma Eş'arîlik perspektifinde şekillenmelidir. Ayrıca burada Hanbelîlere mesafe koyularak diğer guruplarla anlaşılma yoluna gidilmesinin altını çizmekte fayda vardır. Oysa Tarsûsî'nin bakış açısı Hanefîliğin haklılığını ve fikirlerinin geçerliliğini, Eş'arî'nin ise hatalı olduğunu vurgulamak üzere kurguladığını söylemek mümkündür. Eğer bir birliktelik gerçekleşecekse bu Hanefî çizgide uzlaşarak mümkün olacaktır.

Çağdaş iki İslâm düşünürünün aynı sosyo-politik ortamda yaşarken Ehl-i Sünnet içi teolojik farklılıklara olan yaklaşım tarzlarının da birbirinden oldukça ayrı olması dikkat çekicidir. Açıkça ispatlayacak bir veri olmasa da her iki metnin yazım tarihleri birbirine yakın süreler olduğu varsayımıyla birinin ötekini reddeden veyahut reaksiyonel bir şekilde yazıldığından bahsetmemiz de mümkündür. Sonuç itibarıyla eserlerin kaleme alınmasındaki niyetleri onların rotasını belirlemiş, kelâmî metod ve yaklaşımları ise düşüncelerini şekillendirmiş ve aynı konulara farklı bakış açılarıyla yaklaşmalarına zemin hazırlamıştır.

KAYNAKÇA

- Ak, Ahmet, Mâtürîdîliğin Hanefîlik İle İlişkisi, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, cilt: VII, sayı: 2, ss. 223-240.
- Ak, Ahmet, İmam-ı Azâm Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve İtikadî Görüşleri, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: XIV, sayı: 27, ss. 1-27.
- Ak, Ahmet, Mâverâünnehir'de İslâm Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmâm Mâtürîdî, İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: *Mâverâünnehir Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 13-14 Ekim 2018, 2019, ss. 231-301.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Arifin Esmâ'ü'l-Müellifin ve Asaru'l-Musannifin*, M.E. Basımevi. İstanbul 1951.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333h.
- Çubukçu, Asri, "et-Tarsûsî Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1977.
- Ebû Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravzatü'l-Behiyye fi mâ Beyne'l-Eşâire ve'l-Maturidiyye*, Dâiretü'l-Maarif, Haydarabad 1322h.
- Ebû'l-Mebasin, Cemaluddin Yusuf el-Atabegi, *el-Menhecu's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin. yy., Kahire 1984.
- İbn Kemal Paşa, *Mesailü'l-İhtilaf Beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdiyye*, Daru'l-Fetih, Ürdün 2009.
- İbn Kesir, İmaduddin Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihaye fi't-Târih*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Dimeşk trs.
- İbn Kutluboğa, Kasım Ebû'l-Fida Zeynuddin Kasım, *Tacu't-Terâcim*, yy., Beyrut 1996.

⁷⁹ Tarsûsî'nin doğrudan tekvin problemine yer vermemiş olması yer verdiği diğer problemlerden daha önemli bir konu olarak el alan Kalaycı bunu Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tespit noktasındaki ihtilafa dayanmaktadır. Et-Tahâvî'nin akide metninde yer almayan bu ifade doğu Hanefileri/ Hanefî-Mâtürîdîleri tarafından kullanılmıştır. Mehmet Kalaycı, "Osmanlı'da Eş'arîlik - Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 15, Sayı 29, 2017, 79-15, s.87.

⁸⁰ İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. es-Sivâsî, *el-Müsâyere fî'l-'Akâidi'l-Münciyye fî'l-Âhire*, (el-Müsâmere ile basım), thk. M. Ömer ed-Dimyâtî, yy., Beyrut 2002, s. 91-93.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. es-Sivâsî, *el-Müsâyere fî'l-'Akâidi'l-Münciyye fî'l-Âhire*, (el-Müsâmere ile birlikte basım), thk. M. Ömer ed-Dimyâtî, yy., Beyrut 2002.
- Kalaycı, Mehmet, "Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin es-Sübki ve Nuniyye Kasidesi", *Dini Araştırmalar*, 2012, sayı 40, ss. 112-131.
- Kalaycı, Mehmet, "Osmanlı'da Eş'arîlik - Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 15, Sayı 29, 2017, ss. 79-151.
- Karagöz, Nail, "Necmeddin Tarsûsî'nin "Urcuze fi Vefeyati'l-Ayan min Mezhebi Ebi Hanifeti'n-Numan" Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği"*, (Adana: 2016), Güler Ofset, Konya 2017.
- Kılıç, Muharrem, "Necmeddin Tarsûsî" mad., *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2011, c. XXXX.
- Komisyon, *Kelâm I: Kelâm Tarihi/ Kelâm Okulları*, Ed: İsmail Şık/Nail Karagöz, Gece Kitaplığı, Ankara 2017.
- Kuşeyrî, Abulkadir b. Muhammed, *el-Cevahiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed Huluv, yy. Kahire 1993.
- Kutlu, Sönmez, Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî, *Dinî Araştırmalar*, 2003, cilt: V, sayı: 15, ss. 5-28.
- Kutlu, Sönmez, Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2009, cilt: II, sayı: 1, ss. 7-41.
- Makrizî, Takiyyüddîn Ahmed b. Alî, *Kitâbu'l-Mevâ'iz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*, yy., Kahire 1987.
- Sadiker, Ömer-Akbaş, Hamdi, "Necmeddin Tarsûsî'ye Göre Eş'ariler ile Maturidiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği"*, (Adana: 2016), Güler Ofset, Konya 2017.
- Safedî, Halil b. Aybek, *A'yânü'l-'Asr*, Daru'l-Fikr, Dımaşk 1998.
- Samirrâî, Taha Halit Muhammed, *Mesailü'l-Hılaf Beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdiyye*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Sübki, Tâcüddîn, *es-Seyfu'l-Meshûr fî Şerhi Akitedi Ebî Mansûr*, thk. M. Saim Yeprem, İFAV Yay., İstanbul 2000.
- Sübki, Tâcüddîn, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Hicr, Kahire 1992.
- Şeyhzâde, Abdurrahim, *Nazmü'l-Ferâ'id ve Cemu'l-Fevâ'id*, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır 1318h.
- Şık, İsmail, "Hilafetin Kureyşliliği Tezine Teolojik ve Hukuki Bir Reddiye Tuhfetü't-Türk Örneği", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği"*, (Adana: 2016), Güler Ofset, Konya 2017.
- Şık, İsmail, Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2017, cilt: VI, sayı: 1, ss. 327-342.
- Tarsûsî, Necmeddin, *Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Mehmed Âsım koleksiyonu no: 34 Ma 84/3.
- Tatlı, Bekir, "Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Hilafetin Kureyşliliği Hadisine Yaklaşımı", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği"*, (Adana: 2016), Güler Ofset, Konya 2017.

Yeprem, M. Saim, *Matüridi'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İFAV Yay., İstanbul 2000.

Yücedoğru, Tefvik, "Bir Kelâm Teorisi: Muvâfât", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi*, Cilt: 15, Sayı:1, 2006.

Yüksel, Emrullah, *Maturidilerle Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yay., İstanbul 2012.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 18-37

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1108824

MİNİMALİST DEĞERLER VE YAŞAM PRATİKLERİ

Minimalist Values and Life Practicesses

Feride Esra MUSLU

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye
Master Student., Kütahya Dumlupınar University, School of Graduate Studies,
Department of Philosophy and Religious Studies, Kütahya, Turkey
feridesram.34@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-2910-1775>

Ümit AKTI

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri
Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye
Assist. Prof., Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Religious Sciences, Kütahya, Turkey
umitakti@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-4301-1813>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 27.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 21.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Feride Esra Muslu-Ümit Aktı)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

MINİMALİST DEĞERLER VE YAŞAM PRATİKLERİ

Minimalist Values and Life Practices

Öz

Modern çağın ev-iş-tüketim ekseninde devam eden hayatından bunalan bireylerin bir anlam arayışı içine girdikleri görülür. Tüketime dayalı bir anominin çözümü olarak ortaya çıkan minimalizm, günümüzde popüler bir yaşam felsefesi haline gelmektedir. Kısaca minimalizm, kişinin hayatından fazlalıkları çıkartarak sade bir yaşam sürdürmeyi ifade eder. Kavrama dair akademik çalışmalara bakıldığında, konunun çoğunlukla tüketimle ilgili olarak ele alındığı görülür. Fakat minimalizm bundan daha geniş bir kapsama sahip olup, "maddeye farklı bir yaklaşımla, ona bir değer atfetme" gibi daha subjektif konuları da kapsamaktadır. Bu çalışmada, anomiyeye dönüşen modern hayatın bunalımından çıkmak isteyen bireylerin, çıkış yolu olarak gördükleri minimalist yaklaşımın onların değerleri üzerindeki değişim süreçleri incelenmiştir. Nitel araştırma deseni ve bu desende uygulanan tekniklerden biri olan odak grup görüşmesi tercih edilmiştir. Katılımcılara minimal hayatı tercih etmeden önceki ve sonraki yaşantılarına dair sorulardan elde veriler değerlendirilmiştir. Genel olarak minimalistler, bu düşünce ve yaşam tarzına yöneldikten sonra kendilerini pek çok konuda özgürleştiklerini, ruhsal dinginlik kazanarak stresten kurtulduklarını belirtmişlerdir.

Anahtar Kavramlar: Sosyoloji, Değer, Modernizm, Yaşam Felsefesi, Minimalizm.

Abstract

It is seen that individuals who are overwhelmed by the life that continues on the axis of home-work-consumption of the modern age are in search of a meaning. Minimalism, which emerged as a solution to a consumption-based anomie, has become a popular life philosophy today. In short, minimalism refers to living a simple life by removing the excess from one's life. When academic studies on the concept are examined, it is seen that it is mostly dealt with consumption. However, minimalism has a broader scope than this, and includes more subjective issues such as "attributing a value to matter with a different approach". In this study, the change processes of the minimalist approach that individuals who want to get out of the crisis of modern life, which has turned into anomie, on their values, which they see as a way out, are examined. Qualitative research design and focus group interview, which is one of the techniques applied in this design, were preferred. The data obtained from the questions about the participants' lives before and after choosing the minimal life were evaluated. In general, minimalists stated that after turning to this way of thinking and lifestyle, they freed themselves in many ways and got rid of stress by gaining mental calmness.

Keywords: Sociology, Value, Modernism, Philosophy of Life, Minimalism.

GİRİŞ

Yaşam felsefeleri, genel olarak bireylerin hayatı anlamlandırma çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkar.¹ “Bir hayat felsefesi olarak” minimalizm, dünyada aşırı tüketim alışkanlığına karşı duruşu temsil eden, oldukça popüler ve globalleşen bir felsefedir.²

Günümüz toplum yapısını inceleyen araştırmalarda bireylerin tüketime meyilli bir yaşam tarzı benimsediği görülür.³ Bocock bu durumla ilgili olarak “reklamlar aracılığıyla, tanınmamış sabun tozlarından arabalara, içecek, sigara, giyim eşyaları ve mutfak araç gereçlerine kadar her şeyde marka imajları yerleştiğini” belirterek tüketimin gittiği yönü açıkça ifade etmiştir.⁴ Öyle görünüyor ki ürünlerin markaları, insan statüsünü belirlemede güçlü bir algı oluşturmaktadır.

Minimalizm kavramı literatürde daha çok tüketim bağlamında ele alınsa da kanaatimizce konu sadece tüketimden ibaret değildir. Nitekim minimalizmi hayat felsefesi olarak kabul eden bireyler, maddiyattan ziyade ruhi zenginleşmeyi önemseyen bir bakış açısını hayatlarının merkezine oturmaktadırlar.⁵ Bununla birlikte aşırı tüketimin sonucu olarak meydana gelen çevre sorunları da kişileri minimalist bir yaşama sevk eden diğer bir etmendir.⁶ Görünürde minimalist düşünce, maddi açıdan bir azalma hedefi oluştursa da aslında eşyadan düşünceye sirayet ederek insanlar arası ilişkilere de etki etmektedir. Dolayısıyla bu düşünce biçimi insanların yaşam biçimlerini, değerlerini, hayat felsefelerini ve inançlarını da etkilemektedir. Bu yönüyle minimalizmin farklı alanlarda incelenmesine ihtiyaç olduğu görülür. Bu çalışmada bu alanlardan bazıları Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulundan alınan onay (29.09.2021-2021/07) çerçevesinde incelenmiştir.

Minimalizm günümüzde bireyin yaşam biçimini yansıtan bir akım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşüncedeki bireyler hayatlarının amacını fark etme, daha az ile yetinme, daha mutlu bir yaşam, zihnini meşgul eden fazlalıklardan kurtulma, yoğun iş hayatının oluşturduğu sorunları farkına varma ve bu doğrultuda çözümler oluşturabilmeyi amaçlamaktadır. Minimalist yaklaşımı benimseyen birey, hayatındaki normalleri tekrar gözden geçirerek kararlı bir şekilde alışık olduğu konfor alanından çıkıp yeni bir düzen, algı ve değer dünyası inşa eder.⁷

Konu değerler dünyasıyla yakından ilişkilidir. Değer kavramına hem toplumsal hem de bireysel olarak bakıldığında kişilik, kimlik, düşünce ve davranışları etkileyen bir kavram olduğu görülür. Öncelikle değerlerin ne olduğunu ifade etmek gerekirse, bireyin davranışlarının toplumsal kabulü için bir denge unsuru, bazen otoriter bir konumdaki algılar ve bazen de insanların yaşamına rehberlik eden, önem düzeyleri farklı prensipler olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili en yaygın tanım ise, değerlerin “belirli davranışların ya da sonuçların kişisel ya da toplumsal olarak kabul edilebilir olup olmadığına işaret eden ve sürekliliği olan inançlar”⁸ olduğu şeklindedir. Ancak değerler sadece soyut duygu ve idealleri değil, aynı zamanda bireyin, bir toplumun veya grubun sahip olduğu somut kültür ürünlerini de içerir.⁹ Bu nedenle insanlar atalarından kalan bazı objeleri bu değerlerinden dolayı saklarlar.

¹ Meriç Kükrer, “Minimalizm Anlamalı Bir Yaşam Mı?: Dünyada ve Türkiye’de Minimalist Pratikler”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (03 Kasım 2021), 322.

² Melek Dağ, *Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Yaşam Tarzı Olarak Minimalizm* (Konya: Necmettin Erbakan, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 42-45.

³ Özer Silsüpür, “Popüler ve Tüketim Kültürü Bağlamında Gazetelerin Hafta Sonu Eklerinde Sundukları Yaşam Tarzları”, *İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi (İNİF E-Dergi)* 1 (2016), 128.

⁴ Robert Bocock, *Tüketim, çev. İrem Kutlukder* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 31.

⁵ Seda Taş, “Tüketim Karşısı Yaşam Tarzları: Freeganizm, Gönüllü Sadelik ve Minimalizm”, *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 6 (2020), 40.

⁶ Taş, “Tüketim Karşısı Yaşam Tarzları”, 39-41.

⁷ Kükrer, “Minimalizm Anlamalı Bir Yaşam Mı?”, 331.

⁸ Lyons, S. (2003) An exploration of generational values in life and at work. Unpublished doctoral dissertation, Carleton University, Canada.

⁹ Ümit Aktı, “Tarihi Şahsiyetler ve Mekânların Günümüz Kolektif Tasavvurundaki Değeri ve Yeri (Kütahya İli Örneği)”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, (Aralık 2018), 128.

Değerler, yapısı itibariyle her ne kadar toplumun devamlılığını sağlayan araçlar olsa da zamanla değişim göstermeleri de kaçınılmaz bir durumdur. Hatta bu değişim bireylerin kısa denebilecek kendi hayatları içerisinde sığabilecek kadar hızlı gerçekleşir ve kişinin değerler dünyası da değişebilir.¹⁰

Araştırmada minimalist olmaya karar veren bireyler devam ettikleri yaşam tarzını bırakıp, yenisini oluşturmak istediklerini belirtmişlerdir. Bu süreçte sahip oldukları değerlerini yeniden bir düşünce süzgecinden geçirip değiştirdiklerini ifade etmişlerdir. Özellikle bu düşünce biçimine göre hayatında değişiklik yapanların, yoğun iş hayatı içerisinde gelen kimselerden meydana gelmesi önemli bir tespittir. Görüldüğü kadarıyla ülkemizde henüz tipolojik bir incelemesinin yapılmamış olması, konunun incelenmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Araştırmanın problemi minimalist düşüncenin arka planını toplumsal yansımaları ve kendilerini minimalist olarak ifade edenlerin sahip oldukları tecrübe ve değer algıları üzerinden anlamaya çalışmaktır. Böylece minimalizmle ilgili düşünce ve değerlerin, bunu benimseyenlerin yaşam biçimlerine etkisini ve yapısal olarak bir grup oluşumuna imkân verip vermediğini ortaya koymaktır.

Minimalizmle ilgili mevcut çalışmalar konunun daha çok maddi yönleri olan tüketim, sanat ve mimari ile ilgilidir. Minimalizm yakın zamanların bir düşünce ve yaşam tarzı olması sebebiyle kavramın henüz tanım ve çerçevesinin tam olarak çizildiğini söylemek zordur. Minimalizmle ilgili demografik nitelikli herhangi bir araştırmaya henüz rastlanamamıştır. Özellikle sosyoloji ve din sosyolojisi alanında minimalizmin kavramsal çerçevesi ve minimalist hayat biçimleriyle ilgili çalışmalar da bulunmamaktadır. Araştırmada görüş ve düşüncelerine başvurduğumuz minimalistlerin paylaşmış oldukları bilgi ve düşünceler yapılacak yeni araştırmaları destekler mahiyettedir.

Araştırmanın yöntemi olarak nitel araştırma yöntemlerinden odak grup görüşmesi ve doküman analizi tercih edildi. Araştırmada öncelikle nitel veri analiziyle minimalizm ve benzer kavramlar açıklanmaya çalışıldı. Kendilerini minimalist olarak ifade edenlerden bir odak grup oluşturularak yapılan görüşmelerle araştırma verileri zenginleştirildi. Tamamen gönüllülük esasıyla, katılımcıların kendilerini rahat bir şekilde ifade edebilecekleri bir ortam oluşturuldu. Ardından odak gruptaki kendisini minimalist olarak nitelendiren kişilerin minimalizm hakkındaki görüşleri tespit edilmek üzere önce anket, ardından açık uçlu sorularla bir odak grup görüşmesi yapıldı. Daha sonra odak gruba yöneltilen sorulardan elde edilen cevaplar analiz edildi.

Odak grup en az iki yıldır minimalist yaklaşımı tercih eden ve sosyal medyadaki profillerinde “minimalizm” etiketi bulunan farklı mesleklere mensup gönüllü bireylerden oluşturuldu. Katılımcı görüşmeleri görüntülü olarak online platformdan gerçekleştirildi. Bu görüşmeyle onların yaşam ortamları, değer algılarındaki farklılık ve değişimlerin anlaşılması hedeflendi. Saha uygulaması 02 Ekim 2021 ile 24 Kasım 2021 aylarında tamamlanmıştır.

Verilerin toplanabilmesi için katılımcılar, sosyal medya araçları aracılığıyla tespit edilerek araştırma hakkında yeterince bilgilendirildi. Katılımcıların konuyla ilgili farkındalıklarının üst düzeyde olması nedeniyle uzun bir ikna süreci gerekmedi ve izinleri doğrultusunda veriler çalışmamız için kullanıldı. Odak grup görüşmesi pandemi koşullarından ve katılımcıların farklı yerlerde yaşıyor olmasından dolayı online görüntülü görüşme biçiminde yapıldı. Görüşme sonunda katılımcılar araştırmaya katıldıkları için memnuniyetlerini ifade ettiler.

Odak grup sayısı sınırlı olduğundan ve daha çok veriler doğrudan görüşme yoluyla elde edildiğinden, analiz için herhangi bir veri analiz programı kullanılmamıştır. Katılımcılara yöneltilen sorular dört gruptan oluşmaktadır. İlk grupta katılımcılarla ilgili demografik bilgiler, ikincisinde kişilerin kendi hayatlarındaki deneyimlerini içeren bireysel minimalizm süreçleri,

¹⁰ F. Ayşe Balci - Tuğba Yanpar Yelken, “İlköğretim Öğretmenlerinin ‘Değer’ Kavramına Yükledikleri Anlamlar”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39 (2010), 81-90.

üçüncü grupta minimalizm kavramını ne kadar tanıdıklarına dair benzer ve zıt kavramların bilgisine yönelik sorular ve son olarak minimalizm ve diğer toplumsal olgu ve ilişkilerin tespit edilmeye çalışıldığı, minimalizmin felsefi boyutu, inanç ilişkisi ve sosyal medyadaki algısını irdeleyen sorulardan meydana gelmektedir.

1. LİTERATÜR

Minimalizm ilk olarak sanat ve mimari alanlarında kendini göstermiş bir terimdir. Sanat çalışmalarına bakıldığında minimalist duruşuyla ön plana çıkan Kazimir Malevich (ö.1935), minimal eser fikrini anlatmak için şöyle der: “Sanat, artık dine ve devlete hizmet etmek istemiyor, (...) Sanat, artık yaşam biçimi tarihini resimlemek istemiyor; artık nesnelere ilgili bir şey yapmak istemiyor; o, artık yalnızca kendisi için ve nesnelere olmaksızın var olabileceğine inanıyor.”¹¹ “Sanat sanat içindir.” fikrini çağrıştıran¹² bu bakış açısıyla sanatta minimalizm, “bir fikri, en az sayıda renk, valör, çizgi ve benzeri tasarım öğelere indirgemeye çalışmak”¹³ veya “doğal haliyle, dışarıdan müdahalenin olmadığı ya da en aza indirilmiş şekilde yapılan çalışmalar”¹⁴ şeklinde de tanımlanır.

“Less is more”¹⁵ azın, çoktan fazla olduğuna ifade eden sloganıyla 1960’larda New York’ta ortaya çıkan minimalizm, gerçek manada 1900’lü yıllarda mimari alanda etkilerini göstermiştir. Minimalizm, eserlerinde görülen ilk etkiler sebebiyle kurucusu kabul edilen mimar Ludwig Mies van der Rohe (ö.1969), “Fakirlik, yoksunluk, eksiklik değildir, minimalizm; aksine bilinçli bir tercihtir. Zor olanı seçmektir, azla çok yapmaktır.”¹⁶ demektedir. İlk temsilcisi sayılan Kazimir Malevich (ö.1935), “Siyah Kare” adlı eseri ile minimalizme dikkat çekmiştir.¹⁷

Sinema alanında “Minimal Sanat” terimi, 1961 yılında Richard Wollheim (ö.2003) tarafından tanım olarak “içeriği en aza indirgenmiş sanat” şeklinde yapılmıştır. Aynı zamanda 1965 yılında sanat eleştirmeni olan Barbara Ellen Rose’un (ö. 2020) “Art in America” dergisinde yayımladığı “ABC Art” yazısında, dönem içerisindeki yeniliklerin beraberinde getirdiği etkiler sebebiyle sanatta da karşılık bulan “minimum” kavramından bahseder.¹⁸

Mimari alanda minimalizm sadece gerekli unsurların kullanılmasıyla mükemmel düzlem, zarif aydınlatma ve üç boyutlu objelerin olmamasından kaynaklanan boşluklar arasındaki denge ve bağ ile tarif edilmektedir. Basit geometrik formlar, süslemesiz öğeler, sade malzemeler, yapıların tekrarı ve düzeni ile olabildiğince doğal ışıkla aydınlatma ve temiz bir görünüm elde etmeyi amaçlarlar. İlk olarak Japon geleneğinde ortaya çıkan bu kavram Zen Felsefesine dayandırılmaktadır. Estetik olarak boş ve açık alanı kabul eden Zen Felsefesi,¹⁹ iç duvarları kaldırarak her şeyin en temel düzeyde olmasını amaçlar. Basit ama kaliteli formların, bireyin yaşamında iç zenginliğine sebep olacağını iddia eder.²⁰

Minimalizmle ilgili Türkiye’deki çalışmalardan kısaca bahsetmek gerekirse, Pelin Özdoğru “Minimalizm ve Sinema” isimli 2004 yılında minimalist yönetmenler ve sinemadaki yansımalarına dair bir kitap yayımlamıştır. 2019 yılında Nilgün Köksalan, “Minimalist Tüketim” başlıklı makalesinde konuyu minimalizm ile tüketim arasındaki ilişkiyi irdeleyerek araştırmıştır.

¹¹ H. E. Giderer, *Kavramsal Sanat*, Anadolu Sanat, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi GSF Yayınları), 1995; Barış Aydın, *Bir Kavram Olarak Postminimalizm* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2019), 38.

¹² Pelin Özdoğru, *Minimalizm ve Sinema* (Türk Sinema Araştırmaları, 2004), 48.

¹³ Aydın, *Bir Kavram Olarak Postminimalizm*, 20; Özdoğru, *Minimalizm ve Sinema*, 47.

¹⁴ Özdoğru, *Minimalizm ve Sinema*, 64.

¹⁵ Az çoktur.

¹⁶ Aylin Beyoğlu, “Sanat Eğitiminde Bir Kavram Olarak Mekânın Teknolojik Gelişmelerle Sanatçıların Yapıtlarındaki Başkalaşımı”, *Pamukkale University Journal of Education* 41 (2017), 50.

¹⁷ Dipnot Sanat, “Kazimir Malevich ve “Sıfır Biçim” / Kazimir Malevich and “Zero Form”, 3 Temmuz 2021.

¹⁸ Özdoğru, *Minimalizm ve Sinema*, 47.

¹⁹ Zen Felsefesi: Budizm’in Japonya’da kendini gösterdiği felsefesidir. En belirgin özellikleri aydınlanma yaşamak için meditasyona yönelirler. 20.yy’ın ortalarına doğru Batı’da da etkileri görülmeye başlanmıştır.

²⁰ Ayşe Betül Gök-tBora Bingöl, “Zen Bahçeleri”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 1 (2016), 86.

Tüketim kavramına, çeşitlerine, tüketim kültürüne, minimalizm ve minimalist tüketim anlayışına değinmiştir.²¹

2019 yılında yüksek lisans tezi olarak Doğan Zafer Akbulak'ın "Günümüz Tüketim Toplumunda Minimalizm ve Mikro Evler" başlıklı çalışmasında iç mimarlık anabilim dalında resim, heykel, tiyatro, sinema, müzik, edebiyat gibi alanlarda minimalist etkiyi inceleyerek, minimalist zihniyet ürünü olan mikro ev tanımlaması yapmıştır.²²

Sanatta yeterlik tezi olarak Barış Aydın tarafından 2019 yılında "Bir Kavram Olarak Postminimalizm" adıyla yayımlanan çalışmasında minimalizm, minimalist sanatçılar, kavramsal sanat ve postminimalizm başlıklarına değinmiştir.²³

Bu araştırmada ele alınan konuya en yakın çalışma Melek Dağ tarafından 2020 yılında yapılmış yüksek lisans tezi olup ancak konu sadece tüketim bağlamında ele alınmıştır.²⁴ Müellif tüketim, tüketim toplum teorileri, tüketim çeşitleri, minimalizm, Türkiye'de minimalist yaşam, sosyal medya, alışveriş ve moda gibi başlıklarla konuyu incelemiştir. Bu da minimalizmin oldukça yeni ve güncel bir çalışma alanına sahip olduğunu göstermektedir.

2020 yılında Seda Taş tarafından hazırlanan "Tüketim Karşıtı Yaşam Tarzları: Freeganizm, Gönüllü Sadelik ve Minimalizm" başlıklı makalesinin de zikredilmesi gerekir.²⁵

Buraya kadar adı geçen çalışmalardan da anlaşılacağı gibi minimalizmle ilgili çalışmalar tüketim kavramına, tüketim çeşitlerine, tüketim kültürüne, minimalizm ve minimalist tüketim anlayışına, resim, heykel, tiyatro, sinema, müzik, edebiyat gibi güzel sanatlar alanlarında minimalist bakış açısının reel yaşam ve sosyal medyadaki yerine değinmektedir. Yapmış olduğumuz bu araştırma da minimalizmle ilgili yukarıda ifade edilen alanlar dışında, literatüre farklı bir bakış açısı ile önemli bir katkı sağlayacaktır.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Minimalizm kendine ait felsefe ve pratiği ile mimarlık, sanat, bilim, felsefe ve iktisat gibi farklı alanlarda kullanılan bir kavramdır. Kelime anlamı olarak minimal "bir şey için gerekli asgari düzey"²⁶, minimum "bir şey için gerekli en az veya en küçük miktar (derece, nicelik), değişken bir niceliğin, inebildiği en alt basamak, asgari"²⁷ anlamlarına gelir. Minimalizm ise temel olarak "az olanın aslında çok olduğu" düşüncesine dayalı, Fransızca kökenli bir terim olup bir akım adı olarak kullanılmaktadır. Kavram en yakın anlamıyla ilk defa felsefe alanında Hegel tarafından "Sade ama basit olmayan, yalın ama yayvan olmayan bir güzellik anlayışı" şeklinde kullanmıştır. Kant ise, "akla hem de saf bir akla hitabeden ve sadece saf akıl ile haz alınan bir güzellik" şeklinde ifade eder.²⁸

Alternatif bir hayat tarzı olarak minimalizm ilk olarak ABD'de internet üzerinden yayılmaya başlamıştır.²⁹ Aslında İkinci Dünya Savaşı sonrasında birçok sanat dalında yeni akımların meydana gelmesiyle birlikte minimalist düşünce taraftarları, kendilerini tepkisel bir noktada konumlandırmıştır.³⁰ Zira minimalizm çok kültürlülük, maksimalist sanat anlayışları ve metalaşmaya tepki olarak ortaya çıkmıştır.³¹ Hatta sanatçılar tepkilerini daha fazla belli etmek adına eserlerine isim bile koymayarak onları kimliksizleştirme yoluna gitmişlerdir.³² Süreç

²¹ Nilgün Köksalan, "Minimalist Tüketim", *XI. IBANESS Congress Series, Tekirdağ*, 2019.

²² Doğan Zafer Akbulak, *Günümüz Tüketim Toplumunda Minimalizm ve Mikro Evler* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²³ Aydın, *Bir Kavram Olarak Postminimalizm*.

²⁴ Dağ, *Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Yaşam Tarzı Olarak Minimalizm*.

²⁵ Taş, "Tüketim Karşıtı Yaşam Tarzları".

²⁶ TDK, 13 Mayıs 2021, "Minimal".

²⁷ TDK, 13 Mayıs 2021, "Minimum".

²⁸ Dağ, *Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Yaşam Tarzı Olarak Minimalizm*, 42.

²⁹ Kükrer, "Minimalizm Anlamı Bir Yaşam Mı?", 321.

³⁰ İlyas Kaya, *Sinemada Minimalizm ve 2000 Sonrası Türk Sinemasında Minimalist Yaklaşımlar* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

³¹ Dağ, *Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Yaşam Tarzı Olarak Minimalizm*, 43.

³² Dağ, *Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Yaşam Tarzı Olarak Minimalizm*, 44.

içerisinde minimalizm sadece sanatta kalmayıp, 1980'li yılların abartılı yaşamlarına karşı tepkisel bir duruşu da sergilemiştir.

Sanayileşme ve üretimin artması, zamanla tüketim toplumunu ortaya çıkarmıştır. Markalar arası rekabet ve moda akımlarıyla ürünler statü göstergesine dönüşmüştür. İnsanlar bu duygularını tatmin etmek üzere daha fazla ürün elde etmek için sınırları zorlayacak derecede çalışmaya başlamıştır. Bu çerçevede özellikle Batı toplumlarının yaşam tarzı “kazan-tüket” kısır döngüsüne dönüşmüştür.³³ Aşırı tüketim zamanla insanların hayatlarının gayesi haline dönüşerek anomik bir hal almıştır. Çıkış yolu olarak yeni bir arayış içerisinde girenler, hayatlarının tümünü kapsayacak şekilde, tüketimden uzak minimalist düşünceyi bir kurtuluş olarak görmüşlerdir. Çünkü minimalizm kendini “tüketim karşıtı” bir duruşla konumlandırarak, “yeterli ve gerektiği kadar tüketimi” savunur.³⁴ Minimalizmin “modernizm” ile yaklaşık olarak aynı zamanda ortaya çıkmış olması bu tepkisel durumu da açıklar niteliktedir.³⁵ Hatta günümüzde modernizme bir tepki olarak ve postmodern düşünceden de destek alarak varlığını sürdürdüğü söylenebilir.³⁶ Ancak tepkisel bir hareket olarak, görünürlüğü itibarıyla minimalizm, insanların daha yeni yeni dikkatini çekmeye başlamıştır.

Kapitalist ekonominin oluşturduğu tüketim kültürü sonucunda ortaya çıkan istifçilik ve bunun bir kişilik bozukluğuna dönüşmüş hali olan dispozofobi (biriktirme hastalığı) olarak bilinen bazı hastalıklar da meydana gelmiştir.³⁷ Bireyler kullanmadıkları eşyalar ile bağ kurarak, onları depolar.³⁸ Bu durum yaşam alanlarının küçültmesine, hayat kalitesinin düşmesine sebep olur.³⁹ Sonuç olarak istifçilikle minimalizmi birbirinin tam zıttı iki farklı anlayış olarak değerlendirebiliriz. Nitekim istifçiler sosyal alanda, “kendilerini toplumdan soyutlayan, iletişim isteği ve becerileri bulunmayan, yalnız, akrabası olmayan ya da akrabalarıyla ilişki kurmayan, ekonomik anlamda alt gelir grubuna dâhil, orta yaşın üzerinde”⁴⁰ özelliklere sahip kimselerdir. Kişilerin yalnızlaşmasıyla birlikte eşyalarla daha güçlü bağlar kurmaları onlarda sağlık sorunlarının ortaya çıkmasına sebep olur.⁴¹ Esasen bu durum aidiyet duygusunun aşırılığı yanında, insanı topluma bağlayan bağların da eşyaya doğru yön değiştirmesiyle bağlantılıdır.

Minimalist yaşamın sürdürülebilir olması, bireyin bu yaşam tarzının felsefi altyapısıyla sadeleşmeyi önce zihninde yapmasını gerektirir. Böylece o sadece eşyalarla değil, çevresindeki sosyal ilişkilerde de sadeleşmeyi sağlar.⁴² Diğer taraftan minimalizm, yoga ve meditasyon aracılığıyla zihnin rahatlatılabileceğinden de bahseder.⁴³ Burada dikkat çekici olan yoga ve meditasyonun dini hüviyetinden çıkarılarak zihinsel rahatlatma egzersizine dönüşmüş olmasıdır.

Muhtevastaki felsefi arka plan ve pratiklerle, minimalistlere göre bu düşünce tüketimin, insanın bizzat kendisini tüketmesine bir karşı duruştur. Böyle düşünüldüğünde kısa sürede unutulup gidecek bir akım olmadığı öngörülebilir. İlerleyen dönemlerde de minimalizmin

³³ Esma Mutlu, “Tüketim Kültürü Ve Tüketim Kültürünün Güncel Sanat Pratiklerine Yansıması”, (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2021), 55-58.

³⁴ Köksalan, “Minimalist Tüketim”, 637.

³⁵ Aydın, *Bir Kavram Olarak Postminimalizm*, 35.

³⁶ A. Fuat Fırat vd., “Postmodernism, Marketing and The Consumer”, *International Journal of Research in Marketing* 11/4 (1994), 311-316.

³⁷ David Mataix-Cols vd., “Hoarding Disorder: A New Diagnosis for DSM-V?”, *Depression and Anxiety* 27/6 (2010), 371.

³⁸ Detaylı bilgi için; TLC kanalındaki “Çöp Evler”, TRT kanalında “Temizlik Hastaları”, (<https://www.tlctv.com.tr/temizlik-avcileri>) ve (<https://www.tlctv.com.tr/ufak-tefek-evler>) gibi programlar konuyu hem Dispozofobisi olanlar hem de Obsesif Kompulsif Bozukluğu olanlar tarafından daha anlaşılır bir şekilde anlatmaktadır.

³⁹ Yakup Gökdaş, “Postmodern Sanat Bağlamında İletişimsizlik ve ‘Çöp Ev’”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi Journal of the Fine Arts Institute* 19 (2017), 173-175.

⁴⁰ Gökdaş, “Postmodern Sanat Bağlamında İletişimsizlik ve ‘Çöp Ev’”, 174.

⁴¹ Fatih Bal, *Obsesif Kompulsif Bozukluk Kapsamında İstifçilik*, 2019, 311.

⁴² Kükrer, “Minimalizm Anlamalı Bir Yaşam Mı?”, 329.

⁴³ Özge Duman Karaboğa, “Modern Yoganın Toplumsal Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Nitel Analizi”, (2019), 51.

sanat, üretim, mimari yanında teknoloji, medya hatta inançla ilgili konularla alakalı olarak da karşımıza çıkması muhtemeldir.⁴⁴

3. MİNİMALİST YAKLAŞIMIN DÜŞÜNSEL ARKA PLANI

Minimalizm yaşam biçimine dair uygulamalar yanında düşünsel bir zemine de sahiptir. Örneğin yoga ya da meditasyon gibi egzersizler, onun düşünsel arka planının yansımalarıdır.⁴⁵ Nitekim bu egzersizler, özellikle Budist düşünce ve inanışların ibadet ritüelleri ile örtüşmektedir.⁴⁶ Örneğin “Transandantal Meditasyon”⁴⁷ içeriği ve sunduğu felsefe itibarıyla önemli ölçüde minimalizmle örtüştüğü söylenebilir. Meditasyon yapacak kişilerin aynı zamanda günlük hayatlarında yeme içme gibi tüketim alışkanlıklarını minimize etmeleri, Budist diyet ilkeleriyle benzerlikler göstermektedir.⁴⁸

4. MİNİMALİZMİN FARKLI KÜLTÜR VE İNANÇLARLA BENZERLİKLERİ

Çoğu toplumda, yaşam felsefelerinin dini inanışlar ve onlara ait egzersizleri ile karmaşık bir ilişkisi olduğu görülür. Örneğin, transandantal meditasyon ile minimalizm fikrinin benzerliği bu açıdan dikkat çekicidir.⁴⁹ İnanç sistemleri ile minimalizm arasında benzer davranışlar, ritüeller ve fikirler arasında rahatlıkla bir bağ kurulabilir. Minimalizme benzer düşünceleri birbirinden farklı kültür, millet ve inançlarda da görmek mümkündür. Japon kültürü, Budizm, İskandinav kültürü, Tayvan Klasisizmi, Stoa Felsefe Okulu, Janteloven ve Tasavvuf gibi yapıların hepsinde minimalist felsefeyle ilişkilendirilebilecek unsurları bulmak mümkündür.⁵⁰

Doğu dinlerinin geneline bakıldığında hakikate ulaşmak için en önemli konu, kişinin kendisini keşfetmesi olduğu bilinmektedir. Zihinsel çalışmalar ile düşüncelerini yönlendirmeye çalışmaları, doğa ile iç içe vakit geçirmeyi tercih etmeleri bunun için yapılan aktivitelerdendir. Hatta manevi hafifleme için maddi ağırlıklardan kurtulmak gerektiğine inanarak kıyafetsiz dolaşanların bile olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.⁵¹ Eşya kullanımını en aza indirmek için sadece su taşı taşıdıkları, hatta bazılarının su tasından bile vazgeçerek onun yerine avuçlarını kullananlardan bahsedilmektedir.⁵² Böylece gönüllü olarak kendi öğretilerine sadık ideal bir kişilik profiline ulaşmaya çalışırlar.

Yahudilikte minimal fikirlerin izleri görülen topluluklardan biri de mezhepleşme süreci öncesindeki Esseniler’dir. Dünyevileşmeyi reddederek ana akımdan ayrılan bu grup Ölüdeniz civarına yerleşmiştir. Evliliğin bireyleri dini inançlardan uzaklaştırdığını düşünen Esseniler, ömürleri boyunca evlenmeyi tercih etmemişlerdir. Ahiret inancı ile temizlik kavramını bağdaştırmalarından dolayı çok ciddi temizlik ritüelleri bulunmaktadır. Mabet merkezli, münzevi bir yaşamı tercih eden Esseniler, komünal bir yaklaşımla kazançlarını paylaşarak yaşamlarını sürdürmektedirler.⁵³

İncil’de Hz. İsa’nın “Mallarınızı satın, sadaka olarak verin. Kendinize eskimeyen keseler, göklerde tükenmeyen bir hazine edinin.”⁵⁴ sözü Hıristiyan asketizm anlayışının temelini oluşturur. Dünyadan zevk almanın günah, aileden kalan mirası kendisi için kullanmanın kötü sayıldığı, evlenmek ve çocuk sahibi olmaktan sakınmak gerektiğine inanırlar. Tanrı ile aracısız

⁴⁴ Akbulak, *Günümüz Tüketim Toplumunda Minimalizm ve Mikro Evler*.

⁴⁵ Serpil Şengün Gürsoy, *Tüketim Toplumu ve Ontolojik Güvenlik Erozyonu Dahilinde Yükselen Akım “Yoga”* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 5.

⁴⁶ İlknur Uğurlu, *Batı’dan Gelen Doğu Kökenli Akımlar ve Türkiye’deki Faaliyetleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 21-30.

⁴⁷ Uğurlu, *Batı’dan Gelen Doğu Kökenli Akımlar*, 56-74.

⁴⁸ Uğurlu, *Batı’dan Gelen Doğu Kökenli Akımlar*, 23.

⁴⁹ Vejdi Bilgin, *Din ve Toplum* (İstanbul: Beyan, 2021), 211.

⁵⁰ Nihan Ünal, “Minimalizm Felsefesi ve Mekâna Yansımaları”, *Idil Journal of Art and Language* 10/87 (30 Kasım 2021).

⁵¹ Şaban Kuzgun, *Dinler Tarihi*, 2019, d.

⁵² Şinasi Gündüz (ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 244-266.

⁵³ Saime Leyla Gürkan, “Yahudilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/191.

⁵⁴ Kitab-ı Mukaddes (26 Haziran 2021) İncil. Luka: 12: 33.

iletişim kurmak için vasıtalardan kurtulmak fikri doğrultusunda manastırda yaşayarak hakikate ulaşmayı hedeflerler.⁵⁵

Minimalist düşüncenin İslamiyet ile benzerliklerini ifade etmek gerekirse, Hz. Muhammed'in, ümmeti için, "midenin üçte biri yemeğe, üçte biri içeceğe ve diğer üçte biri de (boş kalarak) nefes alıp vermeye ayrılmış olsun."⁵⁶ tavsiyesi örnek olarak verilebilir. Ayrıca İslamiyet'teki "zühd" anlayışının, sade yaşam felsefesiyle bağlantıları bulunmaktadır.⁵⁷ Tasavvuf anlayışının temelinde ise kendi tabirleri ile mutasavvıf kişiler "bir lokma, bir hırka" ile sade kıyafetler giyerek mütevazı bir hayat yaşamayı, araçları azaltarak amaca yoğunlaşmayı hedeflemişlerdir.⁵⁸

Dinler açısından durum böyleyken, modern topluma geçişle birlikte farklı kuramlar ortaya çıkmıştır. Yirminci yüzyılın en popüler akımlarından biri olan varoluşçu psikoloji geleneğine dayanan "Varoluşçu Psikolojik Danışma Kuramı ve Logoterapi Tekniği" bunlardan biridir.⁵⁹ Bu tekniğe ilgi duyanlar, genellikle refah düzeyi yüksek ve normal bir yaşantıya sahip ancak bir anda "anlamsızlık" sorunu ile karşı karşıya kalan bireylerden oluşmaktadır. Logoterapistler özellikle "anlam" kavramı üzerine yoğunlaşır. Böylece bireyi kendi varoluşu üzerine düşündürerek paradoksik ve fobik olaylara karşı düşünce odaklarını değiştirmeyi amaçlar.⁶⁰ Bir bakıma bu terapi yöntemiyle kişiyi maddi alanın dışına çıkararak hayatını etkileyecek manevi alanın yeniden inşası yapılmaktadır. Bu bakımdan minimal bir yaşam için onun felsefi alt yapısı olan, manevi alanda da sadeleşme oldukça önemlidir.

5. MİNİMALİZME BENZER ANLAYIŞLAR

Minimalist düşünceyle kıyaslandığında yaşam biçimi olarak benzer yaklaşımlar olsa da bunların temelde farklı felsefi fikirlerden kaynaklandığı görülür. Pratik yönüyle minimalizme benzeyen, az ile yetinerek yaşamayı hedefleyen bu yaklaşımlar; Çevreci Yaklaşımlar, Sıfır Atık, Yeşil Tüketim Anlayışı, Freeganizm ve Gönüllü Sadelik olarak tespit edilmiştir. Bu yaklaşımlardan minimalizme benzerliği bakımından gönüllü sadeliğe kısaca değinilebilir.

İlk olarak "gönüllü sadelik" kavramı Gandhi'nin öğrencisi Richard Gregg, tarafından boşa enerji harcamamak ve varlık edinmekten kaçınmak gibi anlamlarda kullanılmıştır. Gregg gönüllü sadeliği "bireyin yaşamında anlamı olamayan eşyalar yığını yok etmesi, aynı zamanda dürüst, sade, samimi bir hayat felsefesini benimsemesi" şeklinde tanımlamaktadır. Kavram sadece Gandhi ve öğrencisiyle sınırlı olmayıp Lao Tzu, Konfüçyüs, Buda, Diyojen ve Tolstoy gibi kişilerin düşünce ve öğretilerinde de yer aldığı görülür.⁶¹ Çevreci akımların 1960'larda popülerleşmesiyle bu kavram yeniden gündeme gelmiştir.⁶²

Alternatif tüketim arayışı olarak ortaya çıkan "gönüllü sadelik" kavramı, minimal, sade ve çevreci bir yaşam düzenini geleneksellik üzerinden ifade eder.⁶³ Minimalizmin ikinci dalgası olarak görülen bu yaklaşım bireyin maddi sıkıntılar sebebiyle yoksul ya da sade bir yaşam sürmesine karşılık, refah düzeyi yükseldiğinde yine sade bir yaşayışa devam etmeyi seçmesi ile alakalıdır. Bireyin refah düzeyinin artmasıyla tüketiminin de doğru orantılı artması beklenirken, o bilinçli ve tepkisel olarak gönüllü sade yaşayışı devam ettirir.⁶⁴

⁵⁵ Gülen Çetin, "Sosyal Bir Olgu Olarak Hıristiyanlık ve Hinduizmde Asketizm", *Mecmua*, (04 Eylül 2020), 373.

⁵⁶ *Diyanet Hadislerle İslam* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/575.; Tirmizi, Zühd, 47.

⁵⁷ Semih Ceylan-Kürşat Demirci, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

⁵⁸ Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

⁵⁹ M. Zeki İlgar-Semra Coşgun İlgar, "Varoluşçu Psikolojik Danışma ve Psikoterapi: Teori ve Pratiği", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (2018), 194.

⁶⁰ Ömer Faruk Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi Kavram, Kuram ve Uygulamalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 141-144.

⁶¹ Samuel Alexander, "The Voluntary Simplicity Movement: Reimagining The Good Life Beyond Consumer Culture", (ts.), 134-135.

⁶² Taş, "Tüketim Karşıtı Yaşam Tarzları", 48.

⁶³ Nilgün Köksalan-Mustafa Hatipler, "Gönüllü Kölelikten Gönüllü Sadeliğe", (2020), 676.

⁶⁴ Yelda Ülker, "Tüketim Karşıtı Bireylerin Çevreci Reklamlara Olan Tutumları", *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, (2021), 786.

Gönüllü sadeliği benimseyen kişiler genellikle elindekilerin kıymetini bilmeleri ve kullandıkları ürünlerin ömürlerini uzatmaya çalışmalarıyla karakterize olurlar. Bireysel hedefleri “iç dünyada zengin, dış dünyada basit” bir yaşam sürmektir. Ellerinden geldiği kadar doğal ürünlerle geçinmeye çalışırlar. Bu kişiler ekolojik dengenin korunmasını, tüketimin azaltılmasını ve böylelikle üreticilerin de rahatlamasını hedefler. Gönüllü sadelik modern toplumun tüketim alışkanlıklarına karşı bireysel bir tepkidir. Hatta gönüllü sadeliğin bir değer sistemi veya bir kültür oluşturduğu da belirtilmektedir.⁶⁵ Bu çerçevede bireysel tatmin, maddi olandan ziyade kişisel gelişim ve maneviyata yönelerek sağlanabilir. ⁶⁶ Gönüllü sadeliğin minimalist düşünceyle arasındaki en belirgin benzerlik, bireylerin vazgeçebilecekleri noktaları belirleyerek asıl vazgeçilmez olanları bulabilmesini sağlamaktır. Her iki yaklaşımda da dışarıdan bakıldığında, kişinin yaşamındaki değişimler rahatlıkla gözlenebilirken, aynı zamanda bir zihin inşası da meydana gelmektedir. İki yaklaşım arasındaki pratikteki görünür benzerlik gönüllü sadelikte refah düzeyinin artmasına rağmen, yaşantının maddi yönden değişmemesi olarak belirginleşirken, minimalizmde ise refah düzeyi belirleyici bir unsur değildir. Alınacak ürünlerin ya da kullanılan eşyaların maliyetinden ziyade sade, az ve uzun ömürlü olması ön plandadır.

6. MİNİMALİST DEĞERLERİN YAŞAM PRATİKLERİNE ETKİSİ

Değerin “belli bir şeyi diğerine tercih ettiren etken ya da eğilim”⁶⁷ anlamı göz önünde bulundurulduğunda minimalistlerin de hayatlarında seçim yaparlarken kendi oluşturdukları bir değer sistemine göre karar verdikleri görülür. Aşırı tüketim fikrine karşı olmaları değer sistemlerinin önemli bir parçasıdır.⁶⁸ İnsani ilişkilerin çıkar ilişkilerine dönüştüğü, insanların statülerini markaların belirlediği, aşırı üretim kaynaklı doğanın zarar gördüğü, kişilerin maddi kazançlarına göre değerlendirildiği modern zamanlarda, minimalistler değerli olanın tüketilenler değil, çevrenin korunması, insana maddi ölçütler dışında, sadece insan olduğu için kıymet verilmesi gerektiğini ifade ederler.⁶⁹ Bu bakış açısıyla toplumdaki bazı problemlerin çözülmesi için kutuplaşmadan⁷⁰ ziyade farklı fikir ve bakış açılarına saygıyı önemserler.

Minimalizmin yaygınlaşmasında popüler kültürün etkisi görülür.⁷¹ Popüler kültürün en belirleyici değeri kalıcılıktan ziyade çok hızlı tüketim ve değişimdir. İnsanlar bir tüketim yarışı içinde önce aşırı tüketim, sonrasında ise mahrum kalma korkusuyla hayatlarını inşa ederler.⁷² Yaşama tatmini sadece maddede arayan ve insanın doğasına aykırı bu süreç, bir süre sonra ruhsal rahatsızlıklara sebep olur. Değerler açısından minimalist düşüncenin tam bu noktada popüler kültüre karşı savaş açtığı söylenebilir. Çünkü söz konusu değerler çerçevesinde şekillenen minimalist yaşam tarzı, kişinin sahip olduğu eşyaları azalttığı ve elinde kalanları da bir düzen içerisinde muhafaza ettiği ve bu şekilde mutlu olmaya çalıştığı bir pratiğe dönüşmüştür. Nitekim minimalist yaşamda hem mimari hem de eşya ve onun yerleşimi açısından sadelik hâkimdir. İhtiyacı kadar kıyafet, aç kalmayacak kadar gıda, kişi sayısına uygun yaşam alanları vb. bu yaşam tarzının temel karakteristiğidir. Söz konusu yaşam tarzı kişinin yeni benimsediği minimalist değerlerle değişen düşünce biçiminden sonra gerçekleşen eylemlerdir.⁷³ Bu bağlamda minimalizm tüketim eksenli bir yaşam tarzına karşı duruşu ve değerler yapısıyla diğer dini ve kültürel değerlerle etkileşimi kaçınılmazdır. Bu sebeple yapılan çalışma ikisi arasındaki etkileşimi tespit etmek açısından önem arz etmektedir.

⁶⁵ Taş, “Tüketim Karşıtı Yaşam Tarzları”, 52; Renata DopieRała, “Minimalism – a New Mode of Consumption?”, *Przeegląd Socjologiczny* 66/4 (2017), 67-83.

⁶⁶ Şefika Özdemir, “Tüketim Karşıtı Yeni Yaşam Biçimi Köye Dönüşün Medyada Sunumu: Yeni Köylüler Örneği”, *Erciyes İletişim Dergisi* 7/2 (24 Temmuz 2020), 837.

⁶⁷ Geert Hofstede, “Culture’s Recent Consequences: Using Dimension Scores in Theory and Research”, *International Journal of Cross Cultural Management* 1/1 (2001), 11-17; Ali Ulvi Mehmedoğlu, “Din, Dindarlık, Değerler”, *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 175.

⁶⁸ Ejder Çelik, “Modernleşme Sürecinde Toplumsal Bilincin Dönüşümü ve Eğitim Yönetimine Yansımaları”, *Kalem Uluslararası Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 9/2/17 (2019), 526.

⁶⁹ Köksalan, “Minimalist Tüketim”.

⁷⁰ Kutuplaşma kelimesi burada birbirini anlamaya çalışmayan toplulukları ifade etmek için kullanılmıştır.

⁷¹ İrfan Erdoğan, “Popüler Kültürün Ne Olduğu Üzerine”, *Bilim ve Akıl Aydınlığında Eğitim Dergisi* 5/ (2004), 4.

⁷² Ali Arslan, “Medyanın Birey, Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri”, *Journal of Human Sciences* 8/1 (2011), 3-5.

⁷³ Bkz. Marie Kondo-Tiding Up; Marie Kondo, *Derle Topla Rahatla*, çev. Melis Zeren (İstanbul: Epilson Yayıncılık, 2015).

7. BULGULARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Odak grup görüşmesine katılanlar demografik olarak cinsiyet bakımından 3 erkek ve 23 kadın, eğitim düzeyleri % 76'lık bir oranla çoğunluğu lisans mezunu, 23-51 yaş aralığındaki kimselerden meydana gelmektedir. Kadın katılımcıların erkeklere göre sayılarının yüksek olması, örneklemelerin sadece raslantısal seçimlerinden değil, aynı zamanda kadınların daha yüksek oranda minimalist eğilimde olmalarından kaynaklanmaktadır. Katılımcıların %65'inin ekonomik gelir düzeyleri ise aylık ₺ 5.000 ve üzeri, diğerlerinin ise 2000-5000 aralığında bir skalada yer almaktadır. Oransal olarak katılımcıların %88,5'i kadın, %11,5'i ise erkektir. Katılımcıların meslek grupları ise, ev hanımı, öğrenci, yönetici, psikolojik danışman, ekonomist, şehir ve bölge plancısı, barista, satış ve pazarlama uzmanı, öğretmen, elektrik mühendisi, asistan, moda tasarımcısı, tasarımcı, hemşire ve diyetisyen gibi farklılık göstermektedir. Dini inanç olarak, katılımcıların %72'si kendilerini Müslüman olarak belirtirken, %16'sı inanç durumlarını belirtmek istememiş, %12'si ise olmadığını ifade etmişlerdir. Son iki tercihte bulunanların oranları toplamının %28 olduğu düşünülecek olursa bu yaşam tarzını benimseyenlerin değer algıları bakımından oldukça anlamlıdır.

7.1. Minimalizme Geçiş Süreci ve Farkındalığı

Katılımcılara kendilerini minimalist olmaya iten sebepler sorulduğunda genel olarak; “eşyaların oluşturduğu stres ve bunalım, psikolojik durum, ekonomik durum, eşyada sadeleşme isteği, istifleme ve tüketimin sonunun olmadığını fark etmeleri, arzulanan huzur, daha çok zaman ve daha ferah alan isteği, doğa dostu bir yaşam sürme isteği, kötü tasarımlar, kalitesiz ürünler, uyumsuz renk kombinasyonları, zamanın verimsizliği sonucu oluşan stres, fayda, sadelik, kendi olma arzusu” şeklinde yanıtlamışlardır.

Minimalizmi tarif etmeleri istenildiğinde genel olarak; “ihtiyaçlar doğrultusunda sürdürülen yaşam, yeterli ve kaliteli olanla yetinme, sade ama basit olmayan, eldekilerin kıymetini bilmek, eşyaya değil hayata ve âna odaklanma, tüketim farkındalığı, az şeyle mutlu olmak, devamlı sadeliği arayan bir yaşam felsefesi, insanın hayattaki varoluş düzeni içerisinde zihinsel ve maddi bakımdan yaratılış amacına uygunluk, az ve özle yetinen bir yaşam felsefesi, gereksiz şeyden kurtularak kaliteli, uzun ömürlü, temiz, basit ve geri dönüştürülebilir bir yaşam, sadelik ve gereklilik, az eşya ve insan ile çok huzur” gibi tanımlamalar yapılmıştır.

Minimalist düşünceye yönelen ve onu bir hayat tarzı olarak benimsemiş katılımcıların yaptığı tanımlamalar ile minimalizm tanımı ve değerleri arasında belirli bir uyum olduğu görülmektedir. Bu da kişilerin genel olarak bilinçli bir şekilde minimalist düşünceyi tercih ettiklerini göstermektedir.

7.2. Bireysel Farklılık ve Değişim

Katılımcılara minimalizmi hayatlarında kaç yıldır tecrübe ettikleri sorulduğunda 2 ila 16 yıl aralığında olduğu görülmüştür. Katılımcıların %20'si 4 yıl, %20'si 3 yıl, %15'i 5 yıl, %15'i 2 yıl, %10'u 16 yıl, %10'u 6 yıl, %5'i 10 yıl, %5'i “kendimi bildim bileli” cevaplarını vermiştir.

Katılımcılara özel hayatlarında bir değişime sebep olup olmadığı sorulduğunda; bu soruya olumlu yanıt vermişlerdir. Yaşam mekanlarını başkalarıyla paylaşan katılımcılar kendi odalarında bu yaşam biçimine devam ettiklerini, ortak alanlara ise karışmadıklarını, kendilerini rahatsız eden bazı durumlar olsa da değiştirme gereksinimi duymadıklarını ifade etmişlerdir. Bu duruma eşlerinin veya arkadaşlarının süratli bir şekilde uyum sağladığını, bu durumdan dolayı ilişkilerinde olumsuz bir değişiklik olmadığını söylemişlerdir. Ancak dikkat çekici bir değerlendirme ise, onlar için hediye seçen yakınlarının oldukça zorlandıklarını ifade etmeleridir.

Hayatlarında nelerin değiştiği sorulduğunda katılımcılar; eşyaya kıymet vermemeye, düzenli olmaya, temizliği daha sık ve kısa sürede yapmaya, evlerinde bitki yetiştirmeye başladıklarını ve evlerindeki kalabalığın kalktığını, daha sade olduklarını, aradıklarını daha kolay bulabildiklerini, neyin gerekli neyin gereksiz olduğunu daha rahat görebildiklerini, düşünsel dünyalarına maddi dünyadan daha çok vakit ayırdıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca metaya yani eşyaya bakış açılarının değiştiğini, davranışlar ve ihtiyaçlar arasındaki

uyumsuzluğu fark ettiklerini, doğaya ve insanlığa karşı daha duyarlı bir tüketici olduklarını, eşyalarla kurulan bağın zayıfladığını, kendilerini daha özgür hissettiklerini, önceliklerini ve önem verdikleri şeylerin değiştiğini, nesnelere olan ilişkilerini yeniden gözden geçirdiklerini, kendilerini daha iyi tanıdıklarını, ihtiyaç, istek ve beğenilerini yeniden değerlendirdiklerini, zihnen sadeleşme sağladıklarını ve daha huzurlu olduklarını belirtmişlerdir.

Öncelikler konusunda farkındalıklarının gelişmesiyle harcamalarının azalarak önemli oranda tasarruf ettiklerini, hayır demeyi öğrendiklerini ve minimalizmin hayatlarının altını üstüne getirdiğini ve altının üstünden daha iyi olduğunu gördüklerini, istifleme sorunundan kurtulduklarını, yıllardır televizyon izlemediklerini, her renk ayakkabı, çanta ve kıyafetlerinin bulunmadığını, kafalarının rahat, zaman kaybının az olduğunu, satın alma davranışlarını ve tüketim alışkanlıklarına bakış açılarının değiştiğini ifade etmişlerdir.

7.3. Çevrenin Katılımcılarda Gözlemlendiği Değişim

Minimalist bir düşünce ve hayat tarzına yönelen katılımcılara çevrenin tepkileri sorulduğunda; herhangi bir aşırı tepki görmediğini ifade edenler yanında, önemli değişiklikler olduğunu belirtenler de olmuştur. Örneğin elden çıkarmak istedikleri bazı eşyalar için, yakın çevrelerinden bazıları "lazım olur kalsın", bazıları da "fazla eşyalardan temizlenen evlerinin daha düzenli ve huzurlu olduğunu" söylemişlerdir. Bu değerlendirmeyi yapanlar çevrelerinden gelen farklı tepkileri, insanların eşyaya yükledikleri anlamdan kaynaklandığını belirtmişlerdir. Katılımcılardan bazılarının yakın çevresi önce onları psikolojik açıdan rahatsız olduklarını düşünürken, ilerleyen süreçte bu felsefeyi mantıklı bulduklarını ifade etmeleri de kayda değer bir tespittir. Bu soru oransal olarak değerlendirildiğinde, cevaplayanların %50'si olumlu, %25'i ne olumlu ne de olumsuz ve kalan %25'i ise olumsuz tepkiyle karşılaştığı yanıtlarından oluşmaktadır. Minimalist olduktan sonra ilişkilerini değerlendirdiğimiz bu soru neticesinde, bireylerin ilişkilerinde olumsuz bir değişmeden daha çok bir uyum süreci ve bu yaşam tarzını çevrelerine de yansıttıkları söylenebilir.

Katılımcılara minimalist yaşam tarzının hangi açıdan hayatlarına daha çok etki ettiği sorulduğunda, katılımcılar hemen her alanda sadeliği tercih ettiklerini belirtmişlerdir. İhtiyaç dışındaki mutfak eşyalarından kurtulduklarını, oturma odasında ve salonda boşluklar bulunmasından hoşlandıklarını, eşyaların düzenli olmasına önem verdiklerini, aktivite, insanlar ile etkileşim, yemek ve dekorasyon gibi konularda bu yaklaşımı sürdürdüklerini ifade etmişlerdir.

Katılımcılar yaşamlarının her alanında minimalizmi yansıttıklarını ifade etmelerine rağmen, ev dışından başka herhangi bir alanda, mesela iş yerlerinden bahsetmemiş olmaları dikkat çekicidir. Katılımcıların büyük çoğunluğunun kadınlardan oluşması, sonuçların en çok ev ortamıyla ilgili gerçekleşmesini anlamlı kılmıştır.

7.4. Minimalizm ve Kimlik İlişkisi

Minimalizmin katılımcıların kimliklerinin oluşumundaki etkisini tespit etmek üzere sorduğumuz soruya verilen cevaplara bakıldığında %65,4'ünün bu düşünceye ait belirli bir kimlikle ön plana çıkmayı tercih ettikleri görülmüştür. Yeni minimalist kimliklerinin en belirgin özelliklerinin, hayatlarındaki "istek" ve "ihtiyaç" dengesini kurarak israftan kaçınmak, sadelik, kargaşadan uzak huzur ve mutluluk arayışı, zamanı iyi değerlendirme, tercihlerinde güçlü ve kararlılık olduğu belirtilmiştir.

Sosyal kimlik inşası açısından minimalist değerler çerçevesinde bir yaşam tercih edenlerin, benzer deneyimleri yaşayanların, bunları paylaşma ihtiyacı hissettikleri oldukça dikkat çekicidir. Kişiler bireysel kimliklerinden sıyrılarak, minimalist değerler etrafında birleşmektedir. Meydana gelen kolektif şuurlara sosyal bir kimlik inşa etme ve düşüncelerini yayma imkânı sağlamaktadır. Minimalist yaklaşımı benimseyen bireylerin çeşitli video, TV

programları ve belgeseller hazırlayarak sosyal medya kanalları vb. farklı mecralarda toplanarak diğer insanlara ulaşmaya çalıştıkları görülür.⁷⁴

Günümüzde medyanın etki ağına baktığımızda sosyal medya paylaşım araçlarının popülerliği şüphe götürmez bir gerçektir.⁷⁵ Sosyal medyada minimalizm içerik olarak, genelde minimalist bireylerin hayatın anlamını bulduğu, kendini gerçekten mutlu hissettiği, psikolojik ve ekonomik rahatlama yaşadığı hususlarla ilgili paylaşımlardan oluşur. Bu paylaşımlar hem bu değerlerin yayılmasında hem de bu değerleri benimseyenler ve henüz bilgi sahibi olmayanlar için olumlu etkiye sahiptir.

7.5. Minimalizmde Ritüel Oluşumu

Sosyalleşme süreci içinde, minimalist düşünce ve yaşam biçiminin yayılmasıyla ilgili olarak, katılımcıların %95'i çevresindekilere de bu düşünceden ve hayat tarzından bahsederek, onları etkilemeye çalıştıklarını belirtmişlerdir.

Odak gruba Minimalist düşünceyi benimsemelerinden sonra bununla ilgili günlük bir ritüellerinin olup olmadığı sorulduğunda %42,3'ü düzenli bir ritüelinin olduğunu, %38,5'i ise herhangi bir ritüelinin bulunmadığını belirtmiştir. Soruya olumlu cevap verenlere ritüelin ne olduğunu açıklamaları istendiğinde, ortak bir pratik üzerinde ittifak edememiştir. Ancak dikkat çekici olan, katılımcıların kendilerince minimalizmle bağdaştırdıkları bazı pratikleri bu düşüncenin gereği olarak yapıyor olmalarıdır.

Meditasyonun minimalizm düşünce veya yaşam tarzı için gerekliliği sorulduğunda, katılımcıların %65'i iki kavram arasında bir bağ kurmamış, ancak bunlardan bazıları kendilerine göre meditasyon tanımı (ruhun dinginleşmesi, öze dönmek, zihin sadeliğini korumak vb.) yaptıktan sonra meditasyonun belki yardımcı bir unsur ve spor mahiyetinde olabileceğini belirtmişlerdir. Gerekli olduğunu belirten katılımcıların %35'i ise meditasyonu minimalist yaşam felsefesi için bunun bir ritüel gibi gerekliliğini savunmuştur. Onlara göre kişi kendisine ritüel olarak meditasyon veya istediği başka bir pratiği tercih edebilir, inzivaya çekilebilir veya manevi dünyalarını zenginleştirmek için başka herhangi bir pratiği de yapabilir. Dolayısıyla kendini bir taraftan maddi dünya ile arasına mesafe koyarken diğer yandan manevi yönünü geliştirmeye ve zenginleştirmeye çalışır.

Minimalist düşünce ile ritüeller arasındaki ilişki olduğunu düşünen bazı katılımcıların ise fayda merkezli bir yaklaşım içinde oldukları gözlemlenmiştir. Onlara göre meditasyon minimalizm için bir araçtır. Bu ritüeller insana ruhsal doyum, terapi ve ruh sağlığını koruyucu etkisi, manevi gelişime katkı, farkındalık ve zihin dinginliği gibi faydaları bulunmaktadır.

Benzer bir soru yoga için sorulduğunda katılımcıların %70'i minimalist olmak için yogayı gerekli görmediklerini ifade etmişlerdir. Ancak kalan katılımcıların bir grubu yoganın destekleyici nitelikte olduğunu belirtmiştir. Diğer grup ise, yoganın sağlığa faydalı olabileceğini düşünmekle birlikte, yogadan elde edilecek manevi faydaları, kişinin sahip olduğu inancıyla karşılayabileceğini belirterek gerekli görmemiştir. Buraya kadar elde edilen veriler, söz konusu akımın, insanları mutlu etme yolunda bir alternatif olarak gören⁷⁶ düşünceyi desteklediği söylenebilir.

7.6. Minimalizm ve Gruplaşma

Minimalizmi benimseyen ve fikirlerini yayma konusunda içerik üreten sanal gruplar mevcut olmakla birlikte katılımcılara minimalist bir gruba üyelikleri olup olmadığı sorulduğunda %90,5'i "hayır"; %9,5'i ise "evet" olarak cevaplandırmıştır. Katılımcıların tamamının minimalizm için grup üyeliğini gerekli görmemesi dikkat çekicidir. Zira aynı yaşam biçimi ve onu dizayn eden benzer ortak değerlere sahip insanları bir araya getirecek henüz bir grup yapısının oluşmaması oldukça anlamdır.

⁷⁴ Bkz. (*The Minimalist-belgesel, Tiny House Nation-Tv programı, Tidying Up/Maria Kondo-tv programı.*)

⁷⁵ Arslan, "Medyanın Birey, Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri", 5.

⁷⁶ Uğurlu, *Batı'dan Gelen Doğu Kökenli Akımlar*, 21.

Minimalizm adına akademik, entelektüel ya da benzeri çalışmalar yapıp yapmadıkları sorulduğunda; %35'i herhangi bir çalışmasının bulunmadığını, ancak %65'inin ise sosyal medya araçları için bazı içerikler ürettiklerini ve diğer üretilen içerikleri takip ettiklerini belirtmişlerdir.

7.7. Minimalizmle İlgili Torik Bilgi Düzeyi

Katılımcılara minimalizm hakkında ne kadar bilgi sahibi oldukları sorulduğunda %42,3'ü detaylı bir şekilde bilgi sahibi olduklarını, %23,1'i sadece oluşturduğu etkilerinden haberdar olduklarını, %19,2'ü ise nasıl ortaya çıktığı ve tarihçesi konusunda bilgi sahibi olduklarını ifade etmişlerdir.

Okumalarında minimalizme ne düzeyde yer verdikleri sorulduğunda ise, katılımcıların %15,4'ü toplam okumaları içinde 'çok', %53,8'i 'orta', %23,1'i ise daha 'az' okuma yaptıklarını ifade ederken, kalan grup herhangi bir okumalarının olmadığını belirtmiştir.

Katılımcılara minimalizmin hayatlarına nasıl girdiği ile ilgili soruya katılımcılar, medya araçları, kitaplar, kullanılan ürünler ve çevresinin etkisiyle oluşan farkındalık şeklinde cevap vermişlerdir. Bazı katılımcılar ise fark etmeseler de hayatlarında minimalizmin hep var olduğunu belirtmişlerdir. Bu iki sorudan anlaşıldığına göre, bu hayat tarzını tercih edenlerin bir kısmı, önce yaptıkları okumalar ile bir bilinç düzeyine ulaştıktan sonra bu düşünceye göre bir yaşam tarzı oluşturmuşlardır. Diğerlerinin ise, onu önce yaşam tarzı olarak tercih edip daha sonra belli bir bilinç düzeyi oluşturmak için gayret içinde oldukları tespit edilmiştir.

Minimalizm ile bağdaşan üç kavramın ne olabileceği ile ilgili soru için katılımcılar birbirinden farklı olarak, "sadelik, tasarruf, düzen, şık, rahat, şükran, farkındalık, az-basit-öz, mutluluk, ihtiyaç, huzur, temizlik, verimlilik, kanaat, kaliteli, dolaysız, dinginlik, kararlılık, yormayan, gereklilik ve yeterlilik" kelimelerini tercih etmişlerdir. Minimalizme zıt üç kavram sorulduğunda ise yine birbirinden farklı olarak "kalabalık, dağınıklık, israf, düzensizlik, salaş, maksimalist, çok, yetmiyor, karmaşa, satın alma, gereksiz, çok-aşırı-fazla, tüketim, sorumsuzluk, kaos, önyargı, ego, eşya, abartı, kapitalizm, çok amaçlı, baş ağrısı, samimiyetsizlik, özgürlük, lüks, çeşitlilik, tüketme, duyarsız kelimelerini kullanmışlardır.

Birden fazla cevap verebilme seçenekleriyle minimalizmin hangi konularla alakalı olduğu sorusuna, %84,6'sı tüketim alışkanlıkları ve günlük yaşam, %80,8'i felsefe, %69,2'si psikoloji, %65,4'ü sosyoloji, %50'si maneviyat, %42,3'ü din, %3,8'i tasarım, %3,8'i popüler kültür ve sosyal medya etkisi, %3,8'i ekonomi ve ekoloji cevaplarını vermiştir. Elde edilen veriler çerçevesinde, katılımcıların ağırlıklı olarak bu hayat tarzını tüketim alışkanlığı ve günlük hayatı ilgilendiren bir yaklaşım olarak algıladıkları görülür. Yaklaşık oranda düşünsel, dini ve manevi boyutla ilişkilendirmeleri de belirli bir bilinç düzeyine bağlı olarak bu hayat tarzını tercih ettikleri kanaati oluşturmaktadır.

Minimalizmle benzeşen kavramlarla ilgili soruda sunulan seçeneklerden, "Freeganizm" kavramını katılımcıların %55'i duymadığını belirtirken, %45'i genel bir tanım yapmıştır. "Çevrecilik" kavramı sorulduğunda katılımcıların %90'ının çevrecilikle ilgili genel bir bilgi sahibi iken, %10'u kısmen bildiğini, %15'i ise özellikle çevreci olduklarını belirtmiştir. "Gönüllü sadelik" kavramıyla ilgili soruya ise katılımcıların %30'u bunu hiç duymadığını belirtmiş, %70'i ise kavramın minimalizmin Türkçesi veya ona eş değer olarak bilinçli, gönüllü ve istekli sadelik anlamlarına geldiğini ifade etmişlerdir. Aynı zamanda minimalizme kıyasla canlıya daha fazla saygıyı ifade eden genel bir tanım yapanlar da olmuştur. "Maksimalizm" kavramı katılımcıların %20'sinin duymadığını belirtmiştir. %80'i ise genel olarak minimalizm ile zıt bir anlama işaret ederek, sanat ve dekorasyon ile bağlantılı gösterişin ve aşırılığın estetik olarak savunulduğu bir yaklaşım veya kavram olarak tanımlamışlardır.

7.8. Minimalizmle İlgili Algı Çeşitliliği

Minimalizmin bir mükemmellik arayışı olup olmadığı sorulduğunda katılımcıların %65'i olumsuz yanıtlamış, %25'i duruma göre değişebileceğini ifade etmiş, %10'u ise mükemmellik arayışı olduğunu belirtmiştir. Mükemmellik arayışı görüşünde olanların, yorumlarından bazıları;

“benim minimalizm anlayışım, evet mükemmellik arayışındır”, “hep daha yalın daha öz haline ulaşmaya çalışırım.”, “kesinlikle içsel alçakgönüllü bir mükemmellik.”, “minimalizmin farklı yorumları var, biri de mükemmelin peşinde olmak.” şeklinde yorumlamıştır.

Literatürde minimalizmle ilgili bazı eleştirilerde, minimalizmin kişiyi bencil bir yaşantıya sürüklediği iddia edilir.⁷⁷ Katılımcılara Minimalizm ve bencillik arasındaki ilişki sorulduğunda; %65'i iki kavram arasında bir bağ olmadığını kesin olarak belirtirken %25'i tam emin olamamakla beraber kişiye göre değişebileceğini belirtmiştir. Katılımcıların sadece %10'u bencillikle bir bağ kurarken, kişinin minimalist olmada kendisini öncelemesi ve minimalist yaşamın bazı pratik yönlerinin bireyin kendisini önceleyerek bencilliğe sevk etme imkanının olabileceğini belirtmiştir.

Minimalizme yönelmede cinsiyet faktörünün etkisi sorulduğunda; %35'i cinsiyete göre minimalist olmanın farklılık oluşturmayacağını, %50'si ise cinsiyet farkının etkili olduğunu ve bu akımın kadınlar arasında daha yaygın olduğunu dile getirmiştir. Diğer %15'i ise kararsız kalmıştır.

Minimalizmin kendileri için bir amaç ya da araç olma durumu sorulduğunda, katılımcıların %65'i araç olduğunu, %20'si her ikisinin de olabileceğini, %15'i ise amaç olduğunu belirtmiştir.

Minimalizmin insan psikolojisine yaptığı etkiyle ilgili soruya tüm katılımcılar “olumlu” cevap vermiştir. Özellikle stresi azaltma, huzurlu olma, kendine vakit ayırma, ruhsal dinginlik sağlama, özgürleştirme ve mütevazî olmaya dair etkilerinden bahsetmişlerdir.

Minimalizmin gelecek 10 yıl içerisindeki insanların tercihlerine etkisi üzerindeki tahminleri sorulduğunda, katılımcıların %88,5'i bu akımın daha da yaygınlaşacağı yönünde bir tahminde bulunurken, %11,5'i ise bir ön görüde bulunmamıştır.

7.9. Minimalizm ve Medya

Katılımcıların minimalizmin sosyal medyada ve diğer medya platformlarında ne kadar yer edindiğini 5 üzerinden puanlamaları istendiğinde katılımcıların %53,8'lik bir oranla ağırlıklı olarak 3 puan üzerinde yoğunlaştığı görülmüştür. Diğer puanlamalar ise, %19,2si 2 puan, %15,4'ü 1 puan, %7,7'si 4 puan, %3,8'i 5 puan ile değerlendirmişlerdir.

Katılımcıların kendi sosyal medyalarında minimalizmle ilgili paylaşımlarının puanlanması istendiğinde %34,6'sı 4 ve 5 puan, %23,1'i 3 puan, %3,8'i 1 ve 2 puan ile puanlamışlardır. Bu paylaşımlarında katılımcılar, %57,7 Instagram, %26,9 Youtube ve %15,4'i Netflix sosyal medya kanallarını tercih etmişlerdir.

Sosyal medya araçlarının her birinin farklı bir yaş grubuna hitap ettiği dikkate alınacak olursa, dijital yerli olarak isimlendirilen 1980 sonrası doğan kişilerin sosyal medyaya ayak uydurmalarının oldukça kolay olduğu bilinmektedir.⁷⁸ Araştırmaya katılanların tercih ettiği sosyal medyalardan birisi olan Instagram'ın 2021 verilerine göre, dünya genelindeki kullanıcılarının %33,8'ini 25-34, %29,3'ünü 18-24 yaş aralığı oluşturmaktadır.⁷⁹ Katılımcıların yaş ortalamasının 20-35 (1986-2001 yılları arasında doğan) arasında oldukları dikkate alınır, Instagram sosyal medya aracını tercih eden %63,1 oranındaki katılımcı yaş aralığımızla yukarıdaki verilerin önemli oranda örtüştüğü görülecektir.

7.10. Minimalizm ve İnanç İlişkisi

Minimalizm ile dini inanç arasında bir bağ/benzerlik kurmalarına yönelik soruya katılımcıların %35'i ikisi arasında bir ilişki kuramamıştır. %65'i ise, inançların insanı iyi olana

⁷⁷ Türk İşi Minimalizm, “Minimalizm Ne Değildir?”, *Türk İşi Minimalizm* (08 Ağustos 2018); Peter Shallard, “Why Minimalism Is Toxic for You and Your Business”, (Erişim 03 Şubat 2022); Hip Digs. “Could Extreme Minimalism Be Selfishness In Disguise? (Erişim 03 Şubat 2022).

⁷⁸ Detaylı bilgi için: “Recroadmin, “Dijital 2021 Raporunda Türkiye ve Dünyada İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Karşılaştırması, Ocak 2021”, *Recro Digital* (blog), 23 Nisan 2021.”

⁷⁹ Zeo, “2021 İntagram Rehberi: İstatistikler, Algoritmalar ve En Son Güncellemeler”, (07 Aralık 2020).

yönlendirme, mütevazı olma, dünyaya tamah etmeme gibi ahlaki ve manevi ilkelerle minimalizmin pratik ya da felsefi yönü arasında bir benzerlik olabileceği ifade etmişlerdir. İki kavram arasında bağlantı kuranlardan dikkat çeken bir ifade: “Her dinde aşırılığa tepki doğuyor, İslam'da Sofuluk, Hıristiyanlıkta Amişlik, Yahudilikteki Ortodoksluk gibi bazı mezhep ve yaşamlar bunu göstermekte bence. Doğrudan her din ile ilişkili diyemem ama bağdaştığını düşünüyorum.” şeklindedir. Kavramlar arasındaki ilişkiye işaret eden farklı bir görüş ise, minimalizmin inanç sistemlerine kıyasla daha özgür bir alan sağladığından, minimalizmin daha olumlu bir bakış açısına sahip olduğunu ifade etmiştir. Bir başkası ise, dinlerin ve bazı felsefi düşüncelerin esasen minimalizm ve asketizme yönelttiğini söylemiştir.

Minimalizmi bir din ile bağdaştırıp bağdaştırmadıkları sorulduğunda %53,8'i “hayır”, %30,8'i “evet”, %15,4'ü ise “kararsız” cevaplarını vermişlerdir. Soruya olumlu cevap verenlerin bağdaştırdıkları din ile ilgili artan yüzdeler oranlarına göre İslamiyet, Yahudilik, Budizm, Hıristiyanlık, Hinduizm, Şamanlık şeklinde sıralanmıştır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Son yıllarda minimalizm bağlamında sade bir yaşam ve meditasyon gibi düşünceye yönelik davranışlar, yoga gibi bedensel hareketlerin dinlerin gölgesinde kalmaması gerektiği fikri ön plana çıkmıştır. Söz konusu pratikler minimalizm gibi akımlar sayesinde insanlar arasında yayılmış ve onların mutluluk arayışlarında motive edici bir işlev görmüştür.

Araştırmada minimalizmle ilgili oldukça farklı konuda veri elde edilmeye çalışıldı. Demografik bakımdan özellikle gelir durumu yüksek kişilerin minimalist olduğu gözlemlenmiştir. Genellikle araştırmaya katılan kadınların minimalist düşünce ve davranışlarda daha çok farkındalık sahibi olduğu, erkeklerin ise davranış itibarıyla minimalist bir yaklaşım gösterebilir bile, düşünsel boyutta farkındalıklarının kadınlara göre daha az olduğu belirlenmiştir. Ayrıca çok farklı meslek gruplarından kişilerin minimalist yaklaşımı benimsemiş olması, minimalist düşüncenin yayılımcı bir potansiyele sahip olduğunu da göstermiştir.

Minimalizm hakkında genel olarak bilgi sahibi olduklarını belirten eden araştırma grubunun, literatür olarak minimalizme benzer ve karşıt kavramları kullanma ve anlamlandırma konusunda aralarında farklılıklar bulunduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların minimalizmi tanımlarken çevreci yaklaşımlar, sıfır atık, yeşil tüketim anlayışı, gönüllü sadelik ve freeganizm gibi benzer kavramlar rahatlıkla sık sık birbirine karıştırdıkları gözlemlenmiştir. Maksimalizm, kapitalizm ve tüketim kavramları gibi karşıt kavramlar hakkında ise yeterli bilgi sahibi olmadıkları tespit edilmiştir.

Minimalizmin ne olduğu hakkında katılımcılardan bazıları için manevi yönüne dikkat çekerken, diğerleri ise tüketim karşıtlığına dikkat çekmişlerdir. Söz konusu yaşam tarzını benimseyenler metaya olan bakış açılarının değiştiğini, özellikle ihtiyaçları ile davranışları arasındaki uyumsuzluğu fark ettiklerini ifade etmişlerdir.

Katılımcılar minimalist düşünmenin başlangıç noktasında, hayatlarını zorlaştırmaya başlayan özellikle fazla eşyadan sıkıldıkları bir zamanda karar verdiklerini ve birçok alışkanlıklarından vazgeçtikleri belirtmişlerdir. Satın alma, tüketme gibi pratik alanlarda görülen değişim, beraberinde onların felsefi ve düşünsel alanlarını da etkilemiştir. Bunun bir kanıtı olarak katılımcıların çoğunun sosyal hayatlarında minimalist kimliklerini ön plana çıkarmaları gösterilebilir.

Bireyler minimalist hayat tarzını benimseyerek bir taraftan düzen ve temizlik konusunda bir davranış değişikliği yaşarken, diğer yandan yoga ve meditasyon gibi uygulamalarla da manevi bir arınma sağlamışlardır. Ancak bu ve benzeri ritüellerin minimalist düşüncenin bir yapıtaşı olmayacağına da altını çizmektedirler. Örneğin meditasyonun kişinin ruhsal ve manevi açıdan gelişiminin bir aracı olarak terapi niteliği taşıdığına dikkat çekilmektedir.

Minimalist yaklaşımın katılımcıları çevresindekilerle etkileşime sokarak sosyalleştirici etkisi de görülmüştür. Bu etki, katılımcıların özellikle yakın çevreleri tarafından ya bu yaklaşımı benimseme veya olumsuz bir tepki göstermeksizin nötr bir tutum olarak tespit edilmiştir.

Minimalist bir hayat tarzını benimseyenler, bu düşünme biçiminin, zihin dünyalarında olumlu etki yaptığını, kendilerini pek çok konuda özgürleştirdiğini, ruhsal dinginlik kazandırdığını, stresi azalttığını, mütevazı bir yaklaşım geliştirmelerine katkı sağladığını belirtmişlerdir. Onların değer dünyalarındaki değişim incelediğinde minimalist düşünce ile inanç sistemleri arasında bazı bağlantılar da görülmüştür. Minimalistler “dini inançlarla açık bir şekilde bağlantı kurmasalar da, bu düşüncenin dünyaya tamah etmeme, insanı iyi olana yönlendirme, mütevazı olmaya teşvik etme, ahlaki ve manevi gelişimi destekleme ve mutluluğa ulaştırma gibi” faydalarından bahsetmektedirler. Nitekim bu yaklaşımın dikkat çeken özelliklerinden biri, farklı inançlara sahip bireylerin, insanın nasıl olması gerektiğine dair bazı ortak değerlere sahip olmalarıdır. Bu tespit çalışmanın problem durumu için oldukça önemli bir çıkarımdır. Böylece minimalist yaklaşım, herhangi bir inanca bağlı kalmaksızın bir ortak değerler sitemi meydana getirme potansiyeline sahip olduğu düşünülebilir. Ayrıca bu düşünceyi benimseyen katılımcıların önemli bir oranda seküler kimselerden meydana gelmesi söz konusu tespiti doğrular niteliktedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla minimalizmin ortaya çıkışında Doğu Dinlerinin belli oranda da olsa etkisi bulunması, daha sonra yapmayı planladığımız çalışma için önemli veriler ihtiva etmektedir.

Grubun önemli bir niteliği olan ortak bir hedefe sahip olmaları bakımından, Minimalist düşünceye sahip bireyleri bir grup oluşturma potansiyeli değerlendirildiğinde, yukarıda ifade edildiği üzere belli bir ortak amaçlarının olduğu görülür. Grubun diğer bir özelliklerinden olan üyeler arasındaki etkileşim, ortak normlara sahip olma gibi özelliklerin de bulunduğu belirtilebilir. Ayrıca bu düşünceye sahip bireylerin minimalist içerikli kaynaklardan düzenli olarak beslenerek ortak hedefler edindikleri, sosyal medya araçlarıyla aralarında belli bir etkileşim sağladıkları, kısmen gruba ait belli normların oluşum aşamasında olduğu söylenebilir. Ancak katılımcılar bir grup aidiyeti belirtmediklerinden somutlaşmış bir grup yapısından söz etmek şu an için zor görünmektedir. Ancak medyada tespit edilen minimalist bloglar, sosyal ağlardaki “nasıl minimalist olunur?” başlıklı dersler, özetle reel ve sosyal alandaki etkileşimler bu düşünceye sahip bireylerin grup teşkil etme potansiyeline sahip olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Hatta daha sona yapacağımız çalışmada araştırma örneklemini genişletilerek, bu potansiyelin olasılığı yeniden ele alınabilir. Nitekim minimalistler bu düşüncenin zamanla yaygınlaşacağına dair ortak bir düşünceye sahiptir. Ayrıca katılımcıların eski hayatlarına geri dönmek gibi bir fikirlerinin olmadığı da tespit edilmiştir.

Yaptığımız çalışmada konunun daha geniş bir evren ve örneklem düzeyinde geliştirilmeye müsait olduğu görülmüştür. Türkiye genelini kapsayacak bir evren ve daha çeşitli ve fazla oranda bir örnekleme konu yeniden ele alınabilir. Nitekim bu düşüncenin inanç sistemleriyle olan bağı ve bu bağların bireyler üzerindeki etkisi henüz çalışılmamış konulardır. Başlangıç seviyesi olarak düşündüğümüz bu çalışmanın daha sonraki araştırmalara ışık tutmasını ümit ederiz.

KAYNAKÇA

- Akbulak, Doğan Zafer. Günümüz Tüketim Toplumunda Minimalizm ve Mikro Evler. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aktı, Ümit. “Tarihi Şahsiyetler ve Mekânların Günümüz Kolektif Tasavvurundaki Değeri ve Yeri (Kütahya İli Örneği)”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 3/2 (Aralık 2018), 124-148. <https://doi.org/10.20486/imad.501277>
- Alexander, Samuel. “The Voluntary Simplicity Movement: Reimagining The Good Life Beyond Consumer Culture”, *Journal of Consumer Culture* 12/1 (Nisan 2012), 18. <https://doi.org/10.1177/1469540512444019>
- Arslan, Ali. “Medyanın Birey, Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri”. *Journal of Human Sciences* 8/1 (Aralık 2011), 1-12.
- Aydın, Barış. *Bir Kavram Olarak Postminimalizm*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar

- Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2019.
- Bal, Fatih. "Obsesif Kompulsif Bozukluk Kapsamında İstifçilik", *XI. IBANESS Kongreler Serisi*, 2019.
- Balci, F. Ayşe-Yelken, Tuğba Yanpar. "İlköğretim Öğretmenlerinin 'Değer' Kavramına Yükladıkları Anlamlar" *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39 (2010), 81-90.
- Beyoğlu, Aylin. "Sanat Eğitiminde Bir Kavram Olarak Mekânın Teknolojik Gelişmelerle Sanatçıların Yapıtlarındaki Başkalaşımı". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakülte Dergisi* 41 (Ocak 2017), 47-59. <https://doi.org/10.9779/PUJE780>
- Bilgin, Vejdî. Din ve Toplum. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Bocock, Robert. Tüketim. çev. İrem Kutluk. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Ceylan, Semih- Demirci, Kürşat. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 44/ 530-533, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelik, Ejder. "Modernleşme Sürecinde Toplumsal Bilincin Dönüşümü ve Eğitim Yönetimine Yansımaları". *Kalem Uluslararası Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 9/2/17 (2019), 522-547. <https://doi.org/10.23863/kalem.2019.138>
- Çetin, Gülen. "Sosyal Bir Olgu Olarak Hıristiyanlık ve Hinduizmde Asketizm". *Mecmua* 10. (Güz 2020) <https://doi.org/10.32579/mecmua.776703>
- Dağ, Melek. Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Yaşam Tarzı Olarak Minimalizm. Konya: Necmettin Erbakan, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Dipnot Sanat. "Kazimir Malevich ve "Sıfır Biçim" / Kazimir Malevich and "Zero Form", Erişim 3 Temmuz 2021. <https://www.dipnotsanat.com/resim/kazimir-malevich-ve-sifir-bicim-kazimir-malevich-and-zero-form/>
- Diyanet Hadislerle İslam. 2 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Duman Karaboğa, Özge. "Modern Yoganın Toplumsal Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Nitel Analizi", Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Erdoğan, İrfan. "Popüler Kültürün Ne Olduğu Üzerine". *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi* 5/57, (Ocak 2004), 1-18.
- Fırat, A. Fuat vd. "Postmodernism, Marketing and The Consumer". *International Journal of Research in Marketing* 11/4 (1994), 311-316. [https://doi.org/10.1016/0167-8116\(94\)90009-4](https://doi.org/10.1016/0167-8116(94)90009-4)
- Gök, Ayşe Betül-Bingöl, Bora. "Zen Bahçeleri". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 1 (2016), 84-93.
- Gökdaş, Yakup. "Postmodern Sanat Bağlamında İletişimsizlik ve 'Çöp Ev'". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi Journal of the Fine Arts Institute* 19 (2017), 173-175.
- Gündüz, Şinasi (ed.). Yaşayan Dünya Dinleri. 1 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Gürkan, Saime Leyla. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/187-197. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gürsoy, Serpil Şengün. *Tüketim Toplumu ve Ontolojik Güvenlik Erozyonu Dahilinde Yükselen Akım "Yoga"*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hip Diggs. "Could Extreme Minimalism Be Selfishness In Disguise? Erişim 03 Şubat 2022. <https://www.hipdiggs.com/extreme-minimalism/>

- Hofstede, Geert. "Culture's Recent Consequences: Using Dimension Scores in Theory and Research". *International Journal of Cross Cultural Management* 1/1 (2001), 11-17. <https://doi.org/10.1177/147059580111002>
- İlgar, M. Zeki-İlgar, Semra Coşgun. "Varoluşçu Psikolojik Danışma ve Psikoterapi: Teori ve Pratiği". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (2018), 193-220.
- Kaya, İlyas. Sinemada Minimalizm ve 2000 Sonrası Türk Sinemasında Minimalist Yaklaşımlar. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kitab-ı Mukaddes. 26 Haziran 2021. <https://sahneleme.incil.info/referans/Luka+12:1>
- Kondo, Marie. *Derle Topla Rahatla*. çev. Melis Zeren. İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 2015.
- Köksalan, Nilgün-Hatıpler, Mustafa. "Gönüllü Kölelikten Gönüllü Sadeliğe", *XIV. IBANESS İktisat, İşletme ve Yönetim Bilimleri Kongreler Serisi*, Plovdiv, 2020.
- Köksalan, Nilgün. "Minimalist Tüketim". *XI. IBANESS Congress Series*, Tekirdağ, 2019.
- Kuzgun, Şaban. *Dinler Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019.
- Kükrcer, Meriç. "Minimalizm Anamlı Bir Yaşam Mı?: Dünyada ve Türkiye'de Minimalist Pratikler". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. (Haziran 2021) <https://doi.org/10.53844/flsf.955357>
- Mataix-Cols, David vd. "Hoarding Disorder: A New Diagnosis for DSM-V?" *Depression and Anxiety* 27/6 (2010), 556-572. <https://doi.org/10.1002/da.20693>
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Din, Dindarlık, Değerler". *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 173-189.
- Mutlu, Esmâ. "Tüketim Kültürü Ve Tüketim Kültürünün Güncel Sanat Pratiklerine Yansıması", Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2021.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özdemir, Şefika. "Tüketim Karşıtı Yeni Yaşam Biçimi Köye Dönüşün Medyada Sunumu: Yeni Köylüler Örneği". *Erciyes İletişim Dergisi* 7/2 (Temmuz 2020), 833-852. <https://doi.org/10.17680/erciyesiletisim.698143>
- Özdoğru, Pelin. *Minimalizm ve Sinema. Türk Sinema Araştırmaları*, İstanbul: Es Yayınları, 2004.
- Peter Shallard. "Why Minimalism Is Toxic for You and Your Business". Erişim 03 Şubat 2022. <https://www.petershallard.com/why-minimalism-is-toxic-for-you-and-your-business/>
- Renata Dopierala. "Minimalism – a New Mode of Consumption?" *Przeegląd Socjologiczny* 66/4 (2017). <https://doi.org/10.26485/PS/2017/66.4/4>
- Silsüpür, Özer. "Popüler ve Tüketim Kültürü Bağlamında Gazetelerin Hafta Sonu Eklerinde Sundukları Yaşam Tarzları". *İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi (İNİF E-Dergi)* 1 (2016), 122-138.
- Söylev, Ömer Faruk. *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi Kavram, Kuram ve Uygulamalar*. 1 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Taş, Seda. "Tüketim Karşıtı Yaşam Tarzları: Freeganizm, Gönüllü Sadelik ve Minimalizm". *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 6 (2020), 38-64.
- TDK, 13 Mayıs 2021. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=minimal>
- TDK, 13 Mayıs 2021. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=minimum>
- Türk İşi Minimalizm. "Minimalizm Ne Değildir?" Erişim 03 Şubat 2022. https://www.turkisiminimalizm.com/post/minimalizm_ne_degildir

- Uğurlu, İlknur. Batı'dan Gelen Doğu Kökenli Akımlar ve Türkiye'deki Faaliyetleri. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ülker, Yelda. "Tüketim Karşıtı Bireylerin Çevreci Reklamlara Olan Tutumları". *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*. (Nisan 2021) <https://doi.org/10.18094/josc.877887>
- Ünal, Nihan. "Minimalizm Felsefesi ve Mekâna Yansımaları". *Idil Journal of Art and Language* 10/87 (Kasım 2021). <https://doi.org/10.7816/idil-10-87-03>
- Zeo. "2021 Instagram Rehberi: İstatistikler, Algoritmalar ve En Son Güncellemeler". Erişim 17 Ocak 2022. <https://zeo.org/tr/blog/2021-instagram-rehberi/>

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 38-58

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1010780

مُخَالَفَةُ الْقِيَاسِ التَّحْوِيّ فِي شِعْرِ إِمْرِي الْقَيْسِ

İmruü'l-Kays'ın Şiirinde Nahvî Kıyâsa Aykırılık

Contravention of Grammatical Measurement in The Poetry of Imru'l-qays

Bozan ALHAMAD

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

Assist. Prof., Aksaray University, Faculty of Islamic Education Department of Arabic
Language and Rhetorics, Aksaray, Turkey

bozanalhamad@aksaray.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8446-8505>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 16.10.2021

Kabul Tarihi/Accepted:15.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Bozan Alhamad)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

مُخَالَفَةُ الْقِيَاسِ النَّحْوِيِّ فِي شِعْرِ إِمْرِي الْقَيْسِ

İmru'ü'l-Kays'ın Şiirinde Nahvî Kıyâsa Aykırılık

Contravention of Grammatical Measurement in The Poetry of Imru'l-qays

الملخص

تناولَ هذا البحثُ قضيةً هامَةً من قضايا علم النحو، هي ظاهرةُ مخالفةِ القياسِ النَّحْوِيِّ لدى امرئِ القيسِ، إذ إنَّ ظاهرةَ مخالفةِ القياسِ ظاهرةٌ شائعةٌ إلا أنَّها منتشرةٌ في ثنايا كُتُبِ النَّحوِ، فلا يكادُ يخلو كتابٌ من كُتُبِ النَّحوِ إلا وَصَمَّ مجموعَةً من أوجهِ مخالفةِ القياسِ، وهذا ما سيحاولُ البحثُ إلقاءَ الضوءِ عليه وتفسيره من خلالِ تحديدِ أهمِّ المخالفاتِ التي وقعتْ في شعرِ امرئِ القيسِ، وبيانِ رأيِ النحاةِ فيها، بينَ مُبرِّرٍ له وبينَ مُستنكِرٍ عليه، وإنَّ كانَ خروجُهُ هذا في أغلبه كانَ من بابِ الضرورةِ الشعريةِ لا من بابِ تمزيدهِ على قواعدِ اللغةِ، إذ اعتبره النَّحاةُ خروجًا مقبولًا لهُ أمثلةٌ مشابهةٌ لدى غيره من شعراءِ عصره أو ممن لاحقوا به من العصورِ التاليةِ لعصره، لأنَّ المعنى المرادَ قد يتطلَّبُ خروجًا عن المشهورِ والمُتَّردِ في الاستعمالِ لتحقيقِ أغراضٍ فنيةٍ وجماليةٍ في نظمِ القصيدةِ، لذا ينبغي ألاَّ ننظرَ إلى اللفظِ بمعزلٍ عن التركيبِ كما فعلَ بعضُ النَّحاةِ ثمَّ عابَ كلَّ خروجٍ عن مقتضى الظاهرِ في القياسِ.

الكلمات المفتاحية: النَّحو، الأدبُ الجاهليُّ، الشَّعرُ العربيُّ، القياسُ النَّحْوِيُّ، امرؤُ القيسِ.

Öz

Bu araştırmada nahiv ilminin önemli bir konusu ele alınmıştır. Bu konu İmru'l-Kays'ın şiirlerinde nahvî kıyâsın ihlaldır. Nahvi kıyâsın ihlali konusu, pek çok nahiv kaynağında üzerinde durulan önemli bir konudur. Bu araştırmada, İmru'ü'l-Kays'ın şiirlerinde meydana gelen en önemli kıyâs ihlallerine ışık tutulmuştur. Tespit edilen bu ihlaller hakkında dilcilerin eleştirel veya destekler mahiyetteki görüşlerine yer verilmiştir. Bu bağlamda onun şiirlerindeki kıyâs ihlallerinin genellikle kural tanımamazlığından kaynaklanmadığı, zaruret-i şiirden kaynaklandığı görülmüştür. Bu durum kendisine özgü olmayıp, şiir dilinde bütün şairler için bu tür ihlaller kabul edilebilir ihlaller olarak karşılanmaktadır. Zira şiirdeki amaçlanan sanatsal ve estetik amaçlara ulaşmak için kurallarla belirlenen alışılmış ifadelerin dışına çıkmak gerekebilmektedir. Bu sebeple kıyâsa aykırılığın her türlüünü eleştiren bazı dilcilerin düştüğü hataya düşmemek için lafzın sözdizimden bağımsız değerlendirilmemesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nahiv ilmi, Cahiliye Edebiyatı, Arap şiiri, Nahvî kıyâs, İmru'ü'l-Kays.

Abstract

This research dealt with an important issue of grammar, which is the phenomenon of the contravention grammatical measurement in Imru' al-Qays' poetry. The phenomenon of contravention grammatical measurement is a complex phenomenon, but it is widespread in the grammar books. Most of the grammar books included a number of aspects of measurement contravention. This is what the research will attempt to shed light on and explain by identifying the most important contraventions that occurred in Imru' al-Qays' poetry, Clarifying the grammarians' opinion about it, between justifying it and disapproving it. Even if this deviation was due to it was out of poetic necessity, not out of his rebellion against the rules of language. The grammarians considered it an acceptable deviation that had similar examples among other poets of his time or those who followed him from the ages following his time, Because the intended meaning may require a deviation from the well-known and the steady in use to achieve artistic and aesthetic purposes in the poem's systems, so we should not look at the word in isolation from the structure, as did some grammarians who criticized every contravention from the apparent requirement measurement.

Keywords: Grammar, Pre-Islamic Literature, Arabic Poetry, Grammatical Measurement, Imru'l-Qays .

المقدمة

إنَّ الشَّعْرَ فِي الْعَصْرِ الْجَاهِلِيِّ شِعْرٌ مُحَكَّمٌ فِي نِظْمِهِ وَتَرَاقِيهِ وَقَوَائِمِهِ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ عَدَمِ وَجُودِ قَاعِدَةٍ - آنَ ذَاكَ - تَلْزِمُهُ أَوْ وَزْنَ يَحْدَهُ، فَقَدْ كَانَ الشُّعْرَاءُ أَبْنَاءَ تِلْكَ الْقَبَائِلِ الَّتِي كَانَتْ تَسْكُنُ الْجَزِيرَةَ الْعَرَبِيَّةَ، وَلِكُلِّ قَبِيلَةٍ لَهْجَةٌ خَاصَّةٌ تُعْرَفُ بِهَا، وَمَا دَامَ أَوْلَادُكَ الشُّعْرَاءُ أَبْنَاءَ تِلْكَ الْقَبَائِلِ فَكَانَ لِابْتَدَاءِ مَنْ أَنْ يَنْشُدُوا أَشْعَارَهُمْ بِلَهْجَةِ قَبَائِلِهِمْ، فَلَمَّا جَاءَ الْعُلَمَاءُ فِي عَصْرِ الْاِحْتِجَاجِ وَأَرَادُوا أَنْ يَجْعَلُوا الْعَرَبِيَّةَ عَلَى قَوَائِمٍ وَأَنْظِمَةٍ تَحْكُمُ قَائِلَهَا، رَجَعُوا إِلَى أَشْعَارِ الْعَرَبِ وَكَلَامِهِمْ، فَأَخَذُوا يَسْتَنْبِطُونَ مِنْهَا الْقَوَاعِدَ، فَمَا كَانَ مِنْهَا الْمَطْرَدُ وَالشَّائِعُ كَانَ هُوَ الْقَاعِدَةُ، وَمَا كَانَ مِنْهَا الْقَلِيلُ التَّادِرُ كَانَ هُوَ الشَّاذُّ الَّذِي لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ، فَأَخْرَجُوا لَنَا مِنْ هَذِهِ الْاِسْتَنْبَاطَاتِ عِلْمًا تَهْمُ بِجَانِبٍ مِنْ جَوَانِبِ الْعَرَبِيَّةِ، كَعِلْمِ النَّحْوِ وَعِلْمِ الصَّرْفِ وَعِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَعِلْمِ الْعُرُوضِ، فَكَانَ الْقِيَاسُ الْحُكْمَ الْفَصْلَ فِي كُلِّ عِلْمٍ، كَمَا قَالَ ابْنُ عَصْفُورٍ: النَّحْوُ عِلْمٌ مُسْتَخْرَجٌ بِالْمَقَائِيسِ الْمُسْتَنْبَطَةِ مِنْ اسْتِقْرَاءِ كَلَامِ الْعَرَبِ الْمَوْصَلَةِ إِلَى مَعْرِفَةِ أَحْكَامِ أَجْزَائِهِ الَّتِي اِئْتَلَفَ مِنْهَا¹، فَالْقِيَاسُ عَلَى هَذَا هُوَ حَمَلُ فَرْعٍ عَلَى أُصْلٍ بَعْلَةٌ، وَإِجْرَاءُ حُكْمِ الْأَصْلِ عَلَى الْفَرْعِ، كَأَنْ تَقُولَ: نَصَبْتُ (لَا) النَّافِيَةَ لِلْجِنْسِ وَرَفَعْتُ الْخَبَرَ قِيَاسًا عَلَى (إِنَّ) لِمَشَابَهَتِهَا إِيَّاهَا فِي التَّوَكِيدِ، فَإِنَّ (لَا) التَّافِيَةَ لِلْجِنْسِ تَأْتِي لِتَوْكِيدِ التَّنْيِ كَمَا تَأْتِي (إِنَّ) الْمَشْبَهَةَ بِالْفِعْلِ لِتَوْكِيدِ الْإِثْبَاتِ²، وَلَعَلَّ امْرَأَ الْقَيْسِ كَانَ أَحَدَ الشُّعْرَاءِ الْجَاهِلِينَ الَّذِينَ بَنَوْا بَعْضًا مِنْ أَشْعَارِهِمْ عَلَى الْخِلَافِ لِلْقِيَاسِ، لِأَضْعَافٍ فِي شِعْرِهِ، وَلَا لِعَدَمِ مَعْرِفَةِ بِلَاغَةِ الْعَرَبِ وَفَصَاحَتِهِمْ، إِنَّمَا كَانَ خُرُوجُهُ عَنِ الْقِيَاسِ فِي أَغْلَبِ شِعْرِهِ كَانَ لِمُضْرُورَةِ الشُّعْرِ، أَوْ مَحَاكَاةِ لِهْجَةِ مِنْ لِهْجَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الشَّاذَّةِ، وَهَذَا الشَّاذُّ لَيْسَ مَطْرَدًا فِي شِعْرِهِ، فَقَدْ جَاءَ مَعْظَمُهُ مُوَافِقًا لِقَوَاعِدِ النَّحْوِ، مُسْتَشْهَدًا بِهِ لَدَى نَحْوَةِ الْعَرَبِيَّةِ كَالْخَلِيلِ بْنِ أَحْمَدَ وَتَلْمِيذِهِ سَبِيوِيَهَ وَالْمُبَرِّدَ مِنَ الْبَصْرِيِّينَ وَالْكَسَائِيَّ وَالْفَرَّاءَ وَثَعْلَبَ مِنَ الْكُوفِيِّينَ.

و(امرؤ القيس) هو حنْدَجُ بْنُ حُجْرِ الْكَنْدِيِّ، كَانَ أَبُوهُ مَلِكًا عَلَى أَسَدٍ وَعِطْفَانَ، وَخَالَهُ الْمَهْلَهُلُ الشَّاعِرُ الْمَعْرُوفُ، لُقِبَ بِالْقَابِ عَدَّةً، هِيَ: امْرُؤُ الْقَيْسِ، وَالْمَلِكُ الصَّلِيلُ، وَقِيلَ: سَمِيَ بِالْمَلِكِ الصَّلِيلِ لِأَنَّهُ تَرَكَ مُلْكَهُ وَقَصَدَ قَيْصَرَ يَطْمَحُ أَنْ يَحْصَلَ عَلَى جَيْشٍ مِنْهُ يَأْخُذُ بِهِ ثَارَ أَبِيهِ³، وَذُو الْفُرُوحِ، وَقَدْ عَدَّهُ ابْنُ سَلَامٍ فِي رَأْسِ الطَّبَقَةِ الْأُولَى مِنَ الشُّعْرَاءِ الْفُحُولِ⁴، كَذَلِكَ عَدَّهُ الْأَصْمَعِيُّ فِي أَوَّلِ طَبَقَاتِ الْفُحُولَةِ، وَقَالَ فِيهِ: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا فِي الدُّنْيَا قَالَ مِثْلَ قَوْلِ امْرِئِ الْقَيْسِ⁵: [الوافر]

وَقَامَهُمْ جِدُّهُمْ بَيْتِي أَيْيَهُمْ وَبِالْأَشْقَيْنِ مَا كَانَ الْعِقَابُ

بَلْ كَانَ أَوْلَاهُمْ كُلُّهُمْ فِي الْجُودَةِ، لَهُ الْحُطُوبُ وَالسَّبَقُ، وَكُلُّهُمْ أَخَذُوا مِنْ قَوْلِهِ وَاتَّبَعُوا مَذْهَبَهُ⁶، وَنَقَلَ ابْنُ حِجَّةٍ عَنِ الْأَصْمَعِيِّ عِنْدَمَا سُئِلَ: مَنْ أَشْعَرُ الشُّعْرَاءِ؟ أَجَابَ: مَنْ يَأْتِي إِلَى الْمَعْنَى التَّرْدِيَّةِ فَيَجْعَلُهُ بِلَفْظِهِ كَثِيرًا، وَيَنْهِي كَلَامَهُ عَنْ نِهَائِهِ الْقَافِيَةِ، فَإِنْ اِحْتِجَاجَ إِلَيْهَا أَفَادَ مَعْنَى زَائِدًا مَفِيدًا، فَقِيلَ لَهُ: مَنْ هُوَ؟ فَقَالَ: إِنَّهُ امْرُؤُ الْقَيْسِ الْفَاتِحُ لِأَبْوَابِ الْمَعَانِي، إِذْ قَالَ⁷:

كَأَنَّ عَيْوَانَ الْوَحْشِ حَوْلَ خِيَابِنَا وَأَرْحُلِنَا الْجُرْعُ الَّذِي لَمْ يُتَّقَبِ

فَكَلَامُهُ انْتَهَى إِلَى (وله الجرعة)، وقوله (الذي لم يتقَب) زيادة المعنى، وهذه الزيادة فيها من المحاسن مالا يخفى على خُذَّاقِ الْأَدَبِ⁸، وَهُوَ دِيْوَانُ مَطْبُوعِ حَقِّقِهِ مُحَمَّدِ ابْنِ الْفَضْلِ إِبْرَاهِيمَ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمِصْطَاوِيِّ، وَقَدْ شَرَحَهُ مَجْمُوعَةٌ مِنَ الشَّرَاحِ، أَهْمُهُمْ: أَبُو سَعِيدِ

¹ جلال الدين السيوطي، الاقتراح في أصول النحو وجدناه، تحقيق: محمود نجّال، دمشق: دار القلم، 1989م، ص 32.

² أبو البركات كمال الدين الأباري، لمع الأدلة، تحقيق: سعيد الأفغاني، دمشق: دار الفكر، 1957م، ص 95.

³ شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: يحيى الشامي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م، 5/ 191.

⁴ ينظر: محمد بن سلام الجمحي، طبقات نحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاکر، جدة: دار المدني، 1980م، 50/1.

⁵ امرؤ القيس حنْدَجُ بْنُ حُجْرِ، الديوان، تحقيق: عبد الرحمن المصطاوي، بيروت: دار المعرفة، 2004م، ص 83.

⁶ الأصمعي عبد الملك بن قريب، فحوالة الشعراء، تحقيق: ش. توزي، دار الكتاب الجديد، 1971م، ص 9.

⁷ امرؤ القيس، الديوان، ص 78.

⁸ تقي الدين الحموي، خزائن الأدب وغاية الأرب، تحقيق: عصام شقوب، بيروت: دار الهلال، 2004م، 28/2.

التسكيري، وأبو جعفر التحاس، ولعل أهم الأسباب التي دفعت امرؤ القيس إلى مخالفة القياس، هو عدم خروجه عن الوزن الذي كان يلتزمه به في قصيدته.

أوجه مخالفة القياس التحويلي في شعر امرئ القيس

تتميز امرؤ القيس بغزارة شعره، وهذه الغزارة جعلته أحياناً يخرج عن الأصل والقياس الذي كان ينبغي أن يأتي عليه كلام العرب، إذا ما أراد أن يعبر عن معنى ولم تسعفه تراكيب اللغة في حدود الوزن الذي اختاره، فيلجأ إلى التصرف بهذه التراكيب حتى يصل إلى المعنى الذي يريده مخالفاً بذلك قواعد النحو التي وضعها النحاة باعتبارهم على المطرد والشائع من كلام العرب، وقد وردت مخالفة القياس التحويلي في شعر امرئ القيس على وجوه عدة، وهي:

1- دخول حرف جرٍّ على حرف جرٍّ آخر

أدخل امرؤ القيس في قوله⁹: [الطويل]

وَرُحْنَا بِكَابِنِ الْمَاءِ يُجَنَّبُ وَسَطْنَا نَصُوبٌ فِيهِ الْعَيْنُ طَوْرًا وَتَزْتَبِي

حرف الجرِّ (الباء) في (بكابن) على (الكاف) وهو خلاف القياس، ولا يكون إلا في الشعر للضرورة كما ذكر ذلك كثير من النحاة، فسيبويه يرى أن أناساً من العرب إذا اضطروا في الشعر جعلوا الكاف بمنزلة (مثل)، كما في قول خنيس بن المخاض¹⁰: [الرجز]

وَعَيْرَ وَدَّ جَاذِلٍ أَوْ وَدَيْنٍ صَالِيَاتٍ كَكَمَا يُؤْتَفَيْنِ

فالكاف الأولى حرف جرٍّ، والثانية اسم بمعنى (مثل)¹¹.

وتبعه في هذا الرأي المبرد إذ يرى أن الشاعر إذا اضطر جعل (الكاف) بمنزلة (مثل)، وأدخل عليها الحروف كما تدخل على الأسماء، فمن ذلك قوله: (وصالياتٍ ككَمَا يُؤْتَفَيْنِ)، أراد: كمثلها يُؤْتَفَيْنِ.¹²

فسيبويه والمبرد يريان أن (الكاف) إذا دخل عليها حرف جرٍّ آخر تحوَّلت إلى اسم بمعنى (مثل)، وعلى هذا تكون الكاف الأولى في بيت خنيس حرف جرٍّ، والكاف الثانية اسم بمعنى (مثل)، فيكون المعنى: وصالياتٍ كمثلها يُؤْتَفَيْنِ، وعليه فإن الكاف في بيت امرئ القيس السابق، هي اسم كما بين ذلك ابن عصفور، إذ ذكر أنها اسم وليست حرف جرٍّ، والدليل على اسميتها أن حروف الجرِّ لا يدخل بعضها إلا إذا كانت بمعنى واحد، فيكون الثاني تأكيداً للأول، نحو قوله¹³: [الوافر]

فَلَا وَاللَّهِ لَا يُلْفَى لِمَا بِي وَلَا لِيَلِمَا بِهِمْ أَبَدًا دَوَاءً

فأدخل على حرف الجرِّ (اللام) في (للما) لأمّا أخرى ليؤكددها، وربما يقول قائل: لعل الكاف في (بكابن) حرف جرٍّ، ويكون المحرور، بـ (الباء) محذوفاً، والتقدير: بفرس كابن الماء، فهذا لا يجوز لأن الكاف إن لم تكن مقدّرة مقام الاسم المحذوف، لزم من ذلك أن

⁹ امرؤ القيس، الديوان، ص 132.

¹⁰ عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هندواي، دمشق: دار القلم، 1993م، 1/291.

¹¹ سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988م، 1/408.

¹² المبرد، محمد بن يزيد، المنتصب في اللغة والأدب، تحقيق: محمد عبد الخالق عظمة، بيروت: عالم الكتب، 1994م، 4/140.

¹³ محمد بن المبارك، منتهى الطلب من أشعار العرب، تحقيق: محمد نبيل طريفي، بيروت: دار صادر، 1999م، 8/170.

تكون مع الاسم المجرور المحذوف في موضع جرّ بـ (الباء)، وهذا غير جائز، لأنّ حروف الجرّ لا تدخل إلا على الأسماء وحدها فتجرّها، فلما تعذر جعل الكاف حرفاً على هذا التقدير، لم يبق إلا أن تكون الكاف اسماً بمعنى (مثل) للضرورة.¹⁴

كذلك يرى ابن جني أنّ بعض الشعراء يضطرون إلى مخالفة القياس النحويّ، فيقيمون الشاذّ غير المألوف مقام الشائع المطرد، تحقيماً للوزن وعدم الخروج عنه، كإقامة الصفة مقام الموصوف، وإدخال حرف جرّ على حرف جرّ آخر، كقول الأخطل¹⁵: [الطويل]

قَلِيلُ غِرَارِ النَّوْمِ حَتَّى تَقْلُصُوا عَلَى كَالْقَطَا الْجُوِّيِّ أَفْزَعَهَا الرَّجْرُ

أَرَادَ: (مثل القطا)، وقول ذي الرمة¹⁶: [الطويل]

أَيْبُثْ عَلَى مِي كَثِيئًا وَبَعْلُهَا عَلَى كَالْتَقَا مِنْ عَالِجٍ يَنْبَطِّحُ

فَأَرَادَ: (مثل التقا).¹⁷

إنّ إدخال حرف جرّ على حرف آخر لم يكن مخصوصاً بشعر امرئ القيس دون غيره من الشعراء، بل إنّ كثيراً من الشعراء استعمل هذه الظاهرة النحويّة الشاذة، كالجاشعي الذي أدخل (الكاف) على (الكاف) في (ككبا)، والأخطل الذي أدخل حرف الجرّ (على) على (الكاف) في (على كالتقا)، وذي الرمة الذي أدخل أيضاً حرف الجرّ (على) على (الكاف) في (على كالتقا)، وغيرهم، كلّ هذا كما يراها النحاة من باب الضرورة استقامة للوزن.

2- حذف الضمير العائد

أورد امرؤ القيس في بيته¹⁸: [المتقارب]

فَأَقْبَلْتُ رَحْمًا عَلَى الرَّكْبَتَيْنِ فَتَوْبٌ نَسِيْتُ وَتَوْبٌ أَجْرٌ

الخبر (نسيْتُ- أجْرٌ) من غير ضمير عائد على المبتدأ (توبٌ)، وهو مخالف للقياس الذي يوجب ذكر الضمير في جملة الخبر، أي: (فَتَوْبٌ نَسِيْتُه وَتَوْبٌ أَجْرُهُ)، ويرى سيبويه أنّه لا يحسن في الكلام أن تجعل الفعل خبراً وتجعل المبتدأ اسماً؛ ولا يكون في الخبر ضمير يعود على الأول (المبتدأ)، ولكن يجوز أن يأتي هذا في الشعر، إلا أنّه ضعيف في النثر، كقول امرئ القيس: (فَتَوْبٌ نَسِيْتُ وَتَوْبٌ أَجْرٌ)، لم يقل (أجره) ولم ينصب التوب، رغم أنّ النصب لا يكسر البيت ولا يخلُّ به، وإنّما شبهوه ما جاء به امرؤ القيس بقولهم: الذي أعطيتُ فلاناً، حيث لم يذكروا العائد (الهاء) في جملة الصلّة، وهو في هذا الموضع أحسن، لأنّ كلّ موصول مع صلته يكون كالشيء الواحد، فلما استطلوا أن يكون أربعة أجزاء كجزء واحد، حذفوا منها جزءاً واحداً للتخفيف، إلا وهو المفعول لأنّه كالفضلة في الكلام، ولم يستطيعوا حذف الموصول؛ لأنّه هو الاسم الذي تُبنى عليه الجملة الموصولة، ولا حذف الفعل لأنّه جملة الصلّة، ولا حذف الفاعل؛ لأنّ كلّ فعل في العربية لا بدّ له من فاعل، ويمكن أيضاً حذف العائد (الهاء) في جملة الصلّة، ولكن إثباتها أفضل من حذفها، وذلك لأنّ جملة الصلّة تشبه جملة الصلّة من حيث أنّ الصلّة مع موصوفها بمنزلة اسم واحد، كما أنّ الصلّة وموصولها كاسم واحد، وأمّا حذف العائد (الهاء) في جملة الخبر فهو قبيح؛ لأنّ الخبر يختلف عن المخبر عنه، وليس كشيء واحد، ولا يكون هذا الشيء إلا في الشعر.¹⁹

¹⁴ ينظر: ابن عصفور على الإشبيلي، ضرائر الشعر، تحقيق: محمد إبراهيم، القاهرة: دار الأندلس، 1980م.

¹⁵ الأخطل غياث، الديوان، تحقيق: محمدي محمد ناصر الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م، ص 125.

¹⁶ ذو الرمة غلبان، الديوان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م، ص 45.

¹⁷ عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، 1/296-297.

¹⁸ امرؤ القيس، الديوان، ص 106.

¹⁹ ينظر: سيبويه، الكتاب، 1/86-87؛ الحسن السيرافي، شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م، 1/380-382.

وقال الفَرَّاز القيرواني: يجوز أن يؤتى بالفعل مُعَرِّى من الضمير إذا كان خبراً، وقبله اسم مرفوع مبتدأ به، والضمير العائد مقدر، كما في قولك: زَيْدٌ أَعْطَيْتُ، وهذا لا يأتي في المنثور من الكلام، ولكن قد يأتي في المنظوم من الشعر للضرورة، كقول امرئ القيس:

فَأَقْبَلْتُ رَحْمًا عَلَى الرُّكْبَتَيْنِ فَتَوْبٌ نَسِيْتُ وَتَوْبٌ أُجْرٌ

فقد جعل كلمة (توب) مرفوعة على الابتداء، وعزى: الفعل (نسيْتُ وأجرت) من الضمير العائد، وكأنه أراد: (توبٌ نَسِيْتُه وتوبٌ أُجْرُهُ).²⁰

أما ابن مالك فيرى أنه يجوز حذف العائد المنصوب من جملة الخبر مع بقاء المبتدأ مبتدأ بلا خلاف، كقراءة ابن عامر: [وَكُلُّ وَعَدَ اللَّهُ الحُسْنَ] {الحديد: 10}، أي: وعده الله، ف(كلُّ) مبتدأ، وخبره (وعد الله)، والعائد (الهاء) محذوف، ومثله قول أبي النجم:²¹

[الرجز]

قَدْ أَصْبَحْتُ أُمَّ الحَيَارِ تَدْعِيَةٌ عَلَيَّ ذَنْبًا كَلُّهُ لَمْ أَصْنَعِ

أي: لم أصنعه، إلا أنَّ الكوفيين يرون أنَّ رفع (كلُّ) في الآية السابقة والعائد محذوف لم يجز، بل وجب نصبه على المفعولية، وإنَّ مجيء المبتدأ مرفوع والعائد المنصوب محذوف لا يكون إلا في الشعر ضرورة، وللبصريين رأي مخالف، فهم يرون أنه يجوز رفع (كلُّ) في الاختيار على ضعف، وحتهم في الجواز قراءة إبراهيم، ويحيى، والسلمي: "أَفْحَكُمُ الجَاهِلِيَّةِ يَبْعُونَ" [المائدة: 50] برفع (حكُّم) على الابتداء وحذف العائد من جملة (يَبْعُونَ)، وقول الشاعر الأسود بن يعفر:²² [السريع]

وَخَالِدٌ يَحْمَدُ أَحْصَابَهُ بِالْحَقِّ لَا يَحْمَدُ بِالْبَاطِلِ

فجعل (خالدًا) مرفوع على الابتداء مع تفرغ الفعل (يَحْمَدُ) بعده من العائد دون ضرورة²³، أي: أنَّ الشاعر رفع (خالدًا) على الابتداء وحذف العائد المنصوب في الفعل (يَحْمَدُ) لغير ضرورة الشعر، فالبيت من البحر السريع، ووزنه: (مُتَفَعِّلٌ مُسْتَعِلٌّ فَأَعْلَلٌ)، فلو أضاف الضمير لأختلَّ الوزن.

وقد عقب ابن جني في المحتسب على رأي ابن مجاهد في قراءة الآية: "أَفْحَكُمُ الجَاهِلِيَّةِ يَبْعُونَ" بالرفع: إنَّ مَنْ قال: إنَّ قول ابن مجاهد خطأ، فيه غلو، لأنه وجه من أوجه الإعراب، إلا أنه هناك وجه أقوى منه، وهذا جائز في الشعر، كقول الشاعر: (كَلُّهُ لَمْ أَصْنَعِ)، أي: لم أصنعه، فحذف العائد المنصوب (الهاء)، والصحيح أنه لو جعل كلمة (كَلُّهُ) منصوبة لم ينكسر وزن البيت، فهذا يجعلك تتيقن أنَّ كلَّ ما يأتي في هذا الباب ليس للضرورة الشعرية مطلقاً؛ بل له وجه من القياس، وهو إنَّ العائد في جملة الخبر يشبهه العائد في جملة الحال أو في جملة الصفة، إلا أنه أقرب إلى الحال؛ لأنَّ الحال ضرب من ضروب الخبر، فليس ببعيد أن يُراد قوله تعالى: "أَفْحَكُمُ الجَاهِلِيَّةِ يَبْعُونَ" [المائدة: 50]، يَبْعُونَهُ، ثم حُذِفَ الضمير المنصوب، فلا يمكن اعتبار هذا الرأي خطأ وإن كانت فيه صنعة.²⁴

²⁰ الفَرَّاز محمد بن جعفر القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، تحقيق: رمضان عبد النواب وصلاح الدين الهادي، الكويت: دار العروبة، 1981م، ص 165-166.

²¹ أبو النجم الفضل العجلي، الديوان، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 2006م، ص 256.

²² ينظر: ابن مالك محمد بن عبد الله الأندلسي، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي الخنون، القاهرة: دار هجر، 1990م، 2/162.

²³ ينظر: ابن مالك محمد بن عبد الله الأندلسي، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، مكة: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1982م، 1/348-345.

²⁴ عثمان بن جني الموصلي، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي ناصيف وعبد الفتاح شبلي، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1999م، 1/211.

3- الخفض على الجوار

قال امرؤ القيس²⁵: [الطويل]

كَأَنَّ تُبَيْرًا فِي عَرَائِينَ وَبَيْهٍ كَبِيرٌ أَنَا فِي بَجَادٍ مُزْمَلٍ

لقد جرَّ امرؤ القيس في بيته السابق كلمة (مَزْمَلٍ) لمجاورتها لـ (بَجَادٍ)، وإن كان القياس يقتضي رفعه؛ لأنَّه وصف لـ (كبير)، وعلى هذا يجب أن يكون البيت: كَبِيرٌ أَنَا فِي بَجَادٍ، فمعنى البيت لا يستقيم إلا إذا كانت (مَزْمَلٍ) مرفوع، لأنَّه يريد أن يقول: كَأَنَّ بُبَيْرًا فِي أَوَائِلِ الْمَطَرِ سَيِّدٌ أَنَا فِي مَلْتَفٍ بِكَسَاءٍ مَخْطُطٍ، وقد عدَّ بعض النُّحَاة هذا الأسلوب من الشَّوَاذِ الَّذِي لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ، فأبو البركات الأنباري يرى أنَّ الخفض على الجوار كما في قولهم: (هَذَا جُحْرٌ صَبَّ حَرِبٍ) محمول على الشَّوَاذِ فَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ لِقَلْتَنِهِ، إِنَّمَا اقْتَصَرُوا فِيهِ عَلَى السَّمَاعِ، وَبَلِيسَ كُلُّ مَا جَاءَ عَنِ الْعَرَبِ يُقَاسُ عَلَيْهِ، أَلَا تَرَى أَنَّ اللَّحْيَانِي قَدْ أورد أنَّ بعضًا مِنَ الْعَرَبِ مَنْ يَجْزِمُ الْفِعْلَ الْمَضَارِعَ بِ(لن)، وَيَنْصِبُهُ بِ(م)، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَسَالِبِ الشَّاذَّةِ الَّتِي لَا يُقَاسُ عَلَيْهَا، وَيَلْتَفِتُ إِلَيْهَا، فَكَذَلِكَ الْخَفْضُ عَلَى الْجَوَارِ²⁶، كَمَا يَرَى ابْنُ هِشَامٍ أَنَّ الْخَفْضَ عَلَى الْجَوَارِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ حَمَلٌ عَلَى الشَّوَاذِ، فَيَنْبَغِي صَوْنُ آيَاتِ التَّنْزِيلِ عَنْهُ²⁷، كَذَلِكَ يَرَى أَبُو جَعْفَرِ النَّخَّاسِ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُعْرَبَ أَيُّ لَفْظٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى الْجَوَارِ وَلَا فِي الْكَلَامِ، وَإِنَّمَا الْخَفْضُ عَلَى الْجَوَارِ خَطَأٌ، وَقَدْ وَقَعَ فِي أُسَالِبِ شَاذَّةٍ، مِثْلَ قَوْلِهِمْ: (هَذَا جُحْرٌ صَبَّ حَرِبٍ)، وَالِدَلِيلُ عَلَى أَنَّهُ خَطَأٌ قَوْلُ الْعَرَبِ فِي تَشْنِيهِ: (هَذَا جُحْرًا صَبَّ حَرَبَانٍ)، وَإِنَّمَا هُوَ عَيْبٌ مِنَ عِيُوبِ الْكَلَامِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُحْمَلَ شَيْءٌ مِنَ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى هَذَا²⁸.

كما عقب أبو حيان الأندلسي على إعراب أبي الفضل الرازي كلمة (مُسْتَقَرِّ) في قوله تعالى: "وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقَرٌّ" [القمر:3]، على أنَّهَا خَبْرٌ لِكُلِّ، فَهِيَ مَرْفُوعَةٌ فِي الْأَصْلِ، لَكِنَّهُ جَرَّهَا لِلْمَجَاوِرَةِ، فَقَالَ أَبُو حِيَانَ: إِنَّ الْخَفْضَ عَلَى الْجَوَارِ لَيْسَ بِجَيِّدٍ، لِأَنَّهُ شَاذٌ غَايَةُ الشَّدُوذِ²⁹.

وقال الجوجري: إِنَّ جَرَّ الْأَسْمِ الْمَحْرُورِ بِالْمَجَاوِرَةِ كَوْنُهُ مَلَاصِقًا لِأَسْمِ قَبْلِهِ، كَمَا فِي قَوْلِهِمْ: "هَذَا جُحْرٌ صَبَّ حَرِبٍ" ضَرْبٌ شَاذٌ قِيَاسًا وَاسْتِعْمَالًا؛ فَالْقِيَاسُ لِأَنَّ بَعْضَ الْعَمَاءِ يُعْطِي التَّابِعَ حَكْمَ الْمَتَّبِعِ فِي الْإِعْرَابِ، وَالِاسْتِعْمَالُ لِأَنَّ الْمَرْوِيَّ مِنَ كَلَامِ الْعَرَبِ فِي ذَلِكَ قَلِيلٌ وَأَكْثَرُ كَلَامِهِمْ عَلَى خِلَافِهِ³⁰.

ورأى أبو الفتح الكراجكي أنَّ كَثِيرًا مِنَ أُمَّةِ اللَّغَةِ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ حَمَلُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى الْخَفْضِ عَلَى الْجَوَارِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ تَلْجِي إِلَيْهِ، لِأَنَّهُ شَاذٌ وَنَادِرٌ وَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ، وَمَسْمُوعَةٌ وَرَدَّ فِي مَوَاضِعٍ قَلِيلَةٍ جَدًّا لَا يَتَعَدَّهَا إِلَى غَيْرِهَا³¹.

وهناك بعض النُّحَاة - كالخليل بن أحمد وسيبويه والقراء - يميزون الخفض على الجوار، حيث يرونه شكلاً من أشكال العربية وإن خالف القياس الذي درجت عليه قواعد النحو في التوابع، لأنَّ التَّابِعَ يَجَارِي مَتَّبِعَهُ فِي الْإِعْرَابِ، وَهَذَا مَا بَيَّنَّهُ سَيْبَوِيهِ، حَيْثُ قَالَ: "قَدْ أَجْرَى بَعْضُ الْعَرَبِ: (هَذَا جُحْرٌ صَبَّ حَرِبٍ) نَعْتًا عَلَى غَيْرِ وَجْهِ الْكَلَامِ، إِنْ كَانَ الْقِيَاسُ الرَّفْعَ، وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ كَلَامِ الْعَرَبِ وَأَفْصَحُهُمْ، لِأَنَّ

²⁵ امرؤ القيس، الديوان، ص 67.

²⁶ أبو البركات الأنباري، الإيضاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، بيروت: المكتبة العصرية، 2003م، 503/2.

²⁷ ابن هشام الأضراري، شرح شنور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق: عبد الغني الدفر، دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ص 430.

²⁸ النَّخَّاسُ أَبُو جَعْفَرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، إعراب القرآن، تحقيق: محمد علي بيضون، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ، 109/1.

²⁹ ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: صديقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، 2000م، 34/10.

³⁰ محمد الجوجري، شرح شنور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق: نواف الحارثي، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، 2004م، 588/2.

³¹ محمد بن علي الكراجكي، القول المبين عن وجوب مسح الرجلين، تحقيق: علي موسى الكعبي، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1410هـ، ص 28.

(الْحَرْبِ) نعت لـ (جُحْرٍ)، والجُحْرُ خبر مرفوع، فهو على هذا ليس بنعت للضَّبِّ، ولكنهم أنزلوه منزلة نعت للضبِّ، لأنه نكرة كالضَّبِّ، ولأنَّه وُضع موضع التعت للضَّبِّ، ولأنَّه صار مع الضَّبِّ بمنزلة اسم واحد.³²

كما يرى الفراء أنَّ من كلام العرب أن يتبعوا الخفض الحفص إذا كان مشابهاً له، كما في قوله تعالى: "أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ" [إبراهيم: 18]، فقد حُزَّتْ (عاصِفٍ) لمجاورتها (يومٍ)، ولأنَّها وردت بعد الاسم المجرور (يومٍ) فأتبعته إعرابه، وعلى ذلك قول الشاعر³³: [البيسيط]

كَانَتْما ضُرِبَتْ قُدَامَ أَعْيُنِنَا قُطْنًا لِمُسْتَحْصِدِ الْأَوْتَارِ مَخْلُوجِ

أراد: لمستحصد الأوتار قطعاً مُندَقاً، ف(مخلوج) صفة لـ (قطعاً)، وكان حقها التَّصَبُّ، إلا أنَّه جرَّها لمجاورتها (الأوتار).³⁴

وقال العكبري: لقد أجزت العرب كثيراً من أحكام المجاورة على المجاور له حتى في أشياء يخالف فيها الثاني الأول في المعنى، كقولهم: (هَذَا جُحْرٌ صَبَّ حَرْبٍ)، وهو كثير³⁵، وقد حُزِحَ عليه بعضاً من الآيات القرآنية، كما في قوله تعالى: "وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ" [المائدة: 6]، وقُرأت بالجزء (أَرْجُلِكُمْ)، وهذه القراءة مشهورة كشهرة التَّصَبُّ، وفيها وجهان: أحدهما: أنَّ (الأرجل) معطوفة على (الرؤوس) في الإعراب، ولكن الحكم مختلف، فالرؤوس تُمسَحُ، والأرجل تُغسَلُ، هذا الإعراب يمكن أن يُقال فيه الخفض على الجوار، وليس بمتنع أن يرد في القرآن الكريم والشعر العربي لكثرتة، فقد جاء القرآن في قوله تعالى: "وَحُوْرٌ عَيْنٌ" [الْوَاقِعَةُ: 22] على قراءة جَزَّ (حورٍ)، وهو معطوف على قوله تعالى: "بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ" [الْوَاقِعَةُ: 18]، لكنَّ المعنى مختلف؛ إذ أنَّ الولدان الخلدون يطوفون عليهم لكنَّ ليس بحور عين، إمَّا بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ، وأمَّا ما جاء في الشعر قول التابغة³⁶: [البيسيط]

لَمْ يَبْقَ إِلَّا أَسِيرٌ غَيْرٌ مُنْقَلَبٍ أَوْ مُوْتَقٍ فِي جِبَالِ الثَّقِيدِ مَجْنُوبِ

فقد جر المعطوف (موثقٍ) لمجاورته المنفوض (مُنْقَلَبٍ)، رغم أنَّه في المعنى معطوف على (أسيرٍ) الفاعل المرفوع.³⁷

وقال الشنقيطي: إنَّ العرب تجعل الكلمة مجرورة لمجاورتها الاسم المجرور قبلها، مع العلم أنَّ إعرابها يمكن أن يكون التصب أو الرفع، وإنَّ ما ذكره بعض العلماء من أنَّ الخفض على الجوار يدخل في باب اللحن ولا يأتي إلا في ضرورة الشعر خاصة، وأنَّه لم يُسمع مجيئه في العطف، وأنَّه لا يجوز إعرابه إلا إذا أمن اللبس، فهو مردود بقول أئمة اللُّغة العربية الذين صرَّحوا بجواز مجيئه، وتَمَن صرَّح بمجيئه في القرآن الكريم والشعر العربي القديم الأخصش وأبو البقاء العكبري، وغيرهما، ولم ينكر مجيئه إلا الرَّجَّاح، وإنَّ إنكاره له - مع صحَّة ثبوته في القرآن الكريم، والشعر العربي الفصيح - يدلُّ على أنَّه لم يتقصَّ المسألة تفصيلاً كافياً، والتحقق الذي عليه أئمة العربية هو أنَّ الخفض على الجوار أسلوب من أساليب العربية قد ورد في القرآن الكريم ذي اللسان العربي المبين والشعر الجاهلي كقول امرئ القيس عندما جعل (مُزْمَلٍ) مخفوضاً بالجوار، مع أنَّه نعت للخبر (كبيرٍ) المرفوع³⁸، ويُرَى في قول تمام حسان تأكيداً لم ذكره الشنقيطي سابقاً، إذ

³² سيديويه، الكتاب، 436/1.

³³ ذو الرمة، الديوان، ص 42.

³⁴ الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاشي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة، بلا تاريخ، 74/2.

³⁵ أبو البقاء العكبري، التبيين عن مناهب النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العنمين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986م، ص 257.

³⁶ النابغة الذبياني زياد بن معاوية، الديوان، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، 1980م، ص 52، وقد ذكر البيت في الدوان: لَمْ يَبْقَ غَيْرُ طَرِيدٍ غَيْرٌ مُنْقَلَبٍ أَوْ مُوْتَقٍ فِي جِبَالِ الْقَدْرِ مَسْلُوبِ

³⁷ أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد الجاوي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1976م، 422/2.

³⁸ محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، جدة: مجمع الفقه الإسلامي، 1995م، 13-12/2.

يقول: إنَّ حمل بعض الكلمات على الجوار أسلوب كوفيّ دارج كثير في كُتُب مذهب أهل الكوفة، فهو من الأصول الكوفية التي يرفض البصريون إتيانها إلا من باب ضرورة الشَّعر.³⁹

وقد أنكر هذه الظاهرة بعض العلماء كابن جني الذي يرى أنَّ الحذف على الجوار لا وجود له في لغة العرب، إنَّما هو على حذف المضاف لا غير، حيث يقول: إنَّ ما وردَ من قول العرب: (هَذَا جُحْرٌ صَبَّ حَرِبٍ) غلط من العرب، ومن الشَّاذَّ الذي لا يُقاس به ولا يجوز ردَّ غيره إليه، وإنَّ في القرآن الكريم مثل هذه الأمثلة ما يتجاوز الألف موضع، وكلَّها على حذف المضاف لا غير، والأصل في المثال الوارد عن العرب، وتداوله العلماء في مصنفاتهم، هو: (هَذَا جُحْرٌ صَبَّ حَرِبٍ جُحْرُهُ)، فلَمَّا كان أصله حذف (جُحْر) المضاف إلى الهاء، وإقامة (الهاء) مقامه فارتفعت؛ لأنَّ المضاف المحذوف (جُحْر) كان مرفوعاً، وبارتفاع الضمير المرفوع القائم مقام المضاف المحذوف استتر في نفس (حَرِبٍ)، فأصبح (حَرِبٍ) وصفاً ل(صَبَّ)، وعليه قول امرئ القيس: (كَبِيرٌ أَنَاسٍ فِي بَجَادٍ مُرْمَلٍ)، وليس في قوله هذا حمل على الغلط، إنَّما أراد (مزمَّل فيه)، فحذف حرف الجرِّ (في)، وأقام الضمير المرفوع مقامه، ثم أخفاه في اسم المفعول (مزمَّل)، هذا وغيره من الأمثلة الواردة في الحذف على الجوار في تأويل بعض العلماء ماهي إلا على حذف المضاف الذي قد شاع واطرد في كلام العرب، فكان حمله على هذا أولى من حمله على الغلط الذي لا يجوز حمل غيره عليه ولا يقاس به.⁴⁰

وكان الطبرسي قد أيد ما جاء به ابن جني من أنَّ المثال الوارد عن العرب: (جُحْرٌ صَبَّ حَرِبٍ) ما هو إلا على حذف المضاف، وأصله: (حَرِبٍ جُحْرُهُ)، وإنَّ أكثر المحققين من النَّحاة قد نفوا جواز أن يكون في كلام العرب ما يستمى الإعراب بالمجاورة، إنَّما هو على حذف المضاف (جُحْر) وإقامة المضاف إليه، وهو الضمير المجرور (الهاء) مقامه، وإذا ما ارتفع الضمير استكن في نفس (حَرِبٍ)، وعلى هذا قول امرئ القيس (كَبِيرٌ أَنَاسٍ فِي بَجَادٍ مُرْمَلٍ)، وتقديره: (مُرْمَلٌ كَبِيرُهُ)، فَبَطَلَ الحمل على المجاورة جملة.⁴¹

وقال محمد حراسة عبد اللطيف: إنَّ (كبير الأناس) في بيت امرئ القيس، هو المزمَّل حقَّق (مزمَّل) أن تكون مرفوعة ولكنها جرت موافقة لروي القصيدة، وقال النَّحاة: إنَّها جرت على الجوار، وإنَّ مسألة الجرِّ على الجوار هذه مسألة أوجدها النَّحاة لتفسير هذا البيت وغيره من الأبيات التي لم يجدوا بها سبباً يؤدي إلى جرِّ الكلمات المجرورة وفقاً لحركة الروي أو نظام القافية، وليست بطبيعة الحال ظاهرة مطردة في كلِّ اسم مجرور يليه اسم آخر، وإلا كان من حقنا أن ننطق كلَّ اسم إذا وقع بعد اسم مجرور الجرِّ على الجوار، إذًا فهذه قضية خاصة بأبيات شعرية دون غيرها، وقد أوجدها محفظة الشعراء على توحد حركة الروي.⁴²

وقال عباس حسن في مسألة الحذف على الجوار: قد يكون النَّعْت مجروراً لمجاورته لفظاً مجروراً، لا لمتابعة المنعوت ويذكرون لها مثالاً كثر تردده حتى ابْتِذِلَ، وهو: (هَذَا جُحْرٌ صَبَّ حَرِبٍ)، يعربون كلمة (حَرِبٍ) صفة ل(جُحْر)، لا لضب؛ كي لا يفسد المعنى، ويجزؤون النَّعْت تبعاً للفظ (صَبَّ) الذي يجاوره، وقد أوَّلوه لهذا الأسلوب تأويلات كثيرة، والحق أن هذا النوع الغريب من الضبط بسبب المجاورة جدير لا لإهمال، وعدم القياس عليه، بل عدم الالتفات إليه مطلقاً.⁴³

ومن خلال التفسير لهذه الظاهرة رأيت أنَّ هناك بعض العلماء لم يُعَبِّ على امرئ القيس إتيانه كلمة (مزمَّل) مجرورة خفصاً على الجوار، وفي المقابل هناك بعض العلماء عاب عليه؛ بل رأى أنَّ مسألة الحذف على الجوار مسألة شاذة لا يُقاس عليها، وإنَّما ابتدعها بعض النَّحاة لتبرير محيء هذه الظاهرة الشاذة في أشعار بعض الشعراء.

³⁹ تمام حسان، الأصول، القاهرة: عالم الكتب، 2000م، ص43.

⁴⁰ ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1952م، 1/217-218.

⁴¹ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار المعرفة، 1988م، 3/258.

⁴² محمد حراسة عبد اللطيف، اللغة وبناء الشعر، القاهرة: مكتبة الجزيرة العامة، 1992م، ص222-223.

⁴³ عباس حسن، النحو الوافي، القاهرة: دار المعارف، 1960م، 3/450-451.

4- حذف (قد) في جواب القسم مع بقاء اللام

قال امرؤ القيس⁴⁴: [الطويل]

حَلَفْتُ لَهَا بِاللَّهِ حَلْفَةً فَاجْرٍ لَنَاوَمَا، فَمَا إِنْ مِنْ حَدِيثٍ وَلَا صَالٍ

لقد حذف امرؤ القيس (قد) في جواب القسم (لناؤما)، وإن كان القياس أن تأتي مع (اللام) (قد) لأنَّ جواب القسم فعل ماضٍ مجرّد، وقد بيّن البغدادي أنّ سبب مجيء (اللام) دون قد في البيت السابق هو من باب الضرورة الشعرية، إذ يقول: لقد جاء (لناؤما) جواباً للقسم، ورابطة (اللام) من غير (قد)، وهذا جائز في الشعر للضرورة، ويجب تقدير (قد) بعد (اللام)، أي: (لقد لناؤما) لأنَّ اللام في هذه الموضع لام الابتداء، ولام الابتداء لا تدخل على الماضي المجرّد دون (قد)⁴⁵، فالبغدادي يرى أنّ هذه اللام هي لام الابتداء ولا يجوز أن تدخل على الفعل الماضي المجرّد دون وجود (قد)، إلا للضرورة الشعرية، فلا يقال: (لناؤم زيد)، إنما يقال: لقد قام زيد، كذلك يرى ابن السراج أنّ دخول اللام في (لناؤما) على جهة الشذوذ؛ لأنَّ الفعل الماضي المجرّد لا تدخل عليه لام الابتداء دون (قد)⁴⁶، أما الرّمحشري فيرى أنّ هذه اللام هي لام القسم، والعرب لا ينطقون الفعل الماضي المجرّد جواباً للقسم، إلا معه (اللام وقد)، كما في قوله تعالى: "لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ" [الأعراف: 59]، فجملة (لَقَدْ أَرْسَلْنَا) وقعت جواباً لقسم محذوف، والتقدير: والله لقد أرسلنا، وقلّ عنهم مجيء اللام دون (قد) كما في قول امرئ القيس: (حَلَفْتُ لَهَا بِاللَّهِ لَنَاوَمَا)، أي: لقد لناؤما، وسبب مجيء (اللام وقد) في جواب القسم إذا كان فعل ماضٍ؛ لأنَّ جملة جواب القسم تقع تأكيداً للجملة القسم، وحتى لا تكون مظنة لمعنى التوقع في نفس المخاطب عند استماعه لجملة القسم⁴⁷، وأكّد ما ذهب إليه سابقاً بأنَّ اللام في بيت امرئ القيس هي لام القسم وليست لام الابتداء بقوله في المفصل: تدخل لام جواب القسم على الفعل المضارع، نحو قولك: (والله لأفعلن)، وقد تدخل على الفعل الماضي دون (قد)، كقولك: (والله لكذب) وقول امرئ القيس: (حَلَفْتُ لَهَا بِاللَّهِ لَنَاوَمَا)، والأكثر أن تدخل عليه مع (قد) كقولك: (والله لقد ذهب)⁴⁸، يفهم من كلام الرّمحشري أنّه يمكن مجيء (اللام) دون (قد) مع الفعل الماضي إذا وقع جواباً للقسم، ولكن هذا لا يقاس عليه، لأنَّ القياس أنّ تدخل عليها (قد)، وذهب المرادي إلى أنّ اللام في قول امرئ القيس (لناؤما) لام ابتداء، ومن قال أنّها لام القسم هذا ليس بصحيح، وقد تأتي مع الفعل الماضي المتصرف دون (قد) كما في (لناؤما)، على أنّ الأكثر اقتراحها مع (قد)⁴⁹، وكذلك يجوز الشنقيطي مجيء اللام في جواب القسم دون (قد)، وقد ردّ على من زعم من العلماء أنّ اللام الواقعة في جواب القسم إذا جاءت مع الفعل الماضي وجب مجيئها مع (قد) التحقيقية دائماً، بقوله: والتحقيق أنّ العرب ربّما نطقت في مواضع كثيرة الفعل الماضي الواقع جواباً للقسم باللام دون (قد)، وهي لغة فصحي جملة، وهو أسلوب مسموع في كلام العرب، ومنه قول امرئ القيس: (حَلَفْتُ لَهَا بِاللَّهِ لَنَاوَمَا)، ولم يقل: لقد لناؤما كما زعموا⁵⁰، وذهب ابن عصفور إلى أنّ القسم إذا أجيب بـ (ماضٍ متصرفٍ مثبت، فإن كان قريباً من الحال جئ باللام وقد معاً، نحو قوله تعالى: "تَاللَّهِ لَقَدْ أَمَرَكُ اللَّهُ عَلَيْنَا" [يوسف: 91]، وإن كان بعيداً جئ باللام وحدها، كقول امرئ القيس: (حَلَفْتُ لَهَا بِاللَّهِ لَنَاوَمَا)، لكن ابن هشام له رأي مختلف في هذا، إذا رأى أنّ الظاهر في الآية السابقة والبيت عكس ما ذهب إليه ابن عصفور، لأنَّ المراد في الآية: لقد اختارك الله فضلك علينا بالصبر والحلم، وهذا محكوم ليوسف به في الأزل، والمراد في البيت: أنّهم ناموا قبل مجيئه⁵¹، فالآية تدلُّ

44 امرؤ القيس، الديوان، ص 137.

45 عبد القادر البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1997م، 72/10.

46 ينظر: ابن السراج محمد بن السري، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفلّلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988م، 242/1.

47 محمود بن عمرو الرّمحشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعبود الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ، 113-112/2.

48 محمود بن عمرو الرّمحشري، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: علي بو ملحم، بيروت: مكتبة الهلال، 1993م، ص 450.

49 ينظر: بدر الدين حسن بن قاسم المرادي، الجني الباني في حروف المعاني، تحقيق: طه محسن، الموصل: مؤسسة دار الكتب، 1976م، ص 135.

50 ينظر: محمد الأمين الشنقيطي، العذب النمبر من مجالس الشنقيطي في التفسير، تحقيق: خالد بن عثمان السبت، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1426، 444-443/3.

51 ابن هشام جلال الدين الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك وآخرون، دمشق: دار الفكر، 1985م، ص 229.

على بُعد الفعل (آثر) من الحال، وقرب الفعل (ناموا) من الحال، لأنَّ نوحهم حدث قبيل مجيئه، كذلك رأى بعض العلماء أنَّ مجيء اللّام في جواب القسم دون (قد) سببه طول الكلام بين القسم وجوابه، إذ يقول الألويسي في تفسيره لقوله تعالى: " قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ" [البروج:4]: لقد حُذِفَت (اللّام وقد) من (قُتِلَ)، وأصل الآية: (لقد قُتِلَ)، وهو مبني على ما أشتبه في كلام العرب من أنَّ الماضي المثبت المتصرف إذا وقع جوابًا للقسم ولم يتقدّم معموله وجب مجيء (اللّام وقد) معه، ولا يجوز اقتصار الكلام على أحدهما إلّا عند طوله كما في قوله سبحانه: " قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا" [الشمس:9] حيث جاء الجواب بعد قوله تعالى: " وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا" [الشمس: 1]، إلّا أنّه قد فصل بينهما فاصل كبير، فجاز مجيء (قد) دون (اللّام)، وفي قول امرئ القيس: (حَلَفْتُ لَهَا بِاللَّهِ لِنَامُوا)، فالقسم (حلفت) وجوابه (لنأموا) وبينهما (لَهَا بِاللَّهِ حَلْفَةٌ فَاجِرٌ)، فجاز مجيء (اللّام) دون (قد).⁵²

5- حذف نون التثنية دون إضافة

قال امرؤ القيس⁵³: [المقارب]

لَهَا مَثْنَتَانِ حَطَّاتَا كَمَا أَكْبَّ عَلَى سَاعِدَيْهِ النَّيْرُ

لقد حذف امرؤ القيس في بيته السابق التون في كلمة (حَطَّاتَا)، وإن كان القياس يقتضي إبقاء النون؛ لأنّها مثني ولم تضاف إلى اسم بعدها، وقد عدّ بعض العلماء هذا الأسلوب مخالفة للقياس، حيث نقل الاسترابادي في شرحه لكافية ابن الحاجب رأيين، الأول للكسائي، وفيه يقول: إِنَّ (حَطَّاتَا) في بيت امرئ القيس ليست مثني، إنّما هي فعل ماضٍ من (حَطَّ يَحْطُو)، فلما حُرِّكَتِ التاء زُودت الألف التي هي بدل من لام الفعل، وسبب حذفها هو لسكونها وسكون التاء التائيت في المفرد (حَطَّ)، فلما حُرِّكَتِ التاء لأجل التثنية زُودت الألف المحذوفة، فقال: (حَطَّاتَا)، والثاني للقرءاء، وفيه يقول: إِنَّ (حَطَّاتَا) مثني، وحذفت التون للضرورة الشعرية، لأنَّ إبقاء التون في البيت يؤدي إلى كسر الوزن، والمعنى الذي أراده امرؤ القيس في البيت كالمعنى الذي أراده أبو داود الأيادي في بيته⁵⁴: [الهرج]

وَمَثْنَاهُ حَطَّاتَانِ كَرُخْلُوفٍ مِنَ الْهَضْبِ

أراد: صلبه كثير اللحم مكنزته، وقد أيد ابن قتيبة هذا الرأي، إذ قال: إِنَّ (حَطَّاتَا) فيها قولان: أولها أنّه أراد المثني (حَطَّاتَانِ) كما في قول أبي دواد، فحذفت نون التثنية، فيقال: (مَثْنُ حَطَّاتَا)، والثاني أنّه أراد الفعل الماضي (حَطَّاتَا): أي ارتفعتا، فاضطرَّ لإقامة الوزن، فزاد ألفًا، والقول الأول أجود، أمّا ابن جني فقد أيد رأي الكسائي، إذ قال: إِنَّ امرأ القيس أراد في أراد (حَطَّاتَا) بمعنى (ارتفعتا)، فلما حُرِّكَتِ التاء اضطرَّ إلى ردِّ الألف التي هي بدل من لام الفعل، لأنَّ سبب حذفها هو لسكونها وسكون التاء بعدها، فقال: (حَطَّاتَا)، وهذا أقيس عندي من القول بأنّها مثني وحذفت نونها للضرورة، لأنَّ حذف نون التثنية شيء غير معروف.⁵⁵

وأورد الأزهري في التهذيب رأيين حول حذف نون (حَطَّاتَانِ)، الأول يرى أنّ (حَطَّاتَانِ) مثني وحذفت نونها للضرورة كما حذفت نون الاسم الموصول في قول الأخطل⁵⁶: [الكامل]

أَبِي كُلَيْبٍ إِنَّ عَمِّي اللَّدَّاءُ قَتَلَا الْمُلوِكَ وَفَكَكَّا الْأَغْلَالَ

أراد: (اللّدان).

⁵² محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ، 297/15.

⁵³ امرؤ القيس، الديوان، ص 107.

⁵⁴ أبو دواد الأيادي، الديوان، تحقيق: أنور محمود الصالح، وأحمد هاشم السامرائي، دمشق: دار العصاء، 2010م، ص 47.

⁵⁵ ينظر: رضي الدين الاسترابادي، شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق: إميل يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، 157/4.

⁵⁶ الأخطل، غياث بن غوث، الديوان، ص 246.

ورأي آخر يرى أنّ (حَطَّاتًا) في بيت امرئ القيس فعل أُخْرِجَ على قواعد التصريف، لأنّه من (حَطَّأ يَحْطُو)، فيقال: (حَطَّأ) للمذكر و(حَطَّاتًا) للمثنى المؤنث، لأنّ المفرد المؤنث يُقال لها: (حَطَّطْتُ) فأستقطت التاء الألف، ولمّا حُرِّكت التاء أصبحت (حَطَّاتًا)، وإن كان القياس ترك الألف مكانها (حَطَّاتًا)، ولكنهم بنوا الثنية كفعل الواحد، فطرحوا الألف، وكان في (حَطَّاتًا) وجه على هذا القياس.⁵⁷

كما أيدَ ياقوت الحموي رأي المبرّد في إعراب كلمة (حَطَّاتًا) في قول امرئ القيس حسب الرواية التي نقلها عن ثعلب الذي يقول فيها: دخلتُ على محمد بن عبد الله بن طاهر، فإذا عنده المبرّد وجماعة من أصحابه وكتابه، فلَمَّا قعدتُ قال لي محمد بن عبد الله: ما تقولُ في قول امرئ القيس: [المتقارب]

لها مَثْنَتَانِ حَطَّاتَا كَمَا أَكْبَّ عَلَى سَاعِدَيْهِ التَّمْرُ

قلتُ: أمّا غريب البيت فإنه يقال: لحم حَطَّأ بَطَّأ إذا كان صلبًا مكثرتًا، وأمّا الإعراب فإنّ (حَطَّاتًا)، فعل ماضٍ، فلَمَّا تحرّكت التاء أعاد الالف من أجل الحركة والفتحة، فاعترض المبرّد على إعراب (حَطَّاتًا)، وقال: إنّما أراد في (حَطَّاتًا) الإضافة، حيث أضاف (حَطَّاتًا) إلى كَمَا، فقلتُ له: ما تكلم بهذا أحد! فقال: بلى، سيبويه ذكره، فقلتُ: ما ذكر سيبويه هذا الكلام قطّ، فلينظر إلى كتابه إذا كان فيه، ثم قلتُ: لا حاجة لنا إلى الكتاب؟ أسمعتم أحدًا يقول: مررتُ بالزّيد بن ظريف بن عمرو، فيضاف نعت الاسم المنعوت إلى غيره؟ فقال محمد بن طاهر: والله لم يقل هذا أحد، ثم نظر إلى المبرّد فرآه قد أمسك ولم يقل شيئًا، فعقّب ياقوت الحموي على هذه الرواية قائلاً: أتعجب ممن يقول: إنّ هذا لا يجوز، وكيف لا يجوز ولا أظنّ أحدًا ينكر على من يقول: رأيتُ الغلامين عبدي زيد، ولا الفرسين مركوبي عمرو، ومثله: مررتُ بالزّيد بن ظريف بن عمرو، فيكون النعت إلى عمرو وهو صفة لزيد، وهذا واضح لكلّ متأمل.⁵⁸

فالمبرّد ومعه ياقوت الحموي يريان أنّ حذف التّون في كلمة (حَطَّاتًا) لا مخالفة فيه، بل هو للإضافة، أي: إضافة (حَطَّاتًا) إلى الكاف التي بمعنى (مثل) في (كَمَا)، فيكون من باب إضافة نعت الشيء إلى غيره، إلّا أنّ الاسترأبادي اعترض على قياس كلمة (حَطَّاتًا) في بيت امرئ القيس بالأمثلة التي أوردها كلّ من المبرّد وياقوت الحموي، قائلاً: إنّ هذه الأمثلة كلّها أبدال لا نعوت، لعدم وجود رابط بينها.⁵⁹

ويرى أبو العلاء المعري أنّ كلمة (حَطَّاتًا) في قول امرئ القيس هو فعل وأصله (حَطَّيْتًا) من باب قلب الياء ألفًا، وسبب مجيء هذه اللغة في شعر امرئ القيس هو مجاورته لطبيّ، وهو كثير في أشعار الطّائيين، وهو رأي أهل البصرة من أصحاب النظر.⁶⁰

ورأي أبو علي القيسي أنّ (حَطَّاتًا)، يحتمل أن تكون (حَطَّاتًا)، فتكون فعلًا ماضيًا، ثم أشعب الفتحة، فحدثت ألف، كما قال عنتره⁶¹: [الكامل]

يَبْنَعُ مِنْ ذِفْرَى عَصُوبٍ حَسْرَةٍ زَيَّافَةٍ مِثْلَ النَّيْقِ الْمَكْرَمِ

أراد (ينبع)، وقيل مثل هذا في قوله تعالى: "فَمَا اسْتَكَاثُوا لِرَبِّهِمْ" [المؤمنون: 76] على أنّه أضعف الأوجه، لأنّ مثل هذا إنما يجيء في ضرورة الشعر⁶²، وقد علّق ابن عاشور في تفسيره على هذا الرأي قائلاً: ليس ذلك من الإشباع الذي يستعمله المستعملون شذوذاً كقول عنتره (ينباع) يريد (ينبع).⁶³

⁵⁷ محمد بن أحمد بن الأزهر، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م، 215/7.

⁵⁸ ياقوت الحموي، معجم الأدياء، 529/2.

⁵⁹ الاسترأبادي، شرح كافيّة ابن الحاجب، 160/4.

⁶⁰ أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري، رسالة الصاهل والشاخب، تحقيق: عائشة عبد الرحمن، القاهرة، دار المعارف، 1984م، ص 407.

⁶¹ عنتره العبيسي، الديوان، بيروت، مطبعة الآداب، 1893م، ص 82.

⁶² أبو علي الحسن بن عبد الله القيسي، إيضاح شواهد الإيضاح، تحقيق: محمد بن حمود الدغاني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987م، 743/2.

أما أبو علي الفارسي فيرى أنَّ حذف النون في كلمة (حَطَّاتًا) كان من باب الضرورة سواء أكانت هذه الكلمة فعلاً ماضياً أم اسماً مثنى، فيقول: إذا كانت (حَطَّاتًا) فعلاً ماضياً فالقياس ألا تردّ الألف-وردها ضعيف-كقولهم: رمت المرأة، فلم يردوا اللام مع تحرك الساكن الذي من أجله حذف، فكذلك كان قياس هذا، إلا أنه جعل الحركة غير اللازمة بمنزلة اللازمة لإقامة الوزن والقافية، وأما إذا كانت (حَطَّاتًا) مثنى فحذفت نون التثنية ضرورة لإقامة الوزن والقافية أيضاً.⁶⁴

وقد علل الرافي مسألة مجيء الألف في كلمة (حَطَّاتًا) التي أوردها امرؤ القيس في بيته، قائلاً: "إنَّ أهل النظر من علماء البصرة يقولون في تأويل بيته: [المتقارب]

لها مَثْنَتَانِ حَطَّاتًا كَمَا أَكَّبَ عَلَى سَاعِدَيْهِ التَّمْرُ

إنَّه لما جاور في طيء علق من لغتهم، وهم يلقبون الباء ألفاً؛ يقولون في رَضِينَا: رَضَانَا؛ وكذلك حَطَّاتًا أصله حَطَّيْتَنَا؛ فقلب الباء الفاء؛ وهي لغة لم يلتزها الشاعر، ولا وجه لها إلا أن يكون ميزان لسانه قد تعطل في هذه الكلمة كما تعطل في غيرها؛ فانحدرت منه ثقيلة غثة باردة.⁶⁵

6- العطف على جواب النهي

قال امرؤ القيس⁶⁶: [الطويل]

فَقُلْتُ لَهُ صَوِّبْ وَلَا تَجْهَدْنَهُ فَيَذْرِكُ مِنْ أَعْلَى الْقَطَاةِ فَتَرْتَلِقُ

لقد عطف امرؤ القيس الفعل (يَذْرِكُ) على النهي (لا تَجْهَدْنَهُ)، مما جعل بعض العلماء يصف أسلوبه هذا بالشاذ، إذ يرى ابن جني مجيء الفاء عاطفة في كلمة (فَيَذْرِكُ) شاذ، كقراءة الآية القرآنية: "فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ" [الأحزاب: 32]، لأنَّ كلاهما منهي عنه، إلا أنَّ النَّصْبَ في الآية والبيت الشعريَّ أشدُّ إصابةً وأقوى معنى، وذلك أنَّه إذا نصب الفعل في الآية { فَيَطْمَعَ الَّذِي } كان المعنى إنَّ طمع الذي في قلبه مرض إنَّها هو مسبَّب عن خضوعهنَّ له بالقول، والأصل في ذلك منهي عنه، والمنهي مسبَّب عن فعلهنَّ، وإذا أُريد العطف كان النهي لهنَّ وله، وليس هناك دليل في الآية على أن الطمع راجع في الأصل إليهنَّ، وواقع من أجلهنَّ، وإذا نصب في البيت الشعريَّ (فَيَذْرِكُ من أعلى القطاة) كان معناه أنَّ رمية من أعلى ظهر الفرس إنَّها هو مسبَّب عن إجماده للفرس في الغدو، وإذا عطف كان نهياً له وللفرس، وليس فيه دليل على أنَّ الترمي راجع على الغلام، لأنَّ الترمي من فعل الفرس لا من فعل الغلام.⁶⁷

أما سببويه فيرى أنَّه يمكن العطف على النَّهْيِ، وقد ذكر أنَّ امرأ القيس أراد من هذا البيت المعنى: ولا تَجْهَدْنَهُ، ولا يَذْرِبْتِكُ من أعلى القطاة، ولا تَرْتَلِقَنَّ، فهو محمول على النَّهْيِ، كقولك: لا تُمَدِّدْهَا فَتَشَقِّقْهَا، أي: لا تُمَدِّدْهَا فَلَا تَتَغَرَّضْ لِتَشَقِّقْهَا، إذا أشركت بين

⁶³ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، 101/18.

⁶⁴ أبو علي الفارسي، المسائل العسكرية، تحقيق: علي جابر المنصوري، عمان: الدار العلمية الدولية، 2002م، ص 130-131.

⁶⁵ مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م، 151/3-152.

⁶⁶ امرؤ القيس، الديوان، ص 131.

⁶⁷ ابن جني، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والايضاح عنها، 181/2.

الآخر والأول⁶⁸، فالنهي في قوله: ولا يذرك من أعلى القطاة، نهي في اللفظ للمخاطب، وفي المعنى للغائب، أي: لا تتعرض لإذرائه، فأما: لا تُمدِّدْهَا فَتُشَقِّقْهَا، فهو عطف على النهي، وهو نهي للمخاطب في المعنى واللفظ⁶⁹.

إلا أن السيرافي في شرحه لكتاب سيبويه يرى أن سيبويه عطف (فيذرك) على (لا تجهدته) وعلى (فتزلق)، ولو نصب هذين الفعلين على الجواب بالفاء، لكان نصبها حسناً، ويكون ذلك بمنزلة قول القائل: ولا تسب زيدا فيضربك، لا تشتم عمراً فيؤذيك، لأن (لا تجهدته) نهي للغلام الراكب للفرس ألا يجهده في العدو، والإذراء هو فعل للفرس، فكيف نهي الغلام عنه، وعطف على فعل الغلام ما لا يدخل في النهي⁷⁰.

وهناك من النحاة من يجوز في بيت امرئ القيس الجزم والنصب والرفع، كالرفاء الذي يرى أنه إذا أريد الجزم عطف (فيذرك) على (لا تجهدته)، فيكون تكرير النهي، كقول القائل: لا تذهب ولا تعرض لأحد، وأما إذا أريد النصب جعل (فيذرك) جواباً ل (لا تجهدته)، فيكون كقول القائل: لا تفعل هذا فيفعل بك مجازةً، وأما إذا أريد الرفع جعل (فيذرك) مرفوعاً على الاستئناف، كقول القائل: لا تزكب إلى فلان فيركب إليك، تريد: لا تزكب إليه فإنه سيركب إليك⁷¹.

7- جزم الفعل المضارع بأن

لقد جزم امرؤ القيس الفعل المضارع (يأتينا) ب(أن) في قوله⁷²: [الطويل]

إِذَا مَا عَدُونَا قَالَ وَلَدَانُ أَهْلِنَا تَعَالَوْا إِلَى أَنْ يَأْتِنَا الصَّيْدُ نَحْطِبِ

وقد عدّه بعض العلماء من باب الشذوذ، إذ ذكر أبو حيان في تفسيره أنه لا يُحْفَظُ (أن) غير ناصبة إلا في هذا الشعر، والقراءة المنسوبة إلى مجاهد في قوله تعالى: {لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ الرِّضَاعَةَ} [البقرة: 233] برفع (يُبَيِّنُ)، وما سبيله هذا، لا تُبْنَى عليه قاعدة⁷³، كما اعتبر السيوطي جزم الفعل المضارع ب (أن) غير جائز عند الجمهور إلا عند بعض الكوفيين كالرؤاسي الذي رأى أن فصحاء العرب ينصبون بأن وأخواتها الفعل ودونهم قوم يرفعون بها، ودونهم قوم يجزمون بها، وبعض البصريين كأبي عبيدة واللحياني الذي رأى أن الجزم لغة بني صباح، وعليها قول امرئ القيس: (أن يأتينا)، بجزم الفعل (يأت) ب (أن)⁷⁴.

كما عدّ الزبيدي جواز جزم الفعل المضارع ورفع ب (أن) من باب الشذوذ الذي لا يُقَاس عليه، كما في قول امرئ القيس: (أن يأتينا)، وقراءة ابن محيصن: "لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ الرِّضَاعَةَ"، برفع الميم⁷⁵.

كذلك رأى ابن القيم أن بعض العرب يرفع الفعل بعد (أن) كقراءة بعضهم شذوذاً قوله تعالى: {لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ الرِّضَاعَةَ}، وأندر منه الجزم بها في نحو قول امرئ القيس: إلى أن يأتينا الصيد⁷⁶، وأما شوقي ضيف فقد علق على مجيء الفعل المضارع مجزوماً ب (أن)،

⁶⁸ سيبويه، الكتاب، 101/3.

⁶⁹ علي بن عيسى الرماني، شرح كتاب سيبويه، تحقيق: سيف بن عبد الرحمن العريفي، الرياض: جامعة الإمام جامعة: الإمام محمد بن سعود الإسلامية، "رسالة دكتوراه" 1998م، ص 460.

⁷⁰ السيرافي، شرح كتاب سيبويه، 74/2.

⁷¹ ينظر: الفراء، معاني القرآن، 26-27/1.

⁷² امرؤ القيس، الديوان، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، 1984م، ص 389.

⁷³ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 499/2.

⁷⁴ ينظر: جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هندواي، القاهرة: المكتبة التوفيقية، 363/2.

⁷⁵ المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت: دار الهدية، 1965م، 211/34.

⁷⁶ ابن القيم إبراهيم بن محمد الجوزية، إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد بن عوض السهلي، الرياض: دار أضواء السلف، 1954م، 768-769.

قائلاً: "لقد ودارت في كتب النحو لعلّي بن حازم اللّحيانيّ روايتان شاذتان شذوذًا شديدًا، أمّا الأولى، فروايتَه أنّ من العرب من يجزم بـ(أنّ) النَّاصِبة للمضارع، إذ ذُكِرَ أنّ بعض بني صباح من ضبّة أنشدَه قول امرئ القيس:

إِذَا مَا عَدَوْنَا قَالَ وَلَدَانُ أَهْلِينَا تَعَالَوْا إِلَى أَنْ يَأْتِنَا الصَّيْدُ نَحْطِبِ

وأما الرواية الثانية فما ذكره من أنّه سمع بعض العرب ينصب الفعل المضارع بـ(لم) الجازمة، كقراءة بعض القراء شذوذًا "ألّم نَشْرَح لَكَ صَدْرَكَ" [الشرح:1] بفتح الحاء.⁷⁷

لقد أجمع النحاة على أنّ محيئ الفعل المضارع مجزومًا بـ (أنّ) في بيت امرئ القيس من باب الشذوذ عن المطرد في القياس النحويّ، فلا يُقاس عليه ولا تبني عليه قاعدة.

8- الترخيم في غير النداء

قال امرؤ القيس⁷⁸: [الطويل]

لَيْعَمَ الْفَتَى تَعْتَشُو إِلَى صَوْءِ نَارِهِ طَرِيفُ بِنِ مَالٍ لَيْلَةَ الْجُوعِ وَالْحَصْرِ

فقد رخم امرؤ القيس كلمة (مَالٍ) في بيته السابق، رغم أنّه ليس بمنادي، وذلك لضرورة الشعر، وقد جوّاز النحاة الترخيم في غير النداء ضرورة، ولكن بشروط:

1- أن يكون ذلك في الشعر ضرورة، فلا يُرخم في التثنية، وقد عدّ صاحب التسهيل قولهم: (يَا صَاحِبِ)، و(أَطْرُقْ كَرًا) على الأشهر شذوذًا، إذ الأصل: (كروان) فرخم في غير الشعر، إلّا أنّ المبرد زعم أنّه ليس مرحّمًا؛ لأنّ ذكر الكروان يقال له: كرا.⁷⁹

2- أن يكون الاسم صالحًا للنداء، فلا يجوز في نحو (الغلام والكتاب) لوجود (أل) التعريف، لأنّ كلّ اسم دخلت عليه (أل) لا يصلح للنداء إلّا بواسطة (أيها)، فلا يُقال: (الغلا والكتنا)، ويرادُ بهما (الغلام والكتاب).

3- أن يكون الاسم إمّا زائدًا على الثلاثة، كما في قول امرئ القيس (مَالٍ)، أو محتومًا بتاء التأنيث، كقول جرير⁸⁰: [الوافر]

أَلَا أَضَحَّتْ جِبَالُكُمْ رَمَامًا وَأَضَحَّتْ مِنْكَ شَاسِعَةٌ أُمَامًا

أراد: أمامة.⁸¹

ويرى سيبويه وجمهور البصريين لا مانع من ترخيم (مَالٍ) في بيت امرئ القيس على لغة من ينظر، حيث قال سيبويه: "اعلم أنّ كلّ شيء جاز في الاسم الذي في آخره هاء بعد أن حذفت الهاء منه في شعر أو كلام، يجوز فيما لا هاء فيه بعد أن تحذف منه كقول امرئ القيس: (طَرِيفُ بِنِ مَالٍ)، حيث جعل ما بقي بعد ما حذف، بمنزلة اسم لم يُحذف منه شيء، كما جعل ما بقي بعد حذف الهاء بمنزلة اسم لم تكن فيه الهاء"⁸²، أي أنّه ترك حركة اللام في (مَالٍ) على ما كانت قبل الحذف، وهي الكسر على لغة من ينظر الحرف

⁷⁷ شوقي ضيف، المدارس النحوية، القاهرة: دار المعارف، 1968م، ص 187.

⁷⁸ امرؤ القيس، الديوان، ص 103.

⁷⁹ ينظر: ابن مالك الأنصاري، شرح تسهيل الفوائد، 432/3.

⁸⁰ جرير بن عطية، الديوان، بيروت، دار بيروت، 1986م، ص 407.

⁸¹ ينظر: محمد علي الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م، 273-272/3؛ عبد الغني الدقر، معجم القواعد العربية في النحو والتصريف،

دمشق: دار القلم، 1986م، ص 137.

⁸² سيبويه، الكتاب، 255-254/2.

المحذوف، فسبويه وجمهور البصريين جوّزوا ترخيم الاسم ضرورة على اللغتين، لغة من ينتظر ولغة من لا ينتظر التي أجمع عليها النحاة كلهم.⁸³

وقد بين محمد عيد أنّ سبب اضطرار الشاعر إلى الإتيان باسم مرثم في غير النداء هو تقييد الوزن والقافية له، إذ يقول: "إنّ الأصل في الترخيم هو ترخيم الاسم المنادى فقط لأنه حكم من أحكامه، فإذا كان الاسم غير منادى لا يصحّ ترخيمه، بل يستعمل كاملاً دون حذف شيء منه، لكن النحاة استثنوا من ذلك ما يضطر إليه الشاعر في شعره، ولا يجد مفراً من حذف بعض الكلمة، حينئذٍ يجوز له الحذف مع أنّ الاسم غير منادى؛ لأنّ مجال الشّاعر في استعمال الكلمات ضيق؛ لحاجته للوزن والقافية والتقديم والتأخير، فيباح له ما لا يباح للناثر، ويطلق على هذا المباح له اسم (ضرورة الشعر)، ومن ذلك المباح حذف أواخر بعض الكلمات دون أن تكون مناديات، ومما يستشهد به لذلك قول امرئ القيس (مال) على لغة من ينتظر."⁸⁴

الخاتمة

لقد وقفنا في هذا البحث على أهم الأوجه التي خالف فيها امرؤ القيس القوانين التي وضعها النحاة لضبط اللغة من اللحن والتعريف، وإن كانت مخالفتها هذه في أغلبها من باب الضرورة الشعرية التي جوّزها أكثر النحاة في الشعر، لأنّ الشاعر محكوم بوزن واحد وقافية موحدة لا يمكنه الخروج عليها، كما لا يمكن اعتبار هذه المخالفات منهجاً سار عليه، فهو شاعر حاله حال غيره من الشعراء الذين أوردوا هذه المخالفات في أشعارهم إذا ما اضطروا وعلمهم الوزن والقافية، كذلك فقد بينت آراء النحاة حول هذه المخالفات التي أوردتها امرؤ القيس في شعره، فمنهم من جوّز له هذه المخالفات بحجة الضرورة الشعرية التي تلزم الشاعر في بناء قصيدته، وإنّ هذه المخالفات لو جاءت في النثر لكانت شواهداً مستقبلاً، وبعضهم جوّز مجيء هذه المخالفات في الشعر والنثر لأنها لغات قبائل عربية دارت على ألسنتهم، لكنهم رفضوا رفضاً قاطعاً مجيئها في القرآن الكريم بحجة أنّ القرآن الكريم منزّه عن كلّ عيب وشكّ، ومنهم من اعتبر مجيء هذه الأساليب الشاذة - برأيهم - خروجاً عن المطرد في النحو العربي سواء أكان شعراً أم نثراً؟ فلا يقاس عليه ولا تبني عليه قاعدة.

المصادر والمراجع

- ابن جني، عثمان. الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1952.
- ابن جني، عثمان. سر صناعة الإعراب. تحقيق: حسن هندراوي، دمشق: دار القلم، 1993.
- ابن جني، عثمان. المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. تحقيق: علي ناصيف وعبد الفتاح اسماعيل شبلي. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1999.
- ابن السراج، محمد. الأصول في النحو. تحقيق: عبد الحسين الفئلي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988.
- ابن عاشور، محمد. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
- ابن عصفور، علي الإشبيلي. ضرائر الشعر. تحقيق: سيد محمد إبراهيم. القاهرة: دار الأندلس، 1980.
- ابن مالك، محمد. شرح الكافية الشافية. تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي. مكة: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1982.
- ابن مالك، محمد. شرح تسهيل الفوائد. تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون. القاهرة: دار هجر، 1990.
- ابن هشام، عبد الله الأنصاري. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. تحقيق: عبد الغني الدقر. دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، 1984.
- ابن هشام، عبد الله الأنصاري. مغني اللبيب عن كتب الأعراب. تحقيق: مازن المبارك وآخرون. دمشق: دار الفكر، 1985.
- أبو حيان، محمد الأندلسي. البحر المحيط. تحقيق: صديقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، 2000.

⁸³ ينظر: بدر الدين حسن بن قاسم المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن علي سلجان، القاهرة: دار الفكر العربي، 2008م، 3/146.

⁸⁴ محمد عيد، النحو المصنّى، القاهرة: مكتبة الشباب، 1975م، ص 522.

- الأخطل، غياث. *الديوان*. تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- الأزهري، محمد. *تهذيب اللغة*. تحقيق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- الاستراباذي، رضي الدين. *شرح كافية ابن الحاجب*. تحقيق: إميل يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- الأصمعي، عبد الملك. *فحوالة الشعراء*. تحقيق: ش. توزي. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1971.
- الألوسي، محمود. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415.
- امرؤ القيس، جندح. *الديوان*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1984.
- امرؤ القيس، جندح. *الديوان*. تحقيق: عبد الرحمن المصطاوي. بيروت: دار المعرفة، 2005.
- الأنباري، أبو البركات. *لمع الأدلة في أصول النحو*. تحقيق: سعيد الأفغاني. دمشق: دار الفكر، 1957.
- الأنباري، أبو البركات. *الإصناف في مسائل الخلاف*. بيروت: المكتبة العصرية، 2003.
- الإيادي، أبو دواد. *الديوان*. تحقيق: أنور محمود الصالح، وأحمد هاشم السامرائي. دمشق: دار العضاء، 2010.
- البغدادي، عبد القادر. *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997.
- الجمحي، محمد. *طبقات فحول الشعراء*. تحقيق: محمود محمد شاكر، جدة: دار المدني، 1980.
- الجوهرية، محمد. *شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب*. تحقيق: نواف الحارثي. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 2004.
- الجوزية، ابن القيم. *إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك*. تحقيق: محمد بن عوض السهلي. الرياض: دار أضواء السلف، 1954.
- حستان، تمام. *الأصول*. القاهرة: عالم الكتب، 2000.
- حسن، عباس. *النحو الوافي*. القاهرة: دار المعارف، 1960.
- الحموي، تقي الدين. *خزانة الأدب وغاية الأرب*. تحقيق: عصام شقيو. بيروت: دار الهلال، 2004.
- الحموي، ياقوت. *معجم الأدباء*. تحقيق: حستان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.
- الدقر، عبد الغني. *معجم القواعد العربية في النحو والتصريف*. دمشق: دار القلم، 1986.
- ذو الرمة، غيلان. *الديوان*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.
- الروماني، علي. *شرح كتاب سيبويه*. تحقيق: سيف بن عبد الرحمن العريفي، [رسالة دكتوراه]، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. 1998.
- الزبيدي، المرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: دار الهدية، 1965.
- الزنجشيري، محمود. *الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407.
- الزنجشيري، محمود. *المنفصل في صنعة الإعراب*. تحقيق: علي بو ملحم. بيروت: مكتبة الهلال، 1993.
- سيبويه، عمرو. *الكتاب*. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.
- السيرافي، الحسن. *شرح كتاب سيبويه*. تحقيق: أحمد حسن محمدي وعلي سيد علي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.
- السيوطي، جلال الدين. *معجم الهوامع في شرح جمع الجوامع*. تحقيق: عبد الحميد هندواي. القاهرة: المكتبة التوفيقية، 1328.
- السيوطي، جلال الدين. *الافتتاح في أصول النحو وجداه*. تحقيق: محمود جلال، دمشق: دار القلم، 1989.
- الشنقيطي، محمد الأمين. *العذب الثمير من مجالس الشنقيطي في التفسير*. تحقيق: خالد بن عثمان السبتي. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد. 1426.
- الشنقيطي، محمد الأمين. *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*. جدة: مجمع الفقه الإسلامي، 1995.
- صادق الرافعي، مصطفى. *تاريخ آداب العرب*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- الصبان، محمد. *حاشية الصبان على شرح الأشموني*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- ضيف، شوقي. *الممارس النحوية*. القاهرة: دار المعارف، 1968.
- الطبرسي، الفضل. *مجمع البيان في تفسير القرآن*. بيروت: دار المعرفة، 1988.
- عبد اللطيف، محمد. *اللغة وبناء الشعر*. القاهرة: مكتبة الجزيرة العامة، 1992.
- العبسي، عنتر. *الديوان*. بيروت: مطبعة الآداب، 1893.
- العجلي، الفضل. *الديوان*. تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 2006.
- عطية، جرير. *الديوان*. بيروت، دار بيروت، 1986.

- العسكري، أبو البقاء. التبيان في إعراب القرآن. تحقيق: علي محمد البجاوي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1976.
- العسكري، أبو البقاء. التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين. تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.
- عيد، محمد. النحو المصطفى. القاهرة: مكتبة الشباب، 1975.
- الفارسي، أبو علي. المسائل العسكرية. تحقيق: علي جابر المنصوري. عمان: الدار العلمية الدولية، 2002.
- الفراء، يحيى. معاني القرآن. تحقيق: أحمد يوسف النجاشي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي. القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة، بلا تاريخ.
- القزاز القيرواني، محمد. ما يجوز للشاعر في الضرورة. تحقيق: رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادي. الكويت: دار العروبة، 1981.
- القيسي، الحسن. إيضاح شواهد الإيضاح. تحقيق: محمد بن حمود الدعجاني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987.
- الكرجكي، محمد. القول المبين عن وجوب مسح الرجلين. تحقيق: علي موسى الكعبي. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1410.
- المبارك، محمد. منتهى الطلب من أشعار العرب. تحقيق: محمد نبيل طريقي. بيروت: دار صادر، 1999.
- المبرد، محمد. المقتضب في اللغة والأدب. تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة. القاهرة: عالم الكتب، 1994.
- المرادي، بدر الدين. الحني الباني في حروف المعاني. تحقيق: طه محسن. الموصل: مؤسسة دار الكتب، 1976.
- المرادي، بدر الدين. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك. تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان. القاهرة: دار الفكر العربي، 2008.
- المرعي، أبو العلاء. رسالة الصاهل والشاحج. تحقيق: عائشة عبد الرحمن. القاهرة: دار المعارف، 1984.
- النايفة الديباني، زياد. الديوان. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1980.
- النَّحَّاس، أحمد. إعراب القرآن. تحقيق: محمد علي بيضون. بيروت: دار الكتب العلمية، 1421.
- النويري، أحمد. نهاية الأرب في فنون الأدب. تحقيق: يحيى الشامي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

KAYNAKÇA

- Abdüllatîf, Hamâse. *el-Luga ve binâü's-ši'r*. Kâhire: Mektebetü'l-cîzeî'l-Âmme, 1992.
- Absî, Antere. *ed-Dîvân*. Beyrût: Matbaatu'l-Âdab, 1893.
- Ahtal, Gıyâs. *ed-Dîvân*. thk. Mehdî Muhammed Nâsirüddin. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Âlûsî, Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Asmaî, Abdülmelik. *Fuhûletü's-su'arâ'*. thk. Ch. Torrey, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedid, 1971.
- Atıyye, Cerîr b. *ed-Dîvân*. Beyrût: Dâr Beyrût, 1986.
- Bağdâdî, Abdülkâdir. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Hârûn: Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997.
- Celâlüddîn es-Süyûtî, *Hem'û'l-hevâmi' fî şerhi cem'î'l-cevâmi*. thk. Abdülhamîd Hindâvî, Kâhire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, 1328.
- Cevcerî, Muhammed. *Şerhü şüzürü'z-zeheb fî marifeti kelami'l-'Arab*. thk. Nevâf el-Harisî. el-Medinetü'l-Münevvere: el-Camiatü'l-İslamiyye, 2004.
- Cevziyye, Burhâneddîn. *İrşadu's-salik ila hallî elfiyeti ibn mâlik*. thk. Muhammed b. Avaz es-Sehî, Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 1954.
- Cumahî, Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ'*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1980.
- Dakr, Abdulganî. *Mu'cemu'l-kavâ'idi'l-arabiyye fî'n-nahv ve't-tasrîf*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1968.
- Ebû Hayyân, Muhammed el-Endelüs. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Muhammed Cemîl Sıdkî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât. *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 2003.

- Enbârî, Ebü'l-Berekât. *Lüma'ü'l-edille fî usûli'n-nahv*. thk. saîd el-Efgânî. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1957.
- Esterâbâdî, Radyüddîn. *Şerhu kâfiyeti İbni'l-hâcib*. thk. Emîl Ya'küb. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Eyâdî, Ebû Dâvûd. *ed-Divan*. thk. Enver Mahmud es-Salihî ve Ahmed Haşim es-Samirâî. Dımaşk: Dârü'l-usamâ 2010.
- Ezherî, Muhammed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed Avaz Mer'ab. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Fârisî, Ebû Alî. *el-Mesâ'ilü'l-askeriyyât*. thk. Ali b.Câbir el-Mansûr, 'Ammân: ed-Dâru'l-İlmiyyetu'd-devliyye, 2002.
- Ferrâ, Yahyâ. *Me'âni'l-kur'ân*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Kâhire: Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts.
- Hamevî, Takıyyüddîn. *Hizânetü'l-edeb ve gayetü'l-ereb*. thk. İsmâ İşkero. Beyrût: Dâru'l-Hilâl, 2004.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1960.
- Hassân, Temmâm. *el-Usûl*. Kâhire: Âlemu'l-Kutub, 2000.
- Iyd, Muhammed. *en-Nahvu'l-musaffâ*. Kâhire: Mektebetü's-Şebâb, 1975.
- İbn Âşûr, Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâ'is*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1952.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-izâh 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf ve Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Kâhire: el-Meclisü'l-A'la li's-şüûni'l-İslamiyye, 1999.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. thk. Hasan Hindâvî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Hişâm, Cemâleddin el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin Mübârek v.dğr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Hişâm, Cemâleddin el-Ensârî. *Şerhu şüzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. thk. Abdülğanî ed-Dakr. Dımaşk: eş-şerketu'l-Müttehide, 1984.
- İbn Mâlik, Muhammed el-Endelüsî. *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*. thk. Abdülmün'im Ahmed Herîdî, Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kura, Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve İhyâü't-turâsi'l-İslâmî, 1982.
- İbn Mâlik, Muhammed el-Endelüsî. *Şerhu't-teshîli'l-fevâ'id*. thk. Abdurrahman es-Seyyid ve Muhammed el-Mahtûn. Kâhire: Dâr Hıcr, 1990.
- İbn Serrâc, Muhammed. *el-Usûl fî'n-nahiv*. thk. Abdilhuseyn Fetlî. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1988.
- İclî, Ebü'n-Necm el-Fazl. ed-Dîvân. thk. Muhammed Edîb Abdulvahid Cemran. Dımaşk: Mabû'âtu Mecme'u'l-Lüğati'l-'Arabiyye, 2006.
- İmruülkays, Hunduc. *ed-Dîvân*. thk. Abdurrahman el-mustavî, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- İmruülkays, Hunduc. *ed-Dîvân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1984.
- İşbîlî, İbn Ufûr. Darâiru's-şî'r. thk. Seyyid İbrâhîm Muhammed. Kâhire: Dâru'l-Endelüs, 1980.
- Kaysî, el-Hasan. *İzâhu Şevâhidi'l-izâh*. thk. Muhammed b. Hamûd ed-Da'cânî. Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1987.

- Kazzâz el-Kayrevânî, Muhammed. *Mâ yecûzû li's-şâ'ir fi'z-zarûre*. thk. Ramazan Abdüttevâb ve Selâhaddin el-Hâdî. Küveyt: Dâru'l-Urube, 1981.
- Kerâcki, Muhammed. *el-Kavlü'l-mübin an vücûbi meshi'r-ricley*. thk. Ali Musa el-Ka'bî. Kom: Müessesetü Âl-i Beyt li-İhyai't-Türâs 1410.
- Maarrî, Ebü'l-Alâ. *Risâletü's-sâhil ve's-şâhic*, thk. Âişe Abdurrahman. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1984.
- Murâdî, Bedrüddîn. *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*. thk. Tâhâ Muhsin. Musul: Müessesetü Dâri'l-Kütüb, 1976.
- Murâdî, Bedrüddîn. *Tavzihu'l-makâsîd ve'l-mesâlik bi-şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân Ali Süleyman. Kâhire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 2008.
- Mübârek, Muhammed. *Muntehe't-taleb min eş'âri'l-'arab*. thk. Muhammed Nebîl Turayfî. Beyrût: Dâru Sâdr, 1999.
- Müberred, Muhammed. *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1997.
- Nâbîga ez-Zübyânî, Ziyâd. *ed-Dîvân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1980.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed. *İ'râbü'l-kur'ân*. thk. Muhammed Ali Beydun. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.
- Nüveyrî, Ahmed. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. thk. Yahyâ eş-Şamî, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Râfî, Mustafa Sâdık. *Târîhu âdâbi'l-'arab*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Rummânî, Alî. *Şerhu kitâbi sibeveyhi*. thk. Seyf b. Abdurrahmân el-Arîfî, Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, "Doktora Tezi", 1998.
- Sabbân, Muhammed. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-üşmûnî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Sibeveyhî, Amr. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Sîrâfî, el-Hasen. *Şerhu kitâbi sibeveyhî*. thk. Ali Seyyid Ali. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İktirâh fî usûli'n-nahv ve cedelih*. thk. Mahmûd Fucâl, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Şinkîti, Muhammed. *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-kur'ân bi'l-kur'ân*. Cidde: Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî, 1995.
- Şinkîti, Muhammed. *el-Azbu'n-Nemîr min mecâlisi's-şinkîti fi't-tefsîr*. thk. Halid b. Osman es-Sebt. Mekke: Dâru İlmi'l-Fevâid, 1426.
- Tabersî, el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1988.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-naḥviyyîne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. Beyrût: Dâru'l-ğarb el-İslâmî, 1986.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *et-Tibyân fî i'râbi'l-kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Kâ hire: Mektebetü 'Îsâ el-Bâbî ve Şerîkâhî, 1976.
- Zebîdî, el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Küveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965.
- Zemahşerî, Mahmûd. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407.
- Zemahşerî, Mahmûd. *el-Mufassal fî snâ'ati'l-i'râb*. thk. Ali b. Melham. Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.
- Zürümme, Gaylân. *ed-Dîvân*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

STRUCTURED ABSTRACT

Since the first century AH, The scholars of the Arabic language have noticed that this language is restricted in its words, structures, poetry and prose by firm and specific laws. Where they began to extract these laws and expanded them to get a group of completed Arabic language sciences. Such as grammar, morphology, rhetoric, and rhyme science. Then these sciences became containing those laws. The scholars also noticed that the speech of the Arabs may contain compositions that break those laws and violated it, so they wrote several books in these methods that came out of those laws. The four types of measurement (grammatical measurement, morphological measurement, rhetorical measurement, and rhyming measurement) can be considered an origin in the Arabic language. Scholars, both ancient and modern, have written many research on it, and perhaps Imru' al-Qays is one of the poets who violated these standards. While searching in the books of grammar, morphology and the necessity of poetry, I found that there are some poems in which Imru' al-Qays violated the grammatical analogy. In my research, I tried to write these irregularities, and I found that they are very few when compared to the rest of his poetry, and this indicates that he is an eloquent poet, but he resorted to these violations because of the necessity of poetry, because the rhyme in the poem obligates him not to deviate from it. His violation of grammatical measurement was in several matters, namely: Entering a preposition on another preposition, and this is considered in the Arabic language as a method that is contrary to grammatical measurement, but Imru' al-Qays did this because of poetic necessity, and scholars were divided on this issue into three, the first group said: What Imru' al-Qays did is permissible, and there are other poets and writers who did that. The second group said: What he did is not permissible and is considered not eloquent and no grammatical rule is built on it. The third group said: What he did is sometimes permissible because this style is found among other poets and writers and is also found in the Qur'an and the Noble Hadith, and sometimes it is not permissible because there are not many examples of it in the words of the Arabs. Omitting the pronoun referring to a noun before it in the sentence: Imru' al-Qays said a verse of poetry and did not mention the pronoun in the sentence, and this is considered to be contrary to the Arabic language, and it is a weak style, but some scholars said this is possible, but only in poetry because of the necessity of poetry. As it is not permissible to use this method for anything other than poetry. Omitting the letter (ق) in the swear answer if the verb is in the past: Imru' al-Qays chanted poetry in which he omitted the letter (ق) in the swear answer, and the verb was past tense. Some scholars considered this method contrary to the grammatical rule and it is not in the Arabic language, others considered that this method is permissible and the reason for deletion is because there is a word separating the swear and the answer to the swear, and this is possible in the Arabic language. Connecting affirmative verb with forbidding verb by a conjunction, Imru' al-Qays linked the affirmative verb with the forbidding verb by means of conjunction (حرف العطف) in one of his poetry. Which made some scholars describe his style as weak and does not come in the Arabic language. Where they said, the affirmative verb can be linked to the verb that has fatha or the verb that has damma, but it cannot be linked with the forbidding verb. Conversion of the present fixed verb using one of the tools that make the verb moving: Imru' al-Qays transformed the present firm verb using one of the tools that make the verb moveable. Some scholars considered this method to be weak, and there are not many examples of it in the speech of the Arabs. It is known in the Arabic language that these tools are not used with the firm verbs. Deleting some letters from words without a grammatical rule. Imru' al-Qays deleted some letters in some words. Some scholars considered this method to be contrary to grammatical measurement because the grammatical rule says: It is not permissible to delete any letter from a word unless there is a grammatical rule calling for that deletion, but some scholars said that this is permissible in poetry because of the necessity of poetry. Thus, we saw that Imru' al-Qays violated the grammatical measurement in some grammatical issues, and most of these violations were due to the necessity of poetry, and very few of them were due to deviation from the rules of grammar.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 59-80

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1111282

MEMLÜKLER DÖNEMİ SÜNNÎ HİLÂFET ANLAYIŞI VE HALİFE AHİDNÂME/TAKLİDLERİNDEKİ EHL-İ SÜNNET ALGISI

The Sunni Caliphate Concept in the Mamlūk Period and The Perception of Ahl al-Sunnah in the Caliph's Ahidname/Taqlids

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Adana, Türkiye

Assist. Prof., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Adana, Turkey

fabekiroglu.cu@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-9629-5736>

Aygül DÜZENLİ

Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Res. Assist. Prof., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Islamic History and Arts, Adana, Turkey

aguulduzenli@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5471-2690>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 29.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 25.05.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Fatmanur Alibekiroğlu Eren-Aygül Düzenli)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

MEMLÛKLER DÖNEMİ SÜNNÎ HİLÂFET ANLAYIŞI VE HALİFE AHİDNÂME/TAKLİDLERİNDEKİ EHL-İ SÜNNET ALGISI

The Sunni Caliphate Concept in the Mamlûk Period and the Perception of Ahl al-Sunnah in the Caliph's Ahidname/Taqlids

Öz

Memlûkler Dönemi (648-923/1250-1517) hem halifeliği kendi himayesinde ihya etmek hem de Bağdat'tan Mısır'a taşımak suretiyle halifelik kurumun tarihî gelişiminde önemli izler bırakmıştır. Bu dönem, Sünnî geleneğin tesisi adına önemli gelişmelerin yaşandığı bir zemin olması yanında, Sünnî hilafet anlayışının pratik tezahürleri açısından da dikkat çekici bir örneklem haline gelmiştir. Zira hilafet nazariyesinin ilk pratik örneği olan hilafetin Mısır'da tesisi ile birlikte teorinin pratiği yansıdığı çok sayıda örnekle karşılaşmıştır. Bu sebeple biz, Memlûkler dönemini hilafet teorisi ve algısı üzerinden incelemeyi ve hususen pratik örnekler bağlamında değerlendireceğimiz hilafet menşurları üzerinden konuyu tetkik etmeyi amaçladık. Bu suretle bu çalışmada öncelikle teoride Memlûklerin hilafet algısının Sünnî hilafet algısı ile ne derece uyumlu olduğunu Sünnî kelimeler üzerinden ortaya koymaya çalıştık. Ardından Memlûkler dönemindeki bazı müelliflerin eserlerinde teorik olarak ele aldıkları hilafet anlayışını tespit ettik. Son olarak hilafetin Mısır'da yeniden tesisi vb. tarihi sürece temas ettik ve ardından Sünnî hilafet algısını destekleyen inşa örneklerini değerlendirmek suretiyle konuyu tamamladık.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Memlûkler, Sünnî hilafet teorisi, halife taklidleri.

Abstract

The Mamlûks Period (648-923/1250-1517) left important traces in the historical development of the caliphate, both by restoring the caliphate under its own auspices and by moving it from Baghdad to Egypt. This period has become a remarkable example in terms of the practical manifestations of the Sunni understanding of caliphate, as well as being a ground where important developments were experienced in the name of the establishment of the Sunni tradition. Because, with the establishment of the caliphate, which is the first practical example of the theory of caliphate, in Egypt, many examples were encountered in which the theory was reflected in practice. For this reason, we aimed to examine the Mamlûk period through the theory and perception of the caliphate, and to examine the subject through the caliphate mensours, which we will evaluate in the context of practical examples. In this way, in this study, we first tried to reveal the extent to which the perception of the caliphate of the Mamlûks was compatible with the perception of the Sunni caliphate through Sunni theological books. Then, we determined the understanding of caliphate that some authors of the Mamlûk period theoretically discussed in their works. Finally, we touched on the historical process such as the re-establishment of the caliphate in Egypt, and then we completed the subject by evaluating the construction examples that support the perception of the Sunni caliphate.

Keywords: History of Islamic Sects, Mamlûks, Sunni theory of caliphate, caliph taqlids.

GİRİŞ

Memlûkler (648-923/1250-1517), Abbâsî Devleti ve hilâfetinin Moğollar tarafından ortadan kaldırıldığı bir süreçte (656/1258) hem halîfeliği kendi himayesinde ihya etmek hem de Bağdat'tan Mısır'a taşımak suretiyle hilâfet kurumunun tarihî gelişiminde önemli izler bırakmıştır. Nitekim bu kurum bahsi geçen gelişmelerin neticesinde beş asırlık merkezini terk ederek Kahire'ye taşınmak ve bir kez daha büyük bir gücün himayesini kabullenmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla hilâfet kurumu yeni bir evreye girmiş ve bu evrede Müslüman Sünnî halk üzerindeki manevî nüfuzu dışında neredeyse hiçbir otoritesi kalmamıştır. Dönem üzerinde araştırma yapanlar da bu duruma işaret ederek Memlûk Devleti'nde hilâfet makamının hiyerarşik yapıda ilk sırada yer almasına rağmen, halîfelerin kuruluş amacına uygun bir yaptırım gücü yerine manevî bir otoriteyle yetinmek zorunda kaldıklarını belirtmişlerdir.¹ Resmîyetteki otorite ise Memlûklerin teorideki hilâfet algısının doğrudan yansıması niteliğinde olup, bazı merasim ve uygulamalarla da en azından şekilsel olarak teoriye sahip çıkmış görünmektedir.

Memlûkler döneminde hilâfet kurumu açısından ortaya çıkan bu yeni durum şüphesiz birtakım siyasî, sosyal ve dinî gerekçelere dayanmaktadır. Meselenin siyasî ve sosyal boyutu tarih ve sosyoloji araştırmacılarının konusudur. Ancak dinî boyuta bakıldığında Mezhepler tarihçileri ve kelamcılarının disiplinler arası bir çalışmayla bu yeni durumu ele almasını gerektiren ilginç noktalar tespit edilmektedir. Bunların başında Memlûk hâkimiyetinde yaşayan Mısır ve Suriye halkının Sünnî hilâfet algısı ve bu algıyı oluşturan, besleyen ve halkın önemli bir kısmının benimsediği Eş'arîlik gelmektedir. Yine devleti yöneten Türk sultan ve ümeranın kendi otoritelerini muhafazanın yanı sıra hem halkın inançlarına saygı ve riayet hem de aracı rolündeki ulemânın tutumunu kabul zorunluluğu da bahsi geçen yeni durumun ortaya çıkışında itikadî/dinî boyutun içerisinde yer alan etkenler olarak değerlendirilebilir.

Biz öncelikle Sünnî hilâfet algısını merkeze aldığımız bu çalışmada hilâfetin Memlûkler döneminde otorite açısından geçirdiği değişimi göz önünde bulundurmakla birlikte, Sünnîlik algısı perspektifinde hilâfet olgusunun teorik ve pratik tezahürlerini değerlendirmeye çalıştık. Amacımız Memlûklerin Sünnîliğe olan bağlılığını "hilâfet" algısı üzerinden temellendirmek ve örnekleriyle ortaya koymaktır. Sünnî hilâfet algısından kastımız ise genel olarak Sünnî müelliflerin siyaset algısı ile ilgili eserlerinde ve kelam kitaplarındaki imâmet/hilâfet ile ilgili bölümlerde çizdikleri çerçevedir. Çizilen çerçevede her ne kadar müstakil bazı görüşler yer alsada Eş'arîlik çizgisindeki bir algının bu paradigmadaki hâkim unsur olduğunu² vurgulamak gerekir. Sınırları belirlenen bu teorinin fiili yansımaları ise siyasî tarih sürecinde farklılaşmış görünmektedir. Memlûkler dönemi söz konusu fiili yansımalara dair ilginç örneklerin bulunduğu ve Sünnî paradigmanın hususiyetle Eş'arî damarının desteklendiği bir dönemdir. Eş'arîliğe olan vurgu ve bağlılığı, dönemin müelliflerinin eserlerinde oldukça açık bir şekilde bulmak mümkündür.³

Bu dönemde hilâfetin Mısır'daki tezahürlerini yansıtan ciddi bir inşâ/kitâbet geleneğinin olması da özellikle dikkate değerdir. Dönemin halîfelerinin Memlûk sultanlarına yazdığı görevlendirme yazıları ve irâd ettikleri hutbeler hem Sünnî paradigmayı hem de hilâfet algısını yansıtan önemli örneklerdir. Dolayısıyla çalışmanın ikinci bölümü bu örnek metinlerden hareketle Sünnîliğe yaklaşımı değerlendirmek üzerine kurulmuştur. Zira bu yazılarda teorik çerçevede güçlü olan halife algısı pratiğe dökülmüştür. Bununla birlikte bütün bu çabanın halîfenin otoritesini meşrulaştırma amacına hizmet etmediğini de söylemek gerekir. Kanaatimizce Memlûklerin bu yöndeki gayretlerinin siyasî gerekçelerin yanındaki en temel güdüleyici unsuru, Sünnîliğe olan derin bağlılıklarıdır.

Memlûkler döneminde halîfelerin siyasî ve dinî otorite nezdindeki yeri hususunda önemli araştırmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalardan birinde Memlûkler dönemindeki halîfe

¹ Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)*, İsam Yayınları, İstanbul 2005, s. 90.

² Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 132.

³ Bkz. Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî (ö.845/1442), *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zeynühum, Mediha Şarkavî, Mektebetü Madbülî, Kahire 1998, c.3, s. 390.

otoritesindeki değişim göz önünde bulundurulmuş ve otoritenin boyutu tartışılmıştır. Banister, Mısır Abbâsî hilâfetini ele alan çalışmasında Abbâsî halifelerinin Memlûkler döneminde bireysel olarak güçlerini kaybetmiş olmalarına rağmen “hilâfet”in bir kurum olarak otoritesini ve önemini Memlûkler döneminde de muhafaza ettiğini belirtir. ⁴ Banister’in çalışmasının Memlûk çağı müelliflerinin dönemin hilâfet algısını yönlendiren çalışmalarından örnekler verdiği ikinci bölümü de hilâfet teorisinin göz önünde bulundurulması açısından dikkate değerdir.⁵

Ülkemizde Memlûkler döneminde hilâfetin mahiyeti ile alakalı tez ve makalelerin kaleme alındığına da işaret etmeliyiz. Ancak bu çalışmaların meseleye tarihî perspektiften yaklaştığını öncelikle belirtmek gerekir. Bu çalışmalardan Ali Aktan’ın, Mahmud Rızk Selim’in genişçe bir eserinin ilgili bölümüne dair çevirisi⁶ bir hilâfet kronolojisi gibidir. Çalışmada meselenin itikadî veya teorik boyutuna neredeyse hiç temas edilmemiştir. Aktan’ın konuya dair kendi makalesi⁷ ise önemli bir çalışma olmakla birlikte daha önceki çalışmanın başına hilâfet tarihçesi ve Mısır Abbâsî halifelerinin biyografilerinin eklenmiş hâli olup, Mısır’daki hilâfet kurumunun mahiyeti, teorik yaklaşımlar ve saltanat taklîdleri gibi konuları içermemektedir. Mehmet Akın’ın *Memlûkların İdaresi Altında Hilafet Kurumu* başlıklı yüksek lisans tezi⁸ hem orijinal kaynaklara inilmemesi, hem de bahsettiğimiz siyasî tarihin dışına çıkmayan çerçevesi sebebiyle mevzuya bizim yaklaşım biçimimizin dışındadır. Murat Akın’ın *Memlûk Devleti’nde Abbasî Halifeleri* başlıklı yüksek lisans tezi⁹ ise hem kullandığı kaynaklar bakımından hem de meseleye bir hilâfet teorisi değil, halifelerin siyasî hayattaki rollerini incelemesi açısından bizim çalışmamızın çerçevesi dışında gözükmemektedir.

Bu çalışma meseleye hilâfet teorisi ve algısı üzerinden yaklaşarak bahsi geçen araştırmalara halife menşurları örneğinden hareketle bazı değerlendirmeler yapmak suretiyle katkıda bulunmak ve bu önemli konuya bir daha dikkatleri çekmek amacına matuftur. Biz bu çalışmada öncelikle teoride Memlûkların hilâfet algısının Sünnî hilâfet algısı ile ne derece uyumlu olduğunu ortaya koyduk. Bu suretle kelim kitaplarının ilgili bölümlerinden ve Sünnî hilâfet anlayışını müstakil bir şekilde ele alan eserlerden istifadeyle Sünnî hilâfet teorisinin temel unsurlarını teorik olarak değerlendirdik. Daha sonra Memlûkler dönemindeki bazı müelliflerin eserlerinden teorik olarak ele aldıkları hilâfet anlayışını tespit ettik. Son olarak hilâfetin Mısır’da yeniden tesisi vb. tarihi sürece temas ettik ve ardından Sünnî hilâfet algısını destekleyen inşâ örneklerini değerlendirmek suretiyle konuyu tamamladık. Şunu özellikle belirtmek isteriz ki, bu çalışma Memlûkler dönemi Sünnî hilâfet algısını bütün yönleriyle ortaya koyma iddiasında değildir. Bizim çalışmamız sadece bu algının bazı teorik anlatımlarda ve belli başlıklarını seçtiğimiz ahidnâme ve hutbelerdeki yansımalarını tespit ederek, konu üzerinde başka araştırmalara vesile olmayı amaçlamaktadır.

1. SÜNNÎ HİLÂFET TEORİSİ

İslâm düşüncesinde Sünnî gelenekte devlet başkanın özellikleri, tayini ve azli gibi hususlar kelim kitaplarında yer alan “imâmet bahsi” ile sadece bu konuya hasredilen müstakil siyaset kitaplarında ele alınmıştır. Bahis konusu olarak “imâmet” veya “hilâfet” ismi tercih edildiği gibi devlet başkanı için de “halife”, “imam”, “emîrül-müminîn” gibi muhtelif isimler kullanılmıştır.¹⁰ Şâfiî fakîhi Mâverdi (ö. 450/1058) devlet idaresi ile ilgili dağınık halde bulunan

⁴ Mustafa Banister, *The Abbasid Caliphate of Cairo (1261-1517): History and Tradition in the Mamluk Court*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Toronto, 2015.

⁵ Banister, *a.g.e.*, ss. 236-298.

⁶ Mahmud Rızk Selim, “İkinci Abbasi Halifeliği”, çev. Ali Aktan, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.9 (1990), s. 357-368.

⁷ Ali Aktan, “Mısır’da Abbâsî Halifeleri”, *Bellekten*, c. LV, sy. 214 (1991), s. 613-652.

⁸ Mehmet Akın, *Memlûkların İdaresi Altında Hilafet Kurumu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Batman Ü.S.B.E., Batman 2016.

⁹ Murat Mustafa Akın, *Memlûk Devleti’nde Abbasî Halifeleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü.S.B.E., Ankara 2018.

¹⁰ Evkuran, *a.g.e.*, s. 110. Nevin, İslâm devletinde yüksek liderlik makamını kastetmek üzere imâmet, hilâfet ve emîrül-müminînin eş anlamlı bir şekilde kullanıldığını söyler. Nevin Abdülhâlık Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalafet*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, s. 198, 200.

hükümleri bir araya getirmek amacıyla telif ettiği *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* isimli eserinin başlangıcında, imâmeti dinin korunması ve dünya siyaseti hususunda nübüvvetle hilâfet olarak tanımlamıştır.¹¹ Eş'arî mütekekkimlerden Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) de benzer bir şekilde imâmet ile kastedileni “ümmetin tamamının tâbi olması zorunlu olacak şekilde dinin ikamesi ve ümmetin korunması hususunda Hz. Peygamber'e hilâfet etmektir” şeklinde açıklamıştır.¹² Tanımda açık bir şekilde yer alan dinin ve ümmetin korunması görevinin ayrıntıları da yine Sünnî gelenek içerisinde tafsilatlı bir şekilde yer bulmuştur. Bu noktada imamın görevleri, “dinî hükümlerin infazı, cezaların tatbiki, düşmanlara karşı ülke sınırlarının korunması, Müslümanlardan ordu teşkil edilmesi, sadakaların (vergilerin) toplanması, zorbalardan, soyguncuların ve eşkiyanın zabtu rabt altına alınarak kahredilmesi, Cuma ve bayram namazlarının ifa edilmesi, insanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların ortadan kaldırılması, hukuk üzerine kâim olan şahitliklerin kabulü” şeklinde açıklanmıştır.¹³

Sünnî siyaset anlayışına göre imâmet veya hilâfet mükelleflerin fiilleriyle ilgili bir mesele olup, dinin esaslarından biri değildir. İmâmetin vücubiyeti hususunda Sünnî gelenek içerisinde Allah'a zorunlu olmayan imam tayininin, naklen insanlar üzerine zorunlu olduğu kabul edilmektedir.¹⁴ İmâmetin şartları ile ilgili olarak ise adalet, ilim, usûl ve fûrûda müctehit olmak, basiret sahibi, cesaretli, akıllı, buluğa ermiş, erkek, hür ve Kureyş kabilesinden olmak Sünnî çoğunluğun dikkate aldığı şartlardır.¹⁵ Kureyşlilik şartının anlaşılması hususunda ise bazı farklılıklar bulunmaktadır. Eş'arî geleneğin önemli bir kısmı nazarında “İmamlar Kureyş'tendir” rivayeti sebebiyle imâmetin şartlarından biri olarak kabul edilmekle birlikte¹⁶ dönem ve şartlar gereği farklı anlaşılmalar söz konusu olabilmektedir.

Konunun hilafet meselesi içerisindeki önemine binaen bu muhtelif anlayışlardan bahsetmekte yarar vardır. Bu anlayış farklılıklarından biri olarak Hanefî gelenek içerisinde Ebû Hanîfe'ye (ö.150/767) “halîfenin Kureyşliliği” konusunda muhtelif görüşler nispet edildiğini söylemek gerekir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1114), imâmetin Kureyş'ten olmasına dair rivayetin Ebû Hanîfe'den aktarıldığına işaret eder ve bu rivayete Zurkan el-Mismaî (ö. 278/891), Yahya b. Kâmil el-Basrî (ö.yk. III./IX. asır) ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) eserlerinde yer verildiğini söyler.¹⁷ Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşün ona nispet edilen eserlerde yer almaması ise ilginçtir. Ebû Hanîfe'nin Kureyşlilik fikrini benimsediği söylemine Hatiboğlu'nun bakış açısı da dikkate değerdir. Zira o, “İbrahim es-Saig'in isyanı esnasında Ebû Hanîfe'ye biat etmek istediğinde, Ebû Hanîfe'nin bu teklifi isyanda başarıya ulaştıracak sebeplerin olmamasını gerekçe gösterip reddetmemesini¹⁸ hatırlatır. Hatiboğlu, bu hadise esnasında Ebû Hanîfe'nin Kureyşlilik şartını gerekçe göstermemesini ona nispet edilen “hilâfetin Kureyşliliği” fikrine muhalif bir rivâyet olarak zikretmektedir.¹⁹ Fikir-hadise irtibatı ekseninde düşünüldüğünde

¹¹ Ebû'l-Hasan, el-Mâverdî (ö.450/1058), *el-Ahkâmü's-Sultaniyye ve'l-Vilâyetü'd-Dîniyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî Mektebe Dâru İbn Kuteybe, Kuveyt 1989, s. 3.

¹² Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başk. Yay., İstanbul 2015, c.3, s. 666.

¹³ Sa'deddin et-Teftazânî (ö.792/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay. İstanbul 1999, s. 259.

¹⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111), *el-İktisad fi'l-İtikad*, haz. İ. Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, AÜİFD yay, Ankara 1962, s. 234; Cürcânî, *a.g.e.*, c.3, s. 666, 668; Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037-1038), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2016, s. 308; Teftazânî, *a.g.e.*, s. 259; Pezdevî, imâmetin insanlar üzerine vacip olmakla birlikte bunun farz-ı kifaye olduğunu ifade etmekte, bir kısmının bunu yerine getirmesi hâlinde diğerlerinden düşeceğini söylemektedir. Ebû'l-Yusr el-Pezdevî (ö.493/1100), *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayihan Yay., İstanbul 1994, s. 268.

¹⁵ Cürcânî, *a.g.e.*, c.3, s. 676, 678; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 314, 315; Nureddin es-Sabûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Bak. Yay., Ankara 2005, s. 118. Pezdevî, imamın insanların ilim, takva, şecaat, neseb yönünden en üstünü ve faziletli olması gerektiğini, ayrıca Kureyş'e mensubiyet şartının da gerekli olduğunu zikretmektedir. *a.g.e.*, s. 269.

¹⁶ Mâverdî, *a.g.e.*, s. 4; Cürcânî, *a.g.e.*, c.3, s. 676, 678; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, 312, 313; et-Teftazânî, *a.g.e.*, s. 261.

¹⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1115), *Tabsıratu'l-Edille fi Usûlu'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Bak. Yay., Ankara 2003, c.2, s. 437.

¹⁸ el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi (ö.370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1992, c.2, s. 319.

¹⁹ M. Said Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, Kitâbiyat yay., Ankara 2005, s.72, dp. 207.

Hatiboğlu'nun tespitleri isabetli görünmektedir. Zira bu talebin ilk ret sebebinin hilâfetin ilk şartı olan Kureyşlilik olması gerekirken, bunun Ebû Hanife tarafından zikredilmemesi, onun Kureyşlilik fikrini hususi ve vazgeçilmez bir şart olarak düşünmediğini gösterir. Bunun yanında Memlûkler dönemi Hanefî ulemâsından Necmeddin et-Tarsûsî'nin de (ö.758/1357) Ebû Hanîfe'nin Kureyşlilik şartını kabul etmediğini söylemesi²⁰ Memlûkler dönemi Hanefî anlayışını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Mâturîdî'nin konu ile ilgili görüşleri de esasen Ebû Hanîfe'nin bu şartı zikrettiğine dair ifadelerine rağmen farklı görünmektedir. Onun şahsî görüşleri Ebû'l-Muîn en-Nesefî tarafından zikredilmektedir.²¹ Bu nakillere göre Mâturîdî, Kureyşlilik şartını şer'î bir ilke olarak değerlendirmemekte ve Kur'an'da esas istenenin takva olduğuna vurgu yapmaktadır.²²

Sünnî hilâfet teorisine göre imâmetin gerçekleşmesi ile ilgili olarak ise Ehl-i Hal ve'l-Akd'in biatının gerekli olduğu hususu öne çıkarılmaktadır. Dolayısıyla bu biat şekli Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilen seçim yöntemidir.²³ Bunun yanında önceki halîfenin ahdi de kabul gören imam seçilme metotlarındanıdır.²⁴ Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından, imamların sayısı da tartışılmış ve aynı dönemde birden çok imamın bulunamayacağı, tek bir imama akitte bulunulması gerektiği, diğerlerinin ise onun sancağı altında olacağı ifade edilmiştir.²⁵ Ancak iki bölge arasında, bölge meskûnlarının birbirlerine yardım etmesini engelleyecek bir nehir olması hâlinde her bölgenin kendi imamına biat etmeleri caiz görülmüştür.²⁶ İmamın azli ve kısmen imamın Kureyş kabilesinden olması meselelerinde ihtilaflar bulunmakla birlikte Sünnî siyaset anlayışının temel vasıfları olarak bahsedilen bu hususlar Eş'arî ve Mâturîdî geleneğinin ittifak ettiği meselelerdir. Ancak Sünnî siyaset teorisinde Eş'arîliğin daha etkili olduğu da bir gerçektir.

27

Sünnî hilâfet teorisinden kısaca bahsettikten sonra, teori ile pratiğin her zaman uyumlu olmadığını da söylemek gerekir. Burada karşımıza çıkan ilk sorun teorisinin ideal olanı yansıtmamasıdır. Evkuran'ın işaret ettiği hilâfet konusundaki ideal ve gerçek arasındaki ayırmadan bahsetmek yerinde olacaktır. Evkuran, özellikle halîfelerin zayıf olduğu dönemlerde bu vakiyaya rağmen "Sünnî dünyanın güçlü ve fonksiyonel halife vizyonunun sanal" olmasını Mâverdî'nin hilâfet algısı üzerinden ortaya koymaktadır.²⁸ Hilâfetin başlangıçta tamamen yönetimi ifade ederken zamanla geçirdiği dönüşüm, iktidarın dinî ve askerî boyutunun iki farklı makam tarafından temsil edilmesine ve hilâfetin bir kurum olarak zayıflayarak formaliteye dönüşmesine sebebiyet vermiştir.²⁹ Şüphesiz bahsi geçen bu dönüşüm Memlûkler dönemini de ilgilendiren ciddi bir meseledir. Ancak bizim burada bahsedeceğimiz ikinci mesele ise pratikteki açık dönüşüme rağmen, teorisinin gücünü tören ve merasimler, hutbe ve ahidnâme vb. yazılı gelenek ile pratikte inşa etme girişimidir. Halîfenin misyonundaki bu farklılık, Memlûkler döneminde halîfenin realitesi ile ideali arasında da görülmektedir. Bu dönemde halîfenin teorideki gücünün, pratikteki uygulamalarla pekiştirilmek istendiği ve zihinlerdeki "otoriter halife" algısının devam ettirildiği anlaşılmaktadır.³⁰ Bizim Memlûkler dönemi halife ahidnâmeleri/taklîdleri üzerinden anlamaya çalıştığımız husus hilâfet konusunda Sünnî teoriye desteklerini açıklayan Memlûklerin, bir yandan hâkimiyetlerini korumaya çalışırken bir yandan da bu teoriye yeniden hayat verme konusundaki çabalarıdır. Yani esasında miadını dolduran bir teorisinin, yeniden

²⁰ Necmeddin et-Tarsûsî, Ebû İshak (ö. 758/1357), *Tuhfetu't-Türk*, haz. Muhammed Usame Omuş, Türkiye Yazma Ezerler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2018, s.32.

²¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, c.2, s. 437, 438.

²² Mâturîdî'nin imâmetin Kureyşliliği hakkındaki görüşleri üzerine bir değerlendirme için bkz. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve BilinmeyenYönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* içinde, ed. Sönmez Kutlu, Otto Yay., Ankara 2011, s. 34 vd.

²³ Cürcânî, *a.g.e.*, c.3, s. 682.

²⁴ Mâverdî, *a.g.e.*, s. 4; Pezdevî, *a.g.e.*, s. 271.

²⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 308; Sabûnî, *a.g.e.*, s. 119.

²⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 308.

²⁷ Evkuran, *a.g.e.*, s. 132.

²⁸ Evkuran, *a.g.e.*, s. 130.

²⁹ Evkuran, *a.g.e.*, s. 132.

³⁰ Bkz. Aygül Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (648-923/1250-1517), Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2021, s. 51.

işlevsel hâle getirilme gayreti söz konusudur. Bu dönemde teorik çerçevedeki güçlü halife algısı yazılı belgelerle kısmen pratiğe dökülmüştür ancak bütün bunların göstermelik bir otoritenin teyidi olduğunu unutmamak gerekir.

2. MEMLÜKLER DÖNEMİNDE HİLÂFET

2.1. Memlûkler Dönemi Müelliflerine Göre Hilâfetin Teorik Çerçevesi

Memlûkler döneminin önde gelen âlim, kâtip ve tarihçilerinden biri olan Nüveyrî (ö.733/1333), 1321-1333 yılları arasında kaleme aldığı *Nihâyetü'l-Ereb* isimli eserinde³¹ imâmetin şartlarını şer'î ve örfî olmak üzere ikiye ayırmakta ve Şâfiî-Eş'arî âlimlerden Ebû Abdullah el-Halîmî el-Cürcânî'nin (ö.403/1012) "*el-Minhâc*" isimli eserinde yer alan bilgilere atıfta bulunmaktadır. Nüveyrî, henüz imâmet konusunu açıklamaya başlarken görüşlerini aktardığı Halîmî'yi "şeyh" olarak tanımlamış ve onun görüşlerini benimsemiş görünmektedir. Halîfenin Kureyş'ten olmasını şer'î şartlardan biri olarak değerlendiren Nüveyrî ilk şart olarak halîfenin Kureyş soyuna mensup olmasını zikretmiştir. Nesep şartının dayanağı ise Hz. Peygamber'den nakledilen "İmamlar Kureyş'tendir" ve "Kureyş'i öne çıkarın, onun önüne geçmeyin" şeklindeki rivayetlerin delil olarak gösterilmesidir.³² Hâlîmî'nin görüşlerine bağlı olarak,³³ Kureyş'ten halife seçilmek için gerekli şartları haiz bir kimsenin bulunmaması durumunu da dikkate alan müellif bu ihtimalin çok zor olduğuna işaret ettikten sonra Kureyş'e en yakın kabilenin seçileceğini zikretmektedir.³⁴ Nüveyrî'nin şer'î şartlar bahsinde "imam" kelimesini kullanarak devlet başkanının özelliklerine atıfta bulunurken; örfî şartlar bahsinde "imam" yerine "melik" kavramını kullanması ayrıca vurgulanmalıdır.³⁵

Memlûkler dönemi Şâfiî ulemâsından olan ve çeşitli medreselerde müderrislik göreviyle birlikte, uzun yıllar Mısır kadilkudatlığı yapan Bedreddin İbn Cemâa (ö.733/1333) ise hilâfet konusuna devlet yönetimi, hâkimiyet gibi konuları ele alan çalışmasında değinmektedir. İbn Cemâa, öncelikle ayet ve hadislerden imametın vücûbiyetini teyit eder.³⁶ İmameti, ihtiyarî ve kahrî olmak üzere ikiye ayıran yazarın hilâfet için sıraladığı şartlar halîfenin erkek, hür, yetişkin, akıllı, Müslüman, âdil, cesaretli, Kureyşli ve âlim olmasıdır.³⁷

Memlûkler dönemi Hanefî-Mâturîdî ulemâdan Necmeddin et-Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk* isimli eseri ise dönemin hilâfet algısındaki mezhebi unsurları anlamak için oldukça önemlidir. Zira bu eser Hanefî-Mâturîdî geleneğin siyaset algısını da ortaya koymaktadır. Burada özellikle "Hilâfetin Kureyşliliği" hususunda Şâfiî-Eş'arî ulemâdan farklı bir bakış açısı sunulmaktadır.³⁸ Tarsûsî'nin hükümdara nasihat olması amacıyla kaleme aldığı bu eseri, Memlûkler döneminin hilâfet algısını teoriye döken ilk örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Tarsûsî'nin eserinde³⁹ dikkat çeken en önemli unsurlardan biri de hükümdarları sadece Kureyşlilik üzerinden değil, diğer pek çok açıdan Hanefîliğin Şâfiîliğe nazaran daha işlevsel olduğuna ikna etmeye çalışmasıdır.⁴⁰

³¹ Mustafa Öz, "Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, c.33, s. 304.

³² Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb (ö.733/1333), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, c.6, s. 3-4.

³³ Nüveyrî, *a.g.e.*, c.6, s. 5.

³⁴ Nüveyrî, *a.g.e.*, c.6, s. 5.

³⁵ Nüveyrî, *a.g.e.*, c.6, s. 5-8.

³⁶ Bedreddin İbn Cemâa, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim (ö. 733/1333), *Tahrîrü'l-Ahkâm fî Tedbiri Ehli'l-İslâm*, thk. Fuad Abdülmün'im Ahmed, Devha 1985, ss. 48-51.

³⁷ Bedreddin İbn Cemâa, *a.g.e.*, s. 51.

³⁸ Bkz. Muharrem Kılıç, "Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçevesinde Değerlendirilmesi"-Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk* Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz", *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/9 (2009/1), ss. 115-129, 122. Necmeddin et-Tarsûsî'nin eserinin türü ile ilgili olarak Kılıç'ın değerlendirmelerine de atıfta bulunmak yararlı olacaktır. Zira Kılıç, eserin salt olarak siyasetname olarak değerlendirilemeyeceğini ifade ettikten sonra siyasî pratikten hareketle devlet kuramına dair çerçeve sunan bir eser olarak tanımlamaktadır. Yine bu noktada bazı meselelerin mezhep doktrini çerçevesinde yazılmış olması da dikkate değerdir. Kılıç, *a.g.m.*, s. 117.

³⁹ Necmeddin et-Tarsûsî, *a.g.e.*, s. 148.

⁴⁰ Necmeddin et-Tarsûsî, *a.g.e.*, ss. 38-44.

Tarsûsî, eserinin bölümlerini açıklarken, birinci bölümün Türklerin hükümdarlığının sıhhati hakkında olduğunu belirtir. Buna göre sultanın müçtehit veya Kureys’den olmasının şart olmadığını, bu bölümde Şâfiî’nin mezhebinin görüşlerine yer verdiğini ve Hanefiliğin Türkler için Şâfiilikten daha uygun olduğunu ifade eder.⁴¹ Tarsûsî’nin Türklerin hükümdarlığı bahsine Hz. Peygamber’in “Habeşli bir köle size idareci olsa bile onun sözünden çıkmamanızı ve itaat etmenizi tavsiye ediyorum” rivayeti ile başlaması, Kureyslilik mevzuunu Şâfiiliğin temel argümanları gibi nakil üzerinden değerlendireceğini gösterir. Tarsûsî’ye göre Ebû Hanîfe ve ashabının bu konudaki düşüncesi sultan olmak için Kureysli, müçtehit veya âdil olmanın şart olmadığı yönündedir.⁴²

Dönemin Hanefî-Mâturîdî ulemâsının, Tarsûsî örneğinde görüldüğü gibi hilâfetin Kureysliliği ile ilgili söylediklerinin Memlûklerin devlet yönetiminde karşılık bulmadığını belirtmek gerekir. Zira Memlûk devlet yöneticilerinin Abbâsî halifelerini Mısır’a davet etmeleriyle başlayan “hilâfet” vurgusu, nesep unsuru, Kureyslilik vasfının ispatı gibi meselelerde ortaya çıkmaktadır. Bu hususta Şâfiî-Eş’arî ulemânın büyük etkinliğinin olduğunu da vurgulamak gerekir.⁴³ Nitekim Necmeddin et-Tarsûsî, Şâfiî/ Eş’arîlerin hilâfetin Kureys’ten olmasına dair görüşlerini de yine Şâfiîlerin temel argümanları üzerinden ve Şâfiî yazarların eserlerinden istifadeyle açıklamaktadır.⁴⁴

Bu noktada Memlûkler dönemindeki yönetim ve dinî/ilmî hayatta Şâfiî/Eş’arî hâkimiyetine dair bazı bilgilere de değinilmelidir. Eş’arîliğin Mısır’da yayılmasında Eyyûbî Devleti’nin (567-866/1171-1462) kurucusu el-Melikü’n-Nâsır Selâhaddin Eyyûbî (567-589/1171-1193) belirleyicidir. Şâfiî ve Eş’arî olan Selâhaddin Eyyûbî, Fâtımî Devleti’ni (297-567/909-1171) ortadan kaldırdıktan sonra Sünnîliğin ihyası için medreseler açtırmış, bu konuda daha sağlam bulduğu Eş’arî mezhebinin görüşlerinin öğretilmesi için faaliyete girişmiştir.⁴⁵ Selâhaddin Eyyûbî Eş’arî akidesinin yaygınlaştırılması konusunda sert bir tavır sergilemiş, Şâfiî ve Eş’arî olan Sadreddin Abdümelik b. Dirbâs el-Mârânî’yi (ö. 605/1209) başkadılığa tayin ederek Eş’arî akidesine muhalefet edenleri tekfir edecek kadar ileri gitmiştir.⁴⁶ Eyyûbîler’den iktidarı devralan Memlûk Devleti de, kurucuları genelde Hanefî olmakla birlikte Şâfiî mezhebinin gücünü ve yaygınlığını göz önünde bulundurarak bu anlayışı muhafaza etmiş, Şâfiîler’in ekseriyetinin benimsediği Eş’arîliğin yaygınlaşması faaliyetini desteklemiştir. Memlûk Devleti’nin yıkılışına kadarki süreçte Eş’arî mezhebi iyice kökleşmiştir.⁴⁷ Nitekim Ayaz ve Düzenli’nin bu husustaki bir makalesinde Memlûkler dönemindeki Şâfiî ve Eş’arî hâkimiyeti ayrıntılı bir şekilde ve örneklenilerek açıklanmaktadır.⁴⁸ Bu noktada daha sonra zikredeceğimiz Mısır’daki ilk Abbâsî halifesinin biat merasiminde sultandan önce biat etme imtiyazının Şâfiî başkadısı Taceddin b. Bintü’l-Eazz’e (ö.665/1267) verilmesi ve Sultan Baybars’ın (658-676/1260-1277) ardından üçüncü sırada devlet hiyerarşisinde önemli bir makamı bulunmamakla birlikte Eyyûbîler döneminden beri büyük bir nüfuzu bulunan ve bu sebeple Baybars’ın dahi çekindiği meşhur Şâfiî ve Eş’arî âlim İzzeddin b. Abdüsselâm’ın (ö. 660/1262)⁴⁹ biat etmiş olmasına özellikle işaret etmek isteriz. Ayrı bir çalışmanın konusu olduğunu düşündüğümüz bu mevzuu, bahsi geçen Şâfiî ve Eş’arî hâkimiyetinin hilâfet teorisi bakımından da oldukça belirleyici konumda bulunduğunu belirterek kapatmak istiyoruz.

⁴¹ Necmeddin et-Tarsûsî, *a.g.e.*, s. 32.

⁴² Necmeddin et-Tarsûsî, *a.g.e.*, s. 32.

⁴³ Bkz. Fatih Yahya Ayaz, Aygül Düzenli, “Makrizî ve Mısır’da Eş’arîliğin Yayılmasına Dair Tespitleri”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2018), ss. 25-39.

⁴⁴ Necmeddin et-Tarsûsî, *a.g.e.*, ss. 36-38.

⁴⁵ Mehmet Sever, *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri (1250-1382)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Ü.S.B.E, Samsun 2017, s. 138-139; Ayaz-Düzenli, *a.g.m.*, s. 32.

⁴⁶ Makrizî, *el-Hitât*, c.2, s. 273; Ayaz-Düzenli, *a.g.m.*, s. 34.

⁴⁷ Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş’arîlik Mâturîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2013, s. 166 vd., 215; Ayaz-Düzenli, *a.g.m.*, s. 34.

⁴⁸ Bkz. Ayaz-Düzenli, *a.g.m.*, s. 34.

⁴⁹ H. Yunus Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, c.19, s. 284, 285.

Tekrar imâmetin esasları arasında zikredilen Kureyşlilik mevzuuna dönülecek olursa esasında bu konunun iktidarın hangi yönü üzerinden tartışıldığı da son derece önemlidir. Zira Tarsûsî'nin bahsi geçen eserinde Kureyşlilik saltanat üzerinden değerlendirilir. Bu noktada Memlûkler dönemindeki hilâfet ve saltanat ayrımının dikkate alınmadığını söylemek mümkündür. Zira bu eserde Memlûkler dönemindeki Abbâsî halîfelerine yönelik herhangi bir atıf bulunmamakta ve bu halîfelerin varlığının dikkate alındığına dair bir ipucu da yer almamaktadır.

Memlûkler dönemi Sünnî hilafet algısı perspektifinde Hanefî ulemâdan İbnü'l-Hümâm'ın (ö.861/957) siyaset ile ilgili görüşlerine de değinmek gerekir. İbnü'l-Hümâm, el-Melikü'l-Eşref Barsbay (1422-1438) tarafından kurulan Eşrefiye Medresesi'nde uzun yıllar müderrislik yapmış, ayrıca Memlûkler devrindeki çeşitli medreselerde hoca olarak görevlendirilmiştir.⁵⁰ İbn Hümâm'ın *el-Müyâsere fi'l-Akâidi'l-Münciye fi'l-Âhire* isimli eserinde zikrettiğine göre "İmam" olacak kişinin Müslüman, erkek, ilim, vera, ehliyet sahibi ve Kureyş kabilesinden olması şeklinde toplam altı şartı taşıması gerekir. İbn Hümâm'ın zikrettiği şartlar Sünnî gelenek içerisinde belirlenen şartlardan farklılık göstermez. Esasında onun, kendisinden bir asır önce Hanefilik merkezli siyaset anlayışını tesis eden Tarsûsî'yi Kureyşlilik mevzuunda dikkate almadığı anlaşılmaktadır. Üstelik o, Kureyş'ten olma şartını dikkate almamanın Mu'tezile'nin görüşü olduğunu zikretmektedir. İbnü'l-Hümâm'ın Hanefiliğin siyaset anlayışını Mu'tezilî fikirlerden berî göstermek için uğraş gösterdiği de burada dikkat çeken unsurlardandır. Zira onun Hanefiliğin siyasî görüşleri içerisinde saydığı, fasığın imâmetinin caiz olmadığı, âdil bir imamın zulmetmesi hâlinde azlolunmuş sayılmayacağı ancak azli hak ettiği şeklinde görüşleri⁵¹ de yine Mu'tezile'nin hilâfinadır.⁵²

Dönemin önemli âlimlerinden bir olan İbn Haldûn (ö. 808/1406) ise yirmi dört yılını geçirdiği Kahire'ye gelişinden önce Tunus ve Fas'ta hüküm süren Merînîler (592-869/1196-1465) ve Hafsîler (625-982/1228-1574) gibi hanedanların hâkimiyeti altında yetişmiş ve bu esnada siyasîlerle birtakım ilişkilerde bulunmuş, ayrıca devlet nezdinde çeşitli görevlere getirilmiştir. Ehl-i Sünnet'in hilâfet anlayışı ile ilgili tespitlerinin de yer aldığı *Mukaddime*'nin te'lifini ise 784/1382 yılında Memlûkler'in hüküm sürdüğü Kahire'ye gelişinden önce tamamlamıştır.⁵³ Bu sebeple İbn Haldûn teorik olarak Ehl-i Sünnet'in hilâfet anlayışını devam ettirmekle birlikte, içinde bulunduğu siyasî gerçekliğin farkında olmuş ve diğer siyasî hâkim yapı ve devletleri de yakından tanımıştır. İbn Haldûn'un şahit olduğu devletlerden biri de Memlûk Devleti'dir. İbn Haldûn'un Kahire'ye geldikten sonra uzun yıllar başkadılık gibi önemli görevlere tayin edilmesi, medreselerde müderrislik yapması ve bu süreçte Kalkaşendî (ö. 821/1418) ve Makrîzî (ö. 845/1442) gibi ulemanın ondan istifade etmeleri⁵⁴ de bu dönem ulemâsının siyaset anlayışını yansıması bakımından İbn Haldûn'un önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Bunun yanında eseri Memlûkler dönemi için önemli hâle getiren bir diğer unsur ise, *Mukaddime*'de İbn Haldûn'un Memlûk sultanı Berkuk (792-801/1390-1399) zamanında Mısır'da bulunduğu dair atıfların yer alması gibi örneklerden⁵⁵ anlaşıldığı kadarıyla esere Mısır tecrübesi sonrasında bazı eklemelerde bulunmasıdır.

İbn Haldûn'un hilâfet teorisi genel itibariyle Sünnî hilâfet teorisi ile uyumludur. O, hilâfeti, "uhrevî maslahatlar ile bunlara bağlı olan dünyevî maslahatlar hususunda, nazar-ı

⁵⁰ Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, c. 21, s. 87. Hayatı ve ilmî kişiliği hakkında ayrıca bk. Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Beyrut: Dâru'l-cil, t.y., VIII, s. 127-132.

⁵¹ İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin (ö.861/1457), *el-Müsâyere fi'l-Akâidi'l-Münciye fi'l-Âhire*, el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, Kahire, t.y., ss. 169-170.

⁵² Bazı Mu'tezilî müellifler tarafından bu görüşlerin Ebû Hanîfe'ye nispet edildiği görülmektedir. Ancak siyaset anlayışını Mu'tezile'den tefrik etmek isteyenlerin nazarında bu iddialar isabetli değildir. Mu'tezile ve Hanefiliğin imamet anlayışını karşılaştırmalı bir şekilde inceleyen bir çalışma için bk. Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Çukurova Ü.S.B.E., Adana 2018, s. 298-327.

⁵³ Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, c.20, s. 541.

⁵⁴ Uludağ, "İbn Haldûn", c.20, s. 540.

⁵⁵ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (ö.808/1406), *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, c.1, s. 409.

şer'înin gereğine göre tüm insanları sevk ve idare etmektir." Şeklinde tanımlamış ve hilâfetin "dinin korunması ve dünyanın dinî siyasetle idare edilmesi" şeklinde iki temel işlevine işaret etmiştir. Ardından da hilâfeti "Hz. Peygamber'e niyabet ve velayet" olarak tanımlamıştır.⁵⁶ İmâmetin vücûbiyeti konusunda da Sünnî yazarlar gibi imam nasbetmenin zaruri olduğunu ancak bunun aklî bir zorunluluk olmayıp, şer'î bir zorunluluk olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷ İmamın tayininin farz-ı kifâye olduğunu söyleyen İbn Haldûn'a göre, bu görev "Ehl-i Hal ve'l-Akd'e" ait bir tercih ve seçimdir.

İbn Haldûn aynı anda iki halîfenin bulunması konusunda ise Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi Eş'arî âlimlerin içinde yaşadıkları dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak benimsedikleri iki halife nasbetmenin caiz olduğu yönündeki görüşlerine meyletmiş görünmektedir. İsferâyînî ve Cüveynî, Endülüs Emevîleri'nden (138-422/756-1031) III. Abdurrahman'ın (300-350/912-961) "halife" ilan edilmesi tecrübesini dikkate alırken, İbn Haldûn'un bu konudaki kanaatleri muhtemelen hâkimiyeti altında bulunduğu Hafsîlerin sultanlarının kendilerini halife tayin etmelerine⁵⁸ dair tecrübesine dayanmaktadır. Zira onun Hafsîler zamanında siyasî görevlerde yer alması ve sultan ile iyi ilişkiler geliştirmesi⁵⁹ teoride bu hanedanın meşruiyetini sarsıcı bir fikri serdetmesini engellemiş olmalıdır.

İbn Haldûn'un hilâfette Kureyşlilik şartı ile ilgili söyledikleri de yine döneminin şartlarını yansıtmakta ve içerisinde bulunduğu siyasî konjoktüre muhalif söylemlere yer vermeme düşüncesi ile uyumlu görünmektedir. Zira o Kureyşlilik şartını hilâfet makamının üzerinde ihtilaf olan şartları arasında görmektedir. O, Kureyşlilik şartını kabul etmekle birlikte bu şartın gerekçelerini toplumsal açıdan açıklamaya çalışır.⁶⁰ Hatiboğlu'nun da dikkat çektiği üzere onun Kureyş'in hilâfeti gerektirecek gücünü kaybetmesi durumunda şartın da kalkacağı fikrinde olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹ İbn Haldûn'un kendisi de pratik duruma işaret ederken Hafsîlerin Kureyş asabiyetinin dağıldığı bir dönemde "emîrül-müminîn" unvanını kullandıklarını onların meşruiyetlerini tetkik eder şekilde zikretmektedir.⁶² İbn Haldûn, Sünnî teoriden uzaklaşmamakla birlikte içerisinde bulunduğu siyasî hâkimiyetleri dikkate alması sebebiyle merkeze Abbâsî hilâfetini almış görünmemektedir. Onun bu dönemde çıkan diğer hanedanlıkların meşruiyetine vurgu yapması Mısır'daki Abbâsî hâkimiyetini merkeze almasını engellemiştir.

Memlûkler dönemi müelliflerinden ve Sultan Berkuk zamanında Divan-ı İnşâ'da görev yapan meşhur kâtiplerden Kalkaşendî ise hilâfet meselesini ele aldığı ve 819/1416 yılının başlarında tamamlayıp dönemin halîfesi Mu'tazîd-Billâh'a (816-845/1414-1441) takdim ettiği çalışması⁶³ *Meâsirü'l-İnâfe*'de teorik olarak imâmetin gerekliliği, şartları, tayin yöntemi, tebaanın halîfeye, halîfenin tebaaya sorumlulukları ve halîfenin azil şartları gibi hususlara işaret etmiştir.⁶⁴ Kalkaşendî eserinin giriş kısmında Dâvûdî⁶⁵ hilâfetin başına büyük imamın getirilip, Mu'tazîd-Billâh'ın ümmet için koruyucu tayin edildiği gibi birtakım hususlarda Allah'a şükreder. Bazı Abbâsî halîfelerine işaret ettikten sonra ise mukaddes olarak tanımladığı hilâfeti oraya getirmek suretiyle Mısır'ın kıymetini yükselten Allah'a hamd etmektedir.⁶⁶

⁵⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, c.1, s. 421.

⁵⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, c.1, s. 424, 425.

⁵⁸ Casim Avcı, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, c. 17, s. 544.

⁵⁹ Uludağ, "İbn Haldûn", c.20, s. 539.

⁶⁰ İbn Haldûn, *a.g.e.*, c.1, s. 428, 429.

⁶¹ Hatiboğlu, *a.g.m.*, s. 86, 87.

⁶² İbn Haldûn, *a.g.e.*, c.1, s. 475.

⁶³ Bkz. İbrahim Kafesoğlu, "Kalkaşandî'nin Bilinmeyen Bir Eseri Meâsirü'l-İnâfe", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 8/11-12 (1956), s.100. Ayrıca bkz. Mustafa Şakir, *et-Târihu'l-Arabî ve'l-Müerrihûn*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, c.3, s. 136.

⁶⁴ Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali (ö.821/1418), *Meâsirü'l-İnâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc, Âlemül-Kütüb, Beyrut, t.y., c.1, s. 5.

⁶⁵ İbn Haldûn, Dâvûd ve Süleyman'ın (a.s.), başkalarında mevcut olmayan bir mülke sahip olduğunu söyler. *a.g.e.*, c.1, s. 425.

⁶⁶ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 21.

Kalkaşendî, hilâfet meselesini açıklamaya halîfe isminin ne anlama geldiği ile başlar. Kelimenin kökeni, günlük hayatta kullanım biçimi ve bu konuda dilcilerin görüşlerinden bahseden Kalkaşendî, halîfe kelimesinin kimin için kullanılacağına dair zikredilen ihtilaflı görüşlere de yer vermiştir. Kalkaşendî, teorik olarak hilâfet isimlendirmesi, halîfeye verilen isimler gibi hususlara işaret ederken sık sık hilâfetin Mısır'a geçmesine atıfta bulunmakta ve bu döneme özgü vasıflara ayrıca işaret etmektedir.⁶⁷ Halîfelere verilen diğer isimlerden de bahseden Kalkaşendî, Mısır öncesinde her bir Abbâsî halîfesinin kendine has isimler aldıklarını ancak hilâfetin Mısır'a geçişi sonrasında halîfelerin önceki halîfe lakaplarını kullandıklarını söylemektedir.⁶⁸ Buna örnek olarak ise ilk halîfe olan Ebü'l-Kasım'ın Irak dönemi Abbâsî halîfesi olan kardeşi "el-Müstansır-Billâh"ın ismini aldığını zikretmektedir. Kalkaşendî'nin zikrettiği bir diğer örnek ise ikinci Mısır Abbâsî halîfesi olan Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hüseyin'in "Hâkim bi-Emrillah" lakabı öncesinde Fâtimî halîfesinin ismi olmasıdır.⁶⁹ Burada Kalkaşendî'nin zikrettiği bir diğer husus ise halîfelere verilen isimlerin üretilme tarzı hususunda gerek Mısır ve Mağrib'deki Fâtimîlerin (Ubeydîler), gerekse de Endülüs Emevîlerinin Abbâsî halîfelerinin lakaplarından etkilendiği yönündedir. Bunun yanında Muvahhidlerin de aynı minvalde isimler verdiklerine işaret etmiş ve tüm bu toplulukların Abbasileri takip ettiğini ifade etmiştir.⁷⁰

Hilâfet konusunu ele alan Sünnî müelliflerin dikkat çektiği önemli hususlardan biri de imametın vücubiyeti konudur. Kalkaşendî'nin bu bahiste yer verdiği imâmetın vücubiyeti ile alakalı bilgiler Mâverdî'nin *Ahkam*'ından aktarılmıştır.⁷¹ İmâmetın vacip olduğu görüşünü nakleden müellif, sonrasında konunun semî mi yoksa aklî bir zorunluluk mu olduğu hususundaki ihtilaflara da işaret etmektedir.⁷² Bir diğer mesele olan imâmetın şartları ile ilgili bahiste ise Kalkaşendî, on dört şartın mevcut olduğunu ifade etmiştir. O, bu on dört şartın "Şâfiî ashabımız" olarak nitelendirdiği kimselerin görüşü olduğunu söylemekte⁷³ böylece Şâfiî-Eş'arî geleneğin görüşlerinin hâkim olduğu Sünnî hilâfet teorisini dikkate aldığını açıkça ifade etmektedir. Kalkaşendî'nin zikrettiği ilk özellik halîfenin erkek olmasıdır. Bu konudaki temellendirmelerini Buhârî'den nakledilen bir hadis ile desteklemiştir. Diğer şartlar ise buluş, akıl, görme, duyma ve konuşma gücü, azaların tam olması, hürriyet, Müslüman olma, adalet, cesaret, ilim, rey kabiliyeti ve neseptir. Kalkaşendî, bu şartları açıklarken da Şâfiî ashabın görüşlerine yer vermekte ve temellendirmelerini Şâfiî geleneğe uygun bir şekilde yapmaya özen göstermektedir.⁷⁴

Burada, özellikle nedenleri üzerinde farklı yorumların mevcut olduğu "nesep şartı" ile alakalı Kalkaşendî'nin bakış açısını ortaya koymak da önem arz etmektedir. Nesepten kastın Kureys'ten olmak anlamına geldiğini söyleyen Kalkaşendî, Kureyslilik şartını Şâfiî gelenek içerisindeki Mâverdî gibi şahısların anlatım tarzına uygun bir şekilde açıklamaktadır. O, *Sahihayn*'dan naklen Hz. Peygamber'e nispet edilen konu ile ilgili hadislerle yer verdikten sonra, Hz. Ebû Bekir'in Sakîfe gününde halîfe seçimi esnasında Peygamber'in "İmamlar Kureystendir" sözünü Ensar'a karşı delil gösterdiği ve bu şekilde kabul gördüğü şeklindeki Mâverdî'de yer alan⁷⁵ meşhur hikâye ile aktarmaktadır.⁷⁶ Kalkaşendî, Mâverdî'nin Kureyslilik ile ilgili nas bulunması sebebiyle konu hakkında icmâ olduğuna dair fikrine de yer vermiştir. Ayrıca anlatım tarzından kendisinin de Kureyslilik şartının nassî bir değeri olduğuna inandığı anlaşılmaktadır.⁷⁷ Kalkaşendî, Mâverdî'den farklı olarak Kureyslinin bulunmaması hâlinde

⁶⁷ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 21.

⁶⁸ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 23.

⁶⁹ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 24.

⁷⁰ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 26.

⁷¹ Banister de, Mâverdî'nin imamet konusunda Kalkaşendî üzerindeki etkisine atıfta bulunmaktadır. Bu etkileşim hususunda yaptığı değerlendirmeler için bkz. Banister, *a.g.e.*, s. 268-270.

⁷² Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 29-30.

⁷³ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 31.

⁷⁴ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, ss. 31-38.

⁷⁵ Mâverdî, *a.g.e.*, s. 6.

⁷⁶ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 38.

⁷⁷ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.1, s. 38.

değerlendirilmesi gereken kriterlere de atıfta bulunmuştur.⁷⁸ Ancak o, meseleyi Kureyşliliğin siyasî boyutu üzerinden okumak yerine, nesep şartının nesebin genişletilmesi suretiyle de olsa yerine getirilmesi üzerinden ele almış ve bu konuda İbn Haldûn'dan farklı bir tutum sergilemiştir. Dolayısıyla onun İbn Haldûn gibi farklı siyasî tecrübelerle ılımlı yaklaşmak yerine Abbâsî hilâfetinin otoritesini teyit etmek amacını gözettiğini söylemek mümkündür. Kalkaşendî'nin *Meâsir*'de hilâfet iddiası ile ortaya çıkan Fâtîmîler ve Hafsîler gibi hanedanların iddialarını reddetmesi⁷⁹ de teorik olarak Kureyşlilik şartını anlama biçimiyle oldukça tutarlı görünmektedir.

Kalkaşendî, imâmetin tahakkuku ile ilgili olarak Sünnî gelenekle örtüşen üç yoldan bahsetmektedir. Bu üç yol biat, ahd ile kahr ve istila şeklinde tasnif edilmiştir.⁸⁰ Bahsi geçen üç yol ile ilgili ayrıntılara ve muhtemel durumlara da işaret eden Kalkaşendî, her bir yöntemin tarihsel süreçteki örneklerine atıfta bulunmakta ve bu yöntemlerin doğruluğunu söz konusu halîfelerin meşruiyetlerinden yola çıkarak, yani tarihsel tecrübeye dayalı olarak ispatlamaya çalışmaktadır.⁸¹ Kalkaşendî, imâmetin şartlarını açıkladıktan sonra halîfenin halka karşı sorumluluklarını sıralamıştır. O bu konuda yaşadığı dönemle ilgili güncel bir açıklama yapmak yerine Mâverdî'nin zikrettiği on görevden bahsetmiştir.

Kalkaşendî'nin eseri hilâfet ile ilgili teoriyi yansıtmakla birlikte, dönemin hilâfet algısının fiilî tezahürlerinin gerçekleşmesinden çok sonra kaleme alınmıştır. Eserin tamamlandığı dönemde Mısır Abbâsî halîfelerinin on dördüncüsü hilâfettedir. Bu durumda Kalkaşendî'nin eserinde fiili uygulamalarla ve Sünnî hilâfet teorisi ile uygun bir hilâfet algısının yer alması tesadüf değildir. Onun görüşleri, Memlûklerin Sünnî teori ile örtüşen hilâfet ile ilgili uygulamalarını teyit etme işlevi görür.

Burada meşhur devlet adamlarından ve Memlûk âlimlerinden Hanefî mezhebine mensup Emir Garsüddin Halil b. Şahin ez-Zâhirî'nin (ö. 873/1468)⁸² teorik bir yapı ortaya koymasa da Kalkaşendî'den sonraki dönemlerde ümera ve ulemâ sınıfından olmayı şahsında birleştirmiş bir kimsenin hilâfet algısını gözler önüne seren ifadelerini aktarmak gerekir. O, müesseselerle alakalı muhtasar eserinde hilâfete müstakil ve genişçe sayılabilecek bir kısım ayırmış, emîrül-müminîn olarak isimlendirdiği halîfeleri "halîfetülâh" ve Hz. Peygamber'in vârisi olarak nitelemiştir. Yeryüzündeki hiçbir Müslüman sultan veya melikin halîfeye biat etmeden ve onun onayı olmadan sultanlık ve meliklik gibi unvanları kullanmasının caiz olmadığını ileri sürmektedir. Hatta bu durumda onların "Haricî" olacağını ve vali vb. atamaları yapamayacağını da ekleyen Emir Garsüddin ez-Zâhirî, bunların verdikleri bütün hükümlerin, nikâh akitleri dâhil bâtil olduğunu ifade etmektedir. Yine o, yeryüzündeki en yüce sultanın Mısır sultanları olduğunu, zira onlara bu unvanı halîfenin verdiğini belirtirken, halîfelerin onlara şeriata göre tefvîz (görevlendirme yazısı) verdiğini ve böylece onları şereflendirdiğini de ilave etmektedir. Daha önceki kısımlarda zikrettiği devleti yönetmek, halkın maslahatını gözetmek vb. sultana ait sorumlulukların aslında halîfeye ait şart ve gereklilikler (şerâit ve vâcibât) olduğunu ancak halîfelerin ilimle meşgul olması lazım geldiğinden bunları sultanlara devrettiğini de zimnen ifade etmektedir.⁸³

⁷⁸ Şâfiî ulemâdan Râfiî'nin Kureyşli bulunmaması hâlinde Kinane'den, onun da bulunmaması hâlinde ise İsmâil oğullarından olmanın şart tutulacağı, bunların tamamının bulunmaması hâlinde ise aceme veyahut Cürhümî'ye verilmesi gerektiği şeklindeki görüşünü aktarmıştır. Kalkaşendî, burada Cürhümî'nin aslen İsmâil oğullarından olduğu şeklinde bir açıklamada bulunur. Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, c.1, s. 39.

⁷⁹ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, c.1, s. 39; Kafesoğlu, *a.g.e.*, s.101.

⁸⁰ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, c.1, s. 39.

⁸¹ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-Înâfe*, c.1, ss. 39-57.

⁸² Hayatı için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, III, s.195-196; Asri Çubukçu, "Halil b. Şâhin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, c.15, ss. 328-329.

⁸³ Garsüddin Halil İbn Şahin ez-Zâhirî (ö.873/1468), *Zübdetü Keşfi'l-Memâlik ve Beyâni't-Turuk ve'l-Mesâlik*, nşr. Paul Ravaisse, Paris 1894, s. 89-90.

Memlûk dönemi ulemâsından olan ve Mısır Abbâsî halîfesi Müstekfî-Billâh'ın (701-740/1302-1340) hususi imamlığını yapmış olan Süyûtî (ö.911/1505)⁸⁴ ise *Târihu'l-Hulefa* isimli eserinin mukaddimesinde “dışarıdan” hilâfet iddiasında bulunanların halîfelerine eserinde yer vermeyeceğini söyler. Ubeydîler olarak tanımladığı Fâtîmîlerin Kureyşten olmamaları sebebiyle imâmetlerinin geçerli olmadığını zikreden Süyûtî bu sebepten onları eserinde zikretmeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁵ Süyûtî imâmet bahsine müstakil bir başlık ayırmamakla birlikte “imâmetin Kureyşliliği” hususuna ayrıca önem vermiştir. Ayrıca onun dikkat çektiği meselelerden biri de “aynı anda iki imamın bulunmayacağı” konusudur.⁸⁶

Burada kronolojinin dışına çıkararak Memlûkler dönemi Şâfiî ulemâsı ile muhalif çizgide kalmakla birlikte dönemin önemli isimlerinden olması sebebiyle İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) hilâfet anlayışına da kısaca işaret etmek yerinde olacaktır. Öncelikle İbn Teymiyye'nin sınırları içerisinde yaşadığı Memlûkleri siyâsî bir otorite olarak kabul ettiğini, Moğollar karşısında onları desteklediğini söylemek gerekir.⁸⁷ Moğollara karşı savaşmanın Kitap ve Sünnet ile vacip olduğunu söyleyen İbn Teymiyye otorite olarak gördüğü Memlûklerin yanında savaşmıştır.⁸⁸ İbn Teymiyye'nin hilâfet anlayışı *Minhâcu's-Sünne, el-Hilafe ve'l-Mülk, el-Hisbe ve'l-İslâm* ve Memlûk sultanına yazdığı *Siyâsetü'l-Şer'iyye* isimli eserlerinde yer almaktadır.⁸⁹ İbn Teymiyye'nin halîfe için gerekli gerekli gördüğü şartlar, Sünnî hilâfet teorisinin çerçevesini çizen müelliflerin yaptığı gibi maddeler hâlinde tespit edilmemiş, ancak gerekli gördüğü bu şartlara işaret edilmiştir. Bu manada İbn Teymiyye, bu şartların tamamının bir halîfede olmasını hem gerekli hem de mümkün görmemiştir. Ancak ideal olanın bunların tamamına sahip olanın hilâfeti olduğunu söylemiştir.⁹⁰ İbn Teymiyye'nin Kureyşlilik şartına bakışı da diğer Sünnî müelliflerden farklı olmuştur. Bu şartı gündeme getirmeyen İbn Teymiyye'nin bu tutumunda “halîfe” algısını Mısır Abbâsî halîfelerinin değil, yöneticilik vasfıyla “Memlûk sultanlarının” oluşturmasıdır.⁹¹ Zira İbn Teymiyye siyaset meselesini ele aldığı *el-Hilafe ve'l-Mülk* isimli eserinde dört halîfe sonrasında her ne kadar mülk/saltanat söz konusu olsa da “halîfe” isminin kullanılmasında bir mahsurun bulunmadığını söyler.⁹² Bu suretle onun halîfe kavramını kullanmasından kastın melikler olduğu söylenebilir.

Sonuç itibariyle buraya kadar bir kısmının görüşlerini zikrettiğimiz Memlûkler dönemi müellifleri dikkate alındığında özellikle Eş'arî paradigmanın tesirli olduğu görülmektedir. Esasen daha önce ifade ettiğimiz gibi bu durumun ortaya çıkmasında temel etken Memlûkler'in hâkim olduğu coğrafyada önceden beri süregelen Eş'arî akidesinin yaygınlığıdır. Dolayısıyla Hilâfetin Kureyşliliği gibi meselelerde farklı yaklaşımlara sahip olan Mâturîdî düşüncenin izlerini bazı âlimler üzerinden görmek mümkünse de yönetimde ve uygulamada etkili olmadığı anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye'nin ise gerek kendisi gerekse takipçileri yerleşik yapının muhalifi olarak görüldüklerinden hilâfet kurumunun bu yeni evresinde nazarı itibara alınmamışlardır.

⁸⁴ Halit Özkan, “Süyûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, c.38, s. 188, ss. 188-198.

⁸⁵ Ebü'l-Fazl es-Süyûtî (ö. 911/1505), *Târihu'l-Hulefa*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, Katar 2013, s. 66.

⁸⁶ Süyûtî, *a.g.e.*, s. 69.

⁸⁷ Hanifi Şahin, “İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 11/8 (2013), 618, ss. 615-636.

⁸⁸ İbn Teymiyye, Moğollara karşı savaşmanın Kitap ve Sünnet ile vacip olduğunu söyler. *el-Fetâva'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987, c.3, s. 557; Şahin, *a.g.m.*, s. 618. 618.

⁸⁹ Şahin, *a.g.m.*, s. 616.

⁹⁰ Adem Eryiğit, *İbn Teymiyye'nin Siyaset Nazariyesi*, Basılmamış Doktora Tezi Ankara Ü.S.B.E, Ankara 2018, s. 107.

⁹¹ Eryiğit, *a.g.e.*, s. 110.

⁹² Ebü'l-Abbâs Takyyüddin İbn Teymiyye (ö.728/1328), *es-Siyasetü'l-Şer'iyye*, Vizâretü'l-Şuûnu'l-İslâmiyye, Riyad 1419, s. 25.

2.2.Memlûkler Dönemi Siyasî Yapısında Halîfelik Kurumunun Ortaya Çıkışı Ve Teorinin Uygulamaya Yansımaları

2.2.1. Hilâfetin Mısır'da Tesisi

Hilâfet kurumunun geçirdiği aşamayı ve mevcut niteliğini yansıtmaları açısından hilâfetin Mısır'da yeniden tesis edilmesi önemli bir hadisedir. Abbâsî hilâfetinin zayıfladığı dönemlerde farklı hanedanların hilâfet iddiası ile ortaya çıktığı ve Abbâsî hilâfetinin kısa bir kesintiye uğradığı bir dönemde Memlûklerin kendi sultanları ile ilgili bir iddiada bulunmayıp, hilâfeti Abbâsîlere tahsis etmeleri önemli bir adım olmuştur. Her ne kadar Büveyhî ve Selçuklu tecrübeleri benzerlik taşımaktaysa da Memlûk uygulaması hem hilâfet merkezinin değiştirilmesi hem de daha sonra ahidnâme/taklîdler vasıtasıyla aktaracağımız halîfelerin yetki nakline zorlanmaları bakımından farklılık arz etmektedir.

Memlûkler döneminin hilâfet açısından en önemli icraatı el-Melik ez-Zâhir Baybars el-Bundukdârî (658-676/1260-1277) tarafından Abbâsî hilâfetinin Kahire'de yeniden tesis edilmesi olmuştur. Bağdat'ın Moğollar tarafından işgali esnasında son Abbâsî halîfesi Müsta'sım-Billâh'ın (640-656/1242/1258) öldürülmesinden sonra üç buçuk sene halîfesiz kalan İslâm dünyasında, hilâfet Mısır'da yeniden tesis edilmiştir.⁹³ 640/1258 yılında Halîfe Müsta'sım'ın katlinden el-Melikü'z-z-Zâhir Baybars'ın 658/1260 yılının Recep ayında el-Müstansır-Billâh Ebül-Kâsım Ahmed'e Mısır bölgesinin ilk halîfesi olarak biat etmesine kadar geçen süre hilâfet kurumunun halîfesiz kaldığı bir fetret dönemi olmuştur.⁹⁴ Söz konusu fetret dönemini müteakiben biat edilen el-Müstansır-Billâh'ın hilâfete gelişi ile ilgili olarak ilk önemli husus Mısır diyarının sahibi olarak nitelenen sultan Sultan Baybars'ın bu biat için bizzat harekete geçmiş olmasıdır.⁹⁵

Halîfe Müsta'sım-Billâh'ın öldürülmesinden sonra Bağdat'ın Hülagü tarafından işgalinden kaçan Ebül-Kasım Ahmed b. Halîfe ez-Zâhir, yanında bir grup Arap ile birlikte Dımaşk'a sığınmıştı. Kendisinin Halîfe Müsta'sım-Billâh'ın amcası ve Müstansır-Billâh'ın kardeşi olduğunu iddia eden bir kimse ile Hafâce Araplarından atlı bir grubun Dımaşk'a geldiği bilgisi bu sırada Dımaşk nâibi olan Emîr Alâadin Aytekin el-Bundukdâr ile Emîr Ali Taybars'a ulaşmıştı. Sonrasında onun ve yanındaki Arapların bahsi geçen şahıslar olduğu bilgisi teyit edilince Sultan Baybars onlara ta'zîm ve hürmet gösterilmesini emretmiş ardından Sultan ve Ahmed b. Halîfe ez-Zâhir Mısır'da bir araya gelmişlerdir.⁹⁶

Makrizî, bu hadiseyi Kalkaşendî'den farklı olarak 659 yılı olayları içerisinde zikreder ve Cemaziyelevvel'in onuncu günü gerçekleşen bu hadiseyi tüm ayrıntıları ile naklederek bu günü Kahire'nin "en büyük günü" olarak tanımlar. Burada Abbâsî soyundan gelen bu şahsa hem devletin tüm kademelerinden, hem de halk tarafından gösterilen ta'zîmin tüm ayrıntıları yer alır. Abbâsî soyundan gelen bir şahsın gördüğü ta'zîmin derecesini ve hilâfet kurumunun Mısır'daki ilk tezahürlerini gösteren bu karşılaşmadan Memlûkler dönemi müelliflerinin üslubunu da göz önünde bulundurarak bahsetmek gerekir. Sultanın Ahmed b. Hâlîfe ez-Zâhir'le buluşmak için Memlûk sarayı olan Kal'tülcebel'den yola çıktığında yanında vezir Sahib Bahaaedin b. Hinnâ (ö.677/1279), Kâdilkudât Taceddin b. Bintü'l-Eazz, ümeradan çok sayıda kişi, bir grup asker ile Kahire ve Mısır'ın seçkin şahısları, müezzinler ve bir izleyici kitlesi bulunmaktadır. Yahudiler Tevrat, Hıristiyanlar ise İncil ile karşılaşmaya dâhil olmuşlardır. Halîfe adayı, sultan ile birlikte Kahire'ye girdiğinde ise üzerinde Abbâsî şiarı (siyah kıyafet) bulunmaktadır. Bütün Kahire halkı

⁹³ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî (ö.748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm: sene 651-700* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî), Beyrut 1999-2000, s. 406; Takıyyüddin el-Makrizî (ö.845/1442), *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c.1, s. 530; İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, Kayhan Yay., İstanbul 1991, c.7, s. 42; Avcı, a.g.m., c.17, s. 545.

⁹⁴ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.2, s. 103.

⁹⁵ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.2, s. 111.

⁹⁶ Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c. 1, s. 528, 529.

onu görmeye çıkmış, halife şehri baştan sona geçmiş ve sonrasında atının üstünde Kal'tülcebel'e geçmiştir.⁹⁷

Şüphesiz halife ile Mısır halkının ilk karşılaşması oldukça coşkulu olmuştur. Mısır'da halkın yanında, vezir, kâdilkudât, ümerâ, ulemâ, asker gibi devletin üst düzey görevlerine mensup şahısların da bu coşkuya ortak olduğu görülür. Bu durumda Abbâsî soyuna atfedilen kutsiyetin ciddi bir rolü görülmekle birlikte, devlet erkânı hilâfetin Mısır'da temsilinin Memlûkler için bir ayrıcalık olduğunun da farkındadır. Halifenin üzerindeki Abbâsî şiarı, bu şiar vasıtasıyla hem siyasî, hem de dinî açıdan Mısır'ın ayrıcalıklı hâle gelmek üzere olduğunun işaretidir. Kimlik belirlemede etkin olan sembol, şiar vs. gibi unsurların kutsiyeti, halifenin manevi otoritesinin Mısır halkı tarafından kabulünü kolaylaştırmış ve ilk etapta halifenin bireysel kimliğini sorgulama ihtiyacı dahi hissedilmemiştir. Mısır'ın hilâfet baş şehri/merkezi olmasıyla artık Memlûklerin her ne kadar Abbâsî soyuna mensup olmasalar da, hilâfetin hâmilîği vasfıyla ortak bir kimlik oluşturduğu ve bu aidiyeti halkın daha en başından beri derin bir şekilde hissettiği anlaşılmaktadır. Nitekim daha önce serdedilen Kalkaşendî'nin sözleri de Mısır'ın, Fâtîmîlerden bile seçilse halîfeler için merkez olmasından duyulan memnuniyetin ulemâ sınıfı tarafından ifadesi olarak kabul edilebilir.

Son olarak şunu da ifade etmek gerekir ki, Memlûkler döneminde bu hadiseleri aktaran ve büyük kısmı muhaddis, fakîh, dolayısıyla ulemâ sınıfından olan müelliflerin söz birliği etmişçesine hilâfet Mısır'da yeniden tesis edilene kadar İslâm dünyasının üç buçuk yıldır halîfesiz olduğunu özellikle belirtmeleri⁹⁸ kanaatimizce bu dönemdeki Sünnî hilâfet algısını ortaya koyan önemli bir husustur. Özellikle Şamlı âlim, muhaddis ve tarihçi Ebû Şâme'nin (ö. 635/1267) bu olaydan halkın duyduğu büyük memnuniyeti vurgulayarak, halkın Abbâsî hilâfetinin yeniden tesisi sebebiyle Allah'a şükrettiğini belirtmiş olması ve bu hususta Şam kadısına gönderilen resmi yazıda imâmet ve Abbâsî ailesine yönelik son derece tazimkâr ifadelerle yeni halifenin "mübarek ve şerefli isminin" paralara basıldığı şeklindeki ibareleri olduğu gibi nakletmesi burada zikredilmelidir.

İlk halife tayini, Sünnî hilâfet teorisinin Memlûkler dönemindeki pratik bir yansımaları teşkil eder. Zira Mısır'daki ilk halifenin tayini, Memlûklerin bu teoriyi uygulama imkânı elde ettikleri ilk örnek olma özelliği taşımaktadır. Halifenin nesep unsuruna bağlı olarak, Abbâsî soyundan, Kureyş kabilesinden seçilip, nesepinin doğruluğu kesin bir şekilde teyit edildikten sonra biat aşamasına geçilmiştir. Makrizî'nin verdiği tarihleri dikkate aldığımızda halife ile sultanın karşılaşmasından bir ay sonra sultan tarafından tertip edilen bir toplantıda halîfeye biatın gerçekleştiği görülmektedir. Halîfeye biat da halifenin karşılama sırasında olduğu gibi oldukça dikkat çekici unsurlar barındırır. Halifenin karşılama sırasında yaklaşık bir ay sonra Recep ayının 13. Günü Pazartesi günü Kâdilkudât, hükümdar nâipleri, bölgenin fukahâ ve âlimleri, şeyh ve sûfilerin büyükleri, ümerâ ve ordunun ileri gelenleri, tâcirler, toplumun önemli kişileri ve Şeyh İzzeddin b. Abdüsselam gelmişler ve hepsi Emîr Ahmed'in huzurunda ayakta durmuşlardır.⁹⁹ Bu sırada sultanın ise azametini gösterecek herhangi bir kürsü veya dayanak olmaksızın halîfeye saygılı bir şekilde oturması¹⁰⁰ halife ile sultanın ilk karşılaşması esnasında sultanın halifenin otoritesine saygı duyacağını işaret eden önemli bir detaydır.

Ahmed b. Zahir ile birlikte gelen Araplar ile Bağdat'tan gelen hizmetçilerin onun İbnü'z-Zâhir-Billâh olduğuna dair şahitlikte bulunmalarına müteakiben, onların sözünü işiten kimseler söz konusu şahıs olduğu yönünde tekrar şahitlik etmişlerdir. Ardından Kâdilkudât İbn Bintü'l-Eazz muhtemelen resmi görevi ile şahitlikleri kabul etmiş ve kayda geçirmiştir. Üç aşamalı

⁹⁷ Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 529; ayrıca bkz. Kutbüddin Ebü'l-Feth Musa b. Muhammed el-Yünîni (ö.726/1326), *Zeylû Mir'âti'z-Zamân*, I-IV, Haydarâbâd 1954-1961, c.1, s. 442.

⁹⁸ Şihabeddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme el-Makdisî (ö.665/1267), *Terâcimü Ricâli'l-Karneynî's-Sâdis ve's-Sâbi'-ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Beyrut 1974, s. 213; Rükneddin Baybars el-Mansûrî (ö.725/1325), *Zübdetü'l-Fikre fî Târihi'l-Hicre*, nşr. Donald S. Richards, Beyrut 1998, s. 60; Zehebî, *a.g.e.*, s. 406.

⁹⁹ Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 529; Ayrıca bkz. Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, 2:112; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fî Smâ'ati'l-İnşâ*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, I-XIV, Kahire 1913-1920, c.3, s. 264.

¹⁰⁰ Baybars el-Mansûrî, *a.g.e.*, s. 61; Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 529.

olarak gerçekleştirilen nesep tespitinde ilk olarak Arapların şahitliğine, sonrasında ise mecliste yer alanların ve son olarak da dönemin kadısının onayına başvurulmuştur. Bu şekilde hilâfetin en önemli unsurlarından biri olan nesep şartının sağlandığı açığa çıktıktan sonra halîfeye ilk olarak Kâdılkudât İbn Bintü'l-Eazz biat etmiş, onun ardından Sultan halîfenin Allah'ın kitabı ile amel etme, Resûlün sünneti üzere olma, “emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker” ve Allah yolunda cihat yapma, Allah'ın malları üzerinde hak üzere tasarrufta bulunma koşuluyla halîfeye biat etmiştir.¹⁰¹ Sultan biat ettikten sonra Şeyh İzzeddin b. Abdüsselam, ardından da ümerâ ve devlet büyükleri biat etmişlerdir. Biat tamamlandığında halife Sultan'ın “el-Melikü'z-Zâhir” unvanına “Memâlik-i İslâmiyye Hükümdarı” ibaresini eklemiş ve onun eliyle Allah'ın kâfirlerin beldelerinin fethini sağlayacağını söylemiştir.¹⁰² Ardından ise ümerâ rütbe ve makamlarına göre halîfenin huzurunda ona biat etmiştir.¹⁰³

Müstansır'a halîfe olarak biat ettikten sonra sultan hilâfet için gerekli hususların yerine getirilmesi için oldukça özenli davranmıştır. Bunun için pek çok bölgenin emîr ve nâibine mektup göndermiş ve onların halîfeye biat etmelerini istemiştir. Bu şekilde halife üzerinde fikir birliği sağlamaya ve bunu resmi yollarla yapmaya özen göstermiştir. Bu minvalde hutbelerde sultan ile birlikte halîfeye de yer verilmesi, kendi ismiyle beraber halîfenin de isminin sikkeye nakşedilmesi sultanın hilâfet kurumunun tesisi için yaptığı ilk icraatlardan olmuştur.¹⁰⁴ Halîfenin manevi otoritesini sağlama yönündeki bu öncü girişimlerin üzerine halife Cuma günü Câmîü'l-Kal'a'da hutbe vermiştir. Halîfe En'âm sûresini okuduktan sonra, Nebî'ye salavatta bulunmuş, sahabenin rızasını istemiş, Benî Abbâs'ın şerefinden bahsetmiş ve Sultan Baybars'a dua etmiştir.¹⁰⁵ Hutbe tamamlandığında ise sultana hil'ât giydirmiş ve saltanat taklîdini okumuştur.¹⁰⁶ Bütün bu gelişmeleri aktaran ilk kaynaklardan olan meşhur Memlûk tarihçisi Yûnînî'nin (ö. 726/1326), bu merasimleri anlattıktan sonra özellikle saltanat taklîdinin okunduğu ve son törenlerin yapıldığı günü “anlatmakta lisanın yetersiz kaldığı bir gündü” ifadesiyle nitelediğini belirtmeliyiz.¹⁰⁷ Bu ifadeler hilâfet kurumunun Memlûkler dönemi ulemâsı için ifade ettiği anlamı ortaya koymaktadır.

Son olarak halîfeye Müstansır-Billâh isminin verilmesi ile ilgili birkaç hususa daha işaret edilmelidir. Ahmed b. Zâhir, Kalkaşendî'nin hilâfet ile ilgili teorik bilgilere yer verirken de işaret ettiği gibi kendinden önceki bir halîfenin lakabını alan ilk halîfedir.¹⁰⁸ O, kardeşi Müstansır-Billâh'a verilen lakapla isimlendirilmiştir. Ona verilen bu isimde Moğollara karşı Allah'ın yardımını ifade ettiği “Müslümanları kurtarmak için Allah'tan Yardım İsteyen” şeklinde bir algının hâkim olduğu görülmektedir.¹⁰⁹

Müstansır-Billâh'ın kişisel vasıflarından en önemlisi Abbâsî ailesinden olmasıdır. Makrizî, Abbâsî halîfeleri içerisinde otuz sekizinci sırada olan Müstansır-Billâh'ın Abbâsî soyu içerisindeki konumundan bahsetmekte ve onunla Abbâs arasında 24 nesil olduğunu söylemektedir. Halîfenin kişisel özellikleri ile ilgili olarak Makrizî övücü ifadeler kullanmaktadır. Halîfenin esmer ve yakışıklı olduğu ifade edildikten sonra, hilâfet şartları içerisinde de yer alan güçlü ve yüce gönüllü bir insan olduğu, cesaretli ve korkusuz bir şahıs olduğu kaydedilir. Bu suretle onun halîfe seçilmesinin meşrulaştırmaya çalışıldığını görmek mümkündür. Zira ardından Makrizî, onun üzerine olan ittifakın başka hiç bir kimsede görülmediğini de söylemektedir.¹¹⁰

¹⁰¹ Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 530. Ayrıca bkz. Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.2, s. 112.

¹⁰² Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 530

¹⁰³ Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 530

¹⁰⁴ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.2, s. 112-113. Ayrıca bkz. Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 530.

¹⁰⁵ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.2, s. 112-113.

¹⁰⁶ İsmail Yiğit “Müstansır-Billâh, Ahmed b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c.32, s. 119.

¹⁰⁷ Yûnînî, *a.g.e.*, c.2, 98.

¹⁰⁸ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.2, s. 111; Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 530.

¹⁰⁹ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, c.2, s. 111.

¹¹⁰ Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 530.

2.2.2. Halife Görevlendirme Yazıları (Ahidnâmeler/Taklîdler)

Memlûkler dönemi hilâfet algısının ahidnâmelerden ve taklîdlerden hareketle yazılı örneklerini, pratik tezahürler olarak değerlendirmek uygun gözükmektedir. Zira bu süreçte halîfelerin sultanlara yazdıkları ahidnâmeler, taklîdler, ve halife seçimi sonrasında irad edilen hutbeler dönemin Sünnî hilâfet anlayışının pratik göstergeleri olmuştur. Bu suretle bu dönemde Memlûkler döneminin tipik “göstermelik güçlü hilâfet algısının” merasim boyutunun yanında yazılı unsurlarla da pekiştirilmek istendiği söylenebilir.

Halîfeler tarafından sultanlara hitaben yazılan ve saltanatın meşruiyetini ilan eden ahidnâmeler ile halîfenin tüm görevleri sultana devredilirken, halîfenin otoritesi de manevî sahada kalmaktadır.¹¹¹ O kadar ki, halîfelerin gelirleri, yaşayacağı yer gibi birçok hususta karar verme yetkisi sadece Memlûk sultanlarına tahsis edilmiştir.¹¹² Bunun tek istisnası Müstâîn-Billâh'ın (808-816/1406-1414) emîrlerin mücadelesi sırasında şartların gerektirmesi sonucunda önceden beri sürdürdüğü hilâfet ile sultanlığı uhdesinde toplaması olmuştur ki bu sadece altı ay sürmüştür ve şartlar değiştiğinde hem azledilmiş hem de hapsedilmiştir.¹¹³ Otoritenin manevî sahada kalması gibi bir netice ile sonuçlansa da bu görevlendirme yazılarına Sünnî hilâfet teorisinin tüm gereklerinin yerine getirildikten sonraki en son aşaması olarak bakmak mümkündür. Zira halîfenin nesep tespitinden başlayarak, seçimi, biat edilmesi, kişisel vasıflarının belirlenmesi gibi tüm aşamaları teorinin gerektirdiği şekilde tatbik edilmiştir. Halîfenin görevlerinin sultana devredilmesi de bu minvalde hilâfete teorideki bağlılığın resmi bir söylem görünümünde yansımasıdır.¹¹⁴

İlk Mısır Abbâsî halîfesi Müstânsır-Billâh'ın, 1261 yılında devlet yönetme yetkisini sultan el-Melikü'z-Zâhir Rükneddin Baybars'a devretmek üzere kaleme aldığı ve hilat merasimi esnasında halîfeye okunan ilk ahidnâme/taklîd örneği ile birlikte, Memlûk sultanlarının halife ile resmî anlamdaki ilk münasebetlerin de başladığı görülmektedir. Halife tarafından Memlûk sultanına hitaben yazılan ilk görevlendirme yazısı, “İslam'ı şeref elbisesi olarak seçen, sedefin içerisinde gizli olan inci tanesinin güzelliğini ortaya çıkaran”, Allah'a hamd ile başlamaktadır. Halife oldukça edebî bir üslup ile kaleme aldığı bu ahidnâmeyi kastederek bu yazının kendilerine görev tayin edilenler içerisinde en yüce makamın sahibi olan Sultan Baybars'a tahsis edildiğini ifade etmiştir. Yine edebî bir üslup çerçevesinde sultana yönelik bir dizi yüceltici ifade kullandıktan sonra ise sultanın bu ifadeleri fazlasıyla hak ettiğini söylemiş ve onun bu övgüleri neden hak ettiğini açıklamıştır. Halife, sultana yapılan tazimlerin başlıca sebebi olarak onun Abbâsî hilâfetini yeniden tesis etmesine vurguda bulunmaktadır. Halîfenin Abbâsî hilâfetinin yeniden tesis edilmesini anlatış tarzı ise oldukça dikkat çekicidir. O, Allah tarafından hilâfeti kurtarma görevinin sultana bahşedildiği yönünde imâlarda bulunduktan sonra, sultanın hilâfeti tesis ederek yaptığı “iyi amelin” kıyamet gününde sultanın mizanı ağır gelsin diye Allah tarafından ona tevdi edildiğini daha doğru bir ifadeyle onun için saklandığını söylemektedir.¹¹⁵ Halîfenin, Abbâsî hilâfetinin kurtuluşundan ziyade, hilâfeti kurtaran kişinin Sultan Baybars olmasına vurgu yapması, bir anlamda halîfenin otoritesini devrederken “bu göreve en layık kişiyi” seçtiğini ve böylece hilâfetin kaybolan otoritesinin kabul gören bir mazerete dayandırıldığını ispat etmeye çalışmaktadır. Böylece her iki tarafın da Sünnî hilâfet teorisinin gücüne zarar vermeden yaptıkları bir güç paylaşımının veya devrinin söz konusu olduğu söylenebilir.

Ahidnâmenin devamında halife, Sultan Baybars'a hilâfeti tesis ederek yaptığı bu hayır için teşekkür ettikten sonra yine sultana hitaben, eğer kendilerini koruyup muhafaza etmeseydi,

¹¹¹ Yiğit, *Memlûkler*, s. 159.

¹¹² Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, c.3, s. 275; Saîd Abdülfettah Âşûr, *el-Müctemau'l-Mısrî fî asri selâtîni'l-Memâlîk*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1992, s. 173.

¹¹³ Yiğit, *Memlûkler*, s. 168-169. Müstâîn-Billâh'ın halîfeliği hakkında müstakil bir çalışma için bkz. Hâmid Ziyân Gânim, *Safhatun Min Târihi'l-Hilâfeti'l-Abbâsiyye fî Zilli Devleti'l-Memâlîk (el-Hâlîfe Müstâîn-Billâh el-Abbâsî Sultânü'd-Diyâri'l-Mısrîyye*, Kahire: Dâru's-Sakâfe, 1978.

¹¹⁴ Memlûkler döneminde hilâfetle ilgili ayrıca bk. Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, s. 48-53.

¹¹⁵ Baybars el-Mansûrî, *a.g.e.*, s. 61, 62; Yünîni, *a.g.e.*, c.1, ss. 443-445; Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, ss. 531-532.

gidişatın daha da kötüleşeceğini söylemektedir. Sonrasında ise Sultanın hüküm alanını tüm İslam coğrafyası olarak tarif etmekte ve bu beldelerin Sultanı tanıdıklarını; onu onların görevlendirdiklerini; ordularını ve halklarını da sultanın hizmetine sunduklarını ifade etmektedir. ¹¹⁶ Böylece halifenin, hem sultanın taklîdini hem de meşruiyetinin sınırlarını belirlediği yönünde bir izlenim oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Esasında halifenin, İslam coğrafyası üzerinde kendine ait gördüğü hâkimiyeti sultana bağışladığı şeklinde bir izlenim oluşturulmuştur.

Mısır'daki ikinci Abbâsî halifesi Hâkim bi-Emrillâh (660-701/1261-1302) ise Sultan el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun'a (678-689/1279-1290) yazdığı ahidnâmeğe "seyf ayetini diğer pek çok ayete neshedici kılan ve bu ayet ile şek ve şüpheyi kaldıran Allah'a" hamd ile başlamaktadır. ¹¹⁷ Onun Memlûkler lehine cihadı teşvik eden bu girişinden sonra Allah'ın hak edenleri mülk sahibi yapacağını ve böylece devletlerin refahını sağlayacağını söylemektedir. Bu suretle Memlûklerin başarıları da yaptıklarının karşılığında onlara Allah tarafından tevdi edilen bir hediye olarak görülmüştür. Halife Hâkim bi-Emrillâh'ın edebî bir üslûp çerçevesinde Allah'a hamd ederken zikrettiği ifadeler de oldukça ilginçtir. O, Abbâsî hilâfetini, üzüntüden sonra gelen tebessüme; zayıflıktan sonra gelen güce benzetmekte ve tüm bunları bahşeden ve sahipsiz kalan İslam diyarını hilâfet ile selamete kavuşturan Allah'a hamd ettiğini söylemektedir. ¹¹⁸ Halifenin yalnızca bu ifadeleri dahi "hilâfet kurumunun" ifade ettiği manayı gözler önüne serer. Hilâfet siyasî bir kurumun ötesinde Allah'ın da inayetiyle Müslümanların kurtuluşunun tek kaynağı olarak görülmüştür. Halife, yazdığı ahidnâmenin devamında hilâfete yüklediği kutsiyeti anlatmaya devam eder. Burada özellikle hilâfetin kesintiye uğradığı zamanlara duyulan üzüntü dile getirilmektedir. Halifenin, Abbâsî hilâfetinin kesintiye uğramasını siyah şiarının kaybolduğu zamanlar olarak tasvir etmesi ve bu zamanlarda dahi ona bağlı olanların yüreklerinde bu kurumu himaye ettiklerini söylemesi hilâfetin manevî gücünü vurgulama açısından oldukça dikkat çekicidir. Hâkim bi-Emrillâh, Abbâsî hilâfetinin faziletlerini dile getirdikten sonra ise bu kez hilâfeti yeniden tesis eden Memlûkleri övmeye başlar. Nasıl ki Abbâsî hilâfeti, Halife Mansur (Ebû Câfer) (136-158/754-775) ile ayağa kalkmışsa, ahidnâmenin muhatabı olan Sultan el-Melikü'l-Mansur kastedilerek bir diğer "Mansur" ile hilâfetin gücünün (yeniden) tesis edildiği zikredilir. Bu bağlamda Hâkim bi-Emrillâh'ın sultan ile ilgili söyledikleri de dikkat çekicidir. Sultanı düşmanları kahreden; halk arasında bereket taksim eden, alnında saadetin nuru parlayan; sırrı kalplerde saklı olan bir şahıs olarak tasvir ettikten sonra yine sultana kutsallık atfeden ilginç söylemlerde bulunur. Onun sultanı Allah'ın bir ilim üzere seçtiği; Allah'ın onu kerem, şecaat ve hilm ile yaratıp, kulları arasından seçtiğinin söylenmesi, hilâfete verilen kutsiyetin sultana da verildiğini göstermektedir. Bununla birlikte, ahidnâmenin ilerleyen bölümlerinde sultana verdiği hususiyetler nedeniyle neredeyse birbirinin yerine geçen saltanat ile hilâfetin sınırlarının belirli noktalardan ayırt edilmesi de ihmal edilmez. Bu noktada Sünnî hilafet teorisinin önemli bir unsuru olarak Kureşlilik mevzuuna atıfla hususiyetle halifenin "Nebi'nin nesebinden olması" öne çıkarılmıştır.¹¹⁹

Mısır'daki ikinci Abbâsî halifesi Hâkim bi-Emrillâh'ın 661/1262 yılında verdiği bir Cuma hutbesi de ilginç örnekler içerir. Halife hutbeye Abbâsî ailesini Memlûklere dayanak ve destek kılarak onları sultan ve yardımcıları yapan Allah'a hamd ederek başlar. Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in elçiliğine şahadet getirdikten sonra ise dört halîfeye, Peygamber'in amcası Abbâs'a, mehdî imamlara, ve sahabe ile tâbiun üzerine hüsnü şehâdette bulunur.¹²⁰ Abbâsî ailesine kutsallık atfeden bu bakış açısı Memlûklerin ve dolayısıyla ilk halifenin karşılama merasiminde müşahede edildiği gibi Mısır halkının hilâfet algısına yabancı değildir. Nitekim Ebû Şâme'nin Mısır'daki ilk Abbâsî halifesinin tayini münasebetiyle daha önce naklettığımız Şam halkı ve müellifin bu aileye yönelik tâzimkâr yaklaşımları bu durumu teyit etmektedir. Halife,

¹¹⁶ Baybars el-Mansûrî, *a.g.e.*, s. 62; el-Yûnîni, *a.g.e.*, c.1, s. 445; Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk*, c.1, s. 531-532.

¹¹⁷ Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, c.10, s. 116. Burada hem sultanın ismi Seyfeddin'e hem de bunun din adına Allah'ın kılıcı olmayı ifade ettiğine tevriye yoluyla telmihte bulunmaktadır.

¹¹⁸ Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, c.10, s. 116.

¹¹⁹ Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, c.10, s. 117-118.

¹²⁰ Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk* c.1, s 547.

ardından imametın İslam'ın farzlarından biri olduğunu söylemiş ve yine düşmanlarla savaşmanın İslam ümmeti ve de devlet yöneticileri için gerekliliğine ikna etmeye çalışmıştır.¹²¹

Halife Müstâin-Billâh'ın Sultan el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'ye (815-824/1412-1421) yazdığı taklide de kısaca işaret etmek gerekir. Daha bu yazıya başlamadan önce Kalkaşendî'nin halife için dua sadedinde "Allah onunla bu dini güçlendirsin" ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Bu taklîdde de daha öncekilere benzer şekilde tevriyeler ve başka sanatlar kullanılarak hem sultan için hem de halife için oldukça yüceltici sıfatlar kullanılmakta, yine Abbâsî ailesi öne çıkarılmaktadır. Allah'a hamd edilerek başlanan paragraflarda Nebvî sünnete, Râşid halîfelere, sahabeye, tâbiuna dua edilmekte, dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in klasik yaklaşımı bir daha sergilenmektedir. Burada Ehl-i Hal ve'l-akd'e bazı yerlerde vurgu yapılmakta ve bu görevlendirmenin onların görüşü çerçevesinde yapıldığı belirtilmektedir ki, diğerlerinin görüşleri de serdedilirken Ehl-i Hal ve'l-akd en başa konulmaktadır. İlerleyen kısımlarda bu heyetin sultanın her türlü tasarrufuna amade olduğu da eklenmektedir. Sultana tevdi edilen sorumluluk ve yetkiler arasında "imâmet-i uzmâ"nın da zikredilmesinin altı çizilmelidir. Hatta sultana hitaben Allah'ın ona hazırladığı tahta oturması istenmektedir. Sultan için kullanılan bu sıfat ve unvanların yanı sıra halife için de İslam ve Müslümanların tamamının onun bereketinde birleşmesi gibi ilginç ve halîfeyi aşırı yücelten ifadelerin bulunduğunu belirtmeliyiz.¹²²

Bahsi geçen ilk halîfelerden sonra göreve gelenlerin kaleme aldığı yazılar veya irad ettikleri hutbelerde de daha öncekilere benzer yaklaşımları ve anlayışı tespit etmek mümkündür. Halîfeler tarafından sultanlara hitaben yazılan ahidnâme/taklîd örneklerinden yola çıkarak Halîfenin Abbâsî hilâfetine bakış açısında öne çıkan en önemli unsurun "kurtarıcılık" vasfı olduğu söylenebilir. Hilâfet "kurtarıcı" vasfı ile Allah'ın inayeti olarak görülmüştür. Bu vasfı ise Allah'ın bahsettiği hilâfet kurumunun ona sahip çıkanların zihninde seçilmişlik hissiyatını oluşturduğu söylenebilir. Nitekim ikinci halîfenin hutbesinde yer verdiği "mehdi imamlar" ifadesi tam da bu hissiyat ve inancın ürünü olmalıdır. Hilâfet kurumu ile İslam dünyasının içinde bulunduğu kötü ahvalden kurtuluşu imkân dâhilindeyken, bu kurumun kesintiye uğradığı zamanlarda dahi bu hilâfete olan bağlılığın mevcut olduğu görülmektedir. Bu durum da hilâfetin güçsüz olduğu zamanlarda dahi manevî otoritesinin sahiplenilmesini anlaşılır kılacaktır. Zira hilâfetin yok olmasındansa manevî varlığı dahi yeterli görülmüştür. Bu suretle bahsi geçen ahidnamelerde bu manevî varlık pekiştirilmek istenmiş ve somut tezahürlerini gösterebileceği bir alan olarak bu yazım alanı önemini muhafaza etmiştir. Memlûkler döneminde burada verdiğimiz örnekler dışında da telif edilen farklı ahidnâme örnekleri bulunmakla birlikte biz mefhumun anlaşılması konusunda bu örneklerin yeterli olduğu kanaatindeyiz. Diğer ahidnâme/taklîdler için Kalkaşendî'nin meşhur eseri *Subhu'l-A'şâ*'da çok sayıda mevcut olduğunu belirtmeliyiz.¹²³

SONUÇ

Hilâfet kurumu tarihsel süreç içerisinde, bilindiği üzere çeşitli aşamalardan geçmiştir. Râşid halîfeler döneminde bu kurum tabî bir seyir izlerken Emevîler döneminde gerek halîfelere, gerekse hilâfete dinî bir misyon yüklemiştir. Abbâsîler döneminde ise Abbâsî ailesi de kutsiyet kazanmaya başlamış, başka güçlerin hâkimiyeti altına girilen dönemlerde dahi Abbâsî ailesi hilâfetin tek sahibi olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde halîfenin nisbî bir siyasi otoritesi bulunmakla birlikte, gerçek nüfuzu manevî saha ile sınırlı kalmıştır. Bizim ele aldığımız Memlûkler döneminde halîfenin neredeyse, yetkilerini sultana devretmek dışında hiçbir siyasî etkinliği kalmamış görünmektedir. Dolayısıyla Memlûkler dönemi bu yönüyle hilâfetin kurumsal tarihi içerisinde farklı bir evreyi temsil etmektedir. Burada şunu özellikle vurgulamak isteriz ki, Sünnî anlayış çerçevesinde hilâfetin teorik olarak ulemâ tarafından kaleme alınan eserlerde bir düzleme oturtulmasından sonra hilâfet teorisi Memlûkler döneminde de aynen sürdürülmüş görünmektedir. Başka bir ifadeyle Memlûklerde siyasî düzlemde gerçekleşen değişiklik teorik

¹²¹ Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk* c.1, s. 547, 548.

¹²² Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c.10, s. 120 vd.

¹²³ Bu örneklerin bir kısmı için bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c.10, ss. 47-53; 53-58; 59-68; 68-75; 112-116; 120-128.

çerçevede gerçekleşmemiştir. Memlûklerin sürdürdüğü bu anlayış tespit edebildiğimiz kadarıyla onlardan hilâfeti devralan Osmanlılar döneminde de devam ettirilmiştir.

Memlûkler dönemi, teoride Sünnî hilafet nazariyesini takip etmekle birlikte bu dönemde özellikle Tarsûsî gibi Hanefî bazı ulema tarafından dönemin şartlarına uygun olarak Hilafetin Kureyşliliği üzerinden birtakım yeni mülahazalar da söz konusu olabilmıştır. Bununla birlikte bu fikirler hem teoride kalmış hem de sultan ve diğer ulemaya yansımaları olmamıştır. Böylece siyaset anlayışında Eş'arî geleneğin mülahazaları gücünü muhafaza etmiştir. Memlûkler döneminde teoride güçlü bir şekilde savunulan Sünnî siyaset nazariyesi pratikte göstermelik de olsa ilk kez Mısır'da hilafetin tesisinde yansıma alanı bulmuş görünmektedir. Bunun yanında bu nazariyenin izleri halîfelerin sultanlara yazdıkları ahidnâmeler, taklîdler, ve halîfe seçimi sonrasında irad edilen hutbeler üzerinde de kendini gösterme imkanı elde etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla bu süreçte Memlûkler döneminin "göstermelik güçlü hilâfet algısı" yazılı unsurlarla da pekiştirilmek istenmiştir. Halifenin realitesi ile ideali arasındaki farkın daha net görüldüğü bu dönemde halifenin teorideki güçlü görünümünün en azından yazılı metinlerde devam ettirildiği ve göstermelik de olsa zihinlerdeki "otoriter halife" algısının korunduğu anlaşılmaktadır. Otoritenin manevî sahaya hasredilmesi gibi bir sonuçla neticelense de söz konusu ahidnameler, Sünnî hilâfet teorisinin yaşatılmasına dair halîfenin nesep tespitinden başlayarak, seçimi, biat edilmesi, kişisel vasıflarının belirlenmesi gibi teorinin gerektirdiği tüm aşamalarını tatbik ettikten sonraki en son aşaması olmuştur. Bu sebeple Memlûkler dönemindeki Sünnî hilafet olgusunun hem teorik hem de pratik boyutlarının ortaya çıkarılması, pratiği teoriye uygun hale getirme çabasını görmek açısından önem arz etmiştir. Zira bu algı ve anlayış, Memlûklerden sonra Osmanlılar'ın uygulamasında, her ne kadar halife ve sultanın aynı kişi olmasıyla farklılaşmalar söz konusu ise de özü itibarıyla muhafaza edilmiştir.

Bu noktada hilafet algısının dışında olmakla beraber Sünnî geleneğin hususiyetle Şâfi-Eş'arî kolunda ön plana çıkan kaderci/cebrî yaklaşımın söz konusu ahidname örneklerinde önemli tezahürlerinin yer aldığını da söylemek gerekir.

Son olarak şunu da ifade etmeliyiz ki; Kalkaşendî, eserinin hilâfet taklîdleriyle ilgili kısmında Abbâsîler döneminden, Fâtimî halîfelerinden ve Eyyûbî sultanlarına yazılan taklîdlerden çok sayıda örneği günümüze ulaştırmıştır. Bu örneklerin dönemler arasında mukayese yapılmak suretiyle değerlendirildiği yeni çalışmalar kanaatimizce oldukça yararlı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akın, Mehmet, *Memlûkların İdaresi Altında Hilafet Kurumu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Batman Ü. S.B.E., Batman 2016.
- Akın, Murat Mustafa, *Memlûk Devleti'nde Abbâsî Halîfeleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü.S.B.E., Ankara 2018.
- Aktan, Ali, "Mısır'da Abbâsî Halîfeleri", *Bellekten*, c. LV, sy. 214 (1991), ss. 613-652.
- Alibekiroğlu, Fatmanur, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Çukurova Ü.S.B.E., Adana 2018.
- Apaydın, H. Yunus, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, 19:284, 285.
- Avcı, Casim, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, 17: 544.
- Ayaz, Fatih Yahya, Düzenli Aygül, "Makrizî ve Mısır'da Eş'arîliğin Yayılmasına Dair Tespitleri", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, sy.1 (2018), 25-39.
- Ayaz, Fatih Yahya, *Memlûkler (1250-1517)*, İsam Yayınları, İstanbul 2005.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2016.
- Banister, Mustafa *The Abbasid Caliphate of Cairo (1261-1517):History and Tradition in the*

- Mamluk Court*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Toronto, 2015.
- Baybars el-Mansûrî, Rükneddin, *Zübdetü'l-Fikre fî Târîhi'l-Hicre*, nşr. Donald S. Richards, Beyrut 1998.
- Bedreddin İbn Cemâa, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim, *Tahrîrû'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, thk. Fuad Abdülmün'im Ahmed, Devha 1985.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1992.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başk. Yayınları, İstanbul 2015.
- Düzenli, Aygül, *Memlükler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)* Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2021.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbeddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmâil, *Terâcimü Ricâlî'l-Karneynî's-Sâdis ve's-Sâbi'-ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Beyrut 1974.
- Eryiğit, Adem, *İbn Teymiye'nin Siyaset Nazariyesi*, Basılmamış Doktora Tezi Ankara Ü.S.B.E, Ankara 2018.
- Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- Gânim, Hâmid Ziyân, *Safhatun Min Târîhi'l-Hilâfeti'l-Abbâsiyye fî Zilli Devleti'l-Memâlik (el-Hâlîfe Müstâin-Billâh el-Abbâsî Sultânü'd-Diyâri'l-Mısriyye*, Kahire: Dâru's-Sakâfe, 1978.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisad fî'l-İtikad*, haz. İ. Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, AÜİFD Yayınları, Ankara 1962.
- Hatiboğlu, M. Said, *Hilâfetin Kureyşliliği*, Kitâbiyat Yayınları, Ankara 2005.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.
- İbn Şahin ez-Zâhirî, Garsüddin Halil *Zübdetü Keşfi'l-Memâlik ve Beyânî't-Turuk ve'l-Mesâlik*, nşr. Paul Ravaisse, Paris 1894.
- İbn Teymiyye Ebû'l-Abbâs Takyyüddin, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takyyüddin, *es-Siyasetü's-Şer'iyye, Viz'aretü's-Şuûni'l-İslâmiyye*, Riyad 1419.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin *el-Müsâyerefi'l-Akâidi'l-Münciyefi'l-Âhire*, el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, Kahire t.y.
- Kafesoğlu, İbrahim, "Kalkaşandi'nin Bilinmeyen Bir Eseri Meâsirü'l-İnâfe", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 8:11-12 (1956), ss. 99-105.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâturîdilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *Meâsirü'l-İnâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'sâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, I-XIV, Kahire 1913-1920.
- Kılıç, Muharrem, "Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçesinde Değerlendirilmesi"-Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz", *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/9 (2009/1), ss. 115-129.
- Koca, Ferhat "İbnü'l- Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, 87.
- Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik* içinde, ed. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2011.

- Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali, *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zeynühüm, Mediha Şarkavî, Mektebetü Madbûlî, Kahire 1998.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye ve'l-Vilâyetü'd-Dîniyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî Mektebe Dâru İbn Kuteybe, Kuveyt 1989.
- Mustafa, Nevin, Abdülhâlık, *İslam Düşüncesinde Muhalafet*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûlu'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Bak. Yayınları, Ankara 2003.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, I-XXXIII, thk. Necip Mustafa Fevvâz-Hikmet Keşli Fevvâz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Öz, Mustafa "Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007.
- Özkan, Halit, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, 38:188, ss. 188-198.
- Pezdevî, Ebü'l-Yusr, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1994.
- Sabûnî, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Bak. Yayınları, Ankara 2005.
- Saîd Abdülfettah Âşûr, *el-Müctemau'l-Mısırî fî asri selâtîni'l-Memâlik*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1992.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, I-XII, Beyrut: Dâru'l-cîl, t.y.
- Selim, Mahmud Rızık, "İkinci Abbasi Halîfeliği", çev. Ali Aktan, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.9 (1990), s. 357-368.
- Sever, Mehmet, *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri (1250-1382)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Ü.S.B.E, Samsun 2017.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl, *Târihu'l-Hulefa*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, Katar 2013.
- Şahin, Hanifi, "İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı", *The Journal of Academic Social Science Studies*, c. XI, sy.8 (2013), ss. 615-636.
- Şakir, Mustafa, *et-Târihu'l-Arabî ve'l-Müerrihûn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.
- Tarsûsî, Necmeddin Ebû İshak, *Tuhfetu't-Türk*, haz. Muhammed Usame Omuş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2018.
- Teftazânî, Sa'deddin, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1999.
- Uludağ, Süleyman, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999.
- Yiğit, İsmail "Müstansır-Billâh, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- Yiğit, İsmail *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991.
- Yûnîni, Kutbüddin Ebü'l-Feth Musa b. Muhammed, *Zeylû Mir'âti'z-Zamân*, I-IV, Haydarâbâd 1954-1961.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîrve'l-A'lâm: sene 651-700*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Beyrut 1999-2000.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 81-99

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1021954

بلاغة الخطاب القرآني في استعمال الاسم الموصول مع لفظ الجلالة الله

***İsm-i Mevsûl'ün "Allah" Lafza-i Celâliyle Birlikte Kullanımı Bağlamında
Kur'ânî Hitabın Belagati***

*The Eloquence of The Qur'anic Discourse in The Use of The Connected Noun
with The Name of His Majesty*

Abdelkarim AMIN MOHAMED SOLIMAN

Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir, Türkiye
Dr. Lecturer, Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, İzmir, Turkey
abdelkreemameen@yahoo.com <https://orcid.org/0000-0003-2999-1031>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 10.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Abdelkarim Amin Mohamed Soliman)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

بلاغة الخطاب القرآني في استعمال الاسم الموصول مع لفظ الجلالة الله

İsm-i Mevsûl'ün "Allah" Lafza-i Celâliyle Birlikte Kullanımı Bağlamında Kur'ânî Hitabın Belagati

The eloquence of the Qur'anic discourse in the use of the connected noun with the name of His Majesty

الملخص

تسعى هذه الدراسة للبحث التطبيقي عن بلاغة الخطاب القرآني في إثبات وحدانية الله من خلال دراسة خطاب القرآن عن اسم الجلالة (الله). وقد اقتصرَت الدراسة على خطاب الله عن نفسه الذي ارتبط بالاسم الموصول؛ وذلك لما يحمله الاسم الموصول من دلالة بلاغية تخصيصة، وتفصيلية، وتأكيديّة تناسب المتلقين لهذا الخطاب وتناسب السياق والموضوع، وقد اعتمدت الدراسة المناهج اللغوية في تحليلاتها. جاءت الدراسة في مقدّمة وسبعة مباحث: الأول بلاغة الاسم الموصول، والثاني الاسم الموصول في محلّ خبر لفظ الجلالة، والثالث الاسم الموصول في محلّ فاعل لفظ الجلالة (الله) المحذوف، والرابع الاسم الموصول في محلّ مفعول به لفظ الجلالة (الله) المحذوف، والخامس الاسم الموصول في محلّ بدل من لفظ الجلالة، السادس الاسم الموصول مستثنى محل لفظ الجلالة (الله) المحذوف، والسابع الاسم الموصول مجرور محل لفظ الجلالة (الله) المحذوف.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، بلاغة، الاسم الموصول، القرآن، الخطاب

Öz

Bu çalışma, Kur'an'ın "Allah" lafza-i celâliyle ilgili hitabını inceleyerek, Allah'ın vahdaniyetini ispatlama konusunda, Kur'anî hitabın belagati üzerine uygulamalı araştırma yapmayı amaçlamaktadır. Çalışma, Allah'ın kendi zatına yönelik, İsm-i Mevsûl ile irtibatlı hitabı üzerine yoğunlaşmıştır. Zira İsm-i Mevsûl, bu hitabın alıcılarına uygun, aynı zamanda siyakla ve konuyla da uyumlu olan tahsis, tafsil ve tekide ait belâğî bir delaletle sahiptir. Çalışmamız yedi bölümden oluşmaktadır: İsm-i Mevsûl'ün belagati, İsm-i Mevsûl'ün "Allah" lafza-i celâlinin haberi olarak gelmesi, İsm-i Mevsûl'ün mahzûf olan "Allah" lafza-i celâlinin yerine fail konumunda gelmesi, İsm-i Mevsûl'ün mahzûf olan "Allah" lafza-i celâlinin yerine mefulün bih olarak gelmesi, İsm-i Mevsûl'ün lafza-i celâlin yerine bedel olarak gelmesi, İsm-i Mevsûl'ün mahzûf olan "Allah" lafza-i celâlinin yerine müstesna olarak gelmesi, ve İsm-i Mevsûl'ün mahzûf olan "Allah" lafza-i celâlinin yerine mecrûr olarak gelmesi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arab Dili, Belagat, İsm-i Mevsûl, Kur'ân, Hitap.

Abstract

This study seeks an applied research on the eloquence of the Qur'anic discourse in God's discourse about himself, which is associated with the relative pronoun; This is due to the specific, detailed, and emphatic rhetorical significance of the connected noun that suits the recipients of this discourse and suits the context and topic. The study has adopted linguistic approaches in its analyses.

The study came in an introduction and seven chapters: the first is the rhetoric of the relative noun, the second is the relative noun in the predicate place of the word majesty, the third is the plural noun in the subject of the omitted word (God), and the fourth is the accusative noun for the omitted word majesty (Allah) and the omitted raw noun. The relative plural is in place of the word majesty, the sixth is the relative noun excluding the omitted place of the word majesty (Allah), and the seventh is the plural noun in place of the omitted word majesty (Allah).

Keywords: Arabic, Rhetoric, The Relative Noun, Rhetoric the Qur'an, Discourse.

المقدمة

الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام. وقد خاطبه بالكلام مُخاطَبَةٌ وخطاباً¹. وفي المعاجم الحديثة، يعني مصطلح الخطاب: نص يكتبه كاتبه إلى شخص آخر، ويُسمى كذلك الرسالة. ويتضمن الخطاب أخباراً تعني الطرفين².

وفي معجم الكليات، يقول الكفوي (1094هـ): "الخطاب هو اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متبني لفهمه"³. كما يعرف الكلام بقوله: "والكلام يُطلق على العبارة السدالة بالوضع، وعلى مدلولها القائم بالنفس⁴، فالخطاب إمّا الكلام اللفظي، أو الكلام النفسي الموجّه نحو الغير للإفهام"⁵.

والخطاب يعني (المخاطبة)، وهو المعنى الذي ورد في قول (الله) - سبحانه وتعالى -: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخُطَابَ﴾ (ص: 20)⁶. وكذلك قول (الله) - عز وجل -: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَإِي نَعَجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخُطَابِ﴾ (ص: 23)⁷.

ومما تعددت التعريفات، فالخطاب يعني - من وجهة نظري - عملية تواصل، سواء بالكلام المنطوق أو المكتوب، أو الرمزي⁸، تصدر من مخاطب إلى مخاطب بوسيلة مشتركة بينهما، بهدف إبلاغ رسالة ما.

الدراسات السابقة: ظهرت بعض الدراسات التي تعرّضت للخطاب القرآني، ومنها

- خلود العموش، الخطاب القرآني. دراسة في العلاقة بين النص والسياق (مثال من سورة البقرة)، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، جدارا للكتاب العالمي، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، 1429هـ - 2008م.
- لافي محمد محمود زقوت، لغة الخطاب القرآني في بني إسرائيل دراسة دلالية أسلوبية، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس - فلسطين، 2010م.
- فاضل مدب الأحبابي، نظرية التحول الخطابي في القرآن، بحث علمي، مجلة أهل البيت، العدد الثامن عشر.
- عصام العبد زهد، مفهوم الخطاب القرآني للمؤمنين في ضوء سورة النور، بحث علمي، الجامعة الإسلامية، غزة - فلسطين، بدون تاريخ.
- بن يحيى طاهر ناعوس، تحليل الخطاب القرآني في ضوء لسانيات النص دراسة تطبيقية في سورة البقرة، بحث على شبكة الإنترنت بدون تحديد دار النشر أو سنة النشر.

وقد غلب على هذه الدراسات تناول الخطاب القرآني في بعض سور القرآن أو أمثلة من هذه السور، كما تناول بعضها الخطاب الموجّه لفتية محدّدة، ورغم اجتهاد هذه الدراسات في تحليل الخطاب القرآني، فإنّها لم تحاول توظيف البنى النحويّة والبلاغية في تحليل الخطاب القرآني والتي هي المكوّن الأصلي لهذا الخطاب، وتحاول هذه الدراسة أن تكون أكثر عمقاً من الناحية التحليلية وأكثر تحديداً في اختيار الموضوع والشواهد، فقد اقتصرنا على

¹ ابن منظور، لسان العرب، مادة خطب.

² محمد التونسي، المعجم المفصل في الأدب (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1419هـ - 1999م)، ص 402.

³ الكفوي، الكليات (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1419هـ - 1998م)، ص 419.

⁴ وهو ما قاله العالم اللغوي فردينان دي سوسير. انظر: فردينان دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، مراجعة: مالك يوسف المطليبي (بيت الموصل، 1988م)، ص 85.

⁵ الكفوي، الكليات، ص 419.

⁶ الطبري (310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ضبط وتحقيق وتعليق: بشار عواد معروف وعصام فارس (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م)، المجلد السادس، ص 341.

⁷ الطبري، جامع البيان، المجلد السادس، ص 343، وكذلك البقاعي (885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، الجزء السادس عشر، ص 355، 358.

⁸ وهذا ما ورد في خطاب (الله) - عز وجل - لسيدنا زكريا عليه السلام. يقول - تعالى -: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رُؤْيَا وَذِكْرًا رَبِّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالنَّجْوَى وَالْإِكْبَارِ﴾ (آل عمران: 41).

الخطاب القرآني عن ربِّ العزة، وتحديدًا عن لفظ الجلالة (الله) في استعماله للاسم الموصول (الذي)⁹، وتوظيفه في قضية التوحيد وإثبات ألوهية المولى - جلَّ جلاله - لما يحمله الاسم الموصول من دلالة على التخصيص والتفصيل والتوضيح بتطلبها سياق الآيات التي تخاطب الكافرين والمشككين في وحدانية الله وألوهيته، ولا تتناول الدراسة الاسم الموصول من الجانب النحوي التقني الوظيفي؛ فهذا دور النحاة وما أكثر ما كُتِبَ فيه، ولكنها تتناوله من الجانب الدلالي الجمالي وقيمه في الخطاب القرآني الذي يتحدث عن قضية التوحيد، وهي في كلِّ هذا حاولت الاستفادة من علوم التراث والحداثة، وخاصة من علمي النحو والبلاغة العربيين إضافة إلى علوم اللسانيات الحديثة، وقد جاءت الدراسة في سبعة مباحث كالتالي:

المبحث الأول: بلاغة الاسم الموصول

وتعرض الدراسة بإيجاز في هذا المبحث لمطلبين: الأول أغراض الاسم الموصول، والآخر دلالة جملة الصلة.

المطلب الأول: أغراض الاسم الموصول: للتعريف بالاسم الموصول أغراض، من أهمها ما يلي:

1. عدم علم المخاطب بالأحوال المختصة بالمخاطب عنه سوى الصلة¹⁰، كقولنا: (الذي جلس معنا في المكتبة عالمٌ جليلٌ) فالمخاطب لا يعلم عن أمر هذا العالم سوى أنه جلس معهم في المكتبة.
2. الإيهام، وذلك إذا أراد المخاطب أن يهيم الشخص أو الشيء الذي يتحدث عنه عن المخاطب أو السامع، فيذكره للمخاطب أو السامع بجملة صلة لا يعرفها ذلك المخاطب ولا غيره من السامعين، فيقول مثلًا: (إنَّ الذي جلس معنا في المكتبة قد غادر المدينة).
3. استهجان التصريح بالاسم فيؤتى بالاسم الموصول موصولاً بما صدر منه من فعلٍ أو قولٍ¹¹، مثل قوله - تعالى - : {والذي قال لوالديه أفِ لَكمَا} {الأحقاف: 17}، وقوله: {وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي نَيْبَتِهَا عَنْ نَفْسِهِ} {يوسف: 23} {فَبَرَّاهُ اللهُ وَمَا قَالُوا} {الأحزاب: 69} أي (آذر) فلم يصرح بذلك.
4. التعظيم، بأن تذكر الاسم بصلته المعظمة كقوله - تعالى - : {تَنْزِيلًا وَمَنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى} {طه: 4} وقوله: {والذي جاء بالصدقِ وصدَّقَ به} {الزمر: 33}.
5. التخيير، كقولك: (هذا الذي شتم أباه)، و(هذا الذي أهنته)، ومثله مثل قوله - تعالى - : {كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ} {البقرة: 113}.
6. التعريض، وذلك بترك الاسم وذكر الصلة كقول الله - تعالى - : {وَمِمَّنْ مَنْ يَقُولُ أَتُدَّنْ لِي وَلَا تُنْفِتِي} {التوبة: 49}، وقوله - تعالى - : {وَفَعَلْتَ فِعْلَكَ الَّتِي فَعَلْتَ} {الشعراء: 19}.
7. التخييم كقوله تعالى: {فَقَعَسِيَهُمْ مِنَ النَّيْمِ مَا عَشِمَهُمْ} {طه: 78}، وقوله - تعالى - : {فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى} {النجم: 10}.
8. الاختصار مثل قوله - تعالى - : {لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آدَوَا مُوسَى} {الأحزاب: 69} أي قولهم إنه آذر، إذ لو عدَّد أسماء القائلين بذلك لطلال¹³، ونحو قوله - تعالى - : {قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى} {الأنفال: 70}، وقوله - تعالى - : {وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ بِهِ أَنْ يُوصَلَ} {البقرة: 27}.
9. إرادة العموم نحو قول الله - تعالى - : {إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا} {فصلت: 30}، وقوله - تعالى - : {وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِسْكِينٍ} {البقرة: 184}، وقوله - تعالى - : {وَالَّذِينَ يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمُ} {النساء: 15}.

⁹ هناك بعض الدراسات التي تناولت الاسم الموصول، ولكنها تناولتها من الجانب النحوي التقني، مثل الدراسات الآتية:

- الاسم الموصول في القرآن الكريم دراسة نحوية، نادية الأمين محمد أحمد، ماجستير، جامعة الجزيرة.
- الأسماء الموصولة بين الجمل العربية واللغات السامية، محمد صالح توفيق، دار العلوم، جامعة القاهرة.
- أسماء الموصول في سنن أبي داود، الرشيد عوض محمد نور، دكتوراة، جامعة أم درمان الإسلامية، 2010م.
- الأسماء الموصولة العامة في القرآن دراسة نحوية دلالية، مطبع سليمان محمد القريناوي، الجامعة الإسلامية غزة، ماجستير، 2014م.
- ¹⁰ أبو القاسم الزجاج، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، (مطبعة المدني، مصر، 1378هـ - 1959م)، ج1، ص36.
- ¹¹ السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد شمس الدين، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1408هـ - 1988م)، ج3، ص575.
- ¹² أبو القاسم الزجاج، الإيضاح في علل النحو، ج1، ص36.
- ¹³ السيوطي، معترك الأقران، ج3، ص575.
- ¹⁴ السيوطي، معترك الأقران، ج3، ص575.

10. إرادة واحدٍ من الجنس غير مُعَيَّن، وذلك كأن تقول: (أنت كالذي بَنَى بُنياناً حَتَّى إِذَا أَنَّمَهُ وَأَكَلَهُ هَدَمَهُ) فأنت لا تريد واحداً بعينه من أفراد الجنس، بل أنت تفترض واحداً هذا شأنه¹⁵، ومما جاء في القرآن قوله - تعالى -: {وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي تَقَصَّتْ عَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قَوَّةِ أَكْثَانًا} {النحل: 92}، وقوله تعالى: {مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ مَنْ اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ} {البقرة: 92}.

وقد أوضح ذلك عبد القاهر الجرجاني، فقال في دلائله عن الاسم الموصول (الذي): "يجيء كثيراً على أنك تُقَدِّرُ شيئاً في وهيك ثم تُعَبِّرُ عنه بالذي" ثم مثَّل له بقول الشاعر:

أَخُوكَ الَّذِي إِنْ تَدَعُهُ لِمُلِيمَةٍ جُنْبِكَ وَإِنْ تَغْضَبُ إِلَى السَّيْفِ يَغْضَبُ

وقول الشاعر:

أَخُوكَ الَّذِي إِنْ رِيئَهُ قَالَ: إِنَّمَا أَرْنَيْتَ وَإِنْ عَاتَبْتَهُ لَأَنْ جَائِبُهُ

ثم علق قائلاً: "فهذا ونحوه على أنك قدَّرت إنساناً هذه صفته، وهذا شأنه، وأحلت السامع على مَنْ يَعْنِي في الوهم، دون أن يكون قد عرف رجلاً بهذه الصفة. فأعلمته أنَّ المستحقَّ لاسم الأخوة هو ذلك الذي عرفه"¹⁶.

المطلب الثاني: دلالة جملة الصلة: يتبع الاسم الموصول بجملة تُسَمَّى (جملة الصلة)، وهذه الجملة قد يكون معلوماً معناها للمخاطب، وذلك نحو (قدم الذي أكرم خالداً)، ولا تقول ذلك إلا إذا كان المخاطب يعلم أنَّ هناك شخصاً أكرم خالداً، ونحو قوله - تعالى -: {وَأُذِ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ} (الأحزاب: 27)، فالصلة معلومة للمخاطب، والمخاطب هو الرسول الكريم. قال ابن يعيش في ذلك: "وينبغي أن تكون الجملة التي تقع صلة معلومة عند المخاطب؛ لأنَّ الغرض بها تعريف المذكور بما يعلمه المخاطب من حاله ليصحَّ الإخبارُ عنه بعد ذلك. فلذلك لا تقول: (جاءني الذي قام) إلا لمن عرف قيامه وجهل مجيئه؛ لأنَّ جاء خبرٌ وقام صلةٌ، وكذلك لا تقول: (أقبل الذي أبوه منطلق) إلا لمن عرف انطلاقه وجهل إقباله"¹⁷.

وقد يُراد بالاسم الموصول الجنس، فلا تكون صلته معلومة، وذلك مثل قوله - تعالى -: {وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ} (النساء: 15)، فليس المقصود بذلك نساء معلومات بل المقصود جنس النساء، وقوله - تعالى -: {وَالَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ} (البقرة: 275)، جملة الصلة - هنا - جزاءٌ ليس لأشخاص محددين، ولكن لكلِّ مَنْ يَأْكُلُ الرِّبَا، وقس على ذلك.

وقد يُرادُ تعظيمُ الموصول فتبهم صلته فلا تكون معلومة للمخاطب، ولا تُفيد الجنس، مثل قوله - تعالى -: {فَغَشِيَهُمْ مِنَ اللَّيْلِ مَا عَشِيَهُمْ} (طه: 78)، أي: الذي غشيمهم أمرٌ عظيمٌ، وقوله - تعالى -: {فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى} (النجم: 10)¹⁸.

المبحث الثاني: الاسم الموصول خبر لاسم الجلالة

وقد تناول هذا المبحث مطلبين، الأول: الاسم الموصول في محلِّ خبرٍ لاسم الجلالة (الله) الظاهر، والآخر: الاسم الموصول في محلِّ خبرٍ لضمير اسم الجلالة (هو)

المطلب الأول: الاسم الموصول (الذي) خبرٌ لاسم الجلالة الظاهر

¹⁵ فاضل صالح السامرائي، معاني النحو (عبان: دار الفكر، ط1، 1420هـ - 2000م)، ج1، ص121.

¹⁶ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1413هـ - 1992م)، ص184، 185.

¹⁷ ابن يعيش، شرح المفصل للرحمشري، تحقيق: إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ - 2001م)، ج3، ص154، والرضي، شرح الرضي على الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر (بنغازي: منشورات جامعة فاز يونس، ط2، 1996م)، ج2، ص39-40، وخالد عبد الله الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح، أو التوضيح بمضمون التصريح في النحو (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2006م)، ص169.

¹⁸ السيوطي، مع الهوامع شرح جمع الجوامع (مصر: مطبعة السعادة، ط1، 1327هـ)، ج1، ص185، وانظر: الأزهرى، شرح التصريح، ص169.

وقبل الدخول إلى طرح الناذج القرآنية وتحليلها، ينبغي أولاً أن ناقش بلاغة الاسم الموصول (الذي). وفي هذا الإطار، قد يُعرب الاسم الموصول خبراً أو صفةً للاسم المعرفة الذي يتقدمه¹⁹. فمتى يُعرب خبراً ومتى يُعرب صفة؟ وما شأن جملة الصلة وعلاقتها بالاسم المعرفة من ناحية، وعلاقتها كذلك بالمتلقي من ناحية أخرى؟²⁰.

وهنا يجيب عبد القاهر الجرجاني عن خبرية الاسم الموصول بقوله: "فإن قلت: قد يُؤتى بعد (الذي) بالجملة غير المعلومة للسامع، وذلك حين يكون (الذي) خبراً، كقولك: هذا الذي كان عندك بالأمس، وهذا الذي قدم رسولاً من الحضرة. أنت في هذا وشبهه تُعلمُ المخاطب أمراً لم يسبق له به علم، وتُفيدة في المشار إليه شيئاً لم يكن عنده. ولو لم يكن كذلك، لم يكن (الذي) خبراً، إذ كان لا يكون الشيء خبراً حتى يُفاد به. فالقول في ذلك: أن الجملة في هذا النحو، وإن كان المخاطب لا يعلمها لعين من أشرت إليه، فإنه لا بد من أن يكون قد علمها على الجملة وحديث بها. فإنك على كل حال لا تقول: هذا الذي قدم رسولاً، لمن لا يعلم أن رسولاً قدم، ولم يبلغه ذلك في جملة ولا تفصيل. وكذا لا تقول: هذا الذي كان عندك أمس، لمن قد نسي أنه كان عنده إنساناً وذهب عن وهبه، وإنما تقوله لمن ذكرك منه، إلا أنه رأى رجلاً يُقبل من بعيد، فلا يعلم أنه ذاك، ويظنه إنساناً غيره"²¹.

والذي يفهم من كلام عبد القاهر أن المتلقي لا بد وأن يكون له علم بمحدث جملة الصلة، بيد أنه على غير علم بصاحبها. ومن ثم يأتي الاسم الموصول (الذي)؛ ليربط بين المعلوم عند المتلقي المتمثل في جملة الصلة، وغير المعلوم المتمثل في الاسم المعرفة.

وفي وصف الاسم الموصول (الذي) للاسم المعرفة الذي يسبقه يقول عبد القاهر الجرجاني: "والقول البين في ذلك أن يقال: إنه إنَّما أُجْتَلَبُ / أي الاسم الموصول (الذي) حتى إذا كان قد عرف رجل بقصة وأمر جرى له، فتخصص بتلك القصة وبذلك الأمر عند السامع، ثم أريد القصد إليه، ذكر الذي. تفسير ذلك أنك لا تصل الذي إلا بجملة من الكلام قد سبق من السامع علم بها، وأمر قد عرفه له. هذا حكم الجملة بعد (الذي)، إذا أنت وصفت به شيئاً. فكان معنى قولهم: (أنه أُجْتَلَبُ ليتوصل به إلى وصف المعارف بالجملة)، أنه جيء به ليُفَصِّلَ بين أن يراد ذكر الشيء بجملة قد عرفها السامع له، وبين أن لا يكون الأمر كذلك"²².

والذي يفهم من كلام عبد القاهر أن المتلقي على علم بارتباط مضمون جملة الصلة بالاسم المعرفة الذي يرد قبل الاسم الموصول (الذي) إذا أعرب الاسم الموصول صفة للمعرفة قبله.

وبعد أن يشرح عبد القاهر الفرق بين الخبر بالجملة مع (الذي) الذي للسامع علم به، والخبر بالجملة مع غير (الذي) الذي ليس للسامع علم به، يقول: "فلم يُجْلُذْ من الذي بدأنا به في أمر الجملة مع (الذي)، من أنه ينبغي أن تكون جملة قد سبق من السامع علم بها فاعرفه"²³.

وفي الضرب الأول (خبرية الاسم الموصول) "يرد قول (الله) - عز وجل -: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ﴾ (إبراهيم: 32)²⁴.

¹⁹ عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق: محمود محمد شاكر، ص 199، والزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجيل، 1408 هـ - 1988م)، الجزء الأول، ص 357.

²⁰ هذا الطرح، لا علاقة له بالنحو التقنيدي؛ لأن جملة الصلة تُعرب (جملة لا محل لها من الإعراب، سواء أكان (الذي) صفة أم خبراً، والهدف هو التفتيش عن المعاني التحتية الكامنة خلف الإطار الشكلي للتركيب.

²¹ عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص 200.

²² عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص 201.

²³ عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص 201.

* هذا من حيث الطرح النحوي التقنيدي؛ أي الجانب الإعرابي.

²⁴ وانظر كذلك: سورة (الروم: 40، 48، 54)، سورة (غافر: 61، 64، 79)، سورة (الشورى: 17)، سورة (الحائية: 12)، وسورة (الطلاق: 12). في هذه الآيات، أعرب محي الدين الدرويش (1403هـ) الاسم الموصول (الذي) خبراً لاسم الجلالة (الله). انظر على الترتيب: محي الدين الدرويش، **إعراب القرآن الكريم وبيانه**، (محض: دار الإرشاد للشؤون الجامعية، الطبعة السابعة، 1420هـ - 1999م)، المجلد الرابع، ص 155، والمجلد السادس، صفحات 59، 65، 69، 588، 594، 603. والمجلد السابع، صفحات 28، 142، 148، 155. وبعث عبد الواحد صالح (1437هـ)، **الإعراب المفصل لكتاب الله المنزل** (عمان: دار الفكر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1993م)، المجلد التاسع، ص 118، 127، 134، والمجلد العاشر، ص 287، 289، 302، 384. والمجلد الحادي عشر، ص 13، والمجلد الثاني عشر، ص 75، والغريب أن بعث صالح قديم - في هذا الموضوع - إعراباً مغايراً للاسم الموصول عما سبق. وانظر كذلك: محمود سليمان باقوت، **إعراب القرآن الكريم** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ)، المجلد الخامس، ص 2413. والمجلد الثامن، ص 3631، 3638، 3643، 4127، 4129، 4141، والمجلد التاسع، ص 4211، 4213، 4310، والمجلد العاشر، ص 4725. ومن التفسيرات من أعرب (الذي) خبراً. انظر: الزمخشري، **الكشاف**، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م)، الجزء الثاني، ص 535.

وبمراجعة هذه المواضع، يُدرك أنها قد أُتيسرت على جملة مفتاحية، ألحقت بها مضامين متغيرة، حسب السياق الذي ترد فيه، والقضية التي تتناولها.

وقد تمثلت الجملة المفتاحية في مبتدأ/ اسم الجلالة (الله) وخبر / (الذي) ﴿الله الذي﴾. ولا تؤدي منطقة الخبر المشغولة بالموصول معنى مستقلاً إلا بصلتها.

والنحو التقعيدي يُعرب الاسم الموصول خبراً للمعرفة التي تسبقه. بيد أن جملة الصلة هي في الأساس - على المستوى التحتي الدلالي - هي الخبر للاسم المعرفة السابق على الاسم الموصول. وقد تمثل دور الموصول في التوصل إلى إخبار المتلقي عن الاسم المعرفة بالجملة الواقعة بعد الاسم الموصول وهي (صلة الموصول)²⁵.

ووفق هذا الطرح، يدرك أن جملة الصلة قد وردت في منطقة الخبر لاسم الجلالة (الله)، الذي يسبق الاسم الموصول (الله الذي... إلخ). وبالجمع بين النحو التقعيدي (خبرية الموصول) والطرح البلاغي لدى عبد القاهر الجرجاني، فإن المتلقي يعلم مضمون جملة الصلة، لكنه لا يعرف صاحبها، ومن ثم جاء الاسم الموصول بصلته ليخبره عن الاسم المعرفة (الله).

إن التأمل في مضمون الصلة يعطينا الآتي: (خلق السموات والأرض، إنزال الماء من السماء؛ لإخراج الثمرات رزقاً للإنسان، تسخير الفلك، تسخير الأنهار).

وإذا أردنا أن نستعرض أنواع المتلقين وفهمهم لطبيعة العلاقة بين جملة الصلة والاسم المعرفة (الله)، أدركنا أن النبي ﷺ - بوصفه المتلقي الأول من البشر - يؤمن بارتباط جملة الصلة بالاسم المعرفة (الله)، وأن كل ما تحويه من مضامين، مما تقلبت أعطافها من موضع لآخر، هي صفة أو فعل من أفعال (الله) جلّ في علاه، ولا يمكن لأحدٍ غيره أن يختص بها.

ووفق ذلك، يمكن النظر إلى الاسم الموصول - إعرابياً - على أنه صفة لاسم الجلالة (الله)؛ لعلم النبي ﷺ بمضمون جملة الصلة، وعلمه بصاحبها، وأنها لا تنفك عنه جلّ في علاه.

وفي حال أن يكون التلقي من قِبَل المؤمنين، نكون أمام احتمالين: **الأول**: أن يكون المتلقي قد علم بمضمون جملة الصلة من قِبَل، وارتباطها باسم الجلالة (الله) جلّ في علاه، وأنها صفة له، لا غيره، فيُعرب الاسم الموصول في هذه الحال (الذي) صفة. **الأخر**: أن المتلقي قد علم بمضمون جملة الصلة، ولم يعلم أن صاحبها هو (الله) - كأن يكون حديث العهد بالإسلام، أو أن يكون هذا الموضع أو ذلك هو الأول من نوعه - فيُعرب الاسم الموصول خبراً لاسم الجلالة (الله)؛ لمعرفة المتلقي للمرة الأولى بارتباط جملة الصلة بالاسم المعرفة قبلها، وهو (الله) تعالى.

أما إذا كان المتلقي من ضرب الكافرين، ففي تلك الحالة نكون أمام احتمالين كذلك: **الأول**: أن يكون المتلقي عارفاً بمضمون جملة الصلة، ويكون جاهلاً بصاحبها. وهنا يُعرب الاسم الموصول (الذي) خبراً. **الأخر**: أن يكون المتلقي الكافر عالماً بمضمون جملة الصلة، وعالماً كذلك بصاحبها وهو (الله) جلّ في علاه، لكنه ينكر ارتباط هذا المضمون بـ (الله) - سبحانه وتعالى -، غلواً وتكبُّراً وعناداً وحُجُوداً، ومن ثم يكون الاسم الموصول (الذي) صفة لاسم الجلالة (الله)، على المستوى التحتي العميق، المنبعث من رحم التأويل.

وإذا أخذنا الآية موضع الشاهد - وهي آية سورة إبراهيم - نموذجاً لما طرحناه، ألفينا أن الاسم الموصول (الذي) يُعرب صفة إذا كان التلقي من جانب النبي ﷺ، على أساس أن سيدنا جبريل هو المخاطب المبلغ عن رب العزة - سبحانه وتعالى -.

وأبي السعود (951هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، الجزء الخامس، ص 47. وابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر)، الجزء الثالث عشر، ص 235.

²⁵ وأعتقد أن هذا هو السبب في أن جملة الصلة (لا محمل لها من الإعراب): لاحتلال الاسم الموصول مكانها الإعرابي. * ويتأكد هذا بما ورد في القرآن الكريم من آيات كثيرة تدل على ذلك. انظر: سورة (الرعد: 16). وسورة (العنكبوت: 61، 63). وسورة (لقان: 25). وسورة (الزمر: 38)، وسورة (الزخرف: 9، 10، 87).

وبإعادة القراءة مرّة أُخْرَى للآية الكريمة، يُدْرِك أَنَّ المخاطب - غير النبي ﷺ - هم المشركون²⁶، أو جنس البشر: مؤمن وغيره²⁷. على أساس أن المخاطب هو النبي ﷺ.

فإذا كان المخاطب يتمثل في المشركين، كان الموصول (الذي) إما أن يكون خبراً أو صفة، حسب ما طرحنا في الصفحة السابقة. وإذا كان المخاطب هم المؤمنون، فسيكون الأمر نفسه، حسب ما طرحنا في الصفحة السابقة كذلك.

والآن نناقش ابن عاشور فيما ذهب إليه في هذه الآية الكريمة في قوله: "وافتح الكلام باسم الموجد لأن تعيينه هو الغرض الأهم. وأخبر عنه بالموصول لأن الصلة معلومة الانتساب إليه والثبوت له؛ إذ لا يُنَارِعُ المشركون في أن الله هو صاحب الخلق، ولا يدعون أن الأصنام تخلق شيئاً، كما قال تعالى: {وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ}"²⁸.

والمفهوم من كلام ابن عاشور أنه يُعْرَبُ (الذي) خبراً لاسم الجلالة (الله)، وذلك في قوله: (وأخبر عنه بالموصول)، ثم يُعَلَّلُ ذلك بقوله: (لأن الصلة معلومة الانتساب إليه والثبوت له)، ثم يُعَلَّلُ معلومية الصلة وانتسابها وثبوتها لاسم الجلالة (الله) من قبل المخاطب/ المشركين في بقية كلامه.

وإذا وضعنا كلام ابن عاشور تحت المجهر البلاغي لعبد القاهر، ألفينا أن ثمة تعارضاً؛ إذ كيف يكون الموصول خبراً، مع علم المخاطب بانتساب جملة الصلة وثبوتها إلى الاسم المعرفة قبلها؟!.

والراجح أن الموصول يكون صفة، إذا علم المخاطب بارتباط جملة الصلة بالاسم المعرفة قبلها، حسب ما طرحنا سابقاً.

لكن يبقى طرْحُ هذا السؤال الجوهرية: إذا أعربنا الاسم الموصول (الذي) صفة؛ لِعَلْمِ المتلقي - المؤمن، والمشرك والكافر الجاحد - بارتباط جملة الصلة بالاسم المعرفة قبلها (الله)، فأين سيكون الخبر؟

قلت: إذا كان المخاطب هم جماعة المؤمنين، فيقدر الخبر بجملة في نهاية تعدد النعم بجملة - في الصيغة الاسميّة - (هو المستحق للشكر على تلك النعم)، أو في الصيغة الزمنية (اشكروه)²⁹. وإذا كان المخاطب ممن لا ينتمي إلى جماعة المؤمنين، فيقدر الخبر بجملة - في الصيغة الاسميّة - (هو المستحق للعبادة)، أو في الصيغة الزمنية (اعبدوه).

وإذا للمنا كل ما سبق؛ من تطابق الطرح التفسيري والطرح النحوي التقديدي في إعراب الاسم الموصول (الذي) خبراً في هذا الموضوع، وما قدّمته - استناداً على الطرح البلاغي من قبل علامة البلاغة العربية عبد القاهر الجرجاني - من إمكانية إعراب الموصول (الذي) صفة، حسب نوع المتلقي وإدراك العلاقة بين جملة الصلة واسم الجلالة (الله)، هل يمكن الشروع في تفسير وإعراب عصريين للقرآن الكريم، من هذا المنطلق، ووفق هذا الطرح؟!!! ربما.

واستكمالاً لهذا الجزء من الدراسة، نسوق المواضع التي يتبنّى فيها النحويون وجهين لإعراب الاسم الموصول (الذي): الخبر أو الصفة. يقول (الله) تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأُمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ (الرعد: 2).

ويقول تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ * يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِضُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا تَعُدُّونَ﴾ (السجدة: 4، 5).

²⁶ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن تحقيق: بشار عواد معروف وعصام فارس (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م)، المجلد الرابع، ص 455.

²⁷ ابن عطية (541هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (بيروت: دار ابن حزم، بدون تاريخ)، ص 1057. وأبي السعود، إرشاد العقول السليم، الجزء الخامس، ص 47. وابن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الثالث عشر، ص 234.

²⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الثالث عشر، ص 235.

²⁹ انظر في اعتماد الخبر على الصيغة الإنشائية: الرضي، شرح الرضي على الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر (بنغازي: منشورات جامعة قاز بونس، الطبعة الثانية، 1996م)، الجزء الأول، ص 238. وابن عقيل، شرح ابن عقيل، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار التراث، الطبعة العشرون، 1400هـ - 1980م)، المجلد الأول، الجزء الأول، ص 203.

في الآية الأولى قدم محي الدين الدرويش وحمين لإعراب (الذي)؛ إما أن يُعرب خبرًا، أو صفة³⁰. وفي حالة كون الاسم الموصول صفة تكون جملة (يُدَيِّر) خبرًا، أو جملة استئنافية³¹.

وفيما يخصّ التفاسير، أعرب الزمخشريُّ الاسمَ الموصولَ (الذي) خبرًا، أو صفة. وفي الحالة الثانية - كون الاسم الموصول صفة - تكون جملة (يُدَيِّر) خبرًا³².

ويبدو أنّ الطرح النحويّ التقعيديّ يسير - إلى حدّ بعيدٍ - خلف الطرح التفسيريّ، إلا في القليل، مثل الاختلاف بين الزمخشري وأبي السعود من ناحية وابن عاشور من ناحية أخرى في إعراب جملة (يُدَيِّر).

ولمناقشة ذلك، ينبغي التعرّف أولاً على طبيعة المخاطب. والمخاطب كما هو واضح من الآية الكريمة يندرج تحت ضرب الكفار³³. ويتضح هذا من قوله تعالى في الآية السابقة: ﴿المر تِلْكَ آيَاتِ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الرعد:1). أي أنّ الخطاب لمن لا يؤمنون.

ووفق طبيعة المتلقي، فإذا كان الاسم الموصول خبرًا، يكون ذلك من جهة عدم إدراك المتلقي لعلاقة الترابط بين مضمون جملة الصلة (رَفَع السَّمَاوَاتِ، وما تلاها من معطوفات) واسم الجلالة (الله)، وتكون جملة (يدبر) استئنافيةً، أو حالًا، كما ورد في الطرح النحويّ والتفسيريّ.

وإذا كان الاسم الموصول (الذي) صفة، يكون ذلك من جهة علم المخاطب بعلاقة الترابط بين مضمون جملة الصلة واسم الجلالة (الله)، مع مجوده وعناده وتكبّره. وتكون جملة (يُدَيِّر) خبرًا، كما ورد كذلك في الطرح النحوي والتفسيري.

وكما مرّ بنا في الصفحات السابقة، يُضِرُّ ابن عاشور على إعراب الاسم الموصول (الذي) خبرًا، ولم يقم وجه الصفة، رغم إقراره بمعلومية مضمون الصلة بارتباطها باسم الجلالة (الله)، وذلك في قوله: "و(الذي رفع) هو الخبر. ويجعل - أي الخبر - اسم موصول لكون الصلة معلومة الدلالة على أنّ من تثبت له هو المتوجّد بالربوبية، إذ لا يستطيع مثل تلك الصلة غير المتوجّد، ولأنّه مُسَلِّمٌ له بذلك (وَلَيْتُنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ)"³⁴.

وإذا التمسنا العذر للنحويين، في عدم تقديمهم مبررات لما يطرحونه من أوجه إعرابية للذوال القرآنية، فإنه كان من الممكن أن يقدم الطرح التفسيريّ هذه المبررات؛ إذ المساحة المتاحة له أوسع، وبخاصّة أنّ الأطروحات البلاغية التي قدّمها عبد القاهر الجرجاني كانت بين يدي الزمخشري وأبي السعود؛ إذ هما اللذان قدّما وجه الصفة في إعراب الاسم الموصول (الذي).

وفي آياتي سورة السجدة أعرب ابن عاشور (الذي) صفة لاسم الجلالة (الله)، وجملة (مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَخَيْرًا)³⁵.

وقد اتفق مع ابن عاشور في هذا الإعراب محمود سليمان ياقوت، غير أنّه أضاف وجه البدلية إلى الاسم الموصول (الذي) مع ثبوت وجه الصفة³⁶.

³⁰ محي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، المجلد الرابع، ص 64. وبهجت عبد الواحد صالح، الإعراب المنفصل، المجلد الخامس، ص 393. في حين اكتفى النحّاس بوجه الخبر فحسب. انظر: النحّاس، إعراب القرآن، تحقيق: خالد العلي (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1429هـ - 2008م)، ص 466. وتابع النحّاس في الاكتفاء بوجه (الخبر) محمود سليمان ياقوت. انظر: ياقوت: إعراب القرآن الكريم، المجلد الخامس، ص 2330.

³¹ الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، المجلد الرابع، ص 64. وبهجت عبد الواحد صالح، الإعراب المنفصل، المجلد الخامس، ص 394. ومحمود سليمان ياقوت، إعراب القرآن الكريم، المجلد الخامس، ص 2331.

³² الزمخشري، الكشاف، الجزء الثاني، ص 492. وانظر كذلك: أبي السعود، إرشاد العقل السليم، الجزء الخامس، ص 3، أما ابن عاشور، فقد أعرب الاسم الموصول (الذي) خبرًا، وأعرب جملة (يدبر) حالًا لاسم الجلالة (الله). انظر: التحرير والتنوير، الجزء الثالث عشر، ص 80، 81.

³³ ابن عطية، المحرر الوجيز، ص 1026، وابن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الثالث عشر، ص 79.

³⁴ ابن عاشور: التحرير والتنوير، الجزء الثالث عشر، ص 80. وأنا لا أعلم كيف يكون ارتباط الخبر بالمتبدا معلومًا؛ إذ الأصل أن يُجهل هذا الارتباط، حتى وإن كان المتبدا والخبر معلومين عند المخاطب، ومن ثم عندما ترد الجملة الاسمية، تربط هذا بذلك بعلاقة الخبرية، فيدرك المتلقي العلاقة بينها. أما إذا كان المتلقي يعلم المتبدا، ويعلم مضمون جملة الصلة، ويعلم - كذلك - ارتباط هذا المضمون بالمتبدا، وهو ما ذهب إليه ابن عاشور في معلومية ثبوت دلالة (الرفع)، وما تلاه من معطوفات لاسم الجلالة (الله)، فهذا هو عين الصفة، كما طرح علامة العربية عبد القاهر الجرجاني من قبل.

* جدير بالذكر أن عبد القاهر ثوّي في 471هـ، والزمخشري في 538هـ، وأبى السعود في 951هـ. أي أن ما قدّمه عبد القاهر كان بين أيدي هؤلاء المفسرين.

³⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الحادي والعشرين، ص 211.

³⁶ محمود سليمان ياقوت، إعراب القرآن الكريم، المجلد الثامن، ص 3684.

أمّا محي الدين الدرويش فقد أعرب (الذي) خبراً لاسم الجلالة (الله)³⁷، في حين لم يقل بـخبريّة جملة (مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مَنْ وَوَيْ) لاسم الجلالة (الله)³⁸.

أما جملة (يُدِيرُ)، فقد أعربها الدرويش حالاً³⁹، وأعربها يا قوت خبراً آخر (الله)⁴⁰.

والآن نعقد المقارنة بين الأوجه الإعرابيّة للاسم الموصول (الذي) وخبر اسم الجلالة (الله) بين سورة الرعد وسورة السجدة على هذا النحو:

نحو- تفسيري	الرعد (الموصول)	الرعد (جملة الصلة)	السجدة (4،5) (الموصول)	السجدة 4 (جملة الصلة)	السجدة 5 (جملة الصلة)
	الذي	يدبر	الذي	(ما لكم...)	يدبر
الدرويش	خبر - صفة	خبر-استئناف	خبر		حال
ياقوت	خبر	استئناف	خبر- صفة-بدل	خبر-استئناف	خبر
الزمخشري	خبر- صفة	خبر			
أبو السعود	خبر - صفة	خبر			
ابن عاشور	خبر	حال	صفة	خبر	حال

وكما هو واضح، تجد للدال الواحد أكثر من إعراب، سواء كان لدى المفسرين أو النحويين. ولم يُقدّم أحدهم مبرراً لاختيار هذا الوجه أو ذلك. وهذا ما يجعلنا نطرح هذه الفكرة: إمّا أن نُقدّم تفسيراً عصرياً للقرآن يتناول أسباب الأوجه التفسيرية والنحوية السابقة، أو تفسيراً عصرياً يعتمد على عناصر الاتصال، ومن ثم الوصول إلى نتائج جديدة، سواء على الجانب التفسيري أو النحوي. وفي تلك الحال لا مناص لنا من الاعتماد على علم التأويل الذي يتكئ على الجوانب البلاغية والنحوية التي تفرز التفسير العصري المشهود.

المطلب الثاني: الاسم الموصول (الذي) خبرٌ لضمير اسم الجلالة (هو)

وقد تُبنى منطقة المبتدأ على ضمير الغيبة (هو)، في حين تؤسّس منطقة الخبر على الموصول (الذي)⁴¹. وفي بنية هذا الضرب من الخطاب، ترد جملة الصلة موصّسة على التركيب الزمني في حلّ المواضع وقليلاً ما ترد في التركيب الاسمي، وقد جاء التركيب الزمني إمّا بالاعتماد على صيغة الماضي، أو بالاعتماد على صيغة المضارع.

وتتمثل الصورة الأولى المعتمدة على التركيب الزمني في زمن الماضي في قول (الله) سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 29).

كما ترد الصورة الأخرى، المبتدئة في جملة صلتها على التركيب الزمني في زمن المضارع في قول (الله) تبارك وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: 6).

³⁷ محي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، المجلد السادس، ص 114. وهو ما ذهب إليه محمود ياقوت. انظر: إعراب القرآن الكريم، المجلد الثامن، ص 3683.

³⁸ محي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، المجلد السادس، ص 114.

³⁹ محي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، المجلد السادس، ص 115. وانظر كذلك: ابن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الحادي والعشرين، ص 212. وبهجت عبد الواحد صالح، الإعراب المفصل، المجلد التاسع، ص 186، 187. وقد قدم بهجت صالح وجهين آخرين: وجه (الخبر) لاسم الجلالة، حالة كون (الذي) صفة له، أو خبراً ثابتاً لاسم الجلالة حالة كون (الذي) خبراً أول له.

⁴⁰ محمود سليمان ياقوت، إعراب القرآن الكريم، المجلد الثامن، ص 3685.

⁴¹ لما كان هذا التركيب من الكثرة بمكان في القرآن الكريم، آتت أن أنتقي بعض المواضع، القائمة على التنوع في جملة الصلة، سواء أُبتست الجملة الفعلية على زمن الماضي، أو على زمن المضارع (الذي يعني الحال والاستقبال)؛ والقائمة كذلك على بنية الفصل والوصل؛ لإظهار الإعجاز القرآني.

وبالتأمل في هذين الموضوعين، وربطها بسياقها، يُتعرّف على مدى بلاغتها في بناء منطقة المبتدأ على ضمير الغيبة (هو) العائد إلى اسم الجلالة (الله) سبحانه وتعالى.

يبدأ سياق الموضوع الأول من الآية السابقة عليه، وهو قول (الله) عز وجل: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَخْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّنُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة: 28). وكما هو واضح، فالخطاب - هنا - للكافرين. ولَمَّا كان الكفر من عظام الذنوب، ذُكر اسم الجلالة (الله) (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ). وفي الاندهاش من الكفر مع وجود النعم، جيء بضمير الغيبة (فَأَخْيَاكُمْ، يُمَيِّنُكُمْ، يُحْيِيكُمْ، إِلَيْهِ)؛ إذ ورد في منطقة الفاعلية المستترة من هذه الأفعال، ثم في منطقة المجرور المتصل في (إِلَيْهِ).

ولَمَّا كان ذلك كذلك، أي الإتيان بضمير الغيبة في جانب النعم، مع إكمال الآية الثانية ببقية هذه النعم على مخاطبين (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا)، كان طبيعيًا - اتساقًا مع النسق القرآني - أن يرد ضمير الغيبة في منطقة المبتدأ (هُوَ الَّذِي).

وسار النسق القرآني على هذا الانسجام وتلك البلاغة في بقية الآية؛ إذ ورد ضمير الغيبة (هو) في منطقة الفاعلية المستترة للفاعلين (اسْتَوَى، فَسَوَّاهُنَّ)، وفي منطقة المبتدأ في خاتمة الآية الكريمة (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ).

وفي البدء بضمير الغيبة (هو)، يقول الإمام البقاعي: "قال الحرالي: وهي كلمة مدلولها العلي غيب الألوهية، القائم بكل شيء، الذي لا يظهر لشيء، فذاته أبدًا غيب، وظاهره الأسماء المظهرة من علو إحاطة اسم (الله) إلى تنزل اسم الملك"⁴².

وفي بلاغة الفصل التي بُنيت عليها الآية، يقول ابن عاشور: "وفصل الجملة السابقة يجوز أن يكون مراعاة كمال الاتصال بين الجملتين؛ لأن هذه كالنتيجة للدليل الأول"⁴³. وهذا ما سُقناه عند مبررات بدء الآية بضمير الغيبة (هو).

ويرى الألوسي رأيًا آخر، فيقول عن هذه الآية: "معطوف على قوله تعالى (وكنتم)، وثرك العطف إمّا لكونه كالنتيجة له، أو للتنبيه على الاستقلال في إفادة ما أفاده، وذكر أنه بيان نعمة أخرى مرتتبة على الأولى"⁴⁴.

ولَمَّا سبق السؤال بـ (كيف) في: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ) للدلالة على إنكار كفر هؤلاء بـ (الله)، والاندهاش من هذا الكفر؛ لأنّه كفر بالمنعم، كان من الطبيعي أن يأتي الاستدلال بأفعال (الله) سبحانه وتعالى للمخاطب بالماضي؛ إذ الماضي لا يمكن إنكاره؛ لذا قال لهم: (وَكُنْتُمْ أَمْوَانًا)، ولَمَّا كانت الآية الثانية من ممتحات الاستدلال، ورد زمن (خلق) في صيغة الماضي، الذي لا شك فيه؛ ليقيم الحجة عليهم.

أما الضرب الآخر، المبني في جملة صلته على التركيب الزمني في زمن المضارع، فقد ورد في قول (الله) تبارك وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: 6).

إنّ التأمل في سياق الآية الكريمة، يدلنا على أنها وردت في إطار قيومية (الله) - سبحانه وتعالى -، وإخضاع كل شيء لأمره هو لا غيره. ولنقرأ السياق من بدايته. يقول مولانا - جلّ وعلا-: ﴿الم * الله لا إله إلا هو الحي القيوم * نزل عليك الكتاب بالحق مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ * مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ * إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ * هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ * رَبَّنَا لَا تَجْعَلْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ * رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ (آل عمران: 1-9).

وكان طبيعيًا أن يبدأ السياق بالإظهار في منطقة المبتدأ في الآية الثانية (الله لا إله إلا هو الحي القيوم). وللتنوع بين الإظهار والإضمار في أسلوب الذكر الحكيم، ورد اسم الجلالة (الله) في منطقة الإضمار أربع مرّات، حتّى إذا وصل السياق إلى خاتمة الآية الرابعة أُظهِر في منطقة المبتدأ (والله عزّيزٌ ذو انتقام)، وكذلك في بداية الآية الخامسة (إنّ الله لا يخفى)، ثم لَمَّا جاء الدور على الإضمار، بدأت الآية السادسة (هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ).

⁴² البقاعي، نظم الدرر، الجزء الأول، ص 220.

⁴³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الأول، ص 378.

⁴⁴ محمود شكري الألوسي، روح المعاني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، الجزء الأول، ص 214.

إنَّ اعتماد الإعجاز القرآني على الانتقال بين الإظهار والإضمار ينمُّ عن ثكنتين: الأولى صوتية، تتمثل في التنوع في القراءة بين ترديد اسم الجلالة (الله) وضمير الغيبة (هو) سواء أكان منفصلاً أم متصلاً، أم حتى مستتراً من خلال فهمه والوقوف على محمته الدلالية. وهذا التنوع من شأنه أن يعطي مذاقاً خاصاً للقراءة في كتاب (الله) - عز وجل -، كما أنه ينفي ويدفع عن عملية القراءة أيّ رتابة أو ملل.

وهذه النكتة الصوتية تذكرنا ببنية الالتفات التي تنتقل بالضائر من ضرب إلى آخر، مما بقي الأسلوب من الرتابة والملل، ويبعث على تجديد نشاط المتلقي واستدراجه.

أما الأخرى فهي دلالية، تتمثل في عود ضمير الغيبة (هو) إلى اسم الجلالة (الله) - عز وجل -، ومن ثمّ إسناد كلّ المضامين اللغوية التي ترد في المواضع المختلفة وإرجاعها إلى فاعل واحد هو (الله) - سبحانه وتعالى - وهو ما يبعث على ارتياح نفسي للمؤمن، من أنّ كلّ شيء، وكلّ ما يقع في الكون فهو من (الله) وإليه.

ولما كانت سورة (آل عمران) يشملها موضوع بعينه في جمل مضامينها، وهو الحديث عن سيدنا عيسى - عليه السلام -، وما قيل عنه من جانب اليهود، جيء بضمير الغيبة (هو) مع التصوير (بصوركم)؛ ليقول لهؤلاء ومن يسير على ضريهم: إنّ (الله) الذي له القيومية على السموات والأرض بكلّ ما فيها ومن فيها، التي سبق التعريف به بداية من السورة، هو هو وليس غيره الذي يصوركم ويخلقكم في بطون أمماتكم كيف يشاء، أي على الكيفية التي يريدونها: تارة بطريق المعجزة والقدرة المطلقة، وتارة بالمنطق المعروف للبشر من أب وأم.

أمّا عن محيي جملة الصلة اسمية فمثل قوله - عز وجل -: ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ (الزخرف: 84). يُعزب الاسم الموصول (الذي) في الآية في محلّ خبرٍ للضمير (هو)، وجملة صلته هي (في السماء إله). والآيات السابقة من سورة (الزخرف) تتحدّث عن قضية التوحيد، فهي تذكر مزاعم أهل الكتاب وعقائدهم الفاسدة من نسبة الولد إلى الله - تعالى عز وجل - عن لك - فجاءت الآية تبطل هذه المزاعم، وتثبت كمال ألوهيته تعالى، فبيّنت عظمة ملكه، وأنّه المعبود في السماوات والأرض، الغني عن الشريك والولد.

يقول ابن عاشور: "إنّ قوله: "هو الذي في السماء إله، وفي الأرض إله" تدلّ على نفي إلهية غيره في السماء والأرض واختصاصه بالإلهية فيها لِمَا في صيغة القصر من إثبات الوصف له ونفيه عن سواه"⁴⁵.

المبحث الثالث: الاسم الموصول فاعل في محلّ لفظ الجلالة (الله) المحذوف

وفي منطقة الرفع يرد قول (الله) سبحانه وتعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: 1)⁴⁶.

ومراجعة هذه الآية الكريمة، يدرك أنّ هناك مستويين من التحليل يتعلّقان بالاسم الموصول (الذي): الأول ظاهر / مرئي، وهو المستوى النحوي؛ فاسم الموصول (الذي) يُعزب فاعلاً للفعل (تبارك). الآخر: تخفي / عميق، وهو المستوى البلاغي؛ فاسم الموصول (الذي) صفة لاسم الجلالة (الله) المحذوف لدواعٍ بلاغية.

وإذا كان المستوى الأول / النحوي من الوضوح بمكان، فإنّ تحليلنا سينصبُّ على المستوى الآخر / البلاغي؛ إذ به يتعلّق الإعجاز القرآني، وتؤدّي الدلالة في أهبى صورها.

وبداية، فإنّ الفعل (تبارك) قد ورد في القرآن الكريم في ثمانية مواضع⁴⁷. ومعناه اللغوي: تقدّس وتزّه وتعالى وتعاضم، ولا تكون هذه الصفة لغير (الله) - سبحانه وتعالى -⁴⁸. وكلّ موضع ذُكر فيه لفظ (تبارك)، فهو تنبيه على اختصاصه - تعالى - بالخيرات المذكورة مع ذكر (تبارك)⁴⁹.

ولا يأتي من هذا الفعل صيغة المضارع ولا الأمر؛ فهو فعلٌ جامدٌ. وهنا يقول محيي الدين الدرويش: "وتبارك فعلٌ ماضٍ، أي تقدّس وتزّه، وهو فعلٌ جامدٌ لا يتصرف، أي لا يأتي منه مضارعٌ ولا أمرٌ ولا اسمٌ فاعلٍ"⁵⁰. ويُعَلَّل أحد اللغويين جمودَ الفعل (تبارك)، فيقول: "الفعل (تبارك) فعلٌ جامدٌ؛

⁴⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 25، ص 268.

⁴⁶ وقد ورد هذا التركيب (تبارك الذي) في ثلاث مواضع أخرى. انظر: سورة (الفرقان: 10، 61)، وسورة (الملك: 1).

⁴⁷ فضلاً عن هذه المواضع، انظر: (الأعراف: 54)، و(المؤمنون: 14)، (غافر: 64)، و(الرحمن: 78).

⁴⁸ ابن منظور، لسان العرب مادة (ترك).

⁴⁹ الراغب الأصفهاني (425هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم، الطبعة الرابعة، 1430هـ - 2009م)، ص 120.

لأنَّ (الله) قد تبارك في الأزل، فإذ ذلك يلزم مثل هذا الفعلُ الزمنَ الماضي. ومثله كلُّ فعلٍ يدلُّ على صفةٍ من صفات (الله) الأزلية مثل: (تقدَّس، تنزَّه، تعالى، تطهَّر، تعاضم). وهذه الأفعال إمَّا تكون جامدة عند إسنادها إلى لفظ الجلالة (الله)؛ فجمودها مؤقَّت مرهون بالفاعل الذي هي مسندة إليه⁵¹.

وبالعودة إلى قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾، نجد أنفسنا مشدودين لطرح عبد القاهر الجرجاني، الذي فحواه أنَّ المخاطب على علمٍ بمضمون جملة الصلة، وارتباط هذه الجملة بموصوفها. وعندما تأتي بالموصول (الذي) فأنت تريد أن تُطلع المتلقي على أنَّ صاحب مضمون الصلة والمتصف بهذا المضمون هو من يرد قبل (الذي). ومن ثمَّ سميت هذا الاسم بالاسم الموصول⁵².

ومن هنا يمكن القول: إنَّ المخاطب المتلقي للقرآن الكريم (مسلم أو غير مسلم) على مَرِّ الدهور، سواء اعترف وأقر بذلك أو لم يعترف، يعلم يقينًا - وإن ساقه الكبر والجحود لغير المسلمين - أنَّ من نَزَّلَ الفرقان على النبي ﷺ ليكون نذيرًا للعالمين هو (الله) - جلَّ في علاه - . ومن ثمَّ فإنَّ مجيء الاسم الموصول (الذي) في منطقة الفاعل، يقول للمخاطب: إنَّ (الله) الذي قد عرفت أنَّه صاحب هذا التنزيل، هو هو من (تبارك)، وكثر خيره، المتجلي هنا في تنزيل القرآن؛ ليكون نذيرًا للعالمين.

وهنا يقول ابن عاشور: "والتعريف بالموصول هنا لكون الصلة من صفات (الله) في نفس الأمر، وعند المؤمنين، وإن كان الكفار ينكرونها لكنهم يعترفون أنَّ الرسول أعلنها، ف(الله) معروف بذلك عندهم معرفة بالوجه لا بالكنه الذي ينكرونه"⁵³.

فإن قلت: ومن أين أتت معرفة المخاطب بأنَّ (الله) هو منزل الفرقان قبل هذا الموضوع، وسورة (الفرقان) هي أوَّل السور المكية التي ورد فيها دال (الفرقان)؟ قلت: صحيح أنَّ هذا هو الموضوع الأوَّل الذي ورد فيه دالُّ (الفرقان)، ولكنَّ في ترتيب السور في المصحف الشريف، وضعت سورة (البقرة) - وهي أولى السور المدنية - قبل سورة (الفرقان). ومن ثمَّ فقد سبق قوله - تعالى -: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: 53) من حيث الترتيب، وبخاصَّةٍ أنَّ هذا الترتيب هو ترتيبٌ توقيفيٌّ صادرٌ عن حكيمٍ⁵⁴. هذه واحدة.

الثانية: أنَّه إذا كان دال (الفرقان) يعني التفرقة بين الحق والباطل - كما ورد في التفسير المتعددة للقرآن الكريم - فإنَّ الكتب السابوية السابقة تندرج على نحو من الأنحاء تحت هذه الدلالة. وهذا ما ورد عند الإمام الطبري في تفسيره ل (الكتاب) في الموضوع السابق ب (التوراة) ول (الفرقان) بالتفرقة بين الحق والباطل. ولمَّا كان نزول الكتب السابوية السابقة سابقًا على نزول القرآن، فقد لزم معرفة المخاطب - يهود ونصارى وعرب جاهلية الذين كانوا يعرفون الكثير عن البيانات القديمة - بأنَّ (الله) هو من أنزل (الفرقان) على نبيه ورسوله ومصطفاه سيدنا محمد ﷺ.

وتأكيدًا لهذه الدلالة وردت الآية الثانية في قوله تعالى: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: 2). والمخاطب يعرف كذلك مَنْ له ملك السموات والأرض، وَمَنْ لم يتخذ له شريكًا في الملك، وَمَنْ خلق كلَّ شيءٍ فقدره تقديرًا. كل هذا المخاطب يعلم موصوفه أو صاحبه. وإنَّا أدنى الموصول (الذي) هنا دورًا بلاغيًا في إطلاع المخاطب وإبلاغه على صفتي البركة والتفديس وارتباطها بمن يعرفونه.

وفي بدء السورة بهذا الاستهلال لفتنة بلاغية. لقد بدأت السورة الكريمة بالإنذار، مما يعني أنَّ المخاطب الذي تضمنته هذه السورة الكريمة من ضرب المعاندين / أي الكفار والمشركين. لذا فإنَّ البدء باتصاف الباري - جلَّ وعلا - بما يحويه هذا الفعل (تبارك) من نعمٍ معنويةٍ وحسيةٍ، مع معرفتهم في الوقت نفسه ب (الله) جلَّ في علاه، لهو من قبيل إقامة الحجَّة على هؤلاء، بل ربما يكون تقريبًا لهم على ما ستسرده لهم السورة الكريمة من صفات.

ومن كثرة ما انتصفا به من كفرٍ ونكرانٍ، شملهم مقطع قرآنيٌّ طويلٌ، بداية من الآية الأولى حتى الآية الرابعة والثلاثين، وهي قول (الله) - عزَّ وجلَّ -: ﴿الَّذِينَ يُخَشِرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: 34).

⁵⁰ محي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، المجلد الثاني، ص 564.

⁵¹ إبراهيم الشمسان، دروس في علم الصرف (مكتبة الرشد، ط3، 1425هـ-2004م)، الجزء الأول، ص 49.

⁵² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 199، 200.

⁵³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الثامن عشر، ص 316. وجدير بالذكر أن الفعل (تبارك) له دلالتان: دلالة حسية ودلالة معنوية. والدلتان تليقان بالمقام؛ سواء أكان هداية من (الله) أم بركة بالخير. وبحسن الرجوع في ذلك إلى التفسير المتعددة للقرآن الكريم؛ لأننا هنا بصدد التركيز على مظهر لغوي محدد، وهو وقوع الاسم الموصول (الذي) في منطقة الفاعلية من الفعل (تبارك).

⁵⁴ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص 260. وانظر: سورة (البقرة: 185)، وسورة (آل عمران: 4)، وسورة (الأنباء: 48).

وإذا أردنا أن نضرب مثلاً آخر على وقوع الاسم الموصول (الذي) في موقع الفاعل، فليكن قول (الله) عز وجل: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: 79).

والأمر نفسه هنا، فمضمون صلة الموصول (أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ)، معروف لدى المخاطب وهو أيُّ بن خلف الجُمُحِي⁵⁵ ومن على شاكلته من الكفار أن الذي أنشأها أول مرة هو (الله)، والذي هو بكلِّ شيءٍ عليم هو (الله): إذ كثيراً ما سمعوا هذا من النبي ﷺ صدقوا ذلك، أو لم يُصدِّقوا.

ومن هنا جاء الاسم الموصول (الذي) في منطقة الفاعلية من الفعل (يُحْيِي) ليعيد إليهم ما عرفوه، رابطاً بينه وبين عملية الإحياء هنا. أي (الله) الذي تعرفونه متصفاً بمضمون الصلة هو هو الذي يحييها.

وهذا ما ذهب إليه ابن عاشور كذلك؛ إذ يقول: "وأمرُ النبي ﷺ بأن يقول له (يحييها الذي أنشأها) أمرٌ بجواب على طريقة الأسلوب الحكيم يحمل استفهام القائل على خلاف مراده؛ لأنه لما قال (من يحيي العظام وهي رميم) لم يكن قاصداً تطلب تعيين المحيي، وإنما أراد الاستحالة، فأجيب جواب من هو متطلب علمًا. فقيل له: (يحييها الذي أنشأها أول مرة). فلذلك بنى الجواب على فعل الإحياء مسنداً للمحيي، على أن الجواب صالح لأن يكون إبطالاً للنفي المراد من الاستفهام الإنكاري، كأنه قيل: بل يحييها الذي أنشأها أول مرة. ولم يبن الجواب على بيان إمكان الإحياء، وإنما جعل بيان الإمكان في جعل المسند إليه موصولاً لتدل الصلة على الإمكان، فيحصل الغرضان.

فالوصول هنا إيماء إلى وجه بناء الخبر وهو يحييها؛ أي يحييها لأنه أنشأها أول مرة، فهو قادر على إنشائها ثاني مرة كما أنشأها أول مرة. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الواقعة: 62). وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الروم: 27)⁵⁶.

وتأكيداً لمعرفة المخاطب بموصوف جملة الصلة، فإنَّ هناك ملمحاً لغويًا انتظم هذه الآيات، وهو تعاقب الاسم الموصول بجملة صلة جديدة، حاملة لسمة أخرى لا تختص إلا بالموصوف نفسه كذلك.

فمثلاً في قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: 1) يتبعه بقوله - عز وجل -: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: 2). وفي قوله - تعالى شأنه -: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ (الفرقان: 61)، يتبعه بقوله - تبارك اسمه -: ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خَلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ (الفرقان: 62). وفي قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المالك: 1)، يتبعه بقوله - جل جلاله -: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ * الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ﴾ (المالك: 2، 3).

أما قوله - تبارك وتعالى -: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلُ لَكَ فُضُورًا﴾ (الفرقان: 10) لم يتبعه بتريكيٍّ موصولٍ آخر؛ لأنَّ الخطاب للنبي ﷺ، وهو أعرَف الناس برَبِّه سبحانه وتعالى.

المبحث الرابع: الاسم الموصول مفعول به في محلِّ لفظ الجلالة (الله) المحذوف

وأما في منطقة المفعولية، فقد ورد قول (الله) تعالى: ﴿وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدُّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ﴾ (الشعراء: 132)، وقوله عز وجل: ﴿وَاتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْحَبْلَةَ الْأُولَىٰ﴾ (الشعراء: 184). وقوله سبحانه: ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (يس: 22).

آثر الأسلوب القرآني في هذه الآيات العدول عن التصريح بالاسم، فلم يصرح الأسلوب بذكر (الله)، وإنما عدل في ذلك إلى استعمال الاسم الموصول (الذي)، والعدول كما قال البلاغيون: "باب من البلاغة يُصار إليه كثيراً، وإن أوردت تطويلاً"⁵⁷، والعدول إلى الاسم الموصول في هذه الآيات

⁵⁵ النيسابوري، أسباب نزول القرآن، تحقيق: كمال بسيوني زغول (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1991م)، ص379.

⁵⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الثالث والعشرين، ص75، 76.

⁵⁷ يوسف بن محمد بن علي السكاكيني، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ - 2000م)، ص273.

يناسب سياق الآيات وموضوعها؛ لأن الآيات تتحدث عن الإيمان بالله والتوحيد به، ومن ثم كان الاكتفاء بالتصريح باسم (الله) لا يناسب السياق؛ لأنّ المحاطين والمدعويين إلى التصديق بدعوة الرسول والإيمان بوحداية الله لم يعرفوا الله بعد، ولم يتعرفوا طبيعته وقدرته وصفاته، لذا استعمل الأسلوب القرآني في هذه المواضع وفي هذه السياقات الخطابية الاسم الموصول لِمَا له من قدرة خطابية على التعريف والتفصيل والوصف لصاحب هذا الاسم الموصول، ولذلك وجدنا تلك الآيات تقدم كل واحدٍ منها صفةً من صفات الله وقدرته من قدراته، فهو في الأولى عالمٌ يمدُّ الناس بما يعلمون، فلا قدرة للبشر ولا معرفة بغير تقدير الله وإرادته بذلك، وفي الثانية صفة الله الخالق، فهو خالق الأولين والآخريين، ولا خالق لكل ما في الكون غيره، ولذا كان - عزَّ وجلَّ - أولى بالعبادة والطاعة، وفي الآية الثالثة تأتي صفة الله الفاطر لجميع الخلائق فهو المتحكِّم فيهم بدءاً وخاتمةً، وهو المبدئ والمعيد، فالآيات كما نرى تؤكد وحدانية الله بهذا الأسلوب الذي يُبين بالدليل على ألوهية الله ووحدايته.

المبحث الخامس: الاسم الموصول بدل من لفظ الجلالة

وفي منطقة البديئية يرد قول (الله) تعالى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعُدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْفُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (يونس: 90) 58. لماذا فضّل القرآن أسلوب الاستثناء الذي يفيد القصر واستعمل (الذي) بدلا من ذكر (الله) في قوله {آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ} فلم يقل: آمنت بالله أو آمنت بإله موسى؟ في جواب ذلك يبرز إعجاز الخطاب في القرآني في دقّة اختيار ألفاظه، فلو أنّ القرآن قال على لسان فرعون: آمنت بإله بني إسرائيل أو بإله موسى لدلّ على جواز وجود آلهة أخرى؛ لأنّ هناك أناسًا آخرين غير موسى وبني إسرائيل لهم آلهتهم، ولكن أسلوب الاستثناء القصري حصر الألوهية في إله بني إسرائيل وهو الله - جلّ جلاله -، كما أن إضافة كلمة "إله" إلى بني إسرائيل دون موسى - عليه السلام - يدلّ على أنّ الله - عزَّ وجلَّ - ليس إله موسى فقط، بل إله الجميع.

المبحث السادس: الاسم الموصول مستثنى محل لفظ الجلالة (الله) المحذوف

وفي منطقة الاستثناء يرد قول (الله) - سبحانه وتعالى -: ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأبيه وَقَوْمِهِ إِنَّي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ* إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيِّدِي﴾ (الزخرف: 27). (إلا) أداة استثناء، و(الذي) مستثنى، والاستثناء منقطع، كأنه قال: لكنّ الذي فطرني فإنه سيدي، ويجوز أن يكون الاستثناء متصلاً بناءً على أنّهم كانوا يشركون مع الله عبادة الأصنام، وأجاز الزمخشري وغيره أن تكون (إلا) صفةً بمعنى غير، على أنّ (ما) في (ما تعبدون) موصوفة تقديره إنّي براء من آلهة تعبدونها غير الذي فطرني 59

ومنه قوله - تباركت أسأوه -: ﴿يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (هود: 51) (إنّ) نافية، وأجري مبتدأ، و(إلا) أداة حصر، و(على الذي) خبر، وجملة (فطرني) صلة 60.

استعمل الخطاب القرآني في هاتين الآيتين الاسم الموصول (الذي) بدلاً من لفظ الجلالة (الله) المحذوف في أسلوب الاستثناء، وقد جاء العدول عن التصريح باسم الجلالة (الله) إلى الاسم الموصول (الذي) في خطاب الأنبياء إلى أقوامهم في بيان أحقية الله بالعبادة والتوحيد والألوهية دون غيره؛ حيث جاء الاسم الموصول (الذي) بعد أداة الاستثناء ومحلّ لفظ الجلالة (الله) المحذوف وذلك للإيجاز، ولدلالة السياق عليه، فالآيتان تنفيان على لسان النبيين الكريمين (إبراهيم وهود) - عليهما السلام - وجود آلهة تستحقّ العبادة غير الله، وهو أسلوبٌ حجاجي يستعمله القرآن في محاجة المكذّبين والشاكيين أو حتّى في محاجة النفس لإثبات ألوهية الله ووحدايته، ولذلك نجد جملة الصلة (فطرني) تحمل دائماً الدليل القرآني على هذه الألوهية وتلك الوحداية. فالله وحده الفاطر لجميع خلقه فهو الذي بدأهم وأنشأهم من عدم وهو القادر إيمانهم وإحيائهم ويعنهم مرّة أخرى، ومن يكذب هذا الدليل فعليه نفيه وإثبات خلافه، ومن هذا نرى دقّة وبلاغة الأسلوب القرآني في استعمال الاسم الموصول مع لفظ الجلالة.

58 في هذه الآية الكريمة تعرب (إلا) حرف استثناء مبني على السكون، و(الذي) اسم موصول مبني على السكون، و(إلا الذي) في محل رفع بدل من موضوع (لا إله). انظر: محمود

سليمان ياقوت، إعراب القرآن الكريم، المجلد الخامس، ص 2087.

59 محي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، المجلد التاسع، ص 79.

60 محي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، المجلد الرابع، ص 379.

المبحث السابع: الاسم الموصول مجرور محل لفظ الجلالة (الله) المحذوف

وفي منطقة الجر بالإضافة يرد قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الإسراء: 1). وقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (يس: 83). كما جاء مجرورًا بجر الجر، في مثل قوله - تباركت أسأوه -: ﴿يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أُجِرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَتَّقُلُونَ﴾ (هود: 51)، وقوله - عظم جاهه - : ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا﴾ (الكهف: 37).

وإذا أردنا التفتيش وراء العلة البلاغية من هذا الحذف النحوي، ألفينا أنّ ثمة علتين تترتّب إحداها على الأخرى: الأولى أنّ اتباع الذكر الحكيم لهذا المسلك اللغوي يعث على إثارة ذهن المتلقي ولفت انتباهه؛ إذ عليه أن يبحث عن يتصف بالصفات الكامنة في صلة الموصول. وفي عملية البحث هذه، لا يجد المتلقي بدءًا من التفتيش عن المواضع القرآنية التي تربط مباشرة بين الموصوف المحذوف - نحوًا وهو (الله) - ومضمون جملة الصلة، كما بينا في التحليل السابق.

الأخرى: أنّ الربط الدلالي بين مواضع حذف الموصوف (الله) والمواضع المذكور فيها، وارتباطه في الموضعين بمضمون جملة الصلة؛ إذ هو المنتصف الأوجدها، تُبرز إلى أي مدى اتسم النصّ القرآني بالتماشك اللغوي والحك الفتي. وهو ما ولد لدينا مقولة (تفسير القرآن بالقرآن) أو (أنّ القرآن يُفسّر بعضه بعضًا).

وإذا كانت هاتان العلتان عامتين، فإنّ ثمة بعض العلة التي تختلف من موضوع لآخر، حسب السياق الذي ترد فيه؛ منها على سبيل المثال إظهار الكبر والتعالي والعزّة بالإثم، كما ورد في موضوع سورة (يونس)؛ إذ لم يقل فرعون: آمنت بالله، وإنما استخدم الموصول (الذي) مع علمه أنّ مضمون الصلة (آمنت به بنو إسرائيل) يعود إلى (الله)⁶¹.

وفي بعض المواقع القرآنية، يرد اسم الجلالة (الله) أو أحد أسائه الحسنى قبل (الذي)، ثم يُتبع بوصف آخر، ففي ورود اسم الجلالة (الله)، يقول مولانا: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (طه: 98)، ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (الحشر: 22). وفي ورود أحد أسائه الحسنى يقول تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَيَحْيِي بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بُدُوبَ عِبَادِهِ خَيْرًا * الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا﴾ (الفرقان: 58، 59). فإن قيل: ما العلة؟ قلت: لتأكيد الوحدة، ودرء التوهم بالشرك في الموضعين الأولين، ودرء توهم أنّ ما يجري على الأحياء من الخلق - في عملية الموت - يجري على الخالق، في الموضع الثاني؛ فهو لا يموت. لأنّه ليس كمثل شئٍ وهو السميع البصير.

النتائج

توصّلت الدراسة بعد تمام انتهائها إلى بعض النتائج، منها:

1. كثرة استعمال الخطاب القرآني للاسم الموصول، وفي مواضع مختلفة في ترابنية الجملة.
2. للاسم الموصول معاني تتزايد وتغنى مع التراكم القرآنية، وهذه المعاني تختلف باختلاف المخاطب والسياق.
3. إنّ دقّة التأمل في الاسم الموصول وصلته في الشواهد التي ذكرناها تدلّ على أنّ اختيار الخطاب القرآني للاسم الموصول مع لفظ الجلالة (الله) اختيارًا أسلوبياً يهدف إلى التعبير عن العقيدة التي تتحكّم في تفكير وسلوك الأشخاص الذين يُخاطبون بذلك الأسلوب.
4. إنّ الاسم الموصول الذي يأتي بعد لفظ الجلالة (الله) يمكن إعرابه خبراً أو صفةً، وذلك حسب علاقة المخاطب بجملة الصلة، أو بالأحرى حسب نوع المتلقي وإدراك العلاقة بين جملة الصلة واسم الجلالة (الله)، فإذا كان الاسم الموصول خبراً، يكون ذلك من جهة عدم إدراك

⁶¹ وقد يرد حذف الموصوف في غير اسم الجلالة (الله) مع ثبوت الصفة في الاسم الموصول (الذي)، مثل قوله تعالى مثلاً: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ﴾ (يوسف: 21)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنْتَكُمُ يَتَّبِعُهُ فَأَرْسَلُون﴾ (يوسف: 45)، وقوله عز وجل: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ﴾ (عافر: 30)، وكذلك: 38. ويتأمل تلك المواضع، يدرك أنّ الاسم الموصول (الذي) يعرب في النحو التقديدي فاعلاً، غير أنه على المستوى النحوي صفة للفاعل المحذوف، وغرض الحذف هنا يكمن في عدم الاهتمام بتفاصيل الموصوف المحذوف، وإنما ينصب الاهتمام على أهمية مضمون مقول القول.

المتلقي لعلاقة الترابط بين مضمون جملة الصلة، وإذا كان الاسم الموصول (الذي) صفة، يكون ذلك من جهة علم المخاطب بعلاقة الترابط بين مضمون جملة الصلة واسم الجلالة (الله)، مع مجوده وعناده وتكبره.

5. كشفت الدراسة حاجتنا إلى تفسيرٍ عصريٍّ للقرآن يتناول أسباب الأوجه التفسيرية والنحوية السابقة، أو تفسيرٍ عصريٍّ يعتمد على عناصر الاتصال، ومن ثم الوصول إلى نتائج جديدة، سواء على الجانب التفسيري أو النحوي. وفي تلك الحال لا مناص لنا من الاعتماد على علم التأويل الذي يتكئ على الجوانب البلاغية والنحوية التي تفرز التفسير العصري المنشود.

6. يهدف الخطاب القرآني لفظ الجلالة (الله) ويصرح بالاسم الموصول (الذي) محله، وذلك لإثارة ذهن المتلقي ولقت انتباهه؛ إذ عليه أن يبحث عن يتصف بالصفات الكامنة في صلة الموصول. وفي عملية البحث هذه، لا يجد المتلقي بُدًا من التنقيح عن المواضع القرآنية التي تربط مباشرة بين الموصوف المحذوف - نحوياً وهو (الله) - ومضمون جملة الصلة، كما ذلك الأسلوب يعمل على تماسك النص القرآني، حيث تفسر آيات القرآن بعضها بعضاً.

7. أنّ جملة الصلة بعد الاسم الموصول مع لفظ الجلالة (الله) تهدف التعريف بالموصول، أي التعريف بالله وبيان صفاته، لذلك غلبت عليها الفعلية التي تبدأ بأفعال الخالق والقدرة، مثل: (فطر، خلق، يبدأ الخلق، أنشأ، يُصوّرُكم، جعل، رفع، نزل، إن شاء جعل)، وقلّت فيها الجملة الاسميّة، وما جاء منها دلّ - أيضاً - على قدة الله ومُلكه مثل: (له ملك، بيده ملك)، وجملة الصلة بنوعها بهذا الأسلوب هي مقصودة؛ لأنّها جاءت في سياق التوحيد، وإثبات ألوهية الخالق - عزّ وجلّ - بهدف التعريف بالله لمن لا يعرف، والتأكيد لمن يرتاب، والتهديد لمن يتكبر ويُعاند.

المراجع

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. تونس: دار التونسية للنشر، 1984م.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. بيروت: دار ابن حزم، بدون تاريخ.
- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد القرشي المصري. **شرح بن عقيل**. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار التراث، الطبعة العشرين، 1400هـ - 1980م.
- ابن عيش، أبو البقاء عيش بن علي. **شرح المفصل للزمخشري**. تحقيق: إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م.
- أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العجادي. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- الأزهري. خالد عبد الله. **شرح التصريح على التوضيح أو التوضيح بمضمون التصريح في النحو**. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2006م.
- الأصفياني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. دمشق: دار القلم، الطبعة الرابعة، 1430هـ - 2009م.
- الألوسي، محمود شكري. **روح المعاني**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- التونجي، أبو محمد. **المعجم المفصل في الأدب**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1419هـ - 1999م.
- الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. تحقيق: محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، 1413هـ - 1992م.
- الدرويش، محيي الدين. **إعراب القرآن الكريم وبيانه**. حصص: دار الإرشاد للشؤون الجامعية، الطبعة السابعة، 1420هـ - 1999م.
- الرضي، أبو الحسن السيد محمد بن الحسين بن موسى. **شرح الرضي على الكافية**. تحقيق: يوسف حسن عمر. بنغازي: منشورات جامعة قاز يونس، الطبعة الثانية، 1996م.
- الزجاج، أبو القاسم. **الإيضاح في علل النحو**. تحقيق: مازن المبارك. مصر: مطبعة المدني، 1378هـ - 1959م.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين بن محمد بن بهادر بن عبد الله المصري. **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار الجيل، 1408هـ - 1988م.

- الزنجشيري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف**. تحقيق. محمد عبد السلام شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م.
- السامرائي، فاضل صالح. **معاني النحو**. عمّان: دار الفكر، ط1، 1420هـ - 2000م.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي. **مفتاح العلوم**. تحقيق. عبد الحميد هندراوي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد. **معترك الأقران في إعجاز القرآن**. تحقيق. أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ - 1988م.
- الشمسان، إبراهيم. **دروس في علم الصرف**. مكتبة الرشد، ط3، 1425هـ - 2004م.
- صالح، بهجت عبد الواحد. **الإعراب المفصل لكتاب الله المنزل**. دار الفكر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1993م.
- الطبري، ابن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. تحقيق. بشار عواد معروف وعصام فارس. بيروت: مؤسّسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م.
- النيسابوري، أبو محمد بن عبد الله الحاكم، الواحدي. **أسباب نزول القرآن**. تحقيق. كمال بسيوني زغول. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م.
- ياقوت، محمود سليمان. **إعراب القرآن الكريم**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, **Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ân ve'S-seb'î'l-Mesânî**. Beyrut: Dâru l'hyâi't-Türâsil-Arabî, Tarihsiz.
- Bağdâdî. **et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân**, Tahkik. Muhammed Ali el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-cîl, 2. baskı, 1987.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el-Bikâî. **Nazmü'd-düerer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver**. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Tarihsiz.
- el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî. **Esrârü'l-Belâga**. Tahkik. Mahmût Muhammed Şâkir. Kahire: Cedde: Dâru'l-Medenî, Tsz.
- ed-Dervîş, Muhiyd-din. **İ'râbü'l-kurânil-kerim ve beyênüh**. Hims: Dâru'l-İrşâd liş-Şuûnil-Câmiyye, 7. Baskı
- Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-Emâdiy. **İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**. Kahire: Dâru'l-Mushaf, DT
- el-Ezherî, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, **Şerhu't-taşrîh Ale et-Tavdîh**. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2006.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî. **Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik**. Tahkik. Muhammed Muhiyd-Din Abdul-Hamid. el-Kahire: Dârut-Türâs, 20. Baskı, 1400-1980.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. **et-Taḥrîr ve't-Tenvîr**. Tunus: Dâru Sihnûn, DT.
- İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. **Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân**. Tahkik. Mahmût Muhammed Şâkir. Mısır: Daru'l-Meârif, 2. baskı. 1969.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî. **Muğni'l-lebîb**. Tahkik. Mezin'l- Mübârak ve Muhammed Ali Hamdullah. Dimaşk: Dâru'l Fikr, 1. Baskı, 1384-1964.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, **Şerhu'l-Mufaşşal**, Beyrut: Âlemû'l-kutûb, Kahire: el-Motnebbî.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. **el-Meşelü's-sâ'ir fî edebî'l-kâtib ve's-şâ'ir**. Tahkik. Muhammed Muhittin Abdulhamit, Beyrut: el-Mektebetu'l-Eseriyye, 1990
- İbrahim, Dusukî. **Havêtîmu'l-Âyêt Dirâsetün Üslubiyye**. Kahire: Dâru'l-yakîn, 1. Baskı, 2016.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. **el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Ḳur'ân**. Tab'etü Dâru'l-kutubi'l-mısıriyye. Dâru'l-kâtibi'l-'arabî, 1967.
- Osman, Muhammed Hasan. **İ'râbü'l-Kurân-i ve Beyânü Meânî**, Kahire: Dâru'r-Risâle, 1. Baskı, 1423-2002.
- er-Radî, Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî. **Şerhu'l-Kâfiye**. Tahkik. Yusuf Hasan Ömer. Bingazi: Menşurat Câmiati Kân Yunus, 2 .Baskı, 1996.
- er-Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, **Müfredâtü elfâzi'l-Ḳur'ân**. Tahkik. Safvên Adnân Dâvudî. Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 4. Baskı, 1430- 2009.
- er-Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. **Mefâtihu'l-gâyb, et-Tefsîrül-kebîr**. Tehran: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. baskı, DT.
- er-Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. **Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz**. Tahkik: Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 1.baskı, 2004.
- Salih, Behcet Abdî'l-Vahid. **el- İ'râbü'l- Mufessel likitabi'l-Llahi'l-Murattel**. Dâru'l fikri lin-Neşr ve Tevzi, 1. Baskı.
- es-Sekkâkî, Ebü Ya'küb. **Miftâhu'l-'ulûm**, Tahkik. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. baskı 2000.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. **Mükterenü el-AKrân fi İcâzil-Kurân**. Tahkik. Ahmed Şemsid-Din. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, 1408-1988
- eş-Şemsên, İbrahim. **Dürüsün fil-İlimi'es-Sarf**. Mektebetü'er-Ruşd, 3.Baskı, 1425-2004.
- et-Tuncî, Ebu Muhammed, **el-Mucemu el-Mufassal fi el-Edeb**, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1419-1999.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. **Esbâbü'n-nüzûl**. Tahkik. Kemal besyûnî Zeglûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, 1408-1988.
- Yakut, Mahmut Süleyman. **İ'râbi'l-Ḳur'ânîl-Kerîm**. el- İskenderiyye: Dârü'l-Mârife el- Camiyye, T.Y
- ez-Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî. **Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbüh**. Tahkik: Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1988.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. **el-Keşşâf 'an hağâ'ıki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eğâvîl fi vücûhi't-te'vîl**. Kahire: Mektebetu'l-Halbî, Son baskı, 1966.
- ez-Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. **el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân**. Tahkik. Muhamed Ebulfazl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Me'rife, 2. Baskı.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 100-115

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1015157

İSTANBUL'DAKİ RUM OKULLARININ TARİHİ VE BUGÜNÜ

History and Present of Greek Schools in Istanbul

Dr. Osman Kamil ÇORBACI

osmann@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7608-068X>

Hamit ER

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
İstanbul, Türkiye

Prof. Dr., İstanbul University Faculty of Theology, Department of Philosophy and
Religious Sciences, İstanbul, Turkey

her3367@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7020-7582>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 26.10.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 17.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Osman Kamil Çorbacı-Hamit Er)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İSTANBUL'DAKİ RUM OKULLARININ TARİHİ VE BUGÜNÜ

History and Present of Greek Schools in Istanbul -

Öz

Osmanlı Devleti, İstanbul'un fethinden sonra eğitim ve dini müesseselerin faaliyetleri hususunda Müslümanlara tanıdığı hakları azınlıklara da tanımış, kiliselerin yakınında eğitim kurumlarını açmalarına müsaade etmiştir. Çalışmanın temel problemini, 19. yy'da sayıları artan ve patrikhaneden bağımsız olarak açılan Rum okullarını; Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti dönemindeki eğitim dönüşümlerinin hangi şartlar altında gerçekleştiğinin belirlenmesi oluşturmaktadır. Çalışmada ayrıca; Cumhuriyet Türkiye'sindeki Rum okullarının eğitim ve öğretim anlayışlarına değinilmiş, din eğitimi müfredatları hakkında da bilgi verilmiştir. Lozan Konferansı'yla Patrikhane'ye bağlı olan okullar mevcut yasa ve yönetmeliklere tâbi tutulmuş Antlaşma'nın ilgili maddeleri gereğince daha rahat kararlar alınabilmiştir. 1924 mübadelesiyle ülke sınırları içindeki Rum nüfusu da azaldığı için yeni okulların açılmasına izin verilmemiştir. Bugün, Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde varlıklarını sürdüren Rum okullarının hukuki dayanakları, tarihçe ve amaçlarının bilinmesi Cumhuriyet döneminde yaşanan köklü değişimin anlaşılması açısından önemlidir. Literatür taramasının kullanıldığı çalışmanın sonuçları, diğer azınlık grupların incelenmesine örnek teşkil edebileceği gibi din eğitimi literatürüne de katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Eğitim Tarihi, Azınlık Okulları, Rum Okulları.

Abstract

The Ottoman Empire, after the conquest of Istanbul, granted minorities the rights it gave to Muslims regarding the activities of educational and religious institutions and allowed them to open educational institutions near churches. The main problem of the study is the Greek schools, whose numbers increased in the 19th century and opened independently of the patriarchate it is determined by the conditions under which the educational transformations in the Ottoman and Turkish Republic eras took place. Also in the study, the education and teaching approaches of the Greek schools in the Republic of Turkey were mentioned, and information was given about the religious education curricula. With the Lausanne Conference, schools affiliated with Patriarchate were subject to existing laws and regulations, and decisions could be taken more easily by the relevant articles of the treaty. Since the Greek population in the country decreased with the 1924 population exchange, new schools were not allowed to be opened. Knowing the legal basis, history and aims of the Greek schools, which continue to exist under the Ministry of National Education today, is important in terms of understanding the radical change that took place in the Republican period. It is thought that the results of the study, in which the literature review was used, can set an example for the examination of other minority groups and contribute to the religious education literature.

Keywords: Religious Education, History of Education, Minority Schools, Greek Schools.

GİRİŞ

Bu makalenin amacı; Osmanlı Devleti'nin başkentinde millet sistemine göre yaşayan Rumların, Lozan Antlaşması'yla eğitim-öğretim kurumlarında yaşadıkları değişimin ne ölçüde gerçekleştiğini değerlendirmektir. Giriş bölümünde; Osmanlı Devleti'nde İstanbul'un Fethi'nden Cumhuriyet'e kadar olan dönemde, azınlıkların eğitimi ele alınıp dönüşüm süreçleri incelenmiştir. Birinci bölümde; Osmanlı döneminde Rum okullarının, hangi haklara dayanarak sayılarının artmaya başladığı ve eğitim kurumlarının kimler tarafından, nerelerde kurulduğundan bahsedilmiştir. İkinci bölümde; Cumhuriyet sonrası azınlık eğitimi ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise; Cumhuriyet'in ilk yıllarından günümüze kadar Rum okulları, sayı ve öğrenci bakımından değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise; Rum okullarının günümüzdeki durumu, eğitim-öğretim anlayışları ve öğrenci sayıları incelenmiştir.

İstanbul'un fethiyle birlikte Hristiyan ve Yahudi gayrimüslimlere kendi dillerini kullanarak eğitim ve dini inançlarını yerine getirme, okul, hastane ve kiliselerini istedikleri gibi idare etme hakkı tanınmıştır (Özcan, 2017: 18). Günümüzde çoğunlukla İstanbul'da küçük azınlıklar halinde yaşayan gayrimüslimlerin, Osmanlı Devleti'nde demografik olarak üstün olduğu dönemler de mevcuttur. Devleti imparatorluğa dönüştüren Fatih zamanında, nüfus %60 gayrimüslim tebaadan, %40 ise Müslümanlardan oluşmaktaydı. Yavuz Sultan Selim zamanında yapılan, Doğu Anadolu, Suriye, Filistin, Arabistan ve Mısır seferleriyle nüfus dengesi Müslümanlar lehine dönmüştür. Takip eden yüzyıllarda devletin fetihlerine göre nüfus dengesi değişmiştir. 1885 yılında 873.000 olan İstanbul nüfusunun %44'ü, yani 385.000'i Müslüman, gerisi gayrimüslimlerden oluşmaktaydı. Nüfusun %56'sının gayrimüslimlerden oluşması, azınlık okullarının sahip olduğu demografik güç tabanını anlamak açısından önemlidir (Somel, 2013: 17).

Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'u fethettiğinde kentte Rum, Ermeni ve Yahudiler bulunmaktaydı (Eryılmaz, 1996: 269). Günümüz anlamıyla 'Rum', 'Ermeni' veya 'Musevi' denildiğinde akla, dilleri kendi içinde ortak etnik topluluklar gelmemelidir. Dil ve etnik köken bağlamında, heterojen bir yapıda olan bu toplulukların birliğini ana kültürel unsur olarak din sağlamaktaydı. Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimler, uzun yıllar kendi hukuk sistemlerine tabi olarak millet sistemi diye adlandırılan düzene uygun yaşamışlardır. Bu sayede Rum, Yahudi, Ermeni ve Müslümanlar, yüzyıllar boyunca Osmanlı İmparatorluğu toprakları üzerinde birlikte yaşamışlardır. Rum, Ermeni ve Yahudi olarak yapılan tanımlama aynı zamanda dini bir aidiyet ifade ettiği için 19. yy' a kadar bu toplulukların eğitim ve kültür faaliyetleri, ruhban sınıflarınca yönetilmiştir (Bilgiç, 2013: 341).

Eğitim faaliyetlerinde özerk olan bu cemaatlerin okulları da havra ve kilise gibi ibadet yerlerine bitişik, adeta onların uzantısı niteliğindedir. Bu dönemdeki eğitim kurumları, kilise ya da cemaat vakıfları tarafından idare edildiği için eğitimin amacı çocuklara dini ilke ve akideleri öğretmekten ileri gidememiştir. Gündelik yaşamda pratik fayda sağlayan matematik, fen, tarih ve coğrafya gibi dünyevi bilgiler, kısmi olarak öğretilmiştir. Öğrenciyi iyi bir dindar olarak ahirete hazırlayan eğitimin temel ders malzemesi, ilgili dinin klasik dilinde kaleme alınan kutsal kitabıydı. Örneğin Rum okullarında kullanılan Ortodoks İncil, Bizans Yunancasıyla, Ermeni eğitimde kullanılan İncil, 5. yüzyıl Ermenicesiyle ve Musevilerin Tevrat'ı da sadece ibadet dili olan İbraniceyle yazılmıştı. Bu dillerin hiçbiri Osmanlı'da yaşayan Rum, Ermeni ve Musevi milletlerince konuşulmadığından en azından yazılı kültür düzeyinde ana dilde eğitimden de bahsetmek söz konusu değildir (Somel, 2013: 27).

Osmanlı'daki azınlık mensubu tüccarların, uluslararası ticarete etkin hale gelmeleri sonucunda Avrupa'daki düşünsel akımların ülkeye taşınması, azınlık eğitiminde dönüşüm sürecini etkileyen önemli hususlardan biridir. Dini otoritelere mesafe koyan ya da kısmi olarak reddeden fikirlerle tanışan Osmanlı Rumları, Ortodoks kimlik yerine Helenik bir bilinç geliştirmeye başlamışlardır. Kadim inanç ve dini geleneklere bağımlı olmaksızın sergilenen self determinasyon istekleri, eğitim dönüşümünü de etkilemiştir. Rusların, Ortodoksları himaye etmeleri, açılan misyoner okullarıyla Osmanlı Rumlarının milliyetçilik duygularının artırılmak

istenmesi, eğitimin dönüşümünde belirleyici unsurlardan biri olmuştur (Somel, 2007: 74). Bunun yanında devletin uyguladığı Osmanlılık siyasetiyle tebaayı hak ve yasalar önünde eşit vatandaşa dönüştürerek, Osmanlı vatandaşı yaratma projesi, dini eğitime ağırlık verilen cemaatlerin eğitimini de sorgulama noktasına getirmiştir. Islahat Fermanı'yla birlikte sivil unsurların kurdukları dernek ve vakıflarla, eğitimde söz sahibi olmaları, devlete bağlı ruhban sınıfının gücünü azaltmış, laik nitelikli eğitim kurumlarının artmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte; imparatorluk sınırları içinde cemaatlerin kontrolünde olmayan okullar açılmış, eğitim dilinin de değişime uğramasıyla cemaat okullarındaki klasik eğitim dili, yerini gündelik dile bırakmıştır. Bu gelişmelerin akabinde, 1856 yılında Meclis-i Muhtelit-i Maârif adında idari bir birim kurularak okulların denetlenmesi ve kontrol altında tutulması amaçlanmıştır (Akyıldız, 2003: 273).

Osmanlı Devleti'nde, eğitim müesseselerini de tek bir çatı altında toplamak, amacıyla 17 Mart 1857'de Maârif-i Umûmiye Nezareti kurulmuştur (Subaşı, 2011:757). 1867 yılına kadar teşkilat yapısı değişmeden devam etmiş aynı yıl Fransa'nın eğitim alanında sunduğu reform projesi devlet tarafından kabul edilmiş ve Maârif Nezareti, Fransız eğitim modeline göre yeniden şekillendirilmiştir. Maarif Nazırı Saffet Paşa'nın başında bulunduğu komisyon tarafından, 1 Eylül 1869'da 'Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi' (Özalp ve Ataünel, 1977:549) yayımlanmıştır (Kodaman, 1991:2). Eğitim sistemine yenilikler getiren nizamname, nezaretin idare, teşkilat ve görevleri kanunla belirlenmiş merkez ve taşra eğitim müesseselerinin teftişi, idaresi, kadrosu vs. gibi konular daha sağlam bir sistem etrafında teşekkül ettirilmiştir. Osmanlı ülkesinde sayıları her geçen gün artan gayrimüslim cemaat okulları ve yabancı okulların her türlü işlerinin kontrol edilebilmesi sağlanmıştır (Polat, 2021:776). Nizamnameye göre; devlet okullarının yönetimi ve denetiminin tamamen devlet tarafından yapılacağı belirtilerek bu okullar genel okullar olarak sınıflandırılmıştır. Azınlık okulları ise; özel okul olarak sınıflandırılarak sadece denetiminin devlet tarafından yapılacağı belirtilmiştir (Deri, 2009: 41). Bu nizamnameyle sadece azınlık okulları değil Osmanlı Maarifi içinde tam bir kontrol mekanizması oluşturmuştur (Haydaroglu, 1993: 27).

1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve 1876 yılında ilan edilen Kanun-i Esasisi, azınlık okullarının özel okul olduklarını kabul etmekle beraber, bunların devletin nezareti altında olduklarını belirtmektedir. İkinci Meşrutiyet döneminin ilk yıllarında Nizamname ve Kanun-ı Esasinin hükümleriyle birliğin sağlanacağı düşünülmüş (Taşdemirci, 2001:19) fakat Nizamnamenin ilgili hükümleri uygulanamamıştır. Hükümet, azınlık okullarını denetlemek için zaman zaman çeşitli tedbirlere başvurmuştur. Bu amaçla, 1886'da 'Mekâtib-i Gayrimüslime ve Ecnebiye Müfettişliği' kurulmuştur (Eryılmaz: 174).

II. Abdülhamid devrinde yapılan düzenlemelerle de özellikle azınlık okulları kontrol altına alınmak istenmiş hatta Mekteb-i Sultani'ye milli ve Osmanlı hüviyeti kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu tarz yaklaşımlar dönemin siyasi atmosferinin de etkisiyle azınlıklar tarafından serbestçe yönetilen özel okullara karşı bir müdahale ve asimilasyon tuzağı olarak görülmüştür (Köse, 2003:73). Eğitimde birliğin sağlanması amacıyla gösterilen çabalar istenilen sonucu vermemiş ve azınlıklar okulları devlet denetiminden uzak tutulmaya çalışılmıştır. Osmanlı eğitimine yeni baştan şekil vermeyi amaçlayan 1909 yılında Maarif-i Umumiye Kanunu Tasarısı, azınlık milletvekilleri ve patrikhaneler tarafından engellenmiştir. Bu tasarı ancak kapsamı daraltılarak 1913 yılında Tedrisat-ı İptidaîye Kanun-ı Muvakkati adıyla çıkarılabilmıştır (Taşdemirci: 20).

Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Osmanlı Devleti tarafsızlığını ilan etmiş kapitülasyonları kaldırdığını bildirmiştir. Kapitülasyonların kaldırılmasıyla Mekâtib-i Hususiye Talimatnamesi yayımlanmış ve azınlık okullarına yeni düzenlemeler getirmiştir (Taşdemirci: 20). Talimatname ile Maarif Nezareti'nin azınlık okulları üzerindeki denetleme yetkisi tekrar artırılmış, genel ve özel okullarda kendi Osmanlı eğitim müfredatı ve takvimi kullanılmıştır. Mondros Mütarekesi'yle Maarif Nezareti'nin azınlık okullarını denetleme yetkisine son verilmiş (Vahapoğlu, 1992: 29) Kurtuluş Savaşı'ndan sonra imzalanan ve ileride detayları verilecek olan Lozan Antlaşması'yla azınlık okulları kontrol altına alınmaya çalışılmıştır.

1. CUMHURİYET ÖNCESİ İSTANBUL RUMLARINDA EĞİTİM

Fatih Sultan Mehmet zamanında İstanbul'daki Rum, Ermeni ve Yahudi milleti ırk esası yerine, inanç temelinde göre sınıflandırılmıştır. Müslüman millet; Türk, Kürt, Arap ve Arnavutlardan oluşurken, diğer dinlere mensup olanlar da dinlerine göre bir ayırıma tabi tutulmuştur. Millet olarak tabir edilen bu ayırımla aslında din ve mezhep anlatılmaktadır (Yücel, 2016: 34). Fatih, fetihten sonra Skolarios'u 'Gennadios' ünvanıyla patrik olarak atamış, vezirlik makamıyla birlikte patriklik asası ve at hediye etmiş, kişisel güvenliğinin sağlanması için de kendisine bir yeniçeri bölüğü tahsis etmiştir. Bunun yanında, Bizans zamanında sadece ruhani yetkileri olan patriğe 'Millet Başı' unvanı vermiş ve dünyevi yetkilerini de artırmıştır (Tunç, 2004: 34). Fatih tarafından patrik ve patrikhaneye verilen haklar, diğer padişahlar tarafından da sürdürülmüştür. Rum patriğine, İstanbul'daki Rum cemaatinin liderliğinin yanı sıra Avrupa'daki Ortodoksların lideri olma ayrıcalığı da sunulmuştur. Arnavut, Sırp, Roman, Bulgar ve Rus Ortodoks Kiliseleri de İstanbul Patrikhanesi'ne bağlanmıştır. Ayrıca Rumlar, patrikhane öncülüğü ve denetiminde dini hayatlarını yaşamış, dini müesseselerin yanında eğitim müesseseleri de kurmuşlardır (Haydaroğlu: 39).

İmparatorluk dâhilindeki tüm Ortodokslar farklı etnisiteye bağlı olduklarından patrikhane özellikle dil ve ırk vurgusu yapmaktan kaçınmıştır. Buna karşın, Avrupa'daki reformist fikirler nedeniyle 18. yy'dan itibaren Rum cemaatinin aidiyetinde Helen kültürü öne çıkmaya başlamıştır. İmparatorluktaki ticari hayatın ve denizciliğin büyük ölçüde Rumlar tarafından kontrol edilmesi beraberinde zenginlik ve siyasi toleransı getirmiş, bunun sonucunda ülkenin değişik yerlerine Rum okulları açılmasına müsaade edilmiştir (Somel, 2013: 71). Okullarda yayılan Helenizm ve Rum milliyetçilik fikri neticesinde 1821-1829 yılları arasında Yunan Savaşı çıkmış, savaştan sonra imparatorluk sınırları içindeki Rumların büyük çoğunluğu Yunanistan'a göç etmiştir. İstanbul'da kalan Rumlar, 1856 Islahat Fermanı'na kadar patrikhanenin geleneksel eğitimine tabi olmuş, fermanın sonras sivil Rum eğitim girişimleri ortaya çıkmaya başlamıştır (Gökçe, Oğuz, 2009: 76).

Osmanlı'daki geleneksel Rum okullarının tarihçesi incelediğinde; patrikhanenin en önemli ve en eski eğitim kurumunun Fener Patrikhane Akademisi olduğunu görülmektedir. 1453 yılından önce kurulan akademide, Latin ve Yunan edebiyatı, felsefe ve ilahiyat dersleri verilmekteydi. Okul Patrikhane'nin nezareti altında fetihten sonra Rum kültürünü İmparatorluk topraklarında muhafaza eden öncü elemanları yetiştiren bir kurum vazifesi görmüştür. İstanbul'da yerleşik olan zengin Rum ailelerin ya da ülke sınırları içinde yaşayan Rum ileri gelenlerinin erkek çocuklarının eğitim gördüğü bu okuldan mezun olanların bir bölümü, ruhban sınıfında hayatlarına devam etmekte, diğerleri de Fener Rum seçkin sınıfına girmektedir. Tanınmış yazar, patrikler, Bâb-ı Âli tercümanları ile Eflak ve Boğdan voyvodaları bu okuldan yetişmiştir (Köse:50).

1804 yılında Kuruçeşme'de patrikhaneye doğrudan bağlı olmayan, anlayış bakımından Ortaçağ skolastik düşüncesi eğitim anlayışıyla ders veren başka bir Rum akademisi açılmıştır. Okul hem ortaöğretim hem de yükseköğretim eğitimi vermiş, daha çok Rum fakir kesime hitap ederek onları da bilinçlendirmek amacıyla eğitim ve öğretim yapmıştır. Batlamyus'çu görüşlere göre eğitim verilen bu okulda, Fener akademisinden farklı olarak tıp eğitimi de verilmekteydi. Felsefe adıyla Rum ve Yunan ideali işlenen okul, 1820'de Yunan ayaklanması sonrasında kapatılmıştır (Ertuğrul, , 1998: 121).

Rumların diğer bir köklü eğitim kurumu olan Heybeliada Ruhban Okulu, 9. yy'da Bizanslılar tarafından Heybeliada'da ruhaniler yetiştirmek amacıyla kurulmuştur. Lozan Antlaşması'na kadar 'İlahiyat Okulu' hüviyetinde olan okul, antlaşmadan sonras birinci derecede Rum rahiplerini yetiştiren bir kuruluş haline gelmiştir. 1971 yılında kapatılan kurum, İstanbul Patriği Bartholomeos dâhil olmak üzere birçok rahip ve din adamı yetiştirmiştir (Büyükkarcı, 2003:74). Bu okullardan başka, Fener Zografyon, Hacı Hristo, Zapyon, Yoakimyon Heybeliada Ticaret Okulu ve Fransızca öğretimde bulunan Beyoğlu İnas Mektebi bulunmaktaydı. Bu okulları bitirenler sınavsız Avrupa ve bilhassa Atina üniversitelerine kabul edilmekteydiler (Köse:51).

Patrikhane otoritesinden bağımsız, Rum orta sınıfın gayretiyle İstanbul dışında, özellikle taşrada birçok okul açılmıştır. Rum orta sınıfı olarak adlandırılan tüccarlar, okul kurmanın yanında, yetenekli fakir Rum gençlerine burs da sağlamıştır. Osmanlı taşrasında Yanya, Trabzon, Sakız ve İzmir gibi şehir ve kasabalarda patrikhane otoritesinden uzak, üstelik patrikhanenin geleneksel eğitim anlayışından bağımsız, modern fen bilimlerine dayalı okullar, Rumların milliyetçilik duygularının artmasına da sebebiyet vermiştir. Yunan Savaşı'ndan sonra Yunanistan'ın krallık olarak ortaya çıkması neticesinde Osmanlı topraklarındaki Rumlara ait bu okullar kapatılmıştır. Patrikhane, laik Yunan ulus fikrine muhalif olduğu için okulların kapatılmasına ses çıkarmamıştır. Ayaklanma sonucunda Rumların bağımsız bir devlet kurması, Osmanlı devletinde Rumlara karşı kalıcı kuşkular ortaya çıkarmış, ülke sınırları içinde, özellikle İstanbul'da, patrikhaneden bağımsız sivil Rum okulların açılması İslahat Fermanı'na kadar engellenmiştir (Özbek, 2000: 98).

Rum okullarının yönetimi, taşrada 'Eforya' isimli mahalli kuruluşlarla, İstanbul'da da metropolitin başında bulunduğu bir komisyon tarafından gerçekleştirilmiştir. Eğitim konusunda çok önemli yetkilerle donatılan Eforya, okulların ders programlarını hazırlama, öğretmenlerini atama ve görevden alma yetkisine sahipti. Eforya'nın bir üst makamında, metropolit veya piskoposun vekili sıfatıyla bir papaz bulunurdu. Böylelikle Rum cemaati, kendi okullarını yine kendilerinin denetleyeceği organları da oluşturmuş bulunmaktaydı (Deri: 36) .

Abdülhamit döneminde Rum okullarının sıkı kontrol altında tutulmasına rağmen dış baskılar sonucunda, 1901 yılında Rum Lisan Mektebi açılmıştır (Somel, 2013: 48). 1915'te ilan edilen Hususi Mektepler Talimatnamesi'nden sonra 'Yunanlılara has 'anlamına gelen ve cemaat okullarının bir sıfat olarak kullandığı 'Elen' terimi kaldırılmıştır. Okul tabelasına 'Rum Eliniki Sholi' yazılması yasaklanmış, yerine ya Osmanlı Türkçesiyle 'Rum Mektebi' ya da Rumca 'Romeili Sholi' yazdırılmıştır (Ergin, 1977:Cilt 3-4, 1476).

Patrikhane, Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesi ve İstanbul'un işgal edilmesinden sonra Osmanlı siyasetiyle bağlarını koparmış, seçimlere katılmama kararı alarak devletle vatandaşlık bağlarının olmadığını bildirmiştir. 1923'te Ankara hükümetinin İstanbul'u kontrol altına almasından sonra Rum okul ve dernekleri ağır denetimlere tâbi tutulmuştur (Büyükkaracı, 2003: 78).

Ankara hükümeti, Lozan Antlaşması'nda patrikhanenin siyasi ve idari yetkilerini kaldırıp, sadece dini ve ruhani kurum statüsünde değerlendirilmesini sağlamıştır. Bu gelişmeyle Türkiye Cumhuriyeti, patrikhanenin evrensellik, yani ekümenik sıfatını kaldırmış Rumlara, Türk yasa ve yönetmeliklerine tâbi olan yerel nitelikli bir dini azınlık statüsü vermiştir. Bu gelişme, aynı zamanda Lozan Antlaşması'nın azınlık eğitimiyle ilgili bölümlerine temel dayanak teşkil etmiş, cemaat okullarını özerk yapıdan azınlık okulu statüsüne indirgemıştır (Somel, 2010: 52).

2. CUMHURİYET SONRASI AZINLIK OKULLARINA DAİR DÜZENLEMELER

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte ulusçuluğa dayalı, dini cemaatleri öncelemeyen yeni bir rejim ihdas edilmek istenmiştir. Cumhuriyet kurulmadan önce Lozan Antlaşması müzakereleri sırasında İtilâf Devletleri'yle Türk heyeti arasında azınlıkların eğitim kurumları hususunda sert tartışmalar meydana gelmiş, Türk heyeti bu meselede olabildiğince tavizsiz ve hassas davranmıştır (Saraçlı, 2006: 126).

İtilâf Devletleri'nin teklif ettiği 24. maddede Türkiye topraklarındaki mevcut azınlık eğitim kurumlarının haklarının korunması, bunun yanında yeni okulların açılmasına izin verilmesi şart koşulmuştu. Okulların sadece Türk kanunlarıyla değil, kurumların kendi kuralları ile serbestçe eğitim vermesi istenmiştir. Bu madde Türk heyeti tarafından reddedilmiş, sadece 1914 tarihinden önce açılmış okulların bazı şartlar altında devam edebilecekleri kabul edilmiştir (Büyükkaracı, 1999: 154).

Türk heyetinin tavizsiz yaklaşımı neticesinde imzalanan Lozan Antlaşması'nın 37 ile 45'inci maddeleri azınlık hakları ile alakalıdır. Ülke sınırları içinde yaşayan azınlıklar hiçbir ayrımcılığa maruz kalmaksızın diğer Türk vatandaşlarla aynı haklara sahip olmuş; kendi dil,

kültür ve geleneklerini sürdürme hakkını elde etmişlerdir. Antlaşmanın özellikle 40 ve 41. maddeleri çok önemlidir. 40. maddeye göre; Müslüman olmayan azınlıklar, öteki Türk yurttaşlarına uygulanan işlemlerin ve sağlanan güvencelerin aynısından yararlanacaklardır. Harcamaları kendilerince yapılmak üzere, her türlü yardım, dinsel ya da sosyal kurumları, her türlü okul ve benzeri öğretim ve eğitim kurumları kurma, yönetme ve denetleme ve buralarda kendi dillerini özgürce kullanma ve dinsel ayinlerini serbestçe yapma bakımından eşit bir hakka sahip bulunacaklardır (Lozan Antlaşması: 1923). Antlaşma'nın 41. maddesine göre; genel öğretim konusunda Türk Hükümeti, Müslüman olmayan yurttaşların önemli bir oranda yerleşmiş oldukları kentler ve kasabalarda, bu Türk yurttaşlarının çocuklarının ilkokullarda kendi dilleriyle öğretim görmelerini sağlamak üzere, gerekli kolaylığı gösterecektir. Türk Hükümetinin söz konusu okullarda Türk dilinin öğretilmesini zorunlu kılmasına engel olmayacaktır (Lozan Antlaşması, 1923). Bu maddelerle; devletin üniter yapısını, birlik ve beraberliğini bozmaya yönelik politikalarının önüne geçilmiştir. Antlaşmanın 45. maddesi Rum azınlıklarla ilgilidir ve mütekabiliyet esası getirilmiştir. Bu esasa göre; Türkiye'nin Rumlara tanıdığı hakların aynısının Yunanistan'daki Müslüman Türklere tanınması benimsenmiştir (Yıldırım, Ertit, 2010: 38).

Cumhuriyetten önce farklı eğitim kurumlarında öğrenim görüp bu kaynaklardan beslenerek büyüyen öğrenciler birlik ve beraberlikten uzak bir görünüm arz etmekteydi. Aynı zamanda eğitim görülen misyona ya da müesseseye karşı duyulan bağlılık, ikili bir yapıyı ortaya çıkarmaktaydı. 1913 yılında çıkarılan Tedrisat-ı İbtidaiye Kanun-ı Muvakkat ile dilde birlik sağlanmaya çalışılmış, ülkenin içinde bulunduğu savaş durumu dil birliğinin sağlanmasını engellemiştir. Osmanlı Devleti'nde Maarif-i Umumiye Nezareti'ne bağlı okullar, Şeriyye ve Evkâf Vekâleti'ne bağlı medrese ve sıbyan mektepleri, özel vakıflar tarafından yönetilen medrese ve sıbyan mektepleri, İl Özel İdarelerine bağlı sıbyan, rüştiye ve sanat okulları, yabancı devlet ve kiliselere bağlı ilk, orta, yüksekokullar, mahalle ve köylerde açılan ve nezaretin denetleyemediği okullar, şahıslar tarafından açılan özel ve azınlık okulları gibi farklı kaynaklardan beslenip yönetilen eğitim kurumları mevcuttu (Alp, 2009: 12). Birbirinden farklı eğitim amaçları olan bu çoklu yapıdan modern ve çağdaş eğitim sistemine geçilerek Türk eğitim sistemine yeni bir yön çizilmesi zorunlu oldu.

Maarif Vekâleti tarafından Ocak 1924 yılında bir genelge yayımlanarak, azınlık ve yabancı okullardaki dini sembol ve işaretlerin kaldırılması gerektiği, kilise ve okulların farklı yerler olduğu, okullarda dini propagandanın hiçbir şekilde yapılamayacağı ve kurallara riayet etmeyen okulların derhal kapatılacağı bildirildi (Yücel, 2016: 24). 3 Mart 1924 yılında da Manisa Mebusu Vasıf Bey ve 57 arkadaşı tarafından verilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu tasarısı, aynı gün TBMM tarafından kabul edilmiştir. Kabul edilen 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 6 Mart 1924'te yürürlüğe girmiştir. Bu kanundan sonra Türkiye Cumhuriyeti sınırları içindeki bütün eğitim kurumları Maarif Vekâleti'ne bağlanmıştır (Tevhid-i Tedrisat Kanunu: 1924).

Tevhid-i Tedrisat'ın kabulünden sonra azınlık okullarında dini ve milli propaganda yasaklanmış, okullarının ders programına tarih, coğrafya ve Türkçe dersleri konularak tüm okullar devletin gözetim ve denetimine tabi kılınmıştır. Kanundan sonra din dersleri de genel eğitimin branşlarından biri olarak görülmeye başlanmıştır (Sezer, 1999: 32). 1925 yılında, azınlık okullarında Türk tarihine ilişkin kasıtlı yanlışlıkların düzeltilmesinin, tarihi kötüleyen kitapların yok edilmesinin, yabancı devlet ve din propagandası yapılmaması istenmiştir (Yıldırım, Ertit, 40). 9 Şubat 1926' da ise Türkçe, tarih ve coğrafya derslerinin Türk öğretmenler tarafından verileceği bildirilmiştir (Resmi Gazete, 1926). 22 Mart 1926'da 'Maarif Teşkilatına Dair Kanun' yayımlanarak okulların müfredatlarını hazırlamak için Talim ve Terbiye Dairesi kurulmuştur (Resmi Gazete, 1926). 1931 tarihinde çıkarılan kanunla (Resmi Gazete, 1931): "*Türk vatandaşı Müslüman çocuklar bundan böyle, bu tahsilleri için ancak Türk mekteplerine girebilirler.*" denilerek Müslüman vatandaşların azınlık okullarına gitmeleri engellenmiştir (Sezer, 1999: 45). 29 Aralık 1934'te Tapu Kanunu yayımlanmış, bu kanuna göre; 'Mevcudiyetleri Türkiye Cumhuriyeti Hükümetince tanınmış olan gayrimüslimlere ait dini, ilmi ve hayrî müesseselerin hükümet kararına müsteniden sahiplendikleri gayrimenkuller, hükümet izni

alınmak şartıyla müesseselerin hükmi şahsiyetleri namına tescil olunabilir.’ denilmiştir. Azınlık okullarının bina kullanım amaçlarının değiştirilmesi ya da genişletmesi bu kanunla engellenmiştir (Tapu kanunu: 1934). 1935 yılında azınlık okulları müfredat ve ders kitaplarının incelenmesi için ayrı bir komisyon kurulması kararlaştırılmıştır. Bunun yanında ortak ders kitaplarının Türk okullarındakilerle aynı olması ve mevcut sınıf sayılarının artırılmayacağı gibi hususlara açıklık getirilmiştir (Yıldırım & Ertit, 2010: 41).

1955 yılında ‘Azınlık Okulları Türkçe ve Türkçe Kültür Dersleri Öğretmenlikleri Hakkında Kanun’ hazırlanarak Türkçe ve Türkçe Kültür derslerine bakanlık tarafından Türk öğretmenlerin atanacağı esasa bağlanmıştır (Türkçe Kültür Dersleri Kanunu, 1955). 1965 yılında çıkarılan 625 sayılı ‘Özel Öğretim Kurumları Kanunu’na göre de; Türkçe ve Türkçe kültür ders öğretmenlerinden birinin müdür başyardımcısı olacağı belirtilmiştir (Özel Öğretim Kurumları Kanunu, 1965). 1973 yılında 1739 Sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu (Milli Eğitim Temel Kanunu: 1973) çıkarılmış, azınlık okullarının, program, temel ilke ve amaçlar bakımından Türk okullarından farksız olduğu, azınlık okullarının kültürlerini ve anadillerini yaşatmak gibi özel amaçlarını, kanunun belirlediği genel amaçlar içerisinde gerçekleştirebilecekleri belirtilmiştir (Yıldırım & Ertit: 44). 1983 yılında ise 2983 sayılı ‘Yabancı Dil Eğitimi ve Öğretimi Kanunu’yla İnkılâp Tarihi, Türkçe, Türk Dili, Tarih, Coğrafya, Sosyal Bilgiler gibi derslerin Türkçe okutulması zorunlu kılınmıştır (Yabancı Dil Eğitimi ve Öğretimi Kanunu, 1983). 20 Mart 2012 tarihinde çıkarılan 28239 sayılı kanunun 28. ve 50. Maddelerinde; azınlık okullarındaki yönetici ve öğretmenlerin görev ve atama durumlarıyla birlikte dersler ve programlar hakkında düzenleme yapılmıştır (Atama Kanunu, 2012).

3. FAALİYETTEKİ RUM OKULLARI

1924-1925 eğitim öğretim yılında İstanbul’da 125 gayrimüslim okulu bulunmaktaydı. Bu okulların 63’ü Rum, 35’i Ermeni, 27’si Musevi okuluydu (Tuncay, 1983: 1563). 1925-1926 eğitim öğretim yılında azınlık okullarındaki öğretmen ve öğrenci sayıları Tablo 1 de verilmiştir.

Tablo 1: Azınlık Okullarındaki Öğretmen ve Öğrenci Sayıları (Yücel, 2016:153)

Azınlık	Okul Sayısı	Kadın Öğretmen	Erkek Öğretmen	Toplam Öğretmen	Kız Öğrenci	Erkek Öğrenci	Toplam Öğrenci
Rum	63	239	245	484	3.398	4.373	8.345
Ermeni	35	201	159	360	1.746	1.949	3.695
Musevi	27	164	160	324	3.005	3.536	6.541
Toplam	125	604	564	1.168	8.149	9.858	18.581

Osmanlı Devleti’nde azınlık okulları içinde devlet aleyhine yaptığı faaliyetler nedeniyle en çok eleştiriyi Rum okulları almıştır. Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve İstanbul’un işgali sırasında Rumların takındıkları tavır nedeniyle Lozan Antlaşması’ndan sonra Bozcaada ve Gökçeada haricindeki Rumlar ile Batı Trakya’daki Müslüman nüfus mübadele edilmiştir (Bozdağlıoğlu, 2014: 26). Mübadele nedeniyle Rum nüfusu azalmış, Islahat Fermanı’ndan sonra Osmanlı sınırları içinde 571 Rum okulu varken bu sayı 1925-1926 eğitim öğretim yılında 63’e kadar düşmüştür. Bu okulların bazılarında görevli öğretmen ve eğitim gören öğrenci sayıları Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: 1925-1926 Eğitim Öğretim Yılında Türkiye'de Faaliyet Gösteren Rum Azınlık Okullarındaki Öğretmen ve Öğrenci Sayıları (Yücel, 2016:155)

Okulun Adı	Kadın Öğretmen	Erkek Öğretmen	Toplam Öğretmen	Kız Öğrenci	Erkek Öğrenci	Toplam Öğrenci
Kandilli Rum Muhtelit Okulu	1	2	3	10	11	21
Taros Varidi Kız Okulu	10	7	17	179	33	212
Bakırköy Rum Erkek Okulu	4	4	8	-	136	136
Bakırköy Rum Kız Okulu	8	-	8	105	-	105
Büyükdere Rum Muhtelit Okulu	2	3	5	30	45	75
Cibali Rum Muhtelit Okulu	4	2	6	67	72	139
Ortaköy Muhtelit Okulu	5	1	6	60	59	119
Üçüncü Rum İptiai Kız Okulu	5	2	7	113	7	120
Üçüncü Rum Erkek Okulu	-	6	6	-	164	164
Eğrikapı Rum Okulu	3	-	3	14	10	24
Beyoğlu Ağahamamı Rum Okulu	15	7	22	394	46	440
Feriköy Rum Erkek Okulu	1	9	10	25	185	210
Feriköy Rum Kız Okulu	5	2	7	145	-	145
Burgaz Rum Erkek Okulu	2	2	4	17	22	39
Sarıyer Rum Erkek Okulu	1	1	2	12	6	18
Fener Rum Okulu	-	17	17	-	94	94
Fener Yoakimyon Okulu	11	9	20	?	?	178
Heybeliada Ruhban Okulu	-	6	6	-	44	44
Rum Tali Okulu	-	4	24	?	?	279
Zoğrafyon Okulu	-	31	31	-	463	463
Sirkeci Rum Okulu	3	2	5	41	30	71
Ayaperasköy Okulu	2	-	2	7	8	15
Meryemana Ayaperasköy Okulu	3	3	6	50	48	98
Yenişehir Rum Okulu Okulu	1	3	4	47	39	86
Rum Muhtelit Okulu	5	2	7	43	51	94
Rum Erkek Okulu	5	12	17	-	199	199
Boyacıköy Rum Okulu	1	4	5	27	37	64
Samatya Aya Konstantin Okulu	7	3	10	61	103	164
Beşiktaş Rum Okulu	4	4	8	87	81	168
Lonca Rum Okulu	1	2	3	32	38	70
Fener Maraşlı Okulu	3	5	8	?	?	117
Balat Rum Okulu	4	1	5	61	62	123
Galata Rum Erkek Okulu	3	6	9	18	204	222
Yeniköy Rum Okulu	2	5	7	50	47	97

1942 yılında kabul edilen Varlık Vergisi (Varlık Vergisi, 1942) nedeniyle İstanbul'daki Rumlara ait taşınmazların el değiştirmesi (İnci, 2012: 287), 6-7 Eylül olayları ve bunun neticesinde Rumların göç etmesi (Demir, 2012: 57) ve genç Rum vatandaşlarının yurt dışında yaşamayı tercih etmeleri gibi nedenlerle, 2020-2021 eğitim öğretim yılında İstanbul'daki Rum okullarının sayısı 6'ya düşmüştür.

Tablo 3: 2020- 2021 Öğretim Yılı Rum Okulları Öğrenci Sayıları

Rum Okulları				
İlçe	Okul	Erkek	Kız	Toplam
Adalar	Özel Büyükkada Rum İlkokulu	2	2	4
Beyoğlu	Özel Zapyon Rum İlkokulu	46	26	72
	Özel Zapyon Rum Ortaokulu	7	17	24
	Özel Zapyon Rum Lisesi	6	7	13
	Özel Zoğrafyon Rum Ortaokulu	12	11	23
	Özel Zoğrafyon Rum Lisesi	3	11	14
Fatih	Özel Fener Rum Ortaokulu	9	11	20
	Özel Fener Rum Lisesi	10	13	23
	Özel Langa Rum İlkokulu	1	2	3
Toplam		96	100	196

Özel Zapyon Rum İlkokul, Ortaokul ve Lisesi: 1885 yılında açılan okulun ana, ilk, orta ve lise kısımlarının yatılı ve yatısız bölümleri mevcuttu. Okulda, ilkokul öğretmeni yetiştiren 2 senelik öğretmen okulu aynı zamanda anaokulu öğretmenlerini de yetiştirmiştir. Birinci Dünya Savaşı sırasında hastane olarak kullanılan okul, 1918 yılında tekrar eğitime başlamıştır. 1923 yılında yatılı kısım, 1924 yılında da öğretmen yetiştiren kısım kapanmıştır. Günümüzde okul karma bir şekilde anaokulu, ilkokul, ortaokul ve lise olarak eğitime devam etmektedir. Rumca ve Türkçe'nin yanında yabancı dil olarak Fransızca ve İngilizce de okutulmaktadır. (Zapyon Lisesi: 2021).

Özel Zoğrafyon Rum Ortaokulu ve Lisesi: 1846 yılında Eisodion Cemaat Okulu adıyla faaliyete başlayan okul, zamanla yıkılmış ve 1893 yılında yeniden yapılmıştır. 1948 yılında Zoğrafyon okulunun bünyesinde Ticaret Lisesi de kurulmuştur. 1974 yılında ilkokul kısmı kapanan okul, 1999 yılından itibaren kız öğrencileri de almaya başlamıştır (Zoğrafyon Lisesi, 2021).

Özel Fener Rum Ortaokulu ve Lisesi: İstanbul'da 1454 yılında kurulan okul 'Kırmızı Okul', 'Patrikhane Akademisi', 'Birinci Akademi' ve 'Mekteb-i Kebir' isimleriyle anılmıştır. 500 yıldan uzun süredir eğitim veren okulda, fetihten önce farklı isimler verilmiş olsa da, fetihten sonra bulunduğu Fener semtinden esinlenerek bu isim verilmiştir. Eflâk ve Boğdan Beyleri, Patrik, yüksek din görevlileri ve tercümanlar bu okuldan yetişmiştir. 1861 yılından sonra klasik lise eğitimine dönülen okulda bu tarihe kadar teolojik ağırlıklı dersler, antik felsefe ve klasik filoloji eğitimi verilmekteydi. Cumhuriyet'in ilânından sonra, Fener Rum Erkek Lisesi adını alan okul, 1989 yılında kız öğrencileri kabul etmeye başlamış ve eğitim faaliyetine Özel Fener Rum Ortaokulu ve Lisesi olarak devam etmektedir (Rum Okulu, 2021).

Rum okulları, 1739 sayılı Milli Eğitim Kanunu, 3797 sayılı Milli Eğitim Bakanlığının Teşkilât ve Görevleri Hakkında Kanun, (Teşkilat Kanunu, 1992),657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun bazı maddeleri (Devlet Memurları Kanunu, 1965) MEB Özel Öğretim Kurumları Yönetmeliği (Millî Eğitim Bakanlığı Özel Öğretim Kurumları Yönetmeliği, 2007), 6581 Sayılı Azınlık Okulları Türkçe ve Türkçe Kültür Dersleri Öğretmenleri Hakkında Kanun, Azınlık Okulları Yönetmeliği ve bakanlıkça yayımlanan genelgelere bağlı olmak zorundadır. 1965'te çıkarılan 625 sayılı Özel Öğretim Kanunu, Rumların yeni okul açmalarını ve yeni okul yapmalarını yasaklamıştır. Türkiye'deki Rum okullarını ilgilendiren en son kanun ise 2020 yılında yeniden düzenlenen 5580 sayılı Özel Öğretim Kurumları Kanunu'dur.

Günümüzde sadece İstanbul'da ve 6 okulda eğitim-öğretim faaliyetlerine devam eden Rum okullarında eğitim dili Türkçe ve Rumcadır. Yabancı dil olarak İngilizce dersleri verilmektedir. Rumca derslerine giren öğretmenler, okullar tarafından seçilmektedir. MEB'in onaylamasıyla sözleşmeli öğretmen olarak atanan bu kişilerin maaşları okul tarafından

ödenmektedir. Rum okullarında Yunanistan'la Türkiye arasında imzalanan kültür anlaşmaları gereğince Yunanistan'dan gelen ve kontenjan öğretmenleri olarak anılan öğretmenler de görev yapmaktadır. Bu öğretmenlerin maaşları Yunanistan devleti tarafından karşılanmaktadır. Türkiye'nin süreç içinde Yunanistan'la yaşadığı sorunlar, azınlık politikalarına yansımakta, okullarla alakalı mevzuatlar hazırlanırken mütekabiliyet ilkesi uygulanmakta ve Batı Trakya'daki Türk okullarına uygulanan standartlar esas alınmaktadır (Çorbacı, 2022:105).

1739 sayılı kanuna göre hiç bir istisnaya yer vermeden azınlık okullarındaki programlar, temel ilkeler ve amaçlar resmi Türk okullarından farksızdır (Milli Eğitim Temel Kanunu: 1973). Okullar için hazırlanan ders programları MEB Talim ve Terbiye Kurulunun onayına sunulmaktadır. MEB tarafından onaylanan ders programları, uygulamaya konulabilmektedir. Türkiye'deki DKAB derslerinde, dinler açılımlı ve mezhepler üstü din eğitimi modeli uygulanmaktadır. Rum okullarındaki din eğitimi modeli incelendiğinde: öğrencilerin tamamının Ortodoks olmaları sebebiyle confessional(doktriner) yani Ortodoks mezhebi odaklı bir eğitim anlayışının benimsendiği görülmektedir. Ders üniteleri, kazanım ve amaçlar bu doğrultuda işlenmesine karşın çok kültürlülük ve dinler arası iletişime yer veren üniteler de mevcuttur. Ders müfredatları incelendiğinde 5. Sınıfta "Dünya Dinleri" ünitesinde İslam, yahudilik ve Budizm gibi dinler öz itibarıyla anlatılmaktadır. Bu ünite de aynı zamanda Hristiyanlığın farklı mezheplerine de derslerde değinilmektedir. 6. sınıf din dersi ünitelerinde İlyas, Danyal ve İbrahim gibi peygamberler anlatılmış, Hz. Musa ve On Emir gibi konuların işlenmiştir. 9. sınıf müfredatında ise başta Katolik ve Ortodoks Hristiyanlığın tarihi, benzerlikleri ve farklılıkları ile çeşitli kilise organizasyonlarından da bahsedilmektedir Dersler farklı dini ve din dışı akımlar özellikle ateizm, deizm ve agnostisizm sınıf ortamlarında sorulan sorularla ele alınabilmektedir. Öğrencilere, halkın çoğunluğunun Müslüman olduğu bir coğrafyada olmaları sebebiyle ezan, ramazan, kurban ve kandiller gibi günlük hayata dönük bilgiler müfredat doğrultusunda verilmeye çalışılmaktadır. Okullar homojen bir yapıya sahip olsa da okul dışı mekanlar Müslümanlarla iç içe olmayı gerektirmektedir. Farklı din ve kültürler arası iletişim ve etkileşim, kişilerin birbirlerini daha iyi anlamalarını ve birbirleri hakkında daha çok bilgi sahibi olmalarını teşvik etmektedir.

Türkçe, Coğrafya ve Tarih dersleri harici ders kitapları azınlık okulları tarafından belirlenip Milli Eğitim Bakanlığı'nın onayı sonrası okullarda kullanılmaktadır. Din dersleri için hazırlanan ders materyallerini inceleyebilecek bakanlıkta ehil bir birimin olmadığı düşünüldüğünü için öğretmenlerin ya da okulların kendi çabaları doğrultusunda hazırladıkları materyallerle din dersleri verilmektedir. Türkiye'deki Rum okullarının çeşitli problemleri bulunmaktadır. Bunların en başında Türkçe Kültür Dersleri haricindeki derslerin müfredat programlarını hazırlamada profesyonel desteğe duyulan ihtiyaç gelmektedir. Bunların yanında branş öğretmeni eksikliği, materyal eksikliği, bazı derslerin rumca işlenmesi nedeniyle öğrencilerin dil bilgisi seviyelerinin farklı olmasından kaynaklanan sorunlar, okulların alt yapılarındaki sorunlar ve Rum okullarıyla resmi kurumlar arasında yaşanan iletişim eksikliği gibi problemler göze çarpmaktadır (Çorbacı: 198).

4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Osmanlı Devleti, Ermeni ve Yahudi azınlıklarda olduğu gibi Rumlara da eğitim ve öğretim faaliyetlerinde özgürlükler tanımıştır. Bu durum, Osmanlı'nın siyasi, iktisadi ve askeri bakımlardan güçlü olduğu devirlerde hiç bir soruna sebebiyet vermemişken, devletin Avrupa karşısında zayıflaması ve Fransız Devrimi'nin ardından oluşan milliyetçi fikirlerin gelişmesi, tehlikeli bir hal almış ve zamanla devletin siyasi ve iktisadi bakımdan zayıflamasına zemin hazırlamıştır. Askeri bakımdan gittikçe zayıflayan Osmanlı Devleti, kapitülasyonlarla iktisadi bakımdan kuşatılmış ve gün geçtikçe zayıflamaya başlamıştır. O güne kadar devletin bekaası için hizmet etmiş azınlıklar, 18. yy Fransız Devrimi'nden itibaren ayrılıkçı fikirlere kapılmıştır. İlerleyen süreçte Müslümanların eğitim faaliyetlerinin zayıflamasına karşılık azınlık çevrelerinde eğitim faaliyetlerinin arttığı ve güçlendiği görülmüştür. Gerek Balkan Savaşları ve gerekse Birinci Dünya Savaşı sırasında Rum okullarındaki ayrılıkçı faaliyetler Cumhuriyet Türkiye'sini Osmanlı'dan farklı bir şekilde davranmaya sürüklemiştir.

Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti, ulus devleti kurma amacıyla topraklarında yaşayan bütün etnik grupları Türk ulusal kimliği altında birleştirmeye çalışmıştır. Bu nedenle, tüm etnik unsurları Türk ulusal kimliği altında eritmeye çalışmıştır. Vatandaşlık bakımından Türk ve Müslümanlarla bir ve aynı olan Rumlara, eğitim-öğretim bakımından da benzer haklar verilmiştir. Bu doğrultuda çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve diğer düzenlemeler neticesinde öteki azınlıklar gibi Rum azınlık okullarında da, kendi dillerini öğrenmenin yanında Türkçe'nin de öğrenilmesi istenmiş, dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'ni oluşturan her bireyin birbirine vatandaşlık bağıyla bağlanması hedeflenmiştir.

Eğitim ve öğretim kalitesi bakımından Müslüman Türk okullarıyla aynı seviyede olan Rum okulları da eğitim ve öğretim faaliyetleri günümüze kadar devam etmiştir. Ne yazık ki gerek nüfus mübadelesi gerek Varlık Vergisi ve gerekse 6-7 Eylül olayları neticesinde Türkiye'de yaşayan Rum nüfus günden güne azalmış hem okulların sayısı hem de bu okullardaki öğrenci sayısı da zamanla erimiştir.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla farklı kaynaklardan beslenen okulların önüne geçilmeye çalışılmıştır. Rum okulları, 1739 sayılı Milli Eğitim Kanunu, Özel Öğretim Kurumları Yönetmeliği ve Bakanlıkça yayınlanan genelgelere bağlı kalmak ve uymak zorundadırlar. Rum okullarında din dersinde confessional bir eğitim anlayışının benimsenmesine ve derslerin daha çok İncil odaklı işlenmesine karşın dinler arası veya mezhepler arası bir mesele yorumlanırken tartışmaktan çok bilgi vermenin amaçlandığı görülmüştür. Din dersi, bir doktrini veya öğretiyi dikta etmek yerine diğer dersler gibi sosyal bir bilim olarak görülüp küçümsenmemektedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında azınlık okulları sorununu tamamen kontrol altına almayı başaran Türkiye Cumhuriyeti, aynı titiz politikayı günümüzde de sürdürmektedir. Rum okullarında bulunan eksiklik ve aksaklıkların önemli bir kısmı ülkemizdeki Türk okullarıyla büyük ölçüde benzerlikler göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Akyıldız, A. (2003). Maârif-i Umûmiyye Nezâreti. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 27, s. 273). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Alp, H. (2009). Tevhid-i Tedrisattan Harf İnkılabına İlköğretim (1924-1928). *Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora tezi.*
- Atama Kanunu*. (2012). 13.07.2021 tarihinde <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/03/20120320-5.htm>. adresinden alındı
- Bilgiç, V. (2013). Osmanlı Devleti'nde Azınlıklar. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 335-353.
- Bozdağlıoğlu, Y. (2014). Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz: Yücel Bozdağlıoğlu, Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi ve Sonuçları. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*(180), 19-33.
- Büyükkarcı, S. (1999). İngiliz Okulları ve Tarihi Gelişimi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3(6), 142-161.
- Büyükkarcı, S. (2003). *Türkiye'de Rum Okulları*, Konya: Yelken Yayınları.
- Çorbacı, O. K. (2022). *Ermenilerde Din Eğitimi*. İstanbul: Kiriter Yayınevi.
- Demir, Ş. (2012, Ekim). Adnan Menderes ve 6/7 Eylül Olayları. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 51-69.
- Deri, M. (2009). *Türkiye'de Azınlıklar ve Azınlık Okulları*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Devlet Memurları Kanunu*. (1965). 21.05. 2022 tarihinde <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.657.pdf> adresinden alındı
- Ergin, O. N. (1977). *Türkiye Maarif Tarihi* (Cilt 1-2). İstanbul: Eser Neşriyat.

- Eryılmaz, B. (1996). *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*. İstanbul: Risale Yayınları.
- Gökçe, F., & Oğuz, N. (2009). Azınlık ve Yabancı Okulların Osmanlı-Türk Eğitim Sistemine Olan Etkileri. *International Congress on Intercultural Dialogue and Education* (s. 69-83). Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.
- Haydaroğlu, İ. P. (1993). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*, . Ankara: Ocak Yayınları.
- İnci, İ. (2012). İkinci Dünya Savaşı Yıllarında Türkiye'de Varlık Vergisi Uygulaması. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*,(10), 279-291.
- Lozan Antlaşması*. (1923). 01.07.2021 tarihinde <https://ttk.gov.tr/wp-content/uploads/2016/11/3-Lozan13-357.pdf> adresinden alındı
- Millî Eğitim Bakanlığı Özel Öğretim Kurumları Yönetmeliği*. (2007). 23.05.2022 tarihinde Millî Eğitim Bakanlığı Özel Öğretim Kurumları Yönetmeliği: Millî Eğitim Bakanlığı Özel Öğretim Kurumları Yönetmeliği adresinden alındı
- Milli Eğitim Temel Kanunu. (1973). 19.05.2022 tarihinde <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf> alındı
- Özbek, N. (2000). *Türkiye'deki Yabancıların Öğrenim ve Öğretim Özgürlüğü*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.
- Özcan, T. (2017). *Merkezi ve Modern Eğitim Kapsamında Osmanlı Gayrimüslim Cemaat ve Yabancı Okulları*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Özel Öğretim Kurumları Kanunu*. (1965). 11.07.2021 tarihinde https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc066/kanundmc066/kanundmc06602843.pdf. adresinden alındı
- Özel Öğretim Kurumları Kanunu*. (2007). 25.05.2022 tarihinde <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5580.pdf>. adresinden alındı
- Resmi Gazete. (1926). *293 No'lu Kanun*. 27.05.2022 tarihinde <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/293.pdf>. adresinden alındı
- Resmi Gazete (1926). <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c023/tbmm02023075.pdf>. 28.05.2022 tarihinde alındı
- Resmi Gazete. (1931). *1778 No'lu Kanun*. 29.05.2022 tarihinde <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1778.pdf>. adresinden alındı
- Rum Okulu*. (2021). 24.07.2021 tarihinde <https://fenerrumlisesi.k12.tr/tarihce/>. adresinden alındı
- Saraçlı, M. (2006). *Avrupa Birliği ve Türkiye'de Azınlıklar*. Ankara: Lotus Yayınları.
- Sezer, A. (1999). *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar (1923-1938)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Somel, S. A. (2007). Osmanlı Ermenilerinde kültür modernleşmesi, Cemaat okulları ve Abdülhamit Rejimi. *Tarih ve Toplum Yayınları*, 63-81.
- Somel, S. A. (2010). *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi 1839-1908: islamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*. İstanbul: İletişim Yayınları .
- Somel, S. A. (2013). *Gayrimüslim Okulları Nasıl Azınlık Okulu Oldu*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Tapu kanunu*. (1934). 06.07.2021 tarihinde <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.2644.pdf>. adresinden alındı

- Teşkilat Kanunu*. (1992). 25.05.2022 tarihinde <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/5.5.3797.pdf> adresinden alındı
- Tevhid-i Tedrisat Kanunu*. (1924). 02.06.2021 tarihinde <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.430.pdf> adresinden alındı
- Tuncay, M. (1983). Azınlıklar Nüfusu. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (Cilt 6). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tunç, H. (2004). Uluslararası Sözleşmelerde Azınlık Hakları Sorunu ve Türkiye. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*(8), 27-43.
- Türkçe Kültür Dersleri Kanunu*. (1955). 09.07.2021 tarihinde <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.6581.pdf> adresinden alındı
- Vahapoğlu, H. (1992). *Osmanlıdan Günümüze Azınlık Okulları*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Varlık vergisi*. (1942). 26.05.2022 tarihinde https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc024/kanuntbmmc024/kanuntbmmc02404305.pdf adresinden alındı
- Yabancı Dil Eğitimi ve Öğretimi Kanunu*. (1983). 11.07.2021 tarihinde <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2923.pdf> adresinden alındı
- Yıldırım, Z., & Ertit, M. (2010). *Yabancı Okullar, Azınlık Okulları ve Uluslararası Okullar Denetim Rehberi*. Ankara: Milli Eğitim Teftiş Kurulu Başkanlığı.
- Yücel, M. S. (2016). Türkiye’de Yabancı Okullar Ve Azınlık Okulları (1925-1926). Bilecik.
- Zapyon Lisesi*. (2020). 17.07.2021 tarihinde <http://zapyonrumlisesi.k12.tr/hakkimizda/> adresinden alındı
- Zengin, Z. S. (2008). Tanzimat ve Sonrası Dönemde Osmanlı Toplumunda Gayrimüslimler ve Din Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6(15), 141-159.
- Zografyon Lisesi*. (2008). 21.07.2021 tarihinde <http://www.zografyon.com/> adresinden alındı

STRUCTURED ABSTRACT

Introduction

With the conquest of Istanbul, Christian and Jewish non-Muslims were given the right to practice their education and religious beliefs using their language and to manage their schools, hospitals and churches as they wished. The schools of these communities, which were autonomous in educational activities, were adjacent to places of worship such as synagogues and churches as if they were extensions of them. Since the educational institutions in this period were managed by churches or community foundations, the purpose of education could not go beyond teaching children religious principles and creeds. Worldly knowledge such as mathematics, science, history and geography, was taught partially. One of the important issues affecting the transformation process in minority education is the transfer of intellectual currents from Europe to the country as a result of the fact that the minority merchants in the Ottoman Empire became active in international trade. Fact that the civil elements had a say in education through associations and foundations established with Reform Edict reduced the power of the clergy affiliated with the state and paved the way for the increase of secular educational institutions.

1. Education of the Greeks of Istanbul before the Republic

When examining the history of traditional Greek schools in the Ottoman Empire; It is seen that the most important and oldest educational institution of the patriarchate is Fener Patriarchate Academy. In 1804, another Greek academy was opened in Kuruçeşme, which was not directly affiliated with the patriarchate, but taught with the understanding of medieval scholastic thought and education. Heybeliada Seminary, another well-established educational institution of the Greeks, was founded by the Byzantines in the 9th century to train clergy in Heybeliada.

2. Regulations Regarding Minority Schools After the Republic

With the establishment of the Republic of Turkey, it was desired to establish a new regime based on nationalism and not prioritizing religious communities. Articles 37 and 45 of the Treaty of Lausanne are about minority rights. Articles 40 and 41 of the treaty are important. According to the draft Law of Unification of Education published on March 6, 1924, all educational institutions within the borders of the Republic of Turkey were affiliated with the Ministry of Education.

3. Greek Schools in Operation

Due to the population exchange, the Greek population decreased, while there were 571 Greek schools within the Ottoman borders after the Reform Edict, this number decreased to 63 in the 1925-1926 academic year. Due to Wealth Tax acceptance in 1942, the change of hands of the immovable properties belonging to Greeks in Istanbul, the events of September 6-7, the result of the migration of the Greeks and the preference of young Greek citizens to live abroad, the Greek schools in Istanbul in the 2020-2021 academic year. The number has decreased to 6. When the religious education model in Greek schools is examined, it is seen that a confessional (doctrinal) education approach is adopted because all of the students are Orthodox. Although the course units, objectives and objectives are handled in this direction, some units include multiculturalism and interreligious communication.

4. Conclusion and Evaluation

The Ottoman State granted freedoms in education and training activities to the Greeks, as well as to the Armenian and Jewish minorities. While this situation did not cause any problems in the times when the Ottoman Empire was strong politically, economically and militarily, the weakening of the state against Europe and the development of nationalist ideas after the French Revolution became dangerous and paved the way for the state to weaken politically and economically over time. The newly established Republic of Turkey tried to unite all ethnic groups living on its territory under the Turkish national identity to establish a nation-state. Greek schools, which are at the same level as Muslim Turkish schools in terms of education and training quality, have continued their education and training activities until today. Despite the adoption of a

confessional education approach in religion classes in Greek schools and the fact that the lessons are more Bible-oriented, it has been seen that when interpreting an inter-religious or inter-denominational issue, it is aimed to provide information rather than discussion. Religion lesson is not belittled as a social science like other lessons instead of dictating a doctrine or teaching. The Republic of Turkey, which managed to control the minority schools problem in the first years of the Republic, continues the same meticulous policy today. A significant part of the deficiencies and faults in Greek schools show similarities with Turkish schools in our country.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 116-134

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1095505

ÖĞRETİM TEKNOLOJİLERİ VE MATERYAL TASARIMI DERSİNDE ARTIRILMIŞ GERÇEK LİK UYGULAMALARININ ÖĞRENCİ GÖRÜŞLERİNE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ

*Evaluation of Augmented Reality Applications in Instructional Technologies and
Material Design Course according to Student Views*

Sinan SCHREGLMANN

Dr. Öğr. Üyesi., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Hatay, Türkiye

Assist. Prof., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Hatay, Turkey

sinansch@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5738-3167>

Rıdvan DEMİR

Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Hatay, Türkiye

Assoc. Prof., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Hatay, Turkey

ridvan.demir@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-6141-6638>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 30.03.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 22.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

Bu araştırma "Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Bilimsel Projeler Araştırma Birimi" tarafından 20.M.035 kodlu proje olarak desteklenmiştir.

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

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 (Sinan Schreglmann- Rıdvan Demir)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

ÖĞRETİM TEKNOLOJİLERİ VE MATERYAL TASARIMI DERSİNDE ARTIRILMIŞ GERÇEKLIK UYGULAMALARININ ÖĞRENCİ GÖRÜŞLERİNE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of Augmented Reality Applications in Instructional Technologies and Material Design Course according to Student Views

Öz

Bu araştırmada pedagojik formasyon derslerinden biri olan "Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı" dersi içerisinde yer alan bazı konuların artırılmış gerçeklik teknolojisi ile öğretilmesinin, ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin bu derse yönelik tutumlarına etkisinin ne olduğunun ortaya konması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda nitel ve nicel araştırma yöntemlerinin birlikte ele alındığı karma yöntem kullanılmıştır. Araştırmanın nitel kısmında öğrenciler ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılarak nitel veriler toplanmış, nicel kısmında ise "Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı Dersine Yönelik Tutumun" değişimini ortaya koymak amacıyla zayıf deneysel desenlerden "tek grup ön test- son test desen" modeli kullanılmıştır. Öğrencilerin "Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı" dersine yönelik tutumlarındaki değişikliği belirlemek için ön test ve son test niteliğinde "Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı Dersine Yönelik Ölçek" kullanılmıştır. İkinci veri toplama aracı olarak, öğrencilerin artırılmış gerçeklik teknolojilerine ilişkin ön bilgilerini ölçmek amacıyla "Artırılmış Gerçeklik Ön Anketi" kullanılmıştır. Tespit edilen nicel veriler "SPSS 23 istatistik programı kullanılarak" analiz edilmiştir. Araştırmanın örneklemini Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf düzeyinde öğrenime devam eden 67 öğrenci oluşturmuştur. Çalışma 5 saatlik bir sürede uygulanmış, öğrencilere kendi telefonlarına yüklenen ve araştırmacılar tarafından geliştirilen artırılmış gerçeklik uygulaması ile örnek artırılmış gerçeklik etkinlikleri yaptırılmıştır. Araştırma sonucunda katılan öğrencilerin Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı dersine yönelik tutum ölçeğinden aldıkları puanların dağılımlarının son test lehine farklılaştığı yani yapılan uygulamanın öğrencilerin tutumunu olumlu anlamda değiştirdiği görülmüştür. Artırılmış gerçeklik uygulamalarının din öğretiminde kullanılmasının öğrenmeyi kolaylaştırdığı, dersi daha ilgi çekici hale getirdiği ve öğrencileri derste daha aktif kıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Artırılmış Gerçeklik, Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı, Din Öğretimi, Tutum.

Abstract

This study aims to reveal the effect of teaching some of the topics in the "Instructional Technologies and Material Design" course, which is one of the pedagogical formation courses, through augmented reality technology, on the attitudes of the students studying at the Faculty of Theology towards this course. In line with this purpose, mixed method design, in which qualitative and quantitative research methods are brought together, was used. In the qualitative part of the study, qualitative data were collected through semi-structured interviews with the students. In the quantitative part, the "single group pre-test / post-test design" model, which is one of the weak experimental designs, was used to explore the change in the students' attitudes towards the "Instructional Technologies and Material Design Course". In order to determine the change in students' attitudes towards the course, the "Scale for Instructional Technologies and Material Design Course" was used as a pre-test and post-test data collection tool. As the second data collection instrument, "Augmented Reality Preliminary Questionnaire" was utilized to measure students' prior knowledge about augmented reality technologies. The collected quantitative data were analyzed using "SPSS 23 Statistical Program". The sample of the study consisted of 67 junior students studying at the Faculty of Theology of Hatay Mustafa Kemal University. The study implementation was completed in a period of 5 hours, and the students were instructed to do exemplary augmented reality activities with the support of the augmented reality application that was downloaded onto their mobile phones, which was developed by the researchers. The findings of the study revealed that the distribution of the scores that the participants got from the attitude scale differed in favor of the post-test, that is, the application changed the attitudes of the students positively. Finally, it was determined that the use of augmented reality applications in religious education facilitates learning, makes the lesson more interesting, and makes students more active in the lesson.

Keywords: Augmented Reality, Instructional Technologies and Material Design, Religious Education, Attitude.

GİRİŞ

İlahiyat fakülteleri ülkemizde mesleki yüksek din eğitimi faaliyetlerinin yürütüldüğü temel kurumlardır (Osmanoğlu ve Korkmaz, 2018: 119). Bu kurumların amaçlarından birisi de “din konusunda başta öğretmen ve din görevlileri olmak üzere ihtiyaç duyulan bütün alanlara yönelik uzmanlar yetiştirmektir (Aşıkoğlu, 2015: 182). “Çağımızın realiteleri, toplumumuzun ihtiyaç ve talepleri karşısında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ve mezunlarının çağdaş sorunların üstesinden gelebilecek bir mesleki bilgi ve donanımına sahip olması ve çözüm üretme kapasitesine ulaşmış olması büyük bir önem taşımaktadır” (Kirman ve Demir, 2018: 2). Yukarıda belirtildiği üzere ilahiyat fakültelerinin bir görevi de örgün veya yaygın eğitim kurumlarında Milli Eğitim Bakanlığı’nın (MEB) ihtiyaç duyduğu “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ve İmam Hatip Okulları için meslek dersleri öğretmenleri” yetiştirmektir. Dolayısıyla bu öğretmen yetiştirme misyonu içerisinde öğretmen adaylarının ihtiyaç duyduğu pedolojik formasyon derslerinin ayrı bir yeri vardır. Zira 07.06.2017 tarihinde yapılan YÖK toplantısında; “İlahiyat/İslami İlimler/İslam ve Din Bilimleri fakültelerin mevcut lisans programlarının içine en az 25 kredi olacak şekilde pedagojik formasyon derslerinin yerleştirilmesine karar verilmiştir” (Arıcı, 2018: 882).

İlahiyat fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin pedolojik formasyon dersleri içerisinde eğitimini aldığı derslerden birisi de “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı” (ÖTMT) dersidir. “Bu dersin amacı, öğretmen adaylarının; öğretim teknolojileri sayesinde öğrenme-öğretme süreçlerinde kullanılacak teknolojiler, materyal ve tasarım ilkeleri hakkında bilgi sahibi olarak materyal seçme, tasarlama, geliştirme ve değerlendirme gibi aşamalarda yetkinlik kazanmalarını sağlamaktır” (Uzungöz, Aktepe ve Gündüz, 2017: 318). Teorik ve uygulama yönleri bulunan bu ders öğretmen adaylarının, meslek hayatlarında derslerine girecekleri öğrencilerin daha etkin ve kalıcı öğrenmeler edinmesinde kullanılacak materyalleri hazırlama becerisini kazanmalarında önemli bir role sahiptir (Yorulmaz, 2016: 159). Dolayısıyla ilahiyat alanında eğitim gören öğretmen adaylarının gelecekte mesleki çalışmalarında eğitim teknolojisi ile ilgili gelişmelere uyum sağlayabilmeleri ve bu teknolojilerin neler olduğu ve nasıl kullanıldığıyla ilgili bilgi ve beceriye de sahip olmaları gerekmektedir. Esasen bu tarz beceri geliştirici sınıf içi uygulamaların tüm disiplinler için gerekli olduğu söylenebilir (Dolapçioğlu, 2019).

İçinde bulunduğumuz çağda teknolojinin her boyutta geliştiği görülmektedir (Sarığöz, 2021). Son günlerde iş dünyasında, yazılım, kodlama, mühendislik vb. alanlarda bilginin daha çok sanal ortamlarda üretilmeye başlandığı görülmektedir. İş dünyasını etkileyen teknolojideki bu hızlı gelişmeler eğitim teknolojilerini de etkilemektedir. Eğitim ortamlarında artık “sanal gerçeklik (Virtual Reality-VR), artırılmış gerçeklik, (Augmented Reality-AR) ve sanal ve artırılmış gerçekliğin bir arada kullanıldığı harmanlanmış gerçeklik (Blended Reality-BR) uygulamalarına rastlanmaya başlanmıştır (Orhan ve Karaman, 2011; Yılmaz ve Batdı, 2016). Bu konuda farklı disiplinler tarafından İngilizce, Sosyal Bilgiler, Türkçe, Fen Bilgisi ve Matematik gibi birçok alanda akademik çalışmaların yapıldığı görülmektedir (Demir, 2019). Eğitim alanında yapılan farklı çalışmalarda ortaya çıkan genel sonuç öğrencilerin, “artırılmış gerçeklik (AG) kullanımına yönelik olumlu tutuma sahip oldukları bu tür uygulamaları “öğrenmeyi kolaylaştırıcı, dikkat çekici ve eğlenceli” bulduklarıdır (Gün, 2014; Sırakaya ve Kılıç-Çakmak, 2016). Ayrıca artırılmış gerçeklik ve öğretmenin merkezde olduğu “geleneksel sınıf uygulamaları arasında yapılan karşılaştırmalı çalışmalara göre”, artırılmış gerçeklik teknolojisinin “öğrencilerin öğrenmelerini artırdığı” belirtilmektedir (Erbaş ve Demirel, 2014: 6). Diğer taraftan Boz (2019) tarafından 2018-2019 yılında Türkiye’deki ilköğretim ve ortaöğretim kurumlarında görev yapan öğretmenlere yönelik yapılan araştırmada öğretmenlerin büyük çoğunluğunun (% 81) AG teknolojileri hakkında bilgi sahibi olmadıkları ve söz konusu teknolojiye dayalı materyalleri sınıflarında kullanmadıkları tespit edilmiştir (Boz, 2019). Bu veriler öğretmenlerin ve gelecekte bu mesleği yapacak olan öğretmen adaylarının bu konuda bilgi ve tecrübe sahibi olmalarının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla artırılmış gerçeklik teknolojisi nedir, ne işe yarar ve

nasıl kullanılır? Din öğretiminde artırılmış gerçeklik teknolojisinden yararlanma imkânı var mıdır? gibi sorular cevaplanması gereken hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Artırılmış gerçeklik (AG), “gerçek nesnelerin sanal nesnelere ile eş zamanlı görüntülenmesini sağlayan” bir teknolojidir (Azuma, 1997). Bir başka deyişle “gerçek dünyanın sanal dünya ile bütünleşmesi” olarak ifade edilebilir. Aynı zamanda “bilgisayarda oluşturulan sanal nesnelerin teknolojik araçlar sayesinde insan bilincinde gerçek hissini veren ve bu his ile etkileşimde bulunmasını sağlayan” bir teknolojidir (Çavaş, Çavaş ve Can, 2004). AG, gerçekliğin “baştan oluşturulması değil var olan bir gerçekliğin sanal ortamlar yoluyla” desteklenmesidir (Erbaş ve Demirel, 2014). AG, “gerçek dünyanın bilgisayar sayesinde ses, görüntü, grafik ve GPS verileriyle birleşmesinden oluşan doğrudan veya dolaylı fiziksel görünümüdür ve bu sebeple gerçeklik algısı bilgisayar sayesinde” artırılmıştır (Gül ve Şahin, 2017). AG teknolojileri “bilgisayarda oluşturulan sanal nesnelerin teknolojik araçlar sayesinde insan bilincinde gerçek hissini veren ve bu his ile etkileşimde bulunmasını sağlayan bir teknoloji olduğundan” öğrencilerin o “konuya ilişkin bilgilerini somutlaştırma açısından kullanılabilir eğlenceli ve eğitimsel” bir etkinliktir (Demir, 2019). Bununla birlikte öğrenme sürecinde ileri düzey teknoloji araç-gereçlerin kullanıldığı ortamlar “öğrencilerin sınıf ortamında kazandıkları teorik bilgileri daha kalıcı bilgilere dönüştürebilmek için görerek, yaparak ve yaşayarak öğrenmelerini pekiştirdikleri ortamlardır ve bilgi teknolojileri ile donatılmış öğrenme ortamlarında öğrenciler bilgi ve becerilerini daha kolay ve anlamlı bir şekilde” geliştirmektedir (Özdoğru, 2013).

Eğitimde artırılmış gerçeklik, “gerçek ortamda birden fazla duyu organına hitap edebilecek içerikler oluşturmak için sanal ortamın gerçek ortam ile bütünleştirilmesidir (Özarlan, 2011). Bu ortamda öğrencilerin öğrenme sürecinde eğlenmeleri ve öğrenme sürecine aktif olarak katılmaları gerçekleştiğinden etkili öğrenmeyi” desteklemektedir (Gül ve Şahin, 2017; Sarıgöz, 2019). Başka bir deyişle AG uygulamalarıyla “öğrenci öğrenme sürecinde eğlendiği ve bu sürece aktif katılım gerçekleştirdiği için etkili öğrenme gerçekleşmekte, bu noktada önemli bir role sahip olan etkileşim ögesi ise AG uygulamalarıyla sağlanabilmektedir” (Taşkıran, Koral, Bozkurt, 2015). AG teknolojisi “öğrencilerin ufkunu açarak yaparak-yaşayarak öğrenmelerini ve daha fazla duyu organlarını kullanmalarını sağlayıp ilgi/merak gibi kavramları arttırmaya yardımcı” olmaktadır (Yen, Tsai, Wu, 2013). Artırılmış gerçekliğin eğitimde oldukça fazla faydası bulunmaktadır. Örneğin “öğrencinin yaratıcılık ve hayal gücünün gelişmesine yardımcı olurken gerçek dünyaya algısını ve gerçek dünya ile etkileşimini artırarak öğrenme üzerinde istekli” hale getirmektedir (Wojciechowski ve Cellary, 2013). Ayrıca AG teknolojileri ile “çeşitli öğrenme stillerine uygun özgün bir öğrenme ortamı” oluşturulabilir (Kaufmann ve Schmalstieg, 2003). Bununla birlikte “Sanal ve gerçek nesnelerin birleştirilmesi öğrencinin etkinliğe kendini vermesini sağlarken (Taşkıran vd., 2015) öğrencilerin bakış açısına göre bilgiler güncellendiği için süreklilik” sağlanmış olur (Yen, vd., 2013). AG gerçek zamanlı etkileşim yarattığından, “öğrenci-içerik etkileşimine katkıda” bulunur (Taşkıran vd., 2015). “Soyut olan kavramlar somutlaştırılarak” öğrencilerin öğrenme süreçlerini destekler (Abdüsselam ve Karal, 2012). Yeni bir teknoloji olması “ilgi ve merak uyandırması, motivasyonu artırması sayesinde eğlenerek öğrenmeye” imkân verir (Bacca, Baldiris, Fabregat ve Graf, 2014: 146). Tüm bu yararlarının yanında AG teknolojisine dayalı eğitim ortamlarının bazı dezavantajları ve eksikleri de bulunmaktadır. Bunlara; içerik geliştirme zorluğu, bu içeriğin anlaşılabilirliği ve kullanılabilirliği, uygulama ortamı hataları vb. eksiklikler örnek verilebilir. Bu tarz eksiklikleri gidermede zorlanacağını düşünen öğretmen veya öğrenciler AG ortamına girmekten çekinebilmektedirler. Bu uygulamaların kullanımı sırasında ortaya çıkan; ortamdaki ışık, cihazlarda yaşanan teknik problemler ve görüntüleme sorunları eğitim ortamlarında kullanılmasını zorlaştırmaktadır (Koçoğlu, Akkuş ve Özhan, 2017: 340).

Yukarıda sözü edilen bir takım sınırlılıklarına rağmen eğitim ortamlarında kullanımının pek çok yararı olmasından hareketle AG teknolojisinin din eğitimi alanında da mutlaka değerlendirilmesi gereken bir teknoloji olduğu ifade edilebilir. Daha öncede belirtildiği üzere eğitim alanında yapılan farklı çalışmalarda AG teknolojilerinin kullanımıyla ilgili araştırmalar bulunmakla birlikte ilahiyat alanında bu konuyla ilgili sadece iki çalışmaya rastlanmıştır.

Örneğin, Abdüsselam'ın (2020) "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisinin Arapça Yazma Becerilerine Yönelik Kullanımının Değerlendirilmesi" bu konuda karşılaşılan ilk çalışmalardandır. Diğer taraftan din eğitimi özelinde ilgili literatür incelendiğinde Demir'in (2020) Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği öğrencilerine yönelik "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersi"nde Artırılmış Gerçeklik Uygulamaları" konulu çalışması haricinde artırılmış gerçeklik konusunu kuramsal ve uygulamalı olarak eğitsel çerçevede ele alan veya bu konuda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretimde artırılmış gerçeklik uygulamalarının kullanımına yönelik görüşlerini inceleyen başka bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yurt dışında ise Kilise gibi ibadethanelerin eğitiminde (Huotarive Ikonen, 2017) dua öğretiminde (Khairuldin, Embong, Anas, Ismail, ve Mokhtar, 2019) artırılmış gerçeklik teknolojisinin kullanımı ile ilgili çalışmalara rastlanmaktadır. Söz konusu çalışmalarda artırılmış gerçeklik uygulamalarının din eğitiminde kullanılmasının olumlu sonuçları olduğu belirtilmektedir.



Şekil 1. Kâbe Artırılmış Gerçeklik Örneği (Kaynak: Ka'bah AR)

Bilişsel, duyuşsal ve psikomotor açılardan pek çok içeriğe sahip bir ders olması itibarıyla okullarda kimi zaman öğretiminde zorlanılan din eğitimi ile ilgili (DKAB, Temel Dini Bilgiler, İHL Meslek dersleri vb.) derslerin; artırılmış gerçeklik uygulamalarına dayalı etkinlikler yoluyla öğretildiğinde, öğrencilerin bu derslere karşı daha olumlu tutum sergileyeceği söylenebilir. Zira birden çok duyuya hitap eden zengin bir içeriğe sahip artırılmış gerçeklik teknolojisine dayalı e-materyaller kullanılarak yapılan bir din öğretiminde "İbadetler, Hz. Muhammed'in hayatı, dini/kutsal mekânlar, İslam kültürü ve medeniyetiyle ilgili pek çok konunun anlatılıp pekiştirilmesinde önemli bir rol üstlenebilir. Ayrıca bu tür çok boyutlu içeriğe sahip dijital materyaller, inanç ve ahlak gibi alanlarla ilgili birçok soyut konunun somutlaşarak öğrenilmesine katkı sağlayabildiği gibi dersin işlenmesinde güvenlik, ekonomiklik, ulaşım, canlılık vb. açılardan da katkıları olabilir (Korkmaz, 2014; Demir, 2020: 203). Ayrıca Güneş'in (2017) belirttiği gibi "uygun ve ölçülü materyal kullanımıyla, din öğretiminde bilgiyi daha etkili öğrenmek ve öğretmek mümkün olabildiği gibi, duygu ve davranış öğretiminde de daha etkili sonuçlar almak mümkündür".

Bu araştırmanın amacı Öğretim Teknoloji ve Materyal Tasarımı dersini artırılmış gerçeklik teknolojisi ile işleyen ilahiyat fakültesi öğrencilerinin söz konusu derse karşı tutumlarındaki değişimin incelenmesidir. Bu temel amaç kapsamında aşağıda yer alan sorulara cevap aranmıştır:

1. Öğrencilerin, Öğretim Teknoloji ve Materyal Tasarımı dersinin, artırılmış gerçeklik teknolojisi ile işlenmesine yönelik görüşleri nelerdir?

2. Öğretim Teknoloji ve Materyal Tasarımı dersi artırılmış gerçeklik teknolojisine dayalı uygulamalar ile işlendiğinde, öğrencilerin, bu derse yönelik tutumunu tespit etmeye çalışan anket sorularına verdikleri cevaplarda bir değişme olmuş mudur?

Bu araştırma, yüksek din eğitimi alan öğrencilerin, araştırmacılar tarafından DKAB dersi konularının öğretimi için hazırlanan AG uygulamalarına dayalı faaliyetlerin etkisini ortaya çıkarması bakımında oldukça önemlidir. Bu konuyla ilgili yapılan çalışmaların çok sınırlı olduğu göz önünde bulundurulduğunda alana katkısı olacağı ve bu konuyla ilgilenen araştırmacılara bir görüş kazandıracağı söylenebilir.

YÖNTEM

Araştırmada “hem nitel hem de nicel araştırma yöntemlerinin birlikte kullanıldığı karma yöntem” kullanılmıştır. Nicel ve nitel tekniklerin aynı çerçeve içerisinde kullanımına olanak sağlayan karma yöntem; “her iki tekniğin avantajlarını kullanarak araştırma problemlerinin daha iyi ve kapsamlı anlaşılmasını olanak sağlamaktadır” (Baki ve Gökçek, 2012). Araştırmanın nitel kısmında öğrenciler ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılarak nitel veriler toplanmıştır. Nicel kısmında ise “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı” dersi içerisinde yer alan bazı konuların; Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi (HMKÜ) Bilimsel Araştırma Projeleri desteği kapsamında geliştirilen android sistemi uyumlu artırılmış gerçeklik teknolojisi (aplikasyon) ile ders işlenmesinin; öğrencilerin bu derse yönelik tutumlarına olan etkisini” ortaya koymak amacıyla zayıf deneysel desenlerden “tek grup ön test- son test desen” tercih edilmiştir. Araştırmanın bağımsız değişkeni “Artırılmış gerçeklik aplikasyonuna kullanımına dayalı geliştirilen etkinliklerdir”. Çalışmanın bağımlı değişkenleri ise: “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı dersine yönelik tutumdur”.

Çalışmada öğrencilerin artırılmış gerçeklik teknolojisine dair mevcut bilgilerini öğrenmek amacıyla araştırmacıların geliştirdiği Tablo 1’de yer alan “Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi Ön Anketi” kullanılmıştır. Ayrıca öğrencilerin Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı dersine yönelik tutumlarının nasıl değiştiği bu derse yönelik tutum ölçeği ile incelenmiştir. Tutum ölçeği ön test ve son test olarak iki kez uygulanmış ve aradaki değişim incelenmiştir. Bu hususla ilgili tespitler Tablo 2’de belirtilmiştir. AG teknolojisi kullanılarak yapılan uygulama sonunda ise öğrenciler ile yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

ÇALIŞMA GRUBU

Araştırmanın çalışma grubu olarak, HMKÜ İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan 67 öğrenci gönüllük esasına göre rastgele belirlenmiştir. Katılımcı öğrencilerin verdiği cevaplar öğrencilere “Ö1, Ö2” gibi kodlar verilerek sıralanmıştır. Çalışmaya dâhil olan katılımcıların ön bilgi anketine verdikleri cevapların dağılımı tablo1’de gösterilmiştir.

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Ön Bilgi Sorularına verdikleri Cevaplar

Soru	Seçenekler	Frekans (f)	Yüzde (%)
Teknoloji ile arandaki ilişkini nasıl tarif edersin?	İyi	22	32,8
	Orta	42	62,7
	Kötü	3	4,5
Daha önceden hiç Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi kullandın mı?	Evet	3	4,5
	Hayır	64	95,5
Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi hakkında herhangi bir bilgin var mı?	Evet	6	9
	Hayır	61	91
Öğretim Teknolojisi ve Materyal Tasarımı dersini öğrenmek için “teknolojiden” faydalanmak ister miydin?	Evet	49	73,1
	Hayır	2	3
	Kararsızım	16	23,9
“Artırılmış Gerçeklik Teknolojisini Öğretim Teknolojisi ve	İyi olurdu	28	41,8

Materyal Tasarımı Dersinde kullanmak nasıl olurdu sence?	Kararsızım	37	55,2
	Kötü Olurdu	2	3
Öğretim Teknolojisi ve Materyal Tasarımı dersini “Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi” yardımıyla öğrenebileceğini düşünüyor musun?	İyi Olurdu	29	43,3
	Kararsızım	36	53,7
	Kötü Olurdu	2	3
Öğretim Teknolojisi ve Materyal Tasarımı Dersinde hiç “Artırılmış Gerçeklik Teknolojisini” kullanabileceğini düşündün mü?	Evet	19	28,4
	Kararsızım	46	68,7
	Hayır	2	3
Üniversitede aldığın herhangi bir derste hiç “Artırılmış Gerçeklik Teknolojisini” kullanabileceğini düşündün mü?	İyi Olurdu	19	28,4
	Kararsızım	44	65,7
	Kötü Olurdu	4	6

Tablo 1’e bakıldığında; çalışmaya katılan katılımcıların büyük bir kısmı (% 95,5) teknoloji ile aralarındaki bağı iyi-orta düzeyde olduğunu ifade etmiş, sadece % 4,5’i ilişkisini kötü düzeyde tanımlamıştır. Katılımcıların sadece % 4,5’i daha önceden artırılmış gerçeklik teknolojisi kullandığını ve bu alanda yeterli düzeyde deneyim sahibi olduğunu iletmiştir. Öğrencilerin % 91’i artırılmış gerçeklik teknolojisi ile ilgili daha önceden bir şey bilmediklerini belirtmiş, büyük bir çoğunluğu yani % 73’ü derslerinde bu teknolojilerden yararlanmak istediklerini ifade etmiştir. Araştırmaya katılan bireylerin yarısından fazlası (% 55,2) artırılmış gerçeklik teknolojilerini derslerinde uygulamanın iyi olup olmayacağı konusunda kararsız iken, % 43,3’ü bu dersi artırılmış gerçeklik teknolojisi yardımıyla öğrenmenin faydalı olabileceğini ifade etmiştir. “İlahiyat fakültesindeki eğitimin sırasında aldığın Öğretim Teknolojisi ve Materyal Tasarımı dersinde hiç Artırılmış Gerçeklik Teknolojisini kullanabileceğini düşündün mü?” sorusuna öğrencilerin büyük çoğunluğu (% 68,7) kararsızım yanıtını vermiştir. Yine benzer bir şekilde üniversitede verilen “Herhangi bir derste Artırılmış Gerçeklik Teknolojisini kullanabileceğini düşündün mü?” sorusuna ise öğrencilerin (% 65,7) oranında herhangi bir fikirleri bulunmadığını belirterek cevaplamışlardır.

VERİ TOPLAMA SÜRECİ VE ARAÇLARI

Araştırmanın verilerini elde etmek için Çetin vd. (2013) tarafından geliştirilen öğrencilerin Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı dersine yönelik tutumlarını ölçmek amacıyla hazırlanan 33 soruluk ve cevapları 5 kategorili (Kesinlikle Katılmıyorum, Katılmıyorum, Kararsızım, Katılıyorum, Kesinlikle Katılıyorum) likert tipi “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımına Yönelik Tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Ayrıca öğrencilerin belirli ünitelerindeki önemli kavramları öğrenme durumlarını belirlemek ve yapılan eğitimi değerlendirmek için araştırmacılar tarafından hazırlanmış olan “Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu” kullanılmıştır.

Araştırmaya dâhil olan katılımcıların artırılmış gerçeklik teknolojilerine yönelik ön bilgilerini toplayabilmek amacıyla araştırmacıların hazırladığı Tablo 1’de yer alan “Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi Ön Anketi” kullanılmıştır. Söz konusu ön anket araştırma modeli doğrultusunda uygulamadan bir hafta önce öntest yapılmış uygulamadan bir hafta sonra ise sontest şeklinde uygulanmıştır. Uygulama yapıldıktan sonra ise “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı Dersine Yönelik Tutum Ölçeği” kullanılmıştır.

Yapılan uygulamanın ardından alınan eğitimi değerlendirmek için katılımcılara son olarak “Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu” kullanılarak sorular yöneltilmiştir. Araştırmacıların hazırladığı bu formda “Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi ile işlenen Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı dersi hakkında neler düşünüyorsun?, Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi hakkında ne öğrendiğinden bize biraz bahsedebilir misin?, Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi yardımı ile dersi işlerken neler hissettin?, Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi yardımı ile dersi işlerken yaşadığın sıkıntılar neler oldu?, Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi kullanmak ilginçti mi? Bize biraz süreçten bahsedebilir misin?, Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi diğer

derslerde de kullanmak ister miydin? Bize nedenini gerekçeleri ile birlikte detaylı bir şekilde anlatabilir misin?, Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi ile ilişkili olarak düşünürsek Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı Dersine karşı olan ilginin olumlu ya da olumsuz olarak değiştiğini söyleyebilir misin?" soruları yer almıştır. Bu veri toplama aracı oluşturulurken alan uzmanların görüşleri alınarak son şekli verilmiştir. Sonrasında gönüllü bireyler ile pilot görüşmeler gerçekleştirilmiş, ortaya çıkan sorunlar düzeltilerek "yarı yapılandırılmış görüşme formu" uygulamada kullanılabilir halini almıştır. Araştırma uygulanmadan önce "HMKÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulundan", 13.06.2019 Tarihli 08'e 11 Numaralı Karar ile gerekli yasal izinler alınmıştır.

Araştırmanın nicel bölümünde, artırılmış gerçeklik teknolojileri uygulanarak işlenen Materyal dersinin katılımcıların ilgili derse olan tutumlarındaki değişimlerini araştırmak amacıyla, "Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi (HMKÜ) İlahiyat Fakültesinde" öğrenim gören 67 öğrenci belirlenmiştir. Gönüllük esasına göre rastgele (random) belirlenen katılımcılara uygulama başında "Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı Dersine yönelik tutum ölçeği" uygulanmıştır. Ayrıca çalışmanın uygulama aşamasına geçilmeden önce katılımcı bireyler ile ortak "bilgilendirilme toplantıları" yapılmış, bu toplantılarda katılımcıların cep telefonlarına artırılmış gerçeklik uygulamaları yüklenmiş ve etkili bir şekilde çalışıp çalışmadığına dair gerekli kontroller yapılmıştır. Bu şekilde araştırmanın uygulama bölümünde yaşanması muhtemel olan teknik sıkıntıların önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Öğrencilere 5 saat süresince Materyal dersinde "İlköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programlarında yer alan "Dinlere Ait Semboller, Kutsal Kitaplar, Kutsal Mekânlar, Kurban ibadeti", konular (Ek1: Çalışma yaprakları örnekleri) artırılmış gerçeklik teknolojileri vasıtasıyla uygulamalı etkinlikler şeklinde işlenmiştir. Uygulamadan önce katılımcı bireylerin doldurması istenen tutum ölçeği, etkinlikler bitiminde tekrar uygulanmış, "her iki ölçümden elde edilen cevaplar arasında bir fark bulunup bulunmadığına" bakılmıştır. Araştırmamızın nitel bölümünde ise katılımcılar ile görüşmeler gerçekleştirilmiş, yarı yapılandırılan sorular sorulmuş ve bu doğrultuda nitel veriler toplanmıştır. Uygulama yapılan ortamda, çalışmaya dâhil olan katılımcılarla "gönüllülük esasına dayalı olarak" belli bir süre görüşülmüş (10-15 dk.) ve katılımcıların yanıtları araştırmacılar tarafından görüşme formlarına aktarılmıştır. Bu uygulama öncesinde öğrencilerin ön bilgilere ilişkin sorulara verdikleri yanıtlar Tablo 1'de gösterilmiştir.

Uygulama yaklaşık 16'şar kişilik katılımcı gruplar üzerinden ayrı ayrı yapılmış, bu uygulamaların her biri "toplam 5 ders saati" sürmüştür. Bu vakit zarfında dersin içeriği olarak aktarılması planlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kapsamında ortaokullara ve liselere öğretilecek olan birkaç örnek konu (Ek1: Çalışma yaprakları örnekleri)" katılımcı bireylerin cihazlarına kurulan (AG) artırılmış gerçeklik uygulaması ile işlenmiştir. Böylece katılımcılar artırılmış gerçeklik teknolojisinin nasıl kullanıldığını deneyimlenmiştir. Belirtilen 3D çizimlerin artırılmış teknoloji vasıtasıyla görüntülenebilmesi için "HMKÜ Bilimsel Araştırma Proje Birimi" tarafından desteklenen ve finanse edilen yeni bir artırılmış gerçeklik teknolojisi uygulaması tasarlanmıştır. Bu uygulamanın görüntülerine ekler kısmında (Ek 2) yer verilmiştir.

VERİLERİN ANALİZİ

Araştırma süresince toplanan tüm nicel veriler SPSS 23 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Çalışmanın nicel kısmında kullanılan ölçek, ön test ve son test sistemi baz alınarak modellenmiştir. Bu modelde tek grup üzerinde bağımsız değişken olan uygulamadan önce ölçme aracı uygulanmış, aynı ölçme aracı uygulamanın ardından tekrar uygulanmış ve hatalardan arınan ölçümler gerçekleştirilmiştir. Bu model "tek faktörlü gruplar içi" ya da "tekrarlı ölçümler deseni" olarak da açıklanabilir. Yani bu modelde tek bir topluluğa (G) ait ön-test ve son-test ölçümleri karşılaştırılır (Büyüköztürk, Çakmak, Akgün, Karadeniz ve Demirel, 2010). Araştırma sonunda veri toplama araçlarının toplam puanlarının daha yüksek tezahür etmesi bu durumun "X uygulamasına (işlemine/bağımsız değişkenine = yani 5 saatlik eğitim/öğretim faaliyetine) bağlı olarak ortaya çıktığı" anlamını taşımaktadır (Baştürk, 2009: 37).

Ölçek güvenilirliği için Cronbach-Alpha katsayısına bakılmış, ölçümlerden alınan puanların güvenilirlik için oldukça yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Ölçümler sırasıyla ön test için 0,97, son test için 0,96 çıkmıştır). Ardından araştırmamızda yarı yapılandırılmış görüşmeler aracılığı ile toplanan veriler betimsel analiz tekniği ile analiz edilmiştir. Ayrıca katılımcılar ile görüşmeler sırasında araştırmacılar tarafından yazılı hale getirilen transkriptler, araştırmanın temel amacı ve alt amacı doğrultusunda tetkik edilmiş ve bu doğrultuda bulgular başlığı altında raporlaştırılırken, katılımcıların doğrudan beyanlarına da yer verilmiştir.

BULGULAR

Bu çalışmanın ana hedeflerinden birisi; Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarım dersinin artırılmış gerçeklik teknolojisi vasıtasıyla işlenmesi durumunda, ölçme araçlarından elde edilen ön-test puanları ile son-test puanları arasındaki farklılığın anlamlı bir seviyede ortaya çıkıp, çıkmadığına bakmaktır. Bu amaç doğrultusunda Tablo 2’de katılımcıların “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı Dersine Yönelik Tutum Ölçeği” ön-test ve son-testlerinden elde ettikleri puanların ortalama, standart sapma değerleri ve bağımlı değişkenler t-testi analiz neticeleri sunulmuştur.

Tablo 2. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı Dersine Yönelik Tutum Ölçeğinden Aldıkları Puanların Dağılımı ve Bağımlı Gruplar t-Testi Analizi Sonucu

	X (Ortalama)	SS	t	sd	p
ÖnTest	102,62	24,70	-2,663	66	,010
SonTest	107,35	30,71			

Tablo 2’ye göre; araştırmaya katılan katılımcıların ön-test ‘de 102,62 puan almış, son testte ise bu sayı 107,35’e yükselmiştir. Gözlenen farkların istatistikî bir şekilde anlamlı olup olmadığını anlamak gayesiyle bağımlı gruplar t testi analizi yapılmış ve bu analiz sonucunda p değeri ($p=0,010$) yani “0,05”ten küçük olduğu görülmüştür. Bu durum bize bu iki değişken arasındaki farklılığın istatistikî bakımdan “anlamlı” olduğunu gösterir.

Araştırmanın temel amacı; “Öğrencilerin, Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi ile işlenen Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı dersi hakkındaki görüşlerinin” ne olduğunun tespit edilmesidir. Bu amaç doğrultusunda yarı yapılandırılmış görüşme formlarına, öğrencilerin verdikleri yanıtlar incelenmiş ve bir kaçı hariç cevapların oldukça olumlu geldiği görülmüştür. Örneğin:

Ö45: “Yaratıcılığımı geliştireceğini düşünüyorum. Bu ders sayesinde teknolojik gelişmeleri kontrol ve takip edebiliriz”,

Ö52: “Öğretim tekniği ile öğrencinin ufkunu açacak bir ders olduğunu düşünüyorum”,

Ö37: “Bir dersin bu kadar güzel işlenebileceğini hiç düşünmezdim doğrusu.”,

Ö51: “Teknolojinin eğitime uyarlanması bu şekilde daha bilgilendirici olduğunu düşünüyorum”,

Ö66: “Siyah beyaz bir fotokopi kâğıdı renkli ve gerçekçi bir hale getiriliyor bu uygulamalar ile”,

Ö41: “Hayal gücünün ashında hayatın kendisi olduğunu öğrendim kullanılan teknolojiyle. Bizim de hayallerimizin gerçek olabileceği umudumuz daha da güçleniyor”,

Ö29: “Çok mutlu oldum. Dersin başında kullanamayacağıma dair korkularım vardı ama korktuğum gibi olmadı, azıcık heyecan ve şaşkınlıkla beraber mutlu oldum.”,

Ö60: “Görünen ile uygulama arasındaki fark ve görsel açıdan muazzam bir görüntü ve bilgi sağlanmış oldu”,

Ö17: "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisiyle teknolojinin ne kadar ilerlediğini ve insanların neler yapabileceğini uzaktaki mekânların insanoğlu sayesinde saniyeler içerisinde elimizin altında olabileceğini ve insanoğlunun isterse neler yapabileceğini ve aklın sınırlarını zorladığını ve teknolojinin hayatımıza sağladığı katkıları ve faydaları görüyoruz",

Ö63: "Dersimizin kapsamlı bir ders olduğunu anlayarak bize çokça katkı sağladı. Bizim için değişikliğe şaşkınlığa yol açtı",

Ö42: "Monoton ders işleyiş olmaması açısından güzel şeyler hissettim",

Ö10: "Bu uygulama sayesinde düşündüğüm gibi olmadığı önyargılı yaklaşmamak gerektiğini öğrendim",

Ö54: "Çok mutlu oldum, kafa dağıttım, motivasyonumu arttırdı, çok güzel bir uygulama olduğunu düşünüyorum",

Ö58: "Derslerin sadece kâğıt üzerinde olmayacağını ve dersin daha eğlenceli olduğunu hissettim",

Ö57: "Yaratıcı ve beceri isteyen bir ders olduğundan dolayı baya ilgimi çekti.",

Ö32: "Fotoğrafları görmek ve üç boyutlu olarak incelemek aynı zamanda sesli olarak yapıların özelliklerini dinlemek çok memnun ediciydi.",

Ö43: "Önce gereksiz olduğunu düşünmüştüm ama fikrim tamamen değişti",

Ö38: "Artırılmış gerçeklik teknolojisini kullanmak kâğıt üzerindeki şeylerin bu teknoloji sayesinde 3 boyutlu hal alması çok ilgimi çekti. Benim için çok enteresan çok heyecan verici ve gerçekten muhteşem bir süreçti.",

Ö36: "Ders bu şekilde daha eğlenceli oluyor ve sıkıcı bir hâl almıyor. Farklı uygulamaları bilmek ve kullanmak çok faydalı oldu.",

Ö56: "Görsel ve duyuşal hafıza tekniği ile olması dersi daha iyi anlamamızı sağlar bu teknoloji".

TARTIŞMA VE SONUÇ

Günümüz dünyasında son yıllarda bilgi ve iletişim teknolojilerinde yaşanan büyük gelişmelerle beraber bilişim, askeriye, mühendislik, tasarım, spor ve sağlık gibi birçok alanda sanal ve artırılmış gerçeklik teknolojileri kullanılmaya başlanmıştır. Artırılmış gerçeklik "gerçek dünyayı ve bilgisayar ürünü sanal dünyayı bir araya getirerek gerçek dünyadan kopmadan sanal dünya ile etkileşimi sağlayan bir teknolojidir" (Boz, 2019). Dünyada neredeyse her alana yayılmış olan bu teknolojinin ülkemizde eğitim alanında ise kullanımının çok yaygın olmadığı görülmektedir. Bu çalışmada ilahiyat fakültesinde pedagojik formasyon derslerinden biri olan Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı dersinin artırılmış gerçeklik teknolojisine dayalı etkinlikler ile işlenmesinin öğrenci görüşlerine göre değerlendirilmesi araştırılmıştır. Bu doğrultuda söz konusu dersin artırılmış gerçeklik teknolojisi ile işleyen ilahiyat fakültesi öğrencilerinin bu derse karşı tutumlarındaki değişimin incelenmesi amaçlanmıştır.

Araştırmada öncelikle ilahiyat fakültesi öğrencilerinin AG teknolojisine ilişkin ön bilgileri incelenmiştir. Katılımcıların ön bilgi sorularına verdikleri yanıtlar göz önünde bulundurulduğunda çok büyük bir oranda (% 91) artırılmış gerçeklik teknolojisiyle ilgili daha önceden bir bilgi sahibi olmadıkları tespit edilmiştir. Benzer bir durum ilahiyat öğrencileri ile Abdüsselam'ın (2020: 92) Arapça dersinin AG uygulamaları ile işlenmesine yönelik yaptığı çalışmada % 70 olarak tespit edilmiştir. Söz konusu tespitler çerçevesinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin büyük çoğunluğunun bu teknolojiler hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığı söylenebilir. Ayrıca çalışmada ortaya çıkan tespitler Boz'un (2019: 43) araştırmasında MEB'de çalışan öğretmenlerin büyük çoğunluğunun (% 81) bu materyaller hakkında bilgi sahibi olmadıkları sonucuyla örtüşmektedir. Bu durum öğretmenlerin öğrenimleri esnasında AG teknolojileri ile ilgili tecrübe edinmediklerini ortaya koymaktadır. Bu çalışma ile yüksek din

eğitimi alan ilahiyat fakültesi öğrencilerin AG teknolojileriyle öğrenimleri esnasında tanışmalarının sağlanması ve pratik kazanmaları açısından kayda değer olarak ifade edilebilir. Zira bu konudaki öğrenci görüşleri ele alındığında örneğin; Ö46: *“İlerde meslek hayatımda bana çok şey katacağımı düşünüyorum. Hayal gücümü geliştirdiğini düşünüyorum.”*, ve Ö31: *“Çok eğlendim kesinlikle eğlenceli bir şekilde ders işlenmesi bizim de ileriki hayatımızda mesleğimiz hakkında olumlu düşünceler oluşmasını sağladı.”* şeklindeki görüşleri bu düşüncemizi destekler niteliktedir.

Araştırmanın daha sonraki evresinde öğrencilere 5 saat süresince Teknolojileri ve Materyal Tasarımı dersinde “İlköğretim ve Ortaöğretim DKAB dersi programlarında yer alan “Dinlere Ait Semboller, Kutsal Kitaplar, Kutsal Mekânlar, Kurban”, vb. birkaç konu artırılmış gerçeklik teknolojisine dayalı etkinliklerle işlenmiştir. Uygulama sonunda öğrencilerin bu derse yönelik tutumu, anket sorularına verdikleri cevaplar çerçevesinde istatistiksel olarak değerlendirilmiştir. Öğrencilerinin Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı dersine yönelik tutum anketinden aldıkları öntest puanları ile sontest puanları arasında olumlu yönde kayda değer bir farklılığın ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Bu sonuç söz edilen dersin artırılmış gerçeklik teknolojilerine dayalı uygulamalarıyla işlenmesinin öğrencilerin tutumlarını olumlu yönde etkilediğini göstermektedir. Dolayısıyla bu durum öğrencilerin kişisel görüşlerine de yansımıştır. Örneğin; Ö20: *“Teknolojiyi kullanarak dersin işlenmesi, derse bakış açımı değiştirdi ve materyal konusunda geniş düşünmemi sağladı”*. Ö14: *“Çok ilgimi çekti çünkü teknolojiyi bu kadar güzel kullanmak çok eğlenceli, derse olan ilgim daha da fazla arttı ulaşılmayan ve hiç görmediğimiz yerler sanki önümüzdeymiş gibi hissettirmek çok güzel”*. Ö44: *“Ders daha verimli daha anlaşılır daha motive edici ve bunlardan ziyade en önemlisi de daha somut hale geldi. Kaç saat sürecek yolculuklar sonunda gidebileceğimiz yerler hemen saniyeler içerisinde elimizin altına geldi bu muhteşem bir şey”*. İlgili literatüre bakıldığında Demir’in (2020) Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği son sınıf öğrencilerine yönelik çalışmasında “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi” dersi AG uygulamaları ile işlenmiş ve öğrencilerin söz konusu derse karşı tutumlarının olumlu olarak etkilendiği sonucuna ulaşılmıştır. AG’nin eğitimde kullanımıyla ilgili farklı disiplinler tarafından yapılan çalışmalarda da (Fen Öğretimi, Sırakaya, 2015; Bilgisayar Teknolojileri; Babur, 2016; Yabancı Dil Öğretimi; Çakır vd., 2016) benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmüştür.

Araştırmanın ikinci amacını gerçekleştirmek için öğrencilerin, artırılmış gerçeklik teknolojisi ile işlenen Öğretim Teknoloji ve Materyal Tasarımı dersine yönelik görüşlerinin neler olduğu ele alınmış, bu konuda yarı yapılandırılmış sorular sorularak öğrenciler ile görüşmeler yapılmak suretiyle nitel veriler toplanmıştır. Bu verilere göre öğrenciler AG teknolojilerine dayalı uygulamalar ile işlenen derse daha verimli, ilgi çekici, keyifli, zevkli ve eğlenceli olarak değerlendirmektedirler. Öğrenciler bu durumu kendi ifadeleriyle Ö22: *“Şaşırdım başta ama çok zevkli bir şekilde işlerken hiç sıkılmadım.”*. Ö31: *“Çok eğlendim kesinlikle eğlenceli bir şekilde ders işlenmesi bizim de ileriki hayatımızda mesleğimiz hakkında olumlu düşünceler oluşmasını sağladı”*. Ö25: *“Öğretmen ve öğrenciler için hem daha aktif bir ders hem de daha verimli bir ders sağladığını düşünüyorum”*. Ö40: *“Bence dersin durağanlığını yok ederken derse daha aktif katılmamızı ve eğlenceli dakikalar geçirmemizi sağladı”*. Ö14: *“Çok ilgimi çekti çünkü teknolojiyi bu kadar güzel kullanmak çok eğlenceli, derse olan ilgim daha da fazla arttı ulaşılmayan ve hiç görmediğimiz yerler sanki önümüzdeymiş gibi hissettirmek çok güzel”*. Ö34: *“Bayağı keyifli geçti, eser yapıtları bir birebir görmüş olduk, şuan teknolojin ne kadar gelişmiş olduğunu da şahit olduk, bayağı eğlenceli ve farklı ders oldu bizim için”* şeklinde belirtmişlerdir.

Öğrenciler ayrıca AG teknolojileri ile işlenen dersin “dersi monotonluktan kurtardığını, motive edici, heyecan verici olduğunu, bilgilerin kalıcılığını artırdığını, konuları somutlaştırdığını düşünmektedirler. Bu durumu kendi cümleleriyle; Ö24: *“3 Boyutlu olması dersi ve konuyu daha iyi anlamamı ve kavramamı sağlıyor bu yönden faydalı buluyorum”*, Ö44: *“Ders daha verimli daha anlaşılır daha motive edici ve bunlardan ziyade en önemlisi de daha somut hale geldi. Kaç saat sürecek yolculuklar sonunda gidebileceğimiz yerler hemen saniyeler içerisinde elimizin altına geldi bu muhteşem bir şey. Soyut şeyler somut bir hal aldı ve bu çok motive edici ve çok ilginç bir deneyim”*, Ö9: *“Eğitimin somut bir şekilde, daha gerçekçi olması insan zihninde daha*

kalıcı olmasını ve daha etkileyici olmasını sağlar”, Ö53: “Bu teknoloji sayesinde gerçeklik olgusu ve dersin olduğundan kat kat daha verimli daha heyecanlı daha ilgi çekici daha enteresan ve daha somut hale geldiğini gördüm.” şeklinde ifade etmişlerdir.

AG teknolojileri aynı zamanda bu teknolojileri kullanan/deneyimleyen kişilerde gerçeklik hissine uyandırmaktadır. Bunun sebebi gerçek ortamda sanal objelerin kullanmasından ileri gelmektedir. Bu nedenle uygulamaya katılan öğrenciler bu durumu kendi ifadeleriyle; Ö3: *“Gerçeğe yakın olması işlenen konuyu daha iyi anlamama yardımcı oldu”, Ö28: “Gezip görme fırsatı bulamayacağımız yerleri ve nesnelere bir çeşit gezme imkânı sağladı. Sanal ortamdan etkili bir şekilde ders işleme imkânı sağladı.”, Ö59: “Bu uygulama sayesinde hissettim. Normalde öğretilenden dinlesen uyku gelirdi ama buradan dinleyince bilincim daha açıldı”, Ö62: “Çok heyecan dolu anlar yaşadım ve kendimi âdeta orada hissettim.”, Ö33: “Harika bir şey. Bilgileri sanki oradaymışız gibi, canlı, daha gerçekçi işleme fırsatı buldum. Bu şekilde hem ders çok eğlenceli geçiyor hem de ziyadesiyle bilgiyi hiç sıkılmadan almış oldum.”, Ö12: “O anı yaşıyormuşum gibi daha kalıcı oluyor ve görsel hafızası olanlar için de avantaj sağlıyor” biçiminde aktarmak suretiyle farklı bir tecrübe edindikleri ve artırılmış gerçeklik uygulamalarından çok etkilendiklerini belirtmişlerdir. Diğer yandan AG uygulamaları din öğretiminde ziyaret edilmesi, gezilmesi gereken (Kâbe, Cami, Kilise vb. dini yapıların, dini açıdan önemli mekânların) ancak bunun imkânın zor olduğu durumlarda da öğrencilerin yararlanabileceği bir materyal olarak değerlendirilebilir. Müzecilikte, Turizmde vb. bu tür uygulamaların daha sık kullanıldığı görülmektedir (Akkuş ve Akkuş, 2018). Bu durumu bir öğrencinin; Ö28: *“Gezip görme fırsatı bulamayacağımız yerleri ve nesnelere bir çeşit gezme imkânı sağladı. Sanal ortamdan etkili bir şekilde ders işleme imkânı sağladı.”* ifadesi en güzel biçimde özetlemektedir.*

Öğrenciler AG teknolojilerine dayalı uygulamalardan memnuniyet duyduklarını ve bu konudaki uygulamaların gerek ilahiyat alanındaki diğer (Dinler tarihi, İslam tarihi, Siyer vb.) derslerde gerekse okullarda daha çok kullanılmasını talep etmektedir. Bu durumu kendi ifadeleriyle Ö50: *“Ben bu teknolojinin yardımcı ve faydalı olacağına inanıyorum. Görsel hafızaya yardımcı bir uygulama ve bireyleri eğlendirerek öğreteceğine inanıyorum. Bu teknolojinin okullarda kullanılması beni memnun eder”, Ö44: “Derslerin daha verimli ve daha akılda kalıcı olması açısından bu teknoloji mutlaka bütün derslerde kullanılmalıdır”. Ö49: “Diğer derslerde de bu teknolojiyi kullanmak isterim, çünkü konuları daha iyi kavrayacağımı düşünüyorum bana daha çok şey katacağımı düşünüyorum”, Ö48: “Peygamberimizin hayatını işlediği siyer dersinde kullanmak ve Mekke, Medine sokaklarını yaşayarak öğrenmek isterim”, Ö61: “Diğer derslerde de bu teknolojiyi kullanmak isterdim. Çünkü kutsal toprakları ve din dersinde kullanabileceğim materyalleri görmek için ve daha ayrıntılı bilgi sahibi olmak için bu uygulamanın diğer derslerde de kullanılmasını istiyorum” şeklinde ifade etmişlerdir. Aslında bu duruma konuyla ilgili yapılan diğer çalışmalarda da (Abdüsselam, 2020; Demir, 2020) rastlanmaktadır. Örneğin Abdüsselam (2020) *“Arapça yazma becerisinin geliştirilmesine yönelik ArabicAR uygulamasının “aynı zamanda Osmanlıca yazma becerisine de dolaylı olarak katkı sağlayacağı ileri” sürmüştür.**

Yukarıdaki tüm bu görüşlere karşın az sayıda katılımcının ise çeşitli konularda AG Teknolojisi ile işlenen söz konusu ders hakkındaki görüşlerinin olumsuz olduğu gözlemlenmiştir. Örneğin: Ö1: *“Telefonu problemlili olan arkadaşlarımız var uygulamanın açılmaması gibi problemler yaşıyor bu açıdan memnun değilim”. Ö7: “Bir şey hissetmedim hoşuma gitmedi”, Ö12: “Telefonu ayarlayamamak nasıl tutacağımız konusunda baya zorlandım”, Ö27: “Daha yeni başladığı için donanım olarak eksik olduğumuz için uygulamaların özelliklerini ne şekilde kullanmamız konusunda sıkıntı yaşadım”. Öğrencilerin ifadelerinden yaşadıkları olumsuzlukların aslında AG teknolojisine dayalı uygulamalardan çok yaşanan teknik hatalardan kaynaklandığı ifade edilebilir.*

Özetlenecek olursa bu çalışma, Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı dersinin, artırılmış gerçeklik uygulamalarına dayalı e-materyaller ile sınıf ortamında işlenmesinin bu derse yönelik olumlu bir tutum geliştirmesi açısından oldukça faydalı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak, ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin bu derse yönelik olumlu tutumlarının hem nicel hem de nitel veriler açısından

arttığını ve din öğretiminde anlamlı ve kalıcı öğrenmeler edinilmesinde önemli derece de etkilerinin olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda ilahiyat gibi dinin öğretimini konu alan bir disiplinde çağımızın teknolojik imkânlarından mümkün olduğu ölçüde faydalanılması gerekmektedir. Örneğin din eğitimi ile ilgili ders kitaplarında zenginleştirilmiş (çok fazla duyuya hitap eden) artırılmış gerçeklik uygulamalarına daha çok yer verilebilir. Bu konuda Diyanet İşleri, MEB ve Üniversitelerin ilgili birimleri tarafından AG uygulamaları geliştirilebilir. Zira artırılmış gerçeklik konusunda Türkçe uygulamalarının çok az olduğu var olanlarının ise Türkçe dil desteğine sahip olmayışı dikkat çekmektedir. Ayrıca mevcut uygulamaların pedagojik ve dini açıdan ne derece uygun olup olmadığı üzerinde çalışılması gereken konular olarak belirtilebilir.

KAYNAKÇA

- Abdüsselam, M. S. ve Karal, H. (2012). Fizik öğretiminde artırılmış gerçeklik ortamlarının öğrenci akademik başarısı üzerine etkisi: 11. Sınıf manyetizma konusu örneği, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 1(4), 170-181.
- Abdüsselam, M. S. (2020). Artırılmış Gerçeklik Teknolojisinin Arapça Yazma Becerilerine Yönelik Kullanımının Değerlendirilmesi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58: 91-108 <https://doi.org/10.15370/maruifd.758398>
- Akkuş, G. ve Akkuş Ç. (2018). Tarihi Turistik Alanlarda Kullanılan Mobil Artırılmış Gerçeklik Uygulamalarının Değerlendirilmesi1. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 6(1), 83 - 104. Doi: 10.21325/jotags.2018.176
- Aşıkoğlu, N. Y. (2015). Yüksek Öğretimde Din Eğitim ve Öğretimi. R. Doğan & R. Ege (ed.), *Din Eğitimi El Kitabı* (s. 181-196). Ankara: Grafiker Yay.
- Azuma, R. (1997). A survey of augmented reality, *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 6(4), 355-385.
- Babur, A. (2016) .Mobil Artırılmış Gerçeklik, Benzetim ve Gerçek Nesne Kullanımının Öğrenme Başarılarına, Motivasyonlarına ve Psikomotor Performanslarına Etkisi. (Yayımlanmamış doktora tezi) Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya.
- Bacca, J., Baldiris, S., Fabregat, R., Graf, S., & Kinshuk. (2014). Augmented Reality Trends in Education: A Systematic Review of Research and Applications. *Educational Technology&Society*, 17 (4), 133-149.
- Boz, M. S. (2019). Eğitimde Artırılmış Gerçeklik Uygulamalarının Değerlendirilmesi. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Yenilik ve Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü.
- Çavaş, B. T., Çavaş, H., Can, P. (2004). Eğitimde sanal gerçeklik, *TOJET: The Turkish Online*, 3(4), 110-116.
- Çetin, B., Bahçeci, B., Kınay, İ. ve Şimşek, Ö. (2013). Öğretim teknolojileri ve materyal tasarımı dersine yönelik tutum ölçeğinin (ötmtdytö) geliştirilmesi: Geçerlik ve güvenirlik çalışması. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6 (2), 697-713.
- Demir, R. (2020). "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersi"nde Artırılmış Gerçeklik Uygulamalarının Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 20(1), 201-219. DOI: 10.30627/cuilah.728433
- Dolapçioğlu, S. (2019). Düşünen sınıf materyallerinin (DSM) PISA okuma becerileri üzerinde etkisi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 8(1), 196-210.
- Erbaş Ç. ve Demirer, V. (2014). Eğitimde Artırılmış Gerçeklik Uygulamaları: Google Glass Örneği 1, *Journal of Instructional Technologies & Teacher Education*, 3(2), 8-16.

- Gül K. ve Şahin S. (2017). Bilgisayar Donanım Öğretimi için Artırılmış Gerçeklik Materyalinin Geliştirilmesi ve Etkililiğinin İncelenmesi. *BİLİŞİM TEKNOLOJİLERİ DERGİSİ*, CİLT: 10, SAYI: 4, 353-362. DOI: 10.17671/gazibtd.347604
- Gün, E. (2014). Artırılmış Gerçeklik Uygulamalarının Öğrencilerin Uzamsal Yeteneklerine Etkisi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Güneş, A. (2017). Din Öğretimi Materyalleri. İstanbul: Dem Yayınları.
- Huotari, M.ve Ikonen, E. (2017). Learning with tablets in a church: Experiences of augmented reality in religious education. *Online - Heidelbergjournal of religions on the internet*, 12, 32-41. DOI: [10.17885/heiup.rel.2017.0.23767](https://doi.org/10.17885/heiup.rel.2017.0.23767)
- Kaufmann H. ve Schmalstieg, D. (2003). Mathematics and geometry education with collaborative augmented reality, *Computers and Graphics (Pergamon)*, 27(3), 339-345.
- Khairuldin, W. M. K. F. W., Embong, A. H., Anas, W. N. I. W. N., Ismail, D., ve Mokhtar, W. K. A. W. (2019). An Augmented Reality (AR) Approach in Educational Integration of Du'a in Islam. *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, 8(1), 32-39.
- Kirman, M. A. ve Demir, R. (2018). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği. *Antakiyat*, 1 (1) , 1-21.
- Koçoğlu, E. Akkuş, İ. ve Özhan, U. (2017), Sosyal Bilgiler Öğretiminde Yeni Bir Öğrenme Ortamı Olarak Arttırılmış Gerçeklik Uygulamaları. Sever, A. Aydın, M. ve Koçoğlu, E. (Ed.), *Alternatif Yaklaşımlarla Sosyal Bilgiler Eğitimi (s. 327-355)*, Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Korkmaz, M. (2014) Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme, Kayseri: Tezmer yay.
- Orhan, S., Karaman, M. K. (2011). Eğitimde gerçekliğe yeni bir bakış: Harmanlanmış ve genişletilmiş gerçeklik. XVI. Türkiye'de İnternet Konferansı, İzmir.
- Osmanoğlu, C. ve Korkmaz, M. (2018). Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunların İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 16 (36) , 119-178.
- Özarslan, Y. (2011). Öğrenme ve Öğretmenin Genişletilmiş Gerçeklik ile Zenginleştirilmesi: OptikAR Uygulaması Enhancing Learning and Teaching with Augmented Reality: OptikAR Application, 5. *International Computer And Instructional Technologies Symposium (ICITS 2011)*.
- Özdoğru, E. (2013). Fiziksel Olaylar Öğrenme Alanı İçin Lego Program Tabanlı Fen ve Teknoloji Eğitiminin Öğrencilerin Akademik Başarılarına, Bilimsel Süreç Becerilerine ve Fen ve Teknoloji Dersine Yönelik Tutumlarına Etkisi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü İlköğretim Anabilim Dalı Fen Bilgisi Öğretmenliği Programı, İzmir.
- Sırakaya, M. (2015). Artırılmış Gerçeklik Uygulamalarının Öğrencilerin Akademik Başarıları, Kavram Yanılgıları ve Derse Katılımlarına Etkisi.(Yayımlanmamış Doktora Tezi).Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Ankara.
- Sırakaya, S., ve Kılıç-Çakmak, E. (2016). Ortaokul Öğrencilerinin Artırılmış Gerçeklik Uygulamalarına Karşı Olan Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi, 10. Uluslararası Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Sempozyumu, 16-18 Mayıs 2016, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize.
- Sarıgöz, O. (2019). Augmented reality, virtual reality and digital games: A research on teacher candidates. *Educational Policy Analysis and Strategic Research*, 14(3), 41-63.

- Sarıgöz, O. (2021). The opinions of teacher candidates on educational programmes and its literacy. *Social Science Development Journal*, 6(25), 273-284.
- Taşkıran, A., Koral, E. ve Bozkurt, A. (2015). Artırılmış Gerçeklik Uygulamasının Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılması, *Akademik Bilişim*, 462-467.
- Uzungöz, A., Aktepe, V., & Gündüz, M. (2017). Öğretim teknolojileri ve materyal tasarımı dersinin, mesleki açıdan kazandırdıklarına ilişkin öğretmen adaylarının görüşleri: Nitel bir çalışma. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi*, 5(3), 317-339.
- Wojciechowski, R. ve Cellary, W. (2013). Evaluation of learners" attitude toward learning in ARIES augmented reality environments, *Computers and Education*, 68, 570-585.
- Yen, J.-C., Tsai, C.-H. ve Wu, M. (2013). Augmented Reality in the Higher Education: Students? Science Concept Learning and Academic Achievement in Astronomy, *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 103, 165-173.
- Yılmaz, Z. A., ve Batdı, V. (2016). A Meta-Analytic and Thematic Comparative Analysis of the Integration of Augmented Reality Applications into Education. *Eğitim ve Bilim*, 41(188). <https://doi.org/10.15390/EB.2016.6707>.

EKLER:

Ek 1: Çalışma Yaprakları Örnekleri

ilkokul 4. Sınıf DKAB Ders Kitabı

HZ. MUHAMMED'İ TANIMALIM

1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Doğduğu Çevre
Mekke şehri ve Kâbe ile ilgili neler biliyorsunuz?

Hz. Muhammed'i (s.a.v.) daha iyi tanımak için onun dünyaya geldiği Mekke şehrinin tarihini bilmemiz gerekir. Arap Yarımadası'nda bulunan Mekke, Müslümanlar için çok önemli bir şehirdir. Çünkü Müslümanların kiblesi olan Kâbe Mekke'dedir. Kâbe, yer-yüzde Allah'a (c.c.) ibadet amacıyla yapılan ilk mabettir. Hac ibadeti esnasında ziyaret edilen diğer dini mekânlardan da Mekke şehri ve civarında bulunur.

Yapıldıktan sonra yıkılan ve yerini unutan Kâbe, Hz. İbrahim (a.s.) ve oğlu Hz. İsmail (a.s.) tarafından yeniden inşa edilmiştir. Bu konu Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır: "Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyor, 'Ey Rabbiniz! Bu yaptığımızı kabul buyur. Şüphesiz Sen işitensin, bilensin. Rabbinimiz bizi Müslümanlardan eyle ve neslimizden de Müslüman bir ümmet çıkar...' (diye dua ediyorlardı)."¹⁷

OKUYALIM

KÂBE

Hz. Âdem'den (a.s.) sonra insanlar çoğaldı ve dünyanın farklı yerlerine dağıldılar. Filistin bölgesinde yaşayan Hz. İbrahim (a.s.), Allah'ın emriyle eşi Hz. Hacer'i ve oğlu Hz. İsmail'i (a.s.) Mekke şehrine getirdi. O zamanlar Mekke kurak bir vadiydi. Ağaç ve su yoktu. İnsanlar o bölgeye yaşamazlardı. Kâbe'nin geri de unutulmuştu. Hz. İbrahim (a.s.) eşi ve oğlunu Allah'ın (c.c.) emriyle buraya bırakarak geri döndü. Bir süre sonra anne ile oğlunun yiyecek ve içecekleri tükendi. Hz. Hacer oğluna su aramak için kaşçılamaya başladı. Allah'a dua etti, yaradıcı, geri döndüğünde oğlu İsmail'in ayaklarının değdiği yerden suların aktığını gördü. Bu suyu zemzem adı verildi. Zaman zaman suyunun çıkmasıyla birlikte Mekke'ye yerleşenlerin sayısı arttı. Anne ile oğlu da burada yaşamaya başladılar. Bir gün Hz. İbrahim (a.s.) Mekke'ye eşi ve oğlunu ziyarette geldi. O ve oğlu, Allah'ın emriyle Kâbe'yi yeniden inşa ettiler. Artık Mekke insanların Allah'a (c.c.) ibadet ettikleri bir yer olmuştu. Hz. İsmail (a.s.) burada evlendi ve çocukları oldu. Zamanla Hz. İsmail'in (a.s.) soyundan gelen Kureys kabilesi Mekke'ye hüküm oldu. Hz. Muhammed de (c.a.v.) Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'in (a.s.) soyundan ve Mekke'de dünyaya gelmiştir.

(bk. Sadettin Ünal, "Kâbe", TDV İslâm Ansiklopedisi, C 24, s. 21-22.)



Beni TARAI

1 bk. Âlâ İmrân sûresi, 96. ayet.
2 Bakara sûresi, 127-128. ayet.

78

Vatikan

Vatikan, ya da Vatikan Şehir Devleti, İtalya'nın Roma şehrinde bulunan, Hıristiyanlık dininin Katolik mezhebinin merkezi olan devlet. Yeryüzü yüzölçümü açısından, fakat Vatikan turluk bir yer olduğundan bu nüfus türlerine 1500'dü aşmaktadır. Çevresi yüksek duvarlarla kaplıdır ve kameralarla izlenmektedir. Dünyanın yazılıçımı olarak en küçük devletler listesine (birinci sıradadır). Mutlak monarşiye dayalı bir yönetim uygulayan. Devlet başkanı olarak Papayın abdesi veya habesidir. Papa, hem devlet başkanı, hem de Katolik mezhebinin ruhani lideridir. Katolik kilisesinin genel başkanı, Vatikan Devleti'nin de başkanıdır. Papa yasama, yürütme ve yargıyı da başkanıdır. Vatikanın, 100 kişilik lojive vatandaşları ve Katolik olması şart olan geleneksel gıyılı muhafazatardan oluşan sembolik yepesidi küçük bir ordusu vardır.

- İçişler**
1. İtalya
 2. Papayın kabul günü
 3. Ekonomi
 4. Akademi
 5. Coğrafyası
 6. Müzik
 7. Sanatları
 8. Kıyafetleri
 - 8.1. Hızır
 - 8.2. Dindarlar
 9. Diğer kaynaklar



Beni TARAI

Vatikan Şehir Devleti
Stato della Città del Vaticano
Vatikan Şehir

Bayrak "Stato e Marca Pontificia" (Beyaz ve "Pontifical Anthon ve Marka")
Kraliyet marşı
O Sessesi Reine

Arma

Buda

Buddha, Sanskrit dilinde "uyumak, idrak etmek, bilinçlenmek" anlamına gelen "buddhi" kelimesiyle aynı kökenlidir. "Uyumak, idrak etmek, bilinçlenmek" anlamına gelir. Siddhartha Gautama, İntik "Buddi" özdeşliği hem kendisi için, hem de ona inanan ve bir yıl gözetilerek omandan kendinden "uyanık" herkes için kullanılır. Buddizim "Buda" kavramıyla ifade edilen kişilerin ruhunun saf, kusursuz ve mikemelliğini güncüne, kendilerinden üstün ve böylece daha önce ortaya çıkmadığı aydınlanma (mikemelli) bilgisiyle ulaşarak (Prajna), eşyaya ve meşemellenen uzak sorunsu yapması sınırca gelişmektedir.



Beni TARAI



Kâbe'nin olduğu Buda mağarası

Buda, kendini dünyevi şeylere artık bağı olmayacak derecede her şeyden arındırmayı başarmıştır (Nirvana). Böylece Buddist inancına göre artık yeniden doğuş döngüsüne bağı kalmamış olacaktır.

Uyanık; bilinçlenmiş (uyanmamış), kendini dünyaya kapılmış insanlardan uzak bir anlayışla, okyanus gibi derin ve antepişmesi zor, dünyevi duygulardan arınmış bir tabiiyettir.

Vaftizhane

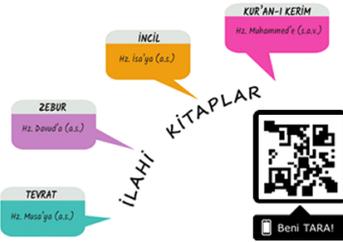
Vaftizhane (Yunanca βαπτισμα) bapıtız, vaftiz etmek, bapıtıma bapıtıma, dalmak, yıkanmak, vaftiz. Hıristiyanlık dinine giriş ritüeli olan vaftiz gerçekleştirildiği yapılara verilen isimdir. İlk dönemlere ait örneklerinden yapılarındaki ziyade vaftiz havuzları günümüze ulaşmıştır ancak vaftizhaneye vaftiz havuzunu birleştiren bir yapıdır. Vaftiz havuzuna sadece Hıristiyanlığa geçiş yapmak isteyen adayın ritüeli gerçekleştirilmek üzere giriş havuzları, vaftizhaneye içinde bu havuzun bulunmadığını aynı sıra, vaftiz ritüeline de ev sahipliği yapan dini bir yapıya verilen isimdir.



Beni TARAI

Alban Maronizm vaftizhanesi içinde bulunan taş temizleme havuzu

PEYGAMBER VE İLAHİ KİTAP İNANCI



Tevrat; Hz. Musa'ya (a.s.) gönderilen ilahî kitabın adıdır. Dili İbranicedir. Yüce Allah: "Şüphesiz Tevrat'ı biz indirdik. İçinde bir hidayet, bir nur vardır..."¹⁷ buyurarak Tevrat'ın ilahî bir kitap olduğunu bizlere bildirmiştir.

Zebur; Yüce Allah'ın Hz. Davud'a (a.s.) gönderdiği kitabın adıdır. Kur'an'da bu konuda şöyle buyrulmuştur: "... Davud'u da Zebur'u verdik..."¹⁸ Zebur, Tevrat'tan sonra gönderilmiştir.

İncil; Yüce Allah tarafından Hz. İsa'ya (a.s.) verilmiştir. Allah (c.c.): "... Onların arkasından da Meryem oğlu İsa'yı gönderdik, ona İncil'i verdik ve kendisine uyanları kalplerine sefakat ve merhamet duygusu koyduk..."¹⁹ buyurarak İncil'i ilahî kitap olduğunu bildirmiştir. Kur'an-ı Kerim dışındaki diğer ilahî kitapların asılları tahfiri edilmiş ve bu kitaplar günümüze asılla ulaşamamıştır.

Kur'an-ı Kerim; Yüce Allah'ın gönderdiği ilahî kitapların sonuncusudur.

17 Mâide Suresi, 44. ayet.
18 Nûr Suresi, 103. ayet.
19 İncil Suresi, 27. ayet.
20 Yûsuf Suresi, 2. ayet.

22

1. ÜNİTE

Allah'ın (c.c.) kitap verip mübarek kıldığı Hz. İsa (a.s.), Kudüs civarında peygamberlik yapmış ve insanları bir olan Allah'a (c.c.) kulluk etmeye çağırmıştır. Hz. İsa (a.s.) İsrailoğullarına gönderilen ve Tevrat'ı tasdik eden bir peygamberdir.²⁰ O İsrailoğullarına namaz ve zekât emretmiştir. Allah (c.c.) onu hem "öl" sözünde bir mucize eseri olarak yaratmış hem de ona pek çok başka mucizeler bahsetmiştir.

Hıristiyanlar Hz. İsa'nın (a.s.) carmaşta gerilediğini inanırlar. Fakat Kur'an-ı Kerim'e göre Hz. İsa (a.s.) carmaşta gerilememiştir. Yahudiler, Hz. İsa'nın (a.s.) anlattıklarından hoşlanmamışlar ve onu öldürmek için tuzak kurmuşlardır.²¹ Kur'an-ı Kerim'in bu konudaki üyeleri şöylece bildirir: "... Halbuki onu ne öldürdüler ne de astılar. Fakat öldürdükleri onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedir; bu hususta zanna uymak dışında hiçbir sağlam bilgilere yoktur. Kesin olarak onu öldürmediler, bilakis Allah onu kendi nezdine kaldırmıştır. Allah izet ve hikmet sahibidir."²²



Beni TARAI

Kur'an-ı Kerim'e göre Hz. İsa'nın (a.s.) mucizeleri şunlardır:

- Beşikte iken konuşması.²³
- Kuş şekli verdiği çamura üfleyp onu canlandırması.²⁴
- Doğuştan körü ve alacalıyı iyileştirmesi.²⁵
- Ölüler diriltmesi.²⁶
- Evlerde yenilen ve biriktirilen şeyleri haber vermesi.²⁷
- Kondisine ve havarilerine gâkten sofra indirmesi.²⁸

Hz. İsa (a.s.) kendisinden sonra Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamber olarak gönderileceğini müjdelmiştir. Kur'an-ı Kerim'de bu konuyla ilgili şöyle buyrulur: "Meryem oğlu İsa: 'Ey İsrailoğulları! Doğrusu ben, benden önce gelmiş olan Tevrat'ı doğrulayan, benden sonra gelecek ve adı Ahmet olacak bir peygamberi müjdelleyen, Allah'ın size göndermiş bir peygamberiyim' demişti..."²⁹

25

Doğu Ortodoks Kilisesi

Ortodoks Kilisesi, 4. ve 8. yüzyıllar arasında toplanmış Ekümenik Konsillerin kanonik olduğunu kabul eden bir Hıristiyan mezhebidir. Dünyede yaklaşık 225-300 milyon kişilik cemaati vardır.³⁰ Bu yönüyle sayı bakımından Roma Katolik Kilisesi ve Protestan Kiliselerinden sonra üçüncü büyük Hıristiyan mezhebidir.³¹



Beni TARAI

Ortodoks Kilisesi genellikle **Doğu Ortodoks Kilisesi** olarak anılır. Kilisenin başı (eşililerin birincisi) İstanbul'daki **Fener Rum Patriği**'dir. Doğu Ortodoks Kilisesini oluşturan başlıca kiliseler Yunanistan, Rusya, Bulgaristan, Ukrayna, Gürcistan, Romanya, Sırbistan ve Kıbrıs kiliseleridir. Bununla birlikte Suriye, Kültür ve İbadet İşleri gibi bazı Asya ve Afrika kiliseleri de Doğu Ortodoks Kilisesi sınıflamasına dahil edilebilir.³²

Hristiyanlık



Ek 2: Artırılmış Gerçeklik Destekli Aplikasyon Çalışma-Çizim Örnekleri



Şekil 2. Çarmıha Gerilmiş Hz. İsa Örneği



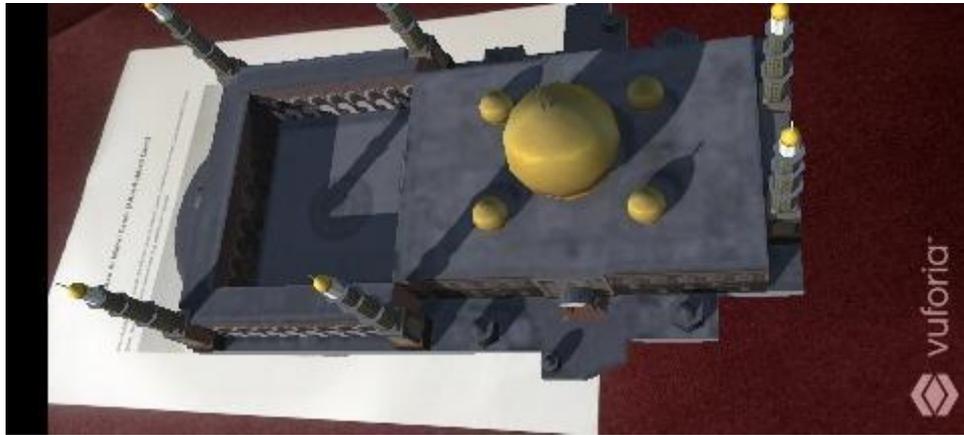
Şekil 3. Şintoizm (Torii Kapısı) Sembölü Örneği



Şekil 4. Buda Heykeli Örneği



Şekil 5. Kur'an'ı Kerim ve Rahle Örneği



Şekil 6. Dian Al Mahri Camii Örneği



Şekil 7. Kurbanlık Hayvan Örneği



Şekil 8. Vaftiz Havuzu Örneği



Şekil 9. Camii Aleml Örneği



Şekil 10. Sırp Ortodoks Manastırı –Ravanica Örneği

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 135-155

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah. 1100122

BAZI DİN-İNANÇ VE KÜLTÜRLERDE RAHMÂN KAVRAMININ TARİHİ SERENCAMI

Historical Adventure of Raḥmān Concept in Some Religions, Beliefs and Cultures

Ertuğrul DÖNER

Dr. Öğr. Üyesi., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü,
Adana, Türkiye

Assist. Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic
Sciences, Adana, Turkey

ertugruldoner@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5657-9627>

Yusuf ÖZCAN

Arş. Gör. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri
Bölümü, Osmaniye, Türkiye

Res. Assist. Prof., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Department of
Basic Islamic Sciences, Osmaniye, Turkey

ozcanlaryusuf@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2909-8585>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 07.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Ertuğrul Döner-Yusuf Özcan)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

BAZI DİN-İNANÇ VE KÜLTÜRLERDE RAHMÂN KAVRAMININ TARİHİ SERENCAMI

Historical Adventure of Raḥmān Concept in Some Religions, Beliefs and Cultures

Öz

Raḥmān (rḥmn) kelimesinin oldukça uzun bir geçmişe sahip olduğu ifade edilmiştir. Suriye ve Güney Arabistan'daki çok tanrılı dinlerin yanı sıra Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi tek tanrılı dinler tarafından kelimenin hangi çerçevede nasıl kullanıldığını incelemek ve kökeni hakkında bilgi verebilmek adına çalışmamızın önemli birtakım veriler sunacağı kanaatini taşımaktayız. Raḥmān kelimesinin en eski formu olarak kabul edilen rḥmn'ye pagan metinleri arasında yer alan Tell Fekherye ve Palmira Kitabeleri başta olmak üzere Ahikar'ın Öğütleri'nde rastlanmaktadır. Tevrat ve İncil'in yanı sıra Ma'arib ve Murayghan Kitabeleri gibi bazı Yahudi ve Hıristiyan metinlerinde, ayrıca Cahiliye Arap şiiri ve Kur'an'ı Kerim'de Raḥmān kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Çalışmamız, pagan bir ortamda doğduğu düşünülen Raḥmān'ın, ilerleyen zamanlarda Yahudi ve Hıristiyan bir bağlama dönüşmesinin arka planını, ayrıca Cahiliye Arap şiiri ve Kur'an'ı Kerim'de hangi anlamlarda ve nasıl kullanıldığını ortaya koymaya yönelik olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Raḥmān, Paganizm, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam.

Abstract

It has been stated that the word *Raḥmān* (*rḥmn*) has a very long history. We believe that our study will provide some important data in order to examine how the word is used by the monotheistic religions such as Judaism, Christianity and Islam, as well as the polytheistic religions in Syria and South Arabia, and to give information about its origin. *rḥmn*, which is accepted as the oldest form of the word *Raḥmān*, is found in *The Words of Ahikar*, especially in the Tell Fekherye and Palmyra Inscriptions, which are among the pagan texts. In addition to the Torah and the Bible, it is seen that the word *Raḥmān* is used in some other Jewish and Christian texts, in the Ma'arib and Murayghan Inscriptions and also in Jahiliyya Arabic poetry and in the Qur'an. Our study will aim to reveal the background of *Raḥman*, who is thought to have been born in a pagan environment, to a Jewish and Christian context later on, and also to reveal the meanings and how it was used in the Jahiliyya Arabic poetry and the Qur'an.

Keywords: Raḥmān, Paganism, Judaism, Christianity, Islam.

GİRİŞ

Rahmân, hem Suriye ve Güney Arabistan'da -bu bağlamda- özellikle Yemen Bölgesindeki çok tanrılı dinler hem de Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi tek tanrılı dinler tarafından kullanıldığı ifade edilen bir kelimedir. Bu bağlamda farklı din ve inanışlarda yer alan kelimenin hangi çerçevede nasıl kullanıldığını incelemek ve kökeni hakkında bilgiler verebilmek adına çalışmamızın önemli birtakım veriler sunacağı kanaatini taşımaktayız. Kuzey Suriye'de *Rahmân* kelimesinin en eski formu olarak kabul edilen *rḥmn*'nin; Aramice-Akadça iki dilli Tell Fekherye kitâbesindeki kullanımını ve anlam alanını ve yine aynı bölgedeki Palmira kitâbelerinde çokça rastlanan kelimenin hangi tanrılar veya önemli şahıslar adına kullanıldığını ortaya koymak ayrıca burada ikamet eden kimselerin inanç dünyalarını resmetmesi açısından tarihi serüvenini belirlemek oldukça önemlidir.

Pagan kullanımından doğmuş olduğu ifade edilen Güney Arabistan sıfatı olan *Rahmân*'ın (*rḥmn*) Mezopotamya kültürel etkisi altında Yahudi ve Hıristiyan olmayan bir ortamda milattan sonra ilk yüzyıllarda Suriye ve Yemen bölgelerinde kullanılmaya devam ettiği belirtilmiştir. Zikredilen bölgelere Yahudilerin ve Hıristiyanların gelmesi, zamanla buralarda Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın oldukça geniş bir alana yayılmasına ve misyonerlik faaliyetleri ile birlikte tevhide dayalı unsurların bölgede hareket kazanarak pagan kültürünün etkisini kaybetmesine ve tek tanrılı bir inancın benimsenmesine geçişin hızlanmasına yardımcı olduğu ifade edilmiştir. Genel itibarıyla 4. yüzyıla kadar pagan bir kullanımın devam ettiği görülen *Rahmân*'ın (*rḥmn*), aynı kelimeyi kullanan Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından tek tanrılı bir sığata dönüştürüldüğü söylenebilir. Buna Yahudilik ve Hıristiyanlığa ait kitâbelerdeki kullanımlar ile Tevrat ve İnciller başta olmak üzere Yahudi ve Hıristiyan metinleri örnek verilmiştir.

İslam öncesi dönemlerde putperest Arapların gerek Yemen bölgesindeki topluluklarla ilişkileri gerekse Yahudilerle bir arada yaşama tecrübeleri bağlamında *Rahmân* ismini bildikleri ve bu ismi Allah'a karşılık kullandıkları dile getirilmiştir. Özellikle Cahiliye Dönemi Arap şiirlerinde *Rahmân* isminin kullanıldığı yerlerde 'Rab, İlâh, Hâlik' anlamlarının ön plana çıkarıldığı görülmektedir. İslam'ın kutsal kitabı olan Kur'ân'ı Kerîm'de, sûrelerin başlarında yer alan besmeleler hariç 56 defa geçen *Rahmân* kelimesi, Allah'ın bir sıfatı ve neredeyse özel bir adı olarak kullanılmakta ayrıca Kur'ân'daki 114 sûrenin isimleri bağlamında Allah'ın isim ve sıfatlarından birine karşılık gelen tek ad olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân'ı Kerîm'de *Rahmân* kelimesi sadece bir isim veya sıfat olarak kullanılması ile değil; aynı zamanda *Rahmân*'ın kim/ne olduğunu göstermesi açısından da oldukça değerlidir. Bizim bu çalışmamız, bazı eski kültürlerde ve dinlerde yer alan *Rahmân*'ın kökenini, anlam alanını dolayısıyla tarihi serencamını ortaya koymayı çalışmaktır.

RAHMÂN (RḤMN) FORMUNUN PAGANİZM İLE BAĞLANTISI-(YAHUDİ, HİRİSTİYAN VE İSLAM KÜLTÜRÜ ÖNCESİNDE RAHMÂN (RḤMN) KULLANIMI)

Rahmân (*rḥmn*) formunun/kelimesinin bilinen ilk örneği Tell Fekherye'de,¹ Aramice ve Akadça yazılmış iki dilli bir kitâbede bulunmuştur.² M.Ö. 9. yüzyılın ortalarında Gozan ve Sikan

¹ Tell Fekherye, Suriye'nin kuzeyindeki el-Hasakah Valiliği'ndeki Habur Nehri havzasında bulunan antik bir yerleşim yeridir. (Yazar notu).

² *Rḥmn* formunun bilinen ilk örneğinin Tell Fekherye'de bulunan Aramice ve Akadça yazılmış iki dilli bu yazıtta nasıl ve hangi bağlamda geçtiğini göstermek adına kitabenin yaklaşık olarak yarısını ve İngilizce tercümesi üzerinden Türkçe çevirisini yaparak paylaşmayı uygun bulduk. Bu transkripsiyon, tercüme ve içeriğin oluşturulmasında özellikle şu kaynaklardan istifade edilmiştir. Jonas C. Greenfield & Aaron Shaffer, "Notes on the Akkadian-Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekherye", *Iraq* 45/1 (1983), 112-113; Takamitsu Muraoka, "The Tell Fekherye Bilingual Inscription and Early Aramaic", *Abr-Nahrain* 22 (1983-1984), 82-83; Edward Lipinski, "The Bilingual Inscription from Tell Fekherye", *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics* 2 (1994), 35-37. (1) dmwt' zy hdys'y zy šm qdm hddskn (2) gwgl šmyn w'rq mhnHt 'sr wntn r'y (3) wmsqy lmt kln wntn šlh w'dqwr (4) l'hyn klm 'hwh gwgl nhr klm m'dn (5) mt kln 'lh rḥmn zy tšlwth bh ysb (6) skn mr' rb mr' hdys'y mlk gwzn br (7) ssnwry mlk gwzn lhyy nbšh wlm'rk ywmwh (8) wlkb r šnwh wlšlm byth wlšlm zr'h wlšlm (9) 'nšwh wlmld mrq mnh wlmšm' tšlwth wl (10) mlqḥ 'mrt pmh knn wyhb lh wmn 'hr kn (11) ybl lknnh hds wšmyn lšm bh wzy yld šmy mnh (12) wyšym šmh hdd gbr lhwy qblh (1) Sikanlı Hadad'ın önüne diktiği Haddu-Yith'nin heykeli, (2) göğü ve yeri kontrol eden, bolluk veren ve tüm alanlara otlak ve (3) sulama yeri sağlayan ve bir kadeh ve bir kap yemek sunan (4) kardeş tanrıları

hükümdarı olan Hadad Yithi figürünün ön ve arka kenarlarındaki bu yazıt, 1979'da keşfedilmiş ve 1982'de yayınlanmıştır. Gozan'ın kutsal bölgesi olan Sikan'da önemli bir mabedi bulunan Arami tanrısı Hadad'a³ adanan bu yazıtta, Hadad'ın Aramice versiyonundaki sıfatları arasında *rḥmn* görülmektedir. Arami tanrı Hadad'a adanan bu yazıtta '*lh. rḥmn. zy. tšlwth. tḥh*'⁴ "kendisine dua edilmesi zevk veren merhametli tanrı" şeklinde geçen bir cümleyle rastlanılmaktadır.⁵ Hadad'ın Akadça karşılığı olan Adad, *rēmēnū*'nun neo-Asur formu olan muadili *rēmēū* şeklinde adlandırılır. Her iki formda da kelime, prototip formu olan *rahm-ān-ī-u* şekline ulaşmaktadır. *rēmēnū*'nun Marduk⁶ ve Ninurta'nın⁷ sıfatı olarak da kullanılmış olduğu ifade edilmiştir.⁸

Bu kitâbede Hadad Yithi, göğü ve yeri kontrol eden, bolluk veren, otlak ve sulama imkânı sağlayan, yeme-içmeyi sunan, nehirleri denetleyen, ülkeleri zenginleştiren, günleri-yılları elinde bulunduran, insanları hastalık ve musibetlerden koruyan, dualara karşılık veren, savaşçı, kendisine ibadet edilmesi zevk veren merhametli olan, büyük bir efendi olarak anlatılmıştır.

Rḥmn'nin bir diğer kullanımı Aramice bir metin olan *Ahikar'ın Öğütleri*'nde⁹ geçmektedir.¹⁰ Çerçeve anlatıda '*srḥ'dn mlk' rḥmn hw kmnd'* şeklinde gelen ve "Bilindiği gibi kral Esarhaddon merhametlidir." diye tercüme edilen bir ifade yer almaktadır. Ayrıca Esarhaddon'un müneccimlerinden biri olan Balasi'nin ona *šarru bēlni rēmānū sū* "Kral, efendimiz merhametlidir." şeklinde hitap ettiği ve krala bir talepte bulunulmadan önce *šarru rēmānū attā* "Sen, merhametli bir kralısın." diyerek hitap edildiği ifade edilmiştir.¹¹ Parpola, burada yer alan merhametin Marduk'a muadil olan kralın statüsünün karakteristik bir karşılığı olduğunu söylemiştir.¹²

Rḥmn'nin *Ahikar'ın Öğütleri*'deki bir diğer kullanımı; tanrı ve kral kelimelerinin bir arada geçtiği *mlk krḥmn 'p qlh h(w) mn hw zy yqwm qdmwhy lhn zy 'l 'mh* ve tercümesi "Kral,

adına, tüm nehir(ler)in denetleyicisi (5) tüm ülkeyi(leri) zenginleştiren, merhametli bir tanrı, kendisine dua edilmesi zevk veren (6) Sikan'da oturan, büyük bir efendi, (onun) efendisi, Gozan hükümdarı Had-Yith'i, (7) Sassu-nuri'nin oğlu, yaşamını sürdürmek için Gozan hükümdarı ve (8) günlerini uzatmak, yıllarını çoğaltmak, ev halkını, soyunu, erkeklerini korumak, ondan hastalığı önlemek, duasına kulak vermek için ve (10) çünkü ağzından çıkan sözleri sabitledi (bunu) ve ona adadı (onu) ve kim (onu) değiştirirse (onu) (11) bundan sonra onu yeniden kursun, üzerine benim adımla koysun ve kim oradan çıkarsa (12) adını koysun ve (yerine) adını koysun, hasmı savaşçı Hadad olsun.

³ Hadad, Batı Samilerin tapındığı fırtına, gök gürültüsü ve yağmur tanrısıdır. Asur-Babil kökenli tanrılar grubundaki Adad ile aynı özellikleri taşır. Suriye'nin kuzeyi ile Fenike kıyısı ve Fırat Irmağı boylarında yaşayan Batı Samilerin başlıca Baal'ı olarak genellikle elinde bir topuz ve şimşekle, boynuzlu başlığını giymiş sakallı bir tanrı biçiminde betimlenir. Onunla özdeş olan Hitit tanrısı Teşub gibi, Hadad'ın da simgesel yaratığı boğadır. (Yazar notu).

⁴ Akadça versiyonunda şu şekilde geçmektedir: *muṭaḥḥidu kibrāti ilu rēmē'ū*.

⁵ Greenfield J. C., "From 'Lh Rḥmn to al-Rahmān: The Source of A Divine Epithet", *Judaism and Islam: Boundaries, Communication and Interaction*, ed. B. H. Hary vd. (Leiden: Brill, 2000), 381-382.

⁶ Marduk, antik Mezopotamya'nın geç dönem tanrılarının birinin adıdır. Hammurabi zamanında Babil, Fırat vadisinin politik merkezi olduğunda, Babil panteonunun başı olarak Marduk'a tapılmaya başlanmıştır. Marduk, Babil yaratılış destanı olan Enûma Eliş'te tanrıların en büyüğü ilan edilmiştir. Destana göre o aynı zamanda Babil'in koruyucu tanrısıdır. Lakabı "büyük efendi, dünyanın ve cennetin efendisi"dir. Marduk, sonraki dönemlerde Baal ve Tammuz ismi ile anılmaya başlanmıştır. Baal olarak Güneş ile simgelenmiştir. (Yazar notu).

⁷ Ninurta veya bilinen diğer adıyla Ningirsu, erken Sümerlerde ilk ibadet edilen tarım, şifa, avcılık, hukuk, yazı ve savaşla ilgili antik Mezopotamya tanrısıdır. İlk kayıtlara göre, tarım ve insanları hastalıklar ile demonların güçlerinden koruyan şifa tanrısıdır. Daha sonraki zamanlarda ise Mezopotamya daha askerî bir hâle geldikçe, daha önceki tarımsal niteliklerinin çoğunu elinde tutmakla birlikte savaşçı bir tanrıya dönüşmüştür. (Yazar notu).

⁸ Robert D. Biggs (ed.), *The Assyrian Dictionary* (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1999), 257-259; Greenfield, J. C. "Ba'al's Throne and Isa. 6:1.", *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor*, ed. Andre Caquot vd. (Kevelaer: Butzon & Bercker, 1985), 193-198.

⁹ *Ahikar'ın Öğütleri*, Aramice yazılmış en eski edebi metinlerden biri olarak kabul edilir. Ahikar, Asur ve Ninova kralı Senharib'in (İ.Ö. 704-681) baş danışmanı olan zeki bir bilge ve adil bir yöneticidir. Oğlu olmadığı için yeğeni Nadan'ı evlat edinmiş, kendi oğlu gibi sevmiş, varisi yapmış, bilge bir kâtip olması için onu eğitmiş ve bir dizi öğüt vermiştir. Fakat Nadan, hırsına yenik düşerek kendisine birçok iyilikte bulunan Ahikar'a tuzak kurmuştur. Kurulan tuzak nedeniyle Asur kralı Senharib tarafından ölüme mahkûm edilen Ahikar, dürüstlüğü sayesinde Tanrı tarafından korunarak yeniden yaşama dönmüştür. *Ahikar'ın Öğütleri* bu bilgenin oğluna öğütleri ile başlar ve diğer olaylarla devam eder. (Yazar notu).

¹⁰ Bk. Yuliyos Yeşu Çiçek, *Ahikar'ın Öğütleri*, çev. Yuhanun Gülten-Abgar Gülten (İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları, 2004).

¹¹ Greenfield, "From 'Lh Rḥmn to al-Rahmān: The Source of A Divine Epithet", 382.

¹² Detaylı bilgi için bk. Simo Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal* (Neukirchen-Vluyn: Butzon and Berker, 1970), 11-19.

Merhametli gibidir; ayrıca onun sesi de gürdür. Tanrının yanında olan birinden başka kim onun huzurunda durabilir? şeklinde yer alan ifadelerdir.¹³ Bazı araştırmacılar Aramice metindeki *T'in* Ugaritçe'deki tanrı El'e karşılık kullanıldığını iddia ederek *rḥmn* ile El arasındaki ilişki merkezinde *rḥmn*'nin nasıl bir anlam alanına sahip olduğuna dair yorumlarda bulunmuşlardır.¹⁴

Rḥmn'a, Kuzey Suriye'de özellikle Palmira kitâbelerinde çok fazla rastlanmaktadır. Bu form, Ba'lshamen¹⁵ (*lb'šmn rb' wrḥmn'*) ve 'Azizu¹⁶ (*l'zyzw 'lh' ṭb' wrḥmn'*) için sıfat olarak kullanılmasına rağmen, esas olarak kimliği Palmira dininin araştırmacıları için tartışma konusu olan bir "anonim tanrı" ile de ilişkilendirilmiştir.¹⁷ *Irḥmn'*, *Irḥmn' ṭb' wtyr'*, *dy qrw Irḥmn' w'nnwn* gibi kısmen kısa kullanımların yanı sıra *lbryk šmh l'lm ṭb' wrḥmn' wtyr'* "adı sonsuza dek kutsansın, iyi, merhametli ve şefkatli olan" anlamına gelen uzun ifadeler de mevcuttur. Yukarıda ifade edilen "anonim tanrı"nın Ba'lshamen ile özdeşleştirildiği hususunda ciddi iddialar olmakla birlikte bu tanrının Yarbibol'a¹⁸ karşılık geliyor olabileceği de söz konusu edilmiştir.¹⁹ Bu anonim kullanımın belirli bir tanrı için de olsa, monoteizme giden yolda bir dönüm noktası olarak görülmekte, *rḥmn* sıfatı, uzun zamandan beridir Palmira'da ikamet eden çeşitli Arap kabilelerine mensup bölge sakinleri arasında yaygın olarak kullanılmakta olduğu söylenmiştir.²⁰

RAHMÂN'IN GÜNEY ARABİSTAN'DAKİ SERENCAMI BAĞLAMINDA BÖLGEDE YAHUDİLİK VE HİRİSTİYANLIK TARİHİ ÜZERİNE

Araştırmacılar arasında, M.Ö. 115-M.S. 525 yılları arasında Yemen'de hüküm süren ve Sebelilerin bir kolu olduğu ifade edilen Himyerîler'deki²¹ tek tanrılı bir yapının Yahudilikten mi yoksa Hıristiyanlıktan mı kaynaklandığı ya da Himyerî Rahmânizmi şeklinde bağımsız bir siyasi hatta teolojik bir temele mi dayandığı tartışma konusu olmuştur.²² Yahudilerin Yemen'e ne zaman girdikleri hususunda birbirinden oldukça farklı rivayetler söz konusudur. Hz. Musa'nın Mısır'dan çıkışı sonrası İsrailoğullarından bazı kimselerin güneye giderek buraya yerleştikleri hatta Sebe Melikesinin bu Yahudi soyundan geldiği rivayet edilmiştir.²³ Bir diğer anlatıya göre Hz. Süleyman'ın Sebe Melikesi ile görüştüğünden ve evlilikleri sonrası oğlunun terbiyesi için Kudüs'ten din adamları gönderdiğinden ve bu din adamlarının Yemen'de sinagog

¹³ Harold Louis Ginsberg, "Aramaic Proverbs and Precepts: The Words of Ahiqar", *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*, ed. James B. Pritchard (United Kingdom: Princeton University Press, 2011), 379-382. Ayrıca bk. Bezalel Porten & Ada Yardeni, *Text Book of Aramaic Documents from Ancient Egypt* (Jerusalem: The Hebrew University, 1993), 37. Burada ilgili öğüt 14. sırada yer almaktadır.

¹⁴ James M. Linderberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983), 93-94.

¹⁵ Baalshamin (Baal Shamaim) olarak da bilinir. Kuzeybatı Sami tanrısı ve eski Ortadoğu yazıtlarında, özellikle Kenan/Fenike ve Suriye'de farklı yer veya zamanlarda farklı tanrılara verilen bir unvandır. Bu unvan, çoğunlukla Ba'al olarak da adlandırılan Hadad'a hasredilmiştir. Baalshamin, antik Suriye'de İslam öncesi Palmira'nın iki yüce tanrısından biri ve gök tanrısıydı (Bel diğer yüce tanrıdır). Orada onun özellikleri kartal ve şimşekti; belki de ay tanrısı Aglibol ve güneş tanrısı Malakbel ile bir üçlü oluşturmuştur. (Yazar notu).

¹⁶ Antik Arap mitolojisinde, Azizos veya Aziz, Palmira Araplarının sabahyıldızı tanrısıdır. (Yazar notu).

¹⁷ Javier Teixidor, *Inventaire des inscriptions de Palmyre XI* (Beyrut: Institut Français d'archéologie de Beyrouth, 1965), 9.

¹⁸ Palmira'da aynı anda tapılan üç güneş tanrısı vardı. Bunlar; Yarbibol, Malakbal ve Shams idi. Bu tanrıların isimleri Güneş'in eşanlamlı bir kullanımı da değildir. Yarbibol, panteonun en eski katmanına ait olup vahanın ana kaynağının efendisiydi ve kamusal yaşamda çok önemli bir role sahipti. Shams, vahaya yerleşen göçebe Arap tarafından tapılmaktaydı. Malakbal, adından da anlaşılacağı gibi, Ba'l'in elçisi olarak geçmekteydi. (Yazar notu).

¹⁹ Detaylı bilgi için bk. Javier Teixidor, "The Anonymous God", *The Pantheon of Palmyre* (Leiden: Brill, 1979), 115-119.

²⁰ Greenfield, "From 'Lh Rḥmn to al-Rahmân: The Source of A Divine Epithet", 385.

²¹ M.Ö. 115 yılında Yemen'in Zafar kentinde ortaya çıktığı ifade edilen Himyerîler, M.S. 525 yılında Habeşliler tarafından ortadan kaldırılıncaya kadar bölgede oldukça önemli bir rol oynamıştır. Tarım ve ticaretin yanı sıra savaşçı kimlikleriyle de ön plana çıkan Himyerîlerin, yazılı kültüre sahip oldukları ifade edilir. Buhur yolları üzerinde yaşayan Himyerîlerin Aden Körfezi ve Kızıldeniz boyunca limanlara sahip olmaları ve de zamanla Güney Arabistan'ı hâkimiyetleri altına almaları oldukça önemli bir konjonktüre sahip olduklarını göstermektedir. Birçok farklı kültür, inanç ve dine ev sahipliği yapma fırsatı bulan Himyerîler, İslam öncesi Arap tarihi bakımından da oldukça önemli veriler sunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Halil Ortakçı, "Himyerîler (M.Ö.115-M.S. 525)", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2017), 92-124.

²² Detaylı bilgi için bk. Aaron W. Hughes, "South Arabian 'Judaism', Himyarite Rahmanism and the Origins of Islam", *Remapping Emergent Islam: Texts, Social Settings and Ideological Trajectories*, ed. Carlos A. Segovia (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020).

²³ Reuben Ahroni, *Yemenite Jewry: origins, culture and literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 26.

kurduklarından ve Yemen'in ilk Yahudileri olduklarından bahsedilmiştir.²⁴ M.S. 3. yüzyılda Galilee Beth Shearim'de bulunan bazı kitâbelerden M.Ö. 115'li yıllarda Himyeriler döneminde yaşamış Yahudi nüfusa dikkat çekilmiştir. Kudüs'teki Süleyman Tapınağının yıkılması sonrası yetmiş beş bin Yahudi'nin bu bölgeye göç ettikleri fikrinin yanı sıra bazı kimseler ise M.S. 70 yılında Titus tarafından gerçekleştirilen baskılar veya Buhtunnasr istilası sonrası bu göçün gerçekleştiğini iddia etmişlerdir.²⁵ M.S. 130 yılında Filistinli Rabbi Akiba'nın Güney Arabistan ziyareti münasebetiyle burada Yahudi nüfusun varlığına işaret edilmiştir. Bazı araştırmacılar Yemen'deki Yahudi varlığının başlangıcını 3. yüzyıla dayandırmışlardır. İkinci Himyer hükümler döneminde Yahudi nüfus oldukça etkin bir hal almış; 4. yüzyılın ortalarında Hıristiyan misyonerlerin bölgeyi Hıristiyanlaştırmasına engel olacak bir konuma geldiği rivayet edilmiştir. Bu dönemde kesin olmamakla beraber Himyer hükümdarı Ebû Kerib'in Yahudiliği kabul etmiş olabileceğine dair görüşler de söz konusudur.²⁶ Yahudiliğin Yemen'e girişine dair bir diğer rivayet ise eski Yemen Kralı Zû Nuvâs'ın Yemen'e giderken Yesrib'de Yahudiliğe girmesi ve yanında iki Yahudi din adamını da buraya götürmesi bağlamında anlatılmıştır. Bu iki din adamının Yemen halkının San'a'da kurduğu Riam Tapınağı'nın yıkılmasını emrettiği ve "Raḥman'a ibadet", ve "Gökyüzünün Sahibine ibadet" gibi bilgilere yer verdikleri rivayet edilmiştir. Bu durumun, tevhide dayalı bazı unsurların Yemen'de hareket kazanmasına, Yemen halkının zihin ve inanç dünyalarında değişimin gerçekleşmesine ve zamanla eski inanç ve ilahlarından uzaklaşmasına yardımcı olduğu belirtilmiştir. Yemen'e giren Yahudilerin buradaki kralları ve önemli bazı kimseleri Yahudileştirdiklerinden bahsedilmiştir. Ayrıca Yahudiliğin temel doktrinlerinin yanı sıra Tevrat kıssalarını aktarmaya çalışmışlardır.²⁷

Hıristiyanlığın Yemen'e ne zaman ve nasıl girdiğiyle ilgili farklı rivayetler nakledilmiştir. Necran bölgesinde Hıristiyanlığın yayılması Faymiyûn ve Abdullah b. es-Samir adlı iki kişiye dayandırıldığı şeklinde görüşler vardır. Yemen'de Hıristiyanlığın etkili olması hususunda Suriye-Hicaz ticaret yolunun rol oynadığı söylenmiştir. M.S. 1. yüzyılda Hz. İsa'nın havarileri arasında yer alan Bartholomeus'un bölgeye geldiği, Yemen halkını ve dahi buradaki Yahudileri Hıristiyanlaştırdığı şeklinde rivayetlere yer verilmiştir. Bölgede diğer bir önemli karakter ise İskenderiye ilahiyatçılarından Pantaneus olduğu ifade edilir.²⁸ Yemen bölgesinin Hıristiyanlaştırma süreci özellikle 4. yüzyılda Roma İmparatorluğunun Hıristiyanlığa geçişi ile beraber hız kazanmıştır. Bu bağlamda, Hintli lakaplı Theophilos'un 340'ların başında Zafar'daki Himyerî mahkemesine gittiği, buradaki amacının sadece kralın Hıristiyanlığa geçmesini sağlamak değil; ayrıca Yemen'de üç ayrı yerde kilise inşa etme izni almaya çalışmak olduğu da anlatılmıştır. Bu açıklamanın Himyerî kralı tanımlamaya ve kralın Hıristiyanlığa geçtiğine dair kesin bir bilgi sağlamadığı da ifade edilmiştir.²⁹ Yemen'in, daha önce Hıristiyanlığı benimsemiş Habeşistan ile komşu ve buradaki bazı önemli kimselerle birtakım münasebetleri olması ve sonraki zamanlarda Necaşi'nin M.S. 345'te Himyerîlerle savaşması ve burayı ele geçirmesi sebebiyle bölgede Hıristiyanlığın varlığına dair önemli bilgiler nakledilmiştir.³⁰ 6. yüzyılda Himyerîlerin başına geçen Zû Nuvâs'ın Necran Hıristiyanlarını yok etmeye çalışması sonrası Necaşi'den yardım istenmiş, Aryat komutasında, içlerinde Ebrehe'nin de olduğu büyük bir ordu Yemen'e gönderilmiş ve Zû Nuvâs mağlup edilmiştir. Yemen ve Necran bölgesi ciddi anlamda Hıristiyanlık tesirine girmiş, burada Ebrehe ve ailesi Hıristiyanlığı yaymak adına gayret

²⁴ Haim Z'ew Hirschberg, "Arabia", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Cecil Ruth (Jerusalem: Keter Publishing House, ts.), 2/295; Gordon Newby, *A History of the Jews of Arabia* (Columbia: University of South Carolina Press, 1988), 33.

²⁵ J. R. Porter "Arabia Felix: Israelites, Jews and Christians", *Arabia and The Gulf: From Traditional Society to Modern States*, ed. Lan Richard Netton (London: Cambridge University Press, 1986), 9; Ahroni, *Yemenite Jewry: origins, culture and literature*, 25; Newby, *A History of the Jews of Arabia*, 33; Nuh Arslantaş, *Emeviler Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2005), 34.

²⁶ Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm, *es-Sîretu'n-nebevîyye*, nşr. Mustafa Sakka (Beyrut: y.y., ts.), 1/19-22; Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı* (Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1982), 16-17.

²⁷ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kıble'l-İslâm*, çev. Dursun Hazer-Fethullah Zengin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1/117-120.

²⁸ Ya'küb es-Sâlis, *eş-Şuhedâu'l-Himyeriyyüne'l-'Arab fî'l-veşâ'iki's-süryâniyye* (Dimeşk: el-Mecelletu'l-Butrukiyye, 1966), 6-7.

²⁹ Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, 19; Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1982), 19-20.

³⁰ M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006), 135.

göstermiş, Yemen’i Hıristiyanlığın başkenti yapmak istemiş; bu amaçla burada Kulleys/Kalis adında büyük bir mabet inşa ettirmiştir. Yemen’e kara ve deniz yoluyla ulaşan Hıristiyanlar da Yahudiler gibi bölgede nüfuz sahibi olmaya ve dinlerini yayma faaliyetleri göstermeye önem göstermişlerdir. Zamanla bölgede Yahudiler ve Hıristiyanlar oldukça geniş bir alana yayılmış ve Arap Yarımadası’nda Tevrat, İncil ve birçok peygambere dair kısa kültürünü yayma fırsatı bulmuşlardır.³¹

Geleneksel pagan kullanımından doğan Güney Arabistan sıfatı olan *Rahmân’a* (*rḥmn*) ibadet, Mezopotamya kültürel etkisi altında Yahudi ve Hıristiyan olmayan bir ortamda milattan sonra ilk yüzyıllarda yaygın bir şekilde kullanılmaya devam etmiştir.³² Jacques Ryckmans’a göre, 4. yüzyılın ikinci yarısında pagan ifadeler Güney Arapça metinlerden kaybolmaktadır. Onların yerini “Cennetin Efendisi” veya “Cennetin ve Yeryüzünün Efendisi” ve “Merhametli” (*Rahmânân*) tabirleriyle tek tanrılı sıfatlar almıştır. Bu şekilde, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin aynı terminolojiyi kullanarak putperestliğin yerini almış olduğu söylenebilir.³³

YAHUDİ KİTÂBELERİNDE RAHMÂNÂN

{b}rk /wtbrk / sm / rḥmn / ḏbsmyn/ wyšr’l / w , ‘lhhmw / rbyhd / ḏhrd’ / ‘bdhmw / “Cennette kutsanmış ve övülmüş Merhametli olan adına, İsrail’in ve onların Tanrısı, kuluna yardımcı olan Yahudilerin Rabbi...”;³⁴ br’w/ l’l , mr’ /smyn / w’rdn “Göklerin ve yerin efendisi Tanrı için inşa ettiler.”;³⁵ lysm’n / rḥmn , slh “Merhametli olan, onun duasını dinlesin.”;³⁶ brḥmn / rbhwd “Yahudilerin efendisi merhametli olana andolsun.”;³⁷ Imr’hm , w / rḥmn / b’l /smyn / lhmrḥw / w’ḥškt , hw /wwwldhw / rḥmn / ḥyy / hyw / sdqm / w , mwt / mwt / sdqm / wlḥmrhw / rḥmn /wld , m / slḥm / sm’m / lsmrḥmn “Rableri için, Merhametli Olan, Cennetin Efendisi, böylece bir kimseye ve onun eşlerine ihsanda bulunan ve çocuklarına, Merhametli Olan, adaletli bir yaşam sürdüren ve adaletle öldüren. Ve Merhametli Olan, ona çocuklar bahşeder; sağlıklı olanların Merhametli Olan’ın adı için savaşacağı...”;³⁸ 10. ...w’lhn / ḏlhw / smyn /w’rdn / lysrn / mlkn... , ...wtrḥm / ‘ly / kl / ‘lm /rḥmn / rḥmk mr’ / ‘t , “Ve yerin ve göğün sahibi olan Tanrı, kralımızı koruyacaktır ve bütün dünyaya merhamet et, ey Merhametli Olan, Rab sensin.”³⁹

M. S. 4. ve 5. yüzyıllarda Yahudi ve Hıristiyanların Güney Arabistan’da hâkimiyet kurmaya başlamaları ve misyonerlik faaliyetleri gibi sâikler pagan tanrıların kaybolmasına ve yerini tek tanrılı bir yapının almasına sebep olmuştur. Eski Güney Arabistan dilinin konuşulduğu Arabistan Yarımadası’nın güneyinde *Rahmânân* formunun kullanımı yaygınlık kazanmış; *Rahmânân* Yahudilik, Hıristiyanlık ve dolayısıyla monoteistik bağlamlarda tanrının baskın ismi haline dönüşmüştür.⁴⁰ Dolayısıyla yukarıda Yahudi kitâbelerinde yer alan ve “Merhametli Olan” şeklinde tercüme edilen *rḥmn* formunun kullanıldığı yerlerde *Rahmânân*’ın Orta ve Güney Arabistan’da tek bir tanrının adı olarak betimlendiği görülmektedir. Ryckmans’ın da dikkat çektiği üzere “Cennetin Efendisi” veya “Cennetin ve Yeryüzünün Efendisi” ve “Merhametli” (*Rahmânân*) ifadelerinin geçtiği yerlerde onun kutsanmış ve övülmüş olduğu, adaletli bir hayat

³¹ Hakkı Dursun Yıldız, “Arabistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 3/253. Detaylı bilgi için bk. Ertuğrul Döner, “Dine İlişkin Bazı Bilgi, Rivayet ve Kissaların Hareket Noktası: Yemen/Yemen Yahudi ve Hıristiyanları”, *Dinî Araştırmalar* 18/46 (2015), 209-232.

³² Bk. John F. Healey, “Religions in the Graeco-Roman World”, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*, ed. David Frankfurter vd. (Leiden: Brill, 2001), 96.

³³ Bk. Javier Ryckmans, “The Old South Arabian Religion”, *Yemen: 3000 Years of Art and Civilisation in Arabia Felix*, ed. W. Daum (Innsbruck: Umschau-Verlag, 1988), 110.

³⁴ Y. M. Abdallah, “The Inscription CIH 543. A new reading based on the recently found original”, *Sayhadica, Recherches sur les Inscriptions de l’Arabie pré-islamique offertes par des collègues au Professeur A. F. L. Beeston*, ed. Chr. Robin et. M. Bâfaqih (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1987), 3-8.

³⁵ Gonzague Ryckmans, “Inscription sud-arabes (dou ième série)”, *Le Muséon* 68 (1955), 308-315.

³⁶ W. L. Brown & A. F. L. Beeston, “Sculptures and Inscriptions for Shabwa”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1/2 (1954), 43-62.

³⁷ Gonzague Ryckmans, “Inscription sud-arabes (dixième série)”, *Le Muséon* 66 (1953), 314-315.

³⁸ Gonzague Ryckmans, “Inscription sud-arabes (on ième série)”, *Le Muséon* 67 (1954), 99-105.

³⁹ Ryckmans, “Inscription sud-arabes (dixième série)”, 295-303.

⁴⁰ Krzysztof Kościelniak, “Jewish and Christian Religious Influences on pre-Islamic Arabia on the Example of the Term RḤMNN (“the Merciful”)”, *Orientalia Christiana Cracoviensia* 3 (2011), 68-69.

verdiği, sağlığın ve ölümün kendisinin elinde olduğu, insanlara ihsanda bulunduğu gibi ifadelere yer verilmiştir. Ayrıca *Rahmānān*'ın Yahudilerin ve İsrail halkının tanrısı olduğu vurgusu yapılmıştır.

rḥmnn'ın dayandığı form; *Raḥman, Raḥmana, (ha-)Raḥmānān*, Yahudilerin ayinlerinde özellikle yemeklerden sonra yapılan şükran dualarında oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Talmud'taki Aramice kullanımı olan *Rahmānā* geonik⁴¹ dönemden kalma birçok duada kendisine yer bulmaktadır.⁴² Tosefta Bava Kamma 9:30'da geçen *kol zeman še-atta rahmān ha-raḥman yeraḥem 'aleka* "Sen merhametli olduğun sürece, Merhametli olan sana merhamet edecektir." ifadesi ilgili kelimenin anlam içeriğini göstermesi açısından oldukça önemli bir örnektir.

HİRİSTİYAN KİTÂBELERİNDE RAḤMĀNĀN

Rahmānān teriminin kökeninin İbranice olduğu dile getirilmiş⁴³ ve Yahudi dini, sosyal ve politik etkisinin güçlü olduğu bir dönemde Sebe dilinde gelişen *rḥmnn* kullanımının Hıristiyanlar tarafından benimsendiği ifade edilmiştir.⁴⁴ En iyi bilinen Hıristiyan Sebe kitâbeleri Arabistan'ın güneyinde Aksum Krallığı'ndan⁴⁵ bir Aksumite Hristiyan vekili olan Ebrehe zamanından kalma iki metindir. Bu kitâbelerden biri M.S. 543 veya 547-548 tarihli, Sebe dilinde yazılmış olan CİH 541 adı verilen Ma'arib Seddi üzerindeki Ebrehe yazıtıdır. Bu kitâbede Ebrehe'nin Kinde kabilesiyle olan mücadelesinden, siyasi hükümlerini pekiştirmek adına Ma'arib seddini tamir ettirmesinden ve burada bir kilise yapımı için düzenlenen bir toplantıya katıldığından ayrıca Habeşistan, Bizans, Pers, Hira ve ertesi yıl Arabistan kabile reislerinden Haris bin Cebele'nin elçiliklerinin kabulü hakkındaki birtakım bilgilerden bahsedilmektedir.⁴⁶ Konumuz açısından burada önemli olan ifade Ma'arib kitâbesinin "Merhametli Olan'ın ve O'nun Mesih'inin ve Kutsal Ruh'un kudreti ve lütfu ile." başlamış olmasıdır. Tam metin ise şu şekilde tercüme edilebilir:⁴⁷ "Kudreti ve lütfu ile Merhametli Olan'ın ve O'nun Mesih'inin, O'nun Mesih'inin ve Kutsal Ruh'un. Onlar yazıtta yazılmıştır: Bakın! Kral, Ge'ez halkının soyundan gelen, Raḥmānī, yüce Ebrehe Zu Beymān, Sebe Kralı ve Zu Raydān ve Hadramevt ve Yemen ve sahillerle dağlardaki bütün Arapların kralıdır.⁴⁸

Ebrehe dönemine ait bir diğer kitâbe ise Sebe dönemine ait M.S. 552 tarihli olduğu düşünülen ve Ry 506⁴⁹ adı verilen Murayghan kitâbesidir.⁵⁰ Bu kitâbede Ebrehe'nin Ma'ad

⁴¹ Yahudi tarihinde geonik dönem genellikle VII-XI. yüzyıllar arası kabul edilir. Bk Sara E. Karash & Mitchell M. Hurvitz, "Geonim", *Encyclopedia of Judaism* (New York: Facts On File, 2006), 172.

⁴² Louis Isaac Rabinowitz, "God, names of", *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem, Keter Publishing House, 2007), 7/677.

⁴³ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Baroda: Oriental Institute, 1938), 140-141.

⁴⁴ Greenfield, "From 'Lh Rḥmn to al-Raḥmān: The Source of A Divine Epithet", 389.

⁴⁵ Aksum Krallığı, Aksumite İmparatorluğu olarak da bilinir. Günümüzde Kuzey Etiyopya ve Eritre'de Tigray Bölgesi'nde yer alan kadim bir krallıktır. (Yazar notu).

⁴⁶ Kościelniak, "Jewish and Christian Religious Influences on pre-Islamic Arabia on the Example of the Term RḤMNN ("the Merciful")", 72.

⁴⁷ Bu tercüme orijinal metne mutabık bir şekilde gerçekleştirilmiştir. (Yazar notu).

⁴⁸ Sidney Smith, "Events in Arabia in the 6th Century A.D", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16 (1954), 437. Ayrıca Hicaz bölgesinde görülen Sebe etkisi bağlamında *Raḥman* kullanımı için bk. Philip K. Hitti, *History of The Arabs* (London: Macmillan & Co., 1946), 104-105.

⁴⁹ "Merhametli Bir ve O'nun Mesih'inin kudretiyle, Kral Ebrehe, Benî Âmir (kabilesinin) hepsi isyan ettiğinde (dtbntn) ayında (razzia) baharında Ma'ad'a hücum ettiğinde bu kitabeyi yazdı. Şimdi kral, Kindeliler ve Alilerle birlikte 'BĞBRY'i ve Sa'd'lılarla birlikte HSN'in oğlu BSR'i gönderdi. Ordunun bu iki komutanı savaştılar. Şöyle ki Kin de kolu Benî Âmir'e karşı, TRBN güzergahındaki vadide ise Murādiler ve Sa'dlılar kolu da ... karşı. Onlar katlettiler ve (düşmanı) esir aldılar ve kâfi derecede ganimet elde ettiler. Kral diğer taraftan Haliban'da savaştı ve Ma'ad'ın askeri kuvvetleri bozguna uğradı ve onlar rehine(ler) vermeye zorlandılar. Bütün bunlardan sonra Amr b. Münzir, Ebrehe ile görüştü ve Münzir'den Ebrehe'ye rehine(ler) vermeyi kabul etti. Çünkü Münzir, Amr'a Ma'ad valiliğini vermişti. Böylece Ebrehe, Bağışlayıcı Bir'in kudreti ile Halihan'dan döndü."

⁵⁰ Profesör G. Ryckmans'ın yolculuğunda bulunan bu kitabe (Ry 506), yine onun tarafından Fransızca çevirisi ve yorumları ile nesredilmiştir. Yazıt, W. Caskel tarafından yapılan yorumlar ve Almanca tercümesi ile basılmıştır. Sidney Smith ve metni oldukça derinlemesine analiz eden F. Beeston tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir. Yazıtın detaylı bir araştırması da A. G. Lundin tarafından Rusça yapılmıştır. Yazıt, Cevad Ali tarafından kısmen Arapça'ya tercüme edilmiş ve notlar ilave edilmiştir. Maib Jacob Kister, "Hulubān Seferi (Ebrehe'nin Seferi Üzerine Yeni Bir Bakış)", çev. Fatih Erkoçoğlu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010), 575-576.

kabileleri ile Haliban'da yapmış olduğu savaşa dair anlatılara yer verilmektedir. Murayghan kitâbesi, içerisinde *rḥmnn* geçen *bḥyl | rḥmnn | wmsḥhw | mlkn | 'brh | ...* “Merhametli Olan ve O'nun Mesih'inin kudretiyle, Kral Ebrehe” ifadesi ile başlamakta ve *wqflw | bn | ḥl , [b]n | [b]ḥyl | rḥmnn* “Böylece Ebrehe, Merhametli Bir'in kudretiyle Haliban'dan döndü.” şeklinde tercüme edilen *rḥmnn* formu bulunan ifadelerle sonlanmaktadır.⁵¹ Bu kitâbe, Alfred Felix Landon Beeston (1911-1995) tarafından tercüme edilmiş olup, bazı araştırmacılar tarafından özellikle ilk cümlelerin farklı şekilde çevirisinin yapılabileceğine dair düşünceleri de barındırmıştır. Smithsonian Enstitüsü ve Suudi Arabistan Ulusal Müzesi ilgili cümlelerin “Tanrı'nın gücü (yardımı) ve Hıristiyan Kral Ebrehe Zu Beymân (Kralın unvanı), Sebe, Zu Raydân ve Hadramevt Kralı.”⁵² şeklinde tercüme edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu kitâbeler, içerisinde sadece *rḥmnn*'in yer alması ile değil; ayrıca kitâbenin tarihlendirilmesi ve burada zikredilen seferle ilgili birçok farklı yoruma kapı aralaması açısından da oldukça önemlidir.⁵³

RES 3904 olarak adlandırılan bir başka kitâbede ise *rḥmnn* şu şekilde geçmektedir: *...bsm / rḥmnn / wbnhw / krst̄s̄ / ḡlbn* “...Merhametli Olan ve Onun oğlu Mesih adına, muzaffer”.⁵⁴

Ma'arib kitâbesinde “Merhametli Olan'ın ve O'nun Mesih'inin ve Kutsal Ruh'un kudreti ve lütfu ile.” cümlesinde Hıristiyan teslis inancının üç uknumuna yer verilirken, Murayghan kitâbesinde “Merhametli Olan ve O'nun Mesih'inin kudretiyle, Kral Ebrehe” şeklinde geçen ifade ise Merhametli Olan/Bir'in ve Onun Mesih'inin yanında yer alan Kutsal Ruh'un yerine Ebrehe'nin kendi adını yazdırdığı ve dolayısıyla kendisine kutsiyet atfettiği görülür. Ayrıca Yemen Hıristiyanları için *rḥmnn* formunun, Ma'arib ve Murayghan kitâbeleri üzerinden bölgede teslis inancının yayılmasına katkıda bulunmuş olduğu da söylenmiştir.⁵⁵ Tüm bunların yanı sıra, kitâbelerde yer alan içerik ve özellikle *rḥmnn* kullanımının varlığı Yemen kralları ve liderlerinin tevhid düşüncesine aşina olduklarını söylemek adına oldukça önemlidir.⁵⁶

Hıristiyan-Süryani, örneğin Mor Afrem, Mor Yakub metinlerinde *Raḥmānā* kelimesinin Tanrının-İsa'nın sıfatı olarak kullanıldığı, esasen Süryani formu olan *mraḥḥmānā*'nın daha yaygın olduğu ifade edilmiştir.⁵⁷

RAHMÂN KAVRAMININ ETİMOLOJİSİ

Sözlükte şefkat ve merhamet eden, acıyan manası taşıyan *Raḥmān* sözcüğü, genel kabule göre رَحِم (raḥime) fiilinden gelen ve merhamet etmek, severek-acıyarak korumak anlamı taşıyan رَحْمَة (raḥme) kökünden türemiştir.⁵⁸ Raḥime fiili Arapçada رِقَّة (riḳqa) –şefkat, davranışta yumuşaklık, incelik, nezaket, acıma-, تَعَطُّف (ta'aṭṭuf) –şefkat duyma, sevgi gösterme, iyilikte bulunma-, مَرْحَمَة (merḥame) –merhamet etme-⁵⁹, مَغْفِرَة (maḡfira)⁶⁰ -bağışlama- ve رَأْفَة (ra'fa)

⁵¹ Alfred Felix Landon Beeston, “Notes On The Mureighan Inscription”, *Bulletin of The School of Oriental and African Studies* 16 (1954), 391–392.

⁵² Kościelniak, “Jewish and Christian Religious Influences on pre-Islamic Arabia on the Example of the Term RḤMNN (“the Merciful”)”, 72.

⁵³ Detaylı bilgi için bk. Ömer Faruk Doğangül, *Câhiliye Döneminde Fil Olayı ve Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 57-63.

⁵⁴ Gonzague Ryckmans, “Une inscription chrétienne sabéenne Musées d'Antiquités d'Istanbul” *Le Muséon* 59 (1946), 165-172.

⁵⁵ Kościelniak, “Jewish and Christian Religious Influences on pre-Islamic Arabia on the Example of the Term RḤMNN (“the Merciful”)”, s. 73-74.

⁵⁶ Cevād Ali, *el-Mufaṣṣal fî târiḥi'l-'Arab ḳable'l-İslām*, 1/52.

⁵⁷ Norbert Nebes, “The Martyrs of Najrān and the end of the Ḥimyar”, *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth vd. (Leiden: Brill, 2010), 37.

⁵⁸ Halil b. Ahmed el-Ferāhīdī, *Kitābu'l-'ayn*, thk. Abdulhamid Hindāvi (Beyrut: Dāru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 2003), 2/106; Ebu'l-Fazl Cemāluddīn Muhammed b. Mükerrēm b. Ali b. Ahmed b. Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, thk. Abdullah el-Kebir vd. (Kahire: Dāru'l-Ma'ārif, ts.), 1611.

⁵⁹ İsmail b. Hammād el-Cevherī, *Tācu'l-luḡa ve şihāhu'l-'Arabīyye*, thk. Ahmed Abdülgafūr 'Āttār (Beyrut: Dāru'l-'İlm li'l-Melāyīn, 1990), 5/1929; İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 1611.

⁶⁰ Muhammed b. Yakub el-Firūzābādī, *el-Ḳāmūsu'l-muḥīṭ*, thk. Muhammed Na'im el-'Arksūsī (Beyrut: Müessesetu'r-Risāle, 2005), 1111.

(ra'afetun)⁶¹ -acıma, merhamet- anlamlarına gelir. Buna göre "وَقَدْ رَحِمْتُهُ وَتَرَحَّمْتُ عَلَيْهِ" ifadesi "Ona merhamet ettim, acıdım ve Allah'tan da ona merhamet etmesini diledim." anlamını, "تَرَاحَمَ الْقَوْمُ" ifadesi de "İnsanlar birbirine şefkat gösterdi, sevgi duydu, acıdı." manasını taşır.⁶² R-ḥ-m fiilinin *مرحمة* (merḥame) mastarı haricindeki diğer mastarları *رحما* (ruḥmen), *رحما* (ruḥumen), *رحمة* (raḥameten) şeklindedir. Mazisi *رحم* (raḥime), muzarisi *يرحم* (yerḥamu) gelir.⁶³ Buna göre "رَحِمْتُهُ" ifadesinde olduğu gibi "Ona merhamet ettim, acıdım." denilir.⁶⁴ Bununla birlikte 'rahme' sözcüğü İsrâ 17/28 ve Fussilet 25/50. ayetlerde 'rızk' anlamında kullanılmıştır.⁶⁵

Lügat âlimleri, *Raḥmān* (رحمن) isminin menşei hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelimenin aslının Arapça olduğunu savunanlara göre *Raḥmān*, *أرحم الراحمين* (erḥamu'r-raḥimīn) anlamında mübalağa sigasında *فعالان* (fa'lāne) vezninde 'rahmet' kökünden türemiştir.⁶⁶ Genelde *والله الرحمن الرحيم* (vallāhu'r-raḥmānu'r-raḥīmu) ifadesinde görüldüğü gibi *Raḥmān* ve *Raḥīm* birlikte gelir. Bununla birlikte *Raḥmān* sözcüğü, *Raḥīm* sözcüğünden farklı olarak yalnız Allah için kullanılır. *Raḥmān* ile aynı kökten türeyen ve mübalağa sigasında *فَعِيل* (fa'īl) vezninde gelip ism-i fā'il ve ism-i mef'ul manasında kullanılan *Raḥīm* sıfatının ise *رَجُلٌ رَحِيمٌ* (adam merhametlidir) örneğinde olduğu gibi Allah dışında varlıklar için kullanımı da mümkündür.⁶⁷

Ebū 'Ubeyde'nin (ö. 210/825) de aralarında olduğu bazı lügat âlimlerine göre *Raḥmān* ve *Raḥīm* sözcükleri, vezinlerindeki farklılığa rağmen *nedmān* ve *nedīm* kelimeleri gibi aynı anlama gelir.⁶⁸ Muhammed Abduh (ö. 1905), Suyūti'nin (ö. 911/1505) *ed-Durru'l-Mensūr* adlı tefsirinde *er-Raḥmān* ve *er-Raḥīm*'in aynı anlama geldiğini, *er-Raḥīm*'in *er-Raḥmān*'ı tekid ettiğini söylediğini dile getirmiştir. Abduh, bir âlimden böylesi bir sözün çıkmasını tuhaf karşılar. Bir kelimenin manasında başka bir manayı pekiştiren, açıklayan unsurlar olabilir; fakat Kur'an'ı Kerim'de iki kelime olup da ikincisinin kendisine ait yeni bir mana olmaksızın sadece birinciyi tekit için gelmiş olabileceği şeklindeki düşüncüyü anlamsız bulur.⁶⁹ Taberī (ö. 310/923), "*Raḥmān* ve *Raḥīm* olan Allah'ın adıyla." ifadesinde önce Allah lafzının zikredilip daha sonra da sırasıyla *Raḥmān* ve *Raḥīm* kelimelerinin zikredilmesini; Arapların, bir şey hakkında bilgi vermek istediklerinde öncelikle onun ismini zikrettiklerini, böylelikle dinleyen kişinin kimden bahsedildiğini anlamalarına yardımcı olduğunu söyler.⁷⁰ Müfessirlerin çoğunluğu bu iki isim arasında bir mana farkının olduğu görüşündedir. Genel olarak *Raḥīm* sıfatının *Raḥmān* sıfatından sonra kullanılması "el-ḥāş ba'd el-'ām" metodu ile ilişkilendirilir. Arap dili yönünden *Raḥmān* kelimesi, türetildiği köke *Raḥīm* kelimesinden daha uzaktır. Bir şeyi, türetildiği köke daha uzak olan bir kelimeyle sıfatlandırmak onu, daha fazla övmek veya yermek olur. *Raḥmān* kelimesi, övme için kullanıldığından, Allah'ı bu sıfatla vasıflandırmak, *Raḥīm* sıfatıyla

⁶¹ Ahmed b. Fāris, *Mu'cemu Makāyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselām Muhammed Hārūn (Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1979), 2/498.

⁶² Cevherī, *Tācu'l-luğa ve şihāhu'l-'Arabiyye*, 5/1929; İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 1611.

⁶³ İbn Fāris, *Mu'cemu makāyisi'l-luğa*, 2/498; İbn Sīde el-Mursī, *el-Muḥkem ve'l-muḥītu'l-a'zam*, thk. Abdulhamid Hindāvī (Beyrut: Dāru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2000), 3/ 336-337; İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 1611; Ahmed Muhtār Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'āşıra* (Kahire: 'Alemlü'l-Kütub, 2008), 2/872.

⁶⁴ İbn Dureyd el-Ezdī, *Cemheratu'l-luğa*, thk. Remzi Münir (Beyrut: Dāru'l-İlm li'l-Melāyīn, 1987), 1/523-524; İsmail b. 'Abbād, *el-Muḥīṭ fi'l-luğa*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: 'Alemlü'l-Kütub, 1994), 3/95.

⁶⁵ İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 1612; Muhammed Murtazā ez-Zebīdī, *Tācu'l-'arūs*, thk. Ahmed Ferrāc (Kuveyt: et-Turāsu'l-'Arabī, 1965), 32/233.

⁶⁶ Ferāhīdī, *Kitābu'l-'ayn*, 2/106; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luğa*, 1/523; Ebū Mansūr Muhammed b. Ahmed el-Ezherī, *Tehzību'l-luğa*, thk. Muhammed Avad Mir'ad (Beyrut: Dāru l'hyāi't-Turāsi'l-'Arabī, 2001), 5/34; İsmail b. 'Abbād, *el-Muḥīṭ fi'l-luğa*, 3/95; Cevherī, *Tācu'l-luğa ve şihāhu'l-'Arabiyye*, 5/1929; İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 1612; Zebīdī, *Tācu'l-'Arūs*, 32/233.

⁶⁷ Ezherī, *Tehzību'l-luğa*, 5/34; Cevherī, *Tācu'l-luğa ve şihāhu'l-'Arabiyye*, 5/1929; İbn Sīde, *el-Muḥkem ve'l-muḥītu'l-a'zam*, 3/337; İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 1612; Zebīdī, *Tācu'l-'arūs*, 32/233.

⁶⁸ Ebū Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Ġarību'l-Ḳur'ān*, thk. Ahmed Sakar (Mısır: y.y., 1978), 6.

⁶⁹ Reşid Rızā, *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-ḥakīm -Tefsīru'l-Menār-*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyye, 1944), 1/46.

⁷⁰ Muhammed b. Cerīr et-Taberī, *Cāmi'u'l-Beyān 'an Te'vili 'Āyi'l-Ḳur'ān*, thk. Abdullāh b. Abdulmuhsin et-Turkī (Kahire: Dāru Hecl, 2001), 1/132.

vasıflandırmaktan daha kuvvetlidir. Bu itibarla *Rahmân*'ın manası, *Rahîm*'den daha geniştir. Buna göre *Rahmân* sıfatıyla Allah bütün kullarına merhamette bulunurken, "وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا" (O, müminlere karşı rahîmdir.)⁷¹ âyetinde belirtildiği gibi *Rahîm* sıfatıyla da yalnız mümin kullarına merhamet eder, lütufta bulunur.⁷² İsfahânî'ye (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) göre Allah, dünyada *Rahmân*, ahirette ise *Rahîm*dir. Şöyle ki Allah'ın dünyadaki nimetleri hem müminleri hem de kâfirleri kapsar. Ancak ahiretteki nimetler yalnız müminler içindir.⁷³ İbn Abbâs (ö. 68/687-88), *Rahmân-Rahîm* terkindeki *Rahmân* ismini rafîk (dost, müşfik), *Rahîm* kelimesini ise *Rahmân*'ın yarattıklarına rızıkta bulunması manasında ele alır.⁷⁴

Rahmân'ın Arapça kökenli türetilmiş bir sözcük olduğunu savunanlar, bu konuda farklı deliller öne sürmüştür. Kurtubî (ö. 671/1273), *Rahmân* kelimesinin türetilmiş olduğunu delilini Tirmizî'nin (ö. 279/892) tahrîc ettiği ve sahîh addettiği Abdurrahmân İbn Avf'dan (ö. 32/652) nakledilen bir hadise dayandırır. O, Hz. Muhammed'in şöyle buyurduğunu işittir: "Allah der ki 'Ben *Rahmân*'ım, *Rahîm*'i yarattım ve ona kendi adımdan bir ad ekledim..."⁷⁵ Bazı ilim adamlarına göre ise *Rahmân* türemiş bir isim olmayıp; Allah'a has özel isimlerdendir. Dolayısıyla bu kelime "rahmet"ten türemiş olsaydı, rahmet olunan ile birlikte de kullanılabilirdi şeklinde görüş bildirilmiştir. Allah, kullarına *Rahîm*'dir denilebildiği gibi kullarına *Rahmân*'dır da denilebilirdi. Eğer *Rahmân* kelimesi "rahmet"ten türemiş olsaydı Allah'ın adı olarak kullanıldığında Arapların bu kelimeyi işittiklerinde tepki göstermeleri gerekirdi. Araplar, Rablerinin *rahmet* sahibi olduğunu kabul etmekteydiler.⁷⁶ Ayrıca Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923) gibi *Rahmân*'ı öncekilerin kitaplarında yer alan Allah'a karşılık gelen türememiş, müstakil bir isim olarak değerlendirenler de mevcuttur. Buna göre *Rahmân* türememiş, yalnız Allah'a ait zâtî bir isim; *Rahîm* ise sıfattır. Çünkü Araplar "كُنْ بِي رَحِيمًا" yani "Bana karşı Rahîm ol." derler, aynı cümlemin "كُنْ بِي رَحْمَانًا" yani "Bana karşı Rahmân ol." formunu kullanmazlar.⁷⁷

Bazı lügat âlimleri de *Rahmân* kelimesinin İbrânîce olduğunu ileri sürmüştür. Ezherî'nin (ö. 370/980) nakline göre *Rahmân-Rahîm* terkindeki *Rahmân* sözcüğü İbranice, *Rahîm* ise Arapçadır. Buna göre *Rahmân* ismi Arapça rahmet kökünden fa'lân vezninde türetilmiş bir isim olmayıp İbranice müstakil bir isimdir.⁷⁸ Ayrıca mana benzerliğinden ötürü karışıklığa mahal vermemek adına *Rahmân* isminin Arapça kökenli olan *Rahîm* ile birlikte zikredildiği ifade edilmiştir.⁷⁹

CAHİLİYE ARAPLARINDA RAHMÂN

Hicaz bölgesinde paganizmin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı konusu oldukça önemlidir. Kur'an'daki ifadelerden de anlaşılacağı üzere çok tanrılı, putperest bir kültüre sahip olan bölge Araplarının aynı zamanda kendilerini Hz. İbrahim geleneğine dayandırdıkları ve onu sahiplendikleri de görülmektedir.⁸⁰ Geleneksel olarak kendilerini monoteizmin simgesi Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in varisleri olarak gören bölge Araplarını putlarla kimin/kimlerin tanıştırdığı ve politeist kültürün nasıl ortaya çıktığı konusu oldukça mühimdir. Kaynakların birçoğunda yaşadığı zaman tam olarak bilinemeyen Amr b. Lühay'ın bölgeye putperestliği getirdiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte Amr b. Lühay'ı Hz. İsmail'den beridir süregelen

⁷¹ Ahzâb 33/43.

⁷² İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*, 3/337; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1612; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 32/234; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/149

⁷³ Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 192.

⁷⁴ Ezherî, *Tehzîbu'l-luġa*, 5/34; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1612; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 32/234.

⁷⁵ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâmuddîn İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Mektebetu'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 2000), 1/196.

⁷⁶ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006), 1/159-160.

⁷⁷ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luġa*, 1/523-524; İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*, 3/337; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1612; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 32/233.

⁷⁸ Ezherî, *Tehzîbu'l-luġa*, 5/34; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1612; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 32/233.

⁷⁹ Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *Keşfu'l-müşkil min şaḥîhi's-şahîhayn*, thk. Ali Hüseyin Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 3/304.

⁸⁰ Âli İmrân 3/67; Nahl 16/123.

monoteistik yapıyı bozan kişi olarak aktaran rivayetlerin birçoğu da tartışmaya açıktır. Çok eski dönemlerden itibaren kuzeyden güneye ve doğudan batıya Arabistan yarımadasında putperest geleneğin oldukça yaygın olduğu bilinmektedir. Gerek Kuzey Arabistan (Teyme, Palmira, Suriye vs.) gerekse Güney Arabistan (Yemen, Yemame ve Sebe Bölgesi vs.) ile ilgili çalışmalarda eski dönemlerden beridir paganizmin yaygın olduğu görülmektedir.⁸¹

Arap Yarımadasında Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik gibi dinlerin yanı sıra özellikle Güney Arabistan'da güneş (ana tanrıça), ay (baba tanrı) ve yıldızlara (-özellikle- Zühre/oğul tanrı) tapınma gibi inançların oldukça yaygın olduğunu söylemek mümkündür.⁸² Hatta birçok araştırmacıya göre diğer tanrı adları genellikle bu üç tanrıdan (ay-güneş-Zühre) birinin sıfatlarından ibaret kabul edilmiştir. Bilindiği kadarıyla güneş, ay ve yıldızların oluşturduğu tanrı tasavvuru Babil kaynaklı olup muhtemelen Sabiiler'in ve Keldaniler'in etkisiyle ilk defa Güney Arabistan'da ortaya çıkmış, zamanla kuzeye doğru bu tasavvur yayılmış ve Arap kabileleri arasında özellikle ay tanrısı çeşitli adlarla anılmıştır. Bütün bunlara ilaveten, birçok İslâmî kaynaklarda yer alan ifadelere ve bazı oryantalistlerin tespitlerine göre genel olarak Sâmi kavimler gibi Arapların da kesin olmamakla birlikte en eski inançlarının tevhid esasına dayandığı ifade edilmiştir. Bazı kitâbelerde tek tanrıya inancı ifade eden göğün hâkimi/ilahı anlamına gelen "Zû Semâvî"den bahsedilmiştir. Bunun, Yemen'in Yahudilik ve Hıristiyanlık tesirine girmeden önceki tek tanrılı bir inancı resmettiği söylenebilir.⁸³

İslam'ın zuhuruna kadar bölgede Hanîf adı verilen bir tevhid inancının varlığı ve bu inanca ait müntesiplerin bulunduğu da zikredilmelidir. Hanîflerin, Hz. İbrahim'in dinini yaşatmaya çalıştıkları, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan uzak kaldıkları, putperestliğe karşı çıktıkları ifade edilir. Her ne kadar bazılarının farklı din ve kültürlere mensup olabileceği şeklindeki görüşler olsa da Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Zeyd b. Amr ve Osman b. Huveyris, Kus b. Sâide, Umeyye b. Ebu's-Salt, Süveyd b. Âmir, Âmir b. ez-Zarb, Abîd b. Ebras gibi önemli şair ve kimselerin Hanîfler arasında yer aldığı söylenebilir.⁸⁴

İslam öncesi Arapların inançları üzerine yapılan araştırmalarda Arap yarımadasında ve özellikle Yemen bölgesinde *Rahmân* kelimesine ve dolayısıyla inancına dair ipuçlarına rastlanmaktadır.⁸⁵ Yemen ile bağlantıları münasebetiyle Mekkelilerin de *Rahmân*'ı bildikleri ve bu kelimeyi Allah ile eşdeğer kullandıklarını Cahiliye Arap şiirlerine bakıldığında görmek mümkündür. Nitekim Muhârib b. Kays el-Küsa'î (ö. 534), 'Amr b. Mâlik eş-Şenferâ el-Ezdî (ö. 525-550), Hâtim b. Abdillâh et-Tâi (ö. 578), 'Urve b. 'Utbe er-Rahhâl (ö. 592), Zeyd b. 'Amr b. Nufeyl (ö. 606), el-Esved b. Ya'fer (ö. 610) gibi Cahiliye Arap şairlerinin şiirlerinde *Rahmân*'ın, Allah ve/veya Rab ile aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca hem Cahiliye hem de İslâmî dönemde İlâh ve Rab kelimelerinin çoğul kullanımları mevcutken *Rahmân* kelimesinin çoğulunun bulunmaması bu kelimenin tek tanrılı bir inancı resmettiği şeklindeki görüşü ön plana çıkarmıştır. *Rahmân* gibi Allah kelimesinin de çoğul kullanımının olmaması Arapların inancında bu isimlerin belirli, özel, tek bir varlığı sembolize ettiği ifade edilebilir. Arapların, "gökleri ve yeri yaratanın,⁸⁶ güneşin ve ayın hareketlerini belirleyenin",⁸⁷ "gökten yağmur yağdırıp onunla ölü toprağa hayat verenin"⁸⁸ Allah olduğunu ifade etmeleri, "putlara, onları Allah'a yaklaştırmaları için tapındıklarını"⁸⁹ söylemeleri ayrıca "gemiye bindikleri ve denizde fırtınaya yakalandıkları zaman, inançlarını şirkten arındırarak yalnızca Allah'a yönelmelerinin ama Allah, onları fırtınadan kurtarıp karaya sağ salim çıkardığında yine şirke düşmelerinin"⁹⁰

⁸¹ Şinasi Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 15-19. Geniş bilgi için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2014), 9-50.

⁸² İbrahim Usta, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 35.

⁸³ Mustafa Çağırıcı, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/316-317.

⁸⁴ Şaban Kuzgun, "Hanîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/33-39.

⁸⁵ Çağırıcı, "Arap", 3/316-317.

⁸⁶ Lokmân 31/25; Zümer 39/38; Zuhuruf 43/9.

⁸⁷ Ankebüt 29/61.

⁸⁸ Ankebüt 29/63.

⁸⁹ Zümer 39/3.

⁹⁰ Ankebüt 29/65.

anlatıldığı âyetler Cahiliye Araplarının Allah'ı tanıdıklarına ve ona özel bir konum atfettiklerine delil olarak gösterilebilir.⁹¹

Taberî, bazı kimselerin, Arapların, İslam'dan önce *Rahmân*'ın ne/kim olduğunu bilmediklerini söylemiş olduklarını ve buna delil olarak da "*Rahmân*'a secde edin/O'na boyun eğin." denildiği zaman müşriklerin Hz. Muhammed'e "*Rahmân* da neymiş; O da kimmiş? Ne yani, sen 'Secde edin' dedin diye biz secde mi edeceğiz?!" şeklinde söyledikleri sözü delil göstermiş olduklarını dile getirmiştir. Ayrıca Hudeybiye Antlaşması imzalanırken Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye "*Rahmân* ve *Rahîm* olan Allah'ın adıyla." şeklinde yazmasını buyurduğunda Kureyşli müşriklerin "Biz, ne *Rahmân*'ı ve ne de *Rahîm*'i tanırız." dedikleri ve bazı rivayetlerde ise "Biz *Rahmân* diye bir şey tanımıyoruz, sadece Yemâme'nin *Rahmân*'ını tanıyoruz." diyerek cevap verdikleri nakledilmiştir. Taberî, müşriklerin Müslümanlar karşısında inatlaşarak, aslında *Rahmân*'ı bildikleri halde onu duymadıklarını iddia ettiklerini belirtmiştir. O, bu noktada "Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler Hz. Muhammed'i kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar."⁹² âyetini örnek göstermiş ve müşriklerin, Hz. Muhammed'in hak Peygamber olduğunu daha önceki kitaplardan bildikleri halde onu inkâr ettiklerini söylemiştir. Taberî, bazı Cahiliye Dönemi şiirlerinde de *Rahmân* kelimesinin zikredildiğini belirterek müşriklerin *Rahmân* hususunda yalan söylediklerini vurgulamıştır.⁹³ Burada şu da ifade edilmelidir ki, Arapların, *Rahmân*'a karşılık gelen ifadeleri bilmemelerinin/anlamamaların sebebinin, geçmişten beridir kullanageldikleri Allah lafzında olduğu gibi, Hz. Muhammed'in Allah lafzını kullanırken bu kelimeye yüklediği anlamın Araplardaki anlam alanına karşılık gelmemesine benzer bir durumu resmettiği şeklinde de düşünülebilir.⁹⁴

İslam öncesi dönemde Mekkeli Arapların gerek Yemen bölgesindeki topluluklarla ilişkileri gerekse Yahudilerle bir arada yaşama tecrübeleri bağlamında *Rahmân* ismini bildikleri ve bu ismi Allah'a karşılık kullandıklarını ifade etmiştik. H. Grimme, Nöldeke, R. Blachere, J. Jomier ve R. Casper gibi bazı oryantalistler –kendilerince- İslam vahyini farklı evrelere ayırmış, hatta bazı sûrelerin kronolojik olarak sıralanmasında *Rahmân* ismini delil olarak gösterme yoluna başvurmuşlardır.⁹⁵ Bu bağlamda bazı oryantalistler, Allah'ın ilk dönemler kendisini "Rab", daha sonraki dönemlerde "*Rahmân*" ve nihai olarak da "Allah" ismiyle nitelendirdiğini söylemiş; hatta Hz. Muhammed'in kendi tanrısını isimlendirme hususunda tereddüt yaşadığını iddia edenler olmuştur.⁹⁶ Bazı oryantalistler, bir Yahudi metnindeki "Gökteki *Rahmân*" ifadesinden hareketle Yemen bölgesindeki Arapların *Rahmân* ismini Yahudilerden aldıkları iddiasında bulunmuşlardır. Par Jacques Jomier, Arabistan'da İslam'dan önce tanrıyı *Rahmân* olarak adlandıran Hıristiyan bir mezhep vs. bulunması gerektiğini ve bunu da Kur'an'ın, Hıristiyanlığa ait bazı kavramları *Rahmân* ile birlikte kullandığını ve Kur'an'da *Rahmân* kelimesinin geçtiği yerlerin Ehli Kitap anlatıları üzerinden birtakım bağlamlarla zikredildiğini iddia ederek gerçekleştirmeye çalışmıştır. Kanaatimizce bu görüş bazı oryantalistlerin *Rahmân* kelimesinin kökenini Yahudilik ve/veya Hıristiyanlık menşeli bir bağlama çekme çabasının neticesi olarak görülebilir. Fakat unutulmamalıdır ki *Rahmân* kelimesi Yahudilik ve/veya Hıristiyanlık öncesi kitâbelerde de bulunmaktadır. Bu görüşümüzü destekler mahiyette, Montgomery Watt gibi bazı oryantalistlerin, diğer bazı oryantalistlerin *Rahmân* ile ilgili değerlendirmelerine iştirak etmedikleri, onların, *Rahmân*'ın bazı eski kitâbelerde yer aldığını belirttikleri, ayrıca Hz. Muhammed'den önce de Arabistan'da peygamberlik iddiası ile çıkan bazı kimseler tarafından da kullanılmış olması delil olarak gösterilebilir.⁹⁷

Güney Arap putperestlerinin kullandığı *Rahmân*'ın (*rḥmn*) bir pagan tanrısı olduğu fakat Yahudilerin ve Hıristiyanların taptığı *Rahmân* ile aynı olmadığı düşüncesi de dile getirilmiştir.

⁹¹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 114-121.

⁹² Bakara 2/146.

⁹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/130.

⁹⁴ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 111.

⁹⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Suat Yıldırım, "er-Rahmân Vafsinin Kur'an-ı Kerimde Kullanılışı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 33-40.

⁹⁶ Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: a contemporary approach to a veiled text* (London: SCM Press, 2003), 89-92.

⁹⁷ W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 175.

Bazı oryantalistler *Rahmān*'in, Güney Arabistan menşeli pagan tanrı (ay tanrısı) formunun veya Yahudilik ve/veya Hıristiyanlıktaki kullanımının Hz. Muhammed tarafından bir araya getirilmiş kullanım olduğunu iddia etmişlerdir.⁹⁸ Brett Marlowe Stortroen, George Braswell, Nöldeke, Healey gibi bazı oryantalistlerin, *Rahmānan*'ın Güney Arabistan kitâbelerinde geçtiğini ve aynı bölgedeki Hıristiyanlar tarafından tanrı için ad olarak kullanıldığını bildikleri halde, sadece pagan kullanımını önceleyerek İslam'ın zuhuru sonrası Allah'a karşılık gelecek bir şekilde asimile edildiği gibi bir düşünceye saplandıkları ifade edilmiştir.⁹⁹ Burada oryantalistlerin amacının, genel olarak İslam düşüncesinde özeldi ise Kur'ân'ı Kerîm'de yer alan *Rahmān*'in anlam alanını ve hangi bağlamda kullanıldığını ortaya koymak yerine, İslam'ın ve Kur'ân'ın otantikliğine hâlel getirme çabasının bir yansıması olarak görülebilir.

Fenolojik açıdan dindeki sentezin öğelerinin tarihi değil; kültürel ve aktüel bir yapısı vardır. Kültürel öğeler, dinlerin nesnelleşme sürecinde zamana ait olmaktan çıkıp sabit ve devamlı bir özelliğe bürünmektedir. Bu bağlamda konumuzun merkezinde olan *Rahmān* kelimesi/ismi, özellikle Yemen ve Yemâme bölgesinde Allah'ın bir sıfatı olarak kullanılmakta hatta daha önce de ifade ettiğimiz üzere Güney Arabistan'da Yahudilik ve Hıristiyanlık bağlamında *Rahmāna* ve/veya *Rahmānan* diye de geçmektedir. *Rahmān* ismi, Cahiliye Döneminde de kullanılmakta ve Mekke'nin geçmişte *ummu ruḥmin* veya *ummu'r-ruḥmi*, *ummu raḥm*, *ummu'r- Raḥmān* (أم الرحم / أم رحم) adıyla anıldığı da rivayet edilmektedir.¹⁰⁰ İslam, Araplar tarafından bilindiğini düşündüğümüz *Rahmān*'i Allah'ın zatı ile özdeşleştirmekte ve ulûhiyetin ikinci ismi haline dönüştürmektedir. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir diğer konu ise tarihi geçmişi ve gelişim süreci her ne olursa olsun, genel itibarıyla İslam'la birlikte kelimenin kendine münhasır ilahi bir yapıya dönüştürüldüğüdür.¹⁰¹

KUR'ÂN'I KERÎM'DE RAHMÂN

Kur'ân'ı Kerîm'de *Rahmān* ismi besmeleler hariç elli altı, *Rahîm* ismi -Hz. Peygamber'e nisbet edildiği bir yer¹⁰² hariç- 114 yerde kullanılmıştır. Dört âyette "erḥamu'r-râḥimîn",¹⁰³ iki âyette "ḥayru'r-râḥimîn"¹⁰⁴ ifadeleri yer almıştır. *Rahmān*, altı âyette *Rahîm* ile birlikte, diğer yerlerde tek başına kullanılmıştır. *Rahîm* ise Gafûr, Azîz, Raûf, Tevvâb, Ber, Vedûd isimleri ve bir yerde Rab ismiyle birlikte, üç âyette de müminlerle ilişkili olarak zikredilmiştir.¹⁰⁵ Kur'ân'daki kullanımlarından hareketle *Rahmān*'in Allah lafzı gibi zâtî bir isim, *Rahîm*'in ise sıfat konumunda olduğu söylenebilir.¹⁰⁶

Kur'ân'da Hz. Zekeriyâ, Hz. Yahya, Hz. Meryem, Hz. İsa, Hz. İbrahim ve Hz. Musa ve Hz. Peygamber'den bahseden Meryem sûresinde Allah lafzının sadece iki yerde¹⁰⁷ geçmesine karşılık *Rahmān*'in on altı yerde¹⁰⁸ kullanılmış olması oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca Yâsîn sûresinde dört yerde geçen *Rahmān*¹⁰⁹ kelimesinin, "kendilerine elçiler gönderilen şehir halkının durumunu anlatan" özellikle 15. ve 23. âyetlerde; gönderilen iki elçi ve sonrasında bu ikisini destekleyici olarak gelen elçinin yalanlanması ve o kimselerin "Sizler, sadece bizim gibi insanlarsınız. *Rahmān* size bir şey indirmemiştir ve söyledikleriniz yalandan ibarettir." ve şehrin öteki ucundan bir adamın koşarak gelip "Ey kavmim! Ben O'nu bırakıp da başka ilahlar/tanrılar

⁹⁸ Islamic Awareness, "Responses to Islamic Awareness: Rahmanan (RHMNN) – An Ancient South Arabian Moon God?" (Erişim 1 Ocak 2022).

⁹⁹ Islamic Awareness, "Rahmānan (RHMNN) – An Ancient South Arabian Moon God?" (Erişim 1 Ocak 2022).

¹⁰⁰ Bk. İbn Fâris, *Mu'cemu maḳâyisi'l-luġa*, 2/498; Cevherî, *Tâcu'l-luġa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, 5/1929; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, 3/337; Firûzâbâdî, *el-Ķâmûsu'l-muḥîṭ*, 1112; Nebi Bozkurt & Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/556.

¹⁰¹ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 186-187.

¹⁰² Tevbe 9/128.

¹⁰³ A'râf 7/151, Yûsuf 12/64, 92, Enbiyâ 21/83.

¹⁰⁴ Mü'minûn 23/109, 118.

¹⁰⁵ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Ķur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 376-379.

¹⁰⁶ Bekir Topaloğlu, "Rahmān", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/415.

¹⁰⁷ Meryem 19/58, 76.

¹⁰⁸ Meryem 19/17, 26, 44, 45, 58, 61, 69, 75, 78, 85, 87, 88, 91, 92, 93, 96.

¹⁰⁹ Yâsîn 36/11, 15, 23, 52.

mı edineyim?! *Rahmân* bana bir zarar vermeyi dilerse, o sözde tanrıların şefaatleri bana hiçbir fayda vermez, onlar beni asla kurtaramazlar. Şayet ben, Allah'tan başka ilahlar/tanrılar edinirsem, büyük hüsrana uğrarım." şeklinde gelen ifadelerin anlatıldığı yerler dikkate alındığında önceki dönemlerde de *Rahmân*'ın bilindiği ve kullanıldığı düşüncesini ortaya koymaktadır.

Rahmân isminin sadece Hz. Muhammed tarafından kullanılmadığını; önceki birçok peygamber ve toplulukların da bu ismi Allah'a karşılık gelecek bir şekilde ifade ettiklerini dile getirmiştik. "Göklerin, yerin ve bu ikisi arasında bulunan her şeyin rabbinin *Rahmân* olması",¹¹⁰ "gerçek hükümlerliliğin *Rahmân*'a ait olması",¹¹¹ "*Rahmân*'ın çocuk edinmesinin söz konusu olmadığı ve O'nun eşsiz, ortaksız, çocuksuz olduğu",¹¹² "Senden önce kendilerine peygamberler gönderdiğimiz kimselere sor bakalım, *Rahmân*'ın dışında tapınılacak tanrılar edinip diye emretmiş miyiz?"¹¹³ denilmesi, Hz. Musa'nın Sina dağından dönmeden önce Hz. Harun'un, "Ey Kavmim!" "Siz, bu buzağı heykeliyle çok kötü biçimde ayartılmaktasınız. Gerçekte sizin rabbiniz bu heykel değil, *Rahmân*'dır."¹¹⁴ demesi, Hz. Süleyman'ın Sebe Melikesine gönderdiği mektupta *Rahmân* ifadesinin yer alması¹¹⁵ ayrıca özellikle Meryem sûresinde geçen birçok peygamber ve önemli şahıslar (Hz. Zekeriyâ, Hz. Yahya, Hz. Meryem, Hz. İsa, Hz. İbrahim ve Hz. Musa) üzerinden *Rahmân*'ın Allah-Rab oluşuna işarette bulunulması ve yine ilgili sûrenin 58. âyetinde Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu peygamberlerden; yani Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Yakub'tan söz edilen yerlerde *Rahmân*'ın âyetleri okunduğunda secdeye kapandıklarından bahsedilen ifadelerden anlaşılacağı üzere *Rahmân* ile -geçmişten günümüze kadar- ulûhiyetin tek bir zata râci olduğu merkezinde tevhid vurgusunun yapıldığı görülmektedir.¹¹⁶

Kanaatimizce genel olarak Kur'an'ı Kerim'de *Rahmân* kelimesinin geçtiği birçok âyetin tevhid ilkesine ve Allah'ın, dolayısıyla *Rahmân*'ın ne/kim olduğuna dair destekleyici bir hüviyete sahip olduğu zikredilebilir. Bu bağlamda, Allah'ın *Rahmân* olması,¹¹⁷ O'ndan başka tanrı olmaması,¹¹⁸ *Rahmân*'ın yeri ve gökleri,¹¹⁹ insanı,¹²⁰ sevgiyi¹²¹ (kusursuz) yaratması,¹²² yarattığı varlıklarla ilgilenmesi,¹²³ Kitap sahibi olması,¹²⁴ arşa istiva etmesi,¹²⁵ kâfirlerin *Rahmân*'a çocuk isnat etmeleri,¹²⁶ *Rahmân* dileyeydi putlara tapmazdık demeleri,¹²⁷ *Rahmân*'ın mühlet vermesi,¹²⁸ kıyamet günü insanların diriltilmesi ve *Rahmân*'ın huzurunda toplanılması,¹²⁹ insanların mahşer yerinde toplanmak üzere çağrıldıklarında, çağırana derhal uyararak hiçbir yöne sapmaksızın ona doğru koşacakları ve o gün *Rahmân*'ın heybetinden seslerin kısılacığı,¹³⁰ mülkün sadece *Rahmân*'ın elinde olması,¹³¹ *Rahmân*'a isyan eden şeytana itaat edilmemesi

¹¹⁰ Enbiyâ 21/112; Nebe 78/37.

¹¹¹ Enbiyâ 21/26; Furkân 25/59.

¹¹² Meryem 19/88, 90-92; Zuhruf 43/81.

¹¹³ Zuhruf 43/45.

¹¹⁴ Tâhâ 20/90.

¹¹⁵ Neml 27/30.

¹¹⁶ Kur'an'ı Kerim'de geçen Rahman ismi ile birlikte yer alan bazı peygamber anlatılarına dair geniş bilgi için bk. Mustafa Maden, *Kur'an'da er-Rahman İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhatap Olan Ayetlerin Yorumu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 70-87.

¹¹⁷ Fâtiha 1/1, 3; Bakara 2/163; Tâhâ 20/90; Enbiyâ 21/112; Neml 27/30, Zuhruf 43/45; Haşr 59/22.

¹¹⁸ Rad 13/30.

¹¹⁹ Bakara 2/163; Furkân 25/59; Mülk 67/3.

¹²⁰ Rahmân 55/1-4.

¹²¹ Meryem 19/96.

¹²² Mülk 67/3.

¹²³ Mülk 67/19.

¹²⁴ Enbiyâ 21/36.

¹²⁵ Tâhâ 20/5; Furkân 25/59.

¹²⁶ Meryem 19/88, 91-92; Enbiyâ 21/26; Zuhruf 43/17, 19, 81.

¹²⁷ Zuhruf 43/20.

¹²⁸ Meryem 19/75.

¹²⁹ Meryem 19/85, 93; Yâsîn 36/52; Nebe 78/37.

¹³⁰ Tâhâ 20/108-109.

¹³¹ Furkân 25/26.

gerektiği,¹³² şeytana dost olanlara *Rahmân*'ın azabının uğrayacağı,¹³³ *Rahmân*'dan başka tapınılacak herhangi bir Tanrının olmadığı,¹³⁴ *Rahmân*'ı bırakıp başka tanrılar edinilmesi bağlamında; *Rahmân* karşısında sözde tanrıların ve/veya orduların herhangi bir faydasının/yardıminin olmayacağı,¹³⁵ *Rahmân*'ın inanan kullarına Adn Cennetini vaad etmesi¹³⁶ gibi ifadelendirmelerin yer aldığı ayetlerde geçen *Rahmân* kelimesinin “Merhametli Olan” anlamına gelen bir kullanım dışında özellikle “Tek/Bir”, “Yaratıcı”, “Kâdir-i Mutlak”, “Güçlü” bir Allah tasavvurunu resmettiğini söylemek mümkündür.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Tarihî verilerin bize sunduğu kadarıyla Aramice-Akadça kökene sahip bir başlangıçla kullanılmaya başlayan *Rahmân*, Suriye ve Yemen bölgelerinde varlık ve anlam alanı bulmuş, zamanla bu bölgelere gelen ve yerleşen Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından ve sonrasında ise İslam'la birlikte daha da bilinen bir form kazanmıştır. Pagan bir formda, en eski kullanımlarına Tell Fekherye ve Palmira kitâbelerinde rastlanan kelimenin, bölgedeki tanrı/lar adına hangi anlamda ve nasıl kullanıldığını ve ilgili dönemlerde yaşayan kimselerin inanç dünyalarını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu kullanımlarda *Rahmân*'ın, Aramice versiyonunda *rhm̄n* ve Akadça kullanımında ise *rēmēnū*'nun neo-Asur formu olan muadili *rēmēū*'un bir sıfat olarak “Merhametli Olan” anlamında kullanıldığı görülmektedir. “Merhametli Olan”ın yeri ve göğü kontrol ettiği, yeme-içme, otlak ve sulama imkânı sağladığı, zamanı elinde tuttuğu, zenginlik, bolluk verdiği, musibetlere karşı koruyucu olduğu, dualara karşılık verdiği ifade edilmiş ve “büyük bir efendi” olduğu dile getirilmiştir. Güney Arabistan sıfatı olan kelimenin varlık/kullanım alanının kitâbelerde yer alan bilgiler merkezinde M.Ö. 9. yüzyıla kadar götürülebileceği belirtilmiş, Mezopotamya kültürel etkisi altında Yahudi ve Hıristiyan olmayan bir bağlamla milattan sonraki ilk yüzyıllarda Suriye ve Yemen bölgesi civarında kullanımına devam ettiği ifade edilmiştir.

Yahudilerin ve Hıristiyanların Yemen'e ne zaman, nasıl ve hangi bağlamlarda geldiği ve burada tek tanrılı bir yapının nasıl oluşturulduğu araştırmacılar tarafından farklı rivayetlerle aktarılmıştır. Bölgede Yahudilik ve Hıristiyanlığın yanı sıra Himyerîlere ait *Rahmânizm* inancından da bahsedilmektedir. Zikredilen bölgelerde zamanla Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın geniş bir alana yayıldığı ifade edilmiş, özellikle 4. yüzyıla kadar pagan kullanıma sahip olduğu ifade edilen kelimenin bu dinlerin etkisiyle tek tanrılı bir yapıya dönüştürüldüğü söylenmiştir. Daha önceleri Hadad, Baa'l (Ba'lshamen), Marduk, Ninurta, Yarbibol gibi bazı pagan tanrılar için kullanıldığı zikredilen formun/kelimenin, “Göklerin ve Yerin Efendisi/Sahibi”, “Cennetin Efendisi”, “Merhametli Olan” anlamları merkezinde “İsrail'in ve Yahudilerin Tanrısı”ni niteleyen bir karakteristiğe karşılık kullanıldığı da görülmektedir. Yahudilikte önemli bir kullanıma sahip *rhm̄n*'in dayandığı form; *Rahmân*, *Rahmânân*, İbranice belirlilik eki olan “ha” ile *ha-Rahmân/ân* kullanımıyla Güney Arabistan merkezli tek tanrılı bir inancı tanımlayan müstakil bir yapıya dönüştürüldüğü ayrıca dua ve ibadetlerde kullanıldığı belirtilmiştir. Benzer bir kullanımın Arapçadaki lâm-ı tarif ile *er-Rahmân* şeklinde kullanılmış olduğu da zikredilebilir.

Yemen bölgesinde Yahudiliğin sosyo-politik ve dinî açıdan nüfuz sahibi olduğu bir dönemde *rhm̄n*'in Hıristiyanlar tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Güney Arabistan'da bulunan Ma'arib kitâbesinde “Merhametli Olan'ın ve O'nun Mesih'inin ve Kutsal Ruh'un kudreti ve lütfu ile.” şeklinde başlayan cümlelerin Hıristiyanlığın temel doktrini olan teslis inancını ortaya koyması ve burada “Merhametli Olan”ı ifade eden *Rahmân*'ın teslisin üç uknumundan biri olan “Baba”ya karşılık kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Murayghan kitâbesinde ise “Merhametli Olan ve O'nun Mesih'inin kudretiyle, Kral Ebrehe” ifadesi yer almış ve burada “Kutsal Ruh”un yerine Ebrehe'nin adı zikredilmiştir. Ayrıca Ma'arib ve Murayghan kitâbelerinin bölgede teslis inancının yayılmasına katkıda bulunmuş olduğu belirtilmiştir. RES 3904 olarak adlandırılan bir

¹³² Meryem 19/44.

¹³³ Meryem 19/45; Enbiyâ 21/42.

¹³⁴ Zuhruf 43/45.

¹³⁵ Yâsin 36/23; Mülk 67/20.

¹³⁶ Meryem 19/61.

başka kitâbede ise “Merhametli Olan ve Onun oğlu Mesih adına, muzaffer” cümlesi yer almış; burada “Merhametli Olan”ın muzaffer vasfı ile nitelendirildiği görülmüştür. Bazı araştırmacılar, Hıristiyan metinlerinde Tanrı'nın/İsa'nın yerine kullanılan *Rahmân*'ın “Merhametli Olan” anlamından ziyade “Güçlü Olan” manasını taşıdığını söylemişlerdir.

Kur'ân vahyinin nâzil olduğu vasatta Hicaz bölgesinde Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer bazı dinler-inançlar bulunmakla birlikte özellikle Mekke'de putperest bir yapının hâkim olduğu söylenebilir. Bölgeye putperestliğin ne zaman ve kim/ler tarafından getirildiği hususunda farklı rivayetler söz konusudur. Gerek Kuzey Arabistan'daki Teyme, Palmira ve Suriye'de gerekse Güney Arabistan'daki Yemen, Yemâme ve Sebe bölgesinde eski zamanlardan beridir paganizmin yaygın olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte buradaki bazı Arapların kendilerini Hz. İbrahim'in dini olan Hanifliğe dayandırdıkları da belirtilmektedir. Arap yarımadasında özellikle Yemen bölgesinde *Rahmân* inancına rastlanması ve Yemen ile münasebetleri sebebiyle Mekkelilerin *Rahmân*'ı bildikleri düşüncesi üzerinde durulmuştur. Bu duruma Cahiliye Arap şiirlerinde *Rahmân*'a yer verilmesi ve Allah, Rab, İlah gibi anlamlar yüklenmesi örnek olarak verilmiştir. Müşrik Arapların *Rahmân*'ı bilmediklerini iddia ettiklerinden de bahsedilmiş; fakat buradaki bilmemenin karşılığının Hz. Muhammed'in peygamberliğini reddetme niyetiyle gerçekleştirildiği ifade edilmiştir. Bununla birlikte tefsir literatüründe neredeyse sadece yukarıdaki ifadelere yer verilmiş; fakat *Rahmân*'ın tarihsel kimliğine dair neredeyse hiçbir bilgi sunulmamıştır. Arapların *Rahmân*'ı bilmemelerini iddia etmelerinin sebebinin, Hz. Muhammed'in *Rahmân* lafzını kullanırken bu kelimeye yüklediği anlamın Araplardaki anlam alanına karşılık gelmemesi şeklinde de yorumlanmıştır.

İslam kaynaklarında özellikle sözlüklerde *Rahmân* kelimesinin hangi kökten türediğine, herhangi bir kökten türeyip türemediğine, menşesine yani kelimenin aslının Arapça mı yoksa başka bir dilden mi geldiğine değinilmiş ayrıca Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarında yer alan bir kullanım olup olmadığına yer verilmiştir. Başta sözlükler olmak üzere tefsir literatüründe kelimenin başka bir dilden örneğin İbraniceden türediğine/geliyor olabileceğine dair birtakım kısa bilgilerin dışında neredeyse pek de bir şey söylenmemiştir. Ayrıca sûrelerin başlarında geçen besmeledeki *Bismillâhi er-Rahmân er-Rahîm* ve Kur'ân'ı Kerîm'in ilk sûresi olan Fatiha'da rastladığımız *er-Rahmân* ve *er-Rahîm* ifadelerindeki *Rahmân* ve *Rahîm* kelimelerinin aynı kökten gelip gelmediği ve özellikle nasıl bir anlam alanına sahip oldukları üzerinde durulmuştur.

Bazı oryantalistler Kur'ân'ı Kerîm'de yer alan *Rahmân*'ın kökeninin pagan menşeli veya Yahudilik ya da Hıristiyanlıktan türedi bir kullanım olduğu iddiasında bulunmuş; buradan hareketle genel olarak İslam'ın özeldi ise Hz. Peygamberin ve Kur'ân vahyinin kimliğine dair birtakım tartışmaları ortaya koymaya çalışmışlardır. Kur'ân'ı Kerîm'de oryantalistlerin iddia ettikleri şekilde *Rahmân* kelimesinin kökenine ve farklı din ve kültürlerdeki menşesine dair bilgilere yer verilmemiştir. Kur'ân'da Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Yakub, Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. Süleyman, Hz. Zekeriya, Hz. Yahya, Hz. Meryem, Hz. İsa ve son olarak da Hz. Muhammed ile ilgili bazı aktarımlarda *Rahmân* ifadesinin zikredildiği; geçmişteki birçok peygamber tarafından kullanılan bu ismin/sıfatın Allah'a karşılık gelecek bir şekilde ulûhiyetin tek bir zata râci olduğu düşüncesini yansıttığı; dolayısıyla *Rahmân* ile tevhid vurgusu yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda *Rahmân*'ın “Merhametli Olan” anlamına gelen bir kullanımın yanı sıra “Tek/Bir”, “Yaratıcı”, “Kâdir-i Mutlak”, “Güçlü” bir Allah tasavvurunu ortaya koyduğu da rahatlıkla dile getirilebilir. Son olarak üzerinde durulması gereken önemli bir diğer konu ise tarihi geçmiş ve gelişim süreci her ne olursa olsun, İslam'la birlikte kelimenin kendine münhasır ilahi bir yapıya dönüştürüldüğü söylenebilir.

KAYNAKÇA

Abdallah, Y. M. “The Inscription CIH 543. A new reading based on the recently found original”. *Sayhadica, Recherches sur les Inscriptions de l'Arabie pré-islamique offertes par des collègues au Professeur A. F. L. Beeston*. ed. Chr. Robin, M. Bâfaqih. Paris: Librarie Orientaliste Paul Geuthner, 1987.

- Abdulgākī, Muhammed Fuād. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfāzi'l-Ḳur'āni'l-Kerīm*. Kahire: Dāru'l-Hadīs, 1996.
- Ahroni, Reuben. *Yemenite Jewry: origins, culture and literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Ali, Cevād. *el-Mufaṣṣal fī tārihi'l-'Arab ḳable'l-İslām*. çev. Dursun Hazer-Fethullah Zengin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Arslantaş, Nuh. *Emeviler Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2005.
- Beeston, Alfred Felix Landon. "Notes On The Mureighan Inscription". *Bulletin of The School of Oriental and African Studies* 16/2 (1954), 389-392.
- Biggs, Robert D. (ed.). *The Assyrian Dictionary*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1999.
- Bozkurt, Nebi & Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 28/555-563. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Brown, W. L. & Beeston, A. F. L. "Sculptures and Inscriptions for Shabwa". *Journal of the Royal Asiatic Society* 1/2 (1954), 43-62.
- Cevherī, İsmail b. Hammād. *Tācu'l-luġa ve şihāhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgāfūr 'Āttār. Beyrut: Dāru'l-'İlm li'l-Melāyīn, 1990.
- Çaġatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çaġı*. Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1982.
- Çaġırıcı, Mustafa. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 3/316-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çiçek, Yuliyos Yeşu. *Ahikar'ın Öġütleri*. çev. Yuhanun Gülten-Abgar Gülten. İstanbul: Gerçeġe Doğru Kitapları, 2004.
- Doġangül, Ömer Faruk. *Cāhiliye Döneminde Fil Olayı ve Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Döner, Ertuġrul. "Dine İlişkin Bazı Bilgi, Rivayet ve Kısaların Hareket Noktası: Yemen/Yemen Yahudi ve Hristiyanları". *Dinî Araştırmalar* 18/46 (2015), 209-232.
- Ebu'l-Ferec, Cemāluddīn Abdurrahmān b. Alī b. Muhammed Bağdādī. *Keşfu'l-müşkil min şahīhi's-şahīhayn*. thk. Ali Hüseyin Bevvāb. Riyad: Dāru'l-Vatan, 1997.
- Ezherī, Ebū Mansūr Muhammed b. Ahmed. *Tehzību'l-luġa*. thk. Muhammed Avad Mir'ad. Beyrut: Dāru İhyāi't-Turāsi'l-'Arabī, 2001.
- Fayda, Mustafa. *İslāmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*. Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1982.
- Ferāhidī, Halīl b. Ahmed. *Kitābu'l-'ayn*. thk. Abdulhamīd Hindāwī. Beyrut: Dāru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Firūzābādī, Muhammed b. Yakub. *el-Ḳāmūsu'l-muḥīṭ*. thk. Muhammed Naīm el-'Arksūsī. Beyrut: Müessesetu'r-Risāle, 2005.
- Ginsberg, Harold Louis. "Aramaic Proverbs and Precepts: The Words of Ahikar". *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*. ed. James B. Pritchard. United Kingdom: Princeton University Press, 2011.
- Greenfield Jonas C. "From 'Lh Rḥmn to al-Raḥmān: The Source of A Divine Epithet". *Judaism and Islam: Boundaries, Communication and Interaction*. ed. B. H. Hary vd. Leiden: Brill, 2000.
- Greenfield, Jonas C. & Shaffer, Aaron. "Notes on the Akkadian-Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekherye". *Iraq* 45/1 (1983), 109-116.

- Greenfield, Jonas C. "Ba'al's Throne and Isa. 6:1.". *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor*. ed. Andre Caquot vd. Kevelaer: Butzon & Bercker, 1985.
- Günaltay, M. Şemsettin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006.
- Gündüz, Şinasi. "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği". *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Healey, John F. "Religions in the Graeco-Roman World". *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*. ed. David Frankfurter vd. Leiden: Brill, 2001.
- Hirschberg, Haim Z'ew. "Arabia". *Encyclopaedia Judaica*. ed. Cecil Ruth. Jerusalem: Keter Publishing House, ts.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*. London: Macmillen & Co., 1946.
- Hughes, Aaron W. "South Arabian 'Judaism', Himyarite Rahmanism and the Origins of Islam". *Remapping Emergent Islam: Texts, Social Settings and Ideological Trajectories*. ed. Carlos A. Segovia. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020.
- Islamic Awareness. "Raḥmānān (RḤMNN) – An Ancient South Arabian Moon God?". Erişim 1 Ocak 2022. <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Sources/Allah/rhmnn.html>
- Islamic Awareness. "Responses to Islamic Awareness: Rahmanan (RḤMNN) – An Ancient South Arabian Moon God?". Erişim 1 Ocak 2022. http://www.answering-islam.org/Responses/Saifullah/rahman_av.html
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İbn 'Abbād, İsmail. *el-Muḥīt fi'l-luġa*. thk. Muhammed Hasan. Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1994.
- İbn Dureyd el-Ezdî. *Cemheratu'l-luġa*. thk. Remzi Münîr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemu Makâyisi'l-Luġa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. nşr. Mustafa Sakka. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâmuddîn İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. Kahire: Mektebetu'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Ġarîbu'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Sakar. Mısır: y.y., 1978.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisānu'l-'Arab*. thk. Abdullah el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Sîde, el-Mursî. *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2000.
- İsfahānî, Râġib. *el-Mufredât fî ġarîbi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- Karash, Sara E. & Hurvitz, Mitchell M. "Geonim". *Encyclopedia of Judaism*. New York: Facts On File, 2006.
- Kister, Maib Jacob. "Hulubân Seferi (Ebrehe'nin Seferi Üzerine Yeni Bir Bakış)". çev. Fatih Erkoçoğlu. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010), 575-586.
- Kościelniak, Krzysztof. "Jewish and Christian Religious Influences on pre-Islamic Arabia on the Example of the Term RḤMNN (the Merciful)". *Orientalia Christiana Cracoviensia* 3 (2011), 67-74.

- Kurtubī, Muhammed b. Ahmed. *el-Cāmi‘ li-aḥkāmī'l-Ḳur‘ān*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkī. Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risāle, 2006.
- Kuzgun, Şaban. “Hanīf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/33-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Linderberger, James M. *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.
- Lipinski, Edward. “The Bilingual Inscription from Tell Fekherye”, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics* 2 (1994).
- Maden, Mustafa. *Kur’an’da er-Rahman İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhatap Olan Ayetlerin Yorumu*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Muraoka, Takamitsu. “The Tell Fekherye Bilingual Inscription and Early Aramaic”. *Abr-Nahrain* 22 (1983-1984), 79-117.
- Nebes, Norbert. “The Martyrs of Najrān and the end of the Ḥimyar”. *The Qur‘ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur‘ānic Milieu*. ed. Angelika Neuwirth vd. Leiden: Brill, 2010.
- Newby, Gordon, *A History of the Jews of Arabia*. Colombia: University of South Carolina Press, 1988.
- Ortakçı, Halil. “Himyerîler (M.Ö.115-M.S. 525)”. *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2017), 92-124.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu‘cemu’l-luğati’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘āşıra*. Kahire: ‘Ālemu’l-Kütub, 2008.
- Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Parpola, Simo. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*. Neukirchen-Vluyn: Butzon and Berker, 1970.
- Porten, Bezalel & Yardeni, Ada. *Text Book of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. Jerusalem: The Hebrew University, 1993.
- Porter, J. R. “Arabia Felix: Israelites, Jews and Christians”. *Arabia and The Gulf: From Traditional Society to Modern States*. ed. Lan Richard Netton. London: Cambridge University Press, 1986.
- Rabinowitz, Louis Isaac. “God, names of”. *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, Keter Publishing House, 2007.
- Rızā, Reşid. *Tefsīru’l-Ḳur‘āni’l-ḥakīm -Tefsīru’l-Menār-*. Kahire: el-Hey’etu’l-Mısriyye, 1944.
- Robinson, Neal. *Discovering the Qur‘an: a contemporary approach to a veiled text*. London: SCM Press, 2003.
- Ryckmans, Gonzague. “Inscription sud-arabes (dixième série)”. *Le Muséon* 66 (1953), 267-317.
- Ryckmans, Gonzague. “Inscription sud-arabes (douzième série)”. *Le Muséon* 68 (1955), 308-315.
- Ryckmans, Gonzague. “Inscription sud-arabes (on ième série)”. *Le Muséon* 67 (1954), 99-105.
- Ryckmans, Gonzague. “Une inscription chrétienne sabéenne Musées d’Antiquités d’İstanbul”. *Le Muséon* 59 (1946), 165-172.
- Ryckmans, Javier. “The Old South Arabian Religion”. *Yemen: 3000 Years of Art and Civilisation in Arabia Felix*. ed. W. Daum. Innsbruck: Umschau-Verlag, 1988.
- Sālis, Ya’küb. *eş-Şuhedāu’l-Himyeriyyüne’l-‘Arab fī’l-veşā’iki’s-süryāniyye*. Dımeşk: el-Mecelletu’l-Butrukiyye, 1966.

- Smith, Sidney. "Events in Arabia in the 6th Century A.D". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16/3 (1954), 425-468.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2014), 9-50.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Teixidor, Javier. "The Anonymous God". *The Pantheon of Plamyre*. Leiden: Brill, 1979.
- Teixidor, Javier. *Inventaire des inscriptions de Palmyre XI*. Beyrut: Institut Français d'archéologie de Beyrouth, 1965.
- Topaloğlu, Bekir. "Rahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/415-417. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Usta, İbrahim. *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Watt, W. Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Yıldırım, Suat. "er-Rahmân Vafının Kur'ân-ı Kerîmde Kullanılışı". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 21-40.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Arabistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/252-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs*. thk. Ahmed Ferrâc. Kuveyt: et-Turâsu'l-'Arabî, 1965.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 156-167

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1117804

MEMLÜKLER DÖNEMİ İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİNİN TARİH ESERLERİNE YANSIMASI -MAKRİZÎ VE İBN TAĞRİBERDÎ ÖRNEĞİ-

*The Reflections of the Authority-'Ulamâ Relations of the Mamlük Period on
Historical Works -In The Example of al-Makrîzî and Ibn Taghribirdî-*

Aygül DÜZENLİ

Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı,
Adana, Türkiye

Res. Assist. Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Islamic
History, Adana, Turkey

aguulduzenli@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5471-2690>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 22.05.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 15.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

Bu çalışma, Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

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

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 (Aygül Düzenli)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

MEMLÛKLER DÖNEMİ İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİNİN TARİH ESERLERİNE YANSIMASI -MAKRİZÎ VE İBN TAĞRİBERDÎ ÖRNEĞİ-

The Reflections of the Authority-'Ulamâ Relations of the Mamlûk Period on Historical Works -In The Example of al-Makrîzî and Ibn Taghribirdî-

Öz

Memlûk Devleti (648-923/1250-1517), Orta Asya'dan ve Kafkasya'dan memlûk olarak getirilen askerler tarafından kurulmuş ve Mısır, Suriye ve Hicaz gibi bölgelerde iki buçuk asırdan fazla hüküm sürmüştür. Bu çalışmada Memlûk Devleti'ndeki iktidar-ulemâ ilişkilerinin, Mısır tarih ekolünün iki önemli temsilcisi olan Makrîzî ve İbn Tağribirdî'nin eserlerindeki yansımaları konu edilmiştir. Ortaçağ'ın en büyük tarihçisi kabul edilen Makrîzî Arap, ulemâ sınıfına mensup ve Şâfiî'dir. Buna karşılık İbn Tağribirdî hocası Makrîzî'nin aksine Türk ve askerî sınıfa mensup bir Hanefî'dir. Dolayısıyla bu iki tarihçinin bahsi geçen farklılıkları, onların iktidar mensupları ve ulemâya yaklaşımlarını etkilemiş, eserlerinde konu ile ilgili bazı yorum ve değerlendirmelerine de yansımıştır. Çalışmada öncelikle müelliflerin yaşadıkları ve önceki dönemlere ait iktidar ve ulemâ arasındaki ilişkilere dair değerlendirmeleri tespit edilmiş, ardından tarihçilerin bu yorumlarında etkili olan muhtemel sebeplere işaret edilmiştir. Bu çalışma ile söz konusu iki büyük tarihçinin hem Memlûk yönetici ve ulemâsına hem de bu ikisi arasındaki ilişkilere dair değerlendirmelerini ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Memlûkler, Makrîzî, İbn Tağribirdî, iktidar-ulemâ.

Abstract

The Mamlûk State (648-923/1250-1517), was founded by people brought from the Central Asia as mamlûks and reigned for more than two and a half centuries in regions such as Egypt, Syria and Hicaz. In this study, the reflections of the authority-'ulamâ relations in the Mamlûk state are discussed in the works of al-Makrîzî and Ibn Taghribirdî, two important representatives of the Egyptian historical school. al-Makrîzî, who is considered the greatest historian of the Middle Ages, belongs to the ulama class, is Arab and Şhâfiî. In contrast, unlike Ibn Taghribirdî's teacher al-Makrîzî, he is of Turkish origin and is a Hanafi belonging to the military class. Therefore, the mentioned differences between these two historians influenced their approaches to the authority members and 'ulamâ, and were reflected in some of their comments and evaluations on the subject in their works. In the study, firstly, historians' assessments of the relations between the authority and 'ulamâ of their periods and previous periods were determined, and then possible reasons that were effective in historians' comments and assessments were pointed out. In this study, it is aimed to reveal the evaluations of these two great historians about both the Mamlûk rulers and the ulamâ and the relations between these two.

Keywords: History of Islam, Mamlûks, al-Makrîzî, Ibn Taghribirdî, the authority-'ulamâ.

GİRİŞ

Tarihteki en büyük Müslüman Türk devletlerinden biri olan Memlûkler (1250-1517), daha kuruluş yıllarında Moğollar gibi güçlü bir düşmanı mağlup etmeyi başarmış, Bağdat'ta ortadan kaldırılan Abbasi hilâfetini Kahire'de ikâme etmek suretiyle kendilerine meşruiyet sağlamaya muvaffak olmuşlardır. Kendilerinden köken, dil vb. açılardan farklı olan Mısır halkını uzun süre yöneten Memlûklerin bu başarılarında, toplumla aralarında aracı konumda bulunan ulemâ sınıfı önemli rol oynamaktadır. Zira hem yönetici kesimi oluşturan askerî elit hem de Mısır halkı bu sınıfa büyük ta'zîm göstermekteydi. Ulemânın her şeyden önce bu saygın konumu, devletin kuruluşundan yıkılışına kadarki süreçte iktidar ile ulemânın çeşitli düzlemlerde münasebetler geliştirmesini de beraberinde getirmiştir. Memlûk yöneticilerinin tutum ve tavırları, ulemânın konumu ve devletin içinde bulunduğu şartlara göre müspet veya menfi gelişen bu ilişkiler ağı, yönetimin bazı icraatlarında ulemânın belirleyici olması yanında zaman içerisinde ulemânın hem iktidar mensupları hem de halk nezdindeki konumunda da bazı değişikliklere sebep olmuştur. Memlûk iktidarının toplumu yönetmedeki başarısı, yöneticilerin halkla olan ilişkileri ve aracı konumundaki ulemâyla münasebetleri pek çok çalışmaya konu edilmiştir. Bu çalışmada Memlûkler döneminin iki önemli tarihçisinin kendi dönemlerinin iktidar-ulemâ ilişkileri ve bu ilişkilerin taraflarına dair yorum ve değerlendirmeleri ele alınmıştır.

Bu noktada çalışmamıza konu olan Makrîzî (ö. 845/1442) ve İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470) ile ilgili birkaç hususa dikkat çekmek istiyoruz. Öncelikle bu iki tarihçinin Memlûkler dönemi tarih anlayışlarının merkezinde yer alan Mısır tarih ekolünün iki büyük temsilcisi olduklarını belirtmek gerekir. Bu ekol, hadiseleri vefeyâta göre daha geniş bir tarzda ele almasıyla ve olayları neredeyse günlük şeklinde kaydetmesiyle öne çıkmıştır.¹ İkinci olarak, Makrîzî bu ekolün kurucusu ve özellikle kaleme aldığı zamanlar için tartışmasız en ayrıntılı bilgi veren tarihçisidir. Bu ayrıntıların yanı sıra konu çeşitliliği ve her konuya neredeyse aynı oranda yer vermesiyle de temayüz etmektedir. Ayrıca Makrîzî, ulemâ sınıfının Arap müntesiplerinden olup Arap asabiyesine düşkünlüğü ile tanınan, Arapları başka milletlerin özellikle de Memlûk kökenli Türklerin idare etmesi hususunda rahatsızlığını izhar eden bir müelliftir. Bununla birlikte doğrudan şahısları hedef almaktan ziyade kurumlar ve işleyişe yönelik serinkanlı eleştirilerde bulunduğu da belirtilmelidir. Dolayısıyla bir taraftan etnik, mezhebî ve benzeri taassuplara sahip olan Makrîzî bir taraftan da Memlûkler döneminde pek rastlanmayan münekkit ve kısmen tarafsız tarihçi profili taşımaktadır.² Bu bakımdan onun yorumları döneme ışık tutan önemli veriler de sunmaktadır.

İbn Tağrîberdî ise hocası Makrîzî'nin aksine döneminin en büyük ve en kudretli emîrlerinden olan babası vasıtasıyla askerî aristokraziye mensup olup, Arap ulemâyâ karşı eleştirel tavır benimseyen bir tarihçidir. Ayrıca iyi Türkçe bilmesinin yanı sıra Türklüğe olan muhabbetiyle de tanınmaktadır. Makrîzî ne kadar saraya uzak ise İbn Tağrîberdî de o derecede askerî aristokrazi ile iç içedir. Dolayısıyla birçok açıdan zıt özelliklere sahip olmalarına rağmen aynı tarih ekolüne mensup olan ve aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan bu iki tarihçinin, yaşadıkları dönemdeki iktidar-ulemâ ilişkilerine dair yorumlarının, bu konuda yapılacak değerlendirmeler için sağlıklı veriler sunacağı düşünülmektedir. Bu bakımdan söz konusu tarihçilerin iktidar-ulemâ ilişkilerine dair rivayet ve değerlendirmelerinin karşılaştırmalı olarak ele alınması, dikkatlere sunulan konunun bir resmini ortaya koyma imkânı da sunabilir. Şunu da ifade etmek gerekir ki; konunun diğer tarihçilerin değerlendirmeleri de eklenerek genişletilmesi gerçek resmin tespiti açısından faydalı sonuçlar çıkaracaktır.

1. İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİNE DAİR MAKRÎZÎ'NİN YORUMLARI

Makrîzî'nin devlet kademelerinde kâtiplik, muhtesiblik gibi bazı görevler almış olması, kurumsal işleyiş ve ele aldığımız konu olan iktidar-ulemâ ilişkileri hususunda vukûfiyet sahibi olmasını sağlamıştır. Bunu gösteren izleri, kendisinin Kahire muhtesibliğine tayin edildiği gün

¹ Bk. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2020, s. 126.

² Ayaz, *Tarih ve Tarihçiler*, s. 87-88.

Sultan el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'un (birinci saltanatı: 784-791/1382-1389; ikinci saltanatı: 792-801/1390-1399) mirası ile alakalı Atabek Ayıtmış'ın evinde düzenlenen bir toplantıya dair aktardıklarından tespit etmek mümkündür (Zilkade 801). Şeyhülislam, başkadılar ve çok sayıda fukahanın katıldığı bu toplantıda Sultan Berkuk'un mallarının Beytümâl'e mi yoksa vârislerine mi verileceği tartışılmış, uzun süren tartışmalardan sonra altıda birinin vârislerine, kalanının da Beytümâl'e aktarılmasına karar verilmiştir.³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Makrîzî'nin, sultanların miraslarıyla ilgili bir tartışmaya işaret ettiği ilk yer burasıdır. Dolayısıyla onun bu naklinde Kahire muhtesibi olarak toplantıda hazır bulunması ve ayrıntılara vakıf olmasının başat rol oynadığı anlaşılmaktadır. Hicri 766 senesinde doğan Makrîzî, yaklaşık 780'lerden itibaren hem babasının görevleri dolayısıyla hem dedesinin yönetimle yakın münasebetleri vasıtasıyla erken yaşta dîvânlarda katiplik yapmaya başlamıştır. Bu itibarla iktidar-ulemâ ilişkilerine bu tarihlerden itibaren ölümüne kadarki süreçte vakıf olan bir tarihçiydi. Kaleminin keskinliği ve idareye yönelik sert eleştirileriyle bilinen Makrîzî, eserinin bahsi geçen süreçle ilgili kısımlarında bu konuya dair çeşitli yorumlarda bulunmuştur.

Arap asabiyesine düşkünlüğü⁴ ile bilinen Makrîzî, talebesi İbn Tağrîberdî'nin işaret ettiği üzere⁵ bazen mezhebî taassup da göstermekteydi. Buna dair bir örnek Hanefî bir başkadının Şâfiî başkadılar gibi özel birtakım kıyafetler giymek istemesi ve bu talebinin kabul edilmesiyle Hanefî mezhebine mensup yetimlerin mallarının idaresiyle görevlendirilmesi üzerine yaptığı yorumlarda görülmektedir. Buna göre Cemâziyelevvel 773 tarihinde Hanefî başkadısı Sirâceddin Ömer el-Hindî (ö. 773/1372)⁶, Şâfiî başkadılar gibi tarha⁷ takıp ferace giymek, diğer beldelere kadılar görevlendirmek ve yetim mallarıyla ilgili işleri üstlenmek istemiş ve bu talebi de kabul edilmişti. Makrîzî, Hanefî başkadısının Şâfiî başkadısıyla benzer imtiyazlara sahip olma talebini sert bir şekilde eleştirmekte, Allah'ın buna müsaade etmediğini, Hanefî başkadıyı hasta edip ölene kadar yatağa mahkûm etmek suretiyle bu işleri yapmaktan alıkoyduğunu belirtmektedir.⁸ Bilindiği üzere yetimlerin mallarına dair vakıfların idaresi gibi işler Şâfiî başkadıların görev alanına dâhildi. Hatta Şâfiî başkadılarını diğerlerinin üzerine çıkaran imtiyazlar arasında bu da yer almaktaydı. Tarihçi, buradaki yorumuyla mensubu bulunduğu Şâfiî mezhebinin başkadılarının görev alanlarına bir anlamda kutsiyet de izafe etmekteydi.⁹ Makrîzî ayrıca bu tür tasarruflarda bulunan askerî aristokrasiye karşı da oldukça mesafeliydi. Bu noktada Makrîzî'nin çağdaşı ve uzun yıllar Şâfiî başkadılığı da yapmış bulunan Şâfiî İbn Hacer'in (ö. 852/1449) bu hadiseyi aktarırken Makrîzî gibi sert yorumlar yapmadığı da dikkatlere sunulmalıdır.¹⁰ Ayrıca Hanefî tarihçi Abdülbâsî el-Malatî'nin (ö. 920/1514) -muhtemelen Makrîzî'yi kastederek- bazı

³ Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr), I-IV, Kahire: Lecnetü'-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1956-1973, III/3, 969; Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1956, a.e., XIII (nşr. Fehim M. Şeltût), Kahire 1970, a.e., XIV (nşr. Cemal Muhammed Muhriz-Fehim M. Şeltût), Kahire 1971, a.e., XV (nşr. İbrahim Ali Tahran), Kahire 1972, a.e., XVI (nşr. Cemaleddin eş-Şeyyâl-Fehim M. Şeltût), Kahire 1972, XII, 178. Ayrıca bk. Zeyneddin Abdülbâsî b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî el-Malatî, *Neylül'-emel fi zeyli'd-Düvel* (nşr. Ömer A. Tedmürî), I-IX, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 2002, III, 26.

⁴ Bk. Yılmaz, Saim- Ayaz, Fatih Yahya, "Memlükler Döneminin Muhalif Tarihçisi Makrîzî ve *es-Sülûk* Adlı Eserinde Abbâsî Devleti'ne Dair Eleştiri ve Yorumları", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, LV/1 (2021), s. 197-198.

⁵ İbn Tağrîberdî, *Havâdisü'd-dühûr fi meda'l eyyâm ve's-şühûr* (nşr. Muhammed K. İzzeddin), I-II, Beyrut: Âlemül'-Kütüb, 1990; a.mlf., *Havâdith ad-Duhûr fi Madâ'l-Ayyâm Wash-Shuhûr* (nşr. William Popper), I-IV, Berkeley: University of California Publications, 1931-1942, I, 67.

⁶ Hayatı için bk. Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993, 156; a.mlf., *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâ'l-'umr* (nşr. Hasan Habeşî), I-IV, Kahire: Lecnetü İhyâit-Türâsî'l-İslâmî, 1969-1998, I, 27-29; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 120.

⁷ Özel bir tür başlık. Bk. L. A. Mayer, *el-Melâbisü'l-Memlûkiyye* (çev. Salih eş-Şitî), el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1972, s. 93; Esra Atmaca, *Halep'te İlmî Hayat: Memlûkler Döneminde (1250-1517)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 206-207.

⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 196. Ayrıca bk. Mayer, *Melâbis*, s. 93; Aygül Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2021, s. 379.

⁹ Benzer bir örnek için bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 889.

¹⁰ Bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 14.

Şâfiî âlimlerin söz konusu Hanefî başkadısının talepleri ve ardından vefatı konusundaki yorumlarına işaret ettiği, bunları yersiz ve taassupkâr bulduğu da belirtilmelidir.¹¹

Makrîzî Cemâziyelevvel 781 tarihinde gerçekleşen benzer bir hadiseyi de ayrıntılarıyla anlatmaktadır. Buna göre Emîr Kebîr Berkuk, Şâfiîler'in tekelinde olan yetim mallarına nezaret ve resmî törenlerde tarha giyme imtiyazını Hanefî başkadılara da tanımıştır. Böylece dönemin Hanefî başkadısı Celâleddin Cârullah, Mısır'daki beldelerde nâib kadılar atama ve Hanefî mezhebine mensup yetim mallarının emanet alınması yetkisini elinde bulundurma gibi sorumlulukları uhdesine almıştır. Bu durum Şâfiî başkadısı Burhâneddin İbn Cemâa'nın (ö. 790/1388) ağırına gitmiş, bazı Hanefî âlimleri de yanına çekmeye muvaffak olmuş, Berkuk'un nezaretinde geniş katılımlı bir toplantı tertip edilmiştir. Burada hem Şâfiî ve Hanefîler arasında hem de Hanefîlerin kendi aralarında uzun tartışmalar meydana gelmiştir. Sonuçta, Hanefî fukahâsından Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî (ö. 786/1384),¹² Berkuk'a hitaben - muhtemelen 773 senesinde bu imtiyazları talep eden Hanefî başkadısının, istediklerini elde edemeden hastalanıp vefat etmesini kastederek- bu talep edilen şeyin Hanefîler için kötü sonuçlar doğuracağını söylemiş ve Berkuk da bu uygulamayı iptal etmiştir. Makrîzî, Emîr Kebîr Berkuk'un bu hükmü iptal etmesinde hürmet ettiği şeyh Halef et-Tûhî'nin (ö. 801/1398)¹³ etkili olduğunu, hatta muhtemelen Şâfiî nüfuzunu ima ederek akıbetinin kötü olacağı konusunda onu uyardığını belirtmektedir.¹⁴ Bu hadise Şâfiî nüfuzunun ulaşmış olduğu boyutları göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Zira Şâfiîler kendilerine tanınan imtiyazlar konusunda en ufak bir paylaşımaya yanaşmadıkları gibi bu hadisede Şâfiîlerin tarafını tutan Ekmeleddin örneğinde görüldüğü gibi birçok Hanefî âliminin de gözünü korkutmuşlardır. Nitekim Hanefî Abdülbâsıt el-Malatî, bahsi geçen şeyh Halef et-Tuhî'yi, Şâfiîler'in Berkuk'la konuşması için ikna etme çabalarına işaret ederken ve sonrasındaki gelişmeleri aktarırken bu hadisede hakikatle çelişen hususlar bulunduğunu söyleyerek konuyu kapatma cihetine gitmektedir. Hatta onun "Günümüzde başkadılık içi boş bir isimlendirmeden ibarettir." ifadelerini kullanması da manidardır.¹⁵

Makrîzî'nin, mezhebî taassubu üzerinden hem Hanefîlere hem de Hanefîlere destek çıkan askerî aristokrasiye yönelik tenkitleri dikkat çekici olmakla birlikte, onun daha ziyade yöneticilerin ilmiyeye yönelik buyurgan ve müdahaleci tutumlarıyla, ulemâ sınıfının edilgen tavırlarına sert tenkitler yaptığı tespit edilmektedir. Nitekim Makrîzî'nin müşahade ettiği Berkuk dönemindeki bu tür gelişmelerle alakalı yorumları da bu minvaldedir. Bu bağlamda ilk olarak Makrîzî'nin, Berkuk ve Berke'nin idareyi ellerinde tuttuğu dönemlerdeki uygulamalara dair tepkisine işaret edilmelidir. 779 senesi hadiselerinde kadılık ve muhtesiblik de dâhil göreve gelmek isteyen herkesin, Emîr Kebîr Berkuk'a para verdikten sonra isteklerine nâil olduklarını söyleyen Makrîzî, bu rezillik ve sefihliğin "er-rütebü'l-aliyye" olarak andığı vazifelere dahi sirayet etmesinin, Mısır ve Şam'ın harap olmasının sebebi olduğunu da belirtir.¹⁶ Benzer şekilde 783 yılında Kahire muhtesibinin, Berkuk'un ulemâ ile ilgili sözlerini başkadılara iletmiş olmasından dolayı sürgüne gönderilmesi üzerine yaptığı yorumlar da bu minvaldedir. Buna göre muhtesib Cemâleddin Mahmud el-Acemî (ö. 799/1396) kalabalık bir mecliste Emîr Kebîr Berkuk'un Türkçe ifade ettiği "Kadılarının Müslüman olmadığına" dair sözlerini, Hanefî başkadısı Sadreddin Muhammed b. Ali b. Ebü'l-Berekât'a (ö. 786/1384) iletmiş, o da Şâfiî başkadısı Burhaneddin İbn Cemâa'nın (ö. 790/1388) yanına gidip durumu bildirmişti. Şâfiî başkadısının kendisine karşı tavrının değiştiğini gören Berkuk, bunun suçlusu olarak gördüğü muhtesibi azledip sürgüne gönderilmesini emretmişti. Bu noktada Hanefî başkadısı Sadreddin Muhammed

¹¹ Bk. Abdülbâsıt el-Malatî, *Neylü'l-emel*, II, 33.

¹² Hayatı için bk. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 250, 251; Arif Aytakin, "Bâbertî", *DİA*, IV (1991), s. 377-378.

¹³ Hayatı için bk. Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe* (nşr. Adnan Derviş), I-IV, Dımaşk: Ma'hedü'l-Firânsî li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1994-1997, IV, 44; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Beyrut: Dârü'l-Cil, ts., III, 183.

¹⁴ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 358-359. Ayrıca bk. İbn Kâdî Şühbe, *Târîh*, I, 7; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 193-194; Abdülbâsıt el-Malatî, *Neylü'l-emel*, II, 156.

¹⁵ Abdülbâsıt el-Malatî, *Neylü'l-emel*, II, 156.

¹⁶ Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 324.

b. Ali b. Ebü'l-Berekât'ın Şâfiî başkadısıyla konuşması sırasında sarf ettiği sözlere de işaret edilmelidir. Berkuk'un bu söylemlerini reddeden Hanefî başkadı, "Ömrümü Dımaşk'ta ilme adadım, ama ömrümün sonunda geldiğim Mısır'da İslâm'dan kovuldum." diyerek görevinden istifa edeceğini söylemiştir.¹⁷

Bu rivayetin ardından Makrîzî, Berkuk'un ulemâ ile alakalı bu ağır sözlerinin hem yönetim hem de halk nazarında ulemânın itibarını azalttığını ileri sürer. Önceden ümerânın, ulemâyı gördüğü zaman onlara büyük hürmet gösterdiğini, İslâm'ın öğreticisi olarak gördüğü başkadı ve fakihlerin ellerini öpmek için birbirleriyle yarıştıklarını, onların bereketi sayesinde yaşadıklarını ancak başkadıların nasıl davranacaklarını ve ne tür kararlar alacaklarını Emîr Berkuk'tan talimatla öğrenir hale geldikten sonra işlerin tam tersine döndüğünü söyler. Buraya kadar başta Berkuk olmak üzere askerî aristokrasiyi tenkit eden Makrîzî daha sonra eleştiri oklarını ulemâyâ yöneltir. Öncelikle ulemâyı makamlarına yakışır şekilde hareket etmemeleri dolayısıyla eleştirir. Ona göre Berkuk ve oğlunun dönemlerinde başkadılar ve fukaha devlet ricalinin evlerinden çıkmıyor, en alt rütbedeki memlûkleri muhatap alıyor, dünyalık menfaat için her türlü rezillîğe katlandıkları gibi bu tür idarecilere de itaat ediyorlardı. Bir anlamda hükümlerini para karşılığı satıyorlardı. Makrîzî, ulemânın bu tarz tavırlarının hem başkadılık makamının değerini hem de kendi itibarlarını ümerâ ve halk nazarında kaybetmelerine yol açtığını söyler.¹⁸ Müellif başka eserlerinde de kendi döneminde evvel emirde başkadılar olmak üzere ulemânın yetersizliği ve pek çok konudaki bilgi eksikliğini ısrarla vurgular.¹⁹ Tarihinin, bu eleştirileri kendisinin ikbal ve ta'zîm gördüğü Berkuk ve Ferec dönemleri için yaptığının altı özellikle çizilmelidir.

Makrîzî, Berkuk ve oğlunun döneminin ardından da bu tür ilişkilere dair oldukça sert tenkitlerini sürdürür. Nitekim 820 senesi Rebûlâhir hadiselerini aktarırken olayların akışını keserek iktidar-ulemâ ilişkilerindeki çarpıklığı ağır eleştirileriyle birlikte yazmaya başlar. Bu süreçte gerçekleşen hadiselerde yapılan zulme işaret ederek kadı, muhtesib, vali, hâcib ve üstadârların dâhil olduğu bu zulümlerin sözlerle anlatılacak, kalemle yazılacak gibi olmadığını belirtir. Ardından sözü tekrar ulemâyâ getirir ve onların son derece kötü özelliklerini saymaya başlar. Buna göre nâiblerinin sayısı iki yüzü geçen başkadıların hüküm konusunda rüşvet almak ve vermekten çekinmediklerini, bu usulsüzlüğe kâtip ve yardımcılarının da dâhil olduğunu ve bu dönemde yaşanan münkerât gibisinin daha önce görülmediğini belirtir. Başkadıların insanlardan aldıklarını kendi arzuları için harcadıklarını, bunu da Allah adına yaptıklarını belirterek O'na iftira attıklarını ve Allah'ın malını haksız yere harcadıklarını ileri sürer.²⁰ Benzer şekilde Hanefî ve Şâfiî başkadılarının sultanın huzurunda birbirlerine küfretmeye varan tartışmalarını, bu iki başkadının haddi aştığını ve yaşananların başkadılara yakışmadığını söylemek suretiyle eleştirir (Zilhicce 821).²¹ Esasen Makrîzî daha önce söyledikleri çerçevesinde ulemânın bu tutumunun, değerlerini düşürdüğüne işaret etmektedir.

Bu noktada Makrîzî'nin hâciblerin şer'î davalarda ya da fikhî meselelerde söz sahibi olmaya başlamaları ile ilgili değerlendirmelerine de işaret etmek gerekir. Buna göre dönemin başhâcibinden kaçan bir şahıs Hanefî nâiblerinden birinin yanına sığınmıştır. Başhâcib bu durumu Emîr Berkuk'a şikâyet etmiş, bunun üzerine de Berkuk söz konusu Hanefî kadı nâibini azletmiştir. Onun himaye ettiği şahsı da feci şekilde dövdürmüş, bu kişiyi ve oğlunu Kahire'de dolaştırarak teşhir etmiş ve bu esnada tellallar "Hâcibe karşı çıkanın cezası budur." diye bağırmişti (Cemâziyelevvel 781). Makrîzî Berkuk'un bu tavrını eleştirir ve herhangi bir sebeple kadıya sığınan kimsenin şeriatın kanatları altına girmiş sayıldığını, hiç kimsenin onu sığındığı kadıdan almaya cesaret edememesi gerektiğini ifade eder. Yine, böyle bir olayın daha önce hiç vuku bulmadığını, bu hadise ile birlikte kadıların güç kaybettiğini, bundan böyle hâciblerin de

¹⁷ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 447-448.

¹⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 448.

¹⁹ Bk. Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'n-Nebî mine'l-ahvâl ve'l-embvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (nşr. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî), I-XV, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, I, 3-4.

²⁰ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/1, 388-389.

²¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/1, 471.

hüküm konusunda yetki sahibi olmaya başladığını ve kendi nefislerinin arzularına göre hüküm vermeye başladıklarını ileri sürer.²² Hadiseyi nakleden tarihçilerden İbn Hacer ise herhangi bir yorum yapmaksızın konuyu aktarır.²³ Olayı Makrîzî'ye benzer şekilde nakleden Abdülbâsî el-Malatî ise genellikle yaptığı gibi Burcî Memlûkler dönemindeki Çerkezlerin uygulamalarına yönelik tenkitlerini tekrarlar. Bunun Çerkezlerin devletinde şeriatın zedelendiği ilk hadise olduğunu söyler. Kaza makamının zayıflatılması noktasında en ürkütücü hadiselerden biri olarak nitelendirdiği bu uygulamayı, örfî hukuku icra eden hâciblerin ya da onun tabiriyle "hükkâmü's-siyâse"nin böylece her meseleye el atmaya başladığını belirtir.²⁴

Son olarak Makrîzî'nin Kahire muhtesipliğine yapılan atamalarla alakalı bazı yorumlarına da işaret etmek gerekir. Buna göre Makrîzî, Sultan el-Melikü'z-Zâhir Tatar (824/1421) tarafından Kahire muhtesipliğine atanması sürecinde Cemâleddin Yusuf el-Bisâtî'nin (ö. 829/1426)²⁵ kendisine teklif edilen bu görevi hemen kabul etmesini eleştirmektedir (Ramazan 824).²⁶ Müellifin burada kullandığı ifadeler, hisbe görevinin ekonomik yönü bulunmakla birlikte ilmî ve dinî vasfını da ortaya koyar mahiyettedir. Makrîzî, başkadılıktan sonra iki sene boyunca herhangi bir göreve tayin edilmeyen Bisâtî'nin bu teklifi hüküm verme arzusu sebebiyle hemen kabul ettiğini belirtir. Benzer şekilde Sultan el-Melikü'l-Eşref Barsbay'ın (825-841/ 1422-1438), tartışmalı birini Kahire hisbesinde görevlendirmesi de Makrîzî'nin sultanı tenkidine sebep olmuştur. Buna göre Sultan bu atamayı istişare amacıyla ulemâ ve ümerâya iletmiş onlar da buna karşı çıkmıştı. Buna rağmen Sultan Barsbay, bir Müslüman ile Allah'tan korkmayanının onun nazarında bir olmadığını söyleyerek Devlet Hoca (ö. 841/1438)²⁷ adında birisini muhtesib olarak atamıştı (Ramazan 841). Kendisi de bir dönem bu görevi üstlenen Makrîzî, bu atamayı sultanın zorbalığı, acımasızlığı ve katılığının bir sonucu olarak yorumlamaktadır.²⁸ Makrîzî'nin talebesi İbn Tağrîberdî, onun Sultan Barsbay'a karşı yaptığı bu sert yorumlarının arkasında genç yaşlardan itibaren üstlendiği çeşitli devlet görevlerinden, bu sultanın tahta çıkmasıyla ayrılmak durumunda kalmasının yer alabileceğini ifade etmektedir.²⁹

2. İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİNE DAİR İBN TAĞRİBERDÎ'NİN YORUMLARI

Türk tarihçi İbn Tağrîberdî'nin yorum ve değerlendirmeleri hem hocası Makrîzî ile mukayese hem de idarenin tarafında yer alan bir tarihçi tarafından yapılması bakımından özellikle ele alınmalıdır. Hicri 812 senesi civarında doğan İbn Tağrîberdî özellikle 830'lu yıllardan itibaren hocasının rivayetlerinin yanına kendi bilgilerini de ekleyerek eserlerine geniş bir muhteva kazandırmaya başlamıştır. Ümerâ ve ulemâ sınıfına mensup yakınları vasıtasıyla hem ilmî gelişimini tamamlayıp ulemâyı yakından tanıyan hem de askerî aristokrasinin arasında bulunma imkânı elde eden İbn Tağrîberdî bu özellikleriyle iki tarafın ilişkileri hakkında sağlıklı değerlendirmeler yapabilecek yetkinliğe ulaşmıştır. Ancak İbn Tağrîberdî eleştirilerini özellikle ulemâ sınıfına yöneltmiş görülmektedir. Bu eleştirilerde askerî aristokrasiye yönelik kimi zaman imâ yollu kimi zaman da doğrudan ifadeler bulunduğunu da belirtmek gerekir. Ulemâyâ yönelik eleştirileri ile ilgili olarak ilk örneği 849 senesinde bir medresenin minaresinin yıkılmasının ardından sultanın sert tepkileri ve sorumlu başkadı İbn Hacer'i azletmesinde görmek mümkündür. İbn Tağrîberdî bu olayda kadı ve nâibine yapılanlarla ilgili sultanın kınanmaması gerektiğini söyler. Onun tespitine göre medrese ve evkâfın idaresi hususunda görev alan ve nâzırlık yapan kadılar gerekli hassasiyeti göstermemekteydiler. Bu kadar bilgilerine rağmen ancak cahillerden sadır olabilecek böyle bir ihmâli, fukaha ve kadıların yapmaması gerektiğini ileri süren İbn Tağrîberdî, bu ihmallerine Allah katında hiçbir mazeret gösteremeyecekleri iddiasında da bulunur. Daha sonra bu dönemin kadıları ve fukahası ile ilgili genel eleştiriler

²² Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 360-361.

²³ İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 194.

²⁴ Abdülbâsî el-Malatî, *Neylü'l-emel*, II, 157.

²⁵ Hayatı için bk. İbn Hacer, *Ref'u'l-isr 'an kudâti Mısır* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998, s. 475-476; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, X, 312.

²⁶ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/2, 583-584.

²⁷ Hayatı için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, III, 221.

²⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/2, 1033. Ayrıca bk. Abdülbâsî el-Malatî, *Neylü'l-emel*, V, 24.

²⁹ Bk. *en-Nücümü'z-zâhire*, XV, 88-89.

yapmaya başlayan İbn Tağrîberdî kendi zamanında insanların ölmesine ve yaralanmasına yol açan bu tür ihmallerin kadılarca sıkça yapıldığını ifade eder. Önceleri bu tür yapıların nezaretinin hâcib, devadâr gibi askerî sınıfa ya da mütevellilere bırakıldığını oysa bu dönemde bu işin müteammimîne (sarık takanlara: fukaha ve ulemâyı kastediyor) tevdi edildiğini tenkit ederek aktarır.³⁰ Çok sevdiği İbn Hacer'e doğrudan eleştiri yöneltmekten sakındığı anlaşılan İbn Tağrîberdî genel manada fukaha ve ulemâyâ tenkitlerde bulunarak duygularını ifade etmektedir. Hatta görevden alınan İbn Hacer'in sultana karşı imalı tehditlerle dolu mektubunun halifenin ricasıyla devâdar Aynâl el-Alâî tarafından ortadan kaldırıldığını da belirten İbn Tağrîberdî,³¹ İbn Hacer'in bu cüretine hayretini de gizleyememektedir. İbn Tağrîberdî, İbn Hacer'in yerine getirilen Şemseddin el-Kâyâtî için de, çeşitli iyi özelliklerini belirttikten sonra makam mevki düşkünlüğü sebebiyle tenkitlerde bulunur.³² Hatta makama olan aşırı düşkünlüğü sebebiyle sultan ve ümerâyâya bir manada tabasbusta bulunduğunu, kimi zaman sultan karşısında dilinin tutulmasının eleştiri konusu yapıldığını da söyler.³³

İbn Tağrîberdî'nin ulemâyâ yönelik eleştirileri, makam mevki düşkünlüğü ve cüretkârlıktan başka yetersizlik ve liyakatsizlik gibi noktalara da temas etmektedir. Nitekim o, 853 senesine ilişkin olarak yaptığı dikkat çekici bir değerlendirmesinde iktidar-ulemâ ilişkilerinin, ulemânın tamamen edilgen olduğu ve her türlü hakareti sineye çektiği bir düzleme geldiğini ifade eder: "Bizim zamanımızda sultanın kadılara ve diğerlerine yaptıklarına kimse itiraz etmezdi. Sultan etrafında övmek istediği kişi için olumsuz anlamda dört başkadıyı ölçü kabul ederdi ve derdi ki, şu kimse benim için dört başkadıdan daha hayırlıdır. Övülen kişi sultanın memlûklerinden yahut ayaktakımından bir şahıs dahi olabilirdi. Hadiseler kadıların huzurunda gerçekleşir, kimse de kadı ve diğerlerine yaptıklarından dolayı sultana karşı çıkmazdı."³⁴ İbn Tağrîberdî, ertesi yıl meydana gelen gelişmelerde ise ulemâ sınıfının itibarının iyice ayaklar altına alınmaya başladığını ifade eder (Cemâziyelevvel 854). Zira Sultan, kadılar dâhil ilmiye sınıfından kimsenin ata binmesini yasaklamıştı. İbn Tağrîberdî, bu süreçte kadı nâiblerinden bazılarının kendisine gelip "Cülban memlûkleri ve ehl-i zimme ile aynı seviyeye getirildik. Bizler de onlar gibi ata binemiyoruz" dediklerini aktarır.³⁵

İbn Tağrîberdî'nin 855 senesinde Hanefî şeyhlerinden birinin vefatından bahsederken dönemin sultanlarına yönelik yaptığı eleştirilerine de işaret edilmelidir. Zira müellifin buradaki yorumları hem bir dönem değerlendirmesi hem de ulemânın durumunu yansıtmaya bakımından önemlidir. İbn Tağrîberdî bahsettiği bu Hanefî şeyhin, Sultan el-Melikü'z-Zâhir Tatar tarafından ta'zîm gördüğünü ve onunla yakın münasebetleri olduğunu nakleder. Bu Hanefî şeyhinin, Tatar'dan sonra gelen sultanlar tarafından onu tanımadıkları ve vasıflarını bilmedikleri halde ta'zîm görmesini de eleştirir. Bu konuda "Çağımızın sultanları kör iki adam gibidir, biri elini diğerinin omzuna koyar, ilki nereye giderse ikincisi de onun peşinden gider." yorumunda bulunur. Zira ona göre, onun gerçek kıymetini Tatar'dan başka kimse bilmemekteydi. Nihayetinde gözden düşen bu âlimin başkadılar huzurunda yargılandıktan sonra ta'zîr ve hapis cezasına çaptırıldığını belirten İbn Tağrîberdî, bunların hepsinin Sultan el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın (842-857/1438-1453) emriyle gerçekleştiğini belirtir. Tarihçi, ayrıca bu şeyhin her gün bineğine binip Şeyhûniyye Hankah'ından Kal'atülcebel'e gittiğini, sultanla görüştüktan sonra aynı şekilde geri döndüğünü de ekler.³⁶ İbn Tağrîberdî'nin buradaki yorumları ile ilgili Nathan Hofer, sultanlar hakkında böylesi küçümsemelerin geç dönem Memlûk tarihçiliğinin bir özelliği olduğunu söyler. Ona göre bu dönem tarihçileri Selâhaddin Eyyûbî (ö. 589/1193) ve Sultan el-

³⁰ Bk. İbn Tağrîberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, I, 117-118. Hadisenin taraflarından olan İbn Hacer'in nakilleri için bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, IV, 234-235.

³¹ İbn Tağrîberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, I, 118.

³² İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XV, 367.

³³ İbn Tağrîberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, I, 143.

³⁴ İbn Tağrîberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, I, 214.

³⁵ İbn Tağrîberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, I, 273. Benzer bir hadise için bk. İbn Tağrîberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, II, 486.

³⁶ İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XVI, 4-5.

Melikü'z-Zâhir Baybars (658-676/1260-1277) dönemlerinin ihtişamıyla kendi yaşadıkları çağın olumsuzluklarını kıyaslamakta ve şikâyette bulunmaktaydılar.³⁷

Ulemânın, dolayısıyla başkadınların muhatap oldukları bu tür aşağılamalar sultan ve ümerânın tutumları kadar kendi yetersizliklerinden ve makam hırslarından da kaynaklanmaktaydı. Bu konuda İbn Tağrıberdî'nin, Tâceddin Muhammed İbnü'l-Bulkînî'nin (ö. 855/1451) kadı askerliğe ve kadı nâibliğine görevlendirilmesi ile Hanefî başkadısı Muhibbüddin İbnü's-Şihne (ö. 890/1485)³⁸ için söyledikleri örnek verilebilir. Tarihçi, kendi döneminde kadılık görevini yürüten kimselerin yetersiz olduğuna dair eleştirilerde bulunurken, Tâceddin İbnü'l-Bulkînî'nin adını zikreder. Onun adlı konulardaki bilgisizliğine işaret ettiği gibi cimriliğini de eleştiri konusu yapar. Sözlerini güçlendirmek için de İbn Hacer'in bahsi geçen âlimin tayinine dair şiirini sözlerine ekler.³⁹ İbn Tağrıberdî'nin atıfta bulunduğu İbn Hacer söz konusu kadıyı haram helal hassasiyeti olmayan, sorumsuz davranan, hatta hiç kimsenin kadılığa yakıştırmayacağı bir şahıs olarak nitelendirir. Daha sonra da Tâceddin İbnü'l-Bulkînî'nin yerine kardeşi Alemüddin Salih'in (ö. 868/1464)⁴⁰ getirilmesinin daha uygun olacağını "uygun anlamına da gelen sâlih" kelimesini kullanarak tevriyeli ifadelerle aktaran bir şiir inşâ eder.

Celâleddin öldü, dediler oğlu gelecek göreve

Hayır, kardeşi (Sâlih) tercihe daha yakındır,

Zira ben derim ki; bu hüküm mevkîine

Tâceddin ne uygundur (Sâlih'tir) ne de layıktır.⁴¹

İbn Tağrıberdî, Hanefî başkadılarından Muhibbüddin İbnü's-Şihne'nin Halep'e gönderilmemek için sultana rüşvet kabilinden yüksek miktarlarda para vaadinde bulunmasını da bu minvalde ağır eleştirilerle değerlendirir (Cemâziyelâhir 857). İbn Tağrıberdî bu bedbahtlığın âdet haline geldiğini belirtir. Bu başkadının her türlü aşağılamaya maruz kalmasına, darp ve hatta hapsedilmesine rağmen tekrar göreve gelebilmek için yöneticilerin kapısına gitmeyi alışkanlık haline getirdiğini, oysa bir kadı ve Hanefî fakihinden tam tersinin beklendiğini söyler.⁴²

İbn Tağrıberdî'nin olgunluk dönemine tekabül eden 861 senesi sonlarında yaptığı bu yıla dair genel bir değerlendirme de ulemâ ve ümerâ sınıflarına yönelik eleştirilerle doludur. Tarihçi hadiselerini sıraladığı bu sene Mısır'da şer'î ve siyasî sahada hüküm sahibi olanların büyük bir bozulma içinde olduğuna işaret eder. Bunu cülban memlûklerinin taşkın tavırlarına bağlar. Buna göre alacaklı olduğu kişiden parasını tahsil edemeyenler veya davalılarından haklarını alamayanlar, devlet yöneticileri ya da hukuku uygulamakla mükellef kadılara başvurmak yerine, daha kısa ve garantili yol olan cülban⁴³ memlûklerine gitmekte, onların etkinliği ve kaba gücü sayesinde kolayca isteklerine ulaşmaktaydılar.⁴⁴ İbn Tağrıberdî, günümüz tabiriyle çetelerin hâkim olduğu bir düzenden bahsetmekte ve bu düzenin oluşmasında hem yönetimi hem de ulemâyı suçlamaktadır.

³⁷ Bk. Nathan Hofer, "The Ideology of Decline and the Jews of Ayyubid and Mamluk Syria", *Muslim-Jewish Relations in the Middler Islamic Period* (ed. Stephan Conermann), Bonn University Press, Göttingen 2017, s. 95.

³⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, IX, 295-305; Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1982-1984, III, 214; Özen, "İbnü's-Şihne, Ebü'l-Fazl", *DİA*, XXI (2000), s. 220-222.

³⁹ İbn Tağrıberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, II, 351.

⁴⁰ Hayatı için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, III, 312-314; Uzunpostalcı, "Bulkînî, Sâlih b. Ömer", *DİA*, VI (1992), s. 411-412.

⁴¹ İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, III, 279-280.

⁴² İbn Tağrıberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, II, 444.

⁴³ Memlûk ordusunda "el-Memâlikü's-sultân" şeklinde karşılık bulan gruptan, iktidardaki sultanın kendi memlûklerini ifade eder. Memlûklerde askerî teşkilat ile ilgili bilgi için bk. Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*, I-XIV, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1912-1922, IV, 15-16; David Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army-I", *BSOAS*, XV (1953), s. 202-228; aynı makale II, a.e. XV (1953), s. 448-476; aynı makale III, a.e. XVI (1954), s. 57-90, I, s. 204-228; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara: TTK Yayınları, 1988, s. 296, 414-421.

⁴⁴ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XVI, 114; a.mlf., *Hawâdith ad-Duhûr* (Popper), II, 307-308.

İlerleyen süreçteki bazı eleştirilerine bakıldığında, İbn Tağrıberdî'nin bütün bu tenkitlerini yetersizlik ve cehalet konularına odaklanarak yaptığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tarihçinin eleştirdiği temel husus, yetersiz ve cahil kişilerin iş başına gelmiş olmasıdır. Nitekim Şâfiî başkadısı Veliyyüddin Ahmed el-Bulkînî'nin (ö. 865/1461) vefatı münasebetiyle yazdıkları bunun bir örneğidir. Bu başkadının, çok büyük bir âlim olmakla birlikte ne sultanların ne de üst düzey yöneticilerin ondaki bu üstün vasıfları anlayamadığını ve onun talihsizliğinin de bu olduğunu ifade eder. Daha sonra bir dönem eleştirisi yaparak bu süreçte “cahillerin taltif edilip, faziletli bir kenara bırakılmasının âdet haline geldiğini” belirtir.⁴⁵ İbn Tağrıberdî'nin zımnen bu konuda yöneticilere de eleştiri getirdiği anlaşılmaktadır. Esasen söz konusu Şâfiî başkadısıyla aynı senede vefat eden Sultan el-Melikü'l-Eşref Aynâl'la (857-865/1453-1461) alakalı yaptığı, rüşvetle adam tayini, yetersiz yöneticilerin çoğalması, ulemâ ve fukahaya yönelik olumsuz tavrı gibi eleştiriler bu durumu teyit etmektedir.⁴⁶ 870 senesine dair yaptığı aktarımlarda ise bu yetersizlik meselesinin kalıcı bir duruma dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Söz konusu sene Şâfiî kadı nâibleri ile Mâlikî kadıların azlinden bahsederken, bu kadıların isimlerini anıp kitabını kirletmeyeceğini ifade etmek suretiyle cahil ve kifayetsiz ilmiye mensuplarının göreve getirilmesine yönelik tepkisini sert bir şekilde gösterir.⁴⁷ 873/1468 senesinde vefat eden Şâfiî fakih Şemseddin Muhammed İbnü's-Şirvânî el-Acemî'yi överken özellikle onun sultan ve ümerâyaya iltifat etmemesini, tersine sultan ve ümerânın onun ayağına gelmesini vurgulamış olması bu bağlamda İbn Tağrıberdî'nin ulemânın düştüğü konuma yönelik isyankâr hissiyatının bir yansıması olmalıdır.⁴⁸

Anlaşıldığı kadarıyla kendisinin bizzat içerisinde bulunduğu ve olayları yakinen takip ettiği bu süreçte meydana gelen gelişmelerden memnun olmayan İbn Tağrıberdî, eserinin söz konusu süreçteki kısımlarında yer alan pek çok ifadesinde, bu kifayet ve liyakat meselesi üzerinde sıklıkla durur. Kendini âkil bir kişi olarak gördüğü anlaşılan İbn Tağrıberdî, kendisini sultanlara bile akıl verecek ve yol gösterecek durumda hissetmektedir. Nitekim 873 senesinde meşhur Dulkadiroğlu Şahsuvar Bey (877/1472) isyanı⁴⁹ ile ilgili gelişmelerde, gönderilecek birlikler ve benzeri hususlarda dönemin sultanı el-Melikü'l-Eşref Kayıtbay (872-901/1468-1496) ile istişarelerde bulunmuş ve kendi tabiriyle bizzat sefere gitmeye kalkan sultanı durdurmuştur. Onun sultana verdiği tavsiyelerde kullandığı ifadeler tarihi olduğu kadar âkilâne tavrını da ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Buna göre İbn Tağrıberdî, Kayıtbay'ın bu fikrine karşı çıkarken ona hitaben “Bir sultan ancak bir sultanla savaşır.” ifadelerini kullanmıştır.

50

SONUÇ

Makrîzî ve İbn Tağrıberdî'nin ulemâ-iktidar ilişkilerine veya bizatihi dönem ulemâsına dair yorumlarında mezhebî aidiyetin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir Hanefî başkadısının görevden alınması meselesinde, her iki tarihçi de benzer bir rivayet üzerinden farklı yorumlarda bulunmuştur. Öte yandan Makrîzî'nin Şâfiî taassubunun, diğer mezheplerden ziyade Hanefîliğe karşı bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır. Bunda da tarihçinin askeri aristokrasiye karşı mesafeli tavrının belirleyici olduğu düşünülebilir. Zira Makrîzî'nin çağdaşı olan ve Şâfiî başkadılığını da üstlenen İbn Hacer aynı konu ile ilgili sert yorumlarda bulunmamaktadır. Buna karşılık Makrîzî'nin bu tarz yorumlarının sonraki dönem ümera sınıfına mensup, Hanefî tarihçiler tarafından eleştiri konusu yapıldığı da belirtilmelidir. Makrîzî'nin hadiselerle yaklaşımında ırk meselesinin etkili olduğuna dair görüşümüzün, en azından onun buradaki yorumlarında kesin olarak teyit edilemediğini ifade etmeliyiz.

⁴⁵ İbn Tağrıberdî, *Hawâdith ad-Duhûr* (Popper), III, 564; a.mlf., *en-Nücümü'z-zâhire*, XVI, 313-314.

⁴⁶ Bk. İbn Tağrıberdî, *Hawâdith ad-Duhûr* (Popper), IV, 782-783.

⁴⁷ İbn Tağrıberdî, *Hawâdith ad-Duhûr* (Popper), III, 493.

⁴⁸ İbn Tağrıberdî, *Hawâdith ad-Duhûr* (Popper), III, 717.

⁴⁹ Şahsuvar Bey'in isyanı ile ilgili bk. Ayaz, “Memlûk Tarihçilerine Göre Dulkadiroğlu Şahsuvar Bey İsyanı”, *BELLETEREN*, LXVII/279, 2013, s. 403-443.

⁵⁰ İbn Tağrıberdî, *Hawâdith ad-Duhûr* (Popper), III, 679. Başka bir örnek için bk. *Hawâdith ad-Duhûr* (Popper), III, 696.

İbn Tağriberdî'nin ise iktidar mensuplarının olumsuz tutumlarının müsebbibini ulemâ olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zira o, dönemin âlimlerinin kendilerine verilen görevleri layıkıyla yapmadıkları için bu muameleye maruz kaldıklarını iddia eder. Tarihçi bu kanaatini de makam mevki elde etmek için ümeranın kapısından ayrılmayan, câhil ve liyakatsiz olarak nitelenen kimselerin iş başına getirildiğine dair ifadeleriyle destekler. Bu noktada İbn Tağriberdî'nin sadece Hanefî taassubu üzerine değil kişisel ilişkileri üzerine de birtakım yorumlar yaptığı söylenebilir. Nitekim onun, aralarında yakınlık bulunan hocası Şâfiî başkadısı İbn Hacer'in dâhil olduğu bir hadisede, onu doğrudan hedef almayıp tenkitlerini genele yayan tavrı bu minvalde değerlendirilebilir. Ayrıca bu durum, İbn Tağriberdî'nin hocasına gösterdiği hürmetin de bir tezahürüdür. Öte yandan aynı tarihçinin, kitabının kıymetini azaltacağı düşüncesiyle dönemin bazı âlimlerinin adını anmaktan sakındığına dair ifadelerine de dikkat çekilmelidir. Son olarak İbn Tağriberdî'nin ümerâ ile yakınlık kurmayan, resmî görev almayan ve devlet adamlarına iltifat etmeyen ulemâyı saygın kabul ettiğine dair yorumlarının da altı çizilmelidir.

Çalışmada ele alınan tarihçilerin ırkî, mezhebî ve sosyal farklılıklarına rağmen mutabık oldukları bazı hususlar bulunmaktadır. İlk olarak her iki tarihçinin de ulemânın itibarının azalmasından şikâyetçi olduğu anlaşılmaktadır. Onlar, bu durumun bazen iktidarın ulemâyâ yönelik buyurgan ve müdahaleci tavrından bazen de ulemânın edilgen tutumundan kaynaklandığını ileri sürmekte, değerlendirme ve tenkitlerini bunun üzerinden gerçekleştirmektedir. Zira eserlerde ulemânın yetersizliği, bilgi eksikliği, makam-mevki düşkünlüğü ve liyakatsizliği ile kendilerine yakışmayan tavırları vurgulanmakta, onların bu özellikleri dolayısıyla iktidar mensuplarına yaranmaya yönelik etkisiz tavrı eleştirilmektedir. İktidar mensupları ise âlimleri darp edip hapsetmeye kadar varan sert tutumları, rüşvet almaları ve ilme ehil olmayan kimseleri atamaları sebebiyle tenkit edilmektedir. Yine her iki tarihçinin, iktidar-ulemâ ilişkilerine dair yorumlarında, önceki dönem yöneticilerinin ulemâyâ yönelik ta'zîmkâr tutumunu ve ulemânın saygınlığını muhafaza eden tavırlarını kendi dönemleri ile kıyasladıkları tespit edilmektedir. Son olarak her iki tarihçinin de eleştirilerinin genellikle müşahidi oldukları Burcî (Çerkez) Memlûkler dönemine ait olduğunu vurgulamak gerekir.

KAYNAKÇA

- Abdûlbâsît el-Malatî, Zeyneddin b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî, *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel* (nşr. Ömer A. Tedmürî), I-IX, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 2002.
- Atmaca, Esra, *Halep'te İlmî Hayat: Memlûkler Döneminde (1250-1517)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Ayalon, David, "Studies on the Structure of the Mamluk Army-I", *BSOAS*, XV (1953), s. 202-228; aynı makale II, *a.e.* XV (1953), s. 448-476; aynı makale III, *a.e.* XVI (1954), s. 57-90.
- Ayaz, Fatih Yahya, "Memlûk Tarihçilerine Göre Dulkadıroğlu Sahsuvar Bey İsyanı", *Belleten*, LXVII/279, ss. 403-443, 2013.
- Ayaz, Fatih Yahya, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, Ankara: TTK Yayınları, 2020.
- Aytekin, Arif, "Bâbertî", *DİA*, IV (1991), s. 377-378.
- Düzenli, Aygül, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2021.
- Hofer, Nathan, "The Ideology of Decline and the Jews of Ayyubid and Mamluk Syria", *Muslim-Jewish Relations in the Middler Islamic Period* (ed. Stephan Conermann), Göttingen: Bonn University Press, 2017.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mietî's-sâmine*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-'umr* (nşr. Hasan Habeşî), I-IV, Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969-1998.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Ref'u'l-isr 'an kudâti Mısır* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed, *Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1982-1984.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Kâdî, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe* (nşr. Adnan Derviş), I-IV, Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Feransî li'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye, 1994-1997.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1956, a.e., XIII (nşr. Fehim M. Şeltût), Kahire 1970, a.e., XIV (nşr. Cemal Muhammed Muhriz-Fehim M. Şeltût), Kahire 1971, a.e., XV (nşr. İbrahim Ali Tahran), Kahire 1972, a.e., XVI (nşr. Cemaleddin eş-Şeyyâl-Fehim M. Şeltût), Kahire 1972.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf, *Havâdisü'd-dühûr fî meda'l eyyâm ve's-şühûr* (nşr. Muhammed K. İzzeddin), I-II, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990; a.mlf., *Hawâdith ad-Duhûr fî Madâ'l-Ayyâm Wash-Shuhûr* (nşr. William Popper), I-IV, Berkeley: University of California Publications, 1931-1942.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-a'şâ fî sınâ'ati'l-inşâ*, I-XIV, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1912-1922.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *İmtâu'l-esmâ' bimâ li'n-Nebî mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (nşr. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî), I-XV, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr), I-IV, Kahire: Lecnetü'l-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1956-1973.
- Mayer, L. A., *el-Melâbisü'l-Memlûkiyye* (çev. Salih eş-Şitî), Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1972.
- Özen, Şükrü, "İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Fazl", *DİA*, XXI (2000), s. 220-222.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Uzunpostalcı, Mustafa, "Bulkînî, Sâlih b. Ömer", *DİA*, VI (1992), s. 411-412.
- Yılmaz, Saim- Ayaz, Fatih Yahya, "Memlûkler Döneminin Muhalif Tarihçisi Makrîzî ve *es-Sülûk* Adlı Eserinde Abbâsî Devleti'ne Dair Eleştiri ve Yorumları", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, LV/1 (2021), s. 189-212.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 168-181

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1090454

CRITIQUE OF THE REPRESENTATION OF MUSLIM WOMEN IN ORIENTALIST PAINTINGS: LALLA ESSAYDI AND THE RECONTEXTUALIZATION OF ORIENTALISM

Oryantalist Resimlerde Müslüman Kadın Temsilinin Eleştirisi: Lalla Essaydi ve Oryantalizmin Yeniden Yorumlanması

Ayşe ELMALI KARAKAYA

Öğr. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Sakarya, Türkiye

Dr. Lecturer, Sakarya University Faculty of Theology, Department of Philosophy and
Religious Studies, Sakarya, Turkey

aysekarakaya@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1477-191X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 20.03.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Ayşe Elmalı Karakaya)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

CRITIQUE OF THE REPRESENTATION OF MUSLIM WOMEN IN ORIENTALIST PAINTINGS: LALLA ESSAYDI AND THE RECONTEXTUALIZATION OF ORIENTALISM

Oryantalist Resimlerde Müslüman Kadın Temsilinin Eleştirisi: Lalla Essaydi ve Oryantalizmin Yeniden Yorumlanması

Abstract

Edward Said argues that the West has always been biased toward the East. The opinions about the East are largely based on stereotypes developed in 19th-century artwork and disseminated by Europeans mostly through art. In her photographic works, Lalla Essaydi challenges these Western stereotypes of Muslim culture and offers a new perspective on issues of female identity in the Muslim world. Although there is some research that examines Orientalist paintings from different perspectives, a few studies focus on the representation of Muslims in 19th century Orientalist paintings and analyze them in comparison with contemporary artworks. This study discusses the representation of Muslim women in Orientalist art and the ways in which this representation is critiqued and restaged by Essaydi. The comparison of the two artworks shows that the perception of female identity has changed over the years. Whereas in Orientalist painting the veil was considered an object of exoticism and veiled Middle Eastern women are seen as oppressed and part of a mystical world, in Essaydi's works the veil is the symbol of modesty and women are symbolized as individuals from the real world rather than part of a male fantasy.

Keywords: Sociology of Religion, Sociology of Art, Orientalist Art, Muslim Women, Lalla Essaydi.

Öz

The Edward Said, Batı'nın her zaman Doğu'ya karşı önyargılı olduğunu savunmuştur. Doğu hakkında Batıdaki görüşler büyük ölçüde 19. yüzyıl sanat eserlerinde Avrupalılar tarafından geliştirilen ve çoğunlukla da sanat yoluyla yayılan ön yargılara dayanmaktadır. Lalla Essaydi, hazırlamış olduğu fotoğraf serilerinde Müslüman kültürü ile ilgili Batılı, özellikle klasik oryantalist sanat eserlerinde öne çıkan ön yargılara meydan okur ve Müslüman dünyasında kadın kimliği sorununa yönelik yeni bir bakış açısı ortaya koyar. Oryantalist resimleri farklı açılardan inceleyen bazı araştırmalar olsa da çok az araştırma Müslümanların 19. yüzyıl Oryantalist resimlerindeki temsiline odaklanıp, çağdaş sanat çalışmaları ile karşılaştırmalı olarak analiz etmektedir. Bu çalışmada, Müslüman kadının Oryantalist sanattaki temsili ve bu temsilin Essaydi tarafından nasıl eleştirildiği ve bu eserleri yeniden yorumlanma biçimleri ele alınmıştır. Bu iki farklı dönem sanat eserlerinin mukayesesi kadın kimliği algısının yıllar içinde değiştiğini göstermektedir. Oryantalist resimde peçe/başörtüsü bir egzotizm nesnesi olarak kabul edilip örtülü Ortadoğulu kadınlar baskı altında ve mistik bir dünyanın parçası olarak görülürken, Essaydi yer yer eleştirirse de tesettürü muhafazakarlığın sembolü olarak çalışmalarında kullanmıştır. Onun çalışmalarında kadınlar oryantalist eserlerde olduğu gibi erkek fantezilerinin bir parçası değil, gerçek dünyaya ait, yaşayan birer birey olarak sembolize edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sanat Sosyolojisi, Oryantalist Sanat, Müslüman Kadın, Lalla Essaydi.

INTRODUCTION

Over the past two decades, there have been many studies conducted regarding Muslim women in both the Islamic and Western worlds. The major focus of the research done is centered around women's status in society (Read, 2003), gender inequality (Moghadam, 2005), the veil, and its different dimensions and embodiments (Bartkowski & Read, 2003; Gole, 1996; Mernissi, 1987). The common thread connecting all of the studies is not simply their topics of interest, but that each of them is only perceptions of Muslim women in particular societies. In this context, cultural panorama, art in another word, is an important way to describe people's views on women in the Muslim or Western world.

Greenberg state that art is above other forms of culture; when a created object is defined by its people as "great art," this gives us information about that society's perception and preferences on the issues represented in a particular exhibit (Inglis, 2005). Therefore, it is suitable to say that when we intend to understand the perceptions about women in a society, or during a specific period of time, art is a credible witness to these opinions. This information can prove invaluable when analyzing the identity of Muslim women in society.

The aim of this study is, by focusing on the description of Muslim women in art, to examine the difference or similarity of the perception of Muslim women in past times and the current day, and how it has changed over time. In the study, I used semiotics to analyze the representation of Muslim women in Orientalist painting and how Essaydi criticizes those paintings in her works. Semiotics is the study of how symbols acquire meaning, how they come to represent information, and how the link between meaning and image influences how information is received by people (Thippawong, 2021). By using semiotic analysis, I will also be able to identify how Muslim women were portrayed in Western paintings in the 19th century and how these images had an impact on Western people's perception of Muslim women and Muslims in general.

In the article, following the introduction, I will discuss the orientalist paintings and the depiction of women in these paintings. Then, brief information about contemporary art in the Middle East will be given, and in this context, Lalla Essaydi's works will be presented. After that, in the last section of the article, I will discuss how Orientalist paintings works were criticized in contemporary art by focusing on Lalla Essaydi's work.

ORIENTALIST PAINTINGS

Orientalists frequently used women figures in their paintings, and those paintings have been fastidiously critiqued by many artists throughout the years, yielding a plethora of documentation and interpretation of their content. The word "orientalism" was generally used to refer to the work of the Orientalist, a scholar with knowledge of the languages and literature of the Orient (which included the Middle East, Turkey, and India) and in the world of art it is used to identify the character and style which is commonly associated with the Eastern nations. Edward Said, who is the most celebrated academician concerning the description and critique of Orientalism, makes connections between imperialism and Orientalism; he defines Orientalism as imprecision and incorrectness in the Western thoughts toward the East (Said, 1978). According to Said (1978), the West has many biases regarding the East and its cultures; and illustrates their stereotypes concerning them through art and literature.

While Orientalism has several branches of criticism within the academic community, for the purposes of this paper, we are concerned only with its definition within the art world. In this context, the term is related to 18th and 19th century paintings done by mainly French and some British artists who were traveling to North Africa and the Middle East (MacKenzie, 1995). Meanwhile, those artists were not traveling to these regions merely to observe the peoples and their customs. Several of the artists were members of official diplomatic or military missions. During their official duty, they also observed the people and drew many depictions of the societies (MacKenzie, 1995). Therefore, these

painters, such as Gentile Bellini and Fausto Zonaro, lived as officials among the people of the Middle East and mostly depicted women in the street (Mosa, 2014). Orientalist paintings usually depict the daily rituals of Islam, some scenes from the daily life of Muslims, and harem life, which is considered a mystical and secret place for Westerners. According to Denny (1983), orientalist art can be divided/analyzed into three main groups depending on the type of oriental imagery: (1) Rapportage Orientalism, in which imagery of Middle Eastern people and their lives are to be described as they actually exist. (2) Political Orientalism, in which Oriental imagery is used for some kind of political and religious messages, generally anti-Islamic messages. (3) Exoticism, in which artists use Oriental imagery to portray the emotions and themes of their paintings. Although it is the most popular group, exoticism is generally against reality, history, and cultural tolerance. In addition, exoticism usually focuses on sexuality and the harem (Denny, 1983). It should be mentioned that the last group has become a target of criticism more than the others. In this context, Orientalist paintings have been criticized repeatedly over the years, and this criticism is mainly related to the depiction of women and their status in Muslim society.

The depiction of women in Orientalist paintings can be separated into two groups. In the first, artists put forward the authenticity and simple beauty of women in the Middle East and North Africa. For instance, in Rubens Santoro's *The Morning Walk* (see Figure 1) women are depicted simply walking in the street in their long and loose daily outfit. Another example would be Bridgman's *Women in Biskra Weaving a Burnoose* (see Figure 2), a description of a simple domestic setting in Algeria, where women weave clothing while children play nearby. These kinds of Orientalist paintings reflect real life in those countries rather than the artists' desires for sexual control (Davies, 2005).



Figure 1: Rubens Santoro, *The Morning Walk*



Figure 2: Frederick Arthur Bridgman (American, 1847-1928), *Women in Biskra weaving the Burnoose*.

The second group concerning the depiction of women in the Orientalist paintings focuses mainly on harem and slave scenes (Davies, 2005). This group of paintings composes the main discussion about the depiction of women in Orientalist works. In this group, some of the most conventional paintings belong to Eugène Delacroix (1798-1863), Jean Auguste Dominique Ingres (1780-1839) and Jean-Léon Gérôme (1824-1904).

When these artists' paintings are reviewed, it is seen that in most of the harem scenes, as in Delacroix's *Odalisque* and Gérôme's *The Harem Bath*, women are often naked and represented as exotic sex objects. The main arguments surrounding this preference for depicting the women in the nude or in compromising poses is that the paintings reflect the artists' desire, rather than the reality

of life in a harem. These arguments attest that Orientalist artists who perpetuated the stereotype of harems stocked with nubile and garmentless women spread negative and awry images about the East. The irony is, however, that the images perpetuated and accepted as true by so many were fabricated themselves. Although some of these painters made trips to Muslim lands, the Orient, many of them never visited these lands and referred to reports from travelers in their paintings or took the nude figures in their paintings from Greek and Roman ancient sculptures (Ma, 2012; Uzunoğlu, 2018). Thus, the point to emphasize is that these artists' paintings depended more on their imagination than on the facts.

The word 'harem' stems from an Arabic word that means 'that which is forbidden,' meaning that forbidden or sacred place. It defines as the women's quarter of the house, inhabited by wives, daughters, sisters, and mothers, and off-limits to men other than husbands or male relatives (Esposito, 2003). So, European men, as well as any other men, were forbidden entry. Since they were not allowed to enter and it was not easy to gain access to the closed and guarded building, there were many stereotypes created from the imaginations of the frustrated artists in their paintings. As can be seen in the examples of the Orientalist paintings given above and others, women in the Muslim world were described as sex objects and the European fantasy of the harem was primarily addressed to male audiences (Roberts, 2002). This of course lent itself very well to the representation of naked and subservient women. The famous French painter Gérôme described mostly scenes in harems, and public baths. He combined an academic style with erotic subjects in his paintings like *The Slave Market* (1866) and *Stem, Harem Bathers* (1889) (Lemaire, 2000). Because of this kind of paintings, some people saw him as responsible for "the equation of Orientalism with the nude in pornographic mode" (Tromans & Kabbani, 2008, p. 136). In addition to the harem and bath scenes, in the Orientalist gaze, the veil also was considered to be an object of mystique, exoticism and eroticism. Within this context, veiled Middle Eastern women are viewed as oppressed, the object of fantasy and desire (Bailey & Tawadros, 2003).

Although male European painters portrayed women in the Muslim world as weak, in need of rescue, or jezebels, when we look into the paintings of European women painters who painted in the harem, we are met with totally the different depiction of life in the harem. In Henriette Browne's harem painting *Arrival in the Harem* (see Figure 3), the harem is represented as a space for social interaction among women, all thoroughly and modestly clothed, which differs mightily from the depiction of the harem as a den of sexual pleasure and abundance for men (Roberts, 2002). In addition, in most of the travel diaries of Western women, the depictions of harems challenge existing conceptions of the harem fantasy so perpetuated in some Orientalist paintings, and is described as a familial and social space (Lewis, 2004; Roberts, 2002, 2007). In this context, Browne's description of the harem can be considered as an important example for of 'real' life within a harem. She describes it as populated with 'silent and bored women ... chaste in the muslin of their long dresses, which barely show their frail and languishing bodies' (Roberts, 2002, pp. 180–181). It is important to state that this description and the paintings done by women travelers and painters disrupt the male's dreams of the Orient women and harems.



Figure 3: Henriette (Sophie) Bouteiller Browne, *The arrival in the harem at Constantinople*, 1861.

Considering this information, it is seen that Muslim women were described in two very different styles by male and female European painters. As was mentioned, there are totally different depictions of Muslim or Orient women in these two groups of Orientalist paintings. Nevertheless, even though women painters' depictions are more reasonable and accurate since they were allowed to enter the harem, throughout the years, the most well-known harem scenes are those painted by male painters. It will be accurate to state that the prevalence and reputation of male artists' paintings and their influence have caused the stereotype to be created that harems are exotic places with naked women strewn about, and that Orient women are weak and in desperate need of rescue and liberation.

CONTEMPORARY ART IN THE MIDDLE EAST

In the past decade, there has come a growing interest in contemporary art in Muslim areas, particularly in the Middle East. Art exhibitions and festivals have been held in many Middle Eastern countries, like Egypt, Lebanon, Jordan, among others. Artists generally depicted issues, either political or cultural, within their own countries and regions (Muller, 2009). They produce their art using a variety of mediums in different formats: photographs, videos, as well as paintings (Sloman, 2009).

Among all the topics and issues which are emphasized and pointed to in artwork, one of the most common and prevalent is that of women in the Muslim world. Nowadays, there are many artists, especially women, who focus on women's social status in Islamic nations, and reflect their psychological experience within Islamic societies in their artistic works. Deserving of mention are Shirin Neshat, with her photographic collections *Women of Allah* (1993-1997), *Rebellious Silence* (1994), *Speechless* (1996); Shirin Aliabadi, with *Miss Hybrid I-III* (2006); Lalla Essaydi, with *Converging Territories* (2005) and *Les Femmes du Maroc* (2005). They are among those female artists who have focused on women's status and people's perception of women in Islamic societies in their art. In addition to the previous artists, some contemporary art exhibitions have also been opened to showcase the contributions of female artists calling attention to the status of Muslim women and their situations in society (Sloman, 2009).

One of the prime examples of these exhibitions is 'Breaking the Veils: Women Artists from Islamic World'. In this exhibition, fifty-two women from 21 Muslim countries attended with their artworks regarding women. An important point of the exhibition is the use of the term 'Islamic world' to indicate the cultural world rather than that of the religion. For this reason, the exhibition was not limited to Muslims exclusively. Christian, Buddhist and Hindu artists from across the Islamic world also attended the exhibition along with their art. The Royal Society of Fine Arts in Jordan and the Pan-Mediterranean Women Artists Network F.A.M. in Greece organized the exhibition with the support and encouragement of the Queen of the Kingdom of Jordan, Rania. Queen Rania explained the main

aim of the exhibition as “to correct the image of women and inaccurate depiction of their role in Islamic tradition which is distorted, especially after 9/11” (Ali 2002).

Among all the artists whose works highlight and examine Muslim women and their status in society, the works of Lalla Essaydi are important as she restages and critiques paintings from nineteenth and early twentieth century Western Art. In her works she combines oriental art with contemporary art. In this study, Essaydi's artworks will be analyzed since she incorporates Orientalist themes into her photographs and criticizes and contextualizes them. (Carlson, 2004; Essaydi, 2009). Through examination of her work, I aim to glean an understanding of how much the perception of Muslim women in 19th century Orientalist arts has changed throughout the years and which symbols have been used by artists to identify Muslim women. Before the examination of Essaydi's works criticizing Orientalist art, I will give information about her art background and her work works briefly.

LALLA ESSAYDI AND HER WORKS

Lalla Essaydi is a painter, photographer and installation artist. She was born in Morocco and lived in Saudi Arabia for many years before moving to Boston. She studied painting in France in 1994. In addition, she received her Master's of Fine Arts from the School of the Museum of Fine Arts in 2003 and received training in photography and installation there as well (Sloman, 2009). In her work, Essaydi discusses women's identities in Islamic societies. She uses her personal experiences from both Muslim (Arab) and Western societies to shape her artistic perspective (Buhmann, 2007).

Essaydi has two artwork series which were published in separate books: *Converting Territories* and *Le Femmes du Maroc*. *Converting Territories* is set in Morocco in a large house that belongs to her family, a setting she remembers well from her childhood (Carlson, 2004; Essaydi, 2009; Waterhouse, 2009). She explains her reasoning as to why she chose to set her work in this place, saying, “I wanted to set my work in the physical space where, in the house of my childhood, a young woman was sent when she disobeyed, stepped outside the permissible behavioral space, as defined by my culture. Here, accompanied only by servants, she would spend a month, spoken to by no one, a month of silence” (Waterhouse, 2009, p. 145). *Le Femmes du Maroc* is set in Boston, a very different venue from the *Converting Territories*. Its title in French indicating to France's colonial history in Morocco (Brooks, 2014). In this series of photographs, she worked with Moroccan women residing in the West who are also acquaintances of her family. They performed as the models in her photographs. She chose them because of their experiences similar to Essaydi as Arabs within an Islamic culture. They have “chosen to engage with traditional Arab and Islamic art as part of a renegotiation of identity” (Waterhouse, 2009). In addition, those women who participate in Essaydi's artistic works also see it as an important act for women's empowerment and the liberation of Arab women. When they were performing in the series, they felt themselves to be a part of a small feminist movement (Essaydi, 2009). Essaydi points that, “They feel that they are contributing to the greater emancipation of Arab women, at the same time conveying to a Western audience their very rich traditions, often misunderstood in the West” (Essaydi, 2005, p. 26).

The most explicit things in Essaydi's photographs are henna and calligraphy. Most of the writing she does herself, and the application of henna is extremely time-consuming. Essaydi says ‘the preparations for the shoot start up to six months in advance’, when she begins to write on the fabrics that cover the walls, furniture, and the models' clothing (Carlson, 2004; Essaydi, 2009; Waterhouse, 2009). Henna and calligraphy are very important attributes of a women's identity in the Islamic world, particularly for the Arabs. Essaydi states that by using henna she can enhance the expressivity of the images (Essaydi, 2005). “Henna is a crucial element in the life of a Moroccan woman. It is associated with the major milestones in her life and it is a part of their celebration. When she is a bride it is thought to enhance her charms for her husband, and henna is again used to celebrate fertility when she has her first child- especially her child is male” (Essaydi, 2005, 2009; Waterhouse, 2009, p. 146). Essaydi uses henna so traditionally important in a Muslim woman's life in her

photographs in order to demonstrate how they are in real life, rather than producing a fantasy or interpretation.

It is quite evident that through writing, we structure and organize our thoughts and consciousness. The written word is formed by the culture and at the same time shapes the culture itself (Carlson, 2005). In many countries and cultures, especially in Islamic culture, design and writing are integrated. Though, traditionally, men have access to the knowledge and training to write, and women are responsible and given to the aspect of design, writing and design are inseparably linked. There are complicated distinctions between design and writing, as there are between women and men, and it is these distinctions that have shaped Essaydi's artistic work (Carlson, 2005).

In her artwork, Essaydi integrates photography with Islamic calligraphy in an extraordinary style. Although she has never been trained in calligraphic art, as a painter, she uses her painting skills to transcribe the calligraphic texts (Waterhouse, 2009). The texts she uses are typically associated with the meaning behind the photographs (Essaydi, 2005). She uses calligraphic text on the fabrics that cover the walls and the women's clothing. It is important to understand that in Islamic culture, calligraphy was traditionally taught only to men. Although practices have changed over time, calligraphy was practiced exclusively by men, and considered as a masculine pursuit until recent times (Carlson, 2004; Essaydi, 2005; Waterhouse, 2009). It is accurate to say that with her decision to use the art of calligraphy in her work Essaydi intended to express that the art of calligraphy, like the right to education, no longer belongs only to men and should not be withheld from women.

As Essaydi notes, she wrote the text on fabric in an abstract, poetic style, in order to obtain a universality which reaches beyond cultural borders (Waterhouse, 2009). In addition, all texts in the photographs are from Essaydi's diary. Because of the intimate nature of the subjects, setting, and even the models, her work is considered to be autobiographical. In her art, she speaks her thoughts and talks directly about her experiences as a woman and artist. In doing so, she believes the photographs yield a deeper understanding of her culture for the viewer (Waterhouse 2008). In addition to the visual beauty and poetic style of the photographs, there is a subtlety which might not be realized at first glance. The Arabic text on the walls, clothes and figures leads viewers to question their meanings. They try to suggest what was written on the fabrics that cover figures and furniture. These wondering questions about the meaning of the foreign and indecipherable writing disrupt the viewers' simple pleasure of looking at the photograph (Carlson, 2005). It is by instilling this confusion in her viewers that Essaydi prevents the female figures she portrays as being seen as sex objects, the notion so often perpetuated and criticized in Orientalist paintings (Ehrenpreis, 2014).

While Essaydi represents herself and her culture in her photographs, she also demonstrates important issues related to her culture. Architectural space can be considered as one of those issues. Essaydi states that in Islamic culture, architectural space is important. Traditionally, Muslim women are limited with the private spaces, homes. On the other hand, men present in public spaces like streets, places of work. Furthermore, men also control the women's space (Essaydi, 2005; Waterhouse, 2009). When she defines her photographs she states that "the women in my photographs are both held with an actual space and at the same time are confined to their 'proper place', a place of walls and boundaries, a space controlled by men" (Waterhouse, 2009, p. 146).

In the photograph series, some works are arranged as triptychs, that is, as three separate panels hanging side by side. Essaydi seeks to emphasize the periods of women's lives and, sometimes, the relationship of the veil to the women's age. She states that for some photographs she wants to overstate the pose of a reclining figure and she employed a triptych to extend the body (Waterhouse, 2009). She also poses several women in a single photograph. By staging the photos in this way, she aims to undermine the women's-imposed quietness. In her photographs, women 'speak' to one another through the language of femininity (Essaydi, 2005).

Although in most of the photographs Essaydi focuses on women figures, in some of her works, Essaydi does not use female subjects. Instead, she uses objects that have been written upon in her characteristic calligraphy. These objects represent the bride, and Moroccan people use them habitually for the preparation of wedding ceremonies (see Figure 4). Essaydi mentions that in wedding ceremonies, eggs symbolize fertility and are used throughout the henna ceremony; the sugar symbolizes the sweet and delightful married life for the bride. The bundles in the photographs are used to tie things together in preparation for the departure of the bride. All these objects serve as symbols and have traditional meanings and Essaydi uses them metaphorically, as a symbol of femininity (Carlson, 2004, 2005).



Figure 4: Lalla Essaydi, *Converging Territories: Apparel #1, #2, #3*, 2004

Essaydi continues to use the advantage of living in two different cultures as inspiration for her work. As an artist born and raised in Arab countries and then currently living in the West, she is aware of both cultures. Her experiences in the West have added another dimension to her perception of women in society. Each culture has had a different effect on Essaydi's artistic works. She has experienced a space of independence and mobility in the West, very different from the more restrictive Eastern culture she was brought up in. These differences have given her new perspectives on the composition of her photographs (Essaydi, 2005). She emphasizes that, "This new perspective has led me to situate my subjects in a non-specific space, one which no longer identifies itself as particular house in Morocco, but rather as the multivalent space of their own imagination and making" (Essaydi, 2005, p. 27).

Essaydi uses both women and girls as subjects in her photographs. In some photographs a young girl is sitting near the women, and in some of them she is standing next to other women (see Figure 5 and 6).

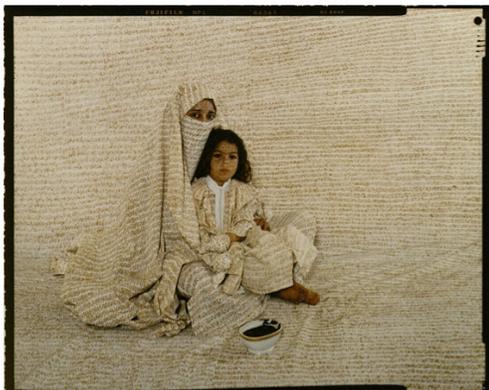


Figure 5: Lalla Essaydi, *Converging Territories #23D*, 2004



Figure 6: Lalla Essaydi, *Converging Territories #30*, 2004

In these photographs, more specifically on the above right photograph, the progression of age and veil is noticed. Women are standing next to each other in order from youngest to oldest. The youngest girl is not wearing a headscarf. However, as the figures begin to increase in age, so too does their veil increase in size and modesty, until there are no more of them to be seen. This is an illustration of the veiling process within a particular society in addition to the status and freedom of women there. A young girl does not have to wear the headscarf and she also has more freedom. When she begins to grow, she puts on the headscarf and eventually the veil. The oldest figure in the photograph covers all of her body from top to toe and wears an enveloping cloak called a burqa (Carlson, 2004). This cover from sight symbolizes Essaydi's view of women's status in a conservative Muslim society. However, Essaydi also says in one of her interviews that veiling is an abandoned practice and most Moroccan women do not wear the veil any longer (Carlson, 2004). In the photographs, the veil is a psychological symbol. In this context, the oldest woman in the photograph symbolizes her parochial life in certain space, a mainly private space, like home. Essaydi describes the change in women's status and perception of women in a society in this photograph that as women get older, their freedom becomes less and less and they are confined to specific, more private space defined and limited by their culture.

As it is seen in Essaydi's photographs, in both *Converging Territories* and *Les Femmes du Maroc*, the calligraphic text is seen as merged into each other, complex and abstruse because of the many layers. Although creating layers is a calligraphic style, in Essaydi's photographs the layers also symbolize the complexity of her life as an Arab artist living in the West (Carlson, 2004). In addition, this calligraphic design reflects women's silence, all their thoughts, and secrets. Through the use of calligraphy, the women's inner world is spilled onto fabrics and the walls which surround them. The quietness of women in their society is considered to be their fate. In these photographs, calligraphy covers their world with its wealth of words and serves as an illustration of the voice they have that is so contrary to Arab female identity, for whom voicelessness is a core principle (Buhmann, 2007).

ORIENTALISM AND ESSAYDI'S PHOTOGRAPHS

As I mentioned previously, in her photographs Essaydi imitates the compositional structure of 19th Orientalist paintings. In other words, she uses Orientalist paintings as a template for some of her photographs. Essaydi urges viewers into new ways of considering Orientalist paintings, as well as to show the bias concerning Arab women in her photographs (Waterhouse, 2009). She states that Orientalist paintings are rife with images of the veil, the harem, and the odalisque or female concubine. She utilizes the same concept and female body in her artistic works in opposite and almost satirical ways, in order to confuse the assumptions and disturb the Orientalist theme of those kinds of paintings. She wants to make the viewers realize that Orientalism is "a projection of the sexual fantasies of Western male artists; in other words, a voyeuristic tradition, which involves peering into and distorting private space" (Waterhouse, 2009, p. 148). Orientalist painters often described Eastern women as either weak and in need of liberation, or immoral and desperate to be brought under control by men. She emphasizes that the concepts in the images of the odalisque and the harem in Orientalist paintings affect people's perceptions in the present, and in her photographs tries to remove and disrupt this tradition of objectification of women. Through the change from the perception of Muslim women given by Orientalist artists, women can be seen as powerful existences in their societies (Carlson, 2005).

One of the most powerful and commonly depicted objects in Orientalist paintings is the veil. Therefore, Essaydi also uses the veil intensively. She explains that her main reason for using the veil in photographs is that she aims to arouse the Western fascination with the apparently unapproachable interior realm, the private space which is the area of women in traditional Arab culture (Waterhouse, 2009).

Essaydi also asserts the role of Orientalism in the reappearance of the veil in society as a reason for interest in the veil. She states that Orientalist paintings influenced the attitude of Arab men toward "their" women more generally. When the Orientalist painters portrayed Eastern women as erotic objects, this situation challenged the traditional values of honor and family in Arab culture. Therefore, Arab men felt it necessary to be more protective of Arab women than before. They used the veil as a way to prevent their women from being used as a Western fantasy (Waterhouse, 2009). Although this argument is controversial, as Essaydi says, it is difficult to believe that there isn't any connection between Oriental paintings and the return of the veil in Arab society (Waterhouse, 2009). In this context, it is suitable to argue that though it is indirect, Orientalism affected society's perception in Arab/Muslim societies.

By use of the Orientalist paintings as inspiration, Essaydi aims to demonstrate the changes to female identities in Morocco and in the Muslim world at large. Essaydi says that Orientalist paintings and their styles are exquisite, and were always fascinating to her. However, she did not agree with their context or the message that they passed to viewers. She knew that most Orientalist paintings are fantasy, but those fantasies were about her, about her culture, and her country's women, and they did not give an accurate representation of women in a Muslim society. She studied Orientalist painters and decided to focus on recreating a more realistic portrayal of her people, because, she states, "the more I learned, the more it became necessary for me to do something about it. It is my heritage" (Chun, 2011; O'Sullivan, 2010).

In Orientalist paintings, the Muslim world, such as the Middle East and some parts of North Africa, were described as an exotic world. In those paintings, women were manipulated and portrayed to appeal to Western male fantasies. To rid Western viewers of this context, Essaydi has taken the Orientalist paintings and reconstructed them. She removed all the male figures from her works, though the original Orientalist paintings included them. Regarding women figures, in opposition to Orientalist paintings, Essaydi's females are completely clothed, polite and modest. All their attitudes and postures reflect modesty towards the viewer, while the Orientalist paintings make viewers see the women only as sexual objects (Brooks, 2014; Ehrenpreis, 2014).

In her works, Essaydi reinterpreted many paintings of Eugène Delacroix who was well-known for his paintings of the Orient. One example of Essaydi's reinterpretation of an Orientalist painting is a photo from the series *Les Femmes du Maroc* (see Figure 7). In this photograph Essaydi was inspired by Eugène Delacroix's *The Women of Algiers in their Apartment* (1834) (see Figure 6). At this point it should be mentioned that this painting deviates from the usual style of the harem in oriental painting. Even in the title, the difference can be seen. While most titles consisted of sexually charged terms like 'odalisque' or 'slave', Delacroix used some relatively de-eroticized words instead of these words, such as women and apartments. (Ma, 2012). Meanwhile, Delacroix painted the women with sexual gazes and revealing clothes. However, in Essaydi's photo, the women are fully clothed and looking modestly.



Figure 6: Eugène Delacroix, Algerian Women in Their Apartment, 1834.



Figure 7: Lalla Essaydi, Les Femmes du Maroc #1, 2005.

Another example of Essaydi's reinterpretation is Delacroix's *Odalisque* (see Figure 8). In this painting Delacroix depicted a woman reclining on a sofa, half-clothed. This photograph can be considered as a perfect example of the misrepresentation of Muslim women as sexual figures. In Essaydi's reimagined photograph, the female figure is fully clothed, but does not wear the headscarf, a difference from Essaydi's other photographs (see Figure 9).



Figure 8: Eugène Delacroix, *Odalisque*, 1838, Louvre Museum, Paris, France



Figure 9: Lalla Essaydi, *Les Femmes du Maroc* #28, 2005.

It is suitable to say that this difference mainly depends on a woman's status in Muslim society. According to Islamic Law, an odalisque is a female slave, or "kept woman," who do not wear the headscarf. Wearing the headscarf is an obligation for women who have freedom, not slaves. It is with this reality in mind that Essaydi's compositions feature women figures without headscarves when they are in the role of slaves, but still maintain their decency in modest clothes.

CONCLUSION

From the 19th century until today, women have been one of the most popular subjects depicted in the Muslim world. Over time, the portrayal of Muslim women has changed, depending on people's perceptions rather than their status in society. In this context, the veil serves as a symbol of two different meanings in oriental painting and contemporary art. As mentioned earlier, in Orientalist paintings, the veil was used to symbolize the mystique and exoticism of oriental women. However, in contemporary art, the veil embodies the boundary between Muslim women and the world and is also a symbol of modesty rather than eroticism. If we look at all the symbols used in the art world about

Muslim women, we see that their meaning in art, as in life, can be changed depending on the perception of the artist.

When we look at Orientalist paintings, we see how the artists' backgrounds and attitudes towards the subjects influenced the way they depicted them. In the Orientalist paintings of the 19th century, created mainly by French painters such as Eugene Delacroix, Jean-Leon Gerome, and Auguste-Dominique Ingres, the artists' attitudes toward Muslims/Muslim women, in their works are stereotypes about Islamic culture and Muslims based on Europe and Christianity. In her unique art, Lalla Essaydi challenges Western stereotypes and the representation of Muslim women in Western/Orientalist art. She invites people to resist the stereotypes imposed on them as Muslims, especially as Muslim women. In her works, she offers a new perspective on issues of female identity in the Muslim world, particularly the Arab world.

When I compare the two styles of art, Orientalist and contemporary, it is clear that the change in the perception of female identity over the years. Whereas in Orientalist paintings women were identified as part of a mystical world, in contemporary art women are symbolized as individuals from the real world and art rather than part of a male fantasy.

REFERENCES

- Bailey, A. D., & Tawadros, G. (2003). Introduction. In D. A. Bailey & G. Tawadros (Eds.), *Veil: Veiling, Representation and Contemporary Art* (pp. 16–40). The MIT Press.
- Bartkowski, J. P., & Read, J. G. (2003). Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States. *Qualitative Sociology*, 26(1), 71–92.
- Brooks, S. T. (2014). Introduction. In S. T. Brooks (Ed.), *The Photography of Lalla Essaydi: Critiquing and Contextualizing Orientalism* (pp. 8–16). James Madison University.
- Buhmann, S. (2007). Lalla Essaydi: Les Femmes du Maroc. *The Brooklyn Rail*. Retrieved from <https://brooklynrail.org/2007/12/artseen/les-femmes-du-maroc>
- Carlson, A. (2004). Interview with Lalla Essaydi. In L. Essaydi & A. Carlson (Eds.), *Converging Territories*. ProweHouse Book.
- Carlson, A. (2005). Leaving One's Mark: The Photographs of Lalla Essaydi. In L. Essaydi & A. Carlson (Eds.), *Converging Territories*. ProweHouse Book.
- Chun, K. (2011). Lalla Essaydi: diagram of a harem, emotions too. *SFGATE*. Retrieved from <https://www.sfgate.com/art/article/Lalla-Essaydi-diagram-of-a-harem-emotions-too-2328641.php>
- Davies, K. (2005). *The Orientalists: Western artists in Arabia, the Sahara, Persia & India*. New York: Laynfaroh.
- Denny, W. B. (1983). Orientalism In European Art. *The Muslim World*, 73(3–4), 262–277. <https://doi.org/0.1111/j.1478-1913.1983.tb03268.x>
- Ehrenpreis, D. (2014). Reclaiming The Harem: Lalla Essaydi and The Orientalist Tradition in European Painting. In S. T. Brooks (Ed.), *The Photography of Lalla Essaydi: Critiquing and Contextualizing Orientalism* (pp. 58–64). James Madison University.
- Esposito, J. (2003). *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford University Press.
- Essaydi, L. (2005). Lalla Essaydi. In *Converging Territories*. ProweHouse Book.
- Essaydi, L. (2009). Artist Statement. In *Les Femmes du Maroc*. New York: Edwynn Houk Gallery and PowerHouse Books.

- Gole, N. (1996). *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Inglis, D. (2005). Thinking “art” sociologically. In D. Inglis & J. Hughson (Eds.), *The Sociology of Art: Ways of Seeing* (pp. 11–29). New York: Palgrave Macmillan.
- Lemaire, G.-G. (2000). *The Orient in Western Art*. Konemann.
- Lewis, R. (2004). *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Ma, L. (2012). The Real and Imaginary Harem: Assessing Delacroix’s Women of Algiers as an Imperialist Apparatus. *Penn History Review*, 19(1), 9–26.
- MacKenzie, J. M. (1995). *Orientalism: History, Theory, and the Arts*. Manchester.: Manchester University Press.
- Mernissi, F. (1987). *Beyond the Veil*. Bloomington: Indiana University Press.
- Moghadam, M. (2005). Is Gender Inequality in Muslim Societies a Barrier to Modernization and Democratization? In S. Hunter & H. Malik. (Eds.), *Modernization, Democracy, and Islam*. Westport, Conn: Praeger Publishers.
- Muller, N. (2009). Contemporary Art in the Middle East. In P. Sloman (Ed.), *Contemporary Art in the Middle East: Art World*. London.
- O’Sullivan, S. (2010). Lalla Essaydi. *Color Magazine*. Retrieved from http://lallaessaydi.com/news/PDFS/Articles/Essaydi_Profile.pdf
- Read, J. G. (2003). The Source of Gender Role Attitudes among Christian and Muslim Arab-American Women. *Sociology of Religion*, 64(2), 207–222.
- Roberts, M. (2002). Contested Terrains: Women Orientalists and the Colonial Harem. In J. Belulieu & M. Roberts (Eds.), *Orientalism’s Interlocutors: Painting, Architecture, Photography*. Duke University Press.
- Roberts, M. (2007). *Intimate outsiders: the Harem in Ottoman and Orientalist Art and Travel Literature*. Durham: Duke University Press.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Sloman, P. (2009). *Contemporary art in the Middle East*. London: Black Dog.
- Thippawong, L. (2021). *Art Theory: Semiotics*. Retrieved from ARTS HELP website: <https://www.artshelp.net/art-theory-semiotics/>
- Tromans, N., & Kabbani, R. (2008). *The Lure of the East: British Orientalist painting*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Uzunoğlu, M. (2018). Batı Resminde “Doğu” İmgesinin Oluşmasına Aracılık Eden Kadın Temsilleri. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, (21), 223–243.
- Waterhouse, R. (2009). Lalla Essaydi -an Interview. *Nka Journal of Contemporary African Art*, 24, 144–149. Retrieved from <https://www.muse.jhu.edu/article/422813>

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 182-198

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1086645

FÂTIMÎ ŞÂİRİ TEMİM B. MU'İZ-LİDİNİLLÂH (ö. 374/985)

The Fatimid Poet Tamîm b. al-Mu'iz- li-Dîn Allâh (d. 374/985)

Furkan ERBAŞ

Arş. Gör., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Iğdır, Türkiye

Res. Assist., Iğdır University Faculty of Divinity, Department of Islamic History and Arts, Iğdır, Turkey

furkan.eras@igdir.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-2021-6445>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 12.03.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 15.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Furkan Erbaş)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

FÂTIMÎ ŞÂİRİ TEMÎM B. MU'İZ-LİDÎNİLLÂH (ö. 374/985)

The Fatimid Poet Tamîm b. al-Mu'iz- li-Dîn Allâh (d. 374/985)

Öz

İslâm Tarihinde önemli izler bırakan devletlerden bir tanesi de Fâtûmîler olmuştur. Fâtûmîler IV. (X.) yy'dan itibaren siyasî olarak büyük ilerleme kaydettikleri gibi ilim ve sanatta da önemli gelişmeler kaydetmişlerdir. Bu dönemde başta şiir ve edebiyat alanında olmak üzere önemli şahsiyetler yetişmiştir. Bunlardan en dikkat çeken Halife Mu'iz'in en büyük oğlu Temîm olmuştur. Küçüklüğünden itibaren iyi bir tahsil ve terbiye gördüğü anlaşılan Temîm, kendisini şiir ve edebiyatta oldukça geliştirmişti. Halife'nin en büyük oğlu olması hasebiyle İsmâîlî mezhebi ilkelerince doğal veliaht olarak kabul edilen Temîm, babası tarafından veliahtlıktan azledilmiştir. Mısır'ın ele geçirilmesinin ardından hayatının önemli bir kısmını burada geçiren Temîm, şâir ve edîb kimseleri himâye etmeye özen göstermiş böylece şiir ve edebiyatın yaygın hale gelmesine yardımcı olmuştur. Âlicenab, cömert ve özgür bir karakter olmasıyla dikkat çeken Temîm renkli hayatıyla birçok kimsenin muhabbetini celbetmiştir. Divan'ı günümüze kadar ulaşabilen Temîm, şiirlerinde aşk, övgü, bağışlama, itibar/asalet, siyaset/ideoloji, zühd ve mersiye olmak üzere birçok temaya yer vermiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Fâtûmîler, Şâir Temîm.

Abstract

One of the states that left important traces in the history of Islam was the Fatimids. Fatimids since the IV. (X.) century, Fatimids have made great progress politically as well as important developments in science and art. In this period, important personalities, especially in the field of poetry and literature, were raised. The most notable of these was Temîm, the eldest son of Caliph Mu'izz. Temîm, who was understood to have had a good education and training since his childhood, had improved himself in poetry and literature. Since he was the eldest son of the Caliph, Temîm, who was accepted as the natural heir according to the principles of the Ismaili sect, was dismissed from the throne by his father. Temîm, who spent a significant part of his life here after the capture of Egypt, took care to protect poets and literary people, thus helped poetry and literature to become widespread. Generous, who draws attention with his generous and free character, attracted the love of many people with his colorful life. Temîm, whose Divan has survived to the present day, included many themes in his poems such as love, praise, forgiveness, dignity/nobility, asceticism and elegy.

Keywords: Islamic History, Fatimids, Poet Tamîm.

GİRİŞ

297 (909) yılında İfrîkiye'de Abbâsî Devleti'ne bağlı Ağlebîler'i ortadan kaldırarak kurulma aşamasını tamamlayan Fâtımî Devleti 65 yılı Mağrib'de geri kalan süre de Mısır'da olmak üzere yaklaşık 250 yıl ayakta kalmayı başarabilmiştir. Özellikle dördüncü Halife Mu'iz-Lidînillâh (341-365/953-975) döneminde siyasî olarak büyük bir sıçrama kaydeden devlet, sınırlarını Atlas okyanusundan Kuzey Sûriye'ye kadar genişletme imkânı yakalamıştır. Bu dönemde siyasî hâkimiyetin genişlemesi yanında Fâtımîler'de ilmî, edebî ve kültürel alanda birçok faaliyet gerçekleştirilmiştir. Fâtımî halifelerinin şiir ve edebiyata düşkün oldukları bilinmektedir. Temîm'in büyük dedesi Fâtımîler'in ikinci halifesi Kâim-Biemrillâh (322-334/934-946), şâir ve edib bir kimse olup¹ birçok şiiri günümüze ulaştırmıştır.² Yine Temîm'in babası Halife Mu'iz'in de şâir ve edib bir kimse olduğu kaynaklar tarafından nakledilmektedir.³ Bu durum Fâtımî hânedanı üyelerinden başta halifeler olmak üzere birçok kimsenin edebiyat ve şiir ile uğraştığına delil teşkil etmektedir. Bununla birlikte Fâtımî halifeleri edebiyat ve şiire değer veren kimseleri de bünyelerinde barındırmayı ihmâl etmemişlerdir. Fâtımîler'in Mağrib döneminde özellikle saray şâirlerinin⁴ aktif bir şekilde devleti ve başarılarını övmeleri, Fâtımî Devletinin resmî mezhebi olan İsmâilî mezhebinin propaganda faaliyetlerine yoğun bir şekilde katkıda bulunmaları, bu dönemde edib ve şâirlerin devlet nezdinde ne denli önemli bir yere sahip olduklarını gözler önüne sermektedir. Bu dönemin şâir ve edib bir kimse olarak en dikkat çekici ismi ise Halife Mu'iz-Lidînillâh'ın en büyük oğlu olan Temîm'dir (ö. 374/985).

Çalışmamız Fâtımî Halifesi Mu'iz-Lidînillâh'ın en büyük oğlu olan Temîm'in hayatını incelemeyi hedeflemektedir. Fâtımîler Devleti tarihi ile ilgili çalışmaların az olması bu devletin sadece siyâset tarihinde değil kültürel alanda da hangi birikimleri olduğunu ortaya koymayı zaruri kılmaktadır. Bu düşünceden hareketle Fâtımîler'in en önde gelen şâirlerinden birisi olan Temîm'in hayatını kaynaklar çerçevesinde ortaya koymaya çalışmak, Fâtımîler'in kültürel tarihindeki birikimlerini daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır kanaatindeyiz. Yine bir halifenin oğlunu hangi gerekçeler ile veliahtlıktan azlettiğini kaynaklardaki bilgilerin satır aralarında bulmaya çalışarak böylelikle Fâtımî sarayında bulunan hânedan üyelerinden bir tanesinin karakterine projeksiyon tutmaya gayret göstereceğiz. Netice itibariyle kuruldukları andan itibaren çeşitli engeller ve mücadeleler ile karşılaşan Fâtımîler'in siyasetçi, savaşçı ve mücadeleci bireylerinin ruhlarına aykırı bir karakter olan Temîm'in hayatını inceleyerek o dönemde Fâtımîler'in şiir ve edebiyata olan katkılarını ortaya koymaya çalışacağız. Çalışmamız üç başlık altında incelenecektir. Birinci başlık altında Temîm'in veliahtlık dönemi ve azledilmesi sürecini inceleyeceğiz. İkinci başlık altında Temîm'in kişiliği ve vefatı konularını ele alacağız. Son olarak üçüncü başlık altında Temîm'in çeşitli şiir temalarının yer aldığı şiirleri adlı başlığı işleyeceğiz.

¹ Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffâ' el-Kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 6/180.

² Şiirleri için bk. el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 6/182-186; Tahera Qutbuddin, "Fatimid Aspirations of Conquest and Doctrinal Underpinnings in the Poetry of al-Qâ'im bi-Amr Allâh, Ibn Hânî' al-Andalusî, Amîr Tamîm b. al-Mu'izz, and al-Mu'ayyad al-Shîrâzî", *Poetry and History The Value of Poetry in Reconstructing Arab History*, ed. Ramzi Baalbaki (Beyrut: American University of Beirut Press, 2011), 200-209.

³ Hasan b. İbrâhîm İbn Zülâk, *Kitâbü Ahbâri Sîbeveyh el-Misrî*, thk. Matbaatu'n-Nasr (Kahire: Matbaatu'n-Nasr, 1933), 64; Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdir, 1977), 5/228.

⁴ Başta İbn Hânî el-Endelüsî olmak üzere Alî b. Abdullah et-Tûnisî, Abdullah b. Ca'fer es-Semerkindî, İbn Vekî' et-Tinnîsî Mu'iz döneminin önde gelen edib ve şâirleri arasındaydılar. Şiirleri hakkında bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım Muhammed İbn Hânî, *Dîvânü İbn Hânî el-Endelüsî* (Beyrut: Dârü Beyrut, 1980); el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 3/410-413; 'İmâdüddîn Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımîyyîn bi'l-Mağrib el-Kismü'l-Hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-ahbâr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985), 689-691; Shainool Jiwa, *The Founder of Cairo The Fatimid Imam-Caliph al-Mu'izz and his Era* (Uyûnü'l-Ahbâr'ın İngilizceye Tercümesi) (London: I.B. Tauris & Co., 2013), 227-230.

1. VELİAHTLIK DÖNEMİ VE AZLEDİLMESİ

Babası Mu'iz-Lidînillâh'ın dört oğlundan⁵ en büyüğü olan Temîm, 24 Recep 337 yılında (27 Ocak 949) dedesi Mansûr-Billâh'ın (334-341/946-953) hilâfeti esnasında Fâtımîler'in başkenti Mehdiye'de⁶ dünyaya geldi. İlk erkek çocuk olarak doğması hasebiyle babası Mu'iz, Ebû Temîm künyesi ile künyelendi.⁷ Temîm, İsmâîlîlik'teki en büyük evlâdın veliaht ilân edilmesi prensibine göre babası Mu'iz tarafından veliaht tayin edilmiştir.⁸ Ancak onun ne zaman veliaht ilân edildiğiyle alâkalı kaynaklar net bir bilgi aktarmamaktadırlar. Veliahtlık süreci hakkında da çok fazla bir malumat yoktur. Nasıl bir ortamda büyüdüğüne, hangi hocalardan ders aldığına dair kayıtlar yok denecek kadar azdır.⁹

Temîm, büyük oğul olması hasebiyle her ne kadar tahtın yegâne vârisi olarak görülüyorsa da onun siyasî işlere pek meraklı olmadığı anlaşılmaktadır. Zira kaynaklarda onun veliahtlığı döneminde herhangi bir savaşa katılmış olduğuna ya da siyasî herhangi bir hususta görüş bildirdiğine dair kayıt mevcut değildir. Bilindiği üzere o dönemlerde halife olacak kişinin veliahtlığı sürecinde savaflara katılması bir teamül haline gelmişti. Babası Mu'iz'in veliahtlığı döneminde birçok kere savaflara katıldığı bilinmektedir.¹⁰ Temîm'in bu durumu pek tabi onun karakterinden kaynaklanmaktadır. Mu'iz'in Temîm'i veliahtlıktan azletme kararını vermesinde oğlunun karakteri büyük rol oynamış görünmektedir. Zira siyasî işlere her zaman mesafesini koruyan Temîm, babasına göre kendisinden sonra devleti yönetme salâhiyetine sahip değildi. Onun kendisinden sonra devleti yönetmesi ciddi problemlere neden olabilirdi. Bu durum o dönemde hükümdarların, kendilerinden sonra devleti yönetecek evlâtlarının vasıflarını göz önünde bulundurarak hareket ettiklerini gösteren tipik bir örnektir.

Öte yandan kaynaklar Mu'iz'in oğlu Temîm'in bazı hâl ve hareketlerinden rahatsız olmasından dolayı onu veliahtlıktan azlettiğini aktarmaktadırlar. Bunlardan bazıları onun kısır olması¹¹ ve adaba mugayir davranışlarda bulunması¹² şeklindedir. Bu nitelermelerin Mu'iz'in oğlu Temîm'i azletmesinde etkili oldukları varsayılabilir. Diğer taraftan bu konuyla ilgili dönemin muasırı ve aynı zamanda Mu'iz'in önde gelen adamlarından Üstâz Cevzer'in (ö. 362/973) kâtibi Ebû Mansûr Alî el-Cevzerî'nin eserinde önemli bir bilgiye sahibiz. Bu bilgi Temîm'in veliahtlıktan neden azledildiği noktasında ipucu teşkil etmektedir. Buna göre Sicilya valisi Ahmed b. Hasan el-Kelbî, Üstâz Cevzer'e göndermiş olduğu bir mektubunda oğlu Tâhir ile yakın arkadaşı veliaht Temîm hakkında çıkan çeşitli kötü söylentiler yüzünden oğlu Tâhir'i öldürmeyi düşündüğünü belirtmekteydi. Cevzer, vakit kaybetmeden Ahmed'in söylediklerini efendisi Mu'iz'e ilettili. Mu'iz, Cevzer'e yazdığı mektupta Ahmed'e Tâhir ile Temîm arasında çıkan söylentilere itibar etmemesini, konuşulanların karalamadan ibaret olduğunu, oğlu Tâhir'i bu tür komplolara karşı himâye etmesini ve oğluna karşı herhangi bir teşebbüste bulunmaktan sakınmasını, nihayet o ikisinin hastalıklarını tedavi edeceklerini ifade etmekteydi.¹³ Bu rivayette son kısım önemlidir. Zira Mu'iz oğlu Temîm ve Sicilya valisi Ahmed'in oğlu Tâhir'in hastalıklarını tedavi edeceklerini belirtmekteydi. Her ne kadar bu muğlak ifadeden Temîm ve Tâhir'in ne tür bir hastalığa sahip oldukları kestirilememekteyse de haklarında hoş olmayan dedikoduların dolaşması bu iki dostun birbirine karşı ilgi duydukları düşüncesini ihsâs ettirmektedir. Bu düşünce yukarıda da

⁵ Diğer oğullarının adı; Abdullah, Nizâr ve Akîl'dir. Bilgi için bk. Muhammed b. Selâme el-Kudâ'î, *Târîhu'l-Kudâ'î: Kitâbü 'Uyûni'l-ma'ârif ve fûnûni ahbâri'l-halâ'if*, thk. Cemîl Abdullâh Muhammed el-Mısırî (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1995), 567.

⁶ Fâtımîler'in ilk halifesi Ubeydullâh el-Mehdî'nin İfrîkiye sahillerinde kurduğu şehirdir. Detaylı bilgi için bk. Şihâbüddîn b. 'Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, nşr. Dârü Sâdır (Beyrut: Dârü Sâdır, 1993), 5/229-232.

⁷ Ebû Mansûr 'Alî el-Kâtib el-Cevzerî, *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdi Şaîre (Kahire: Dârü'l-Fikrî'l-Arabî, 1954), 75; Hamid Haji, *Inside the Immaculate Portal A History from Early Fatimid Archives* (Sîretü'l-Üstâz Cevzer'in İngilizceye Tercümesi) (London: I.B. Tauris, 2012), 72.

⁸ el-Makrîzî, *el-Mukaffâ*, 2/588.

⁹ Ârif Tâmir, *Temîm el-Fâtûmî İbnü'l-İmâm el-Mu'izz-Lidînillâh el-Fâtûmî* (Beyrut: İzzüddîn li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1982), 27.

¹⁰ el-Makrîzî, *el-Mukaffâ*, 2/163.

¹¹ İbnü'l-Ebbâr, *Hulletü's-Siyerâ*, 1/291; el-Makrîzî, *el-Mukaffâ*, 2/588.

¹² el-Makrîzî, *el-Mukaffâ*, 2/588.

¹³ el-Cevzerî, *Sîret*, 120 (İng., 130-131).

belirttiğimiz gibi Makrîzî'nin Temîm'de bazı ahlâka aykırı davranışlar bulunduğunu aktardığı bilgi ile örtüşmektedir. Ayrıca Makrîzî'nin *el-Mukaffâ'* adlı eserinin muhakkiki Muhammed el-Ya'lâvî de ileride bizimde değineceğimiz üzere Temîm'in cinsel yönden cariyelere olan ilgisizliği gibi bazı anekdotlara dikkat çekerek onun aslında kısır olduğu için değil muhtemelen iktidarsız veya hemcinsine olan ilgi alâkasından ötürü veliahtlıktan azledildiğine dikkat çekmektedir.¹⁴

Diğer taraftan Temîm'in Mu'iz'in Mağribli ilk eşinden olduğu, diğer çocuklarının ise ikinci eşi olan Fâtımî aileden gelen bir kadından olduğu ve bu yüzden Mu'iz'in Temîm'i veliahtlıktan azletmiş olabileceğini kaynak belirtmeksizin ifade eden araştırmacılar vardır.¹⁵ Ancak bahse mevzu olan bilgi hiçbir kaynak tarafından teyid edilmemektedir. Öte yandan Makrîzî'nin Mu'iz'in sadece Tağrîd adında ümmü veled adlı bir eşinden bahsetmesi¹⁶ söz konusu bilginin doğru olmadığını göstermeye yeterlidir. Diğer taraftan Temîm'in evlendiği yönünde kaynaklarda net bir bilgiye rastlamadığımızı da ifade etmemiz gerekir. Bununla birlikte bazı müelliflerin eserlerinde şiirlerine yer verdiği Temîm için Ebû Alî künyesini vermiş olmaları Temîm'in çocuk sahibi olduğunu gösteren önemli bir detaydır.¹⁷

Neticede Fâtımî komutanı Cevher es-Sıkkîlî'nin (ö. 381/992) Mısır'ı 358 (969) yılında ele geçirmesinden sonra Mu'iz oğlu Temîm'i veliahtlıktan azletmeyi kararlaştırmıştır. Bu kararını herkese duyurmadan önce Üstâz Cevzer ile paylaşmıştır. Cevzer, Mu'iz'in emri neticesinde bu sırrı yedi ay saklamıştır. Halife Mu'iz daha sonra bu sırrı Muhammed b. Alî,¹⁸ Muhammed b. Hasen el-Kelbî¹⁹ ve Aslûc b. el-Hasen ed-Denhâcî²⁰ ile paylaşmış onlardan bu sırrı saklamalarını istemiştir.²¹ Mu'iz, Mısır'a gitmek için hazırlık yaptığı bir sırada Mehdiye şehrine gitmiş ve burada hazırlıklarını tamamlamıştı. Dönüşte başkent Mansûriye'ye²² doğru hareket eden Mu'iz, oğullarına, kardeşlerine ve devlet ricâline kendisini karşılamalarını emretti. Mu'iz'in başkente gireceği sırada halkında toplandığı büyük bir merasim düzenlenecekti. Mu'iz, yanındakilere kendilerini karşılayacak kortejde bulunan evlâtlarını nasıl selamlayacakları noktasında bir bilgi vermemişti. Öte yandan Üstâz Cevzer'in nasıl bir selamlama gerçekleştireceğini merak etmekteydi. Bu sırada merasimi izlemek için toplanan halkın gözü veliaht olarak bildikleri Temîm'in üzerindeydi. Kısa süre sonra selamlamaya başlayan Cevzer, doğrudan Mu'iz'in diğer oğlu Abdullah'ın yanına gitti ve önünde durarak yeri ve atının üzengisini öptü. Cevzer, Abdullah'ın dışında kimseyi selamlamadan oradan ayrıldı. Merasimi izleyen herkes büyük hayretler içerisinde kaldı. Zira veliaht olarak bildikleri Temîm'in Cevzer tarafından selamlanmayıp kardeşi Abdullah'ın selamlanması ciddi bir sorun olarak algılandı. Cevzer'in bu hareketini utanç verici olarak bulanların yanında onaylayanlar da oldu. Ancak Mu'iz, Temîm'in

¹⁴ el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 2/600-601 (dn).

¹⁵ Tâmir, *Temîm el-Fâtımî*, 52-53; Ârif Tâmir, *el-Mu'izz-Lidînillah el-Fâtımî* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982), 138.

¹⁶ Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zeynuhum-Medîha eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998), 3/241, 325.

¹⁷ 'Abdülmelik b. Muhammed Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Yetîmetü'd-Dehr fî mehâsini ehli'l-'asr*, nşr. Müfid Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/525; Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'iz-Zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdir, 1977), 1/301; Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-Vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*, thk. Ekmeleddîn İhsânoğlu vd. (İstanbul: Münazzamatü'l-Mü'temerî'l-İslâmî, 2010), 1/396; Tâmir, *Temîm el-Fâtımî*, 29.

¹⁸ Kaynaklarda hakkında bir bilgiye rastlamadık.

¹⁹ Sicilya valisi Hasan b. Alî el-Kelbî'nin oğludur. Bilgi için bk. el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 3/60, 5/534-535.

²⁰ Mu'iz'in Mısır'a gelmesinden sonra birçok divanda görevlendirdiği kişidir. Bilgi için bk. el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 2/57; el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyine'l-hulefâ'*, thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1996), 1/146; Shainool Jiwa, *Towards A Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and The Founding Cairo* (İtti'âzu'l-Hunefâ' adlı eserin Mu'izz ile ilgili kısmının İngilizceye Tercümesi) (London: I.B.Tauris & Co, 2009), 116. Kâdî 'İyâd onun Mağrib'deyken Kayrevân şehri valisi olduğunu ifade etmektedir. Bilgi için bk. Ebû'l-Fadl Mûsâ Kâdî 'İyâd, *Tertîbü'l-Medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Sa'îd Ahmed A'râb (Mağrib: Matbaatu Fedale, 1981), 6/75.

²¹ el-Cevzerî, *Sîret*, 139 (İng., 156).

²² Üçüncü Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh'ın Mehdiye'ye yakın bir yerde inşa ettiği diğer adı Sabra olan şehirdir. Bilgi için bk. Ebû'l-Kâsım İbn Havkal, *Kitâbü Sûrati'l-Ard*, thk. Dârü Mektebeti'l-Hayat (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1996), 74.

azledildiğini bilen Cevzer'in böyle bir harekette bulunmasından ötürü sevindi.²³ Makrîzî, Cevzer'in merasime katılanlara Abdullah'ın kendisinin ve oradakilerin mevlâsı olduğunu söyledikten sonra halkın Abdullah'ın arkasından yürüdüğünü bu sırada Temîm'in tek başına kaldığını aktarmaktadır.²⁴ İbnü'l-Ebbâr, Mu'iz'in Cevher'in görüşünü aldıktan sonra Temîm'i azlettiğine dair bir bilgi vermektedir.²⁵ Hemen ifade etmeliyiz ki İbnü'l-Ebbâr Mısır'ı ele geçiren komutan Cevher ile Üstâz Cevzer'i karıştırmış görünmektedir. Bununla birlikte Cevzer'in Temîm'in azledilmesinde etkisinin olup olmadığı net değildir.

Babası Mu'iz tarafından veliahtlıktan azledilen Temîm'in bu karara nasıl bir reaksiyon verdiği hakkında kaynaklar sessizdir. Bizce Temîm yönetim ve devlet işleri ile fitraten uyuşmadığı için babasının kararına tepki vermemiştir. Devlet yöneticiliği gibi ağır ve meşakkatli bir işin mesuliyetinden kurtulduğu için rahatlamış olma ihtimali güçlü görünmektedir.

Temîm, veliahtlıktan azledilmesinin ardından babası ile birlikte 362 (973) yılında Kâhire'ye gitmiştir. Kardeşi veliaht Abdullah 364 (975) yılında Kâhire'de vefat edince²⁶ Mu'iz bu sefer küçük kardeşi Nizâr'ı veliaht ilân etmiştir. Abdullah'ın vefatının ardından Nizâr'ın veliaht ilân edilmesi sürecinde Temîm'in adının dahi kaynaklarda geçmiyor olması onun devlet işleri ile uzaktan yakından bir ilgisi olmadığını gözler önüne seren önemli bir ayrıntıdır. Halife Mu'iz'in 365 (975) yılında vefatının ardından Temîm herkes gibi tahta çıkan küçük kardeşi Nizâr Azîz-Billâh'a (365-386/975-996) biat etmiştir.²⁷ İbn Sa'îd el-Mağribî haklı olarak üçüncü kardeşin veliaht ilân edilmesi ile ilgili böylesi bir veliaht belirleme işinin başka bir örneğinin olmadığını aktarmaktadır.²⁸

2. KİŞİLİĞİ VE VEFATI

Oldukça renkli bir karaktere sahip olduğu anlaşılan Temîm, son derece naif, cömert, hoşgörülü, kültürlü, sempatik, zarif ve hünerli bir kimse olup iyi derecede tahsil ve terbiye görmüştü. Ayrıca iyi niyetli, yufka yürekli, samimi, vefalı, kerem sahibi, nükteli, âlicenab, konuksever, fesahat ve belağat sahibi bir kimse olduğu kaynaklardaki verilerden anlaşılmaktadır.²⁹ İbnü'l-Ebbâr, Temîm'in karakter olarak kavgaya, hırsla ve mücadeleye yatkın olmadığını, bu yönüyle Abbâsî halifelerinden İbnü'l-Mu'tez'e (ö. 296/908) benzediğini, ilmî ve edebî duruş sahibi, hayal gücü geniş ve kendisine has şiir yöntemi olan birisi olduğunu ifade etmektedir.³⁰ Ayrıca şiirlerinin tedvin edildiğini, içeriklerinin çok hoş, ifade ettiği anlamlarının harika olduğunu aktarmaktadır.³¹ el-Bâherzî de Temîm'e ait şiirlerde kendi el yazısıyla bütünüyle mükemmel bazı ta'lîkler gördüğünü ifade etmektedir.³² Bu bilgi Temîm'in sadece şiir yazmadığını, aynı zamanda şiirlerin kenarlarına veya altlarına bazı bilgilendirici ta'lîkler düştüğünü göstermesi anlamında önem arz etmektedir. Neticede vaktinin çoğunu şiir ve edebiyatla geçirmesi bu alanda uzmanlaşmış olmasına neden olmuştu.

²³ el-Cevzerî, *Sîret*, 139-140 (İng., 155-158); Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn*, 702-705 (İng., 242-244). Ayrıca bk. el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 2/588.

²⁴ el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 2/588.

²⁵ İbnü'l-Ebbâr, *Hulletü's-Siyerâ'*, 1/291.

²⁶ 'Alî İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düveli'l-Munkatî'a*, nşr. André Ferré (Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1972), 26; el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/217 (İng., 196).

²⁷ İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvel*, 27.

²⁸ el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/235 (İng., 215).

²⁹ 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihî'l-mülûki ve'l-ümem* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 14/262; Muhammed b. 'Abdullâh İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-Siyerâ'*, thk. Hüseyin Munis (Kahire: Dârü'l-Mearif, 1985), 1/291; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/301; el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 2/589; Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 4/138; J. Walker, "Temîm", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 12/1/151.

³⁰ İbnü'l-Ebbâr, *Hulletü's-Siyerâ'*, 1/291; Ayrıca bk. Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-ratîb*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdir, 1988), 1/100.

³¹ İbnü'l-Ebbâr, *Hulletü's-Siyerâ'*, 1/291. Ayrıca bk. Şemsüddîn Ebü'l-Meâlî İbnü'l-Ğazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/5.

³² Alî b. el-Hasen el-Bâherzî, *Dümyetü'l-Kasri ve 'Asratü ehli'l-'asri*, nşr. Muhammed Râğîb (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1930), 40.

Kaynaklarda Temîm'in babası Mu'iz ile arasında geçen diyaloglar yok denecek kadar azdır. Bu durum onun babası ile arasının çok iyi olmadığına delil teşkil edebilir. Rivayete göre Mu'iz oğlu Temîm'i Mansûriye'de bir bahçede bulunuyorken bir hizmeti ifâ etmesi için yanına çağırılmış, Temîm babasının yanına erken gidince onunla karşılaşmamıştır. Bundan dolayı babasına içerisinde şiir yazdığı bir mektup göndermiştir:

"Bana ne oluyor ki seninle karşılaşmak için acele ediyorum, talihim seninle karşılaşmaktan mahrum edildi.

Beni yalnız başına bıraktın, oysa ben seni görmeye azmetmiştim.

Böylece beni şüpheye düşürdün, ben sana vefa göstermede hainlik ettim.

*Allah sana hükümdarlığından dolayı salât etsin ve sevgini artırsın."*³³

Temîm, kardeşi Azîz-Billâh'ın hilâfet sürecinde şiir ve edebiyat ile ilgilenmeye devam etmiştir. Bu dönemde kardeşi kendisine çeşitli ikramlarda bulunmakta, onun ihtiyaçlarına cevap vermekteydi.³⁴ Kaynaklarda onun Nil kenarında kendisine ait bahçesinde çokça zaman geçirdiğine dair bazı anekdotlar aktarılmaktadır. Bu anekdotlarda Temîm'in yaşam felsefesini gözler önüne seren dikkat çekici ayrıntılar mevcuttur.

Halife Azîz-Billâh bir gün Birketülhabeş³⁵ denilen yere gezmeye gitti. Halifenin geldiğini gören Temîm yalın ayakla yürüyerek onu karşılamaya gitti. Selâm verdikten sonra Halife'ye bir ziyafet sunmak istediğini söyledi. Halife teklifi kabul etti ve birlikte sandala binerek bahçeye doğru yol aldılar. Bahçenin ortasına geldiklerinde Halife altın gibi parlayan bir meyve gördü. Bu gördüğü şey çok dikkatini çekti. Ağaca yaklaştı ve meyvesinden bir tane aldı. Bu sırada ağacın üstünde yazılı bir kâğıt buldu ve okumaya başladı. İçinde yazan ifadeler şunlardı:

"Ben kendisiyle beslenen bir yemişim,³⁶ dallarım soğuk su gibi oldukça dayanıklıdır,

Ben faydalıyım ve benim benzerlerimin Melik Azîz'in dışında birisine uzun ömür vermesi uygundur."

Halife Azîz-Billâh abisi Temîm'in bu nükteli yaklaşımından memnun olmuş ve kâğıdı alarak giysi yenine iştirmişti. Abisine dönerek "işte bu senin yanında bulmuş olduğumuz konukseverliktir," dedikten sonra sarayına dönmüştür. Çok geçmeden beytûlmâl sorumlusu Ebû Ca'fer b. Mühezzeb'e haber göndererek o yıl yanında basılmış ne kadar para bulunduğunu sormuş, -bu sırada henüz yıl yeni başlamıştı- Ebû Ca'fer 167.000 dinar³⁷ mevcut olduğunu ifade etmiştir. Halife bu miktarın hemen kardeşi Temîm'e ulaştırılmasını emretmiş, meblağ bir saat içerisinde Râşid el-Azîzî tarafından Temîm'e götürülmüştür. Râşid, Temîm'e Halife'nin ona selâm söylediğini ve bu parayı kullanmasını istediğini iletmıştır. Temîm, hemen saygı ifadesi olarak yeri öptü ve ertesi gün Halife'ye kendisini öven ve teşekkürlerini ileten bir kaside gönderdi.³⁸ Temîm, Halife Azîz-Billâh'ın dışında kardeşi Akîl ve amcası Haydere ile de çok fazla zaman geçirirdi. 371 yılı Ramazân bayramında (Mart 982) bir araya geldiklerinde onları övücü şu şiirleri söylemiştir:

"Ben sizi isteyerek terk edemem, iki sağ elin bereketi sola tercih edilir mi hiç?

Allah (birbirimizi) tiksinden, uzaklaşmaktan, unutmaktan, anlaşmazlıktan, usanmaktan korusun!

³³ Temîm b. Mu'izz, *Dîvânü Temîm b. Mu'izz-Lidînillâh el-Fâtımî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1957), 34.

³⁴ 'Alî İbn Sa'îd el-Mağribî, *en-Nücümü'z-Zâhire fî hulâ hadratî'l-Kahire el-kısmü'l-hâs bi'l-Kâhireti min kitâbi'l-Muğrib fî hulâ'l-Mağrib*, nşr. Hüseyin Nassâr (Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1970), 48.

³⁵ Mısır'da Karâfe'nin arka tarafında Nil'e bakan çukur bir arazidir. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/401-402.

³⁶ İbnü'l-Ebbâr bu yemişin limon olduğunu ifade etmektedir. Bk. İbnü'l-Ebbâr, *Hulletü's-Siyerâ*, 1/296.

³⁷ Kaynakta dirhem ya da dinar ifadesi geçmemektedir. Ancak dinar olarak ifade edilmesi daha makul görünmektedir.

³⁸ İbnü'l-Ebbâr, *Hulletü's-Siyerâ*, 1/296-297; el-Makrîzî, *el-Mukaffâ*, 2/593.

*Siz bakanlar için bir nursunuz, insanlar içinde iki gözü nurlu sizin gibi var mı?*³⁹

İbn Hallikân, Temîm'in sık sık Nil'de gezinti yapmak için tekneye bindiğini ve pencereleri Nil'e bakan evlere gittiğini burada cariyesi ile birlikte zaman geçirdiğini aktarmaktadır. Bir defasında cariyesi onun için şu şiiri söylemiştir:

"Gecenin karanlığında Dicle'de yıldızların gökte asılı olduğu bir vakitte pişmanlığımı aklıma getirdim.

*Dolunay, yüzüne karşı gülücükler atıyor, su ise etrafımızda dans edip alkışlıyor."*⁴⁰

Temîm cariyesinin bu şiirini çok güzel bulmuş ve tekrar tekrar söylemesini istemiştir. Bu sırada kendisini içmeye vermiş ve sarhoş olmuştur. Sabah olunca sarhoş olarak düştüğü hali anımsayarak şu şiiri söylemiştir:

"Nil'de artan ve azalan dalgaların ortaya çıkmasıyla kendimizi içmeye verdik.

Sanki dalgaların yoğunlaşmasıyla cariyenin ridası dans etmekte..."

Makrîzî, bu şiirin Sanhâce kabilesi liderlerinden Abdullah b. Muhammed el-Kâtib'e ulaştığında İfrîkiye'deki şâirleri topladığını ve onlara Temîm'in söylediği şiirin anlamını söylemelerini emrettiğini ancak onların bunu başaramadıklarını ifade etmektedir.⁴¹

İbnü'l-Ebbâr, Temîm'in Mısır'da kardeşi Azîz-Billâh'ın hilâfeti döneminde Nevrûz, Mîlâd (Yılbaşı) Mehrecân, Şe'ânîn bayramı ve başka önemli günlerde iki yüz atlı muhafız birliğine gece vakti denetim yapmalarını emrettiğini aktarmaktadır. Zira bu günlerde insanlar yanlarına aldıkları eşyalar ile evlerinden uzaklaşarak Birketülhabeş'e kutlamalar için gitmekteydiler. Burada büyük çadırlar kurarak kadın şarkıcılar eşliğinde eğleniyorlar ve kendilerinden geçerek sarhoş oluyorlardı. Temîm'e ait muhafız birliği her gece kutlamalarda eğlenenleri denetlemekteydi. Temîm de bu kutlamalara katılmaktaydı. Hacmi küçük Uşârâ adlı içerisi çeşitli meyve, yiyecek ve içecek ile dolu bir tekneye biner, arkasında yaklaşık dört sandalın kendisine eşlik etmesiyle Birketülhabeş'e geçirdi. Gece vakti ay etrafı aydınlattığı sırada yanında mumlar eşliğinde geceyi geçirirdi. Eğlenmek için bir grubun yanına uğradığında seslerini çok beğendiği şarkıcılara denk geldi. Onlardan şarkılarını tekrar tekrar söylemelerini istedi. Yanındakilerin erzakları eksildiğinde onlara yardımcı olup eksikliklerini giderdi. İnsanlar ondan kendilerine şarkı dinletmesini istediklerinde Temîm, hemen şarkıcı birini bulur şarkı söyletirdi. Böylece bütün geceyi insanlar ile birlikte eğlenerek geçirirdi. Sonra Birketülhabeş'te bulunan saray veya bahçesine giderdi. Bu durum önemli gün ve gecelerin sona ermesine kadar devam ederdi.⁴²

Temîm aynı zamanda şiir, edebiyat ve şarkı vb. şeyler ile uğraşanları himâye eder onlarla ilgilenirdi. Makrîzî'nin aktardığı bir rivayete göre Bağdat'tan Mısır'a önceden zengin olup daha sonra elindeki imkânları kaybolan bir genç gelmişti. Mısır'a geldiğinde bir evi kiralayarak burada oturmaya başladı. Oturduğu evin sahibi erdemli bir kimseydi. İleriki günlerde Bağdatlı gencin ticaret ya da başka bir iş ile uğraşmaması ev sahibinin dikkatini çekti. Gence Mısır'a gelmesinin nedenini sordu. Genç, babasının vefat ettiğini, kendisine çok fazla mal-mülk bıraktığını, bunları içki ve işret meclislerinde tükettiğini ve kendisine ait gayr-i menkulleri sattığını ve geriye dönecek hiçbir şey bırakmadığını ifade etti. Ayrıca kendisiyle kazanç elde edeceği bir zanaatı olmadığını, Bağdat'ta fakirlikle mücadele başta olmak üzere, insanların sorunlarının orayı terk ederek Mısır'a gelmesine neden olduğunu belirtti. Ev sahibi genç adama gücü kuvveti sayesinde bir iş yapış yapamayacağını sorunca genç adam sadece uduyla birlikte şarkı söyleyebileceğini ancak buna da gönlünün razı olmadığını ifade etti. Ev sahibi ona şarkı söylerse Mısır'da rağbet göreceğini söyledi. Ayrıca rağbet görmemesi halinde kendisinin onu himâye edeceğini ifade etti. Hemen kendisine şarkı söylemesi için bir ud getirdi. Genç adam çok önemsemeden bir şarkı söyledi. Ev sahibi genç adamın söylediği şarkı neticesinde yeteneğini kavradı ve onu bu işe

³⁹ Temîm, *Dîvân*, 246; el-Makrîzî, *el-Mukaffâ*, 2/592.

⁴⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/303; el-Makrîzî, *el-Mukaffâ*, 2/589.

⁴¹ el-Makrîzî, *el-Mukaffâ*, 2/589.

⁴² İbnü'l-Ebbâr, *Hulletü's-Siyerâ*, 1/297.

devam etmesi için motive etti. Aradan bir süre geçtikten sonra ev sahibi aklına başka bir şey geldiğini belirterek genç adamın şarkı söylemeyi bırakmasını söyledi. Genç adam ev sahibine fikrini sorunca ertesi gün en güzel elbisesini giymesini, kokular sürmesini zira Emir Temîm'in karşısına çıkacağını söyledi. Ondan Temîm'in karşısına çıkınca kendisinin Bağdat ileri gelenlerinden olduğunu, oradan geldiğini, zengin iken fakir duruma düştüğünü, Mısır'da herhangi bir iş sahibi olmadığını, sadece şarkı söyleyebildiğini belirtmesini istedi. Bağdatlı genç adam Temîm'in yanına gidip durumunu ilettiler. Temîm, bu sırada yanında bulunan sarayından sorumlu kahramâne⁴³ Hasan et-Tarrâz'a genci yanına alıp himâye etmesi için talimat verdi. Bu sırada Temîm, Halife Azîz-Billâh'ın sarayına gidip döndükten sonra kendi evine geldi. Yanındaki hizmetliler Bağdatlı genci çağırdılar. Temîm'in yanında Hasan b. el-Cezzâr, Kassâm, Nihrîr ve İbnü'l-Huveylâ başta olmak üzere Mısır'ın önde gelen şarkıcıları bulunmaktaydı. Meclistekiler yiyip içtiler ve şarkı söylediler. Temîm, daha sonra Bağdatlı gençten şarkı söylemesini istedi. Genç adam udu eşliğinde şarkı söylemeye başlayınca oradaki şarkıcılar birbirlerine kaş göz işareti yaparak güldüler. Temîm, bu tavırlarına sinirlendi ve misafirlerini nasıl hafife alarak haline gülebildiklerini sordu. Meclistekiler Temîm'in söylediklerinden dolayı başlarını önlerine eğdiler. Meclis dağılacağı esnada Temîm, Bağdatlı gence evinin nerede olduğunu sordu. Genç, evinin olmadığını Mısır'a geldiğinden beri sadece misafir gibi hareket edebildiğini ifade etti. Ayrıca kendisi ile görüşebilmeyi hayâl ettiğini ve onu gördüğünde heybetinden etkilendiğini belirtti. Temîm, Hasan et-Tarrâz'ı çağırdı ve ona Bağdatlı gence bir yatak, kap-kacak, yiyecek ve içecek vermesini ayrıca yanına iki tane cariye ve iki hizmetli tahsis etmesi talimatı verdi. Hepsine eşlik etmesi için Kalâvûn es-Saklebî'yi görevlendirmesini ve onun genç adama yardımcı olmasını istedi. Bağdatlı genç meclisten çıktığında süslü bir eyeri olan göz alıcı bir katır ve yanında iki gulâm kendisini beklemekteydi. Hasan et-Tarrâz genç adama kalacağı odaya kadar eşlik etti. Ertesi gün Temîm hizmetlileri çağırdı. Hizmetliler adama nefis bir elbise ve harika bir üniforma getirdiler. Birlikte yiyip içtiler. Bu sırada kahramâne Hasan, Temîm'in yanına gelerek filanca vekilin kendisine ait bir arazi için üç bin dinar gönderdiğini söyledi. Temîm, parayı Bağdatlı gence verdi. Bağdatlı bu paranın çok olduğunu belirtti. Temîm, onun kendilerine olan yakınlığı ve ilgisinin bundan daha kıymetli olduğunu ifade etti. Temîm'in Bağdatlı gence olan teveccühünü gören diğer şarkıcılar kahramâne Hasan'ın da teşvikleriyle süreç içerisinde ona haset etmeye başladılar. Nihayet Bağdatlı genç hummaya yakalanmasının ardından çok geçmeden vefat etti. Rivayete göre Temîm'in vesilesiyle türlü nimetlere gark olan Bağdatlı genç bir gün kendisini Temîm ile tanıştıran ev sahibine hediyeler göndererek ona teşekkür etmiştir. Temîm, onun bu tavrından dolayı memnun olmuş ve kendisi vefat edene kadar hizmetlerinin karşılanmasını sağlamıştır.⁴⁴

Temîm, statüsü ne olursa olsun toplumda mağdur duruma düşenlere yardım etmekte işlerinde onlara kolaylıklar sağlamaktaydı. Rivayete göre Mısır'da Trablus ahalisinden İbn Ferah denilen varlıklı ancak sûret yönünden son derece çirkin birisi vardı. İbn Ferah bir gün İbnü's-Şa'îrî en-Nehhâs adlı birisinin yanına uğradı. Bu sırada en-Nehhâs'ın yanında şarkı söyleyen edebî yönü son derece güçlü bir cariye vardı. İbn Ferah, cariyeye tutuldu ve en-Nehhâs'a değerinin ne kadar olduğunu sordu. Neticede beş yüz dinara anlaştılar. Ancak cariye bunu öğrendiğinde çirkin olan İbn Ferah'ın yanına gitmeyi istememişti. Bu yüzden İbn Ferah'ın kendisine olan ilgi ve alakasına tahammül edemedi. Çok geçmeden İbn Ferah'ın arkadaşlarından birisi onu satın almak için evine gitti. İbn Ferah onun için birçok yiyecek ve içecek çıkarttı. Bu sırada cariye meyveleri bir kâseye sıra ile dizerek doldurdu ve içeceği arıttı. Daha sonra efendisinin yanında bir pencerenin kenarında oturdu. Cariye kendisini almaya gelen adama bakınca içini sevinç kapladı. Hemen elini yıkaması için bakır bir kap getirdi. Adam abdest aldı. Cariye ellerini, yüzünü ve ayaklarını yıkadı. Yemeği ona yaklaştırdı. Adam yemeği yedi. Bu sırada duyduğu memnuniyet oldukça fazlaydı. Cariye içeceğini adama takdim etti. Akabinde eline udunu aldı ve birçok güzel şarkı seslendirdi. Gecenin üçte biri gelinceye kadar şarkı eşliğinde eğlenmeye devam ettiler. Bu sırada evin bulunduğu caddeden Temîm geçmekteydi. Onların

⁴³ Sarayın idaresinden sorumlu görevliler için kullanılan bir tâbirdir. Bilgi için bk. Fatih Yahya Ayaz, "Üstâdüddâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/394.

⁴⁴ el-Makrîzî, *el-Mukaffâ*, 2/594-596.

bulduğu yere girince cariyeye elindeki udu attı ve kendisini Temîm'in kollarına bıraktı. Temîm bu sırada ürkerek ne olduğunu sordu. Cariye Allâh'a ve kendisine sığındığını söyledi. Sonra beğenmediği İbn Ferah'ın kendisine arzusu dışında sahip olduğunu haber verdi. Temîm cariyenin mevlâsı İbn Ferah'tan açıklama istedi. İbn Ferah durumdan dolayı özür diledi. Temîm, cariyeyi yanına alıp sarayına götürdü. Daha sonra Temîm cariyeye ile sahibi İbn Ferah'ı yüzleştirdi ve ona cariyenin kendisini istemediği halde ondan faydalanmasının doğru olmadığını söyledi. Akabinde cariyenin değerini sordu. Beş yüz dinar olduğunu öğrenince kendisine bin dinar verilmesini emretti ve İbn Ferah'a böylesinin daha hayırlı olacağını ifade etti. İbn Ferah parayı aldı, teşekkür etti ve Temîm'in yanından ayrıldı. Temîm, yanında değeri bin dinar olan köse bir Türk gulâmını satın aldığı cariyeye için uygun gördü. Ve cariyeye Türk gulâmın kendisi için mevlâsından daha hayırlı olacağını söyleyerek onu azad etti ve gulâm ile evlendirdi.⁴⁵

Yine Makrîzî'nin eserinde geçen diğer bir rivayete göre Temîm, Bağdat'a bir adamını göndererek üstün nitelikli bir şarkıcı satın aldırdı. Cariye, Temîm'in yanına geldiğinde Temîm Ebû Alî Hasan b. el-Eşkerî el-Mısrî'nin de içerisinde bulunduğu dostlarını davet etti. Bir araya geldiklerinde Temîm, cariyesinden şarkı söylemesini istedi. Cariye üst üste birbirinden güzel şarkılar söyleyince Temîm ve yanındakiler kendilerinden geçene kadar doyusya eğlendiler. Temîm, eğlenceli bir gün geçirmelerine vesile olan cariyeye dönerek kendisinden ne isterse verileceğini söylemiş, cariyeye Temîm'in afiyet ve mutluluğunu dilediğini söylemiştir. Temîm ısrarla bir şey dilemesi gerektiğini söyleyince bu sefer cariyeye yapması gerekenleri icra ettiğini ifade ederek bir şey talep etmemiştir. Ancak cariyeye Temîm'in ricasına dayanamayarak söylediği şarkıyı Bağdat'ta söylemeyi temenni ettiğini dile getirmiştir. Temîm, cariyenin temennisini duyunca beti benzi attı ve morali bozuldu. Ayağa kalkınca yanındaki dostları da kalktı. el-Eşkerî meclisten sonra evine doğru giderken Temîm'in hizmetlilerinden bir tanesi kendisine gelerek onu çağırdı. Temîm'in yanına geldiğinde ona cariyenin Bağdat'a dönmeyi temenni etmesinin kendisini çok etkilediğini söyledi. Ayrıca ona vefalı davranıp dikkatli bir şekilde Bağdat'a geri götürmeleri gerektiğini söyledi. el-Eşkerî, görevini öğrendikten sonra kalktı ve cariyeye hazırlanmasını söyledi. Birlikte yola çıktıklarında cariyeye için hizmetini görmesi adına siyahî bir cariyeye tahsis edildi. Hevdeçli bir deve de cariyeye için hazırlanmıştı. Birlikte bir hac kafilesine dâhil olarak önce Mekke'ye gittiler ve hac yaptılar. Daha sonra Irâk kafilesine katıldılar. Kâdisiye⁴⁶ mevkiine geldiklerinde siyahî cariyeye el-Eşkerî'nin yanına gelerek efendisi olarak takdim ettiği cariyenin nerede olduklarını sorduğunu haber verdi. el-Eşkerî Kâdisiye'de konakladıklarını söyledi. Cariye, el-Eşkerî'nin söylediklerini haber alınca güzel bir şarkı söyledi. Kafiledelikler cariyenin sözlerini duyunca çok etkilendiler. Nihayet kabile Bağdat'a yakın bir yer olan Yâsiriye'ye⁴⁷ gelince burada gecelediler. Sabaha yakın siyahî cariyeye el-Eşkerî'nin yanına üzgün bir şekilde geldi ve Bağdat'a götürmekte oldukları cariyenin ortadan kaybolduğunu söyledi. el-Eşkerî, onun nihayetinde bir cariyeye olmasından ötürü kaybolmasına üzülmeydi. Bağdat'a gitti ve ihtiyaçlarını karşıladı. Daha sonra Temîm'in yanına gelerek durumu haber verdi. Duyduklarından dolayı morali çok bozulan Temîm büyük bir hüzne gark oldu. Ondan sonraki süreçte ne zaman bu mevzuyu hatırlasa canı sıkılırdı.⁴⁸ Bu rivayet birçok açıdan çarpıcıdır. Temîm, yeteneğiyle kendisini oldukça fazla etkileyen cariyeye büyük bir lütufta bulunarak onun kendisini hür bir kimse gibi hissetmesini sağlamıştır. O dönemde sadece saray eşrafının tüm ihtiyaçlarını karşılamak adına hizmet gören cariyeler akla getirildiğinde Temîm'in cariyeye sunduğu güzellik daha iyi fark edilecektir.

Temîm'in bağ, bahçe, peyzaj, arazi gibi yerlere de özel bir ilgi ve alâkası vardı. Kaynaklarda Nil'in yakınında Birketülhabeş mevkiinde bulunan Mâr Yûhannâ manastırının

⁴⁵ el-Makrîzî, *el-Mukaffâ*, 2/596-597.

⁴⁶ Irâk topraklarında bulunan Kûfe ile arasında on beş fersah olan Kâdisiye hakkında geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/291-293.

⁴⁷ Bağdat'a iki mil uzaklıkta olan yer hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/425.

⁴⁸ 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihî'l-mülûki ve'l-ümem* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 14/262-264; Ebü'l-Berekât Şerefüddîn İbnü'l-Müstevfî, *Nebâhatü'l-Beledi'l-hâmil bi-men verede hû mine'l-emâsil (Târîhu İrbil)*, thk. Sâmî b. es-Seyyid Hamâsi's-Sakâr (Bağdat: Menşurâtu Vizâreti's-Sekâfe, 1980), 2/394; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 5/338-339; el-Makrîzî, *el-Mukaffâ*, 2/597-600.

yanında bazılarını Temîm'in yaptırdığı birçok bahçeden bahsedilmektedir. Ayrıca bahçenin içerisinde Temîm tarafından sütunlar üzerine inşa edilmiş, son derece güzel bir mimariye sahip, tablolarla dolu bir meclis vardı.⁴⁹ Rivayete göre Temîm, Mâr Yûhannâ manastırı için şu şiiri söylemiştir:

*"Ey Mâr Yûhanna! Bulutların içerisinde gök gürültülerini akıt ki yağmur bulutu olarak düşüp bolluk bereket getirsin."*⁵⁰

Bu bilgiler bize Temîm'in Müslümanlara ait olsun ya da olmasın ibâdethânelere karşı saygılı bir şekilde yaklaştığını, mabetleri güzelleştirmek için gayret ettiğini göstermektedir.

Son derece naif ve hilm sahibi olan Temîm, Mısır'ın dışında bulunan Benî Vâil kanalındaki kendisine ait bahçesinde 13 Zilka'de 374 tarihinde (7 Nisan 985) vefat etti.⁵¹ Kardeşi Halife Azîz-Billâh bu sırada Aynüşşems'teydi⁵² ve haberi alınca kardeşinin vefat ettiği bahçeye gitti, Temîm'in naaşı cenaze için hazırlanana kadar yanında bekledi. Kâdî Muhammed b. Nu'mân (ö. 389/999) Temîm'i yıkadı ve altmış parça bez ile kefenledi. Akşam vakti naaşı bahçeden çıkarılarak cenaze namazının kıldırılacağı Karâfe'ye⁵³ götürüldü. Halife, ölümüne çok fazla üzüldüğü⁵⁴ kardeşinin cenaze namazını kıldırdı ve naaşı saraya götürülerek defnedildi.⁵⁵

3. ŞİİRLERİ

Çalışmamızın başında değindiğimiz üzere Temîm'in büyük dedesi Kâim ile babası Mu'iz'in şiire son derece ilgi ve alakası vardı. Halifelerin bizzat şâir olmaları, birçok şiir kaleme almaları, şâirlere ikram ve taltifte bulunmaları Fâtımîler de en başından itibaren şiir ve edebiyat gibi sanat dallarına yakın ilgi duyulmasına sebebiyet vermiştir. Neticede Mağrib'den itibaren başlayan bu ilgi Fâtımîler'in Mısır'a taşınmalarına kadar devam etmiş, Mısır'da etkisini artıran bu tavır Fâtımîler'in tarih sahnesinden ayrılmalarına kadar sürmüştür. Atalarının şiire duydukları yakın ilgiden Temîm de nasibini almış, küçüklüğünden itibaren şiir ile ilgilenmeye başlamıştı. Onun şiirlerindeki temalar genelde aşk, övgü, bağışlama, itibar/asalet, siyaset/ideoloji, zühd ve mersiye şeklindeydi.⁵⁶

a. Aşk

Temîm'in divanına bakıldığında aşk ve sevgi temalı şiirlere çok fazla yer verdiği görülmektedir:

"Bahçede akılları baştan alan sarışın bir kadın gördüm.

Sanki ceylânların arasından fırlamış ürkmüş bâkir bir ceylân gibiydi.

*Bu sırada ben ona yoksa sen benim gönlüm ile oynayan Nilüfer misin dedim."*⁵⁷

Bir diğer şiirinde sevdiğini şu şekilde tasvir etmektedir:

⁴⁹ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed eş-Şâbüstî, *ed-Diyârât*, nşr. Korkîs Avvâd (Bağdat: Matbaatü'l-Maârif, 1966), 289, 404; Ebû Sâlih el-Ermenî, *Târîhu Ebî Sâlih el-Ermenî (The Churches and Monasteries of Egypt some Neighbouring Countries)*, nşr. B. T. A. Evetts (Oxford: Clarendon Press, 1895), 130, 309.

⁵⁰ eş-Şâbüstî, *ed-Diyârât*, 406.

⁵¹ İbn Zâfir, *Ahbârü'd-Düvel*, 28; İbnü'l-Ebbâr, *Hulletü's-Siyerâ'*, 1/301; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/303; el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 2/588. İbn Tağrîberdî ise 368 (978-979) yılında vefat ettiğini aktarmaktadır. Ancak bizce 374 (985) yılında öldüğü doğruya daha yakın durmaktadır. Bk. İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, 4/138. İbn Hallikân ayrıca 375 yılında öldüğünü söyleyenlerin de bulunduğunu aktarmaktadır. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/303.

⁵² Kâhire'nin kuzeyinde bulunan mevkii hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/178-179.

⁵³ Fustât'a bitişik olan bir mevkiidir. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/317.

⁵⁴ İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, 4/138.

⁵⁵ Halil b. İzzeddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûd - Türkî Mustafâ (Beyrut: Dârü lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 10/254-255; el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 2/588; Walker, "Temîm", 12/1/151.

⁵⁶ Tematik şiirleri hakkında geniş bilgi için bk. Temîm, *Divânü*, 82; Ahmed Alî Muhammed 'Abde'l-Âtî, *el-İtticâhü'l-Cemâli fî's-şîri'l-Fâtimî fî Mısır* (Mısır: Zekâzîk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 157; Semmâr Sa'îde, *el-Ğazelü fî's-şîri'l-Fâtimî Temîm b. Mu'izz el-Fâtimî* (Cezayir: Arabî b. Müheydî Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Muhammed Abdürrezzâk Ahmed el-Mekkî, *Kiyemü'l-'Atâi'l-Madmûni ve'l-Fenni fî mukatte'âti Temîm b. Mu'izz el-Fâtimî* (İskenderiye: y.y., 2015).

⁵⁷ Temîm, *Divân*, 48, 49; el-Mekkî, *Kiyemü'l-'Atâi'l-Madmûni*, 23.

“Ah! O solan gözlerin, gül dudakların,

Ah! O çocuksu yanaklarından akan su,

Ah! O geceleyin ortaya çıkan kahküllerin,

Ah! Gece gündüz gizlenen o yanakların,

Göğsünün üstünde bulunan anber gibi peçesi nasıl câzip gelmesin.”⁵⁸

“Sözü hâlâ ne kadar hoş! Sana yöneliyorum, zira beni kucaklamaların ve tavizsizliğine çoktan erittin!

Ah, benim öpücüklerimden çok heyecanlanmıştı, yanağı ve gerdanlıkla kaplı boğazı yeterdi!

Elinde ağır bir şekilde duran, ancak tahıl açlığı çeken kuşun dolu ağız gibi hala gizlenen sağlam göğüslerde nice güzellikler var.

Gözüm hiç böyle bir manzara görmemişti, bir aşk bağımlısı, bir başka (aşk) bağımlısı ile oynayan!

Pek çok şimşek gözlerimi çıldırtan alevler gibi açık tuttu uyumayayım diye.”⁵⁹

“Âşığın renginin sarısını ve âşığın yanaklarının kızarıklığını (hediye olarak) gönderdim.

Sevgilinin ön dişlerini öpmenin verdiği soğukluk, tutkulu, tasalı bir candır.

Sevgin saflığı ve duruluğu anlatıyor sadakatin ise güzelliği...”⁶⁰

“Avlanmaya ve gezinti yapmaya karar verdik ve gezme esnasında avlanmak bir erdemdir.

Senin uzaklaşıp gittiğin gibi yanındaki başaklar uzaklaşıp giderken senin lütfun neye benzer?

Öyleyse Başaklar ile lütufta bulun, zira içinde kanat ve pençe olan her şey kesicidir.

Sana sâdik olduğumu bilmekteyim, zira kendimi sana adadım.”⁶¹

b. Övgü

Temîm birçok şiirinde kendisini çok fazla sevdiği kardeşi Halife Azîz-Billâh'ı methetmiştir:

“Sen ki Azîz'sin, hilâfetin olmasa insanlık arasında yayılan adalet ortadan kalkardı.

Senin asrın, çiçekler ile çayırklar arasında gülün açması gibi mutluluğun doğduğu bir dönemdir.”⁶²

Diğer bir şiirinde kardeşi hakkında şunları söylemiştir:

“Onlara, önceki çağların savaşlarını aşan büyük savaşlar gösterdin.

Sonucu Bağdat'ta geziyor ve sapkınların gözünden uyku kaçıyor.

Deylem hükümdarlarının ruhları, sabah ve akşamı kasıtlı göz kapamanın verdiği ızdırapla kavrulmuş geçirir.

İmam Azîz'in geldiğini duyduklarında, en kötüsünün olacağını bildiler ve sarıklarını çözererek ayağa kalktılar.

Onun gücünden korkan bir savaş onları öğütme taşının mili gibi öğütüyor

⁵⁸ Temîm, *Dîvân*, 309, 310; el-Mekkî, *Kiyemü'l-'Atâi'l-Madmûnî*, 24.

⁵⁹ Temîm, *Dîvân*, 135; Pieter Smoor, “The Poet's House: Fiction and Reality in the Works of the 'Fâtimid' Poets”, *Quaderni di Studi Arabi*, 10, (1992), 46-47.

⁶⁰ Temîm, *Dîvân*, 67; el-Mekkî, *Kiyemü'l-'Atâi'l-Madmûnî*, 48.

⁶¹ Temîm, *Dîvân*, 335; el-Mekkî, *Kiyemü'l-'Atâi'l-Madmûnî*, 49.

⁶² Temîm, *Dîvân*, 201; el-Mekkî, *Kiyemü'l-'Atâi'l-Madmûnî*, 34.

Büveyh, oğullarına seslenerek onları uyarıyor, kendisi çürümeye yeminliken yas tutuyor.

Zaman yaklaştı, bu yüzden yakın bir düşüşü ve kötü bir kaderi kabul etmelerine izin verin."⁶³

"Dâî, Mekke'de senin için alenen dua etti ve ahali için hac ve mukaddes mevsim sevindirici oldu.

Safâ ve Merve, Zemzem (kuyusu) seni arzuladılar, Rûkn ve Hicr, size açıkça salâvat getirdiler.

Kur'ân ayetlerinin otlakları ve çayırları, onlarda imân zâhir oldu, küfre gâlip geldi.

Avlularında vahyin gezindiği ve sâkinlerinin İslam'a yardım ettiği bir yer.

Ey Muhammed'in oğlu, apaçık deliller ortaya çıktığında sen en haklısın."⁶⁴

"Geceyi dolunayla sohbet ederek geçirdim, çünkü o benim içki arkadaşımdı ve onu hem öptüm hem de bıyıklarının arasından eski çağlardan kalma şarabı içtim.

Ta ki, Ebü'l-Mansûr'un (Azîz-Billâh) Rumları ve (Bedevî) Arapları öldürdüğü gibi, şafağın karanlığı nasıl öldürdüğünü görene kadar."⁶⁵

Temîm şiirlerinde kendisini de övmeyi ihmâl etmemiştir:

"Şafak, parlaklığını kısıkanıyorsa, mazur görülebilir, çünkü benim aracılığım ile güneşi, felekleri ve nuru yayar.

Güzellik bana itaat ediyor ve şatafat başını çatımda eğiyor; kaderin işleri beni mutlu biri yapıyor.

Tüm yaratıkları hidâyete erdirenin oğlu olarak benim tarafından parlak hale getirilen yaşam alanım azamet ve ihtişam içerisindedir.

Sanki ben Sa'd takımı yıldızıymışım, tesadüf, zevk, kutsallık ve arındırıcı her şey asla terk edilmeyen bir servet.

Nil gülüyor ve temellerimle flört ediyor.

Çünkü ben çölle çevrili unutulmuş bir yer değilim ve üzerime toprağın tozu serpilmedi.

Bana gelenin saf yaşamı vardır ve beni gören göz teselli ve mutlu olur."⁶⁶

c. Bağışlama

Oldukça yumuşak bir karaktere sahip olan Temîm, şiirlerinde bağışlama duygusunu çok fazla ön plana çıkarmaktadır. Temîm, İhşîdîler'in son emirlerinden olan Hasan b. Ubeydullâh b. Tuğç'u affettiği için kardeşi Azîz-Billâh'a minnettarlığını sunmuştur:

"Çok cömert davrandın ve bütün yoksullara zenginlik elbisesi giydirdin.

Ve yine de her kötü niyetli günahkârın hatasının şiddeti ne olursa olsun suçunu affediyorsun.

Ve işte Ubeydullâh'ın oğlu, kulun, hizmetlin, önceki hatalarını terk ediyor.

Ve tüm güzelliklerin en iyisi, efendisi onu af ve lütuf ile kabul etmektedir.

Affedene Allâh lüfuf ve faziletini artırsın, sana olan hayranlığı da artırsın."⁶⁷

⁶³ Temîm, *Dîvân*, 11-12; Tahera Qutbuddin, "Fatimid Aspirations, 224.

⁶⁴ Temîm, *Dîvân*, 161; Qutbuddin, "Fatimid Aspirations, 225.

⁶⁵ Temîm, *Dîvân*, 63; Smoor, "The Poet's House", 47-48.

⁶⁶ Temîm, *Dîvân*, 171; Smoor, "The Poet's House", 50.

⁶⁷ Temîm, *Dîvân*, 358, 359; el-Mekkî, *Kiyemü'l-Atâi'l-Madmûnî*, 42.

d. İtibar/Asalet

Temîm'in şiirlerinde önem verdiği diğer bir tema itibar/asalet olmuştur. O, Fâtımîler olarak soylarının değerli olduğunu ifade etmekten geri kalmamıştır:

“Şerefliyken yıldıza yükseldin, Arapları ve Arap olmayanları tercih ettin.

Ne kadar susuzluklar giderildi, sonra kılıçlar kan döktü.

Ve iyiye yeni başlayan biri olarak cevap verdin, bu yüzden parayı bölüşmek için bıraktın.

Ve cömertlik seni asla gülümserken görmedi oysa o parıldadı ve gülümsedi.

Böylece asalet yücelik kazandı, kararlılıkla vurgulanmaya devam etti.”⁶⁸

e. Siyaset/İdeoloji

Temîm'in şiirleri arasında yoğun olarak yer verdiği temalardan bir tanesi de Abbâsîler'e karşı üstünlük vurgusu olmuştur. Birçok şiirinde Abbâsîler'e karşı Fâtımîler'in Hz. Peygamber'e daha yakın olduklarına atıfta bulunmuş, böylece imametin/hilafetin kendi hakları olduğunu ifade etmiştir:

“Ey Abbâs ailesi, bizim asaletimizi/itibarımızı kabul edin, çünkü siz ey Abbâs ailesi, onun yanından geçemezsiniz.

Dedeniz İslâm'ı geç kabul etti, hicret de etmedi.

Siz Peygamber Muhammed'in amcasının oğullarıydınız, biz ise onun oğullarıydık ve o bizim babamızı.

Ve yakınlıklarındaki kuzenleri, bağlılık ve soy bakımından kardeşi gibi değildir.

Eğer sizler adam akıllı amcaoğulları olsaydınız bize yol gösterici olurduz biz de sizin için kazanç olurduk.

Amca yakınlık ve sevgi bakımından asla yeğenleri ile eşit olamaz.

Diriliş günü sizin dedeniz size zaferlerimizi haber verir, dedemiz Alî de bize haber verir.”⁶⁹

“Biz Peygamber'in kızının evlâtları değil miyiz? Ki O insan ve cinlerin Peygamber'i olarak, sapkınlığa düşenleri kurtarır,

Babamız her zorlu zamanda onun sırdaşı, vâsisi ve süvarisi değil miydi?

Ey Abbâsoğulları inatçılığınızı üzerimizden çekiniz, artık sizinle her yerde savaşılacak zaman geldi.

Ne zaman aşağıımızda/altımızda olmazsanız işte o zaman bizim sâlihlerimiz ile çekişmeye girebilirsiniz.

Birbirlerine yakın olan Hayber ve Huneyn günlerinde İslâm'a kim ile yardım edildi.

Alî kederi ortadan kaldıran değil midir? Abbâs'ın ise bu savaşlarda böylesi bir katkısı yoktur.”⁷⁰

Bir diğer şiirinde şunları ifade etmiştir:

“Ey Abbâs'ın soyu, siz Fâtımâ ez-Zehrâ'nın oğulları için intikam hedeflersiniz ve zaman yaklaştı.

Elim bana eşlik etmesin, yollar beni yüceliğe götürmesin.

Göğü parıldayan kılıçlar ve ince mızraklardan oluşan dalgali bir orduyla seni ziyaret edeceğim.

Zira dünyanın doğusu ve batısı cesur, tecrübeli aslanlarla dolu.”⁷¹

⁶⁸ Temîm, *Dîvân*, 397; el-Mekkî, *Kiyemü'l-Atâi'l-Madmûnî*, 50.

⁶⁹ Temîm, *Dîvân*, 463; el-Mekkî, *Kiyemü'l-Atâi'l-Madmûnî*, 51.

⁷⁰ Temîm, *Dîvân*, 449; İbnü'l-Ebbâr, *Hulletü's-Siyerâ*, 1/294; Qutbuddin, “Fatimid Aspirations, 226.

⁷¹ Temîm, *Dîvân*, 332; Qutbuddin, “Fatimid Aspirations, 226.

f. Zühd

Temîm'in insanın dünya hayatında zühdü ön planda tutarak yaşamasının ideal olduğunu savunduğu dikkat çekici şiirleri vardır:

"İnsanlar ne kadar garip; ölümün ötesini umursamadan nasıl yemek yiyebiliyorlar?

Hâlbuki onlardan hesap sorulsa günahlarından bir tanesini dile getirmezler.

Kim Allâh'tan şüphe ederse, işte o kıyamet günü (iyilerden) ayrı tutulacak.

*Allâh onlara yokken hayat verdiği gibi çürüdükten sonra da hesaba çekecek."*⁷²

g. Mersiye

Temîm'in şiirlerinde ölünün arkasından söylenen mersiye ve ağıtlar bir hayli fazladır. Şâir hayatın bir parçası ve kaçınılmaz son olan ölümü çoğu kez anmakta ve ölenlerin arkasından mersiyeler söylemekteydi. Kardeşi veliaht Abdullah öldüğünde şu mersiye okumuştur:

"Her diri fânidir gelip gidiyor, geceler mazeret ve aldanmadır.

Hükümlerlik ve otorite ancak Allâh'a aittir, emir de memur da ona gitmektedir.

*Eğer ölüm kaçınılmaz olmasaydı, hayat uzun, önemsiz ve hakir olurdu."*⁷³

Diğer bir şiiri şu şekildedir:

"(Ölüm) Size reyhanı hatırlattı, gerisi ruhun neredeyse öldüğü hatıranın tekrarıdır.

Bu yüzden şarkıcılar eşliğinde şarkı söylediler, ardından birbiri ardınca gelen çalgı sesleri.

Gözler seni takip etti ve o uzaktayken gözyaşlarım akmaya devam etti.

Onu susamış ve bağlı bir şekilde kaybetmemi, kendisinin de Allâh'a şikâyet ettiği gibi Allâh'a şikâyet ediyorum.

*Sanki kalbim belirlediğinden beri mahvolan bir kanat gibi, parçalarını kaybetti ve amacına ulaşamadı."*⁷⁴

SONUÇ

Fâtımî Devleti tarihi siyasî açıdan olduğu kadar kültürel açıdan da önem arz eden bir dönemi teşkil etmektedir. Bu dönemde şâirlerin devlet için ifade ettikleri önem oldukça fazla olmuştur. İbn Hânî el-Endelüsî gibi devlet tarafından himâye edilen şâirler vasıtasıyla Fâtımîler propagandalarını yapma imkânı yakalamışlardır. Bu şâirler içerisinde belki de en öne çıkanı yaşadığı renkli hayatı ile veliaht Temîm olmuştur. Fâtımîler'in dördüncü halifesi Mu'iz-Lidînillâh'ın en büyük oğlu olarak İfrîkiye'de dünyaya gelen Temîm iyi bir tahsil ve terbiye görmüş, kendisini ilim ve edebiyata adanmıştır. Büyük dedesi Kâim ve babası Mu'iz gibi edîb ve şâir olan Temîm, İsmâîlî mezhebindeki en büyük oğlun veliaht olarak kabul edilmesi prensibinden hareketle doğal veliaht olarak kabul görmüştür. Ancak yönetime/liderliğe mesafeli olması, ayrıca karakter olarak bazı zaafı taşıması nedeniyle babası tarafından veliahtlıktan azledilmiştir. Azledilmesinden sonra kardeşi Halife Nizâr Azîz-Billâh'ın hilâfet döneminde sakin bir hayat yaşamayı tercih eden Temîm, şiir söylemeye devam etmiş ve şâir ve edîb kimseler ile birlikte zaman geçirmeyi tercih etmiştir. Son derece naif bir yapısı olan Temîm, yaşadığı dönemde sanat ile ilgilenenleri himâye etmiş, onlara lütüfkâr davranmıştır.

Farklı kişiliği ile Fâtımî Devleti tarihinde önemli bir yere sahip olan Temîm, döneminin en iyi şâirlerinden birisi olmaya hak kazanmıştır. Tarihçilerin şâir kimliği hakkında sitayişle bahsettikleri Temîm'in şiirleri büyük bir divan oluşturacak şekilde günümüze kadar gelebilmiştir. Bu yönüyle Temîm Fâtımî Devleti'nin kültürel tarihinde önemli bir iz bırakmayı

⁷² Temîm, *Dîvân*, 83; el-Mekkî, *Kiyemü'l-Atâi'l-Madmûnî*, 53.

⁷³ Temîm, *Dîvân*, 147; Tâmir, *Temîm el-Fâtımî*, 28.

⁷⁴ Temîm, *Dîvân*, 303; el-Mekkî, *Kiyemü'l-Atâi'l-Madmûnî*, 54.

başarabilmiştir. Şiirlerinde aşk, övgü, bağışlama, itibar/asalet, siyaset/ideoloji, zühd, ve mersiye gibi temalara yer veren Temîm'in şiirleri dönemin Fâtımî Devleti tarihi için çok önemli bir vesika konumundadır.

KAYNAKÇA

- 'Abde'l-Âtî, Ahmed Alî Muhammed. *el-İtticâhü'l-Cemâlî fi's-Şi'ri'l-Fâtımî fi Mısır*. Mısır: Zekâzîk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Üstâdüddâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 42. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Baalbaki, Ramzi (ed.). *Poetry and History The Value of Poetry in Reconstructing Arab History*. Beyrut: American University of Beirut Press, 2011.
- Bâherzî, Alî b. el-Hasen el-. *Dümyetü'l-Kasri ve 'Asratü ehli'l-'asri*. nşr. Muhammed Râğib. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1930.
- Cevzerî, Ebû Mansûr 'Alî el-Kâtib el-. *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*. thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdî Şaîre. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1954.
- Dâ'î İdrîs, 'İmâdüddîn. *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib el-Kısmü'l-Hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-ahbâr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985.
- Ebû Mansûr es-Se'âlibî, 'Abdülmelik b. Muhammed. *Yetîmetü'd-Dehr fi mehâsini ehli'l-'asr*. nşr. Müfîd Muhammed Kumeyha. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Ermenî, Ebû Sâlih el-. *Târîhu Ebî Sâlih el-Ermenî (The Churches and Monasteries of Egypt some Neighbouring Countries)*. nşr. B. T. A. Evetts. Oxford: Clarendon Press, 1895.
- Hâcî Halîfe Kâtib Çelebî, Mustafâ b. Abdullâh. *Süllemü'l-Vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*. thk. Ekmeleddîn İhsânoglu vd. İstanbul: Münazzamatü'l-Mü'temeri'l-İslâmî, 2010.
- Haji, Hamid. *Inside the Immaculate Portal A History from Early Fatimid Archives (Sîretü'l-Üstâz Cevzer adlı eserin İngilizceye Tercümesi)*. London: I.B. Tauris, 2012.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü Sâdır, 1977.
- İbn Hânî, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *Dîvânü İbn Hânî el-Endelüsî*. Beyrut: Dârü Beyrut, 1980.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım. *Kitâbü Sûrati'l-Arz*. thk. Dârü Mektebeti'l-Hayat. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1996.
- İbn Sa'îd el-Mağribî, 'Alî. *en-Nücümü'z-Zâhire fi hulâ hadrati'l-Kahire el-kısmü'l-hâs bi'l-Kâhireti min kitâbi'l-Muğrib fi hulâ'l-Mağrib*. nşr. Hüseyin Nassâr. Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1970.
- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücümü'z-Zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Zâfir, 'Alî. *Ahbâru'd-Düveli'l-Munkatî'a*. nşr. André Ferrê. Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1972.
- İbn Zülâk, Hasan b. İbrâhîm. *Kitâbü Ahbâri Sîbeveyh el-Mısırî*. thk. Matbaatu'n-Nasr. Kahire: Matbaatu'n-Nasr, 1933.
- İbnü'l-Cevzî, 'Abdurrahmân b. 'Alî. *el-Muntazam fi tarîhi'l-mülûki ve'l-ümem*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. 'Abdullâh. *Kitâbü'l-Hulleti's-Siyerâ'*. thk. Hüseyin Munis. Kahire: Dârü'l-Mearif, 1985.
- İbnü'l-Ğazzî, Şemsüddîn Ebü'l-Meâlî. *Dîvânü'l-İslâm*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

- İbnü'l-Müstevfî, Ebü'l-Berekât Şerefüddîn. *Nebâhatü'l-Beledi'l-hâmil bi-men veredehû mine'l-emâssil (Târîhu İrbil)*. thk. Sâmî b. es-Seyyid Hamâsi's-Sakâr. Bağdat: Menşurâtu Vizâreti's-Sekâfe, 1980.
- Jiwa, Shainool. *The Founder of Cairo The Fatimid Imam-Caliph al-Mu'izz and his Era (Uyûnü'l-Ahbâr adlı eserini Mu'izz ile ilgili kısmının İngilizceye Tercümesi)*. London: I.B. Tauris & Co., 2013.
- Jiwa, Shainool. *Towards A Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and The Founding Cairo (İtti'âzu'l-Hunefâ'nın Mu'izz ile ilgili kısmının İngilizceye Tercümesi)*. London: I.B.Tauris & Co, 2009.
- Kâdî 'ÿyâd, Ebü'l-Fazl Mûsâ. *Tertîbü'l-Medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Sa'îd Ahmed A'râb. Mağrib: Matbaatu Fedale, 1981.
- Kudâ'î, Muhammed b. Selâme el-. *Târîhu'l-Kudâ'î: Kitâbü 'Uyûni'l-ma'ârif ve fûnüni ahbârî'l-halâ'if*. thk. Cemîl Abdullâh Muhammed el-Misrî. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1995.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed el-. *Nefhu't-Tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü Sâdır, 1988.
- Makrîzî, Ahmed b. 'Alî el-. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zeynuhum-Medîha eş-Şerkâvî. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998.
- Makrîzî, Ahmed b. 'Alî el-. *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-ahbârî'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîne'l-hulefâ'*. thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl. Kahire: Meclisu'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1996.
- Makrîzî, Ahmed b. 'Alî el-. *Kitâbü'l-Mukaffâ' el-Kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- Mekkî, Muhammed Abdürrezzâk Ahmed el-. *Kiyemü'l-'Atâi'l-Madmûnî ve'l-Fennî fî mukatte'âti Temîm b. Mu'izz el-Fâtımî*. İskenderiye: y.y., 2015.
- Qutbuddin, Tahera. "Fatimid Aspirations of Conquest and Doctrinal Underpinnings in the Poetry of al-Qâ'im bi-Amr Allâh, Ibn Hânî' al-Andalusî, Amîr Tamîm b. al-Mu'izz, and al-Mu'ayyad al-Shirâzî". *Poetry and History The Value of Poetry in Reconstructing Arab History*. ed. Ramzi Baalbaki. Beyrut: American University of Beirut Press, 2011.
- Safedî, Halîl b. İzzeddîn es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaûd - Türkî Mustafâ. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Sa'îde, Semmâr. *el-Ġazelü fî'ş-şî'ri'l-Fâtımî Temîm b. Mu'izz el-Fâtımî*. Cezayir: Arabî b. Müheydî Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Smoor, Pieter. "The Poet's House: Fiction and Reality in the Works of the 'Fâtimid' Poets". *Quaderni di Studi Arabi* 10/ (1992), 45-62.
- Şâbüştî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed eş-. *ed-Diyârât*. nşr. Korkîs Avvâd. Bağdat: Matbaatü'l-Maârif, 1966.
- Tâmir, Ârif. *el-Mu'izz-Lidînillah el-Fâtımî*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.
- Tâmir, Ârif. *Temîm el-Fâtımî ibnü'l-İmâm el-Mu'izz-Lidînillâh el-Fâtımî*. Beyrut: İzzüddîn li't-tiba'a ve'n-neşr, 1982.
- Temîm, b. Mu'izz. *Dîvânü Temîm b. Mu'izz-Lidînillâh el-Fâtımî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1957.
- Walker, J. "Temîm". *Millî Eğitimi Bakanlığının İslâm Ansiklopedisi*. C. 12/1. İstanbul: Millî Eğitimi Basımevi, 1979.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn b. 'Abdullâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. nşr. Dârü Sâdır. Beyrut: Dârü Sâdır, 1993.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 199-216

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1092685

ERGENLİK DÖNEMİNDE DİJİTAL OYUN BAĞIMLILIĞI VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ

*The Relationship Between Digital Game Addiction and Religiosity in Adolescence
Period*

Orhan GÜRSU

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Antalya, Türkiye
Assoc. Prof., Akdeniz University Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious
Studies, Antalya, Turkey

orhangursu@akdeniz.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>

Murat Faruk ÖZÇELİK

Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Antalya, Türkiye,
Akdeniz University Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies,
Antalya, Turkey

muratfarukozcelik@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7126-5434>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 24.03.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 15.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

Bu çalışma, Murat Faruk Özçelik'in "Ergenlerde Dijital Oyun Bağımlılığı ve Dindarlık İlişkisi Gaziantep Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

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

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 (Orhan Gürsu-Ömer Faruk Özçelik)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

ERGENLİK DÖNEMİNDE DİJİTAL OYUN BAĞIMLILIĞI VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ

The Relationship Between Digital Game Addiction and Religiosity in Adolescence Period

Öz

Bu çalışmada ergenlik çağında olan bireylerin dijital oyun bağımlılık seviyeleri ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amaçlanmıştır. Araştırmanın bir diğer amacı ise yaş ve cinsiyet gibi çeşitli demografik değişkenlerin bağımlılık düzeyi ile ilişkisini ortaya çıkarmaktır. Türkiye’de Dijital oyun bağımlılığı ve dindarlık arasındaki ilişkiyi inceleyen ilk çalışma olması nedeniyle önemlidir. Çalışma kapsamında Gaziantep ili Şahinbey ilçesinde öğrenim görmekte olan 478 ortaokul ve lise öğrencisine “Kişisel Bilgi Formu”, “Çocuklar İçin Dijital Oyun Bağımlılığı Ölçeği” ve “Dini Tutum Ölçeği” uygulanmış olup elde edilen veriler SPSS 25. 0 programında analiz edilmiştir. Çalışma sonucunda ergenlerin dijital oyun bağımlılık seviyeleri ile dindarlık düzeyleri arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca demografik değişkenler ile dijital oyun bağımlılığı skorları karşılaştırıldığında dijital oyun bağımlılığı düzeyinin; cinsiyet, yaş değişkenleriyle anlamlı ölçüde farklılaştığı görülmektedir. Kızların dijital oyun bağımlılığı toplam puanı ve alt boyutlardan aldıkları puanlar erkeklerden daha yüksek çıkmıştır. Yaş değişkeninde ise 17 yaşında olanların bağımlılık düzeyleri diğer yaşlardan yüksek bulunmuştur. Elde edilen sonuçlar daha önceki çalışmalarla büyük ölçüde benzerlik göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ergenlik, Dijital Oyun, Bağımlılık, Dindarlık.

Abstract

In this study, it is aimed to put forward the relationship between digital game addiction levels and religiousness levels of adolescent individuals. Another aim of the study is to reveal the relationship between various variables such as age and gender and addiction level. It is important because it is the first study to examine the relationship between digital game addiction and religiosity in Turkey. Within the scope of the study, “Personal Information Form”, “Digital Game Addiction Scale for Children” and “Religious Attitude Scale” were applied to 478 middle and high school students studying in Şahinbey District of Gaziantep province and the data were analyzed in SPSS 25.0 program. At the end of the study, a negative and significant correlation was found between adolescents’ level of digital game addiction and their level of religiousness. Furthermore, compared to demographic variables and digital game addiction scores, it was observed that the level of digital game addiction significantly differed according to the variables of gender and age. The total score of digital game addiction and the scores of girls in sub-dimensions were higher than boys. In the age variable, the addiction levels of 17 years old were found to be higher than the other ages. The results obtained are largely similar to previous studies.

Keywords: Psychology of Religion, Adolescence, Digital, Game, Addiction, Religiousness.

GİRİŞ

Tarihteki Gelişimsel bir dönem olarak ergenlik; biyolojik, psikolojik, antropolojik ve nörolojik anlamda pek çok değişimin meydana geldiği çok faktörlü bir dönem olarak bilinmektedir (Derman, 2008, s.19). Ergenlik, vücudun fiziksel olarak değiştiği, çocukların olgunlaşmasıyla sonuçlanan fizyolojik bir süreç olduğu, yani cinsel özellikler geliştirdikleri ve üreme işlevlerini kazandıkları bir dönem olarak bilinir (Alotaibi, 2019, s.64). Bir başka tanımda ise ergenlikten, geleneksel olarak fiziksel olgunluk ve sosyal olgunlaşmamışlık dönemi olarak bahsedilmektedir (Simmons ve Blyth, 2017, s.9). Farklı kültürlerle göre değişiklik gösterse de ortalama olarak erkekler 13-14, kızlar ise 11-12 yaşlarında ergenlik dönemine girmektedirler. Yine bu dönem erkeklerde 17-21, kızlarda ise 16-21 yaşlarına kadar sürebilmektedir (Nieuwenhuis vd., 2020: s.2-5). Ergenlik döneminin temel özelliği bireylerde bağımsızlık dürtüsünün artması, cinselliğin başlaması, sosyal rollerin edinilmesi, soyut düşünmenin gelişmesi ve kimlik arayışı sonucunda kişiliğin bir bütün olarak oluşmasıdır (Yavuzer, 2017, s.245; Kulaksızoğlu, 2004, s.130; Parlaz vd., 2012, s.11).

Günümüz teknolojik gelişmelerin ergenlik dönemi üzerinde doğrudan ve dolaylı olarak etkilerinin olduğunu söylemek mümkündür. Davranışsal bağımlılıklar kapsamında yer alan teknoloji bağımlılığının ergenlerin fiziksel ve zihinsel sağlıkları üzerinde olumsuz etkilerinin olduğunu dile getiren pek çok araştırma bulgusundan söz edebiliriz. Buna göre teknolojik aygıtları ve interneti fazla veya olumsuz kullananlarda; agresif tutum (Grüsser vd., 2006), zaman kavramının yitimi, kızgınlık, yalan söyleme, yoksunluk belirtileri (Üneri ve Tanıdır, 2011), yalnızlık (Bozoğlan vd., 2013), sosyal uyum bozulması (Amichai-Hamburger ve Ben-Artzi, 2003; Mitchel vd., 2011; Hardie ve Tee, 2007; Erdoğan, 2008), riskli cinsel yönelimler (Mitchell ve Wolak, 2003), benlik saygısının azalması (Barker, 2009; Ehrenberg, 2008), bağımlı kişilik ve kimlik sorunları (Meerkerk, 2007; Rowan, 2013), öz değer düşüklüğü, yalıtılma, sıkıntı, kaygı, dürtüsellik (Shaw ve Black, 2008), duygu durum bozuklukları (Bernardi ve Pallanti, 2009), aile içi çatışmalar, iş ve akademik başarıda düşüklük, olumsuz ruh hali, mutsuzluk (Cash vd., 2012), yeme bozukluğu, sosyal uyum güçlüğü (Weiser, 2001) gibi olumsuzlukların yanısıra major depresyon, kaygı bozuklukları, kişilik bozuklukları, hiperaktivite, sosyal fobi, saldırganlık, madde kullanım bozuklukları gibi psikiyatrik hastalıkların da bu bağımlılığa eşlik ettiği belirtilmektedir (Whang ve diğ., 2003; Shapira ve diğ., 2000; Demetrovics, Szeredi ve Rozsa, 2008; Yen vd., 2007; Jang vd., 2008). Anlaşılacağı üzere problemlerli internet kullanımının ergen psikolojik sağlığı üzerinde doğrudan olumsuz etkilerinin olduğu görülmektedir (El Asam vd., 2019).

Teknolojik gelişmelerin hızlanmasının bir sonucu olarak geleneksel oyunların yerini dijital oyunlar almıştır. Dijital oyun kavramı bilgisayar, ağ, konsol, mobil ile video oyunlarının hepsini içeren üst bir kullanımdır (Karabulut, 2019, s.7). Dijital oyun sektörünün küresel ölçekteki bütçesi covid-19 pandemisinin de etkisiyle %9,3 artışla 159 milyar dolara yükselmiştir. Bu rakamın 2026 yılına kadar 295 milyar doları aşacağı tahmin edilmektedir. Ayrıca dünya genelinde 2,5 milyar insanın dijital oyun oyuncusu olduğu bilinmektedir (Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu, 2020, s.12). Böylesine hızlı büyüyen bir sektörün doğal olarak süreç içinde insan hayatına zarar veren bir takım olumsuz etkileri de ortaya çıkmıştır. İnternet ya da oyun başında saatlerini hatta günlerini geçiren insanların sayısının artması, buna bağlı olarak kliniklere gelen vakaların sıklaşması gibi sebeplerden dolayı teknoloji bağımlılığı alanındaki çalışmalar son yıllarda hız kazanmıştır (Dinç, 2015, s.34). DSM 5'te internette oyun oynama bozukluğu olarak yer bulan dijital oyun bağımlılığı belirtileri arasında; zihnin internet oyunlarıyla aşırı meşgul olması, oyun ortadan kalktığında yoksunluk hissetme, internette oyun oynama süresinin artmasına duyulan ihtiyaç, ilgilere ve sosyal ortamlara duyulan ihtiyacın azalması şeklinde belirtilere yer verilmiştir (Karabulut, 2019, s.14-15).

Dijital oyun bağımlılığının zararlarına yönelik alanyazında oldukça fazla sayıda araştırma bulgusu mevcuttur. Özellikle şiddet içeren dijital oyunların çocuk ve ergenlerde şiddet eğilimi (Williams vd., 2011), anksiyete (Mentzoni vd., 2011), yalnızlık (Tekindal ve Çalışkan, 2016; Demirtaş ve Çakılcı, 2014), mutsuzluk (Odabaşı, 2016), hostilete, düşmanlık ve saldırganlık (Balıkçı, 2018; Hasan vd., 2013; Gündoğdu, 2010), depresyon (Mentzoni vd., 2011), davranış

bozukluğu (Greitemeyer ve Müge 2014), duyarsızlık (Montag vd., 2012) vb. olumsuz ruh sağlığı göstergelerine neden olduğu bildirilmiştir. Dijital oyun bağımlılığı, psikolojik faktörlerin haricinde akademik başarının düşmesi (Gentile, 2009), obezite (Fullerton vd., 2014), uyku sorunları (Tuncay ve Göğer, 2022; King vd., 2013), hareketsizlik (Fullerton vd., 2014) ve fiziksel sağlığın bozulması (Orhan, 2018; Manteghi, 2002) gibi istenmeyen durumlar ile doğrudan ilişkili bulunmuştur.

Ergenler için dijital oyunlar aile kontrolünde, bilinçli ve süreye tabii tutularak oynandığında bilişsel anlamda geliştirici bir etkiye sahip olsa da bu oyunların bir davranışsal bağımlılığa dönüşmesi olumsuz birtakım sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir. Patolojik oyun oynama rahatsızlığı olan bireylerde ilk fedakârlık uykudan yapılmaktadır. Klinik araştırmalar uykusuzlukla birlikte dürtüsel ve saldırgan davranışların da artış gösterdiğini ortaya koymaktadır. Yine dijital oyun bağımlılığına yeme içme alışkanlıklarında meydana gelen birtakım bozukluklar da sıklıkla eşlik edebilmektedir (Kautiainen vd., 2005). Aynı zamanda uzun süre ekran başında kalmak çeşitli omurilik, boyun, bel ve göz sıkıntılarını da beraberinde getirmektedir (Aziz vd., 2021, s.996; Dinç, 2015, s.20; Şahin ve Tuğrul, 2012, s.118).

Tarihsel süreçte insanı en çok meşgul eden konulardan biri inanç olagelmıştır. İnanç oldukça temel bir ihtiyaçtır ve inanma dürtüsünün önüne geçmek oldukça zordur. Yıllardan beridir inanç, dünyanın neredeyse her bölgesinde kendine yer bulmuştur. Arapça kökenli bir kelime olan din kelimesi “üstün gelme, hâkimiyet, inanç, şeriat, teslimiyet” gibi anlamlara gelmektedir. İnsanın anlam arayışında dini diğer fenomenlerden ayıran özellik, insanı aşkın ve kutsal bir olguya yakınlaştırmasıdır (Yavuz, 2013, s.22; Gürsu, 2018, s.91; Hill vd., 2013, s.85; Karacoşkun, 2013, s.62).

Din, insanların hayatlarını şekillendireceği bir ilkeler sistemi sunarken dindarlık ise dinsel yapının sübjektif bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Dindarlık bilişsel, duyuşsal ve davranışsal alanları kapsayan çok yönlü bir kavramdır. Farklı dinlerde ve aynı dini yaşayan farklı toplumlarda çeşitli dindarlık tipleri oluşmakta ve dini inanca sahip insanlar bu farklı dindarlık tiplerinin etkisiyle düşünce ve ibadet noktasında farklılıklar sergileyebilmektedir. Dindarlık sadece ilahi bir güce inanmak değil, insan ruhunun tüm kuvvetlerini, iradesinin tüm itaatlerini bir davanın ya da duygu ve davranışlarına örnek olmuş bir şahsın hizmetine vakfetmesi hadisesidir (Hökelekli, 2017, s.207; Şentürk vd., 2012, s.16; Köse ve Ayten, 2017, s.111; Vang vd., 2019, s 1919).

Son dönemlerde din ve bağımlılık ilişkini farklı açılardan inceleyen çok sayıda çalışmanın yapıldığını görmekteyiz. Din, dindarlık ya da maneviyatın bağımlılıkları pek çok yönden etkileyen, bağımlılıkla mücadelede önemli bir rol üstlenen olgular olduğu literatürdeki araştırma sonuçlarıncaya ortaya konmaktadır. Dinin gerek inanç, bilgi boyutları ve gerekse de davranış, eylem boyutlarıyla bağımlılığın üstesinden gelmede etkin işlevlere sahip olduğu ifade edilmektedir. Dinî inanç ve pratiğin birçok yönü, kişinin arzu ettiği düşünce ve davranışlara engel olma yeteneği bulunan iradeyi geliştirmektedir (Baumeister vd., 2007; Mehmedoğlu, 2004). Rounding vd. (2012) dindar olan ve dini pratikleri yerine getiren bireylerin rahatsızlık veren durumlara ve acılara katlanmada daha güçlü olduklarını, zevklerini geciktirerek otokontrollerini geliştirdiklerini ve böylelikle günah işlemeye karşı daha dirençli olduklarını ileri sürmektedir. Bundan olsa gerek dindar bireylerde sigara, alkol, uyuşturucu gibi madde bağımlılıkları ile teknoloji ve cinsel bağımlılıklar gibi davranışsal bağımlılıkların daha az düzeyde görüldüğü rapor edilmektedir (Hood vd., 1996; Saparo, Roslizawaty, Munire, 2010; Donahue ve Benson, 1995; Toussaint vd., 2009; Gürsu, 2018; Gürsu, 2020; Gürsu ve Musara, 2021; Kim vd., 2015; Koenig vd.,1994; Greening ve Stoppelbein, 2002).

1. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

1.1. Araştırmanın Problemi: Yukarıda sıraladığımız verilerden hareketle araştırmamızın iki temel problemi bulunmaktadır:

1. Ergenlerde dijital oyun bağımlılığı ile yaş ve cinsiyet değişkenleri arasında nasıl bir ilişki vardır?

2. Ergenlerde dijital oyun bağımlılığı ile dindarlık arasında ne tür bir ilişki vardır.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi: Bu çalışmanın iki temel amacı vardır. İlki, ülkemizde dijital oyun bağımlılığı ile dindarlık arasındaki ilişkiyi ergenlik dönemi örnekleminde incelemektir. Çalışmanın ikincil amacı ise dijital oyun bağımlılığının yaş ve cinsiyet değişkenlerine göre değişip değişmediğini ortaya koymaktır. Araştırmamızı önemli kılan unsur ise, alanyazın incelendiğinde dijital oyun bağımlılığı ile dindarlık ilişkisini ergenlik dönemi özelinde inceleyen ilk çalışma olmasıdır. Araştırma Gaziantep ilinde belirlenen ergen örneklem ile sınırlıdır.

2. YÖNTEM

Ergenlerde dijital oyun bağımlılığı ile dindarlık ilişkisini konu edinen bu araştırma nicel desenli olup ilişkisel tarama modeli ile yürütülmüştür. Bu bölümde araştırmanın evreni, veri toplama süreci ve araçları hakkında bilgi verilmiştir.

2.2. Örneklem ve Veri Toplama Süreci

Çalışmanın evrenini 2020-2021 eğitim-öğretim yılında Gaziantep'te, ortaöğretim okullarında öğrenim görmekte olan ergen bireyler oluşturmaktadır. *Veriler Akdeniz Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 18/09/2020 tarih ve 184 sayılı kararı ile Gaziantep Valiliğinin 21/01/2020 ve 2020/2 sayılı etik izin olurları doğrultusunda elde edilmiştir.* 2020 yılı eğitim-öğretim döneminde Gaziantep'te öğrenim gören öğrenci sayısının 329.286 olduğu tespit edilmiş ve evrenin tamamına ulaşmak zor olacağından örneklem grubu seçilmiştir. Evren büyüklüğü 100.000-1.000.000 kişi aralığında olduğu durumda $\pm\%5$ hata payı ile $\%95$ güven aralığında ulaşılması gereken katılımcı sayısı 382'dir (Balcı, 2018: 109). Örneklem grubu ise Gaziantep ilinin Şahinbey ilçesinde bulunan Şahinbey Belediyesi Adil Teymur İmam Hatip Ortaokulu, Turgut Özal Ortaokulu, Şahinbey Belediyesi Mehmet Emin Er Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Mehmet Görmez Anadolu İmam Hatip Lisesi, Akkent Anadolu Lisesi, Şahinbey Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi ve Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği Fen Lisesi'nde öğrenim görmekte olan ergenlerden tesadüfi örnekleme tekniği ile seçilmiştir. Belirlenen örneklem grubu içerisinde toplam 526 öğrenciye anket uygulanmıştır. Fakat 45 öğrencinin anketi eksik doldurmaları nedeniyle bu veriler kayıp veri olarak değerlendirilmiş ve neticede 478 öğrencinin verdiği cevaplar değerlendirmeye alınmıştır.

2.3. Veri Toplama Araçları

2.3.1. Demografik Bilgi Formu

Anket formunun ilk bölümünü demografik bilgi formu oluşturmaktadır. Bu formda katılımcılardan yaş, cinsiyet, sınıf düzeyi, kardeş sayısı gibi bazı kişisel bilgiler istenmektedir.

2.3.2. Dini Tutum Ölçeği

Çalışma kapsamında 2011 yılında Üzeyir Ok tarafından geliştirilen *Dini Tutum Ölçeği* kullanılmıştır. Bu ölçek 8 madde ve 4 alt faktörden meydana gelmektedir. Ölçeğin açıkladığı varyans toplamı $\%86$ olarak ortaya çıkmıştır. Çalışmada Cronbach α değeri biliş boyutu için 0,75, duygu boyutu için 0,87, 46 davranış boyutu için 0,86 ve ilişki boyutu için 0,85 olarak belirlenmiştir. Ölçeğin toplam iç tutarlılık puanı ise 0,90'dır (Ok, 2011).

2.3.3. Çocuklar İçin Dijital Oyun Bağımlılığı Ölçeği

Bu çalışmada Hazar ve Hazar tarafından 2017 senesinde geliştirilen "Çocuklar İçin Dijital Oyun Bağımlılığı Ölçeği" kullanılmıştır. Ölçeği geliştiren yazarlarla iletişime geçilmiş ve ölçeğin ergen örneklemini için de uygun olduğu bilgisi alınmıştır. Ölçek 24 madde ve 4 alt faktörden oluşmaktadır. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans $\%47'9'$ dur. Sosyal bilimlerde yapılan analizlerde $\%40$ ila $\%60$ arasında değişen varyans oranları yeterli kabul edilmektedir

(Tavşancıl, 2014). Ölçeğin Cronbach α değeri; dijital oyun oynamaya yönelik aşırı odaklanma ve çatışma boyutu için 0,82, oyun sırasında tolerans gelişimi ve oyuna yüklenen değer boyutu için 0,88, bireysel ve sosyal görevlerin ertelenmesi boyutu için 0,73 ve yoksunluğun psikolojik-fizyolojik yansımaları ve oyuna dalma boyutu için 0,70 olarak bulunmuştur. Dijital oyun bağımlılığı ölçeği toplam puanı ise 0,81'dir (Hazar ve Hazar, 2017).

2.4. Verilerin Analizi

Verilerin analizinin yapılabilmesi amacıyla anket formları ilk olarak Excel'e daha sonra uygun kodlamalar yapılarak IBM SPSS 25.0 programına aktarılmıştır. Analizlerde ölçeklere ilişkin açıklayıcı faktör analizi ve güvenilirlik analizleri ile katılımcıların demografik verilerine ait frekans analizleri yapılmıştır. Ayrıca dini tutum ölçeği ve dijital oyun bağımlılığı ölçeği ve alt boyutlarına ait tanımlayıcı istatistikler ortaya konmuştur. Araştırmaya katılan bireylerin dini tutum düzeylerinin, dijital oyun bağımlılığı düzeylerinin ve ölçeklerin alt boyutlarındaki düzeylerinin birbirleri ile ilişkisi araştırılmış; demografik verilere göre dijital oyun bağımlılığı düzeylerinin ve alt faktörlerdeki düzeylerini farklılaşma durumları incelenmiştir. Analizlerde tanımlayıcı istatistikler frekans (n), yüzde (%), ortalama, standart sapma, minimum ve maksimum şeklinde ifade edilmiştir. Araştırmada veri toplama değişkenleri arasındaki ilişki için Pearson Momentler Çarpım Korelasyon Katsayısı tespit edilmiştir. Cinsiyet bağımsız değişkeninin dijital oyun bağımlılığı üzerine etkisinin analizi için t-testi, yaş bağımsız değişkeninin dijital oyun bağımlılığı üzerine etkisinin analizi için ANOVA analizi yapılmış, gruplar arasındaki farklılığın tespiti için çoklu karşılaştırma testlerinden Scheffe testi kullanılmıştır. Dindarlığın dijital oyun bağımlılığı üzerine etkisini incelemek için basit regresyon analizi yapılmıştır.

3. Bulgular

3.2. Katılımcıların Cinsiyet ve Yaş Dağılımına İlişkin Veriler

Katılımcıların cinsiyet ve yaşlarına ilişkin veriler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 3.2.1. Katılımcıların Cinsiyet ve Yaş Tablosu

Kadın Sayısı: 287		Erkek Sayısı: 191					
Kadın Yüzdesi: %60		Erkek Yüzdesi: %40					
	12 Yaş	13 Yaş	14 Yaş	15 Yaş	16 Yaş	17 Yaş	18 Yaş
Sayı	20	142	60	14	32	173	37
Yüzde	%4,2	%29,7	%12,6	%2,9	%6,7	%36,2	%7,7

Tabloda görüldüğü üzere katılımcıların %60'ını kadın, %40'ını ise erkek bireyler oluşturmaktadır. Yaş dağılımına baktığımızda ise öğrencilerin %4,2 (20)' si 12, %29,7 (142)' si 13, %12,6 (60)' si 14, %2,9 (14)' u 15, %6,7 (32)' si 16, %36,2 (173)' si 17 ve %7,7 (37)' si 18 yaşındadır.

3.3. Cinsiyet Değişkeninin Dijital Oyun Bağımlılığı Üzerine Etkisi

Dijital oyun bağımlılığı seviyesi ile cinsiyet değişkeni arasındaki farklılaşmayı saptamak amacıyla bağımsız örneklem t testi yapılmıştır.

Tablo 3.3.1. Cinsiyet ve Dijital Oyun Bağımlılığı İlişkisi Tablosu

	Cinsiyet	N	\bar{x}	ss	t	p
Dijital oyun oynamaya yönelik aşırı odaklanma ve çatışma	kadın	287	32,36	3,90		,000*
	erkek	191	29,49	5,24	6,46	

Oyun süresinde tolerans gelişimi ve oyuna yüklenen değerler	kadın	287	30,20	5,45	7,95	,000*
	erkek	191	25,43	6,99		
Bireysel ve Sosyal görevlerin ertelenmesi	kadın	287	28,20	2,80	5,56	,000*
	erkek	191	26,33	4,03		
Yoksunluğun psikolojik-fizyolojik yansıması ve oyuna dalma	kadın	287	9,73	1,84		,000*
	erkek	191	9,30	2,03	2,33	
Dijital oyun bağımlılığı	kadın	287	108,58	12,75	7,30	,000*
	erkek	191	98,01	17,08		

Elde edilen bulgulara göre dijital oyun bağımlılığı toplam puanı ve alt boyutları ile cinsiyet değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark vardır (tüm boyutlar için $p=0,0001$; $p<0,05$). Bağımlılık puan ortalamalarına bakıldığında ise kızların dijital oyun bağımlılığı toplam puanı ve alt boyutlardan aldıkları puanlar erkeklerden daha yüksektir.

3.4. Yaş Değişkeninin Dijital Oyun Bağımlılığı Üzerine Etkisi

Dijital oyun bağımlılığı seviyesinin yaş değişkene göre farklılaşmasını saptamak için tek yönlü varyans analizi yapılmıştır.

Tablo 3.4.1. Yaş ve Dijital Oyun Bağımlılığı İlişkisi Tablosu

		N	\bar{x}	ss	F	p	Fark
Dijital oyun oynamaya yönelik aşırı odaklanma ve çatışma	1)12	20	30,85	6,09	2,162	,045*	17 ile 13,14,15
	2)13,	142	30,84	4,54			
	3) 14	60	30,38	5,21			
	4)15	14	28,85	5,60			
	5)16	32	30,59	5,22			
	6)17	173	32,03	4,22			
	7)18	37	31,78	4,35			
	Total	478	31,21	4,69			
Oyun süresinde tolerans gelişimi ve oyuna yüklenen değerler	1)12	20	27,95	6,90	4,581	,000*	17- 13,14
	2)13,	142	27,02	6,59			
	3) 14	60	26,73	6,84			
	4)15	14	26,71	6,50			
	5)16	32	26,56	8,46			
	6)17	173	30,03	5,63			
	7)18	37	29,89	5,88			
	Total	478	28,29	6,54			
Bireysel ve Sosyal	1)12	20	27,40	4,04	1,110	,335	

görevlerin ertelenmesi	2)13,	142	27,38	3,24			
	3) 14	60	27,58	3,04			
	4)15	14	25,85	4,27			
	5)16	32	26,56	4,52			
	6)17	173	27,67	3,48			
	7)18	37	27,94	3,14			
	Total	478	27,45	3,46			
Yoksunluğun psikolojik-fizyolojik yansımaları ve oyuna dalma	12,00	20	9,15	2,39	1,957	,070	
	13,00	142	9,26	1,85			
	14,00	60	9,55	1,81			
	15,00	14	10,71	2,92			
	16,00	32	9,46	1,99			
	17,00	173	9,70	1,90			
	18,00	37	9,91	1,60			
Total	478	9,56	1,93				
Dijital oyun bağımlılığı	1)12	20	102,50	19,05	2,850	,010*	13-17
	2)13,	142	102,35	14,31			
	3) 14	60	102,11	16,47			
	4)15	14	97,50	17,24			
	5)16	32	101,03	19,50			
	6)17	173	107,52	14,27			
	7)18	37	107,40	15,21			
Total	478	104,36	15,51				

Elde edilen bulgulara göre yaş ile dijital oyun bağımlılığı toplam puanı, dijital oyun oynamaya yönelik aşırı odaklanma ve çatışma ve oyun süresinde tolerans gelişimi ve oyuna yüklenen değerler alt boyutu arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur ($p=0,010$; $p=0,045$; $p=0,0001$). Farkın hangi yaşlar arasında olduğunu bulmak için post-hoc testi yapılmıştır. Post-hoc testine göre farkın 17 yaş ile 13, 14 ve 15 yaş arasında olduğu bulunmuştur. Ortalamalara bakıldığında ise 17 yaşında olanların bağımlılık düzeyleri diğer yaşlardan yüksek bulunmuştur.

3.5. Dindarlık ve Dijital Oyun Bağımlılığı

Ergenlerde dijital oyun bağımlılığı ile dindarlık arasındaki ilişkiyi tespit etmek için interval halde olan dindarlık puanı ordinale çevrilip gruplandırılmıştır. Gruplanma yapılırken ölçeğin en üst ve en alt puanı değerlendirilmiştir. 8 maddelik 5'li likert şeklindeki ölçeğin en düşük puanı 8 en yüksek puanı 40 olabilmektedir. Ölçekten 8-18 arasında puan alan kişilerin dindarlık düzeyi "düşük" 19-29 arasında puan alan kişilerin dindarlık düzeyi "orta" ve 30-40 arasında puan alan kişilerin dindarlık düzeyi "yüksek" olarak kategorilendirilmiştir. Daha sonra dindarlık ile dijital oyun bağımlılığı arasındaki farklılaşmanın belirlenmesi amacıyla tek yönlü varyans analizi yapılmıştır.

Tablo 3.5.1. Dindarlık ve Dijital Oyun Bağımlılığı İlişkisi Tablosu

Dindarlık düzeyi		N	\bar{x}	ss	f	p	fark
Dijital oyun oynamaya yönelik aşırı odaklanma ve çatışma	1)Düşük	203	32,46	3,50	24,30	,000	1 ile 2 ve 3
	2) Orta	267	30,50	5,07			
	3) Yüksek	8	23,12	5,51			
	Total	478	31,21	4,69			
Oyun süresinde tolerans gelişimi ve oyuna yüklenen değerler	1)Düşük	203	29,94	5,63	14,71	,000	1-2
	2) Orta	267	27,24	6,81			
	3) Yüksek	8	21,75	8,06			
	Total	478	28,29	6,54			
Bireysel ve Sosyal görevlerin ertelenmesi	1)Düşük	203	28,19	2,88	15,07	,000	1-2
	2) Orta	267	27,04	3,67			
	3) Yüksek	8	22,62	4,13			
	Total	478	27,45	3,46			
Yoksunluğun psikolojik-fizyolojik yansımaları ve oyuna dalma	1)Düşük	203	8,18	,96	188,08	,000	1-2,3
	2) Orta	267	10,46	1,73			
	3) Yüksek	8	14,37	1,40			
	Total	478	9,56	1,93			
Dijital oyun bağımlılığı	1)Düşük	203	108,60	12,27	22,03	,000	1-2,3
	2) Orta	267	101,78	16,42			
	3) Yüksek	8	81,37	20,38			
	Total	478	104,36	15,51			

Bulgulara göre katılımcıların dijital oyun bağımlılığı toplam puanları ve tüm alt boyutlarında aldıkları puanlar dindarlık düzeyleri ile anlamlı ölçüde farklılaşmaktadır ($p= 0,000$; $p= 0,000$; $p= 0,000$; $p= 0,000$; $p= 0,000$). Farklılaşmaların dindarlık düzeyinin hangi kategorileri ile olduğunu bulmak için post-hoc testleri yapılmıştır. Buna göre dijital oyun bağımlılığı toplam puanı ve tüm alt boyutlar açısından dindarlık düzeyi düşük olan katılımcıların, dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcılara oranla daha fazla dijital oyun bağımlısı olduğu tespit edilmiştir.

Yine dindarlık ile dijital oyun bağımlılığı arasındaki ilişkiyi test etmek ve bu ilişkinin derecesini ortaya koymak amacıyla Pearson korelasyon analizi yapılmış ve sonuçlar tablolaştırılmıştır.

Tablo 3.5.2. Dindarlık ve Dijital Oyun Bağımlılığına İlişkin Pearson Korelasyon Sonuç Tablosu

Değişken	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
(1) Dijital oyun oynamaya yönelik aşırı odaklanma ve çatışma	1.00							
(2) Oyun süresinde tolerans gelişimi ve oyuna yüklenen	.780**	1.00						

değerler							
(3) Bireysel ve sosyal görevlerin ertelenmesi	.741**	.687**	1.00				
(4) Yoksunluğun psikolojik-fizyolojik yansımaları ve oyuna dalma	-	-.103*	-.072	1.00			
	.154**						
(5) Duygu	-	-	-	.676**	1.00		
	.382**	.314**	.280**				
(6) İlişki	-	-	-	.650**	.523*	1.00	
	.388**	.319**	.345**				
(7) Biliş	.404**	.306**	.362**	-	-	-	1.00
				.448**	.415**	.585**	
(8) Davranış	-	-	-	.656**	.500**	.474**	-
	.358**	.288**	.293**				.448**

Dindarlık ve dijital oyun bağımlılığına ait değişkenler arasındaki korelasyon katsayıları incelendiğinde; dijital oyun bağımlılığının alt boyutlardan dijital oyun oynamaya yönelik aşırı odaklanma ve çatışma, oyun süresinde tolerans gelişimi, oyuna yüklenen değerler ve bireysel ve sosyal görevlerin ertelenmesi boyutlarının dindarlık ölçeği alt boyutlarından duygu boyutu arasında düşük düzeyde, negatif ve anlamlı bir ilişki ($r_p = -.382$), ($r_p = -.314$), ($r_p = -.280$) bulunduğunu göstermektedir. Yine dijital oyun bağımlılığı alt boyutlarından biri olan yoksunluğun psikolojik-fizyolojik yansımaları ve oyuna dalma boyutu ile dindarlık arasında orta düzeyde, pozitif ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($r_p = .676$). Dijital oyun bağımlılığına ait ilk üç boyutun dindarlık boyutlarından olan ilişki ve davranış boyutlarında benzer bulguların elde edildiği görülmektedir. Dindarlık boyutlarından biliş boyutu ile dijital oyun oynamaya yönelik aşırı odaklanma ve çatışma, oyun süresinde tolerans gelişimi ve oyuna yüklenen değerler ile bireysel ve sosyal görevlerin ertelenmesi boyutları arasında düşük düzeyde, pozitif ve anlamlı bir ilişki ($r_p = .404$), ($r_p = .306$), ($r_p = .362$) elde edilmiştir. Dijital oyun bağımlılığı alt boyutu olan yoksunluğun psikolojik-fizyolojik yansımaları ve oyuna dalma boyutu ile dindarlığın biliş alt boyutu arasında orta düzeyde, negatif ve anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r_p = -.448$).

TARTIŞMA

Çalışma kapsamında ilk olarak ergenlerin cinsiyet ve yaş değişkenlerine göre dijital oyun bağımlılığı seviyelerinin nasıl değiştiği ortaya konmuştur. Akabinde ise ergenlerin dijital oyun bağımlılık seviyeleri ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki incelenmiştir.

Katılımcıların cinsiyet ve dijital oyun bağımlılık seviyelerine ilişkin ortaya çıkan bulgular kız öğrencilerin erkek öğrencilere oranla dijital oyun bağımlılığı puanlarının daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bu sonuç daha önceki çalışmalarda ortaya çıkan pek çok çalışma sonucundan ayrılmaktadır. Griffiths vd. (2004, s.479-487) tarafından yapılan bir çalışmada dijital oyun kullanıcılarının %81'inin erkek olduğu anlaşılmaktadır. Soyöz-Semerci ve Balcı (2020) araştırmalarında dijital oyun bağımlılığının 14-15 yaş aralığındaki kız öğrencilere oranla erkek öğrencilerin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Aynı şekilde Yeşildal ve meslektaşlarının araştırmasında da (2019) erkek öğrencilerin bağımlılık puan ortalamaları kadın öğrencilere göre daha yüksek çıkmıştır. Ülkemizde yapılan diğer çalışmalar da bir üstte verdiğimiz bulguları desteklemektedir (Bilgin, 2015, s.80; Gökçearslan ve Durakoğlu, 2014, s.430; Karanlı, 2019, s.254; Oral, 2018, s.57). Araştırmalarda cinsiyet değişkeni bağımlılık puanlarının farklılaşmasının temel nedeni olarak kız ve erkek toplumsal cinsiyet rollerinin değişmesini gösterebiliriz. Nitekim alanyazın incelendiğinde kızlar ve erkekler arasındaki bağımlılık puanlarının geçmişe oranla birbirine çok yaklaştığı fark edilecektir. Hatta bazı

çalışmalarda kız çocuklarının bağımlılık puanlarının daha yüksek çıktığını da söylemek mümkündür (Griffiths, 2013: 76-78; Odell vd., 2000; Berson ve Berson, 2003).

Katılımcıların dijital oyun bağımlılığı seviyesiyle yaş değişkeni arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki görülmektedir. Bu veri daha önce yapılmış çalışmalardan elde edilen verilerle paralellik göstermemektedir (Bilgin, 2015, s.81; Köksal, 2015, s.68). Öte yandan alanyazında dijital oyun bağımlılığının en fazla olduğu zaman diliminin genel olarak ergenlik dönemi olduğu ve bu dönem içerisinde belirli bir yaşla sınırlanmadığı da görülmektedir (Dursun ve Çapan, 2018; Ahmadi ve Saghafi, 2013).

Araştırmanın temel problemini oluşturan ergenlerde dijital oyun bağımlılığı ve dindarlık düzeyi arasındaki ilişki incelendiğinde dijital oyun bağımlılığı düzeyi ve dini tutum seviyesi arasında istatistiksel açıdan negatif yönlü anlamlı bir ilişki saptanmıştır. Dini tutum ölçeğinin alt boyutları (duygu, ilişki, biliş, davranış) ve bağımlılık ölçeğinin alt boyutları (dijital oyun oynamaya yönelik aşırı odaklanma ve çatışma, oyun süresinde tolerans gelişimi ve oyuna yüklenen değerler, bireysel ve sosyal görevlerin/ödevlerin ertelenmesi, yoksunluğun psikolojik-fizyolojik yansıması ve oyuna dalma) arasında da negatif yönlü anlamlı ilişkiler bulunmaktadır. Daha net bir ifadeyle ergenlerde dindarlık düzeyi arttıkça dijital oyun bağımlılığı seviyesi azalmaktadır. Dindarlık ve dijital oyun bağımlılığı ilişkisine ait elde edilen bulgular literatürde daha önce yapılmış çalışmalarla da benzerlik göstermektedir. Bu konuda spesifik bir çalışma yapılmamış olsa da dindarlık ile internet bağımlılığı, sanal bağımlılıklar ya da patolojik kumar bağımlılığı kavramları dünya ve ülkemiz ölçeğinde farklı çalışmacılar tarafından araştırılan konular arasındadır. Nitekim dijital oyun bağımlılığı da internet bağımlılığının bir alt bağımlılık türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple internet bağımlılığı ile dindarlık arasında daha önce yapılmış çalışmalar ve bu çalışmalardan elde edilen bulgular yapılan bu çalışmaya ışık tutmaktadır. Armfiel ve Holbert (2009, s.142) tarafından Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılan bir çalışmada, dindarlık ile problemlerli internet kullanımı arasında negatif yönlü anlamlı ve güçlü bir ilişki ortaya konmuştur. Braun vd., (2016, s.1170) tarafından Güney Kore'de gerçekleştirilen bir başka çalışma da Tanrı inancı güçlü olan kişilerin çevrimiçi oyun oynama ve dijital oyun bağımlılık seviyelerinin Tanrı inancı düşük olan kişilere göre daha az seviyede olduğunu ortaya koymuştur. Karşlı'nın (2019, s.254-255) çalışmasında ise bireylerde dini bilinç ve şuur arttıkça internet bağımlılığı düzeyinin anlamlı derecede azaldığını ortaya konulmuştur. Yine bu çalışmanın sonuçları dindarlık düzeyiyle madde bağımlılığı düzeylerinin ters orantılı bir ilişkide olduğunu göstermektedir. Karşlı (2019, s.253-254) internet bağımlılığı ve dindarlık ilişkisi üzerine yaptığı çalışmada, dini bilinç, dini şuur ve dini değer yükseldikçe internet bağımlılığı ve bu bağımlılığa ait alt türler olarak bilinen online oyun, sosyal medya, kumar ve pornografi bağımlılıklarının azaldığını ileri sürmüştür. Yazara göre dinin aşırıcılığı, israf, müstehcenlik gibi özellikleri yasaklayıcı tutumu bu tür bağımlılıkların gelişmesine büyük bir engel teşkil etmektedir. Gürsu ve Musara'nın (2021) araştırmasında ise dindarlık arttıkça sosyal medya bağımlılığının azaldığı ve dolayısıyla dinin koruyucu bir fonksiyon icra ettiği bulgularına yer verilmiştir. Bu araştırmalara karşın Naomi (2003, s.97-100) doktora çalışmasında dindarlığın davranış değişikliğini ve bağımlılığı anlamlı ölçüde etkilemediğini ve bağımlılık tedavisinde uygulanan dini pratiklerin uzun vadede etkili olmadığını öne sürmüştür.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Ergenlerin dini tutum seviyeleri ve dijital oyun bağımlılığı düzeyleri arasında tespit edilen negatif yönlü korelasyon ilgili çalışmacılar için önemli bir referans kaynağıdır. Dijital oyun bağımlılığı ve dindarlık arasında ülkemizde daha önce yapılmış bir çalışma tespit edilememiştir. Tütün, madde, alkol ya da kumar bağımlılıkları ile ilgili çokça çalışma yapılmış olmasına karşın dijital oyun bağımlılığı ile ilgili yapılan çalışmalar istenen düzeyde değildir. Bu bağımlılık türünün gündemimize diğerlerine nazaran daha yeni girmiş olması daha az tehlikeli olduğu anlamına gelmemektedir. Bu bilinçle daha nitelikli çalışmaların yapılması bağımlılık ile mücadelede oldukça önem arz edecektir.

Pek çok bağımlılık türünde olduğu gibi dijital oyun bağımlılığının kişisel-sosyal nedenlerinden biri ve belki de en önemlisi bireylerin yaşamsal bir anlam yitimine uğramasıdır. Bilişsel anlamda sağlıklı bir anlam dünyası inşa etmek insanın davranış ve duygu sistemlerini doğru yönetmesinde oldukça önemlidir. Bu noktada bilinçli, özümsemiş ve temellendirilmiş bir dini inanç sistemi geliştirmek, insanların varoluşsal kaygılarına ve boşlukta hissetme duygularına iyi gelebilmektedir. Ülkemizde özellikle ergenlik çağında olan bireyler arasında son yıllarda büyük bir hızla yaygınlaşan dijital oyun bağımlılığına karşın din ya da dindarlık önleyici/koruyucu bir faktör olarak değerlendirilebilir. Tüm bağımlılıklarda olduğu gibi dijital oyun bağımlılığı da beynin ödül-ceza sisteminin haz bölümünü tatmin etmekte ve böylelikle kullanıcılara keyif vermektedir. Beynin haz bölgesini doyurmanın daha anlamlı yolları da vardır. Ortaya konan veriler anlamlı bir dindarlık yaşayan bireylerin namaz, dua, zikir gibi pek çok ritüelinin beynin haz sisteminde karşılık bulduğu yönündedir. Bu bağlamda ergenlik çağındaki bireylerin iç tutarlığı olan ve anlamlı bir dini tutum geliştirmesi, bağımlılıkla mücadelede önleyici bir işlev görebilir.

Dijital oyun bağımlılığının önlenmesi için sağlıkçıların, davranış bilimcilerin, ailelerin, eğitimcilerin ve politika geliştiricilerin konuyu etraflıca ele alması ve bu konuda çalışmalar yapması gerekmektedir. Bu anlamda oyun bağımlısı bireyler için yasaklayıcı önlemlerden daha ziyade onların ilgilerini çekecek farklı alanlar ve fırsatlar oluşturulmalıdır. Dijital oyunlar bir ödül olarak bireylere sunulmamalıdır. Eğitim kurumlarında medya okuryazarlığı dersi yaygınlaştırılmalıdır. Özellikle çocukluk ve ergenlik döneminde aileler çocuklarıyla daha anlamlı oyunlar oynamalı, daha nitelikli vakit geçirmelidir. Ebeveynler çocuklarının kendi odalarında ve yalnız kalmamalarına dikkat etmelidir. Sanal dünya ile gerçek dünya arasındaki fark çocuklarla konuşulup, bilgi verilmelidir. Bu yaşta ergenlerin spor, sanat ve kültürel aktivitelere yönlendirilmesi nitelikli meşguliyetler oluşturması bakımından katkı sağlayabilir. Yine bu bağlamda dijital yaşam konusunda bilinçlendirici danışmanlık merkezleri kurulabilir.

KAYNAKÇA

- Akçan Parlaz, E., Tekgül, N., Karademirci, E. ve Öngel, K. (2012). Ergenlik dönemi: fiziksel büyüme, psikolojik ve sosyal gelişim süreci. *The Journal of Turkish Family Physician*, 3(4), 10-16.
- Alotaibi, M. F. (2019). Physiology of puberty in boys and girls and pathological disorders affecting its onset. *Journal of adolescence*, 71, 63-71.
- Amichai-Hamburger, Y. ve Ben-Artzi, E. (2003). Loneliness and Internet use. *Computers in human behavior*, 19(1), 71-80.
- Armfield, G. G ve Holbert, L. R. (2009). The relationship between religiosity & internet use. *Journal of Media & Religion*, 2 (3), 129-144.
- Aziz, N., Nordin, M. J., Abdulkadir, S. J., & Salih, M. M. M. (2021). Digital addiction: systematic review of computer game addiction impact on adolescent physical health. *Electronics*, 10(9), 996.
- Balcı, A. (2018). *Sosyal bilimlerde araştırma; yöntem, teknik ve ilkeler*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Balıkçı, R. (2018). *Çocuklarda ve Ergenlerde Çevrimiçi Oyun Bağımlılığı ve Agresif Davranışlar Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Barker, V. (2009). Older adolescents' motivations for social network site use: The influence of gender, group identity, and collective self-esteem. *Cyberpsychology & behavior*, 12(2), 209-213.
- Baumeister, R. F., Vohs, K. D., Tice, D. M. (2007). "The Strength Model Of Self- Control". *Current Directions in Psychological Science*, 16, 351-355.

- Bernardi, S. ve Pallanti, S. (2009). Internet addiction: a descriptive clinical study focusing on comorbidities and dissociative symptoms. *Comprehensive psychiatry*, 50(6), 510-516.
- Berson, I, ve Berson, M. (2003). Digital Literacy For Effective Citizenship. *Social Education*, 67(3): 164-167.
- Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu (2020). *Dijital oyun sektörü raporu*. Ankara Kalkınma Ajansı. Ankara. <https://www.btk.gov.tr/haberler/btk-2020-dijital-oyunlar-raporunu-yayinladi> (Erişim Tarihi: 20.02.2022).
- Bilgin, H. C. (2015). *Ortaokul öğrencilerinin bilgisayar oyun bağımlılık düzeyleri ile iletişim becerileri arasındaki ilişki* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Pamukkale Üniversitesi, Denizli.
- Bozoğlan, B., Demirer, V. ve Şahin, I. (2013). Loneliness, self-esteem, and life satisfaction as predictors of Internet addiction: A cross-sectional study among Turkish university students. *Scandinavian journal of psychology*, 54(4), 313-319.
- Braun, B., Kornhuber, J., & Lenz, B. (2016). Gaming and religion: The impact of spirituality and denomination. *Journal of religion and health*, 55(4), 1464-1471.
- Cash, H., D Rae, C., H Steel, A., & Winkler, A. (2012). Internet addiction: A brief summary of research and practice. *Current psychiatry reviews*, 8(4), 292-298.
- Demetrovics, Z., Szeredi, B. ve Rozsa, S. (2008). The Three-Factor Model of İnternet Addiction: The Development of The Problematic İnternet Use Questionnaire. *Behavior Research Methods*, 40(2): 563-574.
- Demirtaş Madran HA. ve Ferligül Çakılcı E. (2014) Çok oyunculu çevrimiçi video oyunu oynayan bireylerde video oyunu bağımlılığı ve saldırganlık. *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 15:99-107.
- Derman, O. (2008). *Ergenlerde psikososyal gelişim*. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri Bildirisi. İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, İstanbul.
- Dinç, M. (2015). Teknoloji bağımlılığı ve gençlik. *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 3 (3), 31-65.
- Donahue, Michael J. ve Benson, Peter L. (1995). "Religion and the Well-Being of Adolescent." *Journal of Social İssues*, Volume: 51 (2), 145-160.
- Dursun, A. ve Çapan, B. E. (2018). Ergenlerde dijital oyun bağımlılığı ve psikolojik ihtiyaçlar. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19(2), 128-140.
- Ehrenberg, A., Juckes, S., White, K. M., & Walsh, S. P. (2008). Personality and self-esteem as predictors of young people's technology use. *Cyberpsychology & behavior*, 11(6), 739-741.
- El Asam, A., Samara, M. ve Terry, P. (2019). Problematic internet use and mental health among British children and adolescents. *Addictive behaviors*, 90, 428-436.
- Erdoğan, Y. (2008). Exploring the relationships among Internet usage, Internet attitudes and loneliness of Turkish adolescents. *Cyberpsychology*, 2(2).
- Fullerton S, Taylor AW, Grande ED vd., (2014). Measuring physical inactivity: Do current measures provide an accurate view of "sedentary" video game time? *Journal of obesity*, 2014:287013.
- Gentile, D. (2009). Pathological video-game use among youth ages 8 to 18: A national study. *Psychological science*, 20(5), 594-602.
- Gökçearslan, Ş ve Durakoğlu, A. (2014). Ortaokul öğrencilerinin bilgisayar oyunu bağımlılık düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23, 419-435.

- Greening, L., Stoppelbein, L. (2002). "Religiosity, Attributional Style, And Social Support As Psychosocial Buffers for African American and White Adolescents Perceived Risk for Suicide." *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 32 (4), 404-417.
- Greitemeyer, T. ve Mügge, D. O. (2014). Video games do affect social outcomes: A meta-analytic review of the effects of violent and prosocial video game play. *Personality and social psychology bulletin*, 40(5), 578-589.
- Griffiths, M. D., Davies, M. & Chappell, D. (2004). Demographic factors & playing variables in online computer gaming. *National Library of Medicine*, 7(4), 479-487.
- Griffiths, M.D. (2013). Adolescent Mobile Phone Addiction: A Cause For Concern?, *Education And Health*, Vol.31 No. 3, ss.76-78.
- Grüsser, S. M., Thalemann, R., & Griffiths, M. D. (2006). Excessive computer game playing: evidence for addiction and aggression? *Cyberpsychology & behavior*, 10(2), 290-292.
- Gündoğdu, R. (2010). 9. Sınıf Öğrencilerinin Çatışma Çözme, Öfke ve Saldırganlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19(3), 257-275.
- Gürsu, O. (2018). *Bağımlılık ve din: nöropsikolojik bir yaklaşım*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Gürsu, O. (2020). İnançın Bağımlılık Karşısındaki Fonksiyonu. *Bütün Yönleriyle Bağımlılık ve Sosyal Hizmet El Kitabı*, 269-299.
- Gürsu, O. ve Musara, A. T. (2021). Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı ile Dindarlık İlişkisi. *Turkish Academic Research Review*, 6(2), 418-438.
- Hardie, E. ve Tee, M. Y. (2007). Excessive Internet use: The role of personality, loneliness and social support networks in Internet Addiction. *Australian Journal of Emerging Technologies & Society*, 5(1).
- Hasan, Y., Bègue, L., Scharkow, M., & Bushman, B. J. (2013). The more you play, the more aggressive you become: A long-term experimental study of cumulative violent video game effects on hostile expectations and aggressive behavior. *Journal of Experimental Social Psychology*, 49(2), 224-227.
- Hazar, Z ve Hazar, M. (2017). "Çocuklar için dijital oyun bağımlılığı ölçeği". *Journal of Human Sciences*, 14 (1), 203-216.
- Hill, P. C., Pargament, K. I., Hood, R. W., McCullough, M., Swyers J.P., Larson, D.B & Zinnbauer, B.J. (2013). Din ve maneviyatı kavramsallaştırma: birleşme ve ayırma noktaları. (Çev. N. Kınter). *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 85-118.
- Hood, R. W. Jr., Spilka, B., Hunsberger, B., Gorsuch, R. (1996). "Religion and Mental Disorder", *The Psychology of Religion* içinde. New York, USA: Guilford Press.
- Hökelekli, H. (2017). *İslam psikolojisi yazıları*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Jang, K. S., Hwang, S. Y., & Choi, J. Y. (2008). Internet addiction and psychiatric symptoms among Korean adolescents. *Journal of School Health*, 78(3), 165-171.
- Karabulut, B. (2019). *Ortaöğretim öğrencilerinde dijital oyun bağımlılığı ve şiddet eğilimi ilişkisi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Gaziantep.
- Karacoşkun, M. D. (Ed.). (2013). *Din psikolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Karşlı, N. (2019). Gençlerde internet bağımlılığı ve dindarlık ilişkisi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, 225-260.
- Kautiainen, S., Koivusilta, L., Lintonen, T., Virtanen, S. M., & Rimpelä, A. (2005). Use of information and communication technology and prevalence of overweight and obesity among adolescents. *International journal of obesity*, 29(8), 925-933.

- Kim-Spoon, J., Longo, G. S. ve Holmes, C. J. (2015). "Brief Report: Bifactor Modeling of General vs. Specific Factors of Religiousness Differentially Predicting Substance Use Risk in Adolescence". *Journal Of Adolescence*, 1, 43, 15-29.
- King, D. L., Gradisar, M., Drummond, A., Lovato, N., Wessel, J., Micic, G., ... & Delfabbro, P. (2013). The impact of prolonged violent video-gaming on adolescent sleep: an experimental study. *Journal of sleep research*, 22(2), 137-143.
- Koenig, H. G., George, L. K., Meador, K. G., Blazer, D. G., Ford, S. M. (1994). "Religious Practices and Alcoholism in a Southern Adult Population". *Hospital and Community Psychiatry*, 45, 225-231.
- Köksal, B. (2015). *Ortaöğretim kurumlarında okuyan öğrencilerde dijital oyun bağımlılık düzeyleri, internet bağımlılık düzeyleri ile bağlanma stilleri arasındaki ilişkinin incelenmesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Üsküdar Üniversitesi, İstanbul.
- Köse, A ve Ayten, A. (2017). *Din psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kulaksızoğlu, A. (2004). *Ergenlik psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Manteghi M. (2002). *Study The Consequences Computer and Video Games*. Publisher: *contemporary culture*. Tehran, Iran.
- Meerkerk, G.J. (2007). *Pwned By The Internet Explorative Research İnto The Causes And Consequences Of Compulsive İnternet Use*, Basement Grafische Producties, Den Haag, Nederland.
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve Din*. İstanbul: DEM Yay.
- Mentzoni, R. A., Brunborg, G. S., Molde, H., Myrseth, H., Skouverøe, K. J. M., Hetland, J., & Pallesen, S. (2011). Problematic video game use: estimated prevalence and associations with mental and physical health. *Cyberpsychology, behavior, and social networking*, 14(10), 591-596.
- Mitchell, K.J., Finkelhor, D., Wolak, J. (2003). The Exposure Of Youth To Unwanted Sexual Material On The İnternet: A National Survey Of Risk, İmpact, Prevention. *Youth&Society*. 34(3): 330-358.
- Mitchell, M. E., Lebow, J. R., Uribe, R., Grathouse, H., & Shoger, W. (2011). Internet use, happiness, social support and introversion: A more fine grained analysis of person variables and internet activity. *Computers in Human Behavior*, 27(5), 1857-1861.
- Montag C, Weber B, Trautner P vd., (2012) Does excessive play of violent first-person-shooter-video-games dampen brain activity in response to emotional stimuli?. *Biol Psychol* 89:107-111.
- Nieuwenhuis, D., Pujol-Gualdo, N., Arnoldussen, I., Kiliaan A. (2020). Adipokines: a gear shift in puberty. *Obesity Reviews*, 21(6).
- Odabaşı, Ş. (2016). *Üniversite Öğrencilerinin Online Oyun Bağımlılığı Düzeylerinin Öznel Mutluluk Düzeyleriyle İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya.
- Odell, P. M., Korgen, K. O., Schumacher, P. ve Delucchi, M. (2000). Internet use among female and male college students. *CyberPsychology & Behavior*, 3(5), 855-862.
- Ok, Ü. (2011). Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8 (2), 528-549.
- Oral, H. (2018). *İlkokul 4. Sınıf Öğrencilerinin Dijital Oyun Bağımlılıklarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.

- Orhan E., (2018). *10-14 Yaş Arasındaki Çocukların Fiziksel Aktivite Seviyesi, Dijital Oyun Bağımlılığı ve Dikkat Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- Rounding, K., Lee, A., Jacobson, J. A., Ji, L. J. (2012). "Religion Replenishes Self-Control". *Psychological Science*, 23, 635-642.
- Rowan, C. (2013). The impact of technology on child sensory and motor development. *Retrieved March, 10(8)*.
- Saparo, S., Roslizawaty, R. M., Munire, A. (2010). "Uyuşturucu Kullanımının Önlenmesinde İmam Gazali Tarafından İleri Sürülen Değişime Doğru Altı Adım". Çeviri: Ali Rıza Aydın, *On Dokuz Mayıs Ü.İ.F.D.*, Sayı: 28, 221-229.
- Shapira, N.A., Goldsmith, T.D., Keck, P.E., JR., Khosla, U.M. ve Mcelroy, S.L. (2000). Psychiatric features of individuals with problematic Internet use. *Journal of Affective Disorders*, 57(1), 267-272.
- Shaw, M. And Black, D. W. (2008). Internet Addiction Definition, Assessment, Epidemiology And Clinical Management, *Cnsdrugs*, 22(5): 353-345.
- Simmons, R ve Blyth D. (2017). *Moving into adolescence the impact of pubertal change and school context*, Newyork: T&F Publishing,
- Şahin, C ve Tuğrul, V.M. (2012). İlköğretim öğrencilerinin bilgisayar oyunu bağımlılık düzeylerinin incelenmesi. *Journal of World of Turks*, 4 (3), 115-130.
- Soyöz-Semerci, Ö.U. ve Balcı, E.V. (2020). Lise öğrencilerinde dijital oyun bağımlılığı üzerine bir alan araştırması: Uşak örneği. *Journal of Humanities and Tourism Research*, 10(3), 538-567.
- Şentürk, R., Akşit, B., Küçükural, Ö ve Cengiz, K. (2012). *Türkiye’de dindarlık: sosyal gerilimler ekseninde inanç ve yaşam biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekindal, M. ve Çalışkan, B. (2016). Üniversite 1. Sınıf Öğrencilerinin Çevrimiçi Oyun Oynama ve Yalnızlık Düzeylerinin İncelenmesi: Hacettepe Üniversitesi İİBF Örneği. *Ufku Ötesi Bilim Dergisi*, 16(1), 1-26.
- Toussaint, L. (2009). Associations of religiousness with 12-month prevalence of drug use and drug-related sex. *International Journal of Mental Health and Addiction*, 7(2), 311-323.
- Tuncay, B. ve Göger, B. (2022). Ergenlerde Dijital Oyun Bağımlılığı ve Uyku Kalitesi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Journal of Turkish Sleep Medicine*, 9, 79-84.
- Üneri, Ö. Ş., & Tanıdır, C. (2011). Evaluation of internet addiction in a group of high school students: a cross-sectional study. *Dusunen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences*, 24(4), 265.
- Vang, Z.M., Hou, F. ve Elder, K. (2019) Perceived religious discrimination, religiosity, and life satisfaction. *Journal of Happiness Studies*, 20, 1913-1932.
- Weiser, E.B. (2015). #Me: Narcissism and its facets as predictors of selfie-posting frequency, *Personality and Individual Differences*, 86, 477-481.
- Whang, L.S., Lee, S. ve Chang, G. (2003). İnternet Over-Users Psychological Profiles: A Behavior Sampling Analysis on İnternet Addiction. *Cyberpsychology & Behavior*, 6(2): 143-150.
- Yavuz, K. (2013). *Günümüzde inancın psikolojisi*. Ankara: Boğaziçi Yayınları.
- Yavuzer, H. (2017). *Ana-baba ve çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yen, J. Y., Ko, C. H., Yen, C. F., Wu, H. Y., & Yang, M. J. (2007). The comorbid psychiatric symptoms of Internet addiction: attention deficit and hyperactivity disorder (ADHD), depression, social phobia, and hostility. *Journal of adolescent health*, 41(1), 93-98.
- Yeşildal, M., Dömbekci, H.A. ve Erişen, M.A. (2019). Çevrimiçi Oyun Bağımlılığı ve Saldırganlık Üzerine Bir Araştırma. *Journal of International Social Research*, 12(67).

STRUCTURED ABSTRACT

We can hold many research findings that state that technology addiction, which is included in behavioral addictions, has negative effects on the physical and mental health of adolescents. As a result of the acceleration of technological developments, traditional games have been replaced by digital games. The notion of digital gaming is an overarching usage that includes all computer, network, console, mobile and video games (Karabulut, 2019). Although digital games for adolescents have a cognitively improving effect when played under family control, consciously and in a timed manner, the transformation of these games into a behavioral addiction can lead to negative results. Research results in the literature reveal that religion, religiosity or spirituality are phenomena that affect addictions in many ways and play an important role in the fight against addiction. It is stated that religion has effective functions in overcoming addiction with its dimensions of belief, knowledge, and behavior and action. Many aspects of religious belief and practice develop willpower, which is capable of inhibiting one's desired thoughts and behaviors (Baumeister, 2007; Mehmedoğlu, 2004). In a sense, being religious and performing religious practices improve self-control by delaying pleasures and endure discomfort and pain, and increase resistance to sin (Rounding, 2012).

Research Problem: There are two main problems with our research:

- 1. What is the correlation between digital game addiction and age and gender variables in adolescents?*
- 2. What kind of correlation is there between digital game addiction and religion in adolescents.*

Research Purpose: The study has two main aims. The first is to examine the relationship between digital game addiction and religion in adolescence sample in our country. The secondary aim of the study is to reveal whether digital game addiction changes according to age and gender variables.

Research Significance: The factor that makes our research important is that when the literature in Turkey is examined, it is the first study to examine the relationship between digital game addiction and religion in adolescence.

Methodology: This research, which deals with the correlation between digital game addiction and religiosity in adolescents, has a quantitative design and a relational screening model was used. Within the scope of the study, "Personal Information Form", "Digital Game Addiction Scale for Children" and "Religious Attitude Scale" were applied to 478 secondary and high school students studying in Şahinbey district of Gaziantep province, and the obtained data were analyzed in SPSS 25.0 program.

Findings: As a result of the study, a negative significant correlation was found between the digital game addiction levels of adolescents and their religiousness levels. According to the findings, there is a statistically significant difference between the digital game addiction total score and sub-dimensions gender ($p=0.0001$ for all dimensions; $p<0.05$). When the addiction score averages are examined, the total score of the digital game addiction and the scores they get from the sub-dimensions are higher than the boys. In other words, the total score of digital game addiction and the scores of girls in sub-dimensions were higher than boys.

According to the findings obtained in the correlation between age and digital game addiction, the difference between age and the total score of digital game addiction, excessive focus on digital game playing and the development of tolerance during conflict and game time, and the values loaded on the game sub-dimension were found to be statistically significant ($p=0.010$; $p=0.045$; $p=0.0001$). According to the post-hoc tests performed to find out the difference between the ages, it was found that there was a difference between the ages of 17 and 13, 14 and 15 years. When the averages are considered, the addiction levels of the 17-year-olds were found to be higher than the other ages. The results obtained are largely similar to previous studies.

When the correlation coefficients between the variables of religiosity and digital game addiction are examined; There is a low, negative and significant relationship between the emotional dimension of the religiosity scale of the dimensions of digital game addiction, excessive focus and conflict towards digital game playing, development of tolerance during the playing time and the values attributed to the game, and delaying individual and social tasks, ($r_p = -.382$), ($r_p = -.314$), ($r_p = -.280$), there is a moderate, positive and significant relationship with the psychological-physiological reflection of deprivation and the dimension of playing games ($r_p = .676$). It is seen that similar findings were obtained in the dimensions of relationship and behavior, which are among the religiosity dimensions of the first three dimensions of digital game addiction. In the cognition dimension, which is one of the religiosity dimensions, there is a low level, positive and significant correlation in the dimensions of excessive focus and conflict towards digital game playing, tolerance development during the playing time and the values attributed to the game, and delaying individual and social tasks belonging to digital game addiction, ($r_p = .404$), ($r_p = .306$), ($r_p = .362$), There is a moderate, negative and significant relationship with the psychological-physiological reflection of deprivation and the dimension of playing games ($r_p = -.448$).

Conclusion: In this study, we investigated the correlation between digital game addiction and religiosity in adolescence, it was found that as the level of religiosity increases in adolescents, the level of digital game addiction decreases. The findings of the correlation between religiosity and digital game addiction are similar to previous studies in the literature.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 217-232

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.982552

أثر شعر أبي ذؤيب الهذلي في معجم "لسان العرب"

Ebu Zü'eyb Al-Hüzeylî'nin Şiirinin Lisânü'l-Arap Sözlüğü Üzerindeki Etkisi

The Influence of Abu Thuaib Al-Huthali's Poetry on Lisan al-Arab Dictionary

Mahmud KADDUM

Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık (Arapça)
Anabilim Dalı, Bartın, Türkiye

Assoc. Prof., Bartın University, Faculty of Arts, Department of Translation/ Arabic, Bartın,
Turkey

mkaddum@bartin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9636-4903>

Mohamed Rizk SHOEIR

Dr. Öğr. Üyesi Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Çorum, Türkiye

Assist. Prof., Hitit University Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and
Rhetoric, Çorum, Turkey

mrsheer2000@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5545-0012>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 13.08.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 21.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Mahmud Kaddum-Mohamed Rizk Shoeir)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

أثر شعر أبي ذؤيب الهذلي في معجم "لسان العرب"

Ebu Zü'eyb Al-Hüzeylî'nin Şiirinin Lisânü'l-Arap Sözlüğü Üzerindeki Etkisi

The Influence of Abu Thuaib Al-Huthali's Poetry on Lisan al-Arab Dictionary

الملخص

هذيل من القبائل العدنانية ولغتها من ضمن اللغات التي نزل بها القرآن الكريم؛ حيث امتازت بفصاحتها. وهي من القبائل المهمة في التاريخ العربي القديم منذ العصر الجاهلي، كما أنها تميزت بكثرة شعرائها الفحول؛ حيث برز منهم كبير - ثمأ يزيد على ثلاثين شاعرًا - ولعلَّ أبا ذؤيب الهذلي يأتي في مقدمة هؤلاء الشعراء؛ وذلك لمكانته الفنية وتصويراته الموحية من خلال ديوانه. وبناءً على ذلك فقد كان له أثر كبير في بناء المعجم العربي، خاصة في معجم "لسان العرب" لغزارة الاستشهاد به. ويهدف هذا البحث إلى إبراز أهمية شعر الهذليين؛ وبيان دور شعرهم في الثراء اللغوي؛ حيث إنَّه لم تخل كتب الأدب واللغة، من شعر لهذيل، وأكثر شعرائهم دوراناً فيها أبو ذؤيب الذي ورد اسمه أو شعره في لسان العرب وحده في أكثر من ستائة موضع. ويعد المنهج الوصفي التحليلي المنهج المناسب لهذا البحث؛ وذلك لتعديد الظاهرة اللغوية من خلال الألفاظ اللغوية الموجودة في أشعار الهذليين، وخاصة شعر أبي ذؤيب - وأثره في معجم "لسان العرب"، ثمَّ التحليل للمواد اللغوية من خلال الاستشهادات الشعريَّة بشكل متنوع لأبي ذؤيب.

الكلمات المفتاحية: علم المعاجم، لسان العرب، أبو ذؤيب، شعر، استشهاد، تحليل.

Öz

Hüzeyl kabilesi, Adnan kabilelerinden biridir. Dili fasih olmasından dolayı, Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu diller arasında olmuştur. Yaklaşık otuzdan fazla yetenekli şaire sahip olan bu kabile İslam öncesi dönemden beri eski Arap tarihinin önemli kabileleri arasında yer almaktadır. Ebu Zü'eyb el-Hüzeylî şiir divanındaki müstehcen tasvirleri ve sanatsal statüsünden dolayı bu şairlerin önde gelenlerden biri kabul edilmektedir. Arapça sözlüklerde ve özellikle de Lisânü'l-Arab adlı sözlükte şiirleriyle çokça İstishâd edilmesinden dolayı genel olarak Arap sözlüklerinin inşasında önemli bir etkisi olmuştur. Bu araştırma, Hüzeylîlerin şiirinin önemini, bu şiirlerinin dil zenginliğindeki rolünü vurgulamaktadır. Çünkü Arap Dili ve Edebiyatı alandaki eserlerinde sıkça rastlanan Hüzeylîlerin şiirleridir. Şiiri veya adı en çok geçen şair Ebu Zü'eyb'in; sadece Lisânü'l-Arap sözlüğünde altı yüzden fazla yerde adı geçmiştir. Bu araştırmada uygulanacak yöntem tanımlayıcı-analitik yöntemdir. Hüzeylîlerin şiirlerinde, özellikle Ebu Zü'eyb'in şiirlerinde bulunan dilsel ifadeler aracılığıyla dil olgusunun tanımlanması ve "Lisânü'l-Arap" sözlüğüne etkisi izah edilecektir, ardından İstishâd edilen bu şiirlerin çeşitli şekilleri analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sözlükbilimi, Lisânü'l-Arab, Ebu Zü'eyb, Şiir, İstishâd, Tahlil.

Abstract

Hudhali is one of the Adnan tribes, and its language is among the languages in which the Holy Qur'an was revealed. Where she was distinguished by her eloquence. It is one of the important tribes in ancient Arab history since the pre-Islamic era. It was also distinguished by the abundance of its poets, stallions; As many of them emerged - more than thirty poets - and perhaps Abu Dhu'ayb al-Hudhali comes at the forefront of these poets; is due to his artistic status and his suggestive depictions through his diwan. Accordingly, it had a significant impact on the construction of the Arabic lexicon, especially in the lexicon "Lisan Al Arab" for the abundance of citations. This research aims to highlight the importance of the poetry of the Hadhleen; Explanation of the role of their poetry in linguistic richness; Since the books of literature and language were not devoid of poetry by Hudhali, and most of their poets revolved in them, Abu Dhu'ayb, whose name or poetry was mentioned in Lisan al-Arab alone in more than six hundred places. The descriptive-analytical method is the appropriate method for this research. This is in order to limit the linguistic phenomenon through the words found in the poetry of the Hadhleen, especially the poetry of Abu Dhu'ayb - and its impact on the Lisan Al Arab lexicon.

Keywords: Lexicography, Lisan Al-Arab, Abu Dhu'ayb, Poetry, Argument, Analysis.

1. مَدْحَل:

الهذليون: قبيلة تنسب لمضر، وجدها: هذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر، عاشت هذه القبيلة في المنطقة الواقعة بين مكة المكرمة والطائف، وإلى الآن ما زالت موجودة ومنتشرة الأخاذ والعائلات كني لحياي والمطرفة وغيرهم¹.

وهذيل من القبائل العدنانية ولغتها من ضمن اللغات التي نزل بها القرآن الكريم؛ حيث امتازت بفصاحتها؛ ويلتقي جدها هذيل في نسب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عند الجد الخامس عشر مدركة، فهو هذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان.

وقبيلة هذيل من القبائل المهمة في التاريخ العربي القديم منذ العصر الجاهلي، كما أنها تميّزت بكثرة شعرائها الفحول؛ حيث برز منهم كثير - مما يزيد على ثلاثين شاعرًا - ولعلّ أبا ذؤيب الهذلي يأتي في مقدّمة هؤلاء الشعراء؛ ومنهم كذلك ساعدة بن جؤية، وأبو صخر الهذلي، وأبو كبير الهذلي، ومليح بن الحكم وآخرين.

وديوان الهذليين مجموع مشتمل على جملة من دواوين العرب العرّاء أوّلها ديوان حسان بن ثابت. واحد وثلاثون من دواوين شعراء هذيل، وديوان لبيد، وديوان الشّمّاح، وديوان الأعشى، وديوان ذي الرّمة، وديوان ابن الدّمينية، وديوان سراقبة البارقي، وأبو ذؤيب له أكثر من 600 شاهد شعري في معجم "لسان العرب"².

وقد اعتنى العلماء قديمًا بجمع أشعار القبائل وروايتها؛ منهم الأصمعي وأبو عبيدة وأبو عمرو الشيباني وابن الأعرابي، وكان ممن جمعه شعر هذيل. ومما يذكر أنّ الإمام الشافعي - رضي الله عنه - كان يحفظ آلاف الأبيات من شعرهم، بإعرابها وغريبها ومعانيها، وذكر الأصمعي أنّه قرأ شعر هذيل عليه³.

كما أنّ هناك عددًا من المراجع المتنوعة التي تناثرت فيها أبيات من شعر هذيل، حيث استشهد أصحابها بشعر هذيل واستعانوا علي تفسير الغريب من الألفاظ؛ ومن أشهر المعاجم التي اعتمدت في بناء موادها: جمهرة اللغة لابن دريد (ت: 321هـ) 4، والخصص لابن سيده الأندلسي (ت: 458هـ) 5، ومختار الصحاح للرازي (ت: 666هـ) 6، لسان العرب لابن منظور (ت: 711هـ) 7، وغيرها من المعاجم 8، ولم تخل كتب الأدب، ولا كتب اللغة ونحوها وصرّفها من شعر الهذليين؛ ومن هنا كانت مادة ثريّة للاستشهاد اللغوي من خلال الأنماط الشعريّة لهم في جميع المعاجم القديمة.

وهناك أثر كبير للشعر الهذلي في معاجم اللغة، وكتب التقد والبلاغة؛ حيث كان للشعراء الهذليين تميّز في اللغة الشعريّة، والتراكيب، والصّور والبناء الشعري. ولذلك اعتنى العلماء قديمًا بجمع أشعار القبائل وروايتها، منهم الأصمعي وأبو عمرو الشيباني وابن الأعرابي، وكان ممن جمعه شعر هذيل. ومما يذكر أنّ الإمام الشافعي - رضي الله عنه - كان يحفظ آلاف الأبيات من شعرهم، بإعرابها وغريبها ومعانيها، وذكر الأصمعي أنّه قرأ شعر هذيل عليه.

¹ ديوان الهذليين. تخ: أحمد الزين، محمود أبو الوفا. (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1965)، 7/1.

² السكري، أبو سعيد الحسن بن حسين، شرح أشعار الهذليين. تخ: محمود محمد شاكر. (دمشق: دار النوادر، 2013)، 12/1.

³ السكري، شرح أشعار الهذليين. 12/1.

⁴ ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة. تخ: رمزي منير بعلبكي. (بيروت: دار العلم للملايين، 1987).

⁵ ابن سيده، أبو الحسن علي بن إساعيل، التخصّص. تخ: خليل إبراهيم. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996).

⁶ الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح. تخ: يوسف الشيخ محمد. (بيروت: المكتبة العصرية، 1999).

⁷ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب. (بيروت: دار صادر، 1414)، 25/9.

⁸ الأمين، هدى قسم الله، شعر الهذليين: لغته وصوره الفنيّة. تخ: الحستاني حسن عبدالله. (السودان: جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، 2008).

وجاء أبو سعيد الحسن بن الحسين الشكري فألف من كلِّ ما جمعه أو روهه خاصًا بهذيل فجعله كتابًا، وشرحه من مجموع أقوالهم أو ممَّا حفظه من اللُّغة وآدابها؛ فقد جمع ما لا يقلُّ عن خمسين شاعرًا من الجاهليين والإسلاميين إلى العباسيين، وشرح هذا كله. فالشُّكريُّ ومن روى عنهم ومن أخذ عن الشُّكري هم رُواة اللُّغة وغريبها وقواعدها وما اتَّصل بالعرب من أماكن وأيام، وعلى أقوالهم ومؤلفاتهم اعتمد مؤلِّفو المعاجم ورواة الأخبار؛ ولذا فالمعاجم العربيَّة استقت ألفاظًا لغويَّة جمَّة من شعر الهذليين التي أضافت معاني وكلمات لم ترد في كتب اللُّغة أو وردت في بعضها، وقد اكتسب المعجميون موادًّا لغويَّة من خلال الشُّواهد الشُّعريَّة الهذليَّة، والتي لم تذكر لها شواهد في كتب اللُّغة.⁹

نقف من هذا على أنَّ أبا سعيد الحسن بن الحسين الشُّكري جمع أشعار الهذليين هذه، وانطلق يشرحها من مجموع أقوالهم، أو ممَّا يحفظه من اللُّغة وآدابها.

2. ترجمة أبي ذؤيب الهذلي:

إنَّ أهمَّ الشعراء الهذليين شاعران مميَّزان؛ هما: أبو ذؤيب، وأبو خراش؛ "فهنا فحلان من فحول هذيل، كما يدلُّ على ذلك شعرهما، وكما يتفق عليه من تكلمَّ عنهما من الأقدمين"¹⁰. و"أبو ذؤيب واحد ممَّن كانوا يقتفون أثر الحياة في كلِّ خطوة من خطواتهم، وكان يسجل في فته ما يشاهده، ويترجم عن رؤية العين واختلاج العاطفة وإحساس القلب ترجمة صادقة، حتَّى إنَّه لم يكن يضيق بشبح المأساة- وهي قد صبغت شعره بلون قاتم- فأحَّ عليها إلحاحًا عجيبًا دون أن يجعلنا نحسُّ منها رهقًا"¹¹.

أبو ذؤيب هو: خويلد بن خالد بن محرت أبو ذؤيب من بني هذيل بن مدركة، من مضر، شاعر فحل ومخضرم أدرك الجاهليَّة والإسلام وسكن في المدينة واشترك في الغزو والفتوح وعاش إلى أيام عثمان، فخرج في جند عبد الله بن سعد بن أبي سرح إلى إفريقيَّة سنة 26هـ غازيًا فشهد فتح إفريقيَّة وعاد مع عبد الله ابن الزبير مع جماعة يحملون الفتح إلى عثمان- رضي الله عنه- فلمَّا كانوا في مصر مات أبو ذؤيب فيها وقيل مات في إفريقيَّة¹². أشهر شعره عينية يرثي بها خمسة أبناء أصيبوا بالطاعون في عام واحد مطلعها: (أمن المَنون وربِّها تتوجَّع)¹³.

على أنَّهم يذكرون أنَّه كان أشعر قومه وأنَّه لم يكن فيه غميمة ولا وهن¹⁴، كما يجمعون على أنَّ عينيته في بنيه من أحسن ما قيل في الرثاء، وقد جعلوه بها من أصحاب المراثي، واختارها له أبو زيد القرشي في كتابه (جمهرة أشعار العرب)¹⁵، وزعم ابن شبَّه أنَّه تقدَّم بها شعراء قومه¹⁶، ذكر البغدادي أنَّه "أشعر هذيل من غير مدافعة"¹⁷.

تميَّز شعر الهذليين بالعديد من السمات الفنيَّة¹⁸، والطَّواهر الأسلوبية التي ارتقت بالتَّناج الشعري لديهم؛ فبرز أهميته من خلال ما نجده من اهتمام العلماء قديمًا، والباحثين حديثًا بنتائجهم الشُّعري؛ فإذا ما أتينا إلى الشُّعر الهذلي وجدنا شعراء قد حرصوا

⁹ Maiga, Mohamadou Aboubacar "المقدمة الطللية في الشعر العربي الإفريقي (غرب إفريقيا نموذجًا) (Aralık 2021): 909-940. <https://doi.org/10.18505/cuid.881410>

¹⁰ زكي، أحمد كمال، شعر الهذليين في العصرين الجاهلي والإسلامي. (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1969)، 341.

¹¹ زكي، شعر الهذليين في العصرين الجاهلي والإسلامي. 341-342.

¹² الشلمان، نورة، أبو ذؤيب الهذلي: حياته وشعره. (السعودية: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، 1980)، 39.

¹³ البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزائن الأدب ولب لباب لسان العرب. (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997)، 153/1.

¹⁴ ابن المعتز، عبدالله بن محمد، طبقات الشعراء. تخ: أحمد فراج. (القاهرة: دار المعارف، 1976)، 47.

¹⁵ ابن المعتز، طبقات الشعراء. 128.

¹⁶ الحموي، ياقوت، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. تخ: إحسان عباس. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 50/11.

¹⁷ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، الشعر والشعراء. تخ: أحمد محمد شاكر. (القاهرة: دار المعارف، 1982)، 154.

¹⁸ حمدان، ابتسام، الحسين، محمد، الصورة التشبيبية في شواهد من شعر الهذليين. (مجلة دراسات في اللُّغة العربيَّة وآدابها، العدد 12، 2013)، 5.

على تلاحمه وانسجامه وسبكه سبكا محكما، كيف لا وقد ذاع صيت هذا الشعر، وعلت مكانته وارتقت، وقال بفصاحته علماء العربية من التحاة والتقاد والبلاغيين والمفسرين، وحفلت به كتب العربية ومعاجمها، وإذا ما أردنا الوقوف على بعض الصور لندرس من خلالها العلاقة بين الصورة ونظمها، فإننا سنقف على نظم الصورة المفردة من خلال اختيار مفرداتها، وتناسبها وانسجامها في سياق خاص، لتبين درجة تعلقها تعلقا يحقق عملية التفاعل في بناء الصورة. فمن ذلك قول أبي ذؤيب في قصيدته العينية (من الكامل):

فَالْعَيْنُ بَعْدَهُمْ كَأَنَّ جِدَائِهَا سَمِلَتْ بِسَوَاكٍ فَهِيَ عَوْرٌ تَدْمَعُ

قيل إن أفضل ما قالته العرب في الصبر على التوائب هذا البيت لأبي ذؤيب الهذلي في الرثاء¹⁹، وكان له أولاد سبعة فماتوا كلهم إلا طفلاً، فقال هذا البيت في قصيدة مكوّنة من ثلاثة وستين بيتاً، ومطلعها:

أَمِنَ الْمَنُونِ وَرَبِّهَا تَتَوَجَّعُ وَالذَّهْرُ لَيْسَ بِمُعْتَبٍ مِنْ يَجْرَعُ

تطالعنا في هذا البيت صورة أبي ذؤيب بعد أن فقد أولاده²⁰، فأصبح دائم الحزن والبكاء، وكى ينقل إلى المتلقي حالته التي آل إليها لجأ إلى التشبيه، فشبته عينه بالعين التي سملت، فلا تستطيع أن تكف عن البكاء بسبب ما أصابها، إن عينه لا تنقطع عن البكاء مع أتمها سليمة، وذلك لشدة حزنه ويكائه على أولاده، فما أصابه من فقد أولاده كان أشد من أن تفقأ عينه²¹.

3. استشهاد المعجمين بشعر أبي ذؤيب الهذلي:

ومن أبرزهم: الأزهري (ت: 370هـ)²²، والجوهري (ت: 393)²³، وابن سيده (ت: 458هـ)²⁴.

فمن أمثلة استشهادات الأزهري في معجمه "تهذيب اللغة":

"نَسَأَتِ الدَّابَّةُ وَالْمَاشِيَةُ تَنْسَأُ نَسْأً: سَمِيَتْ، وَقِيلَ هُوَ بَدَأَ سَمِيَهَا حِينَ يَنْبُثُ وَبَرُّهَا بَعْدَ تَسَاقُطِهِ. يُقَالُ: جَرَى النَّسْءُ فِي النَّوَابِ يَعْنِي السَّمْنَ. قَالَ أَبُو ذُؤَيْبٍ يَصِفُ طَبِيئَةً:"

بِهِ أَبْلَتْ شَهْرِي رَيْبِ كَلِيمَا، فَقَدْ مَارَ فِيهَا نَسْؤُهَا وَاقْتِرَاؤُهَا

"أَبْلَتْ: جَزَأَتْ بِالرُّطْبِ عَنِ الْمَاءِ. وَمَارَ: جَرَى. وَالنَّسْءُ: بَدَأَ السَّمْنَ. وَالِاقْتِرَاؤُ: نَهَايَةُ سَمِيهَا عَنْ أَكْلِ اللَّيْبِيسِ. وَكُلُّ سَمِيَةٍ نَاسِيٌّ. وَالنَّسْءُ، بِالْهَمْزِ، وَالنَّسِيءُ: اللَّبْنُ الرَّقِيقُ الْكَثِيرُ الْمَاءِ. وَفِي التَّهْذِيبِ: الْمَذُوقُ بِالْمَاءِ. وَنَسَأَتْهُ نَسْأً وَنَسَأَتْهُ لَهُ وَنَسَأَتْهُ إِتَاءً: خَلَطَتْهُ"²⁵.

"الصَّرْدُ: طَائِرٌ فَوْقَ الْغُصْفُورِ، وَقَالَ الْأَزْهَرِيُّ: يَصِيدُ الْعَصَافِيرَ؛ وَقَوْلُ أَبِي ذُؤَيْبٍ:"

حَتَّى اسْتَبَانَتْ مَعَ الْإِصْبَاحِ رَامَتَهَا، كَأَنَّهُ فِي حَوَاشِي نُوْبِهِ صُرْدٌ

¹⁹ الثاني، محمد، نبذة القصيدة العينية لأبي ذؤيب الهذلي. على موقع: <http://arknowledge.net/articles/1815>

²⁰ صالح، عواد، شعر أبي ذؤيب الهذلي: دراسة أسلوبية. (دمشق: دار ومؤسسة رسلان، 2015)، 20.

²¹ السكري، شرح أشعار الهذليين. 9/1.

²² ابن يعيش، موفق الدين، شرح المفضل للزمخشري. (القاهرة: إدارة الطباعة المنبرية، 2008)، 25/9.

²³ الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تج: أحمد عبد الغفور عطار. (بيروت: دار العلم للملايين، 1999).

²⁴ ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم. تج: عبدالمجيد هندواي. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000).

²⁵ ابن منظور، لسان العرب. 169/1.

أراد: أَنَّهُ بَيْنَ حَاشِيَتَيْ نُوْبِهِ صُرْدٌ مِنْ خِفْتِهِ وَتَصَاوُلُهُ²⁶.

ومثال آخر قوله:

"تَاعَ السُّنْبُلُ: يَيْسُ بَعْضُهُ وَبَعْضُهُ رَطْبٌ، وَالرِّيحُ تَتَابَعُ بِالْيَيْسِ؛ قَالَ أَبُو ذُوَيْبٍ يَذْكُرُ عَقْرَهُ نَاقَةً وَأَنَّهَا كَاسَتْ فَخَرَّتْ عَلَى رَأْسِهَا":

وَمُفْرَهَةٌ عَنِ قَدْرَتْ لِسَاقِهَا فَخَرَّتْ، كَمَا تَتَابَعُ الرِّيحُ بِالْفَقْلِ

قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: "يُقَالُ أَتَابَعَتِ الرِّيحُ بَوْرَقِ الشَّجَرِ إِذَا ذَهَبَتْ بِهِ، وَأَصْلُهُ تَتَابَعَتْ بِهِ. وَالْفَقْلُ: مَا يَيْسُ مِنَ الشَّجَرِ. وَالتَّتَابَعُ فِي الشَّيْءِ وَعَلَى الشَّيْءِ: التَّهَافُتُ فِيهِ وَالتَّتَابَعَةُ عَلَيْهِ وَالْإِسْرَاعُ إِلَيْهِ. يُقَالُ: تَتَابَعُوا فِي الشَّرِّ إِذَا تَهَافَتُوا وَسَارَعُوا إِلَيْهِ. وَالتَّسْكُرَانُ يَتَّتَابَعُ أَي يَرْمِي بِنَفْسِهِ"²⁷.

ومن أمثلة استشهادات الجوهري في معجمه "صاح اللغة":

"أَشَبَ الْكَلَامُ بَيْنَهُمْ أَشْبَابًا: التَّفُّ، كَمَا تَقَدَّمَ فِي الشَّجَرِ، وَأَشَبَهُ هُوَ؛ وَالتَّأَشِيبُ: التَّخْرِيشُ بَيْنَ الْقَوْمِ. وَأَشَبَهُ يَأْشِبُهُ وَيَأْشِبُهُ أَشْبَابًا: لَامَهُ وَعَابَهُ. وَقِيلَ: قَدَفَهُ وَحَلَطَ عَلَيْهِ الْكَذِبَ. وَأَشَبْتَهُ أَشْبَهُ: لُمْتَهُ. قَالَ أَبُو ذُوَيْبٍ:"

وَيَأْشِبُنِي فِيهَا الَّذِينَ يَلُونَهَا، وَلَوْ عَلِمُوا لَمْ يَأْشِبُونِي بِطَائِلِ

"وَهَذَا التَّبِيثُ فِي الصَّحَاحِ: لَمْ يَأْشِبُونِي بِبَاطِلِ، وَالصَّحِيحُ لَمْ يَأْشِبُونِي بِطَائِلِ. يَقُولُ: لَوْ عَلِمَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَلُونَ أَمْرَ هَذِهِ الْمَرْأَةِ أَنَّهُ لَا تُؤَلِّبُنِي إِلَّا شَيْئًا يَسِيرًا، وَهُوَ النَّظَرَةُ وَالْكَلِمَةُ، لَمْ يَأْشِبُونِي بِطَائِلِ: أَي لَمْ يَلُومُونِي؛ وَالطَّائِلُ: الْفَضْلُ. وَقِيلَ: أَشْبَبْتُهُ: عَيْبْتُهُ وَوَقَعْتُ فِيهِ. وَأَشْبَبْتُ"²⁸.

ومن أمثلة استشهادات ابن سيده في معجمه "المحكم"، و"المختص":

"رَند: الرُّنْدُ والرُّنْدَةُ: حَسَبَتَانِ يُسْتَفْذَخُ بِهِمَا، فَالْسُّفْلَى رُنْدَةٌ وَالْأَعْلَى رُنْدٌ؛ ابْنُ سَيِّدَةَ: الرُّنْدُ الْعُودُ الْأَعْلَى الَّذِي يُفْتَدَخُ بِهِ النَّارُ، وَالْجَمْعُ أَرُنْدٌ وَأَرْنَاذٌ وَرُنُودٌ وَرْنَاذٌ، وَأَرْنَاذٌ جَمْعُ الْجَمْعِ؛ قَالَ أَبُو ذُوَيْبٍ"²⁹.

أَقْبَا الْكُشُوحَ أَيْضَانٍ، كِلَاهُمَا كَعَالِيَةِ الْحَطِي، وَارِي الْأَرَانِدِ

ومثال ثان قوله:

"مَأْص: الْمَأْصُ: الْإِبِلُ الْبَيْضُ، وَاحِدَتُهَا مَأْصَةٌ، وَالْإِسْكَانُ فِي كُلِّ ذَلِكَ لُغَةٌ؛ قَالَ ابْنُ سَيِّدَةَ: وَارَى أَنَّهُ الْمَحْفُوظُ عَنْ يَعْقُوبِ. مَحْص: مَحْصُ الطَّبِي فِي عَدُوهِ يَمْحَصُ مَحْصًا: أَسْرَعَ وَعَدَا عَدُوًّا شَدِيدًا؛ قَالَ أَبُو ذُوَيْبٍ:"

وَعَادِيَةٌ تُلْقِي الثِّيَابَ كَأَنَّهَا ثِيُوسٌ طِبَاءٍ، مَحْصُهَا وَاتِّبَارُهَا

وَكَذَلِكَ امْتَحَصَ؛ قَالَ:

وَهُنَّ يَمْحَصُنْ امْتِحَاصَ الْأَطْبِ

²⁶ ابن منظور، لسان العرب. 249/3.

²⁷ ابن منظور، لسان العرب. 38/8.

²⁸ ابن منظور، لسان العرب. 214/1.

²⁹ ابن منظور، لسان العرب. 195/3.

"جاء بالمصدّر على غير الفعل لأنّ مَحَصَّ وَاُمْتَحَصَّ وَاحِدٌ. وَمَحَصَّ فِي الْأَرْضِ مَحْصًا: ذَهَبَ. وَمَحَصَّ بِهَا مَحْصًا: صَرَطَ. وَالْمَحْصُ: شِدَّةُ الْخَلْقِ. وَالْمُحْوَصُ وَالْمَحْصُ وَالْمَحِيصُ وَالْمَحْصُ: الشَّدِيدُ الْخَلْقِ، وَقِيلَ: هُوَ الشَّدِيدُ مِنَ الْإِبِلِ. وَفَرَسَ مَحْصًا بَيْنَ الْمَحْصِ: قَلِيلُ لَحْمِ الْقَوَائِمِ"³⁰.

ومثال ثالث قوله:

"قَالَ ابْنُ سَيِّدِهِ: وَالْحَلِيفَانِ أَسَدٌ وَعَظْفَانٌ صِفَةٌ لِأَزْمَةٍ لَهُمَا لُزُومٌ الْإِسْمِ. ابْنُ سَيِّدِهِ: الْحَلْفُ الْعَهْدُ لِأَنَّهُ لَا يُعَقَّدُ إِلَّا بِالْحَلْفِ. وَالْجَمْعُ أَخْلَافٌ. وَقَدْ حَالَفَهُ مُحَالَفَةً وَجَلَّافًا، وَهُوَ جَلْفُهُ وَحَلِيفُهُ؛ وَقَوْلُ أَبِي ذُؤَيْبٍ:"

فَسَوْفَ تَقُولُ، إِنْ هِيَ لَمْ تَجِدْنِي أَحَانَ الْعَهْدِ أَمْ أَيْمَ الْحَلِيفِ؟

"الحليف: الحاليف فيما كان بينه وبينها ليفين، والجمع أخلاف وخلفاء، وهو من ذلك لأنها تحالفاً أن يكون أمرها واحداً بالوفاء. الجوهري: والأخلاف أيضاً قوم من تقيف لأن تقيفاً فرقتان بنو مالك والأخلاف، ويقال لبني أسدٍ وطبيء الحليفان، ويقال أيضاً لفرارة ولأسدٍ حليفان لأنّ خراعه لَمَّا أَجَلَّتْ بَنِي أَسَدٍ عَنِ الْحَرَمِ حَرَجَتْ فَحَالَفَتْ طَيْبًا ثُمَّ حَالَفَتْ بَنِي فَرَارَةَ"³¹.

ومثال رابع قال ابن سيده: "جذامٌ حَيٌّ مِنَ الْيَمَنِ، قِيلَ: هُمْ مِنْ وَادٍ أَسَدٌ بِنِ حُزَيْمَةَ؛ وَقَوْلُ أَبِي ذُؤَيْبٍ"³²:

كَأَنَّ يُقَالُ الْمُزْنُ بَيْنَ فُضَائِعٍ وَشَابَهَ بَرْكٌ، مِنْ جَذَامٍ، لِيُجِ

أَرَادَ بَرْكٌ مِنْ إِبِلٍ جَذَامٍ؛ وَخَصَّهُمْ لِأَنَّهُمْ أَكْثَرُ النَّاسِ إِبِلًا.

4. استشهاد اللغويين بشعر أبي ذؤيب الهذلي:

ومن أبرزهم: سيويوه (148هـ - 180 / 765م - 796م)³³. أبو عبيدة (110هـ - 209هـ / 728م - 824م)³⁴، الأصمعي (121هـ - 216هـ / 740م - 831م)³⁵، ابن السكيت (186هـ - 244هـ / 802م - 858م)³⁶، ابن بري (499هـ - 582هـ / 1105م - 1187م)³⁷. فمن أمثلة استشادات سيويوه:

"العليّ: الرّفع. وتعالى: ترفع؛ وقول أبي ذؤيب:"

عَلَوْنَا هُمْ بِالْمَشْرِفِيِّ، وَعَزَيْتُ نِصَالَ السُّيُوفِ تَعْتَلِي بِالْأَمَاثِلِ

³⁰ ابن منظور، لسان العرب. 89/7.

³¹ ابن منظور، لسان العرب. 55/9.

³² ابن منظور، لسان العرب. 89/12.

³³ سيويوه: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، يكنى بأبي بشر، يُلقب سيويوه: إمام النحاة، وأوّل من بشرط علم النحو، أخذ النحو والأدب عن الخليل بن أحمد الفراهيدي ويونس بن حبيب وأبي الخطاب الأخصف وعيسى بن عمر الطنطاوي، محمد، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة. نخ: الحستاني حسن عبدالله. (السعوديّة: مكتبة إحياء التراث الإسلامي، 2005)، 23.

³⁴ معمر بن المنثري: أديب، لغويّ، إخباريّ؛ ولد ومات بالبصرة. زار بغداد، ودرس على أبي عمرو بن العلاء و يونس بن حبيب، فصار أحد ثلاثة تعاصروا وتنافسوا: هو، وأبو زيد، والأصمعي. امتاز عنها بمعرفة أيام العرب وأخبار الجاهليين. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء. نخ: مجموعة من المحققين. (لبنان: مؤسسة الرسالة، 1985)، 445/9.

³⁵ الأصمعي: عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع الباهلي؛ راوية العرب، وأحد أئمة العلم باللّغة والشعر والبلدان. الذهبي، سير أعلام النبلاء. 179/10.

³⁶ ابن السكيت: إمام من أئمة اللّغة العربيّة وعالم نحوي وأديب شهير، اشتهر بتشييعه. يكنى بأبي يوسف يعقوب بن إسحاق بن السكيت التروفي الأهوازي البغدادي النحوي المؤدّب، أخذ عن: أبي عمرو الشيباني، وطائفة من العلماء. الطنطاوي، محمد، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة. 36.

³⁷ ابن بري: أبو محمد عبد الله بن أبي الوحش بزي بن عبد الجبار بن بزي؛ هو نحويّ مصريّ، يعود أصله إلى القدس، كان كبير الاطلاع على المصنفات والكتب مجوزة أبيه الذي كان وراقاً. كان له اهتمام بالحدِيث إلى جانب اهتمامه الأعظم بالنحو وعلوم اللّغة العربيّة. أخذ العلم عن الكثير من العلماء، وتلمذ على يده كذلك عدد من العلماء.

"تَعْتَلِي: تَعْتَمِد، وَعَدَاهُ بِالْبَاءِ لِأَنَّهُ فِي مَعْنَى تَذَهَبَ بِهِمْ. وَأَخَذَهُ مِنْ عَلِيٍّ وَمِنْ عَلِيٍّ: قَالَ سَيْبَوَيْه: حَرَّكَوه كَمَا حَرَّكَوا أَوَّلَ حِينَ قَالُوا ابْدَأْ بِهَذَا أَوَّلًا، وَقَالُوا: مِنْ عَلَا وَعَلُو، وَمِنْ عَلِيٍّ وَمُعَالٍ"³⁸. ومن أمثلة استشهادات أبي عبيدة:

"الفَجْر: العَطَاءُ وَالكَرْمُ وَالْجُودُ وَالْمَعْرُوفُ؛ قَالَ أَبُو ذُوَيْبٍ:"

مَطَاعِمٍ لِلصَّنِيفِ حِينَ البِشْتَاءِ، شَمُّ الأَنْوْفِ، كَثِيرٌ وَالْفَجْرُ

"وَقَدْ نَفَجَرَ بِالكَرْمِ وَانْفَجَرَ. أَبُو عُبَيْدَةَ: الفَجْرُ الجُودُ الوَاسِعُ وَالكَرْمُ"³⁹.

ومثال آخر قوله:

"الجَوَارِي: الدَّرُوعُ. قَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: فَلَانٌ يَأْتِي فَلَانًا الفَرَتَيْنِ أَي يَأْتِيهِ بِالغَدَاةِ والعِشِيِّ. وَأَيُّوبُ بْنُ القَرْتَبِيِّ: أَحَدُ الفُصْحَاءِ. والقُرَّةُ: الصَّفَدَةُ وَقُرَانٌ: سَمٌّ رَجُلٍ. وَقُرَانٌ فِي شَعْرِ أَبِي ذُوَيْبٍ: سَمٌّ وَادٍ. ابْنُ الأَعْرَابِيِّ: القُرَيْرَةُ تَصْغِيرُ القُرَّةِ، وَهِيَ نَاقَةٌ تَأْخُذُ مِنَ المَعْتَمِ قَبْلَ قِسْمَةِ العَنَائِمِ فَتَنْحَرُ وَتُصَلِّحُ وَيَأْكُلُهَا النَّاسُ يُقَالُ لَهَا قُرَّةُ العَيْنِ. يُقَالُ ابْنُ الكَلْبِيِّ: عُبْرَتْ هَوَارِزُ وَبَنُو أُسْدٍ بِأَكْلِ القُرَّةِ، وَذَلِكَ أَنَّ أَهْلَ اليَمَنِ كَانُوا إِذَا حَلَقُوا رُؤُوسَهُمْ يَمِي وَيَضَعُ كُلُّ رَجُلٍ عَلَى رَأْسِهِ قُبْضَةً دَقِيقٍ فَإِذَا حَلَقُوا رُؤُوسَهُمْ سَقَطَ الشَّعْرُ مَعَ ذَلِكَ الدَّقِيقِ وَيَجْعَلُونَ ذَلِكَ الدَّقِيقَ صَدَقَةً فَكَانَ نَاسٌ مِنْ أُسْدٍ وَقَيْسٍ يَأْخُذُونَ ذَلِكَ الشَّعْرَ بِدَقِيقِهِ فَيَرْمُونَ الشَّعْرَ وَيَتَنَفَعُونَ بِالدَّقِيقِ"⁴⁰. ومن أمثلة استشهادات الأصمعي:

"حَاتِنَةُ العُقَابِ تَحْوُثُهُ. وَتَحْوَتُهُ: اخْتَطَفَتْهُ؛ قَالَ أَبُو ذُوَيْبٍ، أَوْ صَخْرُ العَيْي:"

خَاتَتْ غَزَاً جَائِئاً بِصُرْتٍ بِهِ لَدَى سَلَامَاتٍ، عِنْدَ أَذْمَاءِ سَارِبٍ

"وَتَحْوَتِ الشَّيْءَ: اخْتَطَفَهُ؛ عَنِ ابْنِ الأَعْرَابِيِّ؛ وَقَالَ ابْنُ رِيعِ الهَدَلِيِّ، أَوْ الجَمُوحُ الهَدَلِيُّ:"

تَحْوُثُ قُلُوبِ الطَّيْرِ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، كَمَا خَاتَ، طَيَّرَ المَاءَ، وَزِدَ مُلْمَعٌ

"قَالَ الأَصْمَعِيُّ: تَحْوُثُ تَحْطَفُ. وَزِدٌ: صَفَرٌ فِي لَوْنِهِ وَزِدَةٌ"⁴¹. ومثال آخر قوله:

"ذَبْرُ: الذَّبْرُ: الكِتَابَةُ مِثْلُ الرِّبْرِ. ذَبَرَ الكِتَابَ يَذْبُرُهُ وَيَذْبُرُهُ ذَبْرًا وَذَبْرَهُ، كِلَاهُمَا: كَتَبَهُ؛ وَأَنشَدَ الأَصْمَعِيُّ لِأَبِي ذُوَيْبٍ:"

عَرَفْتُ الدِّيَارَ كَرْمِ النِّوَاءِ، يَذْبُرُهَا الكَاتِبُ الحِمَيْرِيُّ

"وَقِيلَ: نَقَطَهُ، وَقِيلَ: فَرَأَهُ قِرَاءَةً حَفِيَّةً، وَقِيلَ: الذَّبْرُ كُلُّ قِرَاءَةٍ حَفِيَّةٍ؛ كُلُّ ذَلِكَ بِلُغَةِ هَدَيْلٍ؛ قَالَ صَخْرُ العَيْي"⁴²:

فِيهَا كِتَابٌ ذَبْرٌ لِمُقْتَرِي، يَغْرِفُهُ أَلْبَهُمْ وَمَنْ حَسَدُوا

ومن أمثلة استشهادات ابن السكيت:

"قَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: القَرَسُ الجَامِدُ. ابْنُ الأَعْرَابِيِّ: القَرَسُ الجَامِدُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. والقَرَسُ: هُوَ القَرَسُ. والقَرَسُ مِنَ الطَّعَامِ: مُشْتَقٌّ مِنَ القَرَسِ الجَامِدِ، قَالَ؛ وَإِنَّمَا سُمِّيَ القَرَسُ قَرِسًا لِأَنَّهُ يَجْمَدُ فَيَصِيرُ لَيْسَ بِالجَامِسِ وَلَا الدَّائِبِ، يُقَالُ قَرَسْنَا قَرِسًا وَتَرَكْنَاهُ

³⁸ ابن منظور، لسان العرب. 83/15.

³⁹ ابن منظور، لسان العرب. 46/5.

⁴⁰ ابن منظور، لسان العرب. 91/15.

⁴¹ ابن منظور، لسان العرب. 23/2.

⁴² ابن منظور، لسان العرب. 301/4.

حَتَّى أَقْرِسَهُ الْبَرْدُ. وَيُقَالُ: أَقْرِسَ الْعُودَ إِذَا جَمَسَ مَاؤُهُ فِيهِ. وَفِي الْمُحْكَمِ: أَقْرِسَ الْعُودَ حُسِبَ فِيهِ مَاؤُهُ. وَقِرَاسٌ: هَضْبَاتٌ شَدِيدَةٌ الْبَرْدِ فِي بِلَادِ أَرْضِ السَّرَاةِ؛ قَالَ أَبُو ذُؤَيْبٍ يَصِفُ عَسَلًا:"

بِمَانِيَةِ، أَخْيَا لَهَا مَطًّا مَائِدٍ وَالْقِرَاسِ صَوْبُ أَرْمِيَةِ كُحْلِ

وَرَوَاهُ أَبُو حَنِيفَةَ قُرَاسٌ، بِضَمِّ الْقَافِ⁴³. وَمِنْ أَمْثَلَةِ اسْتِشْهَادَاتِ ابْنِ بَرِي:

"قَالَ ابْنُ بَرِيٍّ فِي الْحُمُولِ الَّتِي عَلَيَهَا الْهُوَادِجُ كَانَ فِيهَا نِسَاءٌ أَوْ لَمْ يَكُنْ: الْأَصْلُ فِيهَا الْأَحْمَالُ ثُمَّ يَنْسَعُ فِيهَا فَتُوقَعُ عَلَى الْإِبِلِ الَّتِي عَلَيَهَا الْهُوَادِجُ؛ وَعَلَيْهِ قَوْلُ أَبِي ذُؤَيْبٍ:"

يَا هَلْ أُرِيكَ حُمُولَ الْحَيِّ غَادِيَةً، كَالثُّخْلِ رِيَّهَا يَنْتَعُ وَأَفْضَاخُ

"شَبَّهَ الْإِبِلَ بِمَا عَلَيَهَا مِنَ الْهُوَادِجِ بِالثُّخْلِ الَّذِي أَرْهَى"⁴⁴. وَمِثَالُ آخِرِ قَوْلِهِ:

"قَالَ ابْنُ بَرِيٍّ: الْمَنِيَّةُ قَدْرُ الْمَوْتِ، أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِ أَبِي ذُؤَيْبٍ:"

مَتَايَا يُهْرَيْنَ الْحُثُوفَ لِأَهْلِهَا جَهَارًا، وَيَسْتَمْتَعْنَ بِالْأَنْسِ الْجَبَلِ

"فَجَعَلَ الْمَتَايَا تُقَرِّبُ الْمَوْتَ وَلَمْ يَجْعَلْهَا الْمَوْتَ"⁴⁵.

5. الاستشهاد بشعر أبي ذؤيب في معجم لسان العرب:

وينقسم إلى محورين: الأول: ذكر شاهد أبي ذؤيب مع شرحه لبيان المادة المعجمية، والثاني: ذكر شرح المادة المعجمية والاستدلال بشاهد أبي ذؤيب.

5.1 ذكر شاهد أبي ذؤيب مع شرحه لبيان المادة المعجمية:

المثال الأول قول ابن منظور:

"الرُّزْءُ: الْمُصِيبَةُ. قَالَ أَبُو ذُؤَيْبٍ:"

أَعَاذِلْ إِنَّ الرُّزْءَ مِثْلُ ابْنِ مَالِكٍ، زُهَيْرٍ، وَأَمْثَالُ ابْنِ نَضْلَةَ، وَإِقْدِ

"أَرَادَ مِثْلَ رُزْءِ ابْنِ مَالِكٍ. وَالْمَرْزُؤَةُ وَالرِّزْبَةُ: الْمُصِيبَةُ، وَالْجَمْعُ أَرْزَاءٌ وَرَزَايَا. وَقَدْ رَزَّأْتُهُ رَزْبَةً أَيْ أَصَابْتُهُ مُصِيبَةً. وَقَدْ أَصَابْتُهُ رُزْءً عَظِيمًا"⁴⁶. وَمِثَالُ ثَانِ قَوْلِهِ:

"تَتَرَبَّبُ: لَزِقَ بِهِ التُّرَابُ. قَالَ أَبُو ذُؤَيْبٍ:"

فَصَرَغْتُهُ تَحْتَ التُّرَابِ، فَجَبُّهُ مُتَرَبَّبٌ، وَلِكَلِّ جَنْبٍ مَضْجَعُ

"وَتَرَبَّبَ فَلَانَ تَتَرَبَّبًا إِذَا تَلَوَّثَ بِالتُّرَابِ. وَتَرَبَّبَتْ فَلَانَةٌ إِذَا هَابَتْ لِتَضْلِحَتِهِ، وَكَذَلِكَ تَرَبَّبَتْ السِّقَاءُ"⁴⁷. وَمِثَالُ ثَالِثِ قَوْلِهِ:

⁴³ ابن منظور، لسان العرب. 171/6.

⁴⁴ ابن منظور، لسان العرب. 179/11.

⁴⁵ ابن منظور، لسان العرب. 293/15.

⁴⁶ ابن منظور، لسان العرب. 86/1.

⁴⁷ ابن منظور، لسان العرب. 228/1.

"فوت: الفؤث: الفؤث. فاتني كذا أي سبقتني، وفؤته أنا. وقال أعرابي: الحنْدُ لله الذي لا يُفات ولا يُلاث. وفاتني الأمر فؤثًا وفؤثًا: ذهب عتي. وفاته الشيء، وأفاته إياه غيره؛ وقول أبي ذؤيب:"

إذا أرنَّ عليها طارِدًا، نرِقث، والفؤث، إن فاتك، هادي الصدر والكتف

"يقول: إن فاتته، لم تفتته إلا بقدر صدرها ومنكبيها، فالقؤث في معنى القات 48. ومثال رابع قوله:

"كفت الشيء يكفئته كفتًا، وكفته: صمه وقبضه؛ قال أبو ذؤيب:"

أتوها برمح حائلته، فأصبحت شككت قد حلت، وساع شراها

"ويقال: كفته الله أي قبضه الله. والكفات: الموضع الذي يضم فيه الشيء ويقبض. وفي التثريب العزيز 49: (ألم تجعل الأرض كفاتًا أحياء وأمواتًا) 50. ومثال خامس قوله:

"يقال: قد تبرزت في أمرنا أي تحرجت؛ قال أبو ذؤيب:"

فقال: تبرزت في جنينا، وما كنت فينا حديثا ينز

"أي تحرجت في سبينا وفزينا" 51. ومثال سادس قوله:

"افترت النافه سيمت؛ وأنشد لأبي ذؤيب الهذلي يصف طيبة:"

به أبلت شهري ربيع كلاهما، فقد مار فيها نسوها واقترأها

"نسوها: بدء سمنها، وذلك إنما يكون في أول الربيع إذا أكلت الرطب، واقترأها: نهاية سمنها، وذلك إنما يكون إذا أكلت اليبس وبزور الصحراء فعمدت عليها الشحم. وقتر الكلام والحديث في أذنه يقره قرأ: قرعه وصبه فيها، وقيل هو إذا ساره" 52.

ومثال سابع قوله:

"الأل: الشخص؛ وهو معنى قول أبي ذؤيب:"

يمانية أحياء لها مط مائد وآل قراب، صوب أزيمة كحل

يعني "ما حول هذا الموضع من التبات، وقد يجوز أن يكون الأل الذي هو الأهل" 53.

5.2 ذكر شرح المادة المعجمية والاستدلال بشاهد أبي ذؤيب:

المثال الأول:

48 ابن منظور، لسان العرب. 69/2.

49 اسورة الرسائل. الآية 25.

50 ابن منظور، لسان العرب. 79/2.

51 ابن منظور، لسان العرب. 53/4.

52 ابن منظور، لسان العرب. 84/5.

53 ابن منظور، لسان العرب. 39/11.

"بهج: البهجة: الحُسْنُ؛ يُقَالُ: رَجُلٌ ذُو بَهْجَةٍ. البَهْجَةُ: حُسْنُ لَوْنِ الشَّيْءِ وَنَصَارَتُهُ؛ وَقِيلَ: هُوَ فِي التَّبَاتِ النَّصَارَةُ، وَفِي الْإِنْسَانِ صِحْكُ أَسَارِيرِ الْوَجْهِ، أَوْ ظَهْوُ الْفَرْحِ الْبَيْتَةِ. بهج بهجاً، فَهُوَ بِهَيْجٍ، وَبِهَيْجٍ، بِالضَّمِّ، بَهْجَةً وَبِهَاجَةً وَبِهَجَانًا، فَهُوَ بِهَيْجٍ؛ قَالَ أَبُو ذُؤَيْبٍ:"

فَذَلِكَ سُفِيَا أُمِّ عَمْرٍو، وَإِنِّي، بِمَا بَدَلْتُ مِنْ سَنِيهَا، لِبِهَيْجٍ

أشار بقوله ذلك إلى السحاب الذي استسقى لأم عمرو، وكانت صاحبته التي يُسْتَبُّ بها في غالب الأمر⁵⁴.

ومثال ثان قوله:

"الرَّدُّ الْقَبَاحُ مِنَ النَّاسِ. يُقَالُ: فِي وَجْهِ رَدَّةٍ، وَهُوَ رَادٌّ. وَرَدَّادٌ: اسْمُ رَجُلٍ، وَقِيلَ: اسْمُ رَجُلٍ كَانَ مُجَبَّرًا نُسِبَ إِلَيْهِ الْمُجَبَّرُونَ، فَكُلُّ مُجَبَّرٍ يُقَالُ لَهُ رَدَّادٌ. وَرُوِيَ رَجُلٌ يَوْمَ الْكَلَابِ يَشُدُّ عَلَى قَوْمٍ وَيَقُولُ: أَنَا أَبُو شَدَّادٍ، ثُمَّ يَرُدُّ عَلَيْهِمْ وَيَقُولُ: أَنَا أَبُو رَدَّادٍ. وَرَجُلٌ مَرْدٌ: كَثِيرُ الرَّدِّ وَالْكَرِّ؛ قَالَ أَبُو ذُؤَيْبٍ"⁵⁵:

مَرْدٌ قَدْ تَرَى مَا كَانَ مِنْهُ، وَلَكِنْ إِنَّمَا يُدْعَى النَّجِيبُ

ومثال ثالث قوله: "الأنس: أهل المَحَلِّ، وَالْجَمْعُ أَنَاسٌ؛ قَالَ أَبُو ذُؤَيْبٍ"⁵⁶:

مَنَايَا يُهْرِنُ الْحَثُوفَ لِأَهْلِهَا جَهَارًا، وَيَسْتَمْتَعِنُ بِالْأَنْسِ الْجَبَلِ

ومثال رابع قوله:

"الباضعة: قطعة من الغم ائقطعت عنها، تقول فزق بواضع. وتبضع الشيء: سال، يقال: جبهته تبضع وتبضع أي تبسيل عرقًا؛ وأنشد لأبي ذؤيبٍ:"

تَأْتِي بِدَرَّتِيهَا، إِذَا مَا اسْتَفْضَيْتَ، إِلَّا الْحَيِيمِ، فَإِنَّهُ يَتَّبِعُ

"يتبضع: يتفتح بالعرق ويسيل متقطعًا، وكان أبو ذؤيب لا يجيد في وصف الخيل، وظن أن هذا مما توصف به؛ قال ابن بري: يقول تأتي هذه الفرس أن تدر لك بما عندها من جزي إذا استغضبها لأن الفرس الجواد إذا أعطاك ما عنده من الجزي عفا فأكرهته على الزيادة حملته عزة النفس على ترك العدو، يقول: هذه تأتي بدرتها عند إكراهها ولا تأتي العرق"⁵⁷.

ومثال خامس قوله:

"المريض: التي ليس معها ولد وقد يكون معها ولد. وقال مرة: إذا أدخل الهاء أراد الفعل وجعله نعتًا، وإذا لم يدخل الهاء أراد الاسم؛ واستعار أبو ذؤيب المرضى للتحل فقال"⁵⁸:

تَطَّلُ عَلَى الثَّمَرَاءِ مِنْهَا جَوَارِسُ، مَرَضِيعُ صُهْبِ الرِّيشِ، زُعْبُ رِقَابِهَا

ومثال سادس قوله:

⁵⁴ ابن منظور، لسان العرب. 216/2.

⁵⁵ ابن منظور، لسان العرب. 175/3.

⁵⁶ ابن منظور، لسان العرب. 14/6.

⁵⁷ ابن منظور، لسان العرب. 16-15/8.

⁵⁸ ابن منظور، لسان العرب. 127-126/8.

"المخلقة: الطريق كالحليف؛ قال أبو ذؤيب⁵⁹:"

تُوْمَلُ أَنْ تُلَاقِي أُمَّ وَهَبٍ بِمَخْلَقَةٍ، إِذَا اجْتَمَعَتْ تَقِيْفٌ
"وَيُقَالُ: عَلَيْنَاكَ الْمَخْلَقَةُ الْوُسْطَى أَيِ الطَّرِيقُ الْوُسْطَى".

ومثال سابع قوله:

"الزائغ: الملتئم من السحاب؛ وبه فسر أبو حنيفة قول أبي ذؤيب:"

يُخِيءُ سَنَاةَ رَاتِقٍ مُتَكَشِفٌ، أَعْرُ، كِضْبَاحِ الْيَهُودِ، أَجْوُحٌ

"ويروى: دلوح أي يدلج بالماء. والرتق، بالتحريك: مصدر قولك رتقت المرأة رتقا، وهي رتقاء بيثة الرتق: التصق ختانها فلم تنل لارتقاق ذلك الموضع منها، فهي لا يستطيع جماعها. أبو الهيثم: الرتقاء المرأة المنصمة الفرج التي لا يكاد الذكر يجوز فرجها لشدة انضمامه"⁶⁰.

ومثال ثامن قوله:

"المعم السائد الذي يقلده القوم أمورهم ويلجأ إليه العوام؛ قال أبو ذؤيب:"

وَمِنْ خَيْرِ مَا جَمَعَ الثَّائِبِيُّ أَلْ
مُعَيَّمٌ خَيْرٌ وَرَنْدٌ وَرِي

"والعمم من الرجال: الكافي الذي يعظم بالخير"⁶¹.

ومثال تاسع قوله:

"القرن: الجبيل المنفرد، وقيل: هو قطعة تنفرد من الجبل، وقيل: هو الجبل الصغير، وقيل: الجبيل الصغير المنفرد، والجمع قرون وقران؛ قال أبو ذؤيب"⁶²:

تَوَقَّى بِأَطْرَافِ الْقِرَانِ، وَطَرَفُهَا
كَطَرَفِ الْجَبَارِي أَخْطَأَتْهَا الْأَجَادِلُ

ومثال عاشر قوله:

"الأسبي: المأسو؛ قال أبو ذؤيب"⁶³:

وَصَبَّ عَلَيَّهَا الطَّيِّبُ حَتَّى كَانَتْهَا
أَسْبِيٌّ عَلَى أُمِّ الدِّمَاغِ حَجِيجٌ

ومثال حادي عشر قوله:

"الجوازي: معناه الجزاء، جمع الجزية مصدر على فاعلة، كقولك سمعت رواجي الإبل وتواجي الشاء؛ قال أبو ذؤيب:"

فَإِنْ كُنْتَ تَشْكُو مِنْ حَلِيلٍ مَخَانَةٍ، فَبِتْلِكَ الْجَوَازِي عُثْبَاهُ وَنَصِيرُهَا

⁵⁹ ابن منظور، لسان العرب. 95/9.

⁶⁰ الخطيب منظور، لسان العرب. 114/10.

⁶¹ ابن منظور، لسان العرب. 427/12.

⁶² ابن منظور، لسان العرب. 334/13.

⁶³ ابن منظور، لسان العرب. 34/14.

أي جُزيت كما فعلت، وذلك لأنه أتممه في خليلته⁶⁴.

النتيجة:

لعل أبرز ما نتج عنه البحث يتجلى في الآتي:

- للشعر الهذلي أثر بارز في التراث اللغوي؛ حيث لم تخل كتب الأدب، ولا كتب اللغة ونحوها وصرفها، من شعر لهذيل وأكثر شعرائهم دوراناً فيها أبو ذؤيب الذي ورد اسمه أو شعره في لسان العرب وحده في أكثر من ستمئة موضع.
- أدرك بعض الشعراء الهذليين العصر الجاهلي والعصر الإسلامي؛ مما جعل لغتهم متغيرة بسبب الظروف الاجتماعية والعقائدية- عند بعضهم- التي أثرت في نتاجهم اللغوي من خلال قصائدهم، وهناك رصيد كبير في المعاجم العربية التي امتلأت باستشهاداتهم.
- قبيلة هذيل من القبائل المهمة في التاريخ العربي القديم منذ العصر الجاهلي، كما أنها تميّزت بكثرة شعرائها الفحول؛ حيث برز منهم كثير- مما يزيد على ثلاثين شاعراً- ولعلّ أبا ذؤيب الهذلي يأتي في مقدمة هؤلاء الشعراء، ومنهم كذلك ساعدة بن جؤية، وأبو صخر الهذلي، وأبو كبير الهذلي، ومليح بن الحكم وآخرين.
- هناك عدد من المراجع التي تناثرت فيها أبيات من شعر هذيل؛ حيث استشهد أصحابها بشعر هذيل واستعانوا على تفسير الغريب من الألفاظ، ومن أشهر المعاجم التي اعتمدت في بناء موادها على شعر هذيل: جمهرة اللغة لابن دريد، والمخصص لابن سيده، ومختار الصحاح للجوهري، ولسان العرب لابن منظور، وغيرها من المعاجم، ولم تخل كتب الأدب، ولا كتب اللغة ونحوها وصرفها من شعر الهذليين؛ ومن هنا كانت أشعارهم مادة ثرية للاستشهاد اللغوي من خلال الأنماط الشعرية لهم في جميع المعاجم القديمة.
- تميّز شعر الهذليين بالعديد من السمات الفنية، والطواهر الأسلوبية التي ارتقت بالنتائج الشعرية لديهم؛ وقال بفصاحته علماء العربية نحاة ونقاد وبيانون ومفسرون، وحفلت به كتب العربية ومعاجمها .
- هناك ربط بين شعر أبي ذؤيب وآراء المعجميين واللغويين في لسان العرب: أولاً: الاستشهاد بالمعجميين مع أبي ذؤيب؛ من أبرزهم: الأزهري، والجوهري، وابن سيده. ثانياً: الاستشهاد باللغويين مع أبي ذؤيب؛ ومن أبرزهم: سيويه، وأبو عبيدة، والأصمعي، وابن السكيت، وابن بري. ثالثاً: الاستشهاد باللغويين والمعجميين مع أبي ذؤيب الجوهري والأصمعي، الجوهري والزجاج، ابن سيده والأصمعي والجوهري.

⁶⁴ ابن منظور، لسان العرب. 144/14.

المصادر والمراجع

- آل خليفة، محمد العبد. *الديوان. الجزائر: دار الهدى، 2010.*
- البجاري، يونس سلوم. *المعارضات في الشعر الأندلسي/دراسة نقدية مُوازنة/*. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008/1429.
- البرذوي، عبدالله. *الأعمال الشعرية الكاملة*. ط1، صنعاء: الهيئة العامة للكتاب، 2002/1423.
- التبريزي، الخطيب. *كتاب الكافي في العروض والقوافي*، تخ: الحسّاني حسن عبد الله. ط3. القاهرة، مكتبة الخانجي، 1994/1415.
- التطاوي، عبدالله. *المعارضات الشعرية/أتماط وتجارب/*. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 1998.
- الشايب، أحمد. *تاريخ التفاض في الشعر العربي*. ط2. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1954.
- شوقي، أحمد. *الشوقيات*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- طوقان، إبراهيم. *الأعمال الشعرية الكاملة*. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، بلا تاريخ.
- عبدالله، محمد حسن. إبراهيم طوقان: حياته ودراسة فنية في شعره. الكويت: مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، 2002.
- عبدالمطلب، محمد. *الديوان*. ط1. مصر: مطبعة الاعتدال، بلا تاريخ.
- عطوي، فوزي. أحمد شوقي: أمير الشعراء. ط3. بيروت: دار صعب، 1978.
- فاخوري، محمود، *موسيقا الشعر العربي*. حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1996 / 1416.
- قاسم، محمد محمود. *تاريخ المعارضات في الشعر العربي*. ط1. بيروت: بلا دار نشر، 1983.
- مصطفى، عبد الرؤوف زهدي، والأسعد، عمر، *المعارضات الشعرية وأثرها في إغناء التراث الأدبي*. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة الشرق الأوسط. عمان. ج/36، 2009.
- الوصيفي، عبد الرحمن محمد. *التفاض في الشعر الجاهلي*. ط1. القاهرة: مكتبة الآداب، 2003 / 1423.

KAYNAKÇA

- el-Bağdâdî. Abdülkadir. *Hizanetü'l-Edep ve Lübbü Lubâbi Lisâni'l-Arap*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- el-Cevherî. İsmâil. *Es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulgafûr. Beyrut: Dârü'l-İlim Li'l-melayîn, 1990.
- el-Emîn. Hüdâ. *Şi'ru'l-Hüzeliyyîn: Lügatuhu ve Suveruhu'l-Feniyye*. Sudan: Câmîatü's-Sudan Li'l-ulûm ve et Teknolojiye, Diller Fakültesi, Doktora tezi, 2009.
- el-Ezherî. Muhammed el-Herevî. *Tehzîbü'l-Luğa*. Thk. Muhammed Avaz Murib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- el-Hamavî. Yâkût. *Mu'cemü'l-Udebâ' İrsâdü'l-Erîb ilâ ma'rifeti'l-Edîb*. Thk. İhsan Abbâs. Lübnan: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- er-Râzî. Muhammed. *Muhtâru's-Sihâh*. Thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriye, 1999.
- es-Sânî. Muhammed. *Binyetü'l-Kasîdeti'l-Ayniyyet Li Ebi Züeyb el-Hüzelî*. Erişimi: <http://arknowledge.net/articles/1815>
- es-Sükkerî. Ebû Said el-Hasan. *Şerhu Eş'âri'l-Hüzeliyyîn*. Thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc, Râceahu: Mahmûd Şâkir. Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2013.

- eş-Şemlân. Nûra. *Ebû Züeyb el-Hüzelî, Hayâtuhu ve Şi'ruhu*. Arabistan: İmâdetü Şuûni'l-Mektebât, Câmîatü'r-Riyâd, 1980.
- eş-Şuarâu'l- Hüzelîyyin. *Dîvânü'l-Hüzelîyyin*. Thk. Ahmed ez-Zeyn – Mahmûd Ebû'l-Vefâ. Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriye, 1965.
- et-Tantâvî. Muhammed. *Neş'etü'n-Nahv ve Tarih Eşheri'n-Nuhâtî's-Suûdiyye*: Mektebetü İhyâi't-Türâsi'l-İslami, 2005.
- ez-Zehebî. Muhammed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Thk. Mecmûatün mine'l-Muhakkikin. Beyrut: Müessesetü er-Risale, 1985.
- Hamdan, İbtisam Ahmed - el-Hüseyin, Muhammed Ahmed. es-Suratu't-Teşbîhiyye fî şevahidin min şiri'l-Hüzelîyyîn. *Mecelletü dirâsetün fî'l-Lugati'l Arabiyye ve Âdâbiha*, 12/1, (Ocak 2013), 111-145.
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânü'l-Arap*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbnü Düreyd. Muhammed el-Hasan. *Cemheretü'lüga-Luğa*. Thk. Remzi Baalbakî. Beyrut: Dârü'l-İlim Li'l-melâyîn, 1987.
- İbnü Kuteybe. Ebû Muhammed Abdullah ed-Dîneverî. *Eş-Şi'ru ve's-Şuarâ'*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1982.
- İbnü Sîde. Ebû el-Hasan Alî. *el-Muhassas*. Thk. Halil İbrahim Ceffâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996.
- İbnü Sîde. *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam*. Thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Mu'tez. Abdullah b. Muhammed. *Tabakâtü's-şuarâ'*. Thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1976.
- Kur'ân-ı Kerîm
- Maiga, Mohamadou Aboubacar . "مقدمة الطلبة في الشعر العربي الإفريقي (غرب إفريقيا أنودجا)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25 / 2 (Aralık 2021): 909-940 . <https://doi.org/10.18505/cuid.881410>
- Sâlih. Avvâd. *Şi'ru Ebi Züeybi'i-Hüzelî: Dirâsetün Uslûbiyye*. Dimeşk: Dâru ve Müessesetü Reslên, 2015.
- Sîbeveyhi. Amr bin Osman bin Kunbur. *el-Kitâb*, Thk. Abdüsselâm Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Zekî, Ahmed Kemâl. *Şi'ru'l-Hüzelîyyin fî'l-Asrayni el-Cahili ve'l-İslami*. Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabi Li't-tibâa ve en-Neşri, 1969.

STRUCTURED ABSTRACT

Al-Huthali'youn: A tribe attributed to Mudar, and its grandfather: Huthail bin Madaraka bin Ilyas bin Mudar. This tribe lived in the area between Mecca and Taif, and until now it is still present and has many families and families such as Bani Li Hayani, Mutrifah and others. There is great interest in collecting the poems of the Arabs, and from what they collected was the poems of the Huthail tribe, which is one of the Adnaniyah tribes, and the literature books were not without the poems of the Huthail. Whereas there is a great role in the linguistic richness of Huthail poetry; Whereas, the literature books, the language books and the like and their morphology were not empty of Huthail's poetry, and most of their poets revolved around Abu Thuayb, whose name or poetry was mentioned in the tongue of the Arabs alone in more than six hundred places. There is a great influence of Huthail poetry in linguistic dictionaries, criticism and rhetoric books. Where the Huthail poets were distinguished in the poetic language, compositions, pictures and poetic construction. Al-Huthali'youn poetry was distinguished by many artistic features and stylistic phenomena that elevated their poetic output. Its importance is evidenced by what we find of the interest of scholars in the past, and recent researchers, with their poetry production. If we come to the poets Huthail found poets have made sure nothing after his death and harmony and alloyed Spka arbitrator, how not to have known and respected poetry, and it raised his status and risen, and said eloquence Nnah Arab scholars, Nqad and Pianion and Mvsron, and their catalog Arabic books and Amaagmeha, and if we stand on some The images, through which we study the relationship between the image and its systems, we will examine the individual image systems by selecting their uniqueness, the proportionality of these vocabulary and its coherence in a special context, in order to determine its degree of dependence. The most important Al-Huthali'youn poets are two distinguished poets; They are: Abu Thuayb al-Huthali and Abu Kharash; They are two stallions from the stallions, as indicated by their poets, and as agreed upon by those who spoke about them among the oldest. Abu Thuayb was one of those who traced the trail of life at every step of their steps, and he used to record in his art what he saw, and translate the vision of the eye, the convulsion of emotion and the feeling of the heart a sincere translation, so that he was not fed up with the ghost of the tragedy - and she had dyed his poets a dark color - so he insisted on it. Weird without making us feel tired. Abu Thuayb is: Khuwaylid bin Khalid bin Muharth from Bani Huthail bin Mudrika, from Mudar, a poet, pharaoh, and a veteran who understood Jahiliyah and Islam and lived in Medina and participated in the conquest and conquest and lived until the days of Uthman, so he went out in the soldiers of Abdullah bin Saad bin Abi Sarh to Africa of his age 26 AH. He witnessed the conquest of Africa and returned with Abdullah Ibn al-Zubayr with a group carrying al-Fath to Uthman - may God be pleased with him - when they were in Egypt, Abu Thuayb died there, and it was said that he died in Africa. There is a link between the poetry of Abu Thuayb and the opinions of the linguists and linguists in the tongue of the Arabs: First: the citation of the lexicographers with Abu Thuayb; Notable among them: Al-Azhari, Al-Gohary, Ibn Sayda. Second: The martyrdom of the linguists with Abu Thuayb; Among the most prominent of them: Sibawayh. Abu Ubaidah, Al-Asma'i, Ibn Al-Sikit, Ibn Barri. Third: The martyrdom of the linguists and the linguists with Abu Thuayb al-Jawhari and al-Asma'i, al-Jawhari and al-Zajaj, Ibn Sida. Huthail is one of the Adnan tribes and their language is among the languages in which the Noble Qur'an was revealed. Where she was distinguished by her eloquence; The Huthail tribe is one of the Adnaniyah tribes, whose grandfather meets Huthail in the lineage of the Messenger of God - may God bless him and grant him peace - with the fifteenth grandfather, and it is one of the important tribes in ancient Arab history since the pre-Islamic era, and it was also distinguished by its abundance of poets, stallions. As many of them emerged from them - from more than thirty poets - and perhaps Abu Thuayb al-Huthali comes at the forefront of these poets. This is due to his artistic status, his aesthetic images and inspiring depictions through his divan, and the lamentations he was famous for. Accordingly, he had a great impact on building the Arabic dictionary, especially the "Lisan Al Arab" dictionary for the proliferation of citing him. The appropriate approach for this research is the analytical descriptive approach. There are two approaches that go hand in hand. The description first of the complexity of the linguistic phenomenon through the existing linguistic expressions of the poetry of the Huthail, especially the poetry of Abu Thuayb - and its effect on the dictionary of "Lisan al-Arab" by Ibn Manzur, then the analysis of linguistic materials through various poetic citations by Abu Thuayb.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 233-249

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1096943

EBÜ'L-MUİN EN-NESEFÎ'NİN ŞÂHİTLE GÂİBE İSTİDLÂL YÖNTEMİNE YAKLAŞIMI

The Approach of Abū'l-Mu'în al-Nasafî to the Method of al-Istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib

Numan KARAGÖZ

Öğr. Gör. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Şanlıurfa, Türkiye

Dr. Lecturer, Harran University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Şanlıurfa, Turkey

numan.karagoz@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1207-8070>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 01.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 15.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Numan Karagöz)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN ŞÂHİTLE GÂİBE İSTİDLÂL YÖNTEMİNE YAKLAŞIMI

The Approach of Abū'l-Mu'în al-Nasafî to the Method of al-Istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib

Öz

Şâhid ile gâibe istidlâl, mütekaddimîn kelâmının temel yöntemi olarak, Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılar tarafından farklı yoğunluklarda kullanılmıştır. Mâhiyeti, bilgisel değeri ve kelâmda kullanılmaya elverişli olup olmaması gibi farklı açılardan tartışılabilen bu yöntem hakkında kelâmcıların nasıl bir tutum sergilediği önemlidir. Neseî, Mâtürîdî ekolde, sistematik ve metodik üslubuyla temayüz etmiş büyük bir kelâmcıdır. Maharetle kullandığı semantik metodu üzerine farklı çalışmalar yapılmıştır. Ancak şâhid ile gâibe istidlâl metoduna yaklaşımı, müstakil bir çalışmaya konu olmamıştır. Neseî'nin yöneme yaklaşımının ayırt edici özellikleri şunlardır: Neseî yöntemi analoji seviyesinden, ta'lîl/burhânî kıyâs seviyesine yükseltmeye çalışmıştır. İkinci olarak, söz konusu yöntemi teoride kabul etmiş, bazı görüşlerini desteklemek için yöneme başvurmuş ancak ağırlıklı olarak muhalifleriyle yaptığı tartışmalarda yöntemi gündeme getirmiş ve adeta onların hatalı görüşlerinin temeli olarak, bu yöntemi yanlış kullanmalarını göstermeye çalışmıştır. Ayrıca o, yöntemi bazen "muhdesâtın sıfatlara delâleti" gibi farklı isimlerle kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Şâhid ile Gâibe İstidlâl, Ebü'l-Muîn en-Neseî.

Abstract

Method of al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib has been used in different intensities by Mu'tazilî, Mâtürîdî and Aşh'arî theologians (mutakallimûn) as the basic method of mutaqqaddimûn's (predecessors) theology. It is significant what kind of attitude the theologians have about this method, which has been discussed on different perspectives such as its nature, informational value and whether it is suitable for use in theology. al-Nasafî was a great theologian who had been distinguished with his systematic and methodical Uşûl in al-Mâtürîdiyya. There have been different studies on the semantic method that he used masterfully. However, there is no study which is only interested in his approach to method of the istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib. The distinctive features of al-Nasafî's approach to this method are as follows: al-Nasafî tried to raise the method from the level of analogy to the level of ta'lîl/al-Ķiyâs al-burhânî (syllogizm). He accepted the method in theory and resorted it to support his ideas. At the same time, al-Nasafî mainly applied to the method in his discussions with the opponents and tried to show their misuse of this method as the main reason for their erroneous views. He sometimes mentioned about the method with different name, such as Dalâla al-muhdathât 'alâ al-şifât.

Keywords: 'Ilm al-Kalâm, al-Istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib, Abū'l-Mu'în al-Nasafî.

GİRİŞ

Şâhid ile gâibe istidlâl, mütekaddimîn dönemi kelâmının en tartışmalı konularının başında gelir. Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre insanların çoğu, bu yöntemi doğru bir şekilde kullanamadıkları için dalâlete düşmüşlerdir.¹ Ancak yöntemi doğru kullanmanın ölçütleri konusunda kelâmcılar arasında bir uzlaşma bulunmamaktadır. Hatta yöntemin ne tür bir istidlâl olduğu, hangi alanlarda kullanılabileceği ve bilgisel değeri bile tartışmalıdır. Yöntemi kullanan Mu'tezile, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâmcıları, birbirlerini yöntemi yanlış kullanmakla eleştirmişlerdir.² Cüveynî, (ö. 478/1085) ile başlayan süreçte ise Eş'arî kelâmcıları yöntemi bütünüyle eleştirmiş ve terk etmişlerdir.³

Yöntemle ilgili mezkûr belirsizlikler, yöntem hakkında genel değerlendirmeler yapmayı zorlaştırmaktadır. Mesela bu yöntemin çıkarım türlerinden hangisine (tümdengelim, tümevarım, analogi) girdiği, kelâmın hangi alanlarında ve ne sıklıkta kullanıldığı, yöntemi kullanmanın meşru olup olmadığı veya kullanılmasının caiz ve sakıncalı olduğu konuların neler olduğu gibi hususları tespit ve ifade edebilmek, ancak belli dönemler ve kelâmcılar çerçevesinde olabilmektedir. Dolayısıyla şâhid ile gâibe istidlâl yöntemi üzerine konuşurken tek tek kelâmcılara, kelâm ekollerine ve kelâm dönemlerine göre değerlendirmeler yapmak, genelleme ve indirgemelerden kaçınmak gerekir.

Biz makalemizde Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115), bu yöntemi nasıl algıladığı, kullandığı ve hangi yönlerden eleştirdiği hususlarını ele alacağız. Amacımız, çok tartışmalı olan ve her kelâmcının meseleye bakışının önemli olduğu bu hususta, Nesefî'nin yaklaşımını ortaya koymaktır. Nesefî, Mâtürîdî ekolünde, İmam Mâtürîdî'den (ö. 333/944) sonraki en büyük kelâmcı olarak kabul edilen, kendine has metodu, üslûbu, birikimi ve özellikle de takip ettiği semantik metoduyla tebârüz etmiş bir şahsiyettir.⁴ Nesefî'nin semantik metoduyla ilgili bir çalışma yapılmıştır.⁵ Ancak bu çalışmada Nesefî'nin semantik metodu dışında kullandığı istidlâl yöntemleri ele alınmamıştır. Şâhid ile gâibe istidlâl üzerine yapılmış müstakil çalışmalarda da Nesefî'nin yöntemle ilgili yaklaşımları detaylı olarak incelenmemiştir.

Çalışmamızda, Nesefî'nin şâhid ile gâibe istidlâl yöntemine yaklaşımı "*Tebşiratu'l-edille*"⁶ çerçevesinde incelenmiştir. İlk olarak Nesefî'den önceki kelâmcıların, özellikle İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) yöntemle ilgili yaklaşımları ele alınmıştır. Bu bölümde Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî'nin (ö. 478/1085) görüşlerine de kısaca temas edilmiştir. Daha sonra Nesefî'nin yöntemle ilgili kullandığı ilkeler, "*Tebşira*" adlı eseri taranarak tespit edilmiştir. Tespit edilen ilkeler ışığında, Nesefî'nin hasımlarıyla yaptığı tartışmalarda bu yöntemi nasıl kullandığı ve hasımlarına yöntemin hatalı kullanılması çerçevesinde yönelttiği eleştirilere yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise, Nesefî'nin yöntemle yaklaşımıyla ilgili ulaşılan tespitler serdedilmiştir.

¹ Ali b. Abdullah b. Atiyye İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fî'l-muhît bi't-teklîf* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, 1965), 1/165.

² Hikmet Yağlı Mavil, *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 92.

³ Müteahhir Eş'arî kelâmcıların yöntemle yaklaşımları için bk. Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve ârâhu'l-kelâmiyye* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1998), 141-148.

⁴ Hüseyin Atay, *Tebşira tahkikinin girişinde konuyla ilgili geniş açıklamalar yapmaktadır*. Bk. Meymûn b. Muhammed Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/16 vd.

⁵ Hüseyin Sabri Erdem, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988).

⁶ Diğer kelâm eserleri olan *Bahrü'l-Kelâm ve et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* muhtasar eserlerdir. Nesefî bu eserlerinde konuları ve delilleri kısaca verir, tartışmalara girse bile ayrıntılardan kaçınır. Dolayısıyla bu eserlerde şâhid ile gâibe istidlâl hakkında fazla bir veri bulunmamaktadır.

1. ŞAHİD İLE GÂİBE İSTİDLÂL YÖNTEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

Şâhid kelimesi sözlükte delil ve tanık;⁷ gâib görünmeyen, gizli, saklı şey;⁸ istidlâl ise delil istemek ve delil göstermek anlamlarında kullanılır.⁹ Şâhid ile gâibe istidlâlin bir terim olarak ne ifade ettiği, yukarıda da belirttiğimiz üzere tartışmalıdır. Dolayısıyla burada yöntemin tanımı, yapısı, özellikleri ve çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermeyeceğiz.¹⁰ Ancak Neseff'nin yaklaşımını tebarüz ettirebilmek amacıyla selefi ve çağdaşı olan bazı kelâmcıların yöntemi nasıl algıladıkları, tanımladıkları ve hangi alanlarda kullandıklarına değineceğiz.

İmam Mâtürîdî, “şahidin delâleti olmaksızın gâibi bilmenin bir yolu ve imkânı yoktur”¹¹ diyerek, yöntemin kelâmdaki önemine işaret eder; Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve âhiret hayatı gibi pek çok konuda bu yöntemi kullanır.¹² İmam Eş'arî de “Allah'ı [bu dünyada/şâhitte] bilmenin yolu iktisap, ayetlerine nazar, filleriyle istidlâldir. Âhirette ise zorunlu olarak bilinecektir”¹³ diyerek, aynı noktayı vurgular. Ona göre, Allah'ı tanımaya götüren nazar ve istidlâli bilmek, ibadetlerin aslıdır. İstidlâl bilgisinden sonra ise, Allah'ı ve sıfatlarını bilmek gerekir¹⁴ ve Allah'ın sıfatlarına dair bilgi de yine fiillerin delâletiyle mümkündür.¹⁵

Şâhid ile gâibe istidlâl yönteminin, her iki imamın da kelâm sisteminde merkezî bir öneme sahip olduğu, yukarıdaki alıntılarda açıkça görülmektedir. Yöntemin önemi, bu iki imamı takip eden diğer kelâmcılarda da görülmektedir. Eş'arîlerden Bâkîllânî (ö. 403/1013), istidlâl türleri arasında bu yöntemeye yer verir.¹⁶ Cüveynî (ö. 478/1085) ise, “*el-Burhân*” adlı fıkıh usûlü eserinde eleştirip reddedeceği bu yöntemi, kelâma dair yazdığı “*el-İrşâd, eş-Şâmil ve Lûma'u'l-edille*” adlı eserlerinde kullanmaktadır.¹⁷ Şâhid ile gâibe istidlâl yöntemi, İmam Mâtürîdî'den sonra gelen Mâtürîdî kelâmcılar tarafından da kullanılmıştır. Ancak bu kullanım, İmam Mâtürîdî'de olduğu kadar yoğun değildir.¹⁸ Yöntem, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıların yanı sıra, Mu'tezile kelâmcıları tarafından da kullanılmıştır.¹⁹ Hatta çoğu araştırmacıya göre, yöntemi ilk defa ve en yoğun şekilde kullananlar Mu'tezile kelâmcılarıdır.²⁰

⁷ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2008), 896; Zeyneddîn Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Hamza Fethullah (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 349; Kadir Güneş, *el-Mu'cem Arabî-Türkî* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2011), 647-648.

⁸ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 1211; Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 485; Güneş, *el-Mu'cem Arabî-Türkî*, 868.

⁹ Komisyon, *el-Müncid fi'l-lugati ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dârü'l-Meşrîk, 1992), 220.

¹⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. Hulusi Arslan, “Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib (Kadı Abdülcebbâr Örneği)”, *Tabula Rasa* 9 (2003), 65-85; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıki Yapısı-İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-26; Ahmet Erkol, “Kelâm İlminde 'Kıyâsu'l-Gâib Ala's-Şâhid' Metodunun Kullanımı”, *EKEV Akademi Dergisi* 20 (Yaz 2004), 157-176; Nail Karagöz, “Mâtürîdî'de ‘Şâhidin Gâibe Delâleti’ Metodu”, *Kader* 17/2 (31 Aralık 2019), 321-347.

¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâr'u-Sâdir, ts.), 91.

¹² Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 99.

¹³ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrîk, 1987), 15.

¹⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 190.

¹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 41.

¹⁶ Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Ritşard Yusuf Mekârisî el-Yesûî (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 11-13; Mavil, *Eş'arî'nin Kelâm Sistemi*, 83.

¹⁷ Cüveynî'nin bu yaklaşımı, bazı araştırmacılar tarafından fikrî bir merhale olarak değerlendirilirken, bu durumu bir çelişki olarak görenler de vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan el-Hattâf, “Kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid ve devruhü fi tekvîni'l-'akli'l-i'tizâli”, *el-Fikru'l-İslâmiyyü'l-Mu'âsir* 11/44 (2006), 127; Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi”, 2007, 11-12.

¹⁸ Yöntemin Mâtürîdîlerde kullanımına örnek olarak bk. Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 20, 27; Ebû İshak İbrahim b. İsmail es-Saffâr, *Telhisu'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2011), 1/186.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr şâhitle gâibe istidlâlin tanımını “sadece şâhide binâ edilmek suretiyle hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz gâip hakkında yapılan istidlâl” şeklinde verir ve dört sureti olduğunu belirtir. 1. Delâlette ortaklık. 2. İlette ortaklık. 3. İlet yerine geçende ortaklık. 4. İlet veya illet yerine geçen bir şey olmamakla beraber, gâibin,

Yukarıda zikredilen önemine rağmen, şâhid ile gâibe istidlâl yönteminin mahiyeti her zaman tartışmalı olmuştur. Bu terkipte geçen şâhid ve gâib kavramlarıyla ne kastedildiği, yine terkipte geçen istidlâlin ne tür bir istidlâl olduğu, yöntemin bir kıyas olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı gibi hususlar tartışılmıştır. Aşağıda bu kavramlarla ilgili olarak, Neseffî'nin selefleri olan ve onun yöntemle ilgili yaklaşımını etkilediğini düşündüğümüz İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî'nin açıklamaları ele alınacaktır.

İmam Mâtürîdî, “İşte Allah; gayb ve şehâdeti bilen, azîz ve rahîm olandır”²¹ âyet-i kerîmesinde geçen gayp kelimesini “olmuş-bitmiş, geçmişte kalmış şey; insanların yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan ancak kendilerinin görüp idrak edemedikleri yiyecek, içecek ve gıdalardaki gizli faydalar; işitme, görme ve akledip fehmetme gibi ameliyelerin mahiyeti ve bunların hangi manalarla kaim olduğu gibi hususlar olarak tefsir eder. Şehâdeti ise, “*şu an mevcut olup meydana gelmiş olan, eşyada herkes tarafından gözlemlenebilen açık/zâhir yararlar*” şeklinde açıklar.²² Bu tefsirlere dayanarak İmam Mâtürîdî'nin gâip ve şâhidi, sözlük manalarına uygun biçimde, gizli açık her şey anlamında kullandığını söyleyebiliriz.

İmam Mâtürîdî, şâhid ile gâibe istidlâlî; bir şeyin, kendisinden farklı olan başka bir şeye delil olması şeklinde anlar ve “*bir şey ancak kendi benzerine delil olur*” diyerek hâdis varlığın kadîm varlığa delâletini reddeden dehrîleri eleştirir.²³ Mesela, âlemin muhtaç olma, zorunluluklar, zayıflık, değişkenlik, azalıp çoğalma, ortaya çıkma ve yok olma gibi özelliklere sahip olmasının, onun kendi başına/otonom bir varlık olamayacağına ve bu özelliklerin aksine sahip olan bir varlık tarafından meydana getirilmiş olmasının zorunluluğuna delâlet ettiğini²⁴ söyleyerek, şâhid (bu örnekte âlem) ile gâib (bu örnekte âlemin yaratıcısı) arasında bir istidlâl yapar. Dolayısıyla onun, bu yöntemi bir eserden müessire gitme/innî istidlâl²⁵ olarak kullandığı söylenebilir.²⁶

İmam Mâtürîdî yöntemi, “*misle delâlet*” şeklinde de belli şartlar altında kabul ettiğini ifade etmektedir.²⁷ Bu “*misle delâlet*” tabirini kıyas/analoji şeklinde yorumlamak mümkündür. Ancak İmam Mâtürîdî'nin yöntemle ilgili genel yaklaşımı, yukarıda da belirtildiği üzere istidlâl (eserden müessire gitmek) şeklindedir.²⁸

İmam Eş'arî, şâhidi “*duyu organları ve aklın bedâheti ile bilinen zorunlu bilgiler*”, gâibi, “*duyu organları ve aklın bedâhetiyle bilinmesi mümkün olmayan şey*”, istidlâlî ise, “*delili çekip çıkarmak, çıkarım yapmak, düşünmek, tefekkür etmek*”²⁹ şeklinde açıklar. O, “*istidlâl*” ile “*şâhid ile gâibe istidlâlî*” aynı anlamda kullanır. Bu durumda şâhid ile gâibe istidlâl, genel manada zihnin işlemesi ve çıkarım yapması anlamına gelir.³⁰ Fakat Eş'arî istidlâlî bir kıyas olarak da düşünür.

şâhitteki hükme daha ziyade layık olması şeklinde yapılan kıyas. Geniş bilgi için bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/165.

²⁰ Hattâf, “*Kiyâsu'l-gâib ale's-şâhid*”, 91; Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi”, 2007, 1.

²¹ Secde 32/6.

²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2007), XI: 269.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 92-94.

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 77-79, 83-85, 92-94.

²⁵ İstidlâl eserden müessire ve mâlûlden illete gitmek şeklinde olabileceği gibi, bunun tersi de olabilir. İlkine innî istidlâl, ikincisine ise limmî istidlâl denir. Bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûat'ü-keşşâfi-istilâhâti'l-fünûn'i ve'l-ulûm*, çev. Abdullah el-Hâlidî - Tahk. Ali Dahrec (Beyrut: Mektebet'ü-Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/324.

²⁶ Tahir Uluç, “Mâtürîdî Düşüncesinde Şâhidin Gâibe Delâleti” Argümanı”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen- Ek-i*, ed. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 432.

²⁷ İmam Mâtürîdî, şâhidin, kendi benzeri olan gâibe delil olması için, bu ikisinin keyfiyetlerinin biliniyor olmasını şart koşar. Mesela, şâhit/göz önünde bulunan ateş, gâip/görmediğimiz bir ateşe delil olur, yani görmediğimiz ateşin, gördüğümüz ateşle aynı özelliklere sahip olduğuna delalet eder, demektedir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 93.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 92-94; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Binyetü'l-akl'l-Arabî* (Beyrut: Merkez Dirâsât el-Vahde el-Arabiyye, 2009), 154; Şâhid ile gâibe istidlâlî bir kıyas olarak değerlendirilmemesi gerektiğini diğer Mâtürîdî kelâmcılar da vurgulamışlardır. Örnek olarak bk. Saffâr, *Telhisu'l-edille*, 1/183.

²⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 285-286.

³⁰ Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi”, 2007, 3; Mavil, *Eş'arî'nin Kelâm Sistemi*, 348.

Ona göre istidlâl yapan kişi, bildikleriyle bilmediklerini karşılaştırır ve benzer olanlar hakkında aynı hükmü verir.³¹ Görüldüğü gibi bu tanımda istidlâl, kıyas şeklinde açıklanmıştır.

İmam Eş'arî şâhid ile gâibe istidlâli "*bir şeyin, kendisinden farklı olana/hilâf delâleti*" şeklinde ele alır ve "*birleşğin/müellef, onu birleştirene/müellif; şekillendirilmiş şeyin/musavver, onu şekillendirene/musavvir ve meydana getirilmiş şeyin/muhdes, onu meydana getirene/muhdis delâletinde olduğu gibi, gâipte bir şeyin varlığına delalet eden şey, o şeyin muhalifidir*"³² der ve yöntemi, Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispat hususunda kullanır.³³ Mesela, Allah'ın varlığını ispat sadedinde bir pamuğun ipliğe dönüşmesi veya bir kumaşın dokunması gibi basit şeylerin bile kendi kendine olamayacağını, böyle bir iddiada bulunmanın akıl dışı olduğunu belirtir ve bütün bu süreçleri yaratan ve yöneten bir varlığın/Sânî' bulunduğu sonucuna ulaşır.³⁴ Ona göre, âlem ve cisimlerin failsiz olarak meydana gelmesi, yazının yazarsız olarak meydana gelmesinden daha uzak bir ihtimal değildir.³⁵ Görüldüğü gibi burada şâhid ile gâibe istidlâl yöntemi, fiilin faile delâleti çerçevesinde kullanılmıştır.³⁶ İmam Eş'arî Allah'ın ilim, irade, kudret ve hayat sıfatlarını da fiillerin delâleti ile ispatlar.³⁷ Mesela, hikmetli fiillerin ancak bilen/âlim bir varlıktan meydana gelebileceğinden hareketle Allah'ın âlim olduğuna; âciz ve ölüden bir fiil sâdir olmasının imkânsızlığından da Allah'ın kudret ve hayat sıfatlarına istidlâl eder.³⁸ İmam Eş'arî bu istidlâli, "*bilgiye ulaşma yolu aynı olanlar arasında yapılan istidlâl*" şeklinde açıklamaktadır. Yani, şâhitte/içinde yaşadığımız ve gözlemlediğimiz âlemde bir varlığın ilim, kudret vb. sıfatlara sahip olduğunu onun eylemlerinden anladığımız gibi, kadîm zatın da fiillerinden hareketle sıfatlarına istidlâl ederiz,³⁹ demektedir.

Görüldüğü gibi burada İmam Eş'arî, İmam Mâtürîdî gibi yöntemi innî istidlâl çerçevesinde kullanmaktadır. Ancak İmam Eş'arî, İmam Mâtürîdî'den farklı olarak, asıl ağırlığını şâhid ile gâibe istidlâlin diğer formu olan kıyasa verir. İmam Eş'arî istidlâlin bu formunu şöyle tanımlar: "*Bir şey şâhitte, bir illetten dolayı bir vasıfla nitelendirilse, aynı illete sahip olan gâip de aynı vasıfla nitelendirilmelidir.*"⁴⁰ Mesela, hareketli bir cisme "*hareketli/müteharrik*" sıfatını vermemizin nedeni, cismin sahip olduğu hareket arazıdır. Görüp gözlemlediğimiz tüm hareketli cisimler, hareketli vasfını bu sebepten dolayı almışlardır. Buradan hareketle, gözlemimizin dışında kalan/gâip ve aynı illete, yani hareket arazına sahip olan tüm cisimlere müteharrik sıfatını veririz. İmam Eş'arî Allah'ın ilim sıfatına sahip oluşunu da bu istidlâl ile temellendirir⁴¹ ve şâhitte ilim sahibine âlim denilir, Allah da âlim olduğuna göre, o da ilim sıfatına sahiptir;⁴² çünkü "*biz, iki şeyin manası bir, illetleri müttefik ve aynı şeye sahip olurlarsa, şâhid ile gâibe hükmeder, onun hükmünü ona veririz*"⁴³ der.

Görüldüğü gibi İmam Eş'arî şâhid ile gâibe istidlâlin bu formunu kıyas şeklinde tertip etmektedir. Buna göre şâhid kıyastaki asıl, gâib ise fer'e karşılık gelmektedir.⁴⁴ Kıyasın netice

³¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 14.

³² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 310.

³³ İmâm Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, thk. Hamûde Garâbe (Matbaatu Mısır Şerike Müsâhime Mısriyye, 1955), 17-19, 24-25; Mavil, *Eş'arî'nin Kelâm Sistemi*, 90; Ancak burada şu hususa dikkat çekmek gerekir ki, Eş'arî Allah'ın bütün sıfatlarını değil, fiillerinin delâletiyle bilinen hayat, ilim, kudret ve irâde gibi sıfatları bu yöntemle; konuşma, görme, işitme gibi diğer bazı sıfatları ise tenzih ilkesinden hareketle ispatlar. Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 41.

³⁴ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, 17-19.

³⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 287-288.

³⁶ Bir şeyin, kendinden farklı olana/hilâf delâleti, genellikle fiilin failine ve mâlûlün illetine delâleti şeklinde anlaşılır. Örnek olarak bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 20; Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, 1/186.

³⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 41.

³⁸ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, 24-25.

³⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 287.

⁴⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 288.

⁴¹ İmam Eş'arî Allah'ın âlim, kâdir ve hay oluşunu, yukarıda da geçtiği gibi, fiillerin delâleti ile ispatlar. Burada ise, Allah'ın ilim sıfatı ile âlim, kudret ile kâdir ve hayat ile hay oluşu üzerinde durulmaktadır. Bu ikisi birbirine karıştırılmamalıdır.

⁴² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 288-289.

⁴³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 290.

⁴⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 286.

vermesi için ortak bir illet olması gerekir ki, bu illet İmam Eş'arî tarafından had ve hakikat birliği⁴⁵ ve tevkîf/isimlendirme⁴⁶ olarak belirlenir.⁴⁷ Ayrıca kıyasın ittirâd ve in'ikâs⁴⁸ şartlarını haiz olması da gerekir. Ancak İmam Eş'arî'ye göre, illetin sıhhat alameti olarak tard ve aks şart olmakla beraber yeterli değildir. Ayrıca illetin hükme taalluku olduğu, onu celbettiği, hüküm üzerinde müessir olduğu da bilinmelidir. Zira tard ve aksin bulunup da illetin bulunmadığı durumlar da vardır.⁴⁹ İmam Eş'arî bu ilkelere göre kelâmî görüşlerini temellendirdiği gibi, muhalif ve hasımlarını da yine bu ilkeler çerçevesinde eleştirmiştir.

Nesefî'ye geçmeden önce kısaca Bâkîllânî ve Cüveynî'nin yöneme yaklaşımlarına değinmek istiyoruz. Zira Bâkîllânî hem Nesefî'nin selefi olması, hem de Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştirmesi ve muhtemelen Nesefî'nin de üzerinde bazı etkilere sahip olması nedeniyle önemlidir. Cüveynî ise, Nesefî'nin çağdaşıdır ve şâhid ile gâibe istidlâl yaklaşımı ile kendisinden sonrakilerin öncüsü olmuştur.

Bâkîllânî yaratıcının ispatı için, kendisinden önceki kelâmcılar gibi âlemin bir yaratıcıya muhtaç oluşu ve fiilsiz failin olamayacağı şeklinde istidlâller yapar,⁵⁰ Allah'ın âlim, kâdir ve hay oluşunu da aynı şekilde aklın bir zorunluluğu olarak ispat eder⁵¹ ancak bunu şâhid ile gâibe istidlâl şeklinde adlandırmaz. İstidlâl türlerinden birisi olarak zikrettiği şâhid ile gâibe istidlâl ise, İmam Eş'arî'nin kıyas formu olarak yukarıda aktarılan tanımına benzer şekilde tanımlar ve ilim, kudret gibi sıfatların ispatı bağlamında değerlendirir.⁵²

Cüveynî'nin eleştirileri, şâhid ile gâibe istidlâl yöntemi için bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir.⁵³ O, öncelikle şâhid ile gâibi, aralarında hiçbir ortak nokta (câmi'/birleştirici) olmaksızın kıyaslamayı eleştirir ve bu tür bir istidlâlin bütün kelâmcıların ittifakıyla batıl olduğunu belirtir. Ardından şâhid ve gâib arasında illet, hakikat, şart ve delil şeklinde dört câmi'/birleştirici olduğundan bahseder ve bunlarla ilgili eleştirilerini sıralar. Ona göre illet bir birleştirici/câmi' olamaz. Çünkü illet ve mâlûl diye bir şey yoktur. Hakikat de birleştirici olamaz. Çünkü şâhid ile gâibin hakikatleri farklıdır. Cüveynî her iki câmi'i de "aşlı yoktur" diyerek reddeder. Şart ve delil câmi'leri için "aşlı yoktur" ifadesini kullanmaz. Ancak "eğer gâib hakkında bir delil varsa, şâhidi zikretmenin bir etkisi yoktur; delil yoksa şâhidi zikretmenin bir anlamı yoktur" diyerek, bu iki câmi'i de gereksiz sayar.⁵⁴ Böylece mütekaddimîn kelâmının ana istidlâl yöntemi olarak kabul edilen⁵⁵ şâhid ile gâibe istidlâlin tüm formları Cüveynî tarafından eleştirilir. Cüveynî'nin bu tutumu, kendisinden sonra gelen Eş'arî kelâmcıların yöneme yaklaşımları hususunda belirleyici olmuştur.⁵⁶

⁴⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 289, 304.

⁴⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 291.

⁴⁷ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 7.

⁴⁸ İttirâd ve in'ikâs veya tard ve aks tanımların sıhhat şartı olarak gereklidir. Buna göre tanımın/had bulunduğu her halükârda tanımlanan/mahdut da bulunmalı ki, buna tard veya ittirâd denir ve bulunmadığı durumlarda da bulunmamalıdır ki, buna da in'ikâs veya aks denir. Eş'arî'nin bu kavramları kullanmasından, istidlâlin bu formunu bir tanımlama faaliyeti olarak gördüğü sonucu çıkartılabilir. Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemüt-t-Târîfât* (Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts.), 119, 129.

⁴⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 303.

⁵⁰ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 23.

⁵¹ Bu sıfatlara sahip olmamanın aklın muhâl olduğunu gösterir. Bkz. Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 26.

⁵² Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 12.

⁵³ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 11; Hattâf, "Kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid", 127.

⁵⁴ İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: Şeyh Halîfe b. Hamed Âl Sâni, 1978), 1/127-130.

⁵⁵ Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıki Yapısı*, 154.

⁵⁶ Bu konuda Gazzâlî'nin yaklaşımı için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 154 vd; Âmidî'nin eleştirileri için: Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve ârauhu'l-kelebiyye*, 144-148; Râzî'nin eleştirileri için: Hüsnü Turgut, *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 198-209).

2. NESEFÎ'DE ŞÂHİD İLE GÂİBE İSTİDLÂLİN İLKELERİ

Nesefî şâhid ile gâibe istidlâli bir yöntem olarak kabul eder, “*şâhid gâibin delilidir*”⁵⁷ der ve bu istidlâlin, riayet edilmesi gereken birtakım sıhhat şartları olduğundan bahseder.⁵⁸ Nesefî bu şartları maddeler halinde zikretmez, fakat eserinin muhtelif yerlerindeki açıklamalarından, bu şartların neler olduğunu anlamak mümkündür.

Öncelikle şâhid ile gâibe istidlâlin iki türünden bahseder:

1. “*Dumanın ateşe ve binanın yapım ustasına delâletinde olduğu gibi, gördüğümüz bir şey, duyu algılarımızın dışında kalan başka bir şeyin varlığını gösterir.*”⁵⁹ Nesefî burada hiçbir ayrıntı vermemektedir. Eserinin başka yerlerinde de bu yöntemle ilgili verdiği bir bilgiye rastlayamadık. Ancak dumanın ateşe veya binanın ustaya delâleti, daha önce İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî'de de gördüğümüz üzere “*bir şeyin kendinden farklı olana delâleti*” veya “*eserden müessire, mâlûlden illete istidlâl*” çerçevesinde yorumlanabilir.

Bu yorumumuzu destekleyen bir husus, Nesefî'nin Allah'ın varlığını ispat sadedinde kullandığı ifadelerdir. Nesefî âlemin mevcut şekil ve büyüklüğünden farklı olarak tasavvur edilmesinin mümkün olduğunu, muhtemel tüm şekil ve büyüklükler arasında mevcut halinin seçilmiş olmasının ancak bir tercih ve iradeye bağlı olduğunu belirttikten sonra, “*dünyada şahit olunan her binanın bir yapım ustası olduğuna da bu şekilde istidlâl edilir*” der. Ardından, bu delilin fitratlarda yer ettiğini, âlemin kendi kendine, bir Sâni'i olmadan var olduğunu düşünmenin “*kendini bilmezlik*” sayılacağını ifade eder.⁶⁰ Görüldüğü gibi Nesefî, binanın ustaya delâletini, Allah'ın varlığını ispatlama bağlamında kullanmaktadır.

Nesefî bu istidlâl formunu Allah'ın sıfatlarını ispat ederken de kullanmakta, ancak yine şâhid ile gâibe istidlâl dememekte, yöntemi “*muhdesâtın/yaratılmışların veya fiillerin sıfatlara delâleti*” olarak isimlendirmekte ve şöyle açıklamaktadır: “*Bir mef'ûl/nesne faile delâlet ettiği gibi, mutlak haliyle kudrete de delâlet eder. Bu mef'ûlün hikmetli ve özenli oluşu ise, ilme delâlet eder.*”⁶¹ Dolayısıyla Nesefî'ye göre, özenli ve hikmetli bir fiil veya nesne, aynı anda hem faile, hem failin kudret sıfatına, hem de ilim sıfatına delâlet etmektedir. Nesefî buna şâhitten bir örnek verir ve çok değerli bir kumaşın, usta bir dokumacının değil de, dokuma sanatından anlamayan cahil ve âciz birinin elinden çıktığını iddia etmenin ancak ahmaklık veya inatçılıkla açıklanabileceğini belirtir.⁶² Nesefî Allah'ın hayat, ilim ve kudret sıfatlarını da aynı istidlâl formu ile ispatlamaktadır.⁶³ Nesefî'den yaptığımız bu alıntılara dayanarak, Nesefî'nin, Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispat hususunda şâhid ile gâibe istidlâlin innî istidlâl (eserden müessire veya illetten mâlûle istidlâl) formunu kullandığını, ancak bu istidlâli farklı isimlerle andığını iddia edebiliriz.

2. Nesefî şâhid ile gâibe istidlâlin ikinci türünü şöyle tanımlar: “*İki şey arasında kopmaz ve çözülmez bir bağ olduğunu biliriz. Bu iki şeyden hüküm konumunda olanın, diğer şey dışında başka bir şeye izafe edilmesinin mümkün olmadığını görürüz. Sonra delil ile bu iki şeyden birisinin gâip için sabit olduğunu biliriz. Bu durumda, diğer şeyin de sabit oluşunu zorunlu olarak biliriz.*”⁶⁴ Bu tanımda geçen tüm maddeler önemlidir. Bu nedenle sırasıyla her birini açıklayacağız.

Tanımda ilk olarak, “*iki şey arasında kopmaz ve çözülmez bir bağ/taalluk*” olması gerektiği belirtiliyor. Burada kopmaz ve çözülmez/infikâki olmayan bağ ile ittîrâd-in'ikâs ve vücûden ve ademen deverân kastediliyor. Nesefî'nin sıklıkla kullandığı bu kavramlar, bir tanımın sıhhat şartlarını ifade ederler. Mesela cisim, Nesefî tarafından “*parçalardan oluşan*” şeklinde tanımlanır.⁶⁵ Burada cisim olma ve parçalardan oluşma kavramları arasında ittîrâd-in'ikâs

⁵⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/467.

⁵⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/389.

⁵⁹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/285.

⁶⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/105.

⁶¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/292.

⁶² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/292-293.

⁶³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/246-248.

⁶⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/285.

⁶⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 1/177.

vardır. Yani cisim adını alan her şey, parçalardan oluşmaktadır ve cisim olmayan hiçbir şey, parçalardan oluşmamaktadır. Dolayısıyla her nerede cisim varsa, orada parçalardan oluşma vardır ve cisim olmayan yerde de parçalardan oluşma yoktur. Neseffî'nin vücûden ve ademen deverân ile kastettiği budur.

Tanımda ikinci olarak, “iki şeyden hüküm konumunda olanın, diğer şey dışında başka bir şeye izafe edilmemesinin mümkün olmaması” şartı ileri sürüldü. Gerek İmam Eş'arî'nin daha önce aktarılan tanımında, gerekse Neseffî'nin, ona benzer şekilde yaptığı tanımdaki en önemli husus bu maddedir. Çünkü hem Eş'arî, hem de Neseffî'nin vurguladıkları üzere, iki şey arasında bir ilişki/deverân olabilir, buna rağmen bir illet-mâlûl ilişkisi olmayabilir.⁶⁶ İşte iki şey arasında illet-mâlûl ilişkisini sağlayan şey bu maddede açıklanan husustur. Bu maddeyi açıklarken yukarıdaki cisim örneğinden devam edebiliriz. Buna göre, “cisim parçalardan oluşandır” şeklindeki tanımda geçen “parçalardan oluşmak” hükümdür. Neseffî'ye göre, cisme cisim denilmesinin illeti bu hüküm olup, cismin, bunun dışında taşıdığı diğer özellikler hükmün medârı olamaz. Neseffî'ye göre bu sonuca ulaşabilmek için dilin delâletine başvurmak ve sebr⁶⁷ yapmak gerekir. Çünkü dilin muktezâsı/dilsel hükümler şâhitte ve gâipte değişmez.⁶⁸ Neseffî cismin sahip olduğu özellikleri fail olmak, kendi zatıyla kâim olmak, parçalardan müteşekkil olmak ve mevcut olmak şeklinde sıralar, ardından dilsel bir takım analizler yapar ve cismin dilde cisim olarak isimlendirilmesinin temel sebebinin “parçalı bir yapıya sahip olmak” olduğunu tespit eder.⁶⁹

Tanımda geçen üçüncü ve dördüncü maddelerde “delil ile bu iki şeyden birisinin gâip için sabit oluşu” ve “birinin sabit oluşuyla diğer şeyin de zorunlu olarak sübûtu” ele alınmaktadır. Mesela, cisim için yukarıda zikredilen hükümlerden bazıları -fail olmak, kendi zatıyla kâim olmak ve mevcut olmak gibi- akıl veya nakil deliliyle gâip için sabittir. Eğer cismin tanımında bu hükümlerden biri illet olarak kabul edilirse, bu durumda Allah için cisim tabirini kullanmak mümkün olacaktır. Ancak Neseffî bir takım semantik tahliller neticesinde, cismin cisim olarak adlandırılmasının illeti olarak müterekkip/parçalı olmayı tespit etmiştir. Müterekkip olmak ise, gâip için delil ile sabit olmuş hususlardan değildir. Dolayısıyla Allah için cisim tabiri kullanılamaz. Fakat ilim sahibi olmak, Allah için kullanılabilir. Çünkü “âlim” ve “ilim sahibi olmak” kavramları arasında, yukarıdaki tanımda geçen tüm şartlar mevcuttur. Yani, bu iki kavram arasında kopmaz bir taalluk vardır. Her âlim ilim sahibidir ve her ilim sahibi âlimdir. İlim sahibi olmak, âlime âlim denilmesinin illetidir. Bu, semantik yöntemle ortaya konulmuştur. Allah'ın âlim olduğu aklî ve naklî delil ile sabittir. Öyleyse ilim sahibi olduğu da aynı şekilde sabittir.

Neseffî'nin şâhid ile gâibe istidlâl yöntemi üzerine yaptığı açıklamalar bundan ibarettir. Neseffî tüm tartışmalarında bu tanımdaki eksen etrafında eleştiri ve savunular yapar. Ancak farklı gruplarla yaptığı tartışmalar esnasında, burada zikredilenlerin dışında bazı ilkelere işaret ettiği tespit edilmiştir. Tespit ettiğimiz bu ilkeler şunlardan ibarettir:

i. Şâhid-gâib tesviyesi/eşitliği mana ve illetlerin hakikatlerinde geçerli olup, vücûdî vasıflarda⁷⁰ geçerli değildir.⁷¹

ii. Aklen caiz ve imkânsız olan hususlarda, şâhid ve gâib eşittir.⁷²

iii. Cinslerde şâhid-gâib tesviyesi/eşitliği aklen sabit, tümel ve doğru bir öncüldür.⁷³

⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 303; Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/152-153.

⁶⁷ Sebr, bir asıldaki bütün nitelikleri belirledikten sonra, illet olmaya elverişli olmayanları eleyip, geriye sadece illetin kalmasını sağlamaya denir. Bk. Tehânevî, *Mevsûat'ü-Keşşâf*, 1/926.

⁶⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/179.

⁶⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/179-182.

⁷⁰ Neseffî vücûdî vasfı “bir şeyle beraber bulunan/iktirân rastgele/ittifâkî sıfatlar” şeklinde açıklar. Buna göre, bir kavramın illet mesabesinde olmayan diğer vasıfları vücûdî vasfı olmaktadır. Bk. Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/535.

⁷¹ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/369, 535.

⁷² Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/270; 2/179.

iv. Dilin muktezası/hükümleri, şâhitte ve gâipte eşittir.⁷⁴

v. Bir lafzın birkaç anlamı varsa, Allah hakkında bu anlamlardan caiz olanı kullanılır.⁷⁵

vi. Şâhid ile gâibi eşitlemeyi gerektiren durumlarda tesviye, eşitlemeye engel durumlarda ise tefrika/ayırma yapılmalıdır.⁷⁶

Bu maddelerde geçen tesviye kavramı, şâhid ile gâibi eşitlemenin, başka bir ifadeyle şâhid-gâib kıyası yapmanın sahih olduğu durumları ifade etmektedir. Neseffî'nin yukarıda aktardığımız şâhid ile gâibe istidlâl tanımına uygun durumlarda tesviye vardır veya tesviye yapılmalıdır. Tefrika ise, mezkûr tanıma aykırı durumlarda şâhid ile gâibe istidlâlin yapılamayacağı anlamına gelmektedir. Ancak tefrika kavramı sadece mezkûr tanıma uymama veya tanımdaki maddeleri ihlal etme ile sınırlı değildir. Aşağıda Neseffî'nin tesviye-tefrika ekseninde eleştirilerini incelerken de görüleceği gibi, tefrika bazen tanıma aykırı, yani metodik hatalardan kaynaklanmakta, bazen de teolojik gerekçelere dayanmaktadır. Tesviye ve tefrika kavramlarının Neseffî tarafından hangi anlam ve bağlamlarda kullanıldığı ve tartışmalarında nasıl bir ağırlığa sahip olduğu hususu, bir sonraki başlık altında işlenecektir.

3. NESEFFÎ'NİN ŞÂHİD İLE GÂİBE İSTİDLÂL YÖNTEMİNE ELEŞTİRİLERİ

Neseffî'nin eleştirilerini, istidlâl yönteminin yanlış ve sıhhat şartlarına aykırı kullanılmasına yönelik metodolojik temelli eleştiriler ile bir takım teolojik gerekçelere dayanan teolojik temelli eleştiriler şeklinde iki ana başlık altında ele almak mümkündür.

3.1. Metodolojik Temelli Eleştiriler

Mütেকaddimîn kelâmcıların şâhid ile gâibe istidlâl ile ilgili temel eleştirileri, bu yöntemi salt varlık ve gözleme dayandırmakla yetinenlere yöneliktir. Mesela Bâkılânî varlığı ezeli kabul eden dehrîleri, heyûlâyı ve dört tabiatı kadim sayan grupları ve düalistleri hep aynı yöntemsel hatayı yapmakla suçlar. Bâkılânî'ye göre bu gruplar, sadece gördükleriyle yetinir, müşahedelerini geneller ve görmediklerimiz de aynı gördüklerimiz gibidir, derler. Fakat Bâkılânî, müşahedeleri hiçbir kaideye riayet etmeksizin genellemeyi, sadece koyu tenli insanları gören birisinin, “*bütün insanlar koyu tenlidir*” şeklinde bir genelleme yapmasına benzettir. İşte “*mücerred şâhid ve vücûda taalluk*” etmek, bu örnekte olduğu gibi metodik bir hatadır.⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar da Bâkılânî ile aynı yaklaşımı sergiler, benzer örnekler verir ve “*mücerred vücûda*” tutunanları “*avâm-ı mülhide/cahil ateistler*”⁷⁸ olarak nitelendirir.⁷⁹

Neseffî “*mücerred şâhid*” ve “*mücerred vücûd*” kavramlarının yerine “*vasfî'l-vücûd/vücûd vasfî*” kavramını kullanır. Bununla kastettiği ise, bir nesnenin illet olmayan tüm vasıflarıdır. Nesnenin illeti olan vasfa ise, “*vasfu'l-ille/illet vasfî*” demektir.⁸⁰ Neseffî, sadece vücûda tutunup illetin hakikatinden yüz çevirmeyi, Mücessime'nin dayanağı olarak değerlendirir ve bu tarz istidlalleri “*Müşebbihe ve benzeri cahillerin işi*” olarak nitelendirir. Kelam sanatında maharetli ve zihni idmanlı kişileri ise, illetlerin sebr, tard ve mâlûllerde icrası keyfiyetini bilen, illet vasıflarıyla vücut vasıflarını temyiz edebilen kişiler olarak över.⁸¹ Kendisinden önceki kelâmcılarda olduğu gibi “*koyu tenli insan*”⁸² örneğini kullanır ve “*her fail cisimdir*” diyen

⁷³ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/368.

⁷⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/179.

⁷⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/180, 242-243.

⁷⁶ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/298, 444.

⁷⁷ Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil*, 32-33.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebet'ü Vehbe, 1996), 117.

⁷⁹ Benzer eleştiriler İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî tarafından da yapılmıştır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 93; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 289-290; Müteahhir kelâmcılar ise, bu durumu istikrâ-yı nâkıs/eksik tümevarım olarak değerlendirmişlerdir. Örnek olarak bk. Ebü'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü'd-Dâi ile'l-İslâm*, thk. Seyit Hüseyin Bahcıvan (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), 213.

⁸⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/149, 151-153, 535, 554, 556.

⁸¹ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/553.

⁸² Koyu tenli insan örneği Kelâm kaynaklarında, “sadece koyu tenli insan gören birisinin bütün insanları koyu tenli sayması” şeklinde aktarılır ve eksik tümevarımın genellenmesinin yanlışlığına örnek olarak verilir.

Mücessime'nin *sebr, bahs* ve *imtihan* gibi unsurları kullanmadan, mücerred vücûda dayanarak böyle hatalı bir sonuca ulaştıklarını belirtir.⁸³

Mütেকaddim kelâmcılar için yukarıda resmedilen genel çerçeve Neseî için de geçerli olmakla beraber, onun eleştirilerinin daha sistematik ve dakik olduğunu söyleyebiliriz. Neseî bu eleştirilerini, önceki bölümde nakledilen şâhid ile gâibe istidlâlin tanımını ve ortaya koyduğu ilkeler çerçevesinde bu eleştirilerini yapmaktadır. Aşağıda, Neseî'nin sistematik ve dakik yönünü gösteren bazı örnekler verilecektir.

Vereceğimiz ilk örnekte Neseî, Hıristiyanların Allah'a cevher demelerini eleştirmektedir. Burada Neseî, cevherin semantik analizini yaptıktan sonra, cevhere cevher denilmesinin illeti olarak Hıristiyanların yanlış bir tespitte bulduklarını, sebr işlemini doğru bir şekilde yapamadıkları için de Allah'a cevher isnadında bulduklarını belirtir. Hıristiyanlar cevheri "*kendi başına var olan/kâim*" olarak tanımlıyor ve Allah da kendi zatıyla kâim olduğu için cevherdir, diyorlardı. Hâlbuki Neseî'ye göre cevher, cisimleri oluşturan en küçük parça anlamına gelir. Cevherin semantik analizi bu sonucu verir, cevherin cevher olarak isimlendirilmesinin illeti de budur. Bu durumda Allah için cevher tabirini kullanmak, Allah'ı cisimlerin aslı yapmak olur ki, böyle bir nitelendirme Hıristiyanların da reddedeceği bir husustur.⁸⁴ Görüldüğü gibi bu tartışmanın eksenini, Neseî'nin tanımının ikinci maddesini oluşturan illet-mâlûl ilişkisini doğru bir şekilde tespit ilkesi oluşturmuştur. Neseî burada illeti tespit, yani sebr yöntemi olarak dile müracaat etmiş, dilsel/semantik analizlerle hasmın iddiasını çürütüp kendi görüşünü ispatlamaya çalışmıştır.

İkinci bir örnek olarak Neseî'nin Mücessime eleştirisi verilebilir. Hatırlanacağı üzere Neseî'nin istidlâl tanımının ilk maddesi "*iki şey, yani tanım ve tanımlanan arasında kopmaz ve çözülmeyen/infikâki olmayan*" bir bağın zorunluluğu üzerineydi. Neseî Allah'ı cisim olarak kabul eden Mücessime'yi, tanımın bu maddesini ihlal ettikleri için eleştirmektedir. Mücessime'nin argümanı şöyledir: "*Allah diri, gören, işiten ve faildir. Görünür âlemde/şâhit bu vasıflara sahip her varlık cisimdir. Öyle ki, cisim olmayan bir şeyin, bu vasıflarla nitelenmesi muhâldir. Şâhitte muhâl olan, gâipte de muhâldir. Öyleyse Allah cisimdir.*"⁸⁵ Burada Mücessime tanımın ilk ve ikinci maddelerini atlayıp üçüncü ve dördüncü maddelere geçerek, gâib için geçerli hükümlerden birisi (bu örnekte hayat, görme, işitme vb.) sabit olunca, diğeri de (bu örnekte cisim olma) sabit olur kaidesine Allah'ın cisim olduğuna hükmediyorlar. Ancak Neseî, Mücessime'nin daha ilk maddede hata yaptıklarını tespit ediyor ve görüşlerini çürütüyor. Neseî cansız cisimlere dikkat çekerek, cisim ile cisimlerde bulunan hayat vb. sıfatlar arasında "*infikâki olmayan bir taalluk bulunmalıdır*" şeklindeki şartın bulunmadığını gösteriyor. Eğer diyor, cisimlerle bu sıfatlar arasında kopmaz bir ilişki ve bağ bulunsaydı, cansız, eylemsiz, görmeyen ve işitmeyen cisimlerin bulunmaması gerekirdi. Bu tür cisimlerin bulunması, cisimle ilgili sayılan bu vasıfların, cisme cisim denilmesinin illeti olmadığını göstermektedir.⁸⁶ Görüldüğü gibi, Neseî burada ittîrâd-in'ikâs veya vücûden ve ademen deverân denen ve tanımın ilk maddesi olarak yer alan şartın ihlal edildiğine dikkat çekmektedir.

Şâhid ile gâibe istidlâlin tanımını ve temel ilkeleri hususunda Mu'tezile ve Neseî arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Buna rağmen Neseî'nin Mu'tezile ile metodoloji temelli tartışmaları bulunmaktadır. Buna sebr ekseninde cereyan eden şu tartışmayı örnek verebiliriz: Mu'tezile Allah'ın ilim sıfatının olamayacağını ilim kavramının sebrî suretiyle ortaya koyar ve "*eğer ilmi olsaydı, bekâsı imkânsız bir araz olurdu, itikatlar cinsinden olurdu, zorunlu veya müktesep olurdu.*"⁸⁷ Çünkü ilim cinsinin bu manaların dışına çıkması makul değildir"⁸⁸ der. Neseî,

⁸³ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, 1/181-182.

⁸⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, 1/148-151.

⁸⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, 1/160.

⁸⁶ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, 1/166-167.

⁸⁷ Mu'tezile'ye göre; i. ilim bir arazdır. Hâlbuki Allah'ın arazlara mahal olması mümkün değildir. ii. İlim itikat cinsindedir. Allah için itikat söz konusu olamaz. iii. İlim ya zorunlu, ya mükteseptir. Bu kavramlar da Allah için caiz değildir. Dolayısıyla Allah'ın ilim sıfatına sahip olması mümkün değildir.

⁸⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, 1/289.

Mu'tezile'nin sebre dayalı bu argümanını madde madde ele alır ve eleştirir. Öncelikle, bekâsı imkânsız bir araz olmanın, ilme ilim denilmesinin nedeni olmadığını, çünkü cehlin ve diğer tüm arazların da aynı şekilde devamsız olduğunu belirtir. Neseffî böylece "ilim" ve "bekâsı imkânsız olma" kavramları arasında illet-mâlûl ilişkisi olamayacağını ortaya koyar. İkinci olarak, ilmin itikatlar cinsinden olmasının da illet olmadığını ifade eder. Çünkü cehil, şüphe ve zan da itikatlar cinsindedir. Üçüncü olarak, zorunlu olmanın da ilmin tanımı olamayacağını belirtir, çünkü zorunlu olmayan bilgi de vardır. Ayrıca titreyen kişinin hareketleri de zorunludur, fakat ilim değildir. İstidlâlî olmak da ilmin tanımında esas olamaz. Çünkü zorunlu bilgilerin yanı sıra iradî hareketler ve sükûnlar bu tanımın dışında kalır.⁸⁹ Böylece Neseffî, Mu'tezile'nin yanlış sebrine karşı doğru bir sebr örneğiyle cevap vermiş ve metodu yanlış kullanmaktan kaynaklanan bir iddiayı (Allah'ın ilminin olmadığı iddiası) reddetmiştir.

3.2. Teolojik Temelli Eleştiriler

Şâhid ile gâibe istidlâl yapılırken, kelâmcıların en çok dikkat ettiği husus, tenzih ilkesidir. Kelâmcılar bütün istidlâllerinde ve hasımlarıyla yaptıkları tartışmalarda tenzih ilkesine uygunluğu sağlamaya çalışırlar. Bu çerçeveden bakılınca, bir önceki bölümde ele alınan metodolojik temelli eleştiriler de hedefleri itibariyle tenzihîdir. Ancak orada yapılan eleştiriler, tanımla ilgili ilkelere ve istidlâl tekniğine yönelik olduğu için, metodoloji temelli eleştiriler olarak tasnif edilmiştir. Teolojik temelli eleştiriler olarak tasnif ettiğimiz bu bölümde de kelâmcılar hasımlarını metodolojik açıdan eleştirmektedir. Ancak biz, bu eleştirilerin sadece tenzih ile ilgili noktalarına yoğunlaşacağız. Konunun ayrıntılarına ve konu etrafında yapılan tartışmalara geçmeden önce, Neseffî'den bazı örnekler vereceğiz.

İlk örneğimizde Neseffî'nin, Allah'a yön isnat eden Kerrâmiyye ile yaptığı bir tartışmayı inceleyeceğiz. Kerrâmiyye'ye göre Allah ve âlem, kendi zatıyla kâim iki varlıktır. Bu şekilde iki varlığın, birbirlerine karşı bir yönde bulunmamaları aklen mümkün değildir. Öyleyse Allah bir yöndedir.⁹⁰ Neseffî bu delili farklı açılardan ele alıp eleştirir ve şöyle bir soru sorar: "Size göre bu yönün, yukarı değil de aşağı olması caiz midir?" Neseffî'ye göre Kerrâmiyye'nin bu soruya olumlu yanıt vermesi mümkün değildir. Çünkü aşağı yönde bulunmak, Allah'ın şanına yakışmaz. İşte Neseffî bu noktadan hareketle der ki: "Öyleyse şâhid ile gâib arasında bir tefrika delili olduğunu siz de kabul ettiniz. Çünkü aşağı yönde olmak şâhitte caiz iken, gâipte caiz değildir. Öyleyse aynı tefrika delili genel manada "bir yönde bulunmak" kavramı için de geçerlidir. Yani, şâhit için doğru olan deliliniz, gâip için geçerli değildir, dolayısıyla burada şâhid ile gâibe istidlâl edilemez."⁹¹ Görüldüğü gibi burada Allah'a yakışmayan bir durum tefrika delili olarak ileri sürülmüş ve hasmın iddiası reddedilmiştir.

Tesviye-tefrika kavramlarının nasıl kullanıldığına dair güzel bir örnek de, Neseffî'nin Mu'tezile ile yaptığı, aşağıdaki farazi tartışmadır. Daha önce de zikredildiği üzere, Neseffî'ye göre şâhitte hikmetli bir fiil, hem faile hem de failin kudret ve ilmine delalet eder. Çünkü muhkem bir fiili görüp de bunun bir âciz veya cahilden sudur etmiş olduğunu iddia etmek cehalet ve ahmaklıktır. Neseffî, sıfatları inkâr eden Mu'tezile'nin bu delil karşısında üç farklı pozisyon alabileceğini belirtir. 1. Şâhid-gâib tesviyesini kabul ederler. Yani, hem şâhitte, hem de gâipte mutlak fiilin zata ve onun kudretine, fiilin hikmetli olmasının ise zatın ilmine delâlet ettiğini kabul ederler. Bu durumda, kendi mezheplerinden dönmüş, hakka boyun eğmiş olurlar. 2. Şâhid-gâib tefrikasını kabul ederler. Yani şâhitte mutlak fiilin zata ve kudrete, muhkem fiilin ise ilme delâletini kabul ettikleri halde, gâipte bu delâleti geçersiz sayarlar. Bu durumda, âlemin Allah'a ve sıfatlarına delâletini inkâr etmiş olurlar. 3. Fiilin faile delâleti konusunda şâhid-gâib tesviyesi yapar, böylece âlemin Allah'a delâletini ikrar etmiş olurlar. Diğer taraftan, fiilin kudret ve ilim sıfatlarına delâleti konusunda şâhid-gâib tefrikası yapar ve şâhitte fiilin sıfatlara delâletini kabul ettikleri halde, gâipte bunu reddederler.⁹² Görüldüğü üzere Neseffî, sıfatları inkâr eden Mu'tezile için üç muhtemel yaklaşım belirlemektedir. İlki, kendisinin kabul ettiği ve Mu'tezile'nin

⁸⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/289-290.

⁹⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/217.

⁹¹ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/228.

⁹² Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/292-294.

reddettiği; ikincisi, hem kendisinin, hem de Mu'tezile'nin reddettiği yaklaşımlardır. Mu'tezile'nin asıl yaklaşımı olan üçüncü yaklaşım ise, Neseffî'ye göre çelişiktir. Çünkü fiilin zata ve sıfatlara delâletini şâhit için kabul edip, gâip için kabul etmemektedirler. Bu durumda fiilin zata ve sıfatlara delâletini (bu konuda şâhid-gâib ayrımını gerektirecek makul bir gerekçe olmadığı halde) hem kabul etmiş, hem de reddetmiş olmaktadır.

Teolojik temele dayanan tesviye-tefrika tartışmaları için verilecek en güzel örneklerden birisi de Allah'ı âhirette görme/rüyet meselesidir. Bilindiği üzere Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında, Allah'ın âhirette görülüp görülemeyeceği konusunda bir tartışma vardır. Mu'tezile'ye göre görmenin şâhitte bir takım illet ve şartları vardır ki, gâipte bulunması (gâibe ta'diyesi) mümkün değildir. Şâhitten gâibe bu şartlar geçmediği (ta'diye etmediği) için, bu şartlara göre gerçekleşen görme fiili de geçmez. Özetle, görmenin illet ve şartları gerçekleşmeyince, görme de gerçekleşmez.⁹³ Mu'tezile daha sonra bu illet ve şartları sayar ve gâipte bunların bulunmasının mümkün olmadığını ortaya koyar. Neseffî ise, görmenin gerçek illetini tespit hususunda Mu'tezile ile tartışır, aklî ve naklî deliller ileri sürer ve netice itibarıyla, müteahhir bazı kelâmcılardan naklederek "görmenin illetinin var olmak" olduğunu ileri sürer ve Allah'ın âhirette görüleceğini iddia eder.⁹⁴ Burada Mu'tezile'nin tenzih ilkesinden hareket ettiği ve aklen mümkün olduğu halde Allah'ın şanına yakışmayacağını düşündükleri bir takım teolojik nedenlerle rüyeti inkâr ettikleri görülmektedir. Neseffî ve Ehl-i sünnet kelâmcıları ise, var olan her şeyin görülebileceği ilkesinden hareketle rüyeti mümkün görmüşlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile görme fiilinin şâhitte ve gâipte aynı manaya geldiğini, şâhitte mümkün olmayan rüyetin gâipte de mümkün olmayacağını ileri sürerek tesviye yapmıştır. Neseffî ve Ehl-i sünnet ise, görmeyi Mu'tezile gibi bir takım fizikî nedenlerle izah etmek yerine, "var olma"yı görmenin illeti olarak ileri sürmüş ve görme fiilinin şâhitte imkânsız, gâipte ise mümkün olduğunu iddia ederek tefrika yapmışlardır.

Tesviye-tefrika konusunda kelâmcıların değişken pozisyonları bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Mesela Hattâf'a göre, açık kaideleri bulunmadığı için bu yöntem ilahiyatta kullanılamaz. Kelâmcılar bu yöntemi kullanmış olsalar da, tatbikatta eklektik davranmak zorunda kalmışlardır. Hattâf bu duruma örnek olarak, İmam Eş'arî ve Kâdî Abdülcebbar'ın kelâm ve kudret sıfatlarına yaklaşımlarını gösterir. İmam Eş'arî Allah'ın kelâm sıfatına sahip olduğunu, bunun aksinin Allah için bir eksiklik olduğunu ileri sürer ve Allah'ın kelâm sıfatını şâhitten hareketle ispatlamaya çalışır. Ona göre konuşmanın zıddı dilsizliktir. Şâhitte dilsizlik bir noksanıdır. Allah için böyle bir noksan düşünülemez.⁹⁵ Aynı tenzih kaygılarıyla hareket eden Kâdî Abdülcebbar ise, şâhitte sabit olan bu durumun, gâip için geçerli olamayacağını belirterek bir tefrika delili ileri sürer. Çünkü der, biz alet ile konuşuruz. Konuşma aletimiz bir afete uğradığında veya bir engel ile karşılaştığında dilsizlik durumu ortaya çıkar. Hâlbuki Allah alet ile konuşmaz. Dolayısıyla onun için konuşmama durumu dilsizlik olarak anlaşılmalıdır.⁹⁶ Hattâf, Kâdî Abdülcebbar'ın bu eleştirisinin, kudret sıfatıyla alakalı olarak kendisine yöneltebileceğini ve "biz alet ile kâdir oluruz. Hâlbuki Allah'ın kudreti alete muhtaç değildir. Öyleyse Allah'ın kudret sıfatı yoktur" denilebileceğini belirterek, kelâmcıların bu konuda kendi teolojik görüşlerine göre pozisyon aldıklarını ve seçmecî davrandıklarını ifade eder.⁹⁷

Hattâf'ın eklektizm olarak nitelendirdiği bu durumu, Özdemir "yöntem kargaşası"⁹⁸ olarak adlandırır, Câbirî ise, "istidlâlin esnekliği" şeklinde yorumlar. Câbirî'ye göre kelâmcılar objektif bir epistemolojik pozisyon belirleyemez. Kelâmın tabiatı buna müsait değildir. Çünkü kelâmın metodunu konusundan, aracını hedefinden ayırt etmek mümkün değildir. Bunlar birbirine girmiş, tedâhül etmiştir. Dolayısıyla kelâmcı, eksiksiz ve gelişkin bir epistemoloji ve metodoloji vaz'edemez.⁹⁹

⁹³ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/509.

⁹⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşıra*, 1/533.

⁹⁵ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, 36-37.

⁹⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/349.

⁹⁷ Hattâf, "Kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid", 123-124.

⁹⁸ Metin Özdemir, "Kelami İstidlalin Problematigi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 185.

⁹⁹ Câbirî, *Binyetü'l-akli'l-Arabî*, 155.

Araştırmacıların yukarıda aktardığımız eleştirilerinde haklılık payı vardır. Gerçekten de Nesefî'nin tefrika delilleri dediği bu durumlar için belirlenmiş bir takım prensipler bulunmamaktadır. Daha önce incelediğimiz metodolojik temelli eleştirilerde bir takım prensipler vazedilmiş, bir tanım teorisi ortaya konulmuştu. Dolayısıyla yapılan eleştiriler metodik olmaktaydı. Ancak teolojik temelli bu eleştirilerde tefrika delillerini hasretmek, belli bir çerçeveye oturtmak ve sınırlandırmak mümkün olmadığı için, ortada bir tanım ve belli ilkeler yoktur. Fakat bu durum, bir keyfîlik olarak anlaşılmamalıdır. Kelâmcılar kendi teolojik pozisyonlarını belirlerken de delillere göre hareket etmeyi prensip edinmişlerdir. Dolayısıyla, aklî ve naklî delillerle güçlendirdikleri ana doktrinleriyle çelişen bu tür durumlarda, delili kendi doktrinlerine göre “*esnetmeleri*”, kelâmcıların epistemolojik ve metodolojik hassasiyetlerinin hiç bulunmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır.

SONUÇ

Nesefî şâhid ile gâibe istidlâlî hem innî istidlâl, hem de kıyas olarak iki türlü kabul etmiştir. Allah'ın varlığını ve manevî sıfatlarını ispat sadedinde innî istidlâl formunu kullanmış ve istidlâlî bu formunu “*muhdesâtın sıfatlara delâleti*” olarak isimlendirmiştir. Meânî/sübûtî sıfatların ispatında ise kıyas formunu kullanmıştır.

Nesefî'nin şâhid ile gâibe istidlâl yöntemine yaklaşımıyla ilgili en dikkat çekici hususlardan birisi şudur: Nesefî bu yöntemi çağdaşı bazı Eş'arî kelâmcıları gibi eleştirmez ve reddetmez. Bilâkis yöntemi kabul ettiğini açıkça beyan eder. Ancak İmam Mâtürîdî kadar yoğun da kullanmaz ve kelâmî görüşlerini temellendirme konusunda bu yöntemle çok az müracaat eder. Nesefî yöntemi hasımlarıyla yaptığı tartışmalara hasretmiş gibidir. Bu tartışmalarda her zaman, hasımların yöntemi yanlış kullanmalarına dikkat çeker ve yöntemle ilgili kendi görüşlerini açıklar. Bu anlamda Nesefî adeta hasımlarının hatalı itikâdî görüşlerinin, şâhid ile gâibe istidlâl yöntemini hatalı kullanmalarından kaynaklandığını göstermek ister gibidir.

Nesefî' şâhid ile gâibe istidlâl eleştirilerini tesviye-tefrika kavramları ekseninde yapmıştır. Tesviye, şâhitteki hükmün gâibe geçmesinin uygun olduğu durumları ifade eder. Nesefî'ye göre şâhitteki bir hükmü gâibe geçirebilmek/ta'diye için, şâhitteki hükmün kıyas şartlarına göre tespit edilmiş olması gerekir. Nesefî bu noktada bir kıyas için gerekli olan şartları sayar ve illet-mâlûl ilişkisi üzerinde durur. İletin tespiti için sebr ve taksîm yapılması gerektiğini belirtir. Aklî ve lûgavî delâletleri esas alır. Sadece bu şartları taşıyan kavramların şâhid ile gâibe istidlâlde kullanılmasına cevaz verir.

Nesefî tefrikayı yukarıda tesviye için zikredilen şartların -ki, bunlara şâhid ile gâibe istidlâlî sîhhat şartları demektedir- ihlal edildiği durumları ifade eden bir kavram olarak kullanır. Ancak tefrikanın, Nesefî tarafından tefrika delilleri olarak adlandırılan bir kullanımı daha vardır. Bu anlamıyla tefrika, tenzih kaygısının bir ifadesi olarak kullanılır ve gâib için uygun olmayan, Allah'ın şanına yakışmayan durumları ifade eder. Ancak tefrikanın bu kullanımı herhangi bir şart ve kurala bağlanmadığı için (zira bir ekole göre tenzihi ifade eden bir durum, başka bir ekole göre şirk olarak değerlendirilebilir ve bu konuda herkesin kabul edeceği objektif kaideler koymak zordur) kelâmcılar arasında yoğun tartışmalara konu olmuştur. Özellikle kelâm dışındaki farklı disiplinlerden ve çağdaş araştırmacıardan yönetime yöneltelen eleştirilerin ağırlık merkezlerinden birisini bu nokta oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

Arslan, Hulusi. “Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib (Kadı Abdulcebbar Örneği)”. *Tabula Rasa* 9 (2003), 65-85.

Bâkullânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. Ritşard Yusuf Mekârisî el-Yesûî. Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şarkiyye, 1957.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Binyetü’l-akli’l-Arabî*. Beyrut: Merkez Dirâsât el-Vahde el-Arabiyye, 9. Basım, 2009.

Cürçânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-. *Mu’cemü’t-Târîfât*. Kahire: Dârü’l-Fazîle, ts.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: Şeyh Halîfe b. Hamed Âl Sâni, 1. Basım, 1978.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı-İlk Dönem Sünni Kelam Örneği*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed. *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed el-. *Kitâbü'd-Dâî ile'l-İslâm*. thk. Seyit Hüseyin Bahcivan. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- Erdem, Hüseyin Sabri. *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.
- Erkol, Ahmet. "Kelâm İlminde 'Kiyâsu'l-Gâib Ala's-Şâhid' Metodunun Kullanımı". *EKEV Akademi Dergisi* 20 (Yaz 2004), 157-176.
- Eş'arî, İmâm Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-. *Kitâbü'l-Lüma' fî'r-reddi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. thk. Hamûde Garâbe. Matbaatu Mısır Şerike Müsâhime Mısriyye, 1955.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2008.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mi'yârü'l-ilm fî'l-mantık*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Güneş, Kadir. *el-Mu'cem Arabî-Türkî*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2011.
- Hasan eş-Şâfiî. *el-Âmidî ve ârâhu'l-kelâmiyye*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1998.
- Hattâf, Hasan el-. "Kiyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid ve devruhû fî tekvîni'l-'akli'l-i'tizâî". *el-Fikru'l-İslâmiyyü'l-Mu'âsir* 11/44 (2006), 128-191. <https://doi.org/10.35632/citj.v11i44.1335>
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Metteveyh, Ali b. Abdullah b. Atiyye. *el-Mecmû' fî'l-muhît bi't-teklîf*. 4 Cilt. Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâsûlkiyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebet'ü Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Karagöz, Nail. "Mâtürîdî'de "Şâhidin Gâibe Delâleti" Metodu". *Kader* 17/2 (31 Aralık 2019), 321-347. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.622883>
- Komisyon. *el-Müncid fî'l-lugati ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 33. Basım, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâr'u-Sâdir, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 18 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 1. Basım, 2007.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Özdemir, Metin. "Kelami İstidlalin Problematigi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 185-202.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed el-. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Râzî, Zeyneddîn Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir er-. *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Hamza Fethullah. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Saffâr, Ebû İshak İbrahim b. İsmail es-. *Telhîsu'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 1. Basım, 2011.

- Tehânevî, Muhammed Ali et-. *Mevsûat'ü-keşşâfi-ıstılâhâti'l-fünûn'i ve'l-ulûm*. çev. Abdullah el-Hâlidî - Tahk. Ali Dahrec. 2 Cilt. Beyrut: Mektebet'ü-Lübnân Nâşirûn, 1. Basım, 1996.
- Turgut, Hüsnü. *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-26.
- Uluç, Tahir. *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Uluç, Tahir. "Mâtürîdî Düşüncesinde 'Şâhidin Gâibe Delâleti' Argümanı". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen- Ek-i*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

STRUCTURED ABSTRACT

The method of al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib has been used in different intensities by Mu'tazilî, Mâturîdî and Ash'arî theologians/mutakallimûn as the basic method of mutaqqaddimûn's/predecessors theology. Mu'tazila theologians stand out as the school that uses the method most frequently. They have based many of their doctrines on tawhid, al-'adl and sam'iyât with this method and used the method in different forms. Mu'tazila theologians were criticized by other theological schools for equating the visible universe/al-shâhid with the universe outside the senses/al-ghâ'ib. Imam Mâturîdî meticulously avoided calling the method as qiyâs/analogy, emphasizing that the method is an inference/al-istidlâl. With this concept, he wants to explain that every action points to the subject who does it and that the result has a cause. Imam Mâturîdî applies this method in many subjects such as the existence of Allah, his attributes and the afterlife, and according to him, this method is the only rational way to obtain information about Allah and metaphysical issues. Imam Ash'arî, on the other hand, did not see any problem in using the concept of qiyâs and used the method for both as an inference and as a qiyâs. His main emphasis was on the concepts of al-shâhid and al-ghâ'ib. He dealt with the concepts of al-shâhid and al-ghâ'ib in an epistemological rather than ontological sense. According to him, the shâhid does not mean this world, and the ghâ'ib does not mean God or the metaphysical world; but al-shâhid, means the known and al-ghâ'ib means the unknown. Therefore, when comparing the ghâ'ib to the shâhid, Imam Ash'arî states that he does not make a comparison between the physical world and Allah, but between the known and the unknown. However, despite all these explanations and efforts of Imam Ash'arî, the method was criticized and abandoned by later Ash'arî theologians.

Nasafî did not reject the method like the Ash'arî theologians who were his contemporary and came after him, on the contrary, he accepted the method by saying "al-shâhid is the evidence of al-ghâ'ib". According to him, there are two types of al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib: First, as in the example of smoke indicating fire, something we see is a sign of something else outside of our senses. Here, it is seen that Nasafî expresses the method as inferring the subject from the action or the cause from the result, as in Imam Mâturîdî. However, Nasafî does not use the term of al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib when he makes such inferences. Therefore, we can say that Nasafî accepted this type of inference as al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib, but he did not name it as such. In connection with this, there is also an expression in Nasafî as "dalâlat al-muhdathât 'alâ al-şifât". With this expression, it is meant that the action denotes the attributes of the subject. This form of inference, which is referred to as al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib by other theologians, is also mentioned with a different name in Nasafî. Nasafî defines the second type of al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib as follows: "We know that there is an inseparable and indissoluble relationship between two things in al-shâhid (like the relationship between the concepts of knowledge and knowledgeable). We can think of one of these two things as a cause and the other as an effect. In this case, the cause must be the sole cause of the effect, and the effect should not be attributed to another cause (the only reason why the knowledgeable person is called knowledgeable is that he has the attribute of knowledge). If the evidence shows that one of these two things is definitely in al-ghâ'ib, it is known that the other thing is definitely in him (it is known with evidence that Allah has the name 'âlim/knowledgeable. Therefore, it is definitely known that he has the attribute of knowledge). This definition of Nasafî is the same as that of Imam Ash'arî. He uses the term of al-istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib almost entirely within this framework and makes her criticisms about the method within this framework. However, Nasafî, unlike Imam Ash'arî, does not use the method much to prove her views and doctrines. Rather, while criticizing his opponents, he reveals that they use this method incorrectly, and he wants to show that they have erroneous views due to their misuse of this method.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 250-268

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1099022

**ÂYETLERİN OLAYLARDAN SONRA İNZALİNE DİKKAT ETMENİN
HAKİKATİN ÇOK BOYUTLU OKUNUŞUNA VE KUR'AN ANLAYIŞINA
KATAÇAĞI UFUKLAR –İFK HADİSESİ BAĞLAMINDA-**

*Contribution of Paying Attention to Descend of Koran Following the Incidents to
Multi-Dimensional Reading and Understanding of Koran –In Terms of the Verses on
Aspersion Incident-*

Sami KILINÇLI

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Adana, Türkiye

Assoc. Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic
Sciences, Adana, Turkey

kilincisami01@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-8232-7474>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 05.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Sami Kılınçlı)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

ÂYETLERİN OLAYLARDAN SONRA İNZALİNE DİKKAT ETMENİN HAKİKATİN ÇOK BOYUTLU OKUNUŞUNA VE KUR'AN ANLAYIŞINA KATAÇAĞI UFUKLAR-İFK HADİSESİ BAĞLAMINDA-

Contribution of Paying Attention to Descend of Koran Following the Incidents to Multi-Dimensional Reading and Understanding of Koran-In Terms of the Verses on Aspersion Incident-

Öz

Kur'an'ın önemli bir kısmı olaylardan sonra inzal edilen âyetlerden oluşmaktadır. Bu şekilde inzal edilen âyetlerle konunun insanlara kapalı kalan yönleri, muhatapların niyet ve durumları ortaya konularak hakikat bütün boyutları açığa kavuşturulmuş olmaktadır. Bu çalışmada Kur'an'ın bu yönü ifk hadisesi örneğinde tefsir kaynakları ve ilgili çalışmalar temelinde ele alınmaktadır. Çalışmada elde edilen bilgilerden ifk hadisesinin Hz. Peygamber ve Hz. Âişe'yi çok üzdüğü, ancak somut bir delile sahip olmadıkları için çözümsüz kaldıklarından müfterilerin zafer havası yaşadığı anlaşılmaktadır. Ancak inzal edilen âyetlerle Hz. Âişe'nin tayyibâttan olduğu; müfterilerin yalancı, habîs ve habîsât oldukları, şeytana tabi olan ve Müslümanlar arasında fuşşiyâtın yayılmasını isteyenler oldukları anlatılarak gerçek yüzleri açığa çıkartılmış ve itibarları yok edilmiştir. Bu şekilde olay ve muhatapların zahir ve batın durumları açıklanarak hakikatin ortaya konulduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Hakikat, Vahiy, İfk.

Abstract

Majority of Koran is comprised of the verses descended following incidents. In this manner, all dimensions of realities made evident by setting forth intentions of the addressees, situations, and aspects that were close to people thanks to the verses descended. In this study, this aspect of Koran is dealt with on the bases of on tafsir sources and related studies within the example of aspersion incidents. It is understood from the information obtained that the incident of aspersion made Holy Prophet and Âişe upset, but these remained unsettled as they had no concrete evidence and detractors experienced a sense of victory. However, it was told in the verses descended that Holy Âişe was on the good side; the detractors were liars, bad and evil, and they were subjected to devil and desired the spread of prostitution among Muslims; thus their real faces unveiled and their reputation was demolished. It is observed that apparent and esoteric situations of the addressees and incidents are explained in this manner and the reality is set forth.

Keywords: Tafsir, Koran, Reality, Revelation, Aspersion.

GİRİŞ

Kur'an, şehadet ve gayb âlemini bilen ve idare eden Allah Teâlâ'nın ilminin tezahürü olan kelimedir. Bu kelimemiz bize Yüce Allah'ı, insanı, şeytani ve genel olarak mevcûdâtın Allah ile ilişkisini de anlatmaktadır. Kur'an, insana anlam arayışı ve yaşamında ihtiyaç duyduğu tüm bilgileri, varlıklar arası ilişkileri, insanın söz ve fiillerini anlattığı gibi kalbinden geçen düşünceleri ve kalbinin hallerini de anlatmaktadır.

Kur'an hidâyet/hakikat rehberi olarak gönderildiği için insanın tüm sorularına cevap vermektedir. Ancak varlık, hayat ve sorular tek boyutlu olmadığı için cevaplar da tek boyutlu veril/e/memekte ve anlaşıl/a/mamaktadır. İnsan kademeli/katmanlı düşünebilen bir varlık olduğu için Kur'an ve sünnette varlığın hem gayb hem de şehadet boyutları ve ilişkileri insana gerekli olduğu şekliyle anlatılmıştır. Bu anlatım klasik dönemlerden itibaren konuşulan merâtibu'l-vücûd, merâtibu'l-ulûm ve merâtibu'l-hakâik konularını gündeme getirmektedir. Bu konulardaki cevapları doğru anlamak İslam'ın istediği bakış açısını gerekli kıldığı için âyetlerde Kur'an'ın muttakiler, mü'minler, ulu'l-elbâb için hidâyet kaynağı olduğu vurgulanmaktadır.¹

Kur'an, insanoğlunun olumlu ve olumsuz tecrübelerini kıssalar ve Hz. Peygamber'in hayatından örnekler üzerinden anlatmaktadır. Tecrübenin aktarımı âyetlerin olaylardan sonra inzali konusunu gündeme getirmektedir. Kaynaklarda esbâb-ı nüzûlü bilmenin faydaları birçok açıdan izah edilmekle birlikte² görebildiğimiz kadarıyla âyetlerin olaylardan sonra inzalinin ne anlam ifade ettiği ve mü'minlere hangi ufukları kazandırdığı konusuna dair özel çalışmalar yapılmamıştır.

İnsan, vahyin hayata, varlığa ve hakikate dair kazandırdığı bakış açısına sahip olmadığı veya bunu dikkate almadığında sadece zâhirden görüp bildiklerine bağlı kalmaktadır. Kendi görebildiği kadarıyla olayların hayır veya şer olduğuna karar vererek sevinç, gurur ve suçluluk psikolojisi gibi durumlar yaşamaktadır. Hâlbuki aynı olayın hayır mı yoksa şer mi olduğuna dair ilahi değerlendirme farklı olabilmektedir.

Âyetlerin hakikatin beyanı ve ilanı olması ile olaylardan sonra inzal edilmesi arasında yakın ilişki mevcuttur. Herkesin kendini haklı ve hakikat ehli ettiği ortamlar ilahi beyana en çok ihtiyaç duyulan zamanlar olduğu için olaylardan sonra inzal edilerek hakikati tüm yönleriyle beyan eden âyetler tartışma ve soruları bitiren bir özellik taşımaktaydı. Bu şekilde inzal edilen âyetlerle olayların gelişiminin, muhataplarının niyet ve davranışlarının gerçek durumu ortaya konularak her muhatap hak ettiği şekilde takdir edilmekte veya uyarılmaktaydı. Ayrıca bu tür inzaller ile Allah Teâlâ'nın tüm muhataplara "Olaylar sizin bakış açınızla düşündüğünüz gibi cereyan ettiği için kendi hükümlerinizi verdiniz. Şimdi susun ve tüm olanların benim katımdan nasıl değerlendirildiğini, kimlerin hangi konumda olduğunu anlayın. Buna göre durumunuzu gözden geçirin." buyurduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber, sahabiler ve muhaliflerin zihinlerinin karıştığı, tartışmaların bir türlü çözüme kavuşturulamadığı zor zamanlardan biri de ifk olayıdır. İfk hadisesini farklı yönlerden ele alan bazı çalışmalar bulunmaktadır.³ Söz konusu çalışmalarda hadisesinin genel olarak tarihî, fikhî ve ahlakî boyutu ele alınmaktadır. Bu çalışmada ise ifk hadisesi diğerlerinden farklı olarak âyetlerin olaylardan sonra inzal edilmesinin hakikatin farklı boyut ve açılardan açıklanması, sahabenin eğitimi, vahyin nüzul hikmeti ve Kur'an'ı anlamada kazandıracağı boyutlar üzerinden

¹ Bk. el-Bakara 2/2; 97; Âl-i İmrân 3/138; 190; el-Mâide 5/46; el-A'râf 203; Yûnus 10/57; Sâd 38/29.

² Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/360; Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhîre: Dâru'l-Hadîs, 1427), 1/108-110.

³ Konuyla ilgili bazı çalışmalar Seyfullah Kara, "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (2001), 343-382; Ali Aksu, "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepler ve Sonuçları Açısından)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2004), 1-21. Kasım Şulul, "Hz. Peygamber (A.S.) Döneminde Müslümanların Ahlak İmtihanı İFK (İftira) Hadisesi ve Tahlili", *Adıyaman Uluslararası Safvan Bin Muattal ve Ahlak Sempozyumu*, (2013), 100-127; Hatice Acar Çınar, "İfk ve Cemal Vakalarında Bir Özne Olarak Hz. Aişe'nin Dini Başa Çıkma Yöntemleri", *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*, (2017), 129-145.

ele alınacaktır. Konu belirtilen çerçevede ele alınacağı için olayların tarihi ayrıntılarına girilmeyecek, sadece çalışmanın hedefiyle ilgili olan tarafları ele alınacaktır.

1. OLAYIN TARİHİ BOYUTU

İfk hadisesi şu şekilde özetlenebilir: Hz. Peygamber Müreysî' seferine çıkarken Hz. Âişe'yi yanına almıştı. Dönüşte ordu gece vakti harekete geçtiğinde Hz. Âişe (öl. 58/678) düşürdüğü kolyesini aramak için geride kalmış ve Safvân b. Muattal (öl. 19/640 [?]) ile kafileye yetişmişti. Abdullah b. Übey b. Selûl (öl. 9/631) ve ona tabi olanlar olayı kötü yorumlayarak Hz. Âişe'nin iffetsizlik yaptığını söyleyerek bunu halk içinde yaymaya başladı. Bazı Müslümanlar da bu iftiranın yayılmasına aracı oldu. Hz. Peygamber, Hz. Âişe ve söylentinin gerçekliğini reddeden Müslümanlar çok üzüлüp zorda kaldı. Hz. Âişe Yüce Allah'ın rüya yoluyla da olsa kendisini temize çıkaracağına inancını hiç kaybetmedi. Hz. Peygamber'in konuyu istişare ettiği Zeynep bint Cahş (öl. 20/641), kölesi Berîre (öl. 60/680 [?]) gibi Müslümanlar Hz. Âişe'nin masumiyetini dile getirdiler. Olay bir aydan fazla bir süre devam etti. Hz. Peygamber, Hz. Âişe'ye "Âişe, senin hakkında bazı şeyler söyleniyor. Eğer sen mâsum isen Allah bunu ortaya çıkararak seni arındıracaktır. Eğer bir günaha bulaştıysan Allah'tan af dile" dedi. Hz. Âişe "Allah benim suçsuz ve günahsız olduğumu biliyor, ancak ben size 'yapmadım' desem inanmayacak, 'yaptım' desem inanacaksınız. Bana düşen Hz. Yakub gibi güzelce sabretmektir" dedi. Bu konuşmadan sonra durumu açıklığa kavuşturan ve iftiracıların yüzünü karartan en-Nûr sûresi 11-20. âyetler nâzil oldu.⁴ Bu ve aynı dönemde inzal edilen⁵ en-Nûr 21-26. âyetlerle Yüce Allah, görünmeyen bilen vasfıyla normalde gizli kalabilecek pek çok şeyi⁶ ve Hz. Âişe'nin masumiyetini⁷ açıklayarak münafıkların hilesini etkisiz hale getirdi.

Râzî'nin (öl. 606/1210) tespitiyle eğer ifk olayının gerçek yüzü açıklanmasaydı mü'minlerin kalbinde töhmet kalmaya devam edecekti. Konuyla ilgili on sekiz âyetin her birinde Hz. Âişe'nin berati, Allah'ın müfterilerle ilgi şahadeti, bunlara lanetin gerekliliği gibi durumlar açıklanmıştır. Allah Teâlâ'nın konuşulanların ifk olduğunu söylemesi ve tüm gerekli durumları açıklaması bu konuda şüphede kalmaya devam edenlerin kâfir olacağını göstermektedir.⁸

2. HZ. PEYGAMBER'İN İMTİHANI VE İMTİHANIN AĞIRLIĞI

İfk hadisesinin Hz. Âişe'nin gerdanlığını kaybetmesi sebebiyle yaşandığı nakledilmekle birlikte bazı tefsirlerde olayın Hz. Peygamber ve Hz. Âişe'nin imtihan edilmesi amacıyla yaşandığı, dolayısıyla bu şekilde bir imtihanın takdir edildiği anlatılmaktadır.

Kuşeyrî (öl. 465/1072), Hz. Peygamber'e "En sevdiğin kişi kimdir? diye sorulduğunda "Âişe'dir." cevabını verdiğini ve Hz. Âişe'nin eşine "Ey Allah'ın Rasulü seni ve akrabalarını seviyorum" dediğini,⁹ Râzî de Hz. Âişe'nin "Rasulullah'ın en sevdiği eşi" olduğunu söylediğini nakletmektedir.¹⁰ Seyyid Kutub (1906-1966) ise Hz. Âişe'nin bir eş ve sevgili olarak Hz. Peygamber'in kalbinde başköşeye oturmuş olduğunu kaydetmektedir.¹¹ Bu bilgilerden Hz. Peygamber' ve Hz. Âişe'nin birbirlerini çok sevdiği anlaşılmaktadır.

⁴ Ebu'l-Hasen b. Süleyman Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 2/411; Ebu Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye* (Şam: y.y., 2005), 2/1087-1094; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Tevbe" 56; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*, ed. Bedreddin Çetiner. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Tefsiru'l-Kur'an" 24; Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401), 23/176-177.

⁵ Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984), 18/186-188.

⁶ Halis Albayrak, "Allah'ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'min Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine", *Kur'an Sempozyumu (Fecr Yayınları)*, (1996), 42.

⁷ Hz. Âişe'nin ifk olayı esnasındaki durumu ile ilgili olarak bk. Çınar, "İfk ve Cemel Vakalarında Bir Özne Olarak Hz. Âişe'nin Dini Başa Çıkma Yöntemleri", 129-145.

⁸ Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401), 23/175.

⁹ Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436), 2/357-358.

¹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/193. Ayrıca bk. Kara, "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar", 355-356.

¹¹ Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989), 7/457.

Kuşeyrî, ifk olayını/imtihanını kulun herhangi bir kişiyi Allah'ın hoşnut olmayacağı derecede sevmesinin yanlışlığı ve kişinin bu sevgisi ile imtihan edilmesi bağlamında açıklamaktadır. Kuşeyrî'ye göre bu hadiseyle Allah Teâlâ hiç kimsenin muhabbet ve velâyet konularında imtihandan uzak kalmadığını beyan etmiştir. Hz. Peygamber “İnsan dini oranında imtihana çekilir.”¹² ve “İnsanların en şiddetli imtihana uğrayanı nebiler ve onlara benzeyenlerdir.”¹³ buyurmuştur. Allah, havâs kullarının kalbini başkasından kıskanmaktadır. Eğer iki kul birbirini Allah'ı kıskandıracak kadar severse, Yüce Allah bu kullarını aşırı sevgilerinden uzaklaştıracak bir olay yaratarak, kalplerini sevdiklerinden ayırıp sadece kendisine yönelir. Hz. Peygamber ve Âişe arasında da bu aşırı sevgi oluşunca Allah Teâlâ ifk olayını yaşatmış ve imtihanın sonunda ikisinin de kalbi sadece Cenab-ı Hakk'a yönelmiştir.¹⁴

Hz. Peygamber “Müminin firâsetinden sakının! Çünkü o Allah'ın nuruyla bakar.”¹⁵ buyurmuştur. Bu firâsete en layık olan kişi Hz. Peygamber'dir. Firâset olayların perde arkasının görülmesini sağladığı için akla “Hz. Peygamber niçin ifk olayının perde arkasını ve gerçek durumunu göremedi de Hz. Âişe'ye ‘Eğer bir yanlış yapmış isen tevbe et.’ buyurdu?” şeklinde bir soru gelebilir. Kuşeyrî'ye göre Yüce Allah bela ve imtihan zamanlarında sınamanın tamamlanması için velisinin firâset gözünü kapatır. Kul, firâseti kapandığı için ağır bir imtihandan geçmiş olur. Hz. İbrahim'in insan sûretinde gelen meleklere tanınmaması¹⁶ ve aynı şekilde Hz. Lût'un delikanlı olarak temessül ederek misafir gelenlerin melek olduğunu anlamaması¹⁷ da firâsetlerinin kapanmasından kaynaklanmıştır.¹⁸

Konuyu Kuşeyrî ile aynı minvalde açıklayan Bursevî (öl. 1137/1725), Hz. Âişe'nin ilgili âyetlerin inzalından sonra “Beni Rabbim tezkiye etti.” diyerek Hz. Peygamber'e teşekkür etmediğini, tüm kalbiyle sadece Allah'a yönelerek tevhitte ilerlediğini kaydetmektedir.¹⁹ Kuşeyrî ve Bursevî'nin izahları ifk olayı ile Hz. Peygamber ve Âişe'nin fazla muhabbetlerinden imtihan edildiklerini göstermektedir. İmtihanın merkezinde Hz. Peygamber ve Hz. Âişe olmakla birlikte sonuçta tüm Medine halkının imtihan edildiği anlaşılmaktadır.

“Olay herkesin dikkatini çekmiş, hüsn-i zannını koruyan sahabeler için üzüntü ve endişe sebebi olmuştu. Münafıklar, diğer İslam düşmanları ve münafıkların etkisinde kalanlar olayı İslam'a karşı kazanılmış bir zafer ve eleştiri için bir fırsat olarak kabul ederek ifkin bir krize dönüşmesi için çalışmışlardı. Hz. Peygamber, yayılmasını ve insanları etkilemesini engelleyemediği bu iftira dalgasından dolayı çok üzülüyor ve çoğu zaman evinde kalmayı tercih ediyordu. Ama yine de Hz. Peygamber duygularını kontrol etmiş, tedbirli ve temkinli davranmış, istemese de çok sevdiği eşiyile arasına mesafe koymuştu.”²⁰ “Abdullah b. Übey saldırmak için öldürücü noktayı iyi seçmişti. Eğer Yüce Allah İbn Übey'in hareketlerini kontrol etmese, dinini koruması, Peygamberini sakınması ve Müslüman toplumu gözetmeseydi sonuçlar çok ağır

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Fiten” 23.

¹³ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Zühd” 57.

¹⁴ Burada “Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'ye olan sevgisi Hz. Âişe'ye olandan daha fazla iken bu imtihan neden Hz. Hatice ile değil de Hz. Âişe ile yaşanmış olabilir?” şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu soruya “Hz. Peygamber Mekke'de müşriklerin eleştiri, inkâr ve baskılarına rağmen İslam'ın yaşanması ve tebliğ edilmesi temelinde zaten ağır imtihanlardan geçtiği için ayrıca eşine duyduğu sevgi ile sınanmadığı” şeklinde cevap verilebilir. Ancak imtihanların şeklini, zamanını, konu ve muhatabını ilim ve hikmetiyle belirleyen Allah Teâlâ olduğu için bu konuda kesin konuşmamak en isabetli yol olarak gözükmektedir.

¹⁵ Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, “Tefsiru'l-Kur'an” 15. Firâset için bk. Süleyman Uludağ, “Firâset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/116-117.

¹⁶ Hûd 11/69-70.

¹⁷ Hûd 11/77.

¹⁸ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/357-358. Benzer açıklamalar için bk. İsmail Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 6/138-139.

¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/139.

²⁰ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 7/451-452; Çınar, “İfk ve Cemal Vakalarında Bir Özne Olarak Hz. Âişe'nin Dini Başa Çıkma Yöntemleri”, 129. İfkin imtihan boyutu ve taraflar üzerindeki etkisiyle ilgili olarak bk. Aksu, “İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepler ve Sonuçları Açısından)”, 1-21.

olacaktı.”²¹ Hz. Peygamber çok sıkışmıştı. Hz. Peygamber, Zeynep bint Cahş, Üsâme b. Zeyd (öl. 54/674) ve Berîre'nin Hz. Âişe'yi tezkiye eden sözleriyle destek bulmaktaydı.²² Yüce Allah gördüğü bir hikmetten dolayı, hakkında hiçbir açıklama indirmeden bu işin tam bir ay sürmesini dilemişti. İfk, doğrudan İslam'a ve Hz. Peygamber'e yönelik olduğu için Yüce Allah bu olayı çözümlenemeyen, planlı komploya başarısız kılmak, İslam'a karşı başlatılan savaşa müdahale etmek, ayrıca bütün bunların ötesinde Yüce Allah'tan başkasının bilmediği yüce hikmeti ortaya koymak için vahiy gönderiyordu. Olayın sebep olduğu acı ve sıkıntılar zirveye ulaşınca, Rabbi Hz. Peygamber'e acımış; tertemiz ve doğru sözlü Âişe'nin suçsuzluğunu bildiren âyetleri indirerek, münafıkları ortaya çıkarmış ve böylesine önemli bir meselede Müslüman toplumun izleyeceği doğru yolu göstermişti.²³

Nakledilen bilgilerden ifki uyduranların yürüttükleri bu ağır algı operasyonu karşısında Hz. Peygamber'in bir anlamda çaresiz kaldığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber eşinin masum olduğunu ilan etse dahi muhalifler eşini korumaya çalıştığını söyleyerek onun söylediklerini reddedebilir, bazı insanların kalbinde şüphe ve tereddüt kalabilirdi. Bu durumda tüm tarafları ikna etmek mümkün gözüküyordu. Bu konuda en kesin bilgi ve otorite Yüce Allah ve O'nun hakikati ifade eden beyanlarıydı. Ancak Yüce Allah hikmeti gereği vahyi indirmeyi insanlar nazarında geciktirmişti. Vahyin gecikmesi münafıkları, taraftarlarını ve onları vesvesesiyle yönlendiren şeytan için bir zafer ve bayram havası oluşturmuştu.²⁴ Hz. Peygamber zahirde kaybetmiş, ifk taraftarları zafer kazanmış görüldüğü için hak ve batıl yer değiştirmişti.

Hz. Peygamber ve iftiraya inanmayan mü'minlerin güçleri tükenene kadar vahyin gecikmesi Kuşeyrî'nin de değindiği gibi imtihanın tam olarak yaşanması, kalplerin Allah'tan başka her şeyden ümidini kesip, sadece O'na yönelmeleri içindi. Bu durumda kalpler tamamıyla Allah'a yöneldiği için tevhid tüm derinliği ile kalplerde yaşanmış ve tahkike ulaşılmış oluyordu. Bu şekilde Hz. Peygamber ve sahabilerin “Allah'ın yardımı ne zaman gelecek”²⁵ deme durumuna geldiklerinde hakikati açıklayan âyetlerin geldiği anlaşılmaktadır. Sabrın son sınırlarında gelen vahiy Hz. Peygamber ve Hz. Âişe başta olmak üzere onlara güvenenlere bayram havası oluşturmuş²⁶ ve bu vesileyle Yüce Allah Müslümanları eğitmiş, toplum şeffaflaşmış, incelmış ve Nûr suresinde somutlaşan nurdan ufuklara yükselmişti.²⁷

el-Bakara 155-157. âyetlerde insanların çok farklı şekillerde imtihan edilecekleri, ancak sabredenlerin ve imtihanlara itiraz etmeyenlerin sınavı kazanacakları anlatılmaktadır. Ayrıca geçmiş peygamberler ve ümmetlerin yaşadığı ağır imtihanların Hz. Peygamber ve sahabiler için de geçerli olduğu el-Bakara 214. âyette açıklanmaktadır. İfk hadisesinin Hz. Peygamber ve sahabilerin yaşadığı zor dönemlerden ve “Allah'ın yardımının bir şekli olan vahiy ne zaman gelecek” dedikleri bir olay olduğu söylenebilir.

3. EN-NÛR 11-26. ÂYETLERDE HAKİKATİN ORTAYA KONULMASI

en-Nûr sûresi 11-26. âyetlerde ifk olayı hakikati tüm boyutlarıyla bilen Allah Teâlâ, Hz. Peygamber ve onu destekleyenler, Hz. Ebû Bekir, münafıklar ve onlara inananlar ile şeytan açısından ele alınmaktadır. Biz de âyetleri bu tasnif üzerinden ele alarak ulaşılan bilgileri çalışmanın hedefi doğrultusunda değerlendireceğiz.

²¹ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/460-461.

²² Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-suver* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 13/226-227; Ebu'l-Fidâ İsmâîl İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm* (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421), 10/534. Ebû İshâk Muhammed es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 2002), 7/74-76.

²³ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/457-459.

²⁴ Vahyin gecikmesinin hikmetleriyle ilgili olarak bk. Aksu, “İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepler ve Sonuçları Açısından)”, 15-16.

²⁵ el-Bakara 2/214.

²⁶ Bk. Kara, “İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar”, 33-42.

²⁷ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/467-468.

3.1. Hz. Peygamber ve İfke İnanmayanlarla İlgili Değerlendirmeler

Bir aydan fazla tüm Medine'nin ana gündemini oluşturan ve İslam düşmanlarını sevindiren olay, sıkıntıyı yaşayanlarca zâhirî boyuttan doğal olarak büyük bir şer olarak algılanmıştı. Bundan dolayı en-Nûr 11. âyette “İftirayı şer zannetmeyin, bilakis bu olay hayırdır.” buyrulmuştur. Olayın âyetin başında “ifk” olarak tanımlanması Hz. Âişe'nin tezkiyesini açıklarken, İbn Übey ve etkilediklerini müfteri olarak ilan ediyordu. Âyette şer zannedilen ifkin aslında hayır olduğuna özel bir vurgu yapılmaktadır.

Bursevî'ye göre âyetler üzümlü kederlenen Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir, Hz. Âişe ve diğer mü'minleri teselli için indirilmiştir. Bu ağır imtihandaki doğru tavırlarıyla Allah katındaki değerleri açığa çıkmış ve çok sevap kazanmışlardı.²⁸ Derveze'ye (1888-1984) göre “Mü'minlerin olayı ilk duyduğunda şer zannedip üzülmemesi gerekiyordu. Olay başlangıçta şer gibi gözükse de neticesi hayır olacaktı. Hadise doğru anlaşılmadığı ve yanlış tepkiler verildiği için ilgili âyetlerde eğitim, teselli, mutmain kılma, uyarı, nasihat, yanlış yapanların hatalarını ortaya dökme, kınama ve azarlama bulunmaktadır.²⁹ Bursevî ve Derveze'nin olayı sahabenin eğitimi, olgunlaşmaları, Allah katındaki değerlerinin artması ve yanlış yapanların uyarılması yönünden hayır olarak açıkladıkları görülmektedir.

İbn Âşûr'a (1879-1973) göre âyetteki “Şer zannetmeyin.” ifadesi olaydan dolayı mü'minlerin kalbinde oluşan üzüntüyü gidermek içindir. Sonraki âyetlerde olayın gerçek boyutu, münafıkların nifaklarının izharı, sahabenin fazileti beyan edilmiştir. Münafıklar uydurdukları iftira ile Müslümanların üzülmelerini istemişlerdi. Hâlbuki yaşananlarla münafıkların öfkelenmeleri, kahrolmaları, zemmedilip küçük düşürülmeleri ve Müslümanları üzme ve eziyet etmek için uydurdukları iftira ile sevinememeleri murat edilmişti. Gaybi bilgileri açıklayan âyetlerin nüzulüyle mucizelerin gelmesi gibi durumlar olayın hayır olduğunu göstermektedir.³⁰

İbn Âşûr gaybi bilgileri içeren âyetlerle olaya müdahale edilmesini mucize olarak açıklamaktadır. Kur'an bir bütün olarak Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olmakla birlikte aslında Hz. Peygamber ve Müslümanlar sıkışıp zor duruma düştüklerinde sorularını cevaplayan, yapmaları gerekenleri açıklayan, düşmanın niyet ve faaliyetlerini deşifre eden âyet gruplarının her inzalinin ayrı bir mucize olduğu söylenebilir. Bu âyet grupları Hz. Peygamber'in risaletini, Yüce Allah'ın mü'minlerin velî ve nasîri olduğunu sıra dışı bir şekilde ispatlamaktaydı.

Âyette ifk taraftarlarına büyük bir azab olduğu vurgulanmaktadır. İbn Cüzey'e göre olaylardan sonra indirilen âyetlerle müfterilerden intikam alınması da âyette kast edilen hayırdandır.³¹ Merâğî de münafıkların nifaklarının izhar edilmesinin dünyada uğradıkları azap olarak açıklamaktadır.³² Seyyid Kutub'a göre “Yüce Allah'ın ifk vesilesiyle bu tür olaylarda Müslüman toplumun izleyeceği doğru metodu göstermesi de ayrı bir hayırdır.³³ İbn Âşûr müfterilerin azaba uğrayacakları vaidinin İbn Übey'in kâfir olarak öleceğini ve en kötü azaba uğrayacağını haber verdiğini kaydetmektedir.³⁴ Bu izahlardan olayın şer zannedilen imtihamın aslında müfterilerin iç yüzlerinin deşifre edilmesine, sahabilerin eğitimine, müfterilerin planlarının boşa çıkarılmasına, itibarlarının yok edilmesine, Allah'ın koruma ve desteğinin tecrübe edilmesine vesile olduğu için aslında çok farklı açılardan hayır olduğu anlaşılmaktadır.

²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/135-136. Şehâbeddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrût: İdâratü't-Tıbbî'l-Münîriyye-İhyâ'u't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 18/115. Benzer yorumlar için bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000), 6/28.

²⁹ İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421), 8/380; 386.

³⁰ Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984), 18/171-172; Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Riyâd: Mektebetu Riyâdî'l-Hadîs, ts), 4/98; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 6/401.

³¹ Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 2/85.

³² Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el Halebî ve Evlâdihî, 1365), 18/83.

³³ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/460.

³⁴ İbn Âşûr, *et-tahrîr ve't-tenvîr*, 1984, 18/173.

Vahiy veya insana daha derin bakış kazandıran basiret, firâset ve sadık rüya gibi ek bir destek olmadığında insan olayları sadece zahirine göre anlayıp değerlendirmektedir. İfk hadisesi gibi şer bilinenlerin hayır ile neticelenmesi, istikamet üzere kalmaya çalışan Müslümanlara olaylara daha derinden bakmanın ve Allah'ın hikmetini anlamaya çalışmanın yolunu göstermektedir. “Vekil olarak Allah'ın yeterli olduğu gerçeği”³⁵ ancak Kur'an ve Sünnette anlatılan tecrübelerle benzer tecrübeler yaşandığında hakikat olarak tebarüz etmektedir.³⁶ Aksi takdirde Yüce Allah'ın velâyet, nusret gibi vaatleri çok da anlamlı ve gerçekçi olmayan bilgilere dönüşebilmektedir. Kur'an'ın hakikatleri teori değil, tecrübe merkezli anlatan ilahi kitap olma özelliğinden uzaklaşılması farkında olarak veya olmadan anlam arayışında sorunlara ve metafizik belirsizliğe sebep olabilmektedir.

en-Nûr 23. âyette Hz. Âişe gibiler “ *الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ / fuḥṣiyyâtı akıllarına bile getirmeyen iffetli mü'min kadınlar*” olarak tavsif edilmektedir. 26. âyette ise Hz. Peygamber, Hz. Âişe ve Safvân gibi iftiraya uğrayan ve etkilenenler tayyib ve tayyibât şeklinde tanımlanarak tezkiye edilmekte, ilahi bağışlanma ve çok özel rızıklara nâil olacakları anlatılmaktadır. Aynı âyette müfteriler habîs ve habîsât olarak tanımlanmıştır. Bu şekilde kibir ve gururla dolaşan müfterilerin itibarları yok edilirken; üzülen ve sıkışan Hz. Peygamber, Hz. Âişe ve Safvân'ın itibar ve şerefleri yüceltilmiştir. Bu olay her mü'minin imanı ve samimi gayreti oranında Allah'ın koruma ve gözetiminde olduğunu da göstermektedir.

3.2. Hz. Ebu Bekir ile İlgili Değerlendirmeler

Rivâyetlere göre Hz. Ebu Bekir yardım ederek koruduğu Mistah'ın da ifki yayanlardan olduğunu öğrendiğinde sinirlenmiş ve bir daha ona yardım etmeyeceğini söylemişti. Ancak nazil olan en-Nûr 22. âyette “...Allah'ın sizi bağışlamasını istemez misiniz?” buyrulurken bu tavrından vazgeçmesi istenmesi üzerine “Bir daha yardımı kesmeyeceğim.” demişti.³⁷

Kuşeyrî'nin izahına göre bu olayla Hz. Ebu Bekir'in beşerlik yönü intikam duygusuyla harekete geçmişti. Allah Teâlâ onun kararından razı olmadığını açıklayınca Hz. Ebu Bekir yanlışında döndü.³⁸ Râzî'ye göre diğer âyetlerde müfteriler ve diğer muhataplar eğitildiği gibi, bu âyette de Hz. Ebu Bekir eğitilmiş ve “Rabbimin sözü baş göz üstüne” diyerek yanlış kararından vazgeçmiştir.³⁹ İbn Cüzey'e (öl. 741/1340) göre 22. âyetteki “أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ” ifadesindeki “fadl”ın mali konuları olduğu gibi dini konuları kapsamı da mümkündür.⁴⁰ Bikâî (öl. 885/1480) ve Seâlibî (öl. 875/1471) bu ifadenin ilim ve güzel ahlak sahibi olmak, dindeki ziyadelik anlamına geldiğini, bu özelliklere sahip olanların tezkiye ehli olduğunu kaydetmektedir.⁴¹ Bu bilgilere göre âyetteki “fazilet sahipleri” ifadesi aslında Hz. Ebu Bekir'in Allah katında değerli olduğunu göstermektedir.

Seyyid Kutub'a göre Hz. Ebu Bekir bağışlama erdemini öğrenerek toplumun genel mantığının üstüne çıkarak Allah'ın nuru ile arınmış, şeffaflaşmış ve tertemiz ruhların ulaştığı yüksek ufuklara yükselmiştir. Yüce Allah bu şekilde teslim olan bu büyük kalbin acılarını dindirmiş, hep temiz arı, duru ve Allah'ın nuru ile aydınlansın diye ifkin geride bıraktığı lekeleri yıkamıştır.⁴² Seyyid Kutub'un açıklamaları Hz. Ebu Bekir'in Allah için nefsinin nasıl aştığını, Yüce Allah'ın tezkiye ve rahmetinin bir insanı nasıl kuşatıp olgunlaştırdığını göstermektedir.

³⁵ Bk. en-Nisâ 4/132.

³⁶ Kur'an'ı anlamada dini tecrübenin önemi hakkında bk. İbrahim H. Karşlı, “Dini Tecrübenin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamadaki Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 24 (2005), 93-120.

³⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/143.

³⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/360-361.

³⁹ Fahrüddin İbn Ziyâuddin b. Ömer Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401), 23/187.

⁴⁰ Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, 2/87.

⁴¹ Bikâî, 13/238-240; Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 4/177.

⁴² Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/466.

Derveze ve İbn Âşûr'un açıklamalarına göre "Şeytan iyiliğe niyetlenmiş birine vesvese vermek istediğinde iyi gibi gözükken havâtırla⁴³ gizlice vesvese verir. Bu da şeytanın bir tuzağı ve hilesidir. İftiraya karışan ve onu yayanları uyaran âyetler üzerine Mistah tevbe etmişti. Ancak Hz. Ebu Bekir gibi garibanlara yardımı kesenleri uyarmak için âyette "Allah'ın bağışlamasının istenmesine, O'nun gafûr ve rahim olmasına" özellikle atıf yapıldı. Bu atıfla Hz. Ebu Bekir'in Mistah'ı affetmesine, hatasını görmezden gelmesine ve yeminini bozarak nefsinin mutmain kılmasına özel bir teşvik murat edilerek Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanması/ahlakıyla ahlaklanması konusunda özel bir tembih yapılmıştır.⁴⁴ Şeytanın Hz. Ebu Bekir'in kalbine attığı havâtır onun sağdan yanaşmasının güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Allah Teâlâ'nın "sevgi ve rızasını" öne çıkararak olaya müdahalesi ise şeytanın tuzağının nasıl boşa çıkarıldığını göstermektedir. İnsanların tüm kararları kalplerinden kaynaklandığı için asıl büyük mücadelenin kalpte yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu bilgiler Allah Teâlâ'nın, dostluğunu kazanan Hz. Ebu Bekir gibi öncü sahabilerle nasıl özel olarak ilgilendiğini, sevdiği kulları en yüksek kemâl mertebesine ulaştırmak istediğini göstermektedir. Bu şekilde gerçek tezkiye ehlinin kim olduğu, Allah Teâlâ'nın onlarla nasıl ilgilendiği "Biz iyiyiz." diyen ifk ehli başta olmak üzere tüm topluma açıklanmıştır. İfk ehli ve iftirayı dillendirenlere yönelik ağır eleştirilerin yanında Hz. Ebu Bekir gibilere "Allah'ın sizi bağışlamasını istemez misiniz?" buyrulması da herkesin Allah ile muhataplığının ameline göre şekillendiğini ve hakikatin kişiye göre farklı tecelli ettiğini göstermektedir.

3.3. İfk Taraftarlarına Yönelik Değerlendirmeler

Konuyla ilgili en-Nûr 11, 19, 23-26. âyetlerde ifki ortaya atan ve bunun yaygınlaşması için çaba gösterenlerin niyetleri, hedefleri, Müslüman toplumda bulunmaları gereken yer, dünya ve ahiretteki durumları gibi hususlar açıklanmaktadır. İftirayı atan İbn Übey'in münafıkların lideri olması ifk olayının bilinçli bir karalama propagandası olduğunu göstermektedir. Bu kişiler en-Nûr 11. âyette "عَصْبَةٌ/bir grup" olarak zikredilmiştir. Bikâî'ye göre bunlara "عَصْبَةٌ" denilmesi birbirleriyle sıkı dayanışma içerisinde olmalarından kaynaklanmaktadır.⁴⁵ Merâğî ve İbn Âşûr'a göre müfteriler toplam Müslüman nüfus içinde azınlık oldukları için "عَصْبَةٌ مِنْكُمْ/sizden bir grup" denilerek hem kendileri hem de sözleri tahkir edilmiş, bütün ümmetin Hz. Âişe'yi tezkiyesinin yanında onların sözlerinin bir değerinin olmadığı ve dikkate alınmadığı anlatılmıştır.⁴⁶ İfkle ilgili âyetler inzal edilmeden önce iftiranın tüm Medine'yi etkilediğini dikkate aldığımızda Merâğî ve İbn Âşûr'un izahlarının Allah indindeki hakikati ve olaydan etkilenen mü'minlerin uyarılmasının kast edildiğini söylemek daha isabetli gözükmektedir.

Yine 11. âyette bu grubun günah işlediği ve en büyük günahı da bu işe öncülük yapanın yüklendiği beyan edilmiştir. Sadece bu âyetle dahi meselenin vuzuha kavuşturularak müfterilerin günahı yüklendiğinin açıklandığı, iftiraya uğrayanların yıpranan itibarlarının kesin dille ilan edildiği anlaşılmaktadır. 13. âyette müfterilerin iddialarını doğrulamak için dört şahit getirmeleri gerektiği, bunu da getirmediği için yalancı oldukları açıklanmaktadır. Yine sadece bu âyet dahi tek başına konuşulanların temelden yoksun söylentiler ve dillendirenlerin yalancı olduğunu, dolayısıyla hem konuşanlara hem de konuşulanlara değer verilmesinin adalet ve hakkaniyetle uyusmadığını göstermektedir.

19. âyette "Müminler arasında ahlâksızlığın yaygınlaşmasını isteyenlere dünyada ve ahirette can yakıcı bir ceza vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz." buyrulmaktadır. Âyette müfterilerin gerçek niyet ve hedefleriyle bu yaptıklarının dünya ve ahiretteki sonuçları açıklanmakla birlikte mü'minlere de uyarıda bulunulmaktadır. Râzî'nin izahıyla "Kalpteki sevgi gizli olduğu için onu sadece emarelerinden anlamaya çalışırız. Ancak Allah Teâlâ'ya hiçbir şey gizli kalmaz. Âyetin sonunda 'Allah bilir, siz bilmezsiniz.' buyrulması insanlara Allah'ın zahirdeki bir şeyi bildiği gibi kalplerinde gizledikleri fuhşiyâtın yayılmasına dair sevgiyi bildiğinin ve gereken cezayı

⁴³ İnsanın iradesi dışında zihnine gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşünceler anlamındaki havâtır için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/189-190.

⁴⁴ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 8/389-390; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/189-190.

⁴⁵ Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 13/221.

⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/171. Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 18/83.

vereceğinin açıklanması eleştiri ve kınamadaki son noktayı göstermektedir.⁴⁷ Bikâî'ye göre müfteriler ve bu işe ortak olanlar sözlü ve fiili şekilde fuhşiyâtın yayılmasını sevenlerdir. Bu tür bir sevgi ise ancak istikametten uzak olanlarda bulunur. Bunlar dünyada Allah'ın intikamını, ahirette ise azabı görür. "Allah bilir, siz bilmezsiniz." cümlesi "Allah'ın ilmi tamdır, zâhir bâtın her şeyi en iyi şekilde bilir. O'nun bir şeyi gizlemesi de açıklaması da hikmete mebnidir. Siz bilmediğiniz için Allah'ın size öğrettikleriyle amel edin. Sınırları aşmayın yoksa dalalete düşersiniz." anlamına gelmektedir.⁴⁸

İbn Âşûr'a göre "Mü'minler arasında fuhşiyâtın yayılmasını istemek Müslümanlar hakkında kötü niyete delalet etmektedir. "Allah bilir, siz bilmezsiniz." cümlesi "Allah bu konuda müfsid olan durumları biliyor ve yanlışlardan kaçınmanız için nasihatta bulunuyor." demektir. Bu şekilde "Ey mü'minler! Siz hakikati bilmiyorsunuz, bundan dolayı ifk konusunda konuşmanın size ne kadar zarar vereceğini de bilmiyorsunuz." denilmiştir.⁴⁹ Bikâî ve İbn Âşûr'un izahlarından hakikati zâhir ve bâtın boyutlarıyla bilen ve açıklayan Yüce Allah'ın mü'minlere zanlarından sıyrılarak vahyedilen âyetlere uymalarını emrettiği anlaşılmaktadır.

Merâğî'nin (1883-1952) izahına göre mü'minler müfterilere güvendikleri için sözlerini yayararak yanlış yapmışlardı. Bundan dolayı "İşlerinizi Rabbinizin hükmüne göre düzenleyin ki doğru yolu bulasınız. Bilmediğiniz konularda özellikle de Hz. Peygamber'in eşleriyle ilgili meselelerde kendi kendinize karar vermeyin, yoksa helak olursunuz." buyrulmuş ve bir sonraki âyetle Allah Teâlâ'nın kullarına lütuf ve ihsanı hatırlatılmıştır.⁵⁰ Âlûsî aynı cümlenin "Allah müfterilerin kalplerinde gizli olan düşünceleri biliyor ve ahirete buna göre ceza verecek. Siz sadece zâhiri ve zâhirde söylediklerini bildiğiniz için dünyada buna göre ceza verin." anlamına geldiğini kaydetmektedir.⁵¹ Bu yorumlarda da mü'minlere hakikatini bilmedikleri konularda konuşmalarının yanlışlığının vurgulandığı görülmektedir.

Mevdûdî'ye (1903-1979) göre âyetin sonundaki "Allah bilir, siz bilmezsiniz" ifadesi sahabilere "Bireysel kötü eylemlerin toplumu nasıl etkiyeceğini siz bütünüyle kavrayamazsınız. Bundan dolayı Allah'a güvenmeli ve O'nun belirlediği kötülükleri ortadan kaldırmak için elinizden gelen yapmalısınız." mesajı vermektedir.⁵² Derveze'nin kaydettiği gibi "Bu âyetler mü'minler arasında kötü söz ve davranışların/fuhşiyâtın yayılmasını isteyenlerin yanlışlarını sayıp ortaya dökmekte ve uyarılmaktadır. Bu şekilde bu tür insanların her şart ve ortamda şiddetli bir şekilde eğitilmelerini ve başkasına ibret olacak şekilde eziyet edilip cezalandırılmalarını ihtiva etmektedir.⁵³ Bu izahlarda da Allah'ın ilim ve hikmetinin derinliğine, mü'minlerin bu hakikate bağlı kalmalarına yönelik vurgular öne çıkmaktadır.

Müfteriler içlerindeki İslam düşmanlığını gizleyerek sanki toplumun ahlak ve faziletini düşündükleri için kötülüğü kınayarak toplumu korumaya çalıştıkları izlenimini veriyorlardı. Âyette onların asıl derterinin ıslah değil, ifsat olduğu beyan edilerek niyetleri açıklanarak bazı Müslümanların İbn Übey'e değer vermelerinin yanlışlığı, münafıkların bütün niyet ve hedefleri ortaya konularak Müslümanlar nezdindeki saygınlıkları yok edilmiştir.

Bu çalışmada ele alınan âyetler ve diğer surelerde İslam düşmanlarının niyet ve hedeflerini deşifre eden âyetlerle aslında tüm muhaliflere karşı psikolojik bir savaşın da yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Mü'minlere yönelik uyarılarla da sahabeler daha derinden eleştirilerek ıslah edilmek istenmiştir. Eğer 19. âyette dile getirilenleri Hz. Peygamber kendi görüşü olarak söyleseydi toplum üzerinde bu kadar etkili olmazdı. Bundan dolayı olayların yaşandığı süreçte Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e "Ey Habibim! Sen sabret, sus, ben senin yerine gereken cevabı veririm. Onlar senin değerini, namus ve otoriteni yerle bir ettiklerini

⁴⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 23/185

⁴⁸ Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 13/234.

⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/184-185

⁵⁰ Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 18/87.

⁵¹ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 18/123. Ayrıca bk. Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/464.

⁵² Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3/509.

⁵³ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 8/388. Ayrıca bk. Hayreddin Karaman vd, *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 4/60-61.

zannediyorlar. Hâlbuki şu an en üst yetkili merciden onların tüm niyetleri ifşa edilerek dünya ve ahiretteki tüm itibarları yok edildi.” mesajlarının verildiği söylenebilir.

Müfterilerle ilgili açıklamalara en-Nûr 23-26. âyetlerle devam edilmektedir. Derveze'ye göre “tenzilin hikmetini ihtiva eden bu âyetler ifk olayı ile ilgili ilk grup âyetlerle birlikte veya onlara ek olarak inmiş olmalıdır.”⁵⁴

23. âyette iftiraya uğrayanların “*el-muhsanâti'l gâfilât*” şeklinde tanımlanmaları bu tür bir kötülüğü hiç akıllarına bile getirmediklerini⁵⁵ beyan etmek için seçilmiştir. Müfterilerin lanete uğramaları ise dünya hayatını imanla sonlandıramayacaklarını anlatmaktadır.⁵⁶ İbn Âşûr'a göre Allah'ın lanetinin dünyevi sonuçları melunun fasıklaşması, şahadet ehliyetinin iptali, mü'minlerin onlara yönelik sevgi ve ilgilerinin yok olması ile hadd-i kazfın uygulanmasıdır. Ahirete bakan yönü ise Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmalarıdır. Ahirette el ve ayaklarının aleyhlerinde şahitlikleri ve azapla tehdit edilmeleri tevbe etmeye yönlendirilmeleri içindir. Âyette organların şahadetinden özellikle bahsedilmesi bu organların ifkin ortaya atılması, masum insanlara işaret edilmesi ve bu yalanı yaymak için meclislere gitmelerindedir.

İbn Âşûr'a göre 25. âyetin sonundaki “وَيَغْلُمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ” ifadesi “İnsanlara Allah'ın hak olduğu inkişaf edilecek.” demektir. Burada Yüce Allah'ın “hak” sıfatıyla tavsif edilmesi “Allah hakikattir, O'nun için adem söz konusu değil ve adalet sahibidir.” demektir. Ayrıca bu ifade ahirette her şeyin hakikati görülecek, insanlar için gizli bir şey ve tereddüt kalmayacak anlamına da gelmektedir. Bu ifade ile mü'minlere müfterilere yönelik iyi niyetleri ve iftiranın doğru olma ihtimaline inanmalarının gafletle illetli olduğu açıklanarak duruşlarının doğru olmadığı beyan edilmiştir. İffetli kadınlara iftira atanlar küfre dalan, ifkte ısrar eden nefislerine bu günahın süslü gösterildiği İbn Übey ve diğer münafıklar kasten iftira attıklarını bildikleri halde tevbe etmedikleri için dünya ve ahirette azaba uğrayacaklardır.⁵⁷ İbn Âşûr'un izahlarında Yüce Allah'ın hak olduğuna vurgu yapılarak hakikatin iftiraya inanan mü'minler, münafıklar ve ahiret boyutlarından ortaya konulduğu görülmektedir. Hakikatin toplumsal yapı, kalbi haller ve ahiret açısından açıklanması Kur'an'da varlığın, ilmin ve hakikatin çok boyutlu anlatıldığını, dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasında farklı bakış açılarına ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Hz. Âişe'nin toplum tarafından lanetlenmesi için iftira atanların Allah tarafından lanetlendiklerinin açıklanması da dikkat edilmesi gereken bir durumdur.

en-Nûr 26. âyette ifk olayına taraf olanlar önceki âyetlerden farklı olarak aile/evlilik ve toplum içindeki itibar ve konumları açısından ele alınmaktadır. Sülemî'nin izahına göre “kalbi habîsât olan kadınlar kalpleri habîs erkekler; kalpleri habîs olan erkekler de kalpleri habîsât olan kadınlar birbirlerine layık ve uygundur.”⁵⁸ Konuyu Hz. Peygamber'in aile hayatını da dikkate alarak açıklayan Râzî'ye göre âyette “herkesin gerçek konumu, evlilikteki durumları, tayyib olan Hz. Peygamber'in eşlerinin tayyibât oldukları ve Hz. Âişe'nin cennete gireceği” açıklanmaktadır.⁵⁹

Konuyu âyette kullanılan lafızların özel olarak tercih edildiği temelinde açıklayan İbn Âşûr'a göre “Hz. Âişe'nin ve diğer kadınların Hz. Peygamber'in eşleri olmaları Allah'ın elçisinin konumundan dolayı temiz olmaları için yeterlidir. Âyetteki habîs ve habîsât ile ifki uyduran münafıklar kastedilmektedir. Âyetin habîs ve habîsât ile başlaması ilahi kelamın Hz. Âişe ve diğer eşlerin günahlardan beraetini anlatmaya yönelik olmasındandır. Âyetteki “*İyiler müfterilerin söylediklerinden beridirler.*” cümlesindeki “*yekûlûn*” fiili ifki uyduranların sözlerinin gerçeğe mutabık olmadığını, hakikati anlatmadığını dolayısıyla sadece söylenti/dedikodu ve

⁵⁴ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 8/393. Ayrıca bk. Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 18/90.

⁵⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/144.

⁵⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/361. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1984, 18/191. Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 8/392.

⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1984, 18/191-194.

⁵⁸ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdî es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421), 2/43. Ayrıca bk. Yazır, *Hak Dini*, 6/32.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/195-196. Ayrıca bk. Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân*, 4/180.

lakırdı olduğunu anlatmaya matuftur.⁶⁰ Bu izahlardan da hakikatin tüm muhataplar dikkate alınarak farklı açılardan ortaya konulduğu görülmektedir.

Bu âyetle topluma kendilerini tayyip-tayyibât, Hz. Âişe ve Safvân'ı habîs ve habîsât olarak tanıtanların kalp ve amelleri merkeze alınarak Allah katındaki konumları açıklanmıştır. Müfteriler Hz. Âişe'nin habîs olduğunu etrafa yayarken, kendileri ve çevrelerinin de tayyip olduğunu söylüyorlardı. Âyetle gerçekte kimin tayyip ve habîs olduğu, dolayısıyla evliliklerde buna dikkat edilmesi gerektiği açıklanarak Müslümanların namusuna dil uzatanlara yönelik toplumsal baskı ve dışlama sergilemeleri istendi. İslam ve Müslümanları karalamak için kurulan plan/mekr Allah Teâlâ'nın müdahalesi ile beklenenin tam tersi bir duruma dönüşmüştü. Allah'ın tezkiye ettiğine kimsenin günah ilistiremeyeceği, Allah'ın koruyup yücelttiğini kimse zelil kılamayacağı tecrübe ile anlaşılmış oldu. Ayrıca iftirayı atanların kalb, niyet, dünya ve ahirette lanetlenme, mahşerdeki halleri açıklanarak gayb ve gelecek bilgisi bilinir hale getirilerek müfterilerin değer ve itibarları tamamen yok edildi.

3.4. İfki Dillendiren Mü'minlerle İlgili Değerlendirme ve Uyarılar

Tefsirlerde mü'minler içinden kimlerin bu iftiraya ne kadar inandığına dâir net bilgiler nakledilmemekle birlikte ilgili âyet ve yorumlardan olayın etkisinin geniş bir kitleyi etkilediği anlaşılmaktadır. Müslümanların birçoğu bu iftirayı dillendirdiği için 12. âyette "Siz nasıl olur da müfterilerin inanırsınız..." şeklinde "لَوْلَا" ile başlanmaktadır. Âyette de belirtildiği gibi mü'minlerin din kardeşlerini kendileri gibi düşünüp, onlara değer vererek tepki vermeleri gerekirdi.⁶¹ Ancak birçok Müslüman iftiraya uğrayanlar hakkında hüsn-i zan beslemede eksik kalmıştı. Kendilerine iftiraya inanıp inanmadıkları sorulsaydı "Biz söylentilere hiç inanmadık, kulak kesilmedik." diyeceklerdi. Ancak Yüce Allah onların da kalplerinden geçeni ve yaptıklarını deşifre etmektedir. Müfessirler bu âyetlerde doğru tavrı göstermeyen sahabilerin kınanıp, şiddetli bir şekilde uyarılıp azarlandıklarını kaydetmektedir.⁶²

Ebu Eyyub el-Ensârî (öl. 49/669) eşine konu hakkında ne düşündüğünü sorduğunda o, Hz. Âişe hakkında hüsn-i zannını ifade etmişti.⁶³ Seyyid Kutub'a göre Ebu Eyyub el-Ensârî'nin eşinin dengeli ve olumlu tavrı bazı Müslümanların olayın çözümünde kalplerine başvurarak meseleyi kökten hallettiklerini göstermektedir.⁶⁴ Mevdûdî'ye göre suçlanan kadın lider ve rehber Hz. Peygamber'in eşi olduğunda mü'minlerin daha dikkatli olması gerekirdi.⁶⁵ İbn Âşûr'a göre 12. âyetle ifk ehline azarlama ve kınamalar başlamakta ve bu olaydaki su-i zannın nifak alameti olduğu açıklanmaktadır.⁶⁶ İftirayı atanlar dört şahit getirmediikleri ve söyledikleri vakıa ile mutabık olmadığı için 13. âyetle Allah katında, zahir ve batında yalancı ilan edilmişlerdi.⁶⁷ İbn Âşûr'a göre 13. âyetteki "عِنْدَ اللَّهِ/Allah katında, nazarında" ifadesi müfessirlerin iddia ettiği gibi ifkin fıkihtaki durumunu değil Allah'ın ilmindeki halini anlatmaktadır. Allah'ın ilmi vakıa ile uyumlu olduğu, dolayısıyla hakikati gösterdiği için bu açıklama iftiracıların yalanlarının ziyadesiyle tahkikini anlatmaktadır.⁶⁸ Müfessirlerin izahlarından da anlaşıldığı gibi Medine'de kendilerinden emin, zafer kazanmış güçlü ve ahlaklı kişiler edasıyla dolaşan müfteriler ve onlara inananların Allah katındaki değer ve konumları açıklanarak hak ettikleri "yalancı" mührü vurularak şeref ve itibarları yok edilmiş oldu.

14. âyette iftiraya bir şekilde ortak olan Mü'minlere Allah'ın rahmeti olmasaydı dünya ve ahirette büyük bir azaba uğrayacakları anlatılmaktadır.⁶⁹ Bikâî ve Seyyid Kutub'a göre bu

⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1984, 18/194-195. Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 13/242-248; Karaman vd, *Kur'an yolu*, 4/64.

⁶¹ Yazır, *Hak Dini*, 6/29.

⁶² Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelûsî İbn Atiyye, *el-Muharru'l-vecîz fi tefsiri kitâbillahi'l-azîz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 4/170. İbn cüzey, 2/85. Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 13/228-229; Bursevî, *Râhu'l-beyân*, 6/136.

⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/178. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/174.

⁶⁴ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/461-462.

⁶⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 37506.

⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/173; 175.

⁶⁷ Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 13/230. Ayrıca bk. Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 18/118.

⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/176.

⁶⁹ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (San'a: y.y., ts.), 4/19.

âyetlerle sahabe te'dib edilmiş, Yüce Allah'ın lütfü acı bir dersten sonra yeni oluşmuş Müslüman topluma ulaşarak rahmeti hatayı işleyenleri kuşatmıştır.⁷⁰ 15. âyette iftirayı dillendiren sahabilere basite aldıkları bu iftiranın Allah katında şiddetli azabı celp eden büyük bir günah olduğu açıklanmıştır.⁷¹ Merâğî'ye göre ilim ve fikir sahibi olmadan ifkin dillendirilmesi ve Allah katında çok önemli bir hususun basite alınması ayrı ayrı günahlardır.⁷² Bu izahlardan iftirayı dillendiren mü'minlerin ağır bir şekilde eleştirilerek eğitildikleri ve azabı hak etmelerine karşılık Allah'ın rahmeti ile azabın inmediği anlaşılmaktadır.

İbn Âşûr'un izahına göre cahiliye döneminde gıybet ve birini ta'n etmek yaygın bir durumdu. Bu yanlış alışkanlıklarını ıslah etmeyen sahabiler eski durumlarına binaen ifki de kolaylıkla konuştukları için şiddetle eleştirildiler. 15. âyetteki "عِنْدَ اللَّهِ" ifadesi ile de hakikat açıklanarak, önemsemeden ifki dillendirmenin Allah katında çok büyük günah olduğu beyan edilmektedir.⁷³ 16. âyetteki "سُبْحَانَكَ" ifadesi Allah'ı şahit tutarak iftiraya uğrayanların beraatının ikrarını, iftiranın inkârında mübalağayı, Allah'ın ifke karışanlara çok kızdığını ve vukuunun olabileceğini düşünmenin dahi taaccübü gerektirdiğini anlatmaktadır. İnzal edilen âyetlerle muhataplara yönelik uyarı, kınama ve tehdit yapıldığı gibi müfterilerin gerçek yüzü de açığa çıkarılmıştır. Bu şekilde doğru tavrı gösteren mü'minlerin kazançlı çıktığı, müfterilerin ise hedeflerine ulaşamadıkları, dünya ve ahirette azabı hak ettikleri açıklanmıştır.⁷⁴ Bu yorumlarda da olayın Allah katındaki durumu açıklandığı gibi bazı mü'minlerin çok ciddi bir meseleyi basite aldıkları söylenerek duygu dünyalarının açığa vurulduğu görülmektedir. Allah tarafından insanların iç dünyalarının açıklanması itiraz yollarını kapatmakta, onları tevbe ve ıslaha davet etmekteydi. Aslantürk'e göre ifk hadisesi anlatılırken en-Nûr 12. ve 16. âyetlerde benzer cümlelerle vurgulanan kınama ile bu işin münafıklar tarafından ortaya atılmasından ziyade müslümanlar tarafından yayılması üzerinde yoğunlaşıldığı, bilerek veya gafletle de olsa bu suça iştirak eden mü'minlerin, artık yoruma ihtiyaç bırakmayacak şekilde uyarıldıkları anlaşılmaktadır.⁷⁵ 12-16. âyetlerde de konunun Allah nazarındaki hali ve ifkin yaygınlaştırılması gibi yanlışlar anlatılarak meselenin farklı boyutlardan ele alındığı ve sahabilerin eğitildiği görülmektedir. Konunun farklı boyutlardan açıklanması herhangi bir konuda tavır alırken daha geniş açıdan bakmanın gerekliliğini de öğretmektedir.

17. âyette "يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" / *Eğer müminseniz Allah size, bir daha asla böyle bir şey yapmamanızı öğütüyor.* buyrulmaktadır. Kuşeyrî'ye göre "Bu âyetin zahirinden, hakikat ortaya çıktıktan sonra iftirayı konuşmaya devam etmenin insanı dinden çıkaracağı anlaşılmaktadır. Ancak en doğru olanı büyük günah işlendiğinin söylenmesidir."⁷⁶ Kuşeyrî'nin iman-amel ilişkisinde sert bir tavra düşmemek için âyetin zahirini te'vil ederek "Tekrar bu günaha dönerseniz büyük günah işlemiş olursunuz." şeklinde izah ettiği görülmektedir. Âyeti zâhiri üzere anlayan Bikâî yapılan sert uyarıyı "Eğer iman ehli ve imanda da rusûh sahibiyse bu iftiraya dönmezsiniz. Eğer dönerseniz imanla muttasıf olma iddianızda sadık değilsiniz." şeklinde açıklamaktadır.⁷⁷ Bursevî de âyeti te'vil etmeden açıklayarak iftiraya dönmenin kişiyi dinden çıkaracağını kaydetmektedir.⁷⁸ İbn Âşûr'a göre "eğer mü'minseniz" hitabında mü'minleri hareket geçirmeye, imanlarını koruma konusunda hırslandırmaya yönelik teşvik bulunmakta ve aynı hataya tekrar avdet edenin kâfir olacağı açıklanmaktadır.⁷⁹

Konuyu sahabenin eğitimi ve iman bağlamında açıklayan Seyyid Kutub'a göre "Allah Teâlâ en güzel eğitim metoduyla uyarılarda bulduktan sonra imanlarını bu öğütten

⁷⁰ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/462. Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 13/230-232.

⁷¹ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 18/120.

⁷² Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 18/85.

⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/178-179.

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/180-182.

⁷⁵ A. Hümeyra Aslantürk, Kur'ân'ın 'İfk Hadisesi'ni Beyanı Bağlamında İnsanlığa Sunduğu Evrensel Mesajlar, (VII. Kutlu Doğum Sempozyumu), (2004), 225.

⁷⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/359. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mılad, İfk Âyetleri Tefsiri ve İslam Düşüncesine Yansımaları, 96-99.

⁷⁷ Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 13/233.

⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/138-139.

⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/183.

yararlanmaya bağlamayı da göz ardı etmeyerek “eğer mü’minseniz” buyurmuştur. İftiranın ve bunu yaymanın iğrençliği bu şekilde kendilerine gösterilmişken ve bu tarzda uyarılmışken mü’minlerin böyle bir suçu yeniden işlemeleri ve buna rağmen mü’minlik sıfatını korumaları mümkün değildir.⁸⁰ Müfessirlerin izahlarından âyetteki “eğer mü’minseniz” uyarısının iman-amel ilişkisinin ne kadar canlı ve dinamik olduğunu, mü’minliğin sabit bir durum değil korunması gereken bir hâl olduğunu ve gerektiğinde sahabilerin de çok sert bir şekilde eleştirildiklerini göstermektedir.

18. âyette sahabilere hitaben “*لَكُمْ الْآيَاتُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ* /Allah size âyetleri açıklıyor; Allah ilim ve hikmet sahibidir.” buyrulmaktadır. Bikâî’ye göre sahabilere “Yüce Allah dini ve dünyevi konularda hak ve batılı size açıklıyor. Allah âlimdir, bundan dolayı O’nun beyanlarına güvenin. O hâkimdir, her şeyi en sağlam, güzel şekilde yapar ve yerleştirir. Bunları anlamak size zor gelse de O’nun emirlerini kabul etmekte gevşeklik göstermeyin.” buyrulmaktadır.⁸¹ İbn Âşûr’a göre ise “Allah size âyetleri açıklıyor.” cümlesi ile olay olduktan sonra inzal edilen bu âyetlerle Allah’ın maksadı açıklanmakta, iftiranın cezası beyan edildiği gibi gaflete düşenlere de nasihatler edilmektedir. Uyarıların Allah’ın ilim ve hikmet sıfatlarıyla ilişkisi ise açıkça görülmektedir.⁸² Seyyid Kutub’a göre Allah’ın âlim ve hakîm olmasına vurgu yapılarak iftira olayının arka planındaki komplonun ortaya çıkarılması, olay esnasındaki işlenen suç ve hataları gözler önüne serilmesi anlatılmaktadır. Allah nedenleri, niyetleri, amaç ve hedefleri, kalplere giden yolları ve nefislerin dönemeçlerini en iyi bilendir. Bunların tedavisini, işleri planlamayı, kendileri için yararlı olan düzenleme ve sınırlandırmaları hikmetle ve yerinde yapar.⁸³ Yorumlarda Allah’ın hakikati bilip açıklamasına, âyetlerin olaylardan sonra inmesine ve sahabenin uyarılmasına vurgu yapıldığı görülmektedir. Allah’ın sıfatlarını, hayatta nasıl karşılık bulduklarını ve âyetlerin olaylardan sonra inzalinin getirilerini doğru anlamının bir şekilde hikmetin talimi olduğu da söylenebilir.

Bazı sahabilere yönelik yoğun ve sert uyarılar aslında meselenin bazı mü’minler üzerindeki etkisinin basite alınmayacak boyutta olduğunu göstermektedir. Ayrıca ifk taraftarlarının gerçek niyetinin “mü’minler arasında fuhsîyyâtın yayılması olduğunu”nun açıklanmasının ifk ehline saygı duyup itibar eden mü’minlere tutum ve tavırlarının yanlışlığını göstermeye matuf olduğu da söylenebilir. Bütün bu izah ve uyarılar münafıkların Medine’deki etkisinin küçümsemeyecek derecede olduğunu da göstermektedir.

İfke bir şekilde doğruluk payı veren ve iftiranın yayılmasına sebep olan sahabilere yönelik uyarılar 21. âyette “*Ey iman edenler! Şeytanın adımlarına uymayın. Kim şeytana ayak uydurursa bilsin ki, o edepsizliği ve kötülüğü emreder. Allah’ın lütfu ve rahmeti sizinle olmasaydı içinizden hiçbir kimse günahattan asla arınamazdı, fakat Allah dilediğini arındırır; Allah her şeyi iştikte ve bilmektedir.*” şeklinde devam etmektedir. Kuşeyrî’nin izahına göre kalp vesveseden temizlenip, nefsin hevâcis/vesveselerinden kurtulduğunda (ilâhî) havâtırın nurları görünür. Bu hal devam ettiğinde kötü havâtırlar yok olur. Sonrasında Hakk’ın sözleri/ilhamları başlar. Önceki ümmetlerde muhaddesûn/kendilerine ilham edilenler vardı. Hz. Peygamber “Eğer benim ümmetimden muhaddesûndan biri varsa o da Ömer’dir.”⁸⁴ buyurmuştur. Kişi muhaddeslik makamına geldiğinde onda yanlış duygu, düşünce, karışık ilham vs. kalmaz, emin biri olur, kendisine lütfedilen keşif ve sırları izhar etmez.⁸⁵ Kuşeyrî’nin izahlarından ifki dillendiren sahabilerin şeytanın ve nefsin etkisinde kaldığı, mücâhade edip kalplerini tezkiye ettiklerinde bu halin ortadan kalkacağı, karakterlerinin olgunlaşacağı ve muhaddeslik makamına ulaşabilecekleri anlaşılmaktadır. Bu izahlar yapılan hatada şeytanın etkisini göstermektedir.

Âyette ancak Allah’ın lütfu ve rahmeti ile tezkiye olunabileceği vurgulanmaktadır. Râzî ve Merâğî’ye göre tezkiye Allah’ın rızasını kazandıracak derecedeki olgunluktur. Bu açıklamalarla

⁸⁰ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur’ân*, 7/463-464.

⁸¹ Bikâî, *Nazmu'd-düer*, 13/233.

⁸² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/183.

⁸³ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur’ân*, 7/464.

⁸⁴ Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe” 23.

⁸⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/360.

“Ey ifke katılan mü’minler! Allah sizin ifk ve Âişe’nin beraatı konusunda söylediklerinizi işitiyor; kalplerinizde fuhşiyâtın yayılmasını sevip sevmediğinizi biliyor. Bundan dolayı masiyetten uzak durun.”⁸⁶ buyrulmaktadır.

Bikâî’ye göre âyette “Ey imanı ikrar edenler, şeytana tabi olmayın, yoluna girmeyin. Eğer tabi olursanız en aşağı derekeye/esfele gidersiniz. Allah’ın koruması olmazsa hiçbiriniz tezkiye olamaz ve şeytandan kurtulamaz. O’nun tezkiye olmasını diledikleri müfterilere inanmadı. Her şeyi işiten ve bilen olan Allah Teâlâ aklınıza gelenleri, söz ve fillerinizi, tezkiye ehli olan ve olmayanlarınızı bilir.”⁸⁷ buyrulmaktadır. Bursevî’nin beyanına göre sahabilere “Şeytanın çağırdığı yola girmeyin, vesveselerine ve kalplerinize güzel gösterdiği fuhşiyâtı yayma sevgisine tabi olmayın. Münafıklar ve benzerleri tezkiyeye layık olmadığı için Allah onları tezkiye etmez, dilediğini tezkiye eder.” mesajları verilmiştir.⁸⁸ Bikâî ve Bursevî’nin izahlarından kendilerini temiz ve iffetli, Hz. Âişe ve Safvân’ı iffetsizlik/tezkiye olmamakla suçlayanların aslında şeytana tabi olarak tezkiyeden uzaklaştıklarının anlatıldığı, dolayısıyla onların zihin ve dillerindeki hakikat algısının Allah’ın nazarındaki hakikate ters düştüğünün açıklandığı ve iç dünyaları üzerinden eleştirildikleri görülmektedir. İnsanın niyeti ve kalbi durumu diğerleri için gaybi hususlar olduğundan bu eleştiriler Kur’an’ın icazının bir yönü olan gaybın açıklanmasının örneği olmaktadır.

İbn Âşûr’a göre mü’minlerin yasaklanan durumlara düşmeleri, su-i zanna kapılmaları ve fuhşiyâtın yayılmasını istemeleri şeytanın vesveselerine kapılıp emirlerini yapmalarındandır. Kim şeytanın adımlarına uyarıya emri olan fuhuş ve münkeri işler. Âyetteki “Allah’ın lütfu olmasaydı” vurgusu “Eğer Allah’ın hayra hidâyeti, tevbe edenleri bağışlaması olmasaydı, şeytanın fitnesi çok büyük olduğu için sizden hiç kimse tezkiye olamazdı.” demektir. Şeytan’ın “muhtas kullara etki edemeyeceği”⁸⁹ ikrarı da bunu anlatmaktadır. Âyetin sonunda Allah’ın her şeyi işittiği ve bildiğine dikkat çekilmektedir. Allah’ın bu iki sıfatının vurgulanması vaad ve vaid açısından çok etkilidir. Bu şekilde Allah’ın fuhşiyâtı yayanı işittiği, yayılmasını isteyen kalbinde kötülüğü barındıranı bildiği, kötülükleri inkâr eden işittiği ve bu şekilde herkese hak ettiğini vereceği açıklanmaktadır.⁹⁰ Şevkânî’ye göre Yüce Allah’ın semi’ ve alîm sıfatlarına vurgu yapılarak Müslümanların en üst mertebede ihlaslı olmaları, tevbe edenleri harekete geçirmek ve şeytana tabi olanların Allah’ın kınamasını dikkate alarak nefsinin kınaması ve azarlaması murat edilmiştir.⁹¹

Müfessirlerin izahlarından da anlaşıldığı gibi 21. âyette sahabilere su-i zan ve fuhşiyâtın yayılmasını istemenin haktan ayrılmak ve şeytana tabiiyet olduğu açıklanarak çok ağır eleştiriler yapılmıştır. Bu âyetteki şeytanın fuhşiyât ve münkeri emretmesiyle 19. âyette iftirayı atanların fuhşiyâtın yayılmasını istemeleri arasında doğrudan ilişki olduğu görülmektedir.

İnsan kin, düşmanlık ve hased gibi duygularının etkisiyle birçok yanlış kendi akıl ve iradesiyle yaptığını düşünmekte, şeytanın etkisini görmemekte veya görmek istememektedir. Hâlbuki “şeytanın günahı süslemesi”⁹² gerçeği her daim devam etmektedir. Şeytan, Müslümanlar arasında fuhşiyâtın yayılmasını istemekteydi. Müfteriler de şeytanın hedefine ortak oldukları için şeytanın dostu ve taraftarları olarak ilan edilerek itibarsızlaştırılmıştır. İfki dillendiren mü’minler de farkında olarak veya olmayarak şeytana, müfterilere ve nefislerine tabi olmuş oldukları için “şeytana tabi olmamaları” emredilmiş, kalplerde olanlar dâhil Allah’ın her şeyi işitip bildiği vurgulanarak uyarılmışlardır.

Eğer şeytana tabi olmakla ilgili eleştirileri Allah Teâlâ değil de herhangi bir insan yapsaydı, büyük ihtimalle bu eleştirilerin doğruluğu kabul edilmeyip reddedilecek ve mesele daha karmaşık hale gelecekti. Eleştiriler şeytanı, nefsi ve bunların insan üzerindeki etkilerini

⁸⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 23/187; Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, 18/88.

⁸⁷ Bikâî, *Nazmu’d-dürer*, 13/237. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-azîm*, 10/196.

⁸⁸ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 6/141-142. ayrıca bk. Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 18/124.

⁸⁹ el-Hicr 15/40.

⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 18/186-188. Konuyla ilgili geniş izahlar için bk. Kutup, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 7/465.

⁹¹ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 4/21. Ayrıca bk. Karaman vd., *Kur’an yolu*, 4/63.

⁹² Bk. el-En’âm 6/40; el-Hicr 15/39; Neml 27/24; el-Ankebût 29/38.

bilen Allah Teâlâ tarafından yapıldığı için itiraz söz konusu olmamış ve şeytanın zaferi kısa sürmüştü. Müfessirlerin de belirttiği gibi Allah'ın semî' ve alîm olmasına vurgu yapılmasının muhatapları derinden etkilemeye ve itiraz yollarını kapatmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'an'ı okumak vahyedilen bilgileri okumak olduğu kadar, ilk İslam toplumunun tecrübesi üzerinden varlığı, hayatı, ilişkileri ve hakikatin boyutlarını da okumak demektir. Kur'an'da, yaşananlarda Allah, şeytan ve insanın etkisi, davranış ve olayların zâhir/şehâdet ve bâtın/gayb boyutları anlatılmaktadır. Bu anlatım Kur'an'da farklı seviye ve boyutlarda katmanlı bilgilerin olduğunu göstermektedir. Bu durumda Kur'an'ı doğru anlamamanın önemli bir ilkesinin de bu katmanlı, çok boyutlu yapının dikkate alınmak olduğu söylenebilir. Kur'an'da varlık, bilgi ve hakikatin farklı boyutlarının anlatılması ilk planda bir karışıklığı ve zorluğu ima ediyor gibi olsa da aslında hayata en geniş açıdan bakabilme imkân ve ufkunu verdiği anlaşılmaktadır. Bu imkânı gereği şekilde değerlendirenlerin en yüksek ufka sahip olacağı görülmektedir. Bu yönüyle olayların iç yüzünü anlatan âyet gruplarını renk körlüğü testlerinde kullanılan resimlere veya üç boyutlu resimlere benzetebiliriz.

İnkâr, şüphe ve Kur'an'ı hakikat kaynağı olarak görmemenin vahyin tüm boyutlarını görmeye engel olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'e indirilenleri inkâr edenlerin "*hakikati anlamayan, görmeyen ve işitmeyen gaflet ehlî*"⁹³ ve "*akletmeyen sağır, dilsiz ve kör*"⁹⁴ şeklinde tavsif edilmeleri de inkârın Kur'an'ı derinliğine anlamaya engel olma durumunu anlatmaktadır. Birçok âyette Kur'an'ın muttakiler için hidâyet/hakikat rehberi olduğunun vurgulanması da aynı durumun farklı bir yönünü açıklamaktadır.

Gayba, Allah'ın velâyet, nusret ve hikmetine iman ile âyetlerin olaylardan sonra inzal edilmesini birlikte düşünmenin mü'minlere ilk planda görülenden daha derin bir bakış açısına kapı araladığı anlaşılmakla birlikte bu konunun üzerinde yeteri kadar durulmadığı söylenebilir. Hâlbuki inzaldeki bu temel yöntem insana, hayata, Kur'an'ın muhtevasına, anlam boyutlarına, şehâdet/zâhir ve gayb/bâtın âlemlerin varlığı ve ilişkilerine dair çok yönlü bilgi ve ufuk kazandıran bir özellik arz etmektedir.

Olaylardan sonra inzal edilen âyetler, Kur'an'ın insanı ve varlığı bütün boyutlarıyla nasıl kavradığını anlattığı kadar, istikamet üzere gidenler için Allah'ın sevgi ve takdirlerini içerirken, yanlış yoldakiler için korku, endişe, moral bozukluğuna sebep olmaktadır. Münafıkların inzal edilecek âyetlerle iç yüzlerinin ortaya serilmesinden korkmaları⁹⁵ daha önce de bunu tecrübe ettiklerini göstermektedir.⁹⁶ Olayların ve farklı muhatapların bâtınlarının açıklanması Hz. Peygamber ve mü'minlere hikmetin öğretilmesinin bir yönünü de oluşturmaktaydı.

Âyetlerin olaylardan sonra inzalinin Hz. Peygamber ve sahabeler için bilgi, ufuk ve yaşamları açısından büyük bir imkânı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda "Acaba ileri tarihlerde yaşayan mü'minler için olaylara daha derin ve üst boyuttan bakmanın imkânı var mıdır? Yoksa bu sadece Hz. Peygamber ve sahabelere has bir durum ve lütuf mudur?" şeklinde bir soru akla gelmektedir. Bu soru Hz. Ömer için kullanılan muhaddeslik, muttakilere furkânın verilmesi,⁹⁷ Tâlût'un ilim ve bedenen güçlendirilmesi,⁹⁸ hikmetin verilmesi,⁹⁹ bilge kul (Hızır) ve Hz. Süleyman'ın yanındaki kişiye Allah katından özel ilim verilmesi,¹⁰⁰ sâdık rüya ve peygamberler dışında Hz. Musa'nın annesi, Hz. Meryem, havariler gibi insanlara vahyedilmesi,¹⁰¹ firâset ve basiret gibi konularla birlikte düşünüldüğünde istikamet sahibi kullara her zaman bu tür ek bilgi, bakış açısı ve ufkun verilme imkânının var olduğunu göstermektedir. Yûsuf

⁹³ el-A'raf 7/179.

⁹⁴ el-Bakara 2/171.

⁹⁵ Bk. et-Tevbe 9/64.

⁹⁶ Kur'an'ın Hz. Peygamber'e hayatın farklı yönlerine dair farklı bilgiler vermesine dair bk. Albayrak, "Allah'ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'min Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine", 36-49.

⁹⁷ el-Enfâl 8/25.

⁹⁸ el-Bakara 2/247.

⁹⁹ el-Bakara 2/269; Lokmân 31/12.

¹⁰⁰ el-Kehf 18/65; en-Neml 27/40.

¹⁰¹ el-Kasas 28/7; Meryem 19/17-21; el-Mâide 5/111

süresinde iman ehli olmayan mahkumlara ve firavuna sâdık rüyanın gösterilmesi¹⁰² mü'min olmayanlara da bazı bilgilerin lütfedilebileceğini anlatmaktadır. Ancak bu kısmi olan durumla salih mü'minlere verilen ek bilgi ve üst bakış açısının bir tutulmaması ve karıştırılmaması da ayrıca önem arz etmektedir. Bu değinilen hususlar bilginin/ilmin sadece kitaplardan elde edilmeyeceğini, Yüce Allah tarafından farklı yollarla dilediği kullarına dilediği kadar lütfedileceğini de göstermektedir. İlmün lütfedilmesindeki farklı yollar Allah-kul ilişkisinin ve maiyetinin sürekliliğini, çeşitliliğini ve istikamet sahibi mü'min olmanın ne tür ek getirileri olduğunu da anlatmaktadır.

SONUÇ

Kur'an'da hakikatin Yüce Allah'ın gönderdiği bilgiler olduğu, O'nun iman edenleri her daim koruyup desteklediği, İslam düşmanlarını farklı şekillerde kınayıp cezalandırdığı ve olayların içyüzünü açıkladığı birçok tecrübe üzerinden anlatılmaktadır. Tecrübeler üzerinden anlatım olaylardan sonra inzal edilen âyetlerle mümkün olmaktadır. Olaylar sonrasında inzal edilen âyetler yaşananlarda Allah, şeytan, mü'min, kâfir ve münafıklar gibi gayb ve şehadet âleminden muhatapların niyet ve amaçlarını bütün boyutlarıyla açıkladığından herhangi bir muhatabın itiraz imkânı kalmamaktaydı.

Hakikatin farklı boyutlarıyla ortaya konulduğu örneklerden biri de ifk hadisesidir. Nakledilen bilgi ve yorumlardan ifk ortaya atılıp Medine'de yayıldığında tüm muhatapların farklı açılardan ciddi olarak etkilendiği, farklı soru/n, şüphe, üzüntü, sevinç ve gerginliklere sebep olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in olayı çözümlene yönündeki çabaları sonuçsuz kaldığı için bir tür tıkanıklık oluşmuştu. Kendilerini iffetli ve ahlaklı iyi insanlar olarak tanıtır, Hz. Peygamber'in eşini ise iffetsizlikle suçlayan İbn Übey ve taraftarları Hz. Peygamber ve İslam toplumuna karşı zafer kazandıklarını düşünüyorlardı. Mü'minlerin bir kısmı İbn Übey'in toplumdaki nüfuzundan ve İslami karakterleri yeterince olgunlaşmadığı için iftirayı dilendiriyordu. Bütün bunlar ifke inanmayanları üzmette, tedirgin etmekte ve eleştiriler karşısında güçsüzleştirmektedir. İfk ehlini ve iftirayı dillendirenleri vesveseleriyle yönlendiren şeytanın da İslam ve Hz. Peygamber'e karşı zafer kazanmış havasını yaşadığı söylenebilir.

Hz. Peygamber, Hz. Âişe ve tüm Medine halkının yaşadığı bu ağır imtihanın sonlandırılma vaktini hikmetiyle takdir eden Yüce Allah inzal ettiği âyetlerde meseleyi muhatapların kalb, söz, fiilleri, dünya ve ahiret açısından sonuçları, diğer ifadeyle hakikati bütün boyutlarıyla açıklamıştır. Hakikatin bu şekilde zahir ve batın boyutlarıyla net olarak ortaya konması itirazların yolunu kapatmış, kalplerde olan üzüntü, keder, vehim ve şüpheleri de yok etmiştir. Vahyin bu şekilde inzali Allah'ın Hz. Peygamber ve mü'minlere velâyet, nusret ve maiyetinin yeni bir tecrübe ile ispatını oluşturmuştur. Aynı zamanda vahyin nüzulünün mantık ve hikmeti ile muhtevasının nasıl şekillendiğini de yeni bir örnekle göstermiştir.

İnzal edilen âyetlerle müfterilerin iffetsizlikle suçladığı Hz. Âişe'yi Allah Teâlâ tezkiye ederek günahı aklına bile getirmeyen tayyibâtın olarak ilan etmesi onları en prestijli konuma getirmişti. Kendi kendilerini tezkiye edenler ise iddialarını dört şahitlikle ispatlamadıkları için müfteri, yalancı, habîs, dünya ve ahirette azabı hak eden, Allah'ın lütuf ve merhameti olmasaydı helak edilecek kişiler, Müslümanlar arasında fuşşiyatın yayılmasını isteyenler, şeytana tabi olanlar, bilmedikleri konularda konuşanlar olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlama ile Müslümanların değerini düşürmeye çalışanların tüm niyet ve faaliyetleri deşifre edilerek toplumsal itibar, güven ve yaşadıkları zafer havası yok edilmiş ve toplumun merkezinden kenara itilmişlerdir. Özellikle tayyîblerin tayyibâta, habîslerin habîsata uygun olduğunun açıklanması iyilerle kötülerin bir tür ayrıştırılması ve ilişkilere mesafe konulması anlamına gelmektedir.

Bazı mü'minlerin kimlikleriyle bağdaşmayacak şekilde iftirayı dillendirmeleri, büyük bir günahı önemsememeleri sahabilerden bazılarının, belki de azımsanmayacak bir kısmının aslında istenilen olgunlaşmaya ulaşmadıklarını da göstermektedir. Bu mü'minlere hitaben "Allah'ın rahmet ve affi olmasaydı helak edileceklerinin" vurgulanması, "Şeytanın adımlarına uymayın."

¹⁰² Yûsuf 12/36-49.

ihтары ve “eğer mü’min iseniz” eleştirisi yapılan hatanın büyüklüğünü ve iman-amel ilişkisinin dinamik boyutlarını da göstermektedir. İftirayı atan ve yayanların “mü’minler arasında fuhşiyâtın yayılmasını istemeleriyle” “şeytanın fahşâ ve münkeri emretmesi” birlikte düşünüldüğünde ifk ehlinin şeytanın taraftarları olarak ilan edildikleri anlaşılmaktadır.

Kuşeyrî ve Bursevî'nin ifk olayı ile Hz. Peygamber ve Hz. Âişe'nin birbirlerine yönelik aşırı denebilecek sevgilerinden dolayı imtihan edildiklerini; Kuşeyrî'nin imtihanın tam olması için Hz. Peygamber'in firâsetinin kapatıldığını açıklaması gibi hususlar olaya farklı bir bakış açısı getirmektedir.

İfk gibi zor bir imtihanla da olsa münafıkların gerçek yüzünün, sahabenin olgunluk açısından derecelerinin, sevgi konusunda daha dikkatli olmanın gerekliliğinin öğretilmesi; Hz. Peygamber ve âilesinin Allah katındaki değerinin anlaşılması, hikmetin öğretimi, Allah'ın dostluk, yardım ve korumasının yeni bir tecrübesi olduğu anlaşılmaktadır. Tüm bu hususlar ilk başta şer zannedilen olayın aslında hayır olduğu gerçeğini öğretmektedir.

Çalışmada elde edilen bilgilerden İbn Âşûr, Seyyid Kutup ve Bikâî gibi müfessirlerin âyetlerin olaylardan sonra inzaline, farklı boyutları izah etmesine diğer müfessirlerden daha fazla dikkat ettikleri ve bu durumun daha derinlikli te'vil yapmalarına imkân verdiği anlaşılmaktadır.

Kur'an'ın bütününde olduğu gibi ifkle ilgili âyetlerde de kelime ve kavramların çok dikkatli şekilde kullanıldığı görülmektedir. Âyet sonlarında konu ve muhataplar gözetilerek Allah Teâlâ'nın lütuf ve rahmetine, semi', alîm, hakîm, gafur, raûf, rahîm olmasına vurgu yapılmaktadır. Bu vurgular âyetlerin bütüncül anlamada çok önemli bilgiler içermekle birlikte birçok tefsirde ve meallerde bu hususa yeteri kadar dikkat edilmediği de görülmektedir.

Âyetlerde farklı konu ve boyutlara dair bilgiler verilmesi sadece bir ilmin, ekolün usul ve birikimi ile Kur'an'ın muhteva ve mesajlarının tam olarak anlaşılmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Kur'an ve Sünneti sadece bir ilim dalı ve usule indirgeyerek anlayamaya çalışmak bir tür indirgemecilik olduğu ve istenilmeden de olsa farklı sorunlara sebebiyet verdiği için mümkün olan en geniş çerçeveye sahip olunmasının önemi ortaya çıkmaktadır. Âyetlerin olaylardan sonra inzaline yoğunlaşmanın Kur'an'ın farklı boyutlarını ve hakikat kaynağı olduğunu anlamada katkı sağlayacağı da görülmektedir. Ayrıca Kur'an'da varlığın farklı boyutları ve ilişkileri, bilgiyi elde etmenin farklı yolları, Allah-âlem, Allah-insan ilişkisi, insanın zâhiri davranışları ve kalbin halleri gibi konular katmanlı olarak anlatılmaktadır. Bu durum Kur'an'ın bütüncül olarak anlaşılması için varlık, bilgi, hakikatin mertebeleri ve ilişkileri gibi konuların daha fazla gündeme alınmasının gerekliliğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Aksu, Ali. “İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebeup ve Sonuçları Açısından)”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2004), 1-21.
- Albayrak, Halis. “Allah'ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'min Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine”. *Kur'an Sempozyumu (Fecr Yayınları)*, 36-49.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmud. *Rûhu'l-meânî*. Beyrût: İdâratü't-Tıbbâtî'l-Münîriyye-İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Aslantürk, A. Hümeýra. “Kur'an'ın 'İfk Hadisesi'ni Beyanı Bağlamında İnsanlığa Sunduğu Evrensel Mesajlar”, *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu*), 215-238.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-suver*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Çınar, Hatice Acar. “İfk ve Cemel Vakalarında Bir Özne Olarak Hz. Âişe'nin Dini Başa Çıkma Yöntemleri”. *Mü'minlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*, 129-145.
- Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nüzûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1421.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- Ebüs-suûd, Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetu Riyâdî'l-Hadîs, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelûsî. *el-Muharru'l-vecîz fî tefsîri kitâbillahi'l-azîz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Kara, Seyfullah. "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (2001), 343-382.
- Karaman vd, Hayreddin. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Karlı, İbrahim H. "Dini Tecrübenin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamadaki Rolü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 24 (2005), 93-120.
- Kelbî, Muhammed b. Ahmed b. Cüzey. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdümelik. *Letâifü'l-işârât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el Halebî ve Evlâdihî, 1365.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ el-. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Râzî, Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Muhammed. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 2002.
- Seâlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdî. *Hakâiku't-tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. San'a: y.y., ts.
- Şulul, Kasım. "Hz. Peygamber (A.S.) Döneminde Müslümanların Ahlak İmtihanı İFK (İftira) Hadisesi ve Tahlili". *Adıyaman Uluslararası Safvan Bin Muattal ve Ahlak Sempozyumu*, 100-127.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmîzî*. ed. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Fîrâset". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/116-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Havâtır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 269-295

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1091788

تصوير الطبيعة في الشعر العربي من الغرب الإفريقي (الليل أمودجا)

Batı Afrika Arap Şiirinde Tabiat Tasviri (Gece Örneği)

Description of Nature in West African Arabic Poetry (Night Example)

Mohamadou Aboubacar MAIGA

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye
Assist. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetorics, Aksaray, Turkey

f.maiga85@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7586-2754>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 22.03.2022

Kabul Tarihi/Accepted:20.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Mohamadou Aboubacar Maiga)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

تصوير الطبيعة في الشعر العربي من الغرب الإفريقي (الليل أمودجا)

Batı Afrika Arap Şiirinde Tabiat Tasviri (Gece Örneği)

Description of Nature in West African Arabic Poetry (Night Example)

المُلخَص

إنّ شعراء غرب إفريقيا قد وصفوا مظاهر البيئة التي أبهرتهم وأثارت مشاعرهم الفياضة، من التي أودعه الله تعالى كالغابات والجبال والصحراء والأنهار والتقلبات الجوية والمناخية، وما يعيش في هذه البيئة من حيوانات أليفة ووحشية وطيور. كما وصفوا أيضا ما أبدع فيها البشر من قصور ومنازل وإنجازات صناعية وغيرها. ويعد الليل مظهرًا من مظاهر الطبيعة التي تناولها العديد من الشعراء في قصائدهم المختلفة. وصف الشعراء الليل مثلًا وصفوا الأطلال، والخيل، والناقة، وطبيعة الصحراء. فقد صورّه البعض بما يحلو لخيالاتهم وعقولهم، فمنهم من صورّه بؤرة الموم ومفتاحًا للمعانة، ومنهم من رآه خزينة الأسرار، وملتمتي الأحباب والعشاق. انطلاقًا من ذلك، ترمي هذه المقالة – من خلال إعمال المنهج الوصفي التحليلي – إلى إبراز ملامح الليل بصفته ظاهرة طبيعية لها حضور في أشعار إفريقيا الغربية، وبيان دلالاته وإيحائه في شعر المنطقة. وترجع أهمية هذه الدراسة في أنها تسعى إلى التعريف بالإنتاج الأدبي العربي الإفريقي، من خلال إلقاء الضوء على أدباء منطقة إفريقيا الغربية.

الكلمات المفتاحية: الأدب، الشعر، الطبيعة، الليل، إفريقيا الغربية.

Öz

Batı Afrika şairleri, Cenâb-ı Hakk'ın tevdi ettiği ormanlar, dağlar, çöller, nehirler, hava ve iklim değişimleri gibi kendilerini büyüleyen ve hislerini uyandıran çevre yönlerini ve bu çevrede yaşayan evcil ve vahşi hayvanları anlatmışlardır. Ayrıca, insanların inşa ettikleri sarayları, evleri, endüstriyel başarıları ve diğerlerini de tanımlamışlar. Gece, pek çok şairin çeşitli şiirlerinde ele aldığı doğa unsurlarından biridir. Şairler geceyi tıpkı terk edilmiş konak yerleri, atları, develeri ve çölün doğasını tasvir ettikleri gibi tasvir etmişlerdir. Nitekim bazıları onu hayal güçlerinin ve zihinlerinin hoşlarına giden ibarelerle tasvir ederken, bazıları endişelerin odağı ve acı çekmenin bir anahtarı olarak tasvir etmiş ve bazıları ise onu sırların hazinesi, âşıkların ve sevgililerin buluşma yeri olarak görmüştür. Bu makale -betimleyici ve açıklayıcı yönetime göre - Batı Afrika Arap şiirinde yer alan bir doğa olayı olarak, gecenin özelliklerini vurgulamayı ve bölgenin şiirindeki delaletleri ve etkileri göstermeyi amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışma Batı Afrika bölgesinin yazarlarına ışık tutarak Afrika Arap edebî üretimini tanıtmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Şiir, Tabiat, Gece, Batı Afrika.

Abstract

West African poets have described aspects of the environment that fascinated them and aroused their feelings, which god has deposited, such as forests, mountains, deserts, rivers, weather and climatic fluctuations, and what lives in this environment of pets and wild animals, as well as birds. They also described the palaces, homes, industrial achievements, and others that humans have excelled in. The night is one of the manifestations of nature that many of these poets dealt with in different poems. They described it as they described ruins, horses, camels, and the nature of the desert. Some depicted it as they wished for their imaginations and minds, some of them portrayed it as the focus of worries and a key to suffering, and some of them saw it as the treasury of secrets and the meeting place for lovers and lovers. Based on the foregoing, this article aims to highlight the features of the night and its significance in the poetry of West Africa. In addition, this study aims to introduce African Arabic literary production by shedding light on the authors of the West African region.

Keywords: Literature, Poetry, Nature, Night, West Africa.

بروضة دعي فأكفاف حائل ظللت بها أبكي وأبكي إلى الغد³
 ونجد الشاعر الجاهلي تأبط بشرا (ت.16ق.هـ/607م) واصفا قوما وجدوا الجبال ملاذا يلوزون به في مواسم الصيف فقال:
 هلاً سألت عميرا عن مصاولتي قوما منازلهم بالصيف البان⁴
 وكذلك الشاعر زهير بن أبي سلمى (ت.14 ق. هـ/609م) الذي وصف ظعنا قائلا:
 يَقْطَعْنَ أَمِيالَ أَجْوِازِ الْقَلَاةِ كَمَا يَغْشَى - النَّوَاتِي عِمَارَ اللَّجِّ بِالسُّفُنِ⁵
 ومن صور الطبيعة في خصبة وديانها ووفرة مياهها الشاعر الجاهلي الأعشى قيس (ت.7هـ/629م) حين قال:
 وبهاء تعزف جناها مناهلها آجنات سدم⁶

ولم تغب صور الطبيعة في شعر عصر ما بعد الإسلام، فقد تعددت باختلاف نظرات الشعراء الإسلاميين إليها. على سبيل المثال نجد حسان بن ثابت (ت.674م) يصف طول ليل، فيقول:

تطاول بالجمان ليلي فلم تكن تهم هوداي نجمه أن تصوبا
 أبيت أراعيها كأني موكل بها لا أريد التوم حتى تغيبا
 إذا غار منها كوكب بعد كوكب تُراقب عيني آخر الليل كوكبا⁷

ومن الشعراء الذين وصفوا الطبيعة الشاعر العباسي كجاشم (ت.360هـ) الذي يعبر عن إعجابه بنهر النيل في تياره وفيضانه، ويصفه بأنه يكاد أن يكسر كل حاجز، وأنه يحاصر القرى من حوله ككواكب السماء، فيقول:

كان نهر النيل حين أتى بمصر - وفاض بها وكسرت التراع
 وأحدق بالقرى من كل وجه سماوات كواكبها ضياع⁸

ومن أبدع في تصوير الثمار الشاعر الأندلسي أبو عثمان المصحفي (ت.372هـ/983م) الذي تأمل ثمرة السفرجل فقال:

ومصفرة تختال في ثوب نرجس وتعبق عن مسك زكي التنفس
 لها ريح محبوب وقسوة قلبي ولون محب حلة السقم مكتسي⁹

ومن يصور أحزانه التي تولد في أحضان الليل الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي (ت.1934م) الملقب بشاعر الخضراء حين قال:

أيها الليل الكئيب أيها الليل الغريب
 من وراء الهول من خلف نقاب الظلمات

³ انظر: طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، مح. محدي محمد ناصر الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 19.

⁴ انظر: ثابت بن جابر، ديوان تأبط شرا وأخباره، مح. علي ذو الفقار (تونس: دار الغرب الإسلامي، 1984)، 211.

⁵ انظر: زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، مح. علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 118.

⁶ انظر: الأعشى مجنون بن قيس، ديوان الأعشى، مح. محمد حسين (مكة: مكتبة الآداب، د.ت)، 290.

⁷ انظر: حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، مح. عبد أمنا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1994)، 25-26.

⁸ انظر: محمد بن الحسين كشاجم، ديوان كشاجم، مح. النبوي عبد الواحد (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997)، 489.

⁹ انظر: الضبي، الملمس في تاريخ أهل الأندلس، مح. إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري، 1989)، 315/1.

في خللايك تراءت لي أحزان الحياة¹⁰

1.2. خصائص شعر الطبيعة الفنية في غرب إفريقيا

إن لشعر الطبيعة بشقيه الصائت والصامت الذي كتبه شعراء غرب إفريقيا مميزات كثيرة وخصائص عديدة تتميز بها عن غيره، ويمكن تلخيص هذه الخصائص في الأسطر التالية:

- أنه يعبر عن صورة صادقة ودقيقة لطبيعة إفريقيا الغربية وبيئها الإفريقية. فقد رسم لنا هذا الشعر صوراً جديدة لبعض المناظر أو الأشياء التي شاهدوها الشعراء.
- أنه مرآة تنعكس فيها حياة الإفريقيين بكل مظاهرها المتشعبة، حيث صور الشعراء معالم منطقة غرب إفريقيا الطبيعية بصحرائها مترامية الأطراف، وغاباتها الكثيفة، وأنهارها الواسع، وما في مناخها من حرارة، وبرودة واعتدال استوائي، وما يتفاعل بهذه الطبيعة من حيوانات بيئية، والبلدان والمدن فالديار...
- أنه يتميز بالسهولة في ألفاظها، والجزالة في معانيها.
- أنه يمتاز بأسلوب بسيط بعيد عن التعقيد.
- أن له اتصال ببقية الأغراض الشعرية المختلفة من مدح وخر وثناء وغزل وغيرها؛ إذ قد يدمج الشاعر الإفريقي التصوير والوصف في أثناء مدح أو غزل مقصود.

2. طول الليل وقصره وظلمته لدى شعراء إفريقيا الغربية

الحديث عن طول الليل، وقصره، وظلمته من الظواهر الأدبية التي احتلت حيزاً كبيراً في أشعار شعراء المنطقة بدرجات متفاوتة، وتشد الأنظار، وتدعو الباحث إلى دراستها والوقوف عليها. وسنعرض في هذا المبحث مجموعة من القصائد التي تناولت الحديث عن الليل من حيث طوله، وقصره، وظلمته، مع ما تحملها من معاني ودلالات في نفوس الشعراء.

2.1. طول الليل

شكا الشعراء قديماً وحديثاً طول الليل بعد الفراق، وعند الهجرة والصدود. وتعدّ الحزن، والأسى، والخوف، والبرد، والجود، والتفكير المفرط، وغيرها من الآلام التي تصيب الشعراء، عدّ منها هجر الحبيب، وتعدّ الدار، وقلة الأخبار من الأسباب التي تجعل الليل طويلاً حزيناً ثقيلًا، يصعب النوم فيه. وتبرز هذه العناصر بوضوح في أشعار منطقة غرب إفريقيا. على سبيل المثال الشاعر الغيني محمد الأمين جاني (ت. 1438هـ/2016م)، الذي يخاطب ليلته الطويلة بهذه النعرات الحزينة:

ليلتي طالت وما عندي هيام
لا ولا أبكي على الأطلال، لا
أهيا الليل آلا تخبرني
ويقول الشاعر محمد بن عبد الله بن سعاد:
وبتُّ أقلب كف اليد
أؤمل حلو وصالٍ يرى

¹⁰ انظر: أبو القاسم الشابي، ديوان أبي القاسم الشابي، مح. أحمد حسن بسح (بيروت: دار الكتب العلمية، ط4، 2005)، 25.

¹¹ انظر: محمد الأمين جاني، الليل الطويل (كوناكري، مكتبة الشاعر، مخطوطة) 98.

¹² انظر: محمد بن عبد الله بن سعاد الفوقي، قصيدة في مدح الرسول (تنبكتو: معهد أحمد، مخطوطة)، 421؛ محمد جكيتي، الفلانيون وإسهامهم في الحضارة الإسلامية بمالي (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الزيتونة، 2006)، 199.

ومن الشعراء من يستنجد محبوبه، ويستعديه على وحشة الليل، ومضاضة الأرق. من ذلك قول الشاعر الشيخ عمر بن زبير في قوله:

ما بال عيني طول الليل قد سهرها فوجنتاي بدمع منها غزرا
إذ سالتنا فلسان الحال قاتلة ماذا السكون، وفد الحج قد سفرا¹³

وقد يرمز الشعراء الأفارقة إلى طول الليل بقاء البدر، وبطاء الكواكب، ومراقبة النجوم. ومن ذلك قول الشاعر المالي أحمد الشفيق (ت.1403هـ/1982م):

عجباً للبدر يبقى بعدما آذن الليل ببساتم الصّباح¹⁴
ويقول الشاعر ماجور سيبي:

جُرَيْتٌ يا عاذلي في كلمةٍ وصلت فصيحةٌ ذكرها يحلو بكل فم
أطلت لي لي بنصح طاب طارقه من طوله بتُّ أرعى النجم لم أنم¹⁵

2.2. قصر الليل

قصر الليل وسرعة انصرافه، وقرب ما بين أطرافه من أوصاف ليالي الوصل، وعند اجتماع الشمل واتصال الجبل. فإذا سمحت الحبيبة بالتداني، ودنت ثمار وصلها من يد الجاني وصف الليل بالقصر. ومثاله ما وُجد في بيت أحد الشعراء السنغاليين حين قال:

فيا لك من حوراء نحوي تعرضت بليل ولولا أن لي لي قصرتها
ولكتها ليل بليلي قصيرة ولم أتأذذ إذ أصبح فبتها¹⁶

ومن الملاحظ أنها صورة كاملة، تحمل في إيحاءها الفني مشاعر إعجاب، وتقدير لهذه الرسالة، التي تثير معانيها في النفس لذات القران ليلة العرس. إنها أخبار سارة، تهز كيانه كما تملأ العروس جسم العريس إثارةً.

2.3. ظلام الليل

لقد وصف الشعراء الأفارقة الليل بالظلام كثيرا، ولهم في هذا الوصف أسلوبان. أولهما التصريح باللفظ الدال على ذلك (مظلم، ظلام)، مثال ذلك قول الشاعر النيجيري عثمان الثقافي في مرثية الشيخ آدم عبد الله الألوري (ت.1413هـ/1992م):

مدير أديب كاتب ومؤلف فصيح بليغ واعظ ومقوم
إذا غربت شمس الهدى بعد أن بدت وأمحق بدر الليل والليل مظلم
فن ذا يقوم في العلوم مقامه يوضح في الاسلام ما هو مبهم¹⁷

وقول الشاعر السنغالي إبراهيم الجومري (ت.1369هـ/1949م):

يا آل زينب فاعلموا أن قد أجا ء، بأنها وسط المحيط العيلم

¹³ انظر: عمر محمد صالح، الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا (بيروت: دار المنهاج، ط3، 2015)، 383.

¹⁴ انظر: أحمد الشفيق الحسني، ديوان اللؤلؤ المنسوق في أشعار آل السوق (غاوو: مكتبة آل الشيخ محمود الحسني، مخطوطة)، 501.

¹⁵ انظر: عامر صمب، الأدب السنغالي العربي (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1978)، 1/101.

¹⁶ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1/319.

¹⁷ انظر: عثمان الثقافي، مرثية الشيخ آدم عبد الله الألوري (الورن: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 55.

فكأننا في قعر جُبِّ فاغرٍ في يوم جوزاءٍ وليلٍ مظلم¹⁸
 وقول الشاعر السنغالي جبرن أنجل سه في قصيدته جاد الزمان:
 جاد الزمان ولم يكن بجوادٍ إن جاد عبدالعزّ للإرشادِ
 أعني به ابنَ الحاج مالك في «توا وون» به نالَ الفتى بمراد
 بدرٌ سرى في ليل نفسٍ مظلمٍ فانسلَّ ذاك الظلم عن أجساد¹⁹

ويقول الأديب عيسى ألي -من المعاصرين- يتضجر من سياسة انقطاع الكهرباء يومياً في وطنه لبضع ساعات، فتسطو على المدن ظلمات داجية، تعطل المصانع وتذعر الناس:

واختفى حسنُها أمام ظلام دامس مثل ظلمة الدماء
 هي في الليل في حداد كمن فا رقهها الزوج في لظى الهيجاء
 فإذا ما أتت بنور فيبدو كيراع يطير في الظلماء²⁰

يلاحظ في الأبيات السابقة أنّ الشعراء قد عبّروا عن ظلام الليل باللفظ الصريح الدال عليه. وثاني الأسلوبين أن يلجؤوا إلى التعبير عن الظلام بألفاظ وتعابير خاصة وجميلة من بينها:

2.3.1. الليل أسجى جانباه

السين والحجم والواو أصلٌ يدلُّ على سكونٍ وإطباق. يقال سَجَا اللَّيْلُ، إذا ادْهَمَ وَسَكَنَ²¹. وفي لسان العرب: وَسَجَا اللَّيْلُ وَغَيْرُهُ يَسْجُو سَجْوًا وَسُجُوًّا: سَكَنَ وَدَامَ.²² فسجو الليل يقصد به سكونه بأهله عن طلب المعاش وثبوته بظلامه.²³ والليل الساج أي الساكن والمستقر، ومنه قوله تعالى: {وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَىٰ} [الليل 2/92]. فنسبة السكون إلى الليل مجازي عقلي للمبالغة؛ حيث أسند السكون إلى الليل وهو لأهله. وقد أورد بعض شعراء المنطقة هذا اللفظ للتعبير عن ظلام الليل، كقول القاضي مجخت كل (ت.1319هـ/1901م):

إذا ما الليل أسجى جانباه تراهم راكعين وراكعات
 يحافون الجنوب على رجاء وجوها للمهممين ساجدات²⁴

2.3.2. الليل البهيم

¹⁸ انظر: نخبة من الباحثين، ديوان الشعراء السنغاليين في مدح الشيخ الخديم (طوبى: طبعة محلية، د.ت)، 90.

¹⁹ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 2/345.

²⁰ انظر: عيسى أبوبكر ألي، "المدينة المظلمة"، مجلة الحكمة للمنظمة الوطنية لطلاب العربية والإسلامية 2، (يونيو 2002): 4-28؛ كما عمران، الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرنين الشعريين الميلادي (إيسيسكو: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، 2011)، 1/187-188.

²¹ انظر: ابن فارس، معجم المقاييس، "سجو"، مح. عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 3/137.

²² انظر: محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، "سجيا" (بيروت: دار صادر، د.ت)، 14/371.

²³ انظر: جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، مح. محمد باسل (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998)، 1/440.

²⁴ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1/86.

الباء والهاء والميم: أن يبقى الشيء لا يُعْرَفُ المأثى إليه. يقال هذا أمرٌ مُبْهِمٌ. ومنه البَهِيمُ: اللَّونُ الذي لا يَخَالِطُهُ غَيْرُهُ، سواداً كَانَ أو غَيْرَهُ²⁵. قال ابن منظور (ت. 711هـ/1311م): والبَهِيمُ من الخيل: الذي لا شَيْبَةَ فِيهِ، الذَكَرُ والأُنْثَى فِي ذَلِكَ سِوَاءٍ، وَالْجَمْعُ بَهِيمٌ. وَلَيْلٌ بَهِيمٌ: لا ضَوْءَ فِيهِ إِلَى الصَّبَاحِ²⁶. فالمتصود إذن من الليل البهيم الليل الأسود الذي لا ضوء فيه إلى غاية الصباح. استعمل بعض شعراء المنطقة هذا اللفظ للتعبير عن ظلام الليل، فقد قال الشاعر محمد أحمد المالي (ت؟):

يا عقلُ كيف بقيتَ بعد فراقها وأنرتَ في الليل البهيم سبيلي؟²⁷

ونظير استعمال هذا اللفظ أيضاً لدى الشاعر السنغالي عبد الله محمد نياس (ت. 1341هـ/1922م) حين يقول:

قد أشرقت شمسُ السَّما وقتَ الضُّحى فتنوَّرتْ آفاقُها بضياء

ورمتْ دُجى ليلٍ بهيمٍ دُجْنَةً وترأكتَ ظلماته بوراء²⁸

2.3.3. الليل الغيب

الغيب والهاء والباء أصلٌ صحيح يدلُّ على ظلامٍ وقلة ضياء، ثم يُستعار. فالغَيْبُ: الظُّلْمَةُ²⁹. ففي اللسان: الغَيْبُ شِدَّةُ سِوَادِ اللَّيْلِ وَالْجَمَلِ ونحوه؛ يقال جَمَلٌ غَيْبٌ: مُظْلِمٌ السَّوَادِ³⁰. فالمراد بالغيب من الليل الشديد السواد والظلمة³¹. واستعمل هذه اللفظ الشاعر محمد بن أحمد بن يوسف الحسنى المالي (ت. 1411هـ/1990م) فقال:

مَرْقَى الكَمالِ مَرْقَبًا عَن مَرْقَبِ إِلْيَاسُ يا مَن يَعْتَنِي بِالْأَحْدَبِ

أو يَسْتَحِيلُ مَسْتَقِيمَ المَذْهَبِ إِلْيَكِ أُسْرِي تَحْتَ لَيْلٍ غَيْبٍ³²

2.3.4. الليل أسدل بالستار

السين والبدال واللام أصلٌ واحدٌ يدلُّ على نزول الشيء من علوٍ إلى سُفْلٍ سائرًا له. يقال منه أرخى اللَّيْلُ سُدُولَهُ، وَهِيَ سُتْرُهُ³³. وفي اللسان: سَدَلُ ثوبه يَسُدُّهُ سَدَلًا، أي: أرخاه³⁴. قال الزمخشري (ت. 538هـ/1144م): يقال مجازاً: "أسدل الليل سدوله" أي أظلم³⁵. ونجد استعمال هذا اللفظ للتعبير عن الظلام لدى الشاعر النيجيري في قصيدة غزلية سماه سميرة ليلتي:

أفكر في لقاءك وابتسام تسرُّ به الحياة لدى المزار

بشعر راقه الإشراق بيضا فيا للحسن منه مع النضار

²⁵ انظر: أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، "بهم"، 311/1.

²⁶ انظر: ابن منظور، لسان العرب، "بهم"، 56/12.

²⁷ انظر: محمد أحمد المالي، "الهموم"، مجلة الثقافة 52 (نيسان 1939): 97-120.

²⁸ انظر: جورقي سيبي، السنغال والثقافة الإسلامية (مصر: دار شمس المعرفة، 1989)، 78.

²⁹ انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، "غهب"، 399/4.

³⁰ انظر: ابن منظور، لسان العرب، "غهب"، 653/1.

³¹ انظر: الزمخشري، الأساس، 717/1.

³² انظر: الشفيع، ديوان اللؤلؤ المنسوق، 501.

³³ انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، "سدل"، 149/3.

³⁴ انظر: ابن منظور، لسان العرب، "سدل"، 333/11.

³⁵ انظر: الزمخشري، الأساس، 446/1.

يكاد به الضرير يسير ليلا
ويقول أحد شعراء المنطقة لم أقف على اسمه:

زار الخيال ونوم العين ما زارا
والليل أسدل أرواقا وأستارا³⁷

2.3.5. الليل أرخى الستر

أَرخَى الستر، أي: أرسله وأسدله. وأرخى الليل الستر مجاز أيضا عن ظلامه.³⁸ استعمل الشيخ أحمد بامبا (ت.1345هـ/1927م) هذا التعبير للدلالة على ظلام الليل، فقال:

كانوا إذا الليل أرخى الستر ذا حلك
قاموا سراعاً لإحياء الدجنات³⁹

2.3.6. الليل المُدْلَهَم

أَذْلَهَمَ الليلُ والظلام: كَثَّفَ واسودَّ. وليلة مُدْلَهَمَةٌ أي مظلمة.⁴⁰ وَأَسْوَدُ مُدْلَهَمٌ: مبالغة.⁴¹ لقد وظف الشاعر الشيخ حامد الفوقي (ت.1376هـ/1956م) هذا اللفظ للتعبير عن ظلام الليل، فقال:

عن الغواني وعن ترجيع قيناتي
وعن شباب وعن كأس المجون وعن
وما لأسماء من ثغر ومن شنب
نكّب وعن ذكر ألحان ورتات
ذكر المعاهد حول العائديات
ووصلها في الليالي المدلهات⁴²

2.3.7. جنّ الليل

وجنّ اللَّيْلُ بمعنى أَظْلَمَ واشتدَّ ظلامُهُ، ومنه قوله تعالى {فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي} [الأنعام 6/76].⁴³ ومثال استعمال هذا اللفظ لدى شعراء المنطقة للتعبير عن الظلام ما نجده في قول الشاعر النيجيري محمد كبير يونس من المعاصرين:

أنا إن جنّ حول قريتك اللي
وغفا تحته الربا والأزاهي
ومنه أيضا قول الشاعر السنغالي محمد الفوقي (ت.؟):
ل جميلا سكونه عبقريا
ر ونام الطيور نوما رضيا⁴⁴
لله قوم إذا ما الليل جنهم
قاموا وباتوا سجودا ركعا صلحا⁴⁵

³⁶ انظر: كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2/682؛ الحقيقي، عبد السلام مرتضى، سميرة ليلتي (الورن: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 13.

³⁷ انظر: انياس الحاج محمد الخليفة، الكبريت الأحمر في مدائح القطب الأكبر (السنغال: مطبعة محلية، دت):271.

³⁸ انظر: أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة (القاهرة: عالم الكتب، ط1، 2008)، 1/875.

³⁹ انظر: الشيخ أحمد الخديم مبا، حق البكا (طوبى، طبعة محلية، دت)، 3: صمب، الأدب السنغالي العربي، 2/250.

⁴⁰ انظر: ابن منظور، لسان العرب، "دهم"، 12/206.

⁴¹ انظر: مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، 1/765.

⁴² انظر: نجبة من الباحثين، دواوين الشعراء السنغاليين في مدح الشيخ الخديم (السنغال، طبعة محلية، دت)، 90.

⁴³ انظر: مجموعة من الباحثين، المعجم الوسيط (القاهرة: مكتبة الشرق الدولية، ط4، 2004)، 140.

⁴⁴ انظر: الشيخ محمد كبير يونس، إلى نور عيني (كنو: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 16.

⁴⁵ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1/237.

2.3.8. الدجى

الدجى صفة مشتقة من الفعل دجا، من باب ساء. ويراد بها سواد الليل وظلمته. ويوصف به على لفظه، فيقال: ليلة دجى، وليالٍ دجى⁴⁶. واستعمل بعض شعراء المنطقة هذا اللفظ منهم الشاعر ذو النون إله (ت. 1346هـ/1927م) الذي مدح ملك المغرب عبد العزيز بهزمية طويلة في 66 بيتا، وأجاد معانيها في براعة حتى اتهم بأنه كان يتكسب بشعره، فقال:

فنقله طنانة ونقوده رنانة لجماعة الفقراء
أضحت فضائله تسير كأنها بدر الدجى في الليلة الظلماء⁴⁷

وقال الشاعر السنغالي إبراهيم جوب المشعري (ت. 1351هـ/1932م)، الذي أجاد في هذه البائية التي أوصلها إلى 16 بيتا في مدح شيخه أحمد بما الخديم:

راق مدح بحر عطا يا بحر مقتضب
من أضاء كل دجى واحتوى على العرب⁴⁸

2.3.9. الليل الديجور

الديجور بمعنى شدة الظلمة. ووصفوا به فقالوا: ليل ديغور، وليلة ديغور.⁴⁹ وقد استعمل الشعراء هذه الصفة في قصائدهم، فقال الشاعر جنيد محمد البخاري (ت. 1417هـ/1997م) يصف رحلة قام بها:

وعند غروب الشمس تمّ نزولنا فأقبل ليلٌ مسدلٌ بالدياجر⁵⁰

3. الليل وأبعاده في الشعر العربي الإفريقي

الليل في الشعر العربي الإفريقي من اللوحات الفنية التي تستحق البحث والاهتمام، وتستعري التأمل، والدرس؛ نظرا لكثرة دلالاته فيها. ولم يستخدم الشعراء الأفارقة الليل للتعبير عن مشاعرهم المؤلمة فحسب، وإنما عبر فيه بعض الشعراء عن سعادتهم وإعجابهم بممدوحهم، وتعظيمهم لهم. والصورة الشعرية وما تحمله من أبعاد مختلفة، تكشف بجلاء عن الواقع الذي يعيشه الإنسان الإفريقي، بما يحمله من أبعاد دينية، ونفسية، واجتماعية. وسنحاول في هذا المبحث تحليل أبعاد الليل في الشعر العربي الإفريقي، وتوضيح دلالاتها في السياق الذي وردت فيه فالسياق هو الحاضن للمواقف، وهو الذي يصنع الفائدة للمتلقى،⁵¹ على النحو التالي:

3.1. البعد الاجتماعي

يراد بهذا البعد ما شكله الليل من معنى، ومحتوى لطقوس اجتماعية، لا تتم أو لا تحصل إلا به، إما اتقاء لشربه أو استجلابا لخيره. فقد وجدت في البيئات الإفريقية عادات وتقاليد تمارس في الليالي. عدّ منها زيارة المحبوب، والمسامرة، ومجالس الطرب والشراب، وغيرها. فشرب الشاي الأخضر من العادات الاجتماعية التي تصاحب الليل لدى شعراء منطقة خاصة شعراء صحراء مالي. فأول ما يقدمونه لضيوفهم كوب الشاي الأخضر، وهو يعدّ عندهم رمزا من الرموز التي لها وقع في أنفسهم. ويقول الشاعر بن الصادق في قصيدة يمدح فيها شرب الشاي في ليالي الشتاء:

⁴⁶ ابن منظور، لسان العرب، "دجا":، 14/ 249

⁴⁷ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1/ 283.

⁴⁸ انظر: الشيخ إبراهيم المشعري، ديوان شعر (طوي: طبعة محلية، دت)، 303.

⁴⁹ انظر: مجموعة من الباحثين، المعجم الوسيط، 271؛ مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، 1/ 724.

⁵⁰ انظر: محمد مصطفى الحاج، "ملاحم من الشعر العربي الإفريقي في غرب إفريقيا"، حوليات الجامعة الإسلامية بالنيجور، (يناير 1997): 118-132.

⁵¹ انظر: محمود قدوم، نحو النص ذي الجملة الواحدة (الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ط 1، 2015)، 38-39.

ألا لهف نفسي— من مبיתי ليلة على القرّ والمفتول ناءٍ وشاسع⁵²

ومن العادات الاجتماعية التي تصاحب الليل أو يشمل عليها الليل أيضاً المسامرة. تعتبر المسامرة عند العرب قديماً وحديثاً ضرباً من ضروب المكشفة، والتحدث مع الغير في ذلك الليل البهيم، الذي يعد سائراً لهم من عيون الغير، مما يحملهم على الفضضة والبوح بما في دواخلهم إلى من يتسامرون معه في ذلك الهدوء المرح. ولقد وجدت ظاهرة المسامرة لدى الشعراء الأفارقة، ويأتي في طبيعة هؤلاء الشعراء الشاعر المالي حمّاه بن محمود (ت. 1409هـ/1989م) الذي خلا برفيق له، فقال هذه الأبيات في قصيدة له:

وربة ليلة قد بتُّ فيها
أسيرُ مع الهوى طلق العنان
لعمرك إنني لما افترقنا
غداة البين مكرون الجنان
فقال: تجلّدنّ فليس يُجدي
من الشوقِ البكاء ولا الأغاني
فقلت: دع العتاب فعير عدلٍ
عتابٌ متيمّ غلق الرهان
دراريّ النجوم بدتْ بصحوٍ
لبدر التّم أو فقصّ الجمان⁵³

وقال الشاعر محمد الهادي توري (ت. 1399هـ/1979م) أيضاً:

مهما تذكرت المسامرة التي
جادت بها لي بالبكاء إشرورق
فلربّ ليل مثل إبهام القطا
بتناه فوق سريرها في عيهق
لا سيما ليل طرقت خبائها
وهنا وبتنا في تمام المأنق⁵⁴

3.2. البعد الديني

الليل زمن يخلو فيه الإنسان للعبادة أو التوحد مع الذات. يغتنمه العابدون من الصالحين، متوجهين إلى بارئهم، فيشكون إليه أحوالهم، ويسألون من فضله. ومن خلال تتبع صور الليل في الشعر العربي الإفريقي يمكن أن يلاحظ قدر كبير من الإشارات الدينية التي تبرز عنصراً مهماً من عناصر صورة الليل. فعلى سبيل المثال ما قاله الشاعر امبكي عبد الرحمن— من المعاصرين— في قصيدة له:

أوجه للمولى الكريم لبانتي
وأرجو بفضل منه حسن الإجابة
وهي حاجة قد صرتُ منها بوحشتي
تقضي— الليالي مضجعا كل ساعة
أبيت الليالي فاقد الأنس ذا هوى
إلى ذات خذ نائق ذي أسالة
وأبقى طوال الليل فرداً مقلبا
على شوك أطياف تهبّ شاشتي⁵⁵

ومن الملاحظ خلال الأبيات السابقة أنّ الشاعر اتجه إلى رسم صورة مليئة بالإحباط الدينية، مستخدماً عبارات تدل على ذلك (المولى، الكريم، حسن الإجابة) مما يوصل المعتقد الديني، والذي خلق الشاعر من خلالها جواً فنياً، وصورة دينية متمثلة في ابتهاه لربه، ليقتضي له حاجته الذي ضاق بسببه ذرعاً، ولم يستطع من أجله النوم. ومن الإشارات الدينية التي ارتبطت بصورة الليل في أشعار الأفارقة ما وجد لدى الشاعر محمد كبير يونس:

⁵² انظر: الهادي المبروك الدالي، أدب إفريقيا فيما وراء الصحراء (بيروت: دار صنين للطباعة والنشر، ط1، 1996)، 90.

⁵³ انظر: محمد سعيد القشاط، نماذج من الشعر العربي في الصحراء (بيروت: شركة الملتقى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1996)، 21.

⁵⁴ انظر: كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2/ 715.

⁵⁵ انظر: سرين عبد الرحمن امبكي، ديوان شعر، 49.

ل جميلا سكونه عبقريا
ليل طود يسبح الأزليا
عند ذاك الهدوء نخلو نجيا⁵⁶

أنا إن جنّ حول قريتك اللي
وأطال السجود وسط الكون ال
فانزلي كالملاك يا نور عيني

ويخر الشعر العربي الإفريقي بالصور ذات الأبعاد الدينية التي تربط بين الليل والعبدين، من ذلك قول الشاعر السنغالي محمد الفتوي:

لله قوم إذا ما الليل جنهم
والليل يسري بشكوان لمالكهم

قاموا وباتوا سجودا ركعا صلحا
كأنما الليل عبد القوم لو شرحا⁵⁷

قال الشاعر القاضي مجت كل:

إذا ما الليل أسجى جانيه
يجافون الجنوب على رجاء

تراهم راكمين وراكمات
وجوها لدمهم ساجدات⁵⁸

3.3. البعد النفسي

يقصد بهذا البعد تلك الصورة التي رأى الشاعر الإفريقي الليل فيها من خلال هواجسه وحالات روحه ومتطلبات مزاجه، وبعبارة أخرى كيف رأى الشاعر الليل حسب حالاته الداخلية وحسب المزاج النفسي لجماعته أيضا، من ذلك تلاقيه بعاشقته ليلا وزيادة طيفه وخياله له وغيرها. فإذا نظرنا إلى العشق نجد أنه ميل فطري تغمر قلوب الكثير من الناس، ولا تختلف حقيقتها باختلاف البيئات والأزمان. فالليل قد ارتبط بتجربة الشاعر الإفريقي كما ارتبط بالحب والوصال. فالليل هو زمن الوصال واللقاء؛ نظرا لما يحمله من سرّ وخفاء. يتجنب العاشق لقاء محبوبته أمام الناس، فلذلك يقصد لقاءها خفية. ومن ثمّ أصبح الليل وعاء العشق الزمني. فزمن الليل هو زمن لقاء العشاق والأحبة ويوجد ذلك لدى الشاعر النيجيري في قصيدة غزلية سماه سميرة ليلتي:

أفكر في لقاءك وابتسام
بثغر راقه الإشراق بيضا
يكاد به الضرير يسير ليلا

تسرّ به الحياة لدى المزار
فيا للحسن منه مع النضار
إذا ما الليل أسدل بالستار⁵⁹

فالشاعر في الأبيات السابقة يودّ لقاء محبوبته عندما يسدل الليل ستاره الطويل في ابتسام يدخل السرور على القلوب. وأسنانها محبوبته بيضاء مضيئة ومشرقة جذابة، يكاد الضرير يهدي ويستضيئ به طريقه وسبيله ليلا؛ لشدة لمعانها وبياضها. وقد يحول الشاعر العاشق الوصول إلى محبوبته فيختلس ويتسلل ليلا إلى حيا، ويتجاوز كل الصعوبات والعقبات للوصول إلى مبتغاه، فتارة ينال مبتغاه كما هو الحال عند الشاعر محمد الأمين عاج (ت. 1415هـ/ 1994م) حين قال:

أحبتها وأحبتني ولي ولها
يا ليته لازمتني في دمايتها

من ضرهما في سوء حرّ بلبل
طول الليالي بأيامي وأجيالي⁶⁰

⁵⁶ انظر: الشيخ محمد كبير يونس، إلى نور عيني، 16.

⁵⁷ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1/ 237.

⁵⁸ انظر: عامر صمب، الأدب السنغالي العربي، 1/ 86..

⁵⁹ انظر: كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2/ 682؛ الحقيقي عبد السلام مرتضى، سميرة ليلتي (نيجيريا: دم، دت)، 13.

⁶⁰ انظر: محمد الأمين عاج، من وحي المجتمع (طوبى: مطبعو محلية، دت)، 5.

يلاحظ هنا كيف سهّل الليل للشاعر الوصول لمحبوبته؛ حيث لازمه في كل لحظاته. وتارة أخرى يفشل الشاعر فيحول بينهما حائل، فيعود بخفي عنين، كما هو الحال عند الشاعر الغيني عبد الرحمن باه (ت.1434هـ/2013م) الذي يقول:

أيا سلمى إلام تقاطعني وأيم الله حبك قد براني
وطالت بي ليالي واعتراي هموم هيجت لي ما أعاني⁶¹

فالشاعر في هذه الأبيات يعاتب محبوبته سلمى ويسألها عن علّة مقاطعتها له، مع أنّ حبه لها قد أعياه.

ومن الحالات النفسية المرتبطة بالليل طيف الحبيب وخياله. يأتي طيف الخيال نتيجة شدة التركيز، وكثرة التفكير، وعمق الغض في أحلام اليقظة، التي تجعل الإنسان بين اليقظان والنائم. فيرى أو يتمثل له المحبوب، وكأنه قائم بين يديه. ولقد طرق بعض الشعراء الأفارقة أبواب الخيال إزاء محبوبتهم، مصورين طيف المحبوبة الذي يزورهم ليلاً مجتازاً كل المخاطر ليصل إليها في ذلك الليل. ومن شواهد ذلك قول محمد بن الطلبة اليعقوبي (ت.1272هـ/1856م) في طيف محبوبته:

فقلت أما للليل صبح كما أرى أم الصبح مما هيح الطيف أظلماً⁶²

فالشاعر يعاني الأرق والسهر من خيال المحبوبة الذي ظلّ ملازماً له طوال الليل. ويلاحظ في هذا البيت أيضاً أنّ ليل الشاعر يشبه ليل النابغة الذبياني حين قال:

تطاول حتى قلت ليس بمنقض وليس الذي يرعى النجوم بأيب⁶³

ويوجد ذكر طيف الحبيب أيضاً عند الشاعر الشاعر حمّاه بن محمود من صحراء مالي حيث يقول:

هل من رسولٍ مُبلِّغٍ غادٍ قلبي لها دوماً مشوّقٌ طُروب
إذا تراءى طيفُها في الكرى لي مَوْهِنًا بكَيْثُ شَجْوٍ الغريب⁶⁴

ويوجد ملامحه لدى الشاعر علي الكاسبي (ت.1417هـ/1996م) في قصيدته ذكرى الأعبة متحدثاً فيها عن طيف محبوبته الذي كان يتخيله أمامه ويثبه أشواقه:

ذكرُ أحببنا يهيجُ جناني ودموعُ العينين لي تجريان
كلما زار طيفُهم في منامي فترى لي عينان نَصَّاختان⁶⁵
وقال الشاعر السنغالي ذو النون لي:

وطيف خيالٍ زارني متنكِّراً فلما رآته العينُ أدبرَ نائياً
رأى الرُّقبا لما أتاني ثانياً فصار يُورِي شخصه في ثيابيا
ألا قلْ لهندي فلتردّ خيالها وقد صار ثوبُ الليل بالصبح بالياً⁶⁶

يقول الغامبي الشيخ محمد كرنلا الذي ابتعد عن التكلف إلى إبداع تصوير معاناته الشوقية في حبه لزَيْنب، التي لم تستجب لمأربه:

⁶¹ انظر: الحاج عبد الرحمن باه، بنات أفكارى، 37.

⁶² انظر: محمد سعيد القشاط، صحراء العرب (طربلس: دار الرواد للطباعة والنشر، ط1، 1994)، 219.

⁶³ انظر: النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، مع. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، دت)، 40.

⁶⁴ انظر: القشاط، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 17.

⁶⁵ انظر: محمد الطاهر مبيغري، الشيخ إبراهيم إنباَس السنغالي حياته وآراؤه وتعاليمه (كنو: دار العربية للطباعة والنشر، ط1، 1981)، 125.

⁶⁶ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 2/262.

أبيت نحي الوجد من أجل بعدها
ولم أتمتع من طعام ومشرب
وكم ليلة يأتي إلي خيالها
ولكنها في شأنها في تقلب⁶⁷

ومن خلال هذه الأمثلة يتضح للقارئ أنّ استخدام الليل عند الشعراء الأفارقة لم يكن عبثاً منهم، وإنما كانت له أبعاد ومعاني ودلالات وموازنات ذات طابع نفسي واجتماعي وديني، تجعل الشاعر يعيش بكل أحاسيسه تلك الحالة التي تُضيء بذلك.

4. ألوان الليل ووسائل تصويره لدى الشعراء

يتناول هذا المبحث ألوان الليل المتشعبة في شعر المنطقة، والوسائل التي استخدمها الشعراء في تصوير الليل، وكذلك العلاقات الدلالية، والروابط الشكلية التي ساهمت في تجسيد المعاني، وتجسيها، ثم ربطها بغيرها من العناصر المكونة للصورة، مستعين في أداء ذلك بالأساليب اللغوية النحوية، والألوان الفنية المتضمنة لبعض الوسائل البلاغية كالتشبيه، والاستعارة، والحجاز، والكناية والنداء، والاستفهام، وغيرها.

4.1. ألوان الليل

يأخذ الليل عند الشعراء الأفارقة ألواناً مختلفة من الصور، وقد وصفه بعض الشعراء بالأمور الآتي ذكرها:

4.1.1. ليل الهموم والأحزان

يعد الليل مصدراً من مصادر هموم الشاعر الإفريقي، فتجتمع الآلام والأحزان على الشاعر فتزهقه. فعلى الرغم من أن الليل للراحة والسكون والاسترخاء إلا أنه في أشعار الشعراء الأفارقة كان مصدر الهموم. فالليل يأتي بالهموم كما يقول الشاعر الصحراوي أحمد بن الطلبة (ت.1417هـ/1997م) في قصيدته:

وبتّ بهمّ لا صباح ليليه
إذا ما حده الصبح كزّ ودوماً
فقلت أما ليل صبح كما أرى
أم الصبح مما هيج الطيف أظلماً⁶⁸

فالشاعر في هذه الأبيات يصرح بالهم الذي أصابه طوال الليل. وقال الشاعر الشيخ حامد الفوتي:

عن الغواني وعن ترجيع قيناتي
نكّب وعن ذكر ألحان ورتات
وعن شباب وعن كأس المجون وعن
ذكر المعاهد حول العائدات
وما لأساء من ثغر ومن شنب
ووصلها في الليالي المدلهات⁶⁹

ويقول حمّاه بن محمود في قصيدة له:

كأني إذا جنّ الظلام وأسدت
عليّ من الليل البهيم جفون
أخو شقة قد مته السير واحتوت
عليه من الأرض الفضاء بطون
رمى طرفه في جانبه فلا يرى
سوى مجهل قفر وليس قرين⁷⁰

⁶⁷ انظر: محمد الأمين جابتي، تهنئة الحاج مامين محمد سري جابتي (بركاما: مكتبة خاصة، مخطوطة)، 007.

⁶⁸ انظر: القشاش، صحراء العرب، 215.

⁶⁹ انظر: نخبة من الباحثين، دواوين الشعراء السنغاليين في مدح الشيخ الخديم، 90.

⁷⁰ انظر: القشاش، نماذج من الشعر العربي الصحراء، 26.

قال الشاعر المالبي باي عمر ذكرى (ت.1378هـ/1958م) في مدح أحد الشيوخ:

صُبِحَ السَّعَادَةُ فِي آفَاقِنَا انْتَشَرَا مِنْ بَعْدِ مَا اسْوَدَّ لَيْلَ الْخِزْنِ وَاعْتَكْرَا⁷¹
وقد انتعش المدح بداية تسليية الشعراء بمدائح آبائهم وأمهاتهم، وبيان دورهم في التربية، وكان القدماء يمدحون آباءهم إن كانوا لهم شيوخاً، وكانت الأمهات محجوراً ذكرهن في الشعر، فامتاز النيجيري عبد الكريم الصارمي بمدح أمه في هذه الكافية البديعة:

لله درك كم عانيت من ألم عند الولادة كيف اليوم أنسأك
فداك نفسي— من ليل أرقت به واصفر من شدة المسعى محياك

قال الشاعر المالبي المحمود بن محمد الصالح (ت.1396هـ/1976م):

ظنني على البعد بالذكرى أشاهدُه قف بي على ربه هذي معاهدُه
وحيه سائلاً عن حيه فمتي ناجاك نجاك من ليل ثكابه⁷²

4.1.2. ليل الوصل

الوصل أمل المحبين، وحلم العاشقين، وهو غاية المبلين ونهاية المتيمين؛ لذلك لا ينوي المحب شيئاً من تغزله إلا الوصال واللقاء. وقد ظهر ملامح ذلك في شعر المنطقة، ومثاله ملحوظ لدى الشاعر سّماها بن محمود حين قال:

هل لليالي الوصل من عودة يشفى بها القلب المعنى الكئيب
أم لا فلا مطمع فيها وقد جفا الحبيب والمزأ عصب⁷³
قال الشاعر محمد بن محمد الحسني:

على مثلها يبكي وإن ليم عاشق وإن كان قلبه أصم من الصخر
فليلاث وصلها على الدهر فصلت كما فصلت عن شهرها ليلة القدر⁷⁴

4.1.3. ليل التام

أشار بعض شعراء المنطقة إلى ليلة خاصة بعينها يسمونها ليل التام (أطول ليلة من ليالي الشتاء)، وهي عندهم رمز لأشد ما يعانیه الشاعر من ضيق ويرم يصلان حدّ الرهبة والفرح. وليل التام لا تختلف أجواؤه في جانب تصوير الجو الرهيب عن بقية الليالي إلا بما تلقيه في أعماق النفس من استشعار الطول والتباطؤ. يقول الشاعر الحاج إبراهيم السنغالي في ذلك:

أبي القلب إلا أن يكون منيا حليف غرام بالنبي مهيا
أبيت بليل التّم سهران منشدا لذكر الذي قد طاب بدء ومختا⁷⁵

إنّ أجواء الأبيات السابقة توحى بالسرور والبهجة، ولكن الشاعر عبر عن مشاعره هذه بربطها بليل التام.

⁷¹ انظر: محمد بن معاذ، *الباقيات والمرجان في حياة شيخنا حياة الرحمن* (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1987)، 127.

⁷² انظر: الشفيق، *ديوان اللؤلؤ المنسوق*، 501.

⁷³ انظر: القشاط، *نماذج من الشعر العربي في الصحراء*، 19.

⁷⁴ انظر: الشفيق، *ديوان اللؤلؤ المنسوق*، 501.

⁷⁵ انظر: صمب، *الأدب السنغالي العربي*، 2/30-31.

4.1.4. ليلة النابغة⁷⁶

ليلة النابغة في الأدب العربي مَثَلٌ يطلق على كل ليلة سوداء، أو مثل في ليلة الهمّ والسهاد والشدائد، كالتي وصفها الشاعر الجاهلي النابغة الذبياني. وقد ورد هذا على لسان الشاعر الشيخ عثمان فودي (ت. 1232هـ/1817م) حين قال:

وكم ليلة بتنا بها نابغية ولا نار إلا نارنا بـ السباسب⁷⁷

4.1.5. ليل الترقب

تحدث بعض شعراء المنطقة عن ترضّهم بأعدائهم، وترصدهم للفرصة الملائمة لمهاجمة ضحاياهم، فقد كانوا يتمركزون فوق القمم العالية التي يكشفون بها أوسع منطقة ممكنة، ويختبئون فيها بحيث يرون المارين من الناس دون أن يلحظهم أحد. وقد سميت تلك الأماكن المخصصة للترقب بالمراقب. قال الشاعر محمد سالم الجاني (ت. 1408هـ/1987م) من صحراء مالي:

فكم رعى نجوم ليلٍ وارتقب ما ذاك إلا في خصائص العرب⁷⁸

4.1.6. ليالي السرور والإحسان

ليالي السرور هي ليالي الفرحة والبهجة، والمسرة والغبطة، واليالي الحلوة التي يفوز فيها الحبيب بوصول حباته، أو الليالي الصالحة التي يظفر فيها الانسان يعيش صالح ناعم. قال الشاعر القاضي مجتهد كل، زعيم الشعراء السنغاليين، الذي دجج رائية في رسم الحياة البيئية بإقليم كجور في السنغال:

لياليم سرور قد توالى ويوم فيم عيد كبير⁷⁹

وقال الشاعر المالي محمد يوسف الحسني (ت. 1411هـ/1990م):

صبح تنقّس في دُجئة ليلة مسعودة ليست من الأنحاس⁸⁰

ويقول الشاعر الشيخ الخديم إبراهيم جوب المشعري:

بمدحك يا أستاذ زالت مخاوفي وزال عنائي واستفاضت معارفي

فيومي سرور ثم أمن وبهجة وليلي بك الدارين ليل العوارف⁸¹

4.2. وسائل تصوير الليل

إنّ الوسائل اللغوية التي استخدمها الشعراء الأفرقة في تصوير الليل والأشكال والأداء اللغوية التي برز الليل من خلالها في أشعارهم كثيرة ومتشعبة. منها ما يتصل بعلم النحو، ومنها ما يتصل بعلوم البلاغة. فأبرز الأشكال اللغوية المتعلقة بعلم النحو، والتي برز الليل من خلالها ما يلي:

● اقتران الليل بواو الحال

⁷⁶ يجوز أن تكون الليلة النابغة أيضا كناية عن طول الليل. ويبدو هنا أن هذه الكناية التي سارت على الألسنة أنصفت النابغة ومنحته اعتبارا في مقابل همينة امرئ القيس على الزمن الأول المعتبر في ذاكرة الشعر.

⁷⁷ انظر: أبوبكر آدم، "التجديد الموضوعي في الشعر العربي النيجيري (شعر الوصف أمودجا)"، المجلة العربية للدراسات الإسلامية والحضارة، المجلد الثالث، (يناير 2016): 57-82.

⁷⁸ انظر: الشفيق، ديوان اللؤلؤ المنسوق، 501.

⁷⁹ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 79/2.

⁸⁰ انظر: الشفيق، ديوان اللؤلؤ المنسوق، 501.

⁸¹ انظر: إبراهيم جوب المشعري، ديوان شعر (السنغال: طبعة محلية، 1985)، 2.

واو الحال هي ما يصح وقوع (إذ) الظرفية موقعها. واو الحال من أهم الأشكال والعلاقات اللغوية التي برز الليل من خلالها في أشعار شعراء الأفرقة، منها قول أحد شعراء المنطقة لم أقف على اسمه:

زار الخيال ونوم العين ما زارا
والليل أسدل أرواقا وأستارا⁸²

• اقتران الليل ب(رَبِّ) أو (واو رَبِّ)

رَبِّ هي حرف جر شبيه بالزائد تنصدر الجملة. تلفظ بصور مختلفة ومنها ما هو بالتخفيف، وهي تفيد التقليل أو التكثير حسب سياق الجملة التي وردت فيها. وهي لا تتعلق بشيء. وهي من الظواهر اللغوية النحوية التي تقترن بالليل في أشعار المنطقة، ومثاله قول الشاعر المرتضى محمد بن أحمد (ت. 1412هـ/1991م):

بل رَبِّ لَيْلَةٍ سَاهِرٍ كَلَّفْتَهَا
عَسَى — ولا أخشى — لِحِنِّ عَارِضَا⁸³

وواو رَبِّ حرف زائد يقع في أول الكلام، ويقع بعده اسم نكرة مجرور لفظاً ب(رَبِّ) المحذوفة، وليس بالواو، ويعرب مبتدأ مرفوع بضمه مقدر منع من ظهورها اشتغال محلها بحركة المناسبة لحرف الجر الشبيه بالزائد. ظاهرة اقتران لفظ الليل بواو (رَبِّ) واردة في شعر المنطقة ومثاله في قول الشاعر الغيني ماجاني شيخ في قصيدته في ذكر شوقه:

شوقي إليها وإن شَطَّ المنازل إذ
قد استوى فيه ذو شحطٍ وذو أمم
وليلة ساهرت عيني كواكبها
في ذكرها وهي طولَ الليل لم تنم⁸⁴

• اقتران الليل ب(م) الخبرية

م الخبرية من الأسماء التي تشغل حيزاً كبيراً في اللغة العربية، فهو اسم غامض، يستخدم للكناية عن إخبار عدد كثير مجهول الكمية. فهو غير واضح المعنى تماماً، بل يحتاج إلى كلام بعده لتوضيحه وتحديدته. ويجوز أن يكون موضحه (مميزه) مفرداً أو جمعاً.⁸⁵ وهي من الظواهر النحوية التي لاحظها الباحث إقترانها بلفظ الليل في شعر المنطقة على سبيل المثال قول الشاعر الغامبي الشيخ محمد كرنلا:

وم ليلة يأتي إلى خيالها
ولكنها في شأنها في تقلب⁸⁶

ويقول الشاعر المالي معاذ بن عيسى الحسنی (1407هـ/1986م):

فكم ليلة قضيت بالهم ساهراً
أراعي النجوم تارةً والثرى أخرى⁸⁷

أما الأشكال اللغوية المرتبطة بعلوم البلاغة التي برز الليل من خلالها، والتي زادت أشعار شعراء المنطقة جلالاً ودقة فهي على النحو الآتي:

• التشبيهات

يأخذ الليل عند الشعراء الأفرقة ألواناً مختلفة من الصور كما سبق أن بينه الباحث في الصحف الماضية. وقد كان من الواضح ثراء شعرهم في استعمالهم التشبيهات مع صورة الليل، فقد كانوا يلجؤون أحياناً لتشبيه الليل بأمرٍ آخر، أو تشبيه عنصرٍ معين بالليل،

⁸² انظر: أنياس، الكبريت الأحمر، 271.

⁸³ انظر: الشفيغ، ديوان اللؤلؤ المنسوق، 501.

⁸⁴ انظر: عمر السالمي، الكنز الأوفر في سيرة شيخ الإسلام في غرب إفريقيا الشيخ الحاج سالم الأكبر (باريس: البستان، 1983)، 56.

⁸⁵ انظر: علي رضا، المرجع في اللغة العربية، نحوها وصرفيها (حلب: دار الشرق العربي، ط4، 2003)، 108/2.

⁸⁶ انظر: جابتي، تهنئة الحاج بامين، 007.

⁸⁷ انظر: الشفيغ، ديوان اللؤلؤ المنسوق، 501.

معنى ذلك أن يكون مرةً مشبهاً، وأخرى مشبهاً به باختلاف دلائل ذلك، أو أن يكون الليل عنصرًا يدخل في الصورة البلاغية كاملةً، وهو مما سيتضح من خلال الأمثلة التالية. منها قول محمد الهادي توري:

فلربّ ليل مثل إيهام القطا بتناه فوق سريرها في عهق
لا سجا ليل طرقت خبائها وهنا وبتنا في تمام المأنق⁸⁸

في قوله (ربّ ليل مثل إيهام القطا) تشبيهه مجمل، فقد شبه الشاعر الليل في قصر مدته بإيهام القطا.⁸⁹ ويقول الشاعر الصحراوي مختار الحامد في حبه لمعشوقته مريم:

فكأن ليلى يوم دارة جلجل وكأني فيه بن أخت مهلهل
(هذا وإنّ الضيف مخبر أهله بمبيت ليلته وإن لم يُسأل)⁹⁰

فقد شبه الشاعر نفسه في حبه لحبيبتة مريم ببن أخت مهلهل المعروف بامرئ القيس في حبه لابنة عمه عنيزة. وشبه كذلك ليله بيوم دارة جلجل الحادثة المعروفة في الأدب العربي.⁹¹ ونوع التشبيه هنا تمثيلي؛ لأنّ وجه الشبه صورة منتزعة من أشياء متعددة منها التعلق بالمحبة والمكر بها للوصول إليها. ومن جيّد التشبيه ما قاله الشاعر محمد بن الطلبة يعقوبي في وصف الليل:

تطاول ليل النازح المُتَهَيِّج أما لضياء الصبح من مُتَبَجِّج
ولا لظلام الليل من مُتَزَحْرَج وليس لنجم من ذهابٍ ولا مجى
فيا من ليل لا يزول كأتما تُشدُّ هواديه إلى هضبتني إجح⁹²

لقد شبه الشاعر في الأبيات الثلاثة الأولى الليل في طولهِ، وعدم ذهابهِ، وبطء حركة الكواكب فيه بالصخرة البارزة بوضوح والنائنة في الماء، غير قابلة على الانفصال عن مكانها لتقلها. ويلاحظ هنا أن نوع التشبيه تمثيلي أيضاً، لكون وجه الشبه منتزعة من أشياء متعددة منها الثبات وعدم الانفصال، ومنها أيضاً بطء الحركة وتقلها. ومن بدیع التشبيات أيضاً ما قاله الشيخ أبو بكر عتيق (ت. 1394هـ/1974م) عن بعض مناقب الشيخ أحمد التجاني مؤسس الطريقة التيجانية:

كراماته تربو على القطر والحصى — وتربو على عدّ الرمال وتكثر
لساني عن تعداد فضل إمامنا كليل فما من فضله المرء يذكر⁹³

فقد شبه الشاعر فضائل شيوخه ومناقبه التي يرى أنها تزيد على عدد الحصى-والرمال، فلا يمكن عندئذ عدّها كلها أو حصرها بالليل وفضائله المتعددة التي لا يرتاب فيها أحد. فالتشبيه هنا تمثيلي أيضاً، لكون وجه الشبه منتزعة من أشياء متعددة. ويقول الشاعر السنغالي محمد الأمين زبير في جوابه لرسالة أتته من جبه عباس صل (ت. 1410هـ/1990م):

يقولون لي أنت بين الورى بعلمك كالليلة المقمرة⁹⁴

⁸⁸ انظر: كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي، 2/ 715..

⁸⁹ التعبير "أقصر من إيهام القطا" مثل عربي يضرب في القصر.

⁹⁰ انظر: القشاش، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 125.

⁹¹ هي حادثة تروى عن الشاعر الجاهلي امرئ القيس حدثت له مع صاحبة يوم "دارة جلجل"، تبين كيف مكر بانه عمه "عنيزة"، فأجبرها على أن تنجرد من لباسها، لينظر إليها وهي تخرج من الغدير مقبلة ومدبرة، حتى يمتع نظره برؤية جسدها العاري. راجع كتب تاريخ الأدب العربي.

⁹² انظر: محمد سعيد القشاش، أعلام من الصحراء (بيروت: دار الملتقى للطباعة والنشر، ط1، 1997)، 43؛ نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 95.

⁹³ انظر: محمد أمين عمر، هدية الأحباب والحلان (القاهرة: مطابع الزهراء للعلم العربي، دت)، 64.

⁹⁴ انظر: محمد سمبا، مريثة الإمام عبد الله داكلب (لاي، مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 112.

فقد شبه الشاعر ممدوحه لعلمه بين الناس بالليلة التي تبرز فيها القمرة بوضوح، ونوع التشبيه الوارد في البيت تشبيه مرسل ومجمل. فقد ذكر فيه أداة التشبيه فهو مرسل، وحذف منه وجه الشبه فهو مجمل. ومن نوع التشبيه البليغ أيضاً قول الشاعر النيجيري أبوبكر محمود غومي (ت. 1412هـ/1992م):

بكيثُ لدمع العينِ مني تَدَقُّ
تُساورني الأحزانُ ليلاً فأعرقُ
تطول الليالي وهي سجنٌ وزهرها
تُبَطِّئُ سيراً في الدجى تَتَأَلَّقُ⁹⁵

فقد شبه ليلاله التي تطول دون انقطاع بالسجن الذي يطول فيه البقاء فحذف أداة التشبيه، فصار التشبيه بليغاً.

● الإستعارات

عندما ندرس الشعر العربي من إفريقيا الغربية في إطار البلاغة نجد أنه لا يخلو من أحكام الإستعارة بأنواعها، مما يضيف معنى وقيمة فنية جمالية لمحتوى القصائد. فإذا نظرنا نظرة ثاقبة بأحكام الإستعارة سنجد لها أمثلة عدة في أشعار غرب إفريقيا العربي. من بينها قول الشيخ أحمد بامبا:

يا لهف نفسي — على فقد الأكبر من
غابوا لربّ دعاهم للعلوات
تبيكي الليالي عليهم والشهور معا
مثل العشي — بوجد والغدوات⁹⁶

ففي صدر البيت استعارة تمثيلية تخيلية. شبه حال موتهم لشده وعظمته بحال من تبكي عليه الليال والشهور، وأثبت له ذلك. ويجوز أيضاً يكون من قبيل الإستعارة المكنية التخييلية؛ بأن شَبَّه الليال والشهور بالإنسان وأُسْتَدَّ إِلَيْهَا أَبْكَاء. ومن بدع الإستعارات أيضاً قول الشاعر السنغالي المصطفى آن (ت. 1426هـ/2005م):

قصدي هنالك ليلتي افهامها
أن قد برى قلب الحبب غرامها
يا ليلة رقت لنا نسائمها
إذ رق في أحوالها نسائمها⁹⁷

في الأبيات السابقة استعارة مكنية؛ فقد شبه الليلة بإنسان ثم حذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الفعل (رقت) والقرينة إثبات الرق الذي هو اللطف. ويقول الشاعر السنغالي محمد الفوتي:

والليل يسري بشكوان لمالكهم
لولا طلوع شمس من نهارهم
كأنما الليل عبد القوم لو شرحا
على النهار لسيم الخسف إن وضحا⁹⁸

ففي صدر البيت استعارة تصريحية؛ حيث شُبَّه تَقَضِّي اللَّيْلِ فِي ظَلَامِهِ بِسَيْرِ السَّائِرِ فِي الظَّلَامِ وهو السُّرى.⁹⁹ وفي عجز البيت تشبيه تمثيلي، إذ شبه الليل حين تقضي تحت أمر الله سبحانه ومشيئة حاملة معها أعمال العباد بعبد مملوك تحت رعية سيده يحمل له أمتعة. ووجه الشبه منتزع من أشياء متعددة.

● المجازات

⁹⁵ انظر: شيخو أحمد سعيد غلادتي، حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا (الرياض: شركة العبيكان للطباعة والنشر، ط2، 1993)، 93؛ سلجان موسى، الحضارة الإسلامية في نيجيريا (صكوتو: جامعة عثمان بن فودي، 2000)، 78.

⁹⁶ انظر: بما، حق البكاء، 3؛ صمب، الأدب السنغالي العربي، 2 / 250.

⁹⁷ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1 / 209.

⁹⁸ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 1 / 237.

⁹⁹ ويجوز أن يكون مجازاً مرسلًا، علاقته الزمانية؛ لأنَّ اللَّيْلُ لَا يَسْرِي وَلَكِنْ يُسْرَى فِيهِ.

إلى جانب توظيف التشبيهات والإستعارات المختلفة، فقد وظّف شعراء المنطقة أيضا المجاز بأنواعه، وعلاقاته، وآلياته؛ لتقوية القدرات التعبيرية في أشعارهم. فمن أمثلة توظيف المجاز العقلي في شعر المنطقة ما وُجد في قول الشاعر السنغالي محمد الأمين بن زبير مادحا به ابن خاله محمد بن سي:

تمكن عند كَفّي ذي بهاء غشاه ليله غشيان خال
فصار كفارس م الجرد ليلا جوادا لا يطاوع أمر خال¹⁰⁰

الغشي في البيت مجاز عقلي عن الإظلام. أسند فيه الفعل إلى غيره ما هو له؛ لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة الإسناد الحقيقي ومن بديع الاسناد المجازي أيضا ما نجده في قول الشاعر النيجيري عبد الرحمن الزكوي من المعاصرين:

ليلا يبت لمعشر- الإسلام في كل الأراضي نفخة العطارا
ليلا يسير مع الملائك زائرا هو خير من زار الأنام وسارا
ليلا يظل على الصيام ملائك فرحا لواء للندى ومنارا¹⁰¹

حيث أسند الشاعر الأفعال (بت، يسير يظل) إلى غير فاعلها الحقيقي؛ لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة الإسناد الحقيقي. ومن قبيل المجاز المرسل ما وجده عند الشاعر المرتضى محمد بن أحمد حين يقول:

بل رُبَّ ليلةٍ ساهرٍ كلّفْتها عَسَى- ولا أخشى- لِحِرِّ عازفا¹⁰²

يلاحظ أنّ الشاعر قد جعل الليلة ساهرة على طريق المجاز المرسل، علاقته الزمانية؛ فالليلة لا تسهر وإنما يسهر فيها. ومن المجازات أيضا ما قاله الشاعر محمد بن الطلبة اليعقوبي في وصف الليل:

تطاوَلْ ليلُ النازحِ المُتَهَيِّجِ أما الضيَاءُ الصبحِ من مُتَبَلِّجِ
ولا لظلامِ الليلِ من مُتَزَحِّجِ وليسَ لنجمٍ من ذهابٍ ولا مجي

فقوله "تطاوَل ليل النازح" مجاز كنيف للخوف والقتل، والضغط.

• الكنايات

الكناية بأنواعها من الأساليب البيانية التي كانت لها حضور في شعر المنطقة. فقد حملت بعض القصائد في طياته ملامح الكناية وبزرت فيها بكل وضوح. فمن جمال الكناية الواردة لدى شعراء المنطقة قول الشاعر أبوبكر عيسى-أبي، الذي يجهز حبه نحو معشوقته، يطبق على نفسه الأحمال بغية ضالته المنشودة منها:

لا الليل يثنيني ولا الرقباء عن زور من أهوى ولا الأعداء¹⁰³

فقول الشاعر "لا الليل يثنيني ولا الرقباء" كناية عن عزمه وبذل كل ما في وسعه للوصول إلى محبوبته. ومن توظيف الكناية لدى الشعراء قول الشاعر تشارنو سعيد الشعراء (ت.1367هـ/1947م):

¹⁰⁰ انظر: صعب، الأدب السنغالي العربي، 1/ 310-312

¹⁰¹ انظر: عبد الرحمن الزكوي، قصيدة التوسل بليلة القدر (كو: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 1.

¹⁰² انظر: الشفيع، ديوان اللؤلؤ المنسوق، 501.

¹⁰³ انظر: موسى عبد السلام مصطفي، "الغزل في الشعر العربي النيجيري بين التجديد والمحاكاة"، مجلة القسم العربي جامعة بنجاب، العدد الثالث والعشرون، (نيسان 2016):

دُرَى المجد يعلوها سديدٌ مسوّدٌ يشدّ إزارَ الليل محقود هيدكر

ومعنى يشدّ الإزار: يتشمر في العبادة، يقال: شددت لهذا الأمر مئزري، أي: تشمرت وتفرغت له، الإزار هو المئزر المعروف، وشده كناية عن الاستعداد للعبادة، وإشارة للجد والاجتهاد في قيام الليل.

هذا، ومن الأساليب البلاغية المرتبطة بالليل أيضاً لدى شعراء المنطقة مخاطبة الليل، وعتابه على طوله، حتى كأنه عاقل يسمع، ويرى، يطلب منه تارة أن يذهب ويمضي، وتارة أخرى يطلب منه العودة. مستخدمين في كل ذلك أسلوب النداء بأطول أدواته حرف (يا) وأسلوب الاستفهام الإنكاري بالأدوات (هل) والهمزة. فمن ذلك قول الشاعر السنغالي محمد بن الأمين بن زبير في فقد جاره:

يا ليلةً غاب عتّا في دجتّها روح المطهر من ظلمٍ وعدوان
عليك في كلّ يومٍ صوبُ ساريةٍ هتانةٌ من رحيم الخلق حتّان¹⁰⁴
ويقول الشاعر الغيني محمد الأمين جاي مخاطباً ليلته الطويلة:

أيها الليل آلا تخبرني بالذي فيك بمأساة الحياة¹⁰⁵
ويقول الشاعر حمّاه بن محمود حين قال:

هل ليالي الوصل من عودةٍ يشفى بها القلبُ المعنّى الكئيب¹⁰⁶

• الليل والألفاظ المصاحبة

تتحد الدلالة الشعرية للفظة اللغوية باقتنائها بغيرها من الألفاظ السابقة واللاحقة عليها داخل السياق الفني. فكل لفظة في القصيدة تكتب بعلاقتها مع غيرها من الألفاظ دلالة جديدة، يمكن من خلالها التقاط الرمز الذي يجسد رؤية الشاعر. والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة، بالرغم من المعاني المتنوعة التي في وسعها أن تدل عليها. والسياق أيضاً هو الذي يخلص الكلمة من الدلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها، وهو الذي يخلق لها قيمة حضورية¹⁰⁷ وينسحب ذلك على لفظة الليل، التي تكتسب أبعادها الرمزية من خلال علاقتها مع غيرها. فمن ضمن الألفاظ التي تصحب الليل البرق، والأرق، والسهر، والسهاد، والخوف، والهيم، والكواكب، وحركة النجوم، والوحدة، والهدوء، والراحة، والسكينة، والترقب، والحذر، والبرد القارس، والسرى، وغيرها من الألفاظ المختلفة. قال الشاعر محمد الهادي توري مستخدماً لفظ البرق مع الليل:

لمعانُ برقِ الليل نحو المشرقِ أبدى هوى قلبي بنورٍ مُشرقِ
وأثار لي خفقان قلبٍ دائمٍ الـ أفكارٍ في بحر الخيال مُغترقِ¹⁰⁸

وقدر يرد لفظ الهدوء مع الليل في قول الشاعر الحاج يونس كه حين قال:

أيطربك القمريّ فوق النواضر تساعفه ليلاً شمال الدياجر
وقد هدأ الليل البليل الذي به يلوح لنا ضوء النجوم الزواجر¹⁰⁹

¹⁰⁴ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 2/ 411.

¹⁰⁵ انظر: محمد الأمين جاي، الليل الطويل (كوناكري: مكتبة الشاعر، مخطوطة)، 98.

¹⁰⁶ انظر: القشاط، نماذج من الشعر العربي في الصحراء، 19.

¹⁰⁷ انظر: محمود قدم، "الصيغ المعنوية للأبنية غير القياسية لاسم الفاعل في القرآن الكريم: دراسة تحليلية دلالية"، مجلة نسخة NÜSHA، العدد الثالث والحسون، (كانون الأول

(2021): 387-412.

¹⁰⁸ انظر: صمب، الأدب السنغالي العربي، 2/ 100.

¹⁰⁹ انظر: الشيخ الحاج محمد فودي نصيحة الإخوان فيما تحصل به مرضاة الرحمان (د.م. د.ت)، 71.

وقد صاحب الليل لفظا السرى، والأرق لدى الشاعر أحمد البكاي الكنتي (ت.1282هـ/1865م) في قصيدته طيف الحبيبة حين قال:

طرقت نفيسة والدجى لم ينجل
وسنان من طول السرى في الهوجل
باتت بمثلها لعيني طيفها
فأرقت لا للعارض المتهلل¹¹⁰

كما ورد لدى الشاعر السنغالي إبراهيم نياس (ت.1395هـ/1975م) في قصيدته أبي القلب لفظ السهر، فقال:
أبيث بليل التّم سهران منشداً
لذكر الذي قد طاب بدءاً ومَحْتماً
أساجل فيه الوُزُق ليلي وجيرتي
نيامٌ وجفني كالذنوب تغرماً¹¹¹
هذا كان غيضاً من فيض من ملامح صور الليل ودلالاته المختلفة التي أشار إليها بعض الشعراء من إفريقيا الغربية.

الخاتمة

عالج الباحث في هذه الدراسة موضوع "تصوير الطبيعة في الشعر العربي في إفريقيا الغربية الليل أَمْوُجاً"، وتوصل من خلال هذه الدراسة الوصفية إلى مجموعة من نتائج أبرزها:

أن وصف الطبيعة والبيئة وتصويره من الأغراض الشعرية الأكثر وروداً لدى شعراء منطقة إفريقيا الغربية. فقد وصفوا الأمطار والزهور، والبحار، والأشجار، والصحراء، والزمن، وخاصة الليل، الذي هو فترة زمنية في اليوم، وصورة في الوعي، لها فاعليتها في التعبير عن رؤية الشعراء وموقفهم الشعورية. فقد وصفوه وصفاً جميلاً ممتعا. ولقد عاش شعراء المنطقة الليل بجلوه ومزّه، وطوله وقصره، وظلمته ووحشته، وأسنه وسعاده، فكانت لهم حكايات معه، وعلاقات تختلف من شاعر لآخر. فتحدثوا عن تأثرهم به وتأثيره فيهم، ونظموا لوحات فنية جميلة كانت مادتها الكلمات والمعاني والصور المزوجة بعواطفهم ومشاعرهم ومواقفهم من الليل. وإن كان ليل الهموم طويلاً كما يصوره بعض شعراء المنطقة، فإنّ ليل السرور والوصل يختلف عن ذلك، فهو ليلٌ قصير، لا يلبث أن ينبلج صبحه؛ لأن الوقت لا حساب له في مقياس السرور والسعادة، فما أن يبدأ حتى يؤذن بالانتهاء بسرعة، ودون أن يشعر المرء بذلك، كما أشار إلي ذلك فعل الشاعر المالي حمّاه بن محمود المالي.

وقد تبين أنّ شعراء إفريقيا الغربية قد ذكروا النجوم في شكواهم من الليل، فهي ثابتة لا تتحرك، وكنواً بذلك عن طول الليل. كما تبين للباحث أنّه قد تعددت أبعاد الليل في القصيدة العربية الإفريقية؛ إذ شملت أبعاد ومدلولات اجتماعية، ونفسية، ودينية، تجعل الشاعر يعيش بكل أحاسيسه تلك الحالة التي تُفضي بذلك. ويستخلص من خلال الدراسة أن أبرز المواقف الشعورية التي تعامل فيها الشاعر الإفريقي مع الليل تتمثل في الآتية: ليل الهموم، ليل العاشق، ليالي الوصل، ليل الترقب، ليل التام، ليالي السرور، ليلة النابغة وغيرها. وقد حفلت الصور المرتبطة بالليل بالعديد من العلاقات الدلالية والروابط الشكلية التي ساهمت في تجسيد المعاني وتجسيما ثم ربطها بغيرها من العناصر المكونة للصورة، مستعين في أداء ذلك بالأساليب اللغوية النحوية والألوان الفنية المتضمنة لبعض الوسائل البلاغية كالتشبيه، والاستعارة، والمجاز، والكناية، والنداء، والاستفهام، وغيرها.

لقد تبين لنا من خلال ما كان الليل من حضور فاعل في أفكار الشعراء أن الحديث عن هذه الظاهرة الطبيعية لم يشكل غرضاً شعرياً تقليدياً، بل كان صورة تمثلها وعي الشاعر الإفريقي. ثم وظفها في التعبير عن مواقفه الشعورية.

وأخيراً يمكن القول بأنّ هذا الموضوع إنما يدل على أنّ أدباء المنطقة، كغيرهم من الأدباء، لهم إسهامات كبيرة في خدمة اللغة العربية وعلومها. كما أن هذا البحث محاولة للإسهام في البحوث العلمية التي تسعى إلى جمع التراث العربي الإفريقي، إضافة إلى إسهامه في تأصيل

¹¹⁰ انظر: محمد سعيد القشاط، من قرائن الشعراء العرب في الصحراء (بيروت: شركة الملتقى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1996)، 23.

¹¹¹ انظر: صعب، الأدب السنغالي العربي، 2/ 30-31؛ الخليل النحوي، بلاد شنتيظ النار والرياط (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1987)، 98.

المراجع الأولية الخاصة بهذا التراث الأدبي في إفريقيا بصفة عامة، وفي إفريقيا الغربية بصفة خاصة، حيث إنّ الميدان خصب، ومجال البحث واسع. يجب على أبناء المنطقة البحث فيه قبل غيرهم؛ لكونهم أعرف بالبيئة، وأقرب إلى مصادر العلم والأدب فيها.

المراجع والمصادر

- ابن أبي سلمى، زهير. ديوان زهير بن أبي سلمى، مح. علي حسن فاعور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
- ابن ثابت، حسان. ديوان حسان بن ثابت، مح. عبد أمّنا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1994.
- ابن جابر، ثابت. ديوان تابط شر وأخباره، مح. علي ذو الفقار. تونس: دار الغرب الإسلامي، 1984.
- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. مح. عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.
- ابن معاذ، محمد. اللياقوت والمرجان في حياة شيخنا حياية الرحمن. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1987.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، د.ت.
- آدم، أوبكر. "التجديد الموضوعي في الشعر العربي النيجيري (شعر الوصف أنموذجا)"، المجلة العربية للدراسات الإسلامية والحضارة 3. (يناير 2016): 57-82.

- الأعشى، ميمون بن قيس. ديوان الأعشى. مح. محمد حسين، مكة: مكتبة الآداب، د.ت.
- ألبي، عيسى أوبكر. "المدينة المظلمة"، مجلة الحكمة للمنظمة الوطنية لطلاب العربية والإسلامية 2، (يونيو 2002): 4-28.
- امرؤ القيس، جندج. ديوان امرئ القيس الكندي، مح. عبد الرحمن المصطاوي. بيروت: دار المعرفة، 2004.
- أمين عمر، محمد. هدية الأحباب والخلائق. القاهرة: مطابع الزهراء للعلم العربي، د.ت.
- انيس، الحاج محمد الخليفة. الكبريت الأحمر في مدائح القطب الأكبر. السنغال: مطبعة محلية، د.ت.
- البكري، طرفة بن العبد. ديوان طرفة بن العبد، مح. مهدي محمد ناصر الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- بما، الشيخ أحمد الخديم. حق البكا. طونى: طبعة محلية، د.ت.
- الثقافي، عثمان. مرثية الشيخ آدم عبد الله الإلوري. إلورن: مكتبة الشاعر، مخطوطة.
- جابتي، محمد الأمين. تهنئة الحاج بامين محمد سري جابتي. بركاما: مكتبة خاصة، مخطوطة.
- جابي، محمد الأمين. الليل الطويل. كوناكري: مكتبة الشاعر، مخطوطة.
- جكيتي، محمد. "الفلاونيون وإسهامهم في الحضارة الإسلامية بمالي". رسالة دكتوراه، جامعة الزيتونة، 2006.
- الحاج، محمد مصطفى. "ملاحم من الشعر العربي الإفريقي في غرب إفريقيا"، حوليات الجامعة الإسلامية بالنيجر 3، (يونيو 1997): 118-132.
- الحسني، أحمد الشفيق. ديوان اللؤلؤ المنسوق في أشعار آل السوق. غاوو: مكتبة آل الشيخ محمود الحسني، مخطوطة.
- الحقيقي، عبد السلام مرتضى. سميرة لياتي. إلورن: مكتبة الشاعر، مخطوطة.
- النابلي، الهادي المبروك. أدب إفريقيا فيما وراء الصحراء. بيروت: دار صنين للطباعة والنشر، ط1، 1996.
- الذبياني، النابغة. ديوان النابغة الذبياني. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ط2.
- رضا، علي. المرجع في اللغة العربية، نحوها وصرفها. حلب: دار الشرق العربي، ط4، 2003.
- الزكوي، عبد الرحمن. قصيدة التوسل بليلة القدر. كنو: مكتبة الشاعر، مخطوطة.
- الزنجشيري، جار الله. أساس البلاغة، مح. محمد باسل. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998.
- السالمي، عمر. الكنز الأوفر في سيرة شيخ الإسلام في غرب إفريقيا الشيخ الحاج سالم الأكبر. باريس: البستان، 1983.

- سليمان، موسى. الحضارة الإسلامية في نيجيريا. صكتو: جامعة عثمان بن فودي، 2000.
- سمبا، محمد. مرثية الإمام عبد الله داكلم لابي. السنغال: مكتبة الشاعر، مخطوطة.
- سيسي، جوري. السنغال والثقافة الإسلامية. مصر: دار شمس المعرفة، 1989.
- الشاي، أبو القاسم. ديوان أبي القاسم الشاي، مح. أحمد حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، ط4، 2005.
- صالح، عمر محمد. الثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا. بيروت: دار المنهاج، ط3، 2015.
- صمب، عامر. الأدب السنغالي العربي. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1978.
- الضبي، ابن عميرة. الملتقى في تاريخ أهل الأندلس. مح. إبراهيم الأبياري. القاهرة: دار الكتاب المصري، 1989.
- عاج، محمد الأمين. من وحي المجتمع. طوي: مطبعو محلية، د.ت.
- غلاذتي، شيوخو أحمد سعيد. حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا. الرياض: شركة العبيكان للطباعة والنشر، ط2، 1993.
- الفوي، محمد بن عبد الله. قصيدة في مدح الرسول. تنبكتو: معهد أحمد، مخطوطة.
- فودي، الشيخ الحاج محمد. نصيحة الإخوان فيما تحصل به مرضاة الرحان. د.م. د.ت.
- قدوم، محمود، "الصيغ المعنوية للأبينة غير القياسية لاسم الفاعل في القرآن الكريم: دراسة تحليلية دلالية"، مجلة نسخة NUSHA، العدد الثالث والخمسون، (كانون الأول 2021): 387-412.
- قدوم، محمود، نحو النص ذي الجملة الواحدة. الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ط1، 2015.
- القشاط، محمد سعيد. أعلام من الصحراء. بيروت: دار الملتقى للطباعة والنشر، ط1، 1997.
- القشاط، محمد سعيد. من قلائد الشعراء العرب في الصحراء. بيروت: شركة الملتقى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1996.
- القشاط، محمد سعيد. نماذج من الشعر العربي في الصحراء. بيروت: شركة الملتقى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1996.
- القشاط، محمد سعيد. صحراء العرب. طرابلس: دار الرواد للطباعة والنشر، ط1، 1994.
- كبا، عمران. الشعر العربي في الغرب الإفريقي خما القرنين الميلادي. إيسيسكو: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، 2011.
- كشاجم، محمد بن الحسين كشاجم. ديوان كشاجم، مح. النبوي عبد الواحد. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997.
- المالي، محمد أحمد. "الهموم"، مجلة الثقافة 52، (نيسان 1939): 97-120.
- مجموعة من الباحثين. المعجم الوسيط. القاهرة: مكتبة الشرق الدولية، ط4، 2004.
- مختار، أحمد. معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: عالم الكتب، ط1، 2008.
- المشعري، الشيخ إبراهيم. ديوان شعر. طوي: طبعة محلية، د.ت.
- موسى، عبد السلام مصطفى، "الغزل في الشعر العربي النيجيري بين التجديد والمحاكاة"، مجلة القسم العربي، جامعة بنجاب 23، (نيسان 2016): 296-322.
- ميغري، محمد الطاهر. الشيخ إبراهيم إنياس السنغالي حياته وآراؤه وتعاليمه. كنو: دار العربية للطباعة والنشر، ط1، 1981.
- النحوي، الخليل. بلاد شتقيط المنارة والرباط. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1987.
- نخبة من الباحثين. دواوين الشعراء السنغاليين في مدح الشيخ الخديم. السنغال: طبعة محلية، د.ت.
- نوفل، سيد. شعر الطبيعة في الأدب العربي. القاهرة: مطبعة مصر، 1945.
- يونس، الشيخ محمد كبير. إلى نور عيني. كنو: مكتبة الشاعر، مخطوطة.

KAYNAKÇA

- A'sâ, Meymûn b. Kays. *Divânü'l-A'sâ el-kebir*. thk. Muhammed Hüseyin. İskenderiye: el-Matbaatü'n - Nemûzeciye, 1950.
- Âç, Muhammed el-Emin. *Mine vahyi'l-muctema'*. b.y., ts.
- Albî, İsa Ebubekir. "el-Medinetü'l-Muzlime", *Mecelletü'l-hikme li'l-munazzameti'l-vataniyye li't-tullâbi'l-Arabiye ve'l-İslamiye 2*, (Haziran 2002): 4-28.
- Amir Samba. *el-Edabü's-Senegali el-Arabi*. Cezayir: eş-Şeriketü'l-Vataniye li'n-neşir ve't-tevzii, 1978.
- Arcî, Abdullah. *ed-Divân*. Bağdat: eş-Şeriketü'l-İslamiye li't-tibaa ve'n-neşir el-mahdude, 1956.
- Bah, el-Hac Abdurrahman. *Benâtu afkârî*. b.y., ts.
- Bamba, Şeyh Ahmed el-Hadîm. *Hakku'l-Buka*. Tuba: Tabaa mahallîye, b.y., ts.
- Dâli, el-Hadî el-Mebrûk. *Edebü İfrikya fi-mâ verâa's-Sahra*. Beyrut: Dâru sanin li't-tibâa ve'n-neşir, 1. baskı, 1996.
- Diaby, Muhammed el-Emin. *el-leylü't-tavîl*. Yazma eseri. Konakry: Mektebetü's-şair. no 98.
- Diakite, Muhammed. *el-Fullaniyyûn ve ishâmuhum fi'l-Hadâreti'l-İslamiye bi Mali*. Tunus: Zeytûne Üniversitesi, el-Ma'hedü'l-A'lâ li usûli'd-din, Doktora tezi, , 2006.
- Diop, İbrahim el-Meşâri. *Divan-ü şîir*. Senegal: Taba' mahallîye, 1985.
- Ebubekir, Âdem. "et-Tecdîdu'l-mevdû-î fi's-şîir'il-Arabi en-Nijeri (şîir'ul-vasfi enmûzecen)", *el-mecelletü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti'l-İslamiye ve'l-hadâre 7*, (Ocak 2016): 57-82.
- el-Hâc, Muhammed Mustafa. "Melâmihûn Mine's-Şîir'il-Arabi el-İfrîki fi garbi İfrikya", *Havaliyâti'l-Câmiati'l-İslamiyeti bi'n-Nijer 3*, (Haziran 1997):118-132.
- el-Malî, Muhamed Ahmed. "el-Humûm", *Mecelletü's-sekâfe 52*, (Nisan, 1939): 97-120.
- Enyâs, el-Hac Muhammed el-Halife. *el-Kibrîtü'l-ahmer fi medâ-ihî'l-kutbi'l-akber*. b.y., ts.
- Fode, Şeyh Muhammed. *Nasihâtü'İhvân fi-ma tahsülü bihi merdâtü'r-Rahman*. b.y., ts.
- Fûtî, Muhammed b. Abdullah b. Suad. *Kasidetün fi methi'r-resûl*. Timbuktu: Ma'hed Ahmed Baba, yazma eseri, no 421.
- Gladinsî, Şeyhu Ahmed Said. *Hareketü'l-Lügati'l-Arabiye ve âdâbiha fi Nijerya*. Riyad: Şeriketü'l-Abîke li't-tibâa ve'n-neşir, 2. baki, 1993.
- Hakîkî, Abdüsselam Murtaza. *Semîretü leyleti*. Nijerya: Mektebetü's-şair. Yazma eseri.
- Halil, en-Nahvi. *Bilâdü'l-Şinkit: el-Menâre ve'r-Ribat*. Tunus: el-Munazzametü'l-Arabiyye li't-terbiye ve's-sekâfe ve'l-ulûm, 1987.
- Hamdânî, Ebu Firâs. *Dîvânu Ebî Firâs el-Hamdânî*. thk. Halil ed-Düveyhî. Beyrut: Dârü'l-kitabi'l-Arabi, 1994.
- Hassân b. Sâbit. *Dîvânu Hassân b. Sâbit*. thk. Abdu Ummuhana. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. baskı, 1994.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut. Dâru Sadır, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İmru'l-Kays b. Hicr. *Dîvânu İmru'l-Kays*. thk. Abdurrahman el-Mistâvî. Beyrut: Dârü'l-Marife, 2004.
- Kaba, İmran. *Eş-Şi'rul-Arabî fi'l-garbi'l-İfki hilale'l-Karni'l-işrin el-mîlâdî*. İSESKO: Menşûrâti'l-munazzameti'l-islâmiyye li't-terbiye ve'l-ulum ve's-sekâfe, 2011.
- Kaddum, Mahmud. Kur'ân-ı Kerîm'de Yer Alan Kural Dışı "İsm-i Fâil" Yapılarının Anlama Yönelik Kipleri, *Nüşa Dergisi*, Cilt 21, Sayı 53 (Aralık 2021) 387-412.

- Kaddum, Mahmud. *Nahvu'n-Nassî zi'l-Cümleti'l-Vâhide*. Riyad: Arapçaya Hizmet Uluslararası Kral Abdullah Bin Abdülaziz Merkezi, 2015.
- Keşşât, Muhammed Said. *A'lâmûn nine's-Sahara*. Beyrut: Dârü'l-Mülteka li't-tibaa ve'n-neşri, 1. baskı, 1997.
- Keşşât, Muhammed Said. *Min Nekâidi şuarâ-'il-Arap fi's-Sahara*. Beyrut: Şeriketü'l-mülteka li't-tibaa ve'n-neşri ve't-tevzii, 1. baskı, 1996.
- Keşşât, Muhammed Said. *Nemâzicun Mine's-şiiir'il-Arabi fi's-Sahara*. Beyrut: Şeriketü'l-mülteka li't-tibaa ve'n-neşri ve't-tevzii, 1. baskı, 1996.
- Keşşât, Muhammed Said. *Sahrâ-ul-Arap*. Trablus: Dârü'r-Ruvâd li't-tibaa ve'n-neşri, 1. baskı, 1994.
- Mecmûatün mine'l-bâhisîn. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. Kahire: Mektebetü's-şarki'd-Devliye, 4. baskı, 2004.
- Meşâri, Şeyh İbrahim. *Divânu şiiir*. b.y. ts.
- Muhammed b. Muâz. *el-Yâkut ve'l-mercân fi hayati şeyhinâ Himayetü'r-Rahman*. Fas: Matbatu'n-necâhi'l-cedide, 1987.
- Muhammed Emin, Ömer. *Hediyetü'l-Ahbâb ve'l-hillân*. Kahire: Metâbi'z-zehrâ li'l-ilmî'l-Arabi, ts.
- Muhammed et-Tahir, Maigari. *Şeyh İbrahim Enyâs es-Senagali Hayâtuhu ve Â'sâruhu ve teâlîmuhu*. Kano: Dârü'l-Arabiye Li't-tibaa ve'n-neşir, 1. baskı, 1981.
- Muhammed, Samba. *Mersiyetü'l-İmam Abdullah Dakalp*. Gine: Mektebetü's-şair, yazma eseri, No 112.
- Muhtar, Ahmed. *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. Kahire: Âlemü'l-Kutub, 1. baskı, 2008.
- Musa, Abdüsselam Mustafa. "el-Gazel fi's-şiiir'il-Arabi en-Nijeri beyne't-tecdîd ve'l-Muhâkât", *Mecelletü'l-kısmî'l-Arabi, Câmiatu Bencâp* 23, (Nisan 2016): 296-322.
- Nâbiga ez-Zübyânî. *Divânu'n-Nâbiga*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Nuhbetün mine'l-bâhisîn. *Divânü's-şuara es-Senegaliiyin fi medhi şeyhi'l-hadim*. Senegal: taba' mahallîye, ts.
- Osman, es-Sakâfî. *Mersiyetü's-şeyh Âdem Abdullah el-ilverî*. Nijerya: Mektebetü's-şair, Yazma eseri, no 55 A.
- Ömer, Muhammed Salih. *es-Sekâfetü'l-Arabiyyeti'l-İslamiye fi garbi İfrikya*. Beyrut: Dârü'l-menahiç, 3. baskı, 2015.
- Rıza, Ali. *el-Merci'u fi'l-Lügati'l-Arabiyye Nahvaha ve Sarfaha*. Halep: Dârü's-şerki'l-Arabi, 4. bakı, 2003.
- Sâlimî, Ömer. *el-Kenzu'l-evfer fi sîreti şeyh'il-islam fi garbi İfrikya şeyh el-hac Salim el-Akbar*. Paris: el-Bostan, 1983.
- Sirîn, Abdurrahman Mbakkay. *Divânu şiiir*. b.y. ts.
- Sisse, Diorty. *es-Senegal ve's-Sekâfetü'l-İslamiye*. Mısır: Dârü's-Şems el-Marife, 1989.
- Süleyman, Musa. *el-Hadaretü'l-İslamiye fi Nijerya*. Sokoto: Câmiatu Osman b. Fode, 2000.
- Şâbbî, Ebu'l-Kasım. *Divânu Ebu'l-Kasım eş-Şâbbî*. thk. Ahmet Hasan Besah. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîye, 4. baskı, 2005.
- Şefî, Ahmed el-Hasanî. *Divânu'l-lu'lu el-mensûk fi eşâri âli's-ûk*. Gao: Mektebetü âli şeyh Mahmud el-Hasanî, yazma eseri.
- Yunus, Kebir Muhammed. *İlâ nûri aynî*. Nijerya: Mektebetü's-şair, yazma eseri, no 16.
- Zakavî, Abdurrahman. *Kasidetü't-tevessül bi leyleti'l-kadir*. Nijerya: Mektebetü's-şair, yazma eseri.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım. *Esâsü'l-belâğâ*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-İlmiye, 1998.

STRUCTURED ABSTRACT

This article aims - through the application of the descriptive-analytical method - to highlight the features of the night as a natural phenomenon that has a presence in the poetry of West Africa and to show its connotations and overtones in the poetry of the region. The importance of this study is that it seeks to introduce Arab-African literary production, by shedding light on the writers of the West African region. About the questions posed by the research topic, they are as follows: Does nature have a presence in the poems of West African poets? What are the implications of the night in the experience of African poets? What are the means of photography that these people used and relied on to clarify the meanings of the night and its scenes?

To answer these questions, the study was divided - in addition to the introduction and conclusion - into four sections. The first topic - briefly - dealt with the concept of nature poetry and its technical characteristics. The second topic revolved around the long, short, and nights in Arabic poetry in West Africa. The third topic dealt with the night and its dimensions in the region's poetry. The fourth topic studied the colors of the night and the means of depicting it among African poets. The conclusion contained the most important results of the study. The research relied on the artistic method that fits with the nature of the study of the image, in addition to the description and analysis methods.

One of the findings of this study is that the description and depiction of nature and the environment are among the most frequent poetic purposes of the poets of the West African region. They described rain and flowers, seas, trees, desert, time, especially night, which is a period in the day, and an image in consciousness, effective in expressing the poets' vision and their emotional attitude. They described it beautifully and enjoyable. The poets of the region lived the night with its bitterness, its length and its shortness, its darkness and its loneliness, its forgetfulness and its happiness. They had stories with him, and relationships differed from one poet to another. They talked about their influence on him and his influence on them, and they organized beautiful artistic paintings whose material was words, meanings, and images mixed with their emotions, feelings, and attitudes from the night. And if the night of worries is long, as some poets in the region portray it, the night of pleasure and connection is different from that, as it is a short night, which soon dawns; Because time does not count in the measure of pleasure and happiness, as soon as it begins, it is called to end quickly, and without feeling humiliated, as indicated by the act of the financial poet Hama bin Mahmoud from Mali.

It has been found that the poets of West Africa mentioned the stars in their complaints about the night, as they are fixed and do not move, and they used this to mean the length of the night. The researcher also found that the dimensions of the night were many in the Arab African poem; it included social, psychological, and religious dimensions and connotations that make the poet live with all his feelings and the condition that leads to them. It is concluded through the study that the most prominent emotional situations in which the African poet dealt with the night are as follows: the night of worries, the night of the lover, the nights of connection, the night of anticipation, the night of perfection, the nights of pleasure, the night of the genius and others. The images associated with the night were filled with many semantic relations and formal links that contributed to the embodiment and embodiment of meanings and then linked them to other components of the image, using grammatical linguistic methods and artistic colors that include some rhetorical means such as simile, metaphor, metonymy, appeal, and interrogation and others.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 296-307

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1090219

EHL-İ HADİSİN RÂVİNİN RİVÂYETİNE AYKIRI AMEL ETMESİ KONUSUNA BAKIŞI (EBÛ DÂVÛD ÖRNEĞİ)

*The View of the Ahl-i Hadith on Acting Contrary to the Revelation of the Narrator
(Example of Abu Dâvûd)*

Bahadır OPUS

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye

Dr., Presidency of Religious Affairs, Turkey

bahadir-opus@hotmail.com.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0282-2019>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 19.03.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Bahadır Opus)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

EHL-İ HADİSİN RÂVİNİN RİVÂYETİNE AYKIRI AMEL ETMESİ KONUSUNA BAKIŞI (EBÛ DÂVÛD ÖRNEĞİ)

The View of the Ahl-i Hadith on Acting Contrary to the Revelation of the Narrator (Example of Abu Dâvûd)

Öz

Başta sahâbe hadislerin güvenilir bir şekilde aktarılıp muhafaza edilmesine gayret göstermişlerdir. Sahâbenin gösterdiği gayret ve hassasiyet onların öğrencileri olan tâbiûn âlimlerinde de görülmüş ve bu çabanın neticesinde birtakım kaideler ortaya çıkmıştır. Bu kaidelerden bir kısmı hadisçiler ve fakihler tarafından ortak olarak kullanılırken diğer bir kısmı ise bu iki anlayıştan sadece birisi tarafından uygulanmıştır. Üzerinde tartışılan kaidelerden biri de râvinin rivâyetine aykırı amel etmesinden dolayı rivâyetinin zayıf sayılıp sayılamayacağı konusudur. Bu kaide özellikle Hanefî usûlcüler tarafından tatbik edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte bazı hadisçiler de bu kriteri uygulamışlardır. Bu çalışmada ehl-i hadis kimliği ile bilinen Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (öl. 275/889) mezkûr kaideyi tatbikine dair örnekler es-Sünen'den tespit edilip aktarılarak onun da gerekli gördüğünde bu kaideyi uyguladığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bununla ulaşmak istediğimiz hedef hadisçilerin metin tenkidine katkılarını ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünen, Ebû Dâvûd, Usûl, Râvi, Muhalefet.

Abstract

At first, the Companions made an effort to transmit and preserve the hadiths in a reliable way. This effort and sensitivity of the Companions was also seen in their students, the tabiîn scholars, and as a result of this effort, some rules emerged. While some of these rules were used jointly by hadith scholars and jurists, others were applied by only one of these two understandings. One of the rules discussed on it is whether the narrator's narration can be considered weak because he acts contrary to his narration. This rule has been tried to be applied especially by Hanafi scholars. However, some hadith scholars also applied this criterion. In this study, it will be tried to reveal that Abu Dâvûd es-Sicistânî (d. 275/889), who is known as Ahl-i hadith, applies the aforementioned rule, by determining and transferring the examples from es-Sünen, who also applies this rule when he deems it necessary. The goal we want to achieve with this is to reveal the contributions of hadith scholars to text criticism.

Keywords: Hadith, Sunan, Abu Dâvûd , usul, narrator, opposition.

GİRİŞ

Hadis, sened ve metinden oluşan bir bütündür. Sened, metne ulaştıran râvi silsilesi ve rivâyet sıgalarından,¹ metin ise bu silsileyle aktarılan sözlerden oluşmaktadır.² Hadisler, dinin doğru bir şekilde anlaşılması noktasında büyük bir önem arz ettiği için İslam âlimleri bu alana çok erken dönemlerden itibaren ehemmiyet göstermişlerdir. Hadislerin ezberlenmesi ve yazılması, sıhhatinin tespit edilebilmesi için hem sened hem de metne yönelik kriterlerin belirlenmesi bu alanda ortaya konan emeğin semeresi olmuştur.

Hadislerin doğru bir şekilde aktarılması için bazı sahâbîlerin birtakım tedbirler aldığı bilinmektedir. Hz. Ebû Bekir'in ninenin mirası meselesinde kendisine ulaşan rivâyeti hemen kabul etmeyip konuyu bilen başka bir kimseyi araması bu konuda gösterdiği hassasiyetin tezahürüdür.³ Öyle ki, Zehebî (öl. 748/1348) *Tezkiretü'l-huffâz* isimli eserinde Hz. Ebû Bekir için "Rivâyetlerin kabul edilmesi hususunda ihtiyatla davrananların ilkidir"⁴ ifadesini kullanmıştır. Ayrıca Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî⁵ ve Muğîre b. Şu'be'den⁶ şahit istemesi, Hz. Ali'nin kendisine ulaşan rivâyeti kabul etmek için hadisi ulaştıran kimseye yemin ettirmesi,⁷ Hz. Âişe'nin rivâyette bulunan bazı sahâbîlere eksik işitme, tam öğrenememe, unutmama⁸ gibi gerekçelerle birtakım eleştiriler yöneltmesi hadislerin doğru bir biçimde aktarılması için alınan bazı tedbirlerdir.⁹

Sahâbe asrını takip eden tâbiûn ve tebe-i tâbiûn dönemlerinde de hadislerin güvenilir olarak nakledilmesi için gayret sarf edilmiş, özellikle fitne olayları olarak isimlendirilen hadiselerin meydana gelmesiyle birlikte isnâd hassasiyeti artmıştır.¹⁰ Hadis uydurma faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte râvilerin kimliği araştırılarak bu faaliyetleri engellemek için tedbir alma ihtiyacı duyulmuştur.¹¹ İlk olarak İbn Sîrîn'in (öl. 110/729) râvileri tenkide tabi tutup sika olanlarla olmayanları ayırt ettiği söylenmiştir.¹²

¹ Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tevdihi nuhbeti'l-fiker*, thk. Nureddin 'İtr (Dımaşk: Dâru'l-Minhâci'l-Kavîm, 1440/2019), 41.

² Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revi fî 'ulûmi'l-hadisi'n-nebevî*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramadan (Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1406/1986), 29.

³ Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1408/1988), 6/268.

⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/9.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Cidde: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001), "İsti'zân", 13; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1433/2013), "Âdâb" 33.

⁶ Buhârî, "İtisâm", 13; Müslim, "Kasâme", 37.

⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 1/218.

⁸ Hz. Âişe'nin bazı sahâbîlere yönelttiği eleştiriler için bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li-îrâdi me'stadrekethü Âişe ale's-sahâbe*, thk. Said el-Efgânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1390/1970).

⁹ Hemen ifade edelim ki Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin bazı rivâyetleri kabul etmek için birtakım şartlar ileri sürmelerinden hareketle bunu kendilerine ulaşan her rivâyette uyguladıkları bir kaide olarak görmek yanlıştır. Zira birçok rivâyeti de herhangi bir şahit ya da yemine gerek duymaksızın kabul etmişlerdir. Öyleyse onların bazı hadisleri ihtiyatla karşılamaları o konunun haiz olduğu ehemmiyet ve buna bağlı olarak ortaya çıkan tesebbüt ihtiyacından kaynaklanmıştır. Konuyla alakalı daha geniş bilgi için bk. Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânênehâ fî't-teşrî'i'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Varrâk, ts.) 83-89; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç Yeni Yaklaşımlar* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 81-85.

¹⁰ Isnâd sisteminin başlangıcı ve geçirdiği safhalar hakkındaki tartışmalar için bk. Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014) 31-49; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 37-38.

¹¹ Yücel, *Hadis Tarihi*, 37.

¹² Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Hanbelî, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahim Saîd (Ürdün: Mekbetü'l-Menâr, 1407/1987), 1/355. İlk olarak İbn Sîrîn'nin râvileri tenkid ettiğine dair yapılan nakil, bu alanda ondan önce hiç kimsenin konuşmadığı şekilde anlaşılmalıdır. Zira İbn Sîrîn'den önce de râviler hakkında değerlendirme yapanlar olmuştur. Belki İbn Sîrîn, ricâl konusunda daha fazla değerlendirme yaparak bu alanı genişlettiği için hakkında bu ifade kullanılmıştır. Daha geniş değerlendirme için bk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Menhecü'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn* (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1410/1990), 25.

Hadislerin tedvin çalışmaları devam ederken, diğer yandan hadislerin sıhhatinin tespit edilmesi ve yorumlanması noktasında da çalışmalar yoğunlaşmıştır. Sahâbe döneminde itibaren mecbur kalmadıkça fetva vermekten kaçınan, re'y ile hüküm vermeyi doğru bulmayan âlimler olagelmıştır. Sahâbe ve tâbiûn dönemlerinde *Hicazlılar* diye anılan bu ekol, 'Abbâsiler devrinde "ehl-i hadis" olarak isimlendirilmiştir.¹³ Öte yandan sahâbe içinde Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd gibi re'y ve içtihatlarıyla tanınanlar da bulunmaktaydı. Onların bu anlayışının tâbiûn dönemindeki temsilcisi İbrahim en-Neha'î (öl. 96/714) olmuştur. Önceleri "Iraklılar" diye anılan bu grup İbrahim en-Neha'î'den sonra ehl-i re'y diye anılmaya başlamıştır.¹⁴

Her iki ekol de hadislerin sıhhatinin tespit edilmesi ve doğru anlaşılması noktasında bazı usûller belirlemiştir. Özellikle haber-i vâhidlerin hüccet olarak kullanılması hususunda ehl-i re'y'in en önemli temsilcisi Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) bazı özel şartlar aradığı bilinmektedir. Bu şartlardan biri de râvinin rivâyetine aykırı amel etmemesi şartıdır.¹⁵ Şayet râvinin rivâyetine aykırı amel ettiği tespit edilirse bu durum o rivâyetle amel etmemeyi gerektiren bir kusur olarak değerlendirilmiştir. Diğer âlimler ise bu konuda rivâyetle amel edilmesinin esas olduğu görüşündedirler. Bu çalışmada her iki yaklaşıma temas edilip çıkış noktaları vurgulandıktan sonra, ehl-i hadis kimliği ile bilinen Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin bu konudaki tutumu *Sünen*'inden tespit edilen dört örnekle ortaya konmaya çalışılacaktır.

Râvinin rivâyetine muhalif amel etmesi konusu ağırlıklı olarak Hanefî usulünde ele alındığı için bu alanda çalışma yapan araştırmacılar konuya temas etmiştir. Bu bağlamda İsmail Hakkı Ünal'ın İmam Ebû Hanîfe'nin *Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* isimli doktora tezi aynı isimle yayınlanmıştır.¹⁶ Ayrıca 2014 yılında Mutlu Gül tarafından hazırlanan *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* isimli doktora çalışmasında da râvinin rivâyetine muhalefeti konusu ele alınmıştır.¹⁷

Râvinin rivâyetine muhalefeti, bazı makalelere de konu olmuştur. Bu kapsamda Bekir Özudoğru'nun *Sihhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivâyetine Muhalif Ameli*¹⁸ başlıklı makalesi, Yunus Apaydın'ın *Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkita*¹⁹ ile Yusuf Suiçmez'in *Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkita ve İttisâl*²⁰ başlıklı makaleleri zikredilebilir.

1. RÂVİNİN RİVÂYETİNE MUHALİF AMEL ETMESİ KONUSUNDA HANEFİLERİN GÖRÜŞÜ

Hanefîler, muhtevası üzerinde tartışma olmamasını hadisin sıhhatine, bu konudaki ihtilafları da inkıtana gerekçe saymışlardır.²¹ Ayrıca adalet sahibi râvilerin de rivâyetlerine muhalefet etmeleri Hanefîlere göre o hadis için bir inkita sebebidir. Başta sahâbe olmak üzere adil râvilerin rivâyetlerine muhalefetlerinin bir inkita sebebi olarak görülmesindeki temel neden, onlara karşı beslenen hüsn-i zandır. Aksi takdirde rivâyet sabit olduktan sonra nesih gibi geçerli bir gerekçe olmaksızın râvinin o rivâyete muhalefet etmeyeceği düşünülmektedir.²²

¹³ Yücel, *Hadis Tarihi*, 51.

¹⁴ Yücel, *Hadis Tarihi*, 59.

¹⁵ Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsa Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001), 201-205; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010), 2/3. Konuyla alakalı olarak ayrıca bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 196; Polat, *Hadis Araştırmaları*, 258.

¹⁶ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*.

¹⁷ Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

¹⁸ Bekir Özudoğru, "Sihhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivâyetine Muhalif Ameli", *Din Bilimleri Dergisi*, 18/1, (2018), 131-164.

¹⁹ Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkita", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/8 (Ocak 1992), 159-194.

²⁰ Yusuf Suiçmez, "Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkita ve İttisâl", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (Aralık 2016), 77-94.

²¹ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 188.

²² Abdülmeccid et-Türkmânî, *Dirâsât fî usûli'l-hadîs 'alâ menhecî'l-Hanefiyyeti* (Pakistan: Medresetü'n-Nu'mân, 1430/2009), 326.

Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde râviden kaynaklı olup rivâyetin reddini gerektiren sebepler şu dört başlıkta ele alınmaktadır:

1. Râvinin rivâyetini tamamen reddetmesi.

2. Ravinin kavî veya amelî olarak rivâyetine muhalefetini ortaya koyması. Râvinin bu tavrı, haberi nakletmeden önce, naklettikten sonra veya bilinmeyen bir vakitte olabilir.

3. Haberin ihtimalli olduğu manalardan birinin tevil ya da tahsis yoluyla râvi tarafından tayin edilmesi.

4. Râvinin aslen o hadisle amelî terk etmesi.²³

Bu araştırmanın konusu olan “râvinin rivâyetine muhalefet etmesi” meselesi şöyle açıklanmaktadır: Râvinin hadise muhalefet etmesi, ya hadisi rivâyet etmeden önce ya da rivâyet ettikten sonra olur ki, bu durum tarih yardımıyla bilinir. Bazen de râvinin hadisine muhalefetinin rivâyetten önce mi yoksa sonra mı olduğu bilinemez. Şayet râvinin rivâyetine muhalefetinin hadisi rivâyet etmeden önce olduğu bilirse, bu durum hadisin sıhhatine zarar vermez. Zira bu durumda râvinin hadisi rivâyet etmeden önce farklı bir görüşte olduğu, rivâyeti işittikten sonra ise onun gereğince amel ettiği kabul edilir. Aynı değerlendirme râvinin rivâyet tarihinin bilinmediği zaman için de geçerlidir.²⁴

Râvinin hadisine muhalefeti rivâyet ettikten sonra gerçekleşmişse bu durumda o hadis Hanefîlere göre hüccet olmaktan çıkmaktadır. Çünkü râvinin rivâyetinin hilafına fetva vermesi ya da amel etmesi inkıtân en açık delillerindedir.²⁵ Zira bu durumda ya râvinin öyle bir rivâyeti yoktur ve hadis ona yalan olarak isnad edilmektedir ki bu noktada hadisin reddedilmesi gerekir; ya da râvi hadise ehemmiyet vermediği için amel etmemiştir. Bu durumda râvi fâsık olur ve rivâyeti hiç kabul edilmez. Başka bir ihtimal ise râvinin unutmamasından ya da gafletinden dolayı rivâyetiyle amel etmemiş olmasıdır. Bu durumda da râvi gafil kabul edilir. Gafilin şahitliğinin kabul edilmediği gibi rivâyeti de kabul edilmez. Son bir ihtimale göre ise râvi hadisin hükmünün mensûh olduğunu bildiği için hadisle amel etmemiştir. Râvinin rivâyetine ve ameline hüsnü zanla bakmak için en uygun yol budur. Buna göre râvi isnadı ibka için rivâyet etmiş ve mensûh olduğunu bilip hadisin hilafına fetva vermiştir. Ya da mensûhu bırakarak nâsîh ile amel etmiştir.²⁶

Hanefîlerin bu kaideyi uygulayarak ihticâc etmediği hadislerden birisi İbn Ömer'den nakledilen, Hz. Peygamber'in rûkûa giderken ve rûkûdan başını kaldırırken ellerini omuz hizasına kadar kaldırdığını belirten hadistir.²⁷ İbn Ömer'in öğrencisi Mücâhid (öl. 103/721) İbn Ömer'in arkasında namaz kıldığını ve iftitâh tekbiri dışında ellerini kaldırmadığını belirtmiştir. Hanefîler, İbn Ömer'in rivâyetine muhalif amel etmesini hadisin mensûh olduğuna delil kabul etmişlerdir.²⁸

Bir başka örnek ise, Ebû Hüreyre'nin, “köpeğin kabı yalamasından dolayı biri toprakla olmak üzere yedi defa kabın yıkanmasını emreden” bir hadis²⁹ nakletmiş olmasına rağmen

²³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 201-205; Serahsî, 2/3. Geniş ve toplu bilgi için bk. Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 190-191; Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 248-257.

²⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 202-203; Serahsî, *Usûl*, 2/5-6.

²⁵ Hanefî usûl eserlerinde iki çeşit inkıtadan bahsedilir. Birisi açık/zahir inkıtâ diğeri ise gizli/manevî inkıtâdır. Burada kastedilen inkıtâ gizli/manevî olanıdır. Daha detaylı bilgi için bk. Serahsî, *Usûl*, 1/259-374; Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Bezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/20-27.

²⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 202-203; Serahsî, *Usûl*, 2/5-6. Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılan, Debûsî ve Serahsî, râvinin rivâyetiyle amel etmemesini sadece nesih ile ilişkilendirmektedirler. Muhalefetin gerekçesini sadece nesih ile açıklamak eksiktir. Hadisin hükmünü mendupluğa hamletmek de muhalefet gerekçesi olarak zikredilmektedir. bk. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 3/203; Türkânî, *Dirâsât fi usûli'l-hadis*, 331.

²⁷ Müslim, “Salât”, 21.

²⁸ Serahsî, *Usûl*, 2/5; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/64.

²⁹ Buhârî, “Vudû”, 33; Müslim, “Tahâre”, 89.

kendisinin üç defa yıkama ile iktifa etmesidir. Hanefîlere göre Ebû Hüreyre'nin rivâyetine aykırı amel etmesinin sebebi hadisi mensûh görmesidir.³⁰

Genel olarak Hanefî usulcülerin benimsediği bu kaidenin ayrıca İmâm Mâlik'in (öl. 179/795) iki görüşünden biri olduğu ve Mâlikî âlimlerinden Bâkillânî'nin de (öl. 403/1013) bu görüşü benimsediği söylenmiştir.³¹ Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) ve birçok hadis hafızının mezkûr kaideyi uygulayarak bazı hadisleri zayıf gördükleri tespit edilmiştir.³²

2. RÂVİNİN RİVÂYETİNE MUHALİF AMEL ETMESİ KONUSUNDA CUMHURUN GÖRÜŞÜ

Râvinin rivâyetine muhalefet etmesinin hadisin sıhhatine zarar verip vermeyeceği meselesi, Hanefî kaynaklarının yanında diğer mezheplerin fıkıh ve hadis usûlü kaynaklarında da ele alınmıştır. Bu konudaki ikinci temel yaklaşım, rivâyetin esas alınıp muhalefetin hadise zarar vermeyeceğidir. Bu görüş birçok hadisçi, fakih ve usûlcü tarafından benimsenmiştir.³³

Bu görüşe göre, Hz. Peygamber'in hadisi sahih bir isnada sahip olup, şaz ve illetli olmadığı zaman hüccet kabul edilir. Râvinin muhalefeti ise içtihat kabilindedir. İctihat konusunda müçtehit masum olmayıp hata ihtimali söz konusudur. Öyleyse râvinin görüşünü değil sahih olan rivâyetini kabul etmek gerekir.³⁴ İmâm Şâfiî (öl. 204/820) bu konuda şunları kaydeder: "Hz. Peygamber'den aktarılan rivâyetin aksine bir şey söyleyen kimsenin yanında hiçbir hüccet yoktur."³⁵ Buna göre Hz. Peygamber'den sahih olarak nakledildikten sonra ne râvisinin ne de başka bir kimsenin muhalefetinden dolayı o hadisin terk edilmemesi gerekmektedir.³⁶

Öte yandan râvinin rivâyetiyle amel etmeyi terk etmesi ya da ona muhalefet etmesi nesih, râvinin hadisini unutmaması, rivâyetinin muhalefet ettiği konuya delaletini tespit edememesi, hadisi makbul olmayan bir şekilde tevil etmesi, rivâyetine muarız başka bir hadis bulunduğunu düşünmesi, verdiği fetvada kendisinden daha bilgili olduğunu düşündüğü başka bir âlimi taklit etmesi gibi gerekçelere de dayanabilir.³⁷

Râvinin rivâyetine muhalefetini rivâyet için zayıflık sebebi olarak gören anlayış genel olarak Hanefî usûl eserlerinde bir kaide olarak tatbik edilse de muhaddislerin de yeri geldiğinde bu kaideyi uyguladığını belirtmek gerekir. Nitekim İbn Receb el-Hanbelî'nin (öl. 795/1393) *Şerhu 'ileli't-Tirmizî* isimli eserinde yer verdiği kaideler arasında "râvinin görüşüne muhalif olarak aktardığı hadisin tazîf edileceği" kaidesi de bulunmaktadır.³⁸ İbn Receb mezkûr kaideyi tespit ettikten sonra uygulamasına dair bazı örneklere de yer vermiştir. Ebû Hüreyre ve İbn Ömer'den mestler üzerine mesh edileceğine dair aktardığı hadisler, Ahmed b. Hanbel, Müslim (öl. 261/875) ve daha başka âlimler tarafından zayıf görülmüştür. Gerekçe olarak Ebû Hüreyre

³⁰ Serahsî, *Usûl*, 2/6.

³¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnü'l-'Arabî, *el-Mahsûl fî Usûli'l-fikh*, thk. Hüseyin Ali el-Yedrî ve Said Fûde (Amman: Dâru'l-Beyârik, 1420/1999), 89.

³² İbn Receb, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*, 2/888-891.

³³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bagdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf (Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2001), 1/370; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh Muhammed b. Uveyde (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/162; Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed (Suud: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1406/1985), 3/193; Ebü 'Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrazûrî, *Ulûmi'l-hadîs*, thk. Nureddin 'İtr (Suriye: Dâru'l-Fikir, 1406/1986), 111; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Karâfî, *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*, thk. Taha Abdürraûf Sad (Kahire, Şirketü't-Tibâa el-Fenniyye, 1393/1973), 370; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *er-Rûh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 137.

³⁴ Vedha Abdülhâdî Abdürrahman, "Muhâlefetü'r-râvî limâ ravâhu ve Eseruhâ fi'r-rivâye", *Mecelletü's-şerî'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 116/1 (Mart 1440/2019), 208.

³⁵ Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafîî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990), 7/202.

³⁶ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991), 3/38.

³⁷ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 2/38.

³⁸ İbn Receb, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*, 2/888.

ve İbn Ömer'in mestler üzerine mesh etmeyi kabul etmediği öne sürülmüştür.³⁹ Yine Hz. Âişe'den aktarılan nikâhın ancak veli ile birlikte caiz olduğunu ifade eden rivâyet, Ahmed b. Hanbel tarafından Hz. Âişe'nin rivâyetine muhalif amel etmesi gerekçesine binaen illetli bulunmuştur.⁴⁰

Bununla birlikte söz konusu uygulamanın hadisçiler arasında mutlak kabul gördüğü de düşünülmemelidir. Zira muhaddisler bu konuda hadisin zayıf addedilmesi için râvinin kendi hadisine muhâlif davranmasını yeterli görmemiş, başka karineler de aramışlardır.⁴¹ Râvinin görüşünün nakil olarak merfû rivâyetten daha güçlü olması, râvinin görüşü ile rivâyetinin arasının cem edilememesi, râvinin rivâyetiyle ameli arasında hakikaten muhalefetin bulunup râvinin rivâyetine muhalefet etmesini gerektirecek bir sebebin bulunmaması ve muhalefetin mükellefiyet bakımından mutlaka yerine getirilmesi ya da terk edilmesinin gerekli olduğu bir konuda olup, ruhsat veya faziletli amellere dair olmaması gibi unsurlar bu kaidenin uygulanmasında göz önünde tutulmuştur.⁴² Öyleyse Hanefiler bu kaideyi mutlak olarak tatbik ederken, muhaddislerin tatbiki harici bazı karinelerle desteklenerek olmuştur.

Hanefî mezhebinde "râvinin rivâyetine muhalefeti" denildiğinde sadece sahâbî râvi kastedilmemekte, hadisin senedinde yer alan diğer râviler de aynı açıdan incelenmektedir. Fakat zaman zaman muhaddislerin de uyguladığı bu kaide de zikri geçen "râvi" kavramının çerçevesinin daraltıldığı ve sadece sahâbe ve tâbiûnun dikkate alındığı yerler de vardır. Ebû Dâvûd'un bu kaideyi işletmesine dair tespit edilen örneklerde de bunu görmek mümkündür.

3. RÂVİNİN RİVÂYETİNE MUHALİF AMEL ETMESİ KONUSUNDA EBÛ DÂVÛD'UN GÖRÜŞÜ

Râvinin rivâyetine muhalif amel etmesi noktasında Ebû Dâvûd'un görüşüne geçmeden önce *Sünen'*deki hadislerin sıhhat bakımından durumuna kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

Ebû Dâvûd Mekkelilere yazdığı mektubunda *Sünen'*de yer alan hadislerin o bâbda bildiği en sahih hadisler olduğunu belirtmiştir.⁴³ Ancak bu ifadeden *Sünen'*de yer alan bütün hadislerin sahih olduğu sonucuna ulaşmak yanlış olur. Nitekim Ebû Dâvûd yine aynı mektupta; münker hadisleri açıkladığını,⁴⁴ şiddetli zayıf olan hadisleri beyan ettiğini,⁴⁵ hakkında herhangi bir değerlendirme yapmadığı hadislerin salih olduğunu⁴⁶ belirtmiştir. Bütün bu değerlendirmeler bir arada düşünüldüğünde *Sünen* içerisinde sahih olmayan rivâyetlere de yer verdiği anlaşılmaktadır.⁴⁷

Ebû Dâvûd'a göre hadisler senedlerinde yer alan kusurlardan dolayı zayıf olabileceği gibi, metinleriyle de amel edilmediği için zayıf olabilmektedirler. *Sünen'*de kendisiyle amel edilmeyen rivâyetler iki kısımda değerlendirilebilir. Birincisi mensûh olanlar diğeri ise metnin uygulanmamasından dolayı zayıf görülenlerdir.⁴⁸ Bizim bu çalışmamızın konusu ikincisi yani metnin uygulanmamasından dolayı Ebû Davud'un zayıf gördüğü hadislerdir. Bu husus farklı örnekler üzerinden ele alınacaktır. Ayrıca Ebû Dâvûd'un konu ile ilgili görüşünü net bir şekilde ortaya koyabilmek için râvinin rivâyetine muhalefet ettiği gerekçesiyle tenkit edildiği halde Ebû

³⁹ İbn Receb, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*, 2/889.

⁴⁰ İbn Receb, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*, 2/890.

⁴¹ İslâmî ilimlerde karine kavramı kısaca iki hüküm, iki cümle veya iki lafız, arasındaki söz akışı, bağlam, siyâk, kontext, irtibat, ilişki, belirti ve delil anlamlarında kullanılmaktadır. Başka bir ifade ile karîne, cümledeki anlamı mütekellimin kastettiği manaya hâs kılıp, yanlış anlamlara kaymasına engel olan lafzî veya ma'nevî alâmettir. (Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983) 174; Mehmet Yenice, *Klasik ve Çağdaş Dönemlerde Anlam Bileşenleri* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 221)

⁴² Veddha Abdülhâdî, "Muhâlefetü'r-râvî", 213-215.

⁴³ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke*, thk. Muhammed Sabbâğ (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, 1405/1985), 24.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, *Risâle*, 25.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, *Risâle*, 27.

⁴⁶ Ebû Dâvûd, *Risâle*, 27.

⁴⁷ Ebû Dâvûd'un *Sünen'*indeki hadislerin sıhhat değerlendirmeleri için bk. Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 370-401.

⁴⁸ Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 399.

Dâvûd'un tazîf etmediği hadislere de temas edilecektir. Hemen belirtelim ki Ebû Dâvûd'un mezkûr kaideyi uygulayarak tazîf ettiği hadisler, bazı şârihler tarafından cem ve te'lîf yöntemiyle birbiriyle bağdaştırılmaya çalışılmıştır.⁴⁹ Fakat araştırmamızda, hacim endişesinden dolayı onların bu uygulamasına işaret edilmeyecektir.

Konuyla ilgili ilk örnek namazda elbiseyi yere sarkıtmanın nehyine dair rivâyettir. Ebû Dâvûd'un hocalarından Muhammed b. el-'Alâ'nın (öl. 247/861), 'Atâ b. Ebî Rabâh (öl. 114/732) kanalıyla mürsel olarak, diğer hocası İbrahim b. Musa'nın (öl. 230/844) ise Ebû Hüreyre kanalıyla muttasıl olarak aktardığı rivâyete göre Hz. Peygamber namazda elbiseleri yere sarkıtmayı ve erkeğin ağzını örtmesini yasaklamıştır.⁵⁰ Ebû Dâvûd bâbın ilk hadisi olarak aktardığı bu rivâyetin ardından İbn Cüreyc'in (öl. 150/767), mezkûr hadisin râvisi olan 'Atâ'yı çoğunlukla elbisesini yere sarkıtarak namaz kılarken gördüğünü söylediğini nakletmiş ve devamında bu durumun, yani râvinin rivâyetine muhalif amel etmesinin hadisi zayıflatmış olduğunu belirtmiştir.⁵¹

Bezlü'l-mechûd adlı eserin müellifi Sehârenfûrî (öl. 1346/1927) Ebû Dâvûd'un hadisi zayıf kabul etmesini, "Ebû Dâvûd'un bu sözü, râvinin rivâyetinin tersine amel ettiğinde rivâyetinin cerh edileceğine işaret etmektedir" diyerek açıklamıştır.⁵²

Bu örnekte Ebû Dâvûd râvinin rivâyetine ters amel etmesini hadis için bir cerh sebebi olarak gördüğünü çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dikkat çeken bir başka husus ise 'Atâ b. Ebî Rabâh'ın muhalefetinden dolayı hadisin zayıf görülmüş olmasıdır.

Bu konudaki bir başka örnek ise vitir namazında kunut okumakla ilgilidir. Ebû Dâvûd önce vitir namazında kunut okumakla alakalı bazı rivâyetlere yer vermiştir. Bu rivâyetlerden biri de Übeyy b. Ka'ab'tan aktarılan ve Hz. Peygamber'in vitir namazında rukûdan önce kunut okuduğunu belirten rivâyettir.⁵³ Hz. Peygamber'in hem ramazan ayında hem de diğer aylarda vitir namazında kunut okuduğuna delalet eden bu hadisin ardından Ebû Dâvûd, yine Übeyy b. Ka'ab'a dayanan iki rivâyete daha yer vermiştir. Bu rivâyetlerden ilkinde göre, Übeyy bir topluluğa ramazan ayında imamlık yapmış ve ramazanın on beşinci gecesinden sonra kunut okumaya başlamıştır.⁵⁴ Diğer rivâyete göre ise Hz. Ömer, Übeyy'i ramazan ayında imamlık yapması için tayin etmiş, o da yirmi gün namaz kıldırmış ve ramazan ayının yarısından itibaren kunut okumaya başlamıştır.⁵⁵

Übeyy b. Ka'ab'a dayanan bu üç rivâyet değerlendirildiğinde ilk rivâyet mutlak olarak nakledilmektedir. Yani rivayetten Hz. Peygamber'in hem ramazanda hem de diğer aylarda vitir namazında kunut okuduğu anlaşılmaktadır. Son iki rivâyette ise Übeyy'in ramazan ayında yaptığı imamlık sırasında kunutu sadece ramazan ayının yarısından itibaren okuduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse Übeyy kendi rivâyetine ters bir amelde bulunmuştur. Ebû Dâvûd tam da bu noktaya dikkat çekerek şöyle demiştir: "Son iki hadis, Übeyy'in Hz. Peygamber'in vitir namazında her zaman kunut okuduğunu aktaran hadisinin zayıflığına işaret etmektedir."⁵⁶ *Sünen* şârihlerinden Hattâb es-Sübkî (öl. 1352/1933), Ebû Dâvûd'un yukarıdaki cümlesini şöyle yorumlamıştır:

"Muhtemelen Ebû Dâvûd'un Übeyy'in hadisini tazîf etmesinin sebebi, sahâbînin kendi rivâyetinin hilafına yaptığı amelin rivâyetinin zayıflığını göstermesidir. Übeyy, Hz. Peygamber'in

⁴⁹ Halîl Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd*, thk. Takiyyüddin en-Nedvî (Hindistan: Merkezü's-Şeyh Ebi'l-Hasen en-Nedvî, 1427/2006), 3/588, 6/554; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd*, thk. Emin Mahmud Muhammed (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1351/1932), 5/34.

⁵⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009), "Salât", 86.

⁵¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 86.

⁵² es-Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 3/589.

⁵³ Ebû Dâvûd, "Salât", 338.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, "Salât", 338.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, "Salât", 338.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, "Salât", 338.

ramazan ayı dışında vitir namazında kunut okuduğunu aktardığı halde kendisi bunun tersine amel edip sadece ramazanın son yarısında kunut okumuştur.”⁵⁷

Konuya dair bir diğer örnek, kadının, kocasının evindeki maldan sadaka vermesi ile ilgilidir. Burada yer alan hadislerden biri Ebû Hüreyre'nin merfû olarak naklettiği şu rivâyettir: “Kadın, kocanın kazancından izin almaksızın sadaka verirse, kadına kocasının ecrinin yarısı vardır.”⁵⁸

Ebû Dâvûd, Ebû Hüreyre'nin merfû rivâyetini naklettikten sonra bu konuda ona ait şu fetvayı da nakletmektedir: “Hayır, kadın ancak kendi nafakasından sadaka verebilir, sevap da karı koca arasında ortaktır. Kadına kocasının malından ancak onun izniyle sadaka vermesi helal olur.”⁵⁹

Ebû Hüreyre'nin merfû olarak naklettiği rivâyeti ile fetvası karşılaştırıldığında bir muhalefet göze çarpmaktadır. Zira merfû rivâyette, kadının, kocasından izinsiz olarak onun malından yapacağı tasadduktan dolayı elde edilecek ecrin yarısını alacağı belirtilmiş, Ebû Hüreyre'nin fetvası ise kadının ancak kendi malından sadaka verebileceği, kocasının malından ise ancak onun izniyle tasaddukta bulunabileceği yönünde olmuştur. İşte tam da bu noktaya dikkat çeken Ebû Dâvûd, Ebû Hüreyre'nin fetvasının merfû rivâyetini zayıflatmış olduğunu bildirmektedir.⁶⁰

Sehârenfûrî, Ebû Dâvûd'un söz konusu tazîfinin gerekçesini şöyle açıklamıştır: “Bunun sebebi, Ebû Hüreyre'nin, Hz. Peygamber'den aktardığı merfû hadisin tersine fetva vermesidir. Bu durum, Ebû Dâvûd'a göre merfû hadisin illetli olduğunu gösterir.”⁶¹

Ebû Dâvûd'un, Ebû Hüreyre'nin rivâyetine aykırı fetva verdiği için tazîf ettiği hadis, Buhârî ve Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.⁶² Buradan hareketle Ebû Dâvûd'un mezkûr kaideyi uygularken metin merkezli bir tenkid anlayışını ön planda tuttuğu söylenebilir. Zira hadisin senedine yöneltilmiş herhangi bir tenkid bulunmamaktadır. Ayrıca tazîf ettiği hadisin Sahîhayn'da yer alıyor olması da ayrıca önemlidir.

Bu konudaki alakalı son örnek ise, hayvanla cinsi temasta bulunan kimseyle ilgilidir. Bu konuda İbn 'Abbâs'ın merfû olarak aktardığı rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kim ki bir hayvanla cinsi temasta bulunursa, hem o adamı hem de hayvanı öldürünüz.*” Râvi İkrime dedi ki: İbn 'Abbâs'a “Hayvanın suçu nedir ki?” diye sordum. İbn 'Abbâs: “Zannediyorum ki, Hz. Peygamber bunu ancak kendisine böyle bir şey yapılmışken o hayvanın etinin yenmesini kerih gördüğü için söylemiştir” dedi.⁶³

Ebû Dâvûd daha sonra İbn 'Abbâs'tan mevkûf olarak aktarılan “Hayvanla ilişkide bulunan kimseye had yoktur” rivâyetine yer vermiş ve İbn 'Abbâs'ın fetvasını şöyle yorumlamıştır: “‘Âsim'in, Ebû Rezîn→ İbn 'Abbâs tarikiyle aktardığı mevkûf rivâyet, ‘Amr b. Ebî 'Amr'in, ‘İkrime→ İbn 'Abbâs kanalıyla aktardığı merfû rivâyeti zayıflatmaktadır.”⁶⁴

Hattâbî (öl. 388/988) ise, Ebû Dâvûd'un sözlerini şöyle yorumlamaktadır: “Şayet İbn 'Abbâs'ın yanında bu konuyla alakalı Hz. Peygamber'den bir hadis olsaydı, o hadise muhalefet etmezdi.”⁶⁵ Hattâbî'nin cümlesinin mefhumundan anlaşılan odur ki, İbn 'Abbâs rivâyetine muhalif fetva verdiği göre bu muhalefet, o rivâyetin zayıf olmasını gerektirir.

⁵⁷ es-Sübkî, *el-Menhelü'l-'azbû'l-mevrûd*, 8/67.

⁵⁸ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 44.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 44.

⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 44.

⁶¹ Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 6/554.

⁶² Buhârî, “Buyû’”, 12; Müslim, “Zekât”, 84.

⁶³ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 30.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 30.

⁶⁵ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Me‘âlimü's-sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 3/333.

Aktarılan dört örnekte de Ebû Dâvûd'un Hanefî fakihlerin sıklıkla uyguladığı ve bazı Mâlikîlerin de benimsediği râvinin rivâyetine aykırı amel etmesinden dolayı rivâyetinin zayıf kabul edilmesi kaidelerini uyguladığı açıkça görülmektedir. Bununla birlikte râvinin rivâyetine muhalefet ettiği ifade edildiği halde Ebû Dâvûd'un bu kaideyi uygulamadığı örnekler de mevcuttur. Hanefîlerin mezkûr kaideyi işleterek tazîf ettiği köpeğin kabı yalamasından dolayı biri toprakla olmak üzere yedi defa kabın yıkanmasını emreden hadis⁶⁶, nikâhın ancak veli ile sahih olacağını bildiren hadis⁶⁷, İbn Ömer'in rûkûa giderken ve rûkûdan başını kaldırırken ellerini omuz hizasına kadar kaldırdığını belirten hadis⁶⁸ Ebû Dâvûd tarafından da rivâyet edildiği halde râvinin muhalefeti konusuna değinilmemiştir. Öyleyse Ebû Dâvûd bu kriteri mutlak olarak kullanmamaktadır. Onun muhalefet olduğu ileri sürülen bazı hadisler üzerinde bu kaideyi uygulaması şu şekilde açıklanabilir:

1. Râvinin görüşü rivâyet ettiği hadisten daha güçlülikle gelmiş olabilir. Konumuza dair verdiğimiz son örnekte bu kaidenin uygulanması, râvinin görüşünün daha güçlü bir senetle ulaşılmış olmasıyla açıklanabilir. Nitekim Ebû Dâvûd, hem hayvanla cinsî münasebet kuran kimsenin hem de hayvanın öldürülmesini emreden hadisi aktardıktan sonra rivâyetin zayıf olduğuna işaret etmiştir.⁶⁹ Öyleyse Ebû Dâvûd'un zaten zayıf hükmü verdiği bu hadise bir de râvisi tarafından muhalefet edilmesi zayıflığını daha da artmıştır.

İkinci örnek olarak ele alınan, Übeyy b. Ka'ab'tan aktarılan ve Hz. Peygamber'in vitir namazında rûkûdan önce kunut okuduğunu belirten rivâyette de benzer bir durum söz konusudur. Zira Ebû Dâvûd bu hadisi aktardıktan sonra birtakım senedlere yer vermiş ve o senedlerde kunut lafzının yer almadığını belirtmiştir.⁷⁰ Onun bu tutumu kunut lafzının hadiste yer almasına şüpheyle baktığını göstermektedir. Bu şüphesini hadisin râvisi Übeyy b. Ka'ab'ın rivâyetine muhalefetiyle desteklemiş ve hadisinin zayıf olduğuna hükmetmiştir.

2. Râvinin rivâyetiyle o rivâyete muhalefetinin arasının cem edilememesi. Ebû Hüreyre'nin rivâyetine aykırı fetva vermesi ve 'Atâ b. Ebî Rabâh'ın rivâyetine muhalif amel etmesi bu şekilde açıklanabilir. Zira bu rivâyetlerin senedlerinin zayıf olmasını gerektirecek bir kusur görülmemektedir. Ebû Dâvûd'un râvinin muhalefetini metne taalluk eden bir kusur olarak görüp hadisi zayıf görmüş olması muhtemeldir.

SONUÇ

Hadislerin sıhhatinin belirlenmesi konusunda ehl-i hadisin ve fakihlerin belirlediği bazı kaideler vardır. Bu kaidelerden bir kısmı her iki anlayış tarafından da benimsenmiş ve tatbik edilmiş, bir kısmında ise fikir ayrılığı ortaya çıkmıştır. Tartışmaya sebep olan kaideler arasında râvinin rivâyetine aykırı amel etmesinden dolayı rivâyetinin zayıf kabul edilip edilmeyeceği hususu gösterilebilir.

Temelde ehl-i hadis ve bazı fakihler râvinin rivâyetine aykırı amel etmesini hadis için bir tazîf sebebi görmezken, başta Hanefîler olmak üzere bazı Mâlikîler râvinin rivâyetine muhalif amel etmesini rivâyeti için bir zayıflık sebebi olarak görmüştür. Ancak muhaddislerden de gerekli gördüklerinde bu kaideyi uygulayanlar olmuştur. Onlardan biri de Ebû Dâvûd'dur.

Tespit edilen dört farklı örnek bize Ebû Dâvûd'un gerekli gördüğünde bu kaideyi uyguladığını göstermektedir. Ancak onun bu kriteri tatbik etmesi bazen harici unsurlarla desteklenmiş bazen de doğrudan muhalefeti tazîf sebebi olarak görmüştür. Tespit edilen dört örneğin ikisinde hadisin metnine râvisi tarafında muhalefet edilmesinin yanında senedinde de birtakım kusurlar bulunmaktadır. Diğer iki örnekte ise muhalefetin dışında başka bir tazîf sebebi tespit edilememiştir. Bu durumda Ebû Dâvûd'un mezkûr kriteri işletmesini râvinin rivâyetiyle o rivâyete muhalefetinin arasının cem edilememesi olarak görmek mümkündür. Bu noktada İbn

⁶⁶ Ebû Dâvûd, "Tahâre", 35.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 16.

⁶⁹ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 30.

⁷⁰ Ebû Dâvûd, "Salât", 338.

Receb el-Hanbelî'nin *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*'de mezkûr kaidenin muhaddislerce de tatbik edildiğini zikretmesi ve buna dair bazı örnekler kaydetmesi oldukça önemlidir. Bu tespit, kısmi de olsa Ebû Dâvûd'un uygulamalarıyla da teyit edilmiş olmaktadır.

Metinle bağlantılı olan bu kaidenin ehl-i hadis tarafından tatbik edilmesi muhaddislerin gerekli gördüklerinde sened değerlendirmesinin yanında bir de metin değerlendirmesi de yaptıklarını ortaya koymaktadır.

Ebû Dâvûd'un adı geçen kaideyi uygulayarak tazîf ettiği hadisler arasında Sahîhayn'da yer alan bir rivâyetin yer alması da ayrıca zikre değerlidir. Bu durum, Ebû Dâvûd'un sened noktasında herhangi bir kusuru bulunmadığı halde metin merkezli bir anlayışla bu kaideyi uyguladığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Apaydın, Yunus. "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/8 (1992), 159-193.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Menhecü'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn*. Suud: Mektebetü'l-Kevser, 1410/1990.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Cidde: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Cüveynî, İmâmü'l- Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salah Muhammed b. Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Dinçoğlu, Mehmet. *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke*. thk. Muhammed Sabbâğ. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, 1405/1985.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.
- Gül, Mutlu. "Hanefi Usûlünde Hadis Tenkidi". Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bagdâdî. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. thk. Ebû Abdirrahman Adil b. Yusuf. Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2001.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm. *Me'âlimü's-sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- İbn Cemâ'a, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh. *el-Menhelü'r-revi fî 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramadan. Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1406/1986.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1408/1988.
- İbn Hacer, Ebû'l-Faql Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fî tevdih nuhbeti'l-fiker*. thk. Nureddin İtr. Dımaşk: Dâru'l-Minhâci'l-Kavîm, 1440/2019.

- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *er-Rûh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkî'n 'an rabbi'l-'âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân el- Hanbelî. *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdürrahim Saîd. 2 Cilt. Ürdün: Mekbetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Mahsûl fî Usûli'l-fikh*. thk. Hüseyin Ali el-Yedrî- Said Fûde. Amman: Dâru'l-Beyârik, 1420/1999.
- İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrazûrî. *'Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nureddin 'Itr. Suriye: Dâru'l-Fikir, 1406/1986.
- Karâfî, Ebü'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*, thk. Taha Abdürraûf Sad. Kahire: Şirketü't-Tıbbâ el-Fenniyye, 1393/1973.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el- Hasen. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. thk. Müfid Muhammed. 4 Cilt. Suud: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1406/1985.
- Mustafa, es-Sibâ'î. *es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Varrâk, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'ü's-sahîh*. 8 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1433/2013.
- Özüdoğru, Bekir. "Sihhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivâyetine Muhalif Ameli". *Din Bilimleri Dergisi* 18/1, (2018), 131-164.
- Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Sehârenfûrî, Halîl Ahmed. *Bezlü'l-mechûd*. thk. Takıyyüddin en-Nedvî. 14 Cilt. Hindistan: Merkezü's-Şeyh Ebi'l-Hasen en-Nedvî, 1427/2006.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010.
- Suiçmez, Yusuf. "Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkıtâ' ve İttisâl". *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 14/2 (2016), 77-94.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-'azbü'l-mevrûd*. thk. Emin Mahmud Muhammed. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1351/1932.
- Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Türkmânî, Abdülmecîd. *Dirâsât fî usûli'l-hadîs 'alâ menhecî'l-Hanefiyyeti*. Pakistan: Medresetü'n-Nu'mân, 1430/2009.
- Ünal, İsmail Hakkı *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Vedha, Abdülhâdî Abdürrahman. "Muhâlefetü'r-râvî limâ ravâhu ve eSeruhâ fi'r-rivâye". *Mecelletü's-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 116/1 (2019), 201-224.
- Yenice, Mehmet. *Klasik ve Çağdaş Dönemlerde Anlam Bileşenleri*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-İcâbe li-irâdi me'stadrekethü Âişe 'ale's-sahâbe*. thk. Said el-Efgânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1390/1970.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 308-328

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1089372

13. YÜZYIL ANADOLU SELÇUKLU HANLARININ TAÇ KAPILARINDA KULLANILAN KİTABELERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

The Evaluation of the Inscriptions Used on the Portals of the 13th Century Anatolian Seljuk Khans

Fatma ÖZDEMİR

Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları
Anabilim Dalı, Adana, Türkiye
Res. Assist. Prof., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Islamic
History and Arts, Adana, Turkey
ozdemirf@cu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-0889-4531>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 17.03.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 15.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Fatma Özdemir)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

13. YÜZYIL ANADOLU SELÇUKLU HANLARININ TAÇ KAPILARINDA KULLANILAN KİTABELERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

The Evaluation of the Inscriptions Used on the Portals of the 13th Century Anatolian Seljuk Khans

Öz

Anadolu Selçuklu Devleti kısa hükümranlılığı süresince Anadolu'da hem imar faaliyetleri gerçekleştirmiş hem de ticaretin gelişmesi için fiziki koşulları uygun hale getirmeye uğraşmıştır. Bu kapsamda Anadolu'nun birçok yerine özellikle de ticaret güzergâhlarına belli aralıklarla kervanların güvenliği için hanlar yaptırmışlardır. Yapıldıkları dönemde aktif olarak kullanıldıkları düşünülen bu yapılar hakkında edinilen bilgiler oldukça sınırlıdır. Nitekim söz konusu hanların taç kapılarında yer alan inşa kitabeleri ait olduğu yapı hakkında en doğru bilgiyi vermesi bakımından belge hükmündedir. Bu kitabeler sadece yapı hakkında bilgi vermez aynı zamanda dönemin yaygın yazı stili, hükümdarların nasıl tanıtıldığı ve sosyal devlet açısından yapıların inşa hedeflerinin ne olduğu gibi konulara da açıklık getirmektedir. Çalışma kapsamında 17 han kısa bilgilerle tanıtılmıştır. Ayrıca taç kapılarında bulunan inşa kitabelerinin okunuşu ve Türkçeye çevrilmiş kısmı çalışmada yer almaktadır. İnşa kitabelerinin taç kapıların neresinde yer aldığı, kitabelerin şekli ve muhtevaları da çalışmada ele alınan konulardır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Sanatları Tarihi, Han, Taç Kapı, İnşa Kitabesi.

Abstract

Anatolian Seljuk State both carried out construction activities in Anatolia and tried to make the physical conditions suitable for the development of trade. In this context, they had khans built in many parts of Anatolia, especially on trade routes, at certain intervals for the safety of caravans. Information about these structures, which are thought to have been actively used in the period they were built, is very limited. Construction inscriptions are documents in terms of giving the most accurate information. These inscriptions clarify issues such as the common writing style of the period, how the rulers were introduced and what the goals were in terms of the social state. In this study, 17 khans were introduced with brief information. In addition, the Turkish reading of the construction inscriptions found on the crown gates and the part translated into Turkish are included in the study. Where the construction inscriptions are located on the crown doors, the shape and content of the inscriptions are also the subjects discussed in the study.

Keywords: History of Turkish Islamic Arts, Khan, Portal, Construction Inscription.

GİRİŞ

Tarih boyunca insanlar barınma ihtiyaçlarını gidermek için pek çok yapı inşa etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı sıradan ve sadece kullanım maksatlı inşa edilirken bir kısmı da yıllar boyu ayakta kalabilmiş ve günümüzde hala sağlamlıklarıyla hayranlık hissi uyandıran yapılar olmuşlardır. Bize geçmiş dönemler hakkında tarihi bilgiler sunan bu yapılar, dönemlerinin mimari teknolojilerinin yanı sıra sanatsal zevkleri de ortaya koymaktadırlar. İşte birçok işlevi barındıran bu yapıları tanımak öncelikli olarak kitabeleri sayesinde olacaktır. Bir nevi yapının kimlik belgesi niteliğinde olan kitabeler yapıyla ilgili işlevinin ne olduğu, hangi tarihte yapıldığı, kim tarafından yaptırıldığı, mimarının kim olduğu gibi birtakım soruları yanıtlamada ilk kaynak olarak kabul edilmektedir.

Böyle fonksiyonel olan kitabelerin inceleme esnasında en büyük problemlerinden biri, zamanla tahribata uğramış olmalarıdır. Yine de okunan kısımlarıyla bu kitabeler en güvenilir vesikalardır. Söz konusu kitabeler bazı yapılarda değişiklik gösterse de XIII. yüzyıl Anadolu'daki hanlar incelendiğinde bunların taç kapılara adeta bir tabela gibi yerleştirildiği görülmektedir. Anadolu Selçuklu Devleti tarafından yaptırılan bu hanlarda ya da genellemek gerekirse Anadolu Selçukluların çoğu yapısında yazı bir bilgi kaynağı olmasının yanında süsleme unsuru olarak da kullanılmıştır. Özellikle taş malzeme üzerine yazılar kabartma ya da oyma tekniği ile işlenerek ortaya şaheserler çıkarılmıştır. Hem süsleme hem de bilgiyi tek bir eser üzerinde birleştirmek dönemin ve tabii Anadolu Selçuklularının sanat dehasını ortaya koymaktadır.

Tarihi bağlamda dönemin ve bölgenin durumuna bakılacak olursa Büyük Selçukluların bir kolu olan Anadolu Selçuklu Devleti Anadolu'ya girdiğinde siyasal anlamda karışıklıklar mevcuttur. Fakat 1204 yılında yani XIII. yüzyılın başında I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ikinci kez tahta geçişi ile yükselişe geçen Anadolu Selçuklu Devleti, 1219'da I. Alaeddin Keykubad'ın tahta geçmesiyle devrinin en zengin ülkeleri arasında yer almıştır. Bu durumun mimaride de kendini göstermesi kaçınılmazdır. Ülkenin ekonomik durumu daha kaliteli malzemelerle daha büyük çapta yapıların inşasını beraberinde getirmiştir. Örneğin bu dönemlerde yapılmış Konya Alaeddin Camii, Aksaray Sultan Hanı gibi yapılar bu durumu gözler önüne sermektedir.

Anadolu Selçuklu Dönemi yapı kitabelerine malzeme açısından bakıldığında ise Anadolu'da bol miktarda bulunan taş, ana malzeme olarak kullanılmıştır. Önemli yapılarda yer yer mermer kullanımı görülmekle beraber iç mekânda çini mozaik üzerine yazı uygulaması da oldukça yaygındır. Bu yazıtlar yapıların birçok yerine yerleştirilmiştir. Ancak konumuza esas teşkil eden kitabeler XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu hanlarında genellikle taç kapılarda görülmektedir. Bu nedenle Anadolu'nun birçok yerine yayılmış genellikle şehirlerden uzak yol üzerinde yer alan hanların inşa faaliyetleri hakkında bilgi edinmek ve ilk kaynak olarak görülen kitabelerin ne tür özelliklere sahip olduğunu anlamak amacıyla böyle bir çalışma gerçekleştirilmiştir. Konumuz itibarıyla incelenen XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu hanlarının taç kapı kitabeleri konum, malzeme, içerik, yazı çeşidi gibi hususlarda bazı farklılıklar göstermektedir. Hem bir tespit hem de farklılıklara dikkat çekme bağlamında XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu hanlarının taç kapı kitabeleri araştırmaya tabii tutulmuştur.

Çalışma öncesinde hanlarla ilgili yapılmış çalışmalar gözden geçirilmiştir. Bu çalışmaların birçoğunda kitabe bilgisinin eksik kaldığı ve genellikle hanlar hakkında münferit araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Anadolu'ya yapılarıyla damga vuran Anadolu Selçuklu Devleti'nin en önemli yapılarından olan hanların kitabeleri, ilk elden yapı hakkında bilgileri sunması açısından oldukça önemlidir. Bu çalışma XIII. yüzyılda yapılmış olan Anadolu Selçuklu hanlarının inşa kitabelerini bir arada sunmayı amaçlamaktadır.

Öncelikle kaynaklardan yararlanılarak söz konusu tarihler arasında inşa edilmiş hanların tespiti yapılmıştır. Bu tarihler arasında inşa edilmiş hanların bazılarının taç kapılarında inşa kitabesi olmazken yine bu dönemde yapılan 17 hanın taç kapısında inşa kitabesi olduğu belirlenmiştir. Hanlarla ilgili yapılan titiz incelemenin sonucunda önceden okunmuş olan kitabeler fotoğraflarla karşılaştırılmış, eksik olduğu düşünülen kısımları tamamlanmış ve farklı

farklı kaynaklarda yer alan bilgiler bir araya getirilmiştir. Değerlendirme kısmında ise kitabeler taç kapılarda yerleştirdikleri yer, kitabelerin şekli ve muhtevaları bakımından ele alınmıştır.

1. ANADOLU SELÇUKLU HAN KİTABELERİ

1.1. Ağzıkara Han

Aksaray-Nevşehir kara yolunun eski güzergâhı üzerinde bulunan han, Aksaray'a 15 km. uzaklıktadır. II. Gıyaseddin Keyhüsrev döneminde Mes'ûd İbn Abdullah tarafından 1239'da tamamlanmıştır (Bektaş, 1999, s. 98). Han'ın, biri avlulu kısmının batı tarafında diğeri de kapalı kısma giriş bölümünde bulunan iki tane taç kapısı mevcuttur. Avlu kapısındaki kitabe, geometrik motiflerle bezenmiş olan kapının kavsarası üzerinde dikdörtgen şeklinde mermer üzerine iki satır halinde yazılmıştır (Deniz, 2007, s. 321). (Resim 1)

Kitabe Metni:

- 1- Fi eyyâm-ı devleti's-sultani'l-azam zıllu'l-lah fi'l-âlemi giyâsi'd-dünya ve'd-din ebu'l-feth Keyhüsrev bin Keykubad
- 2- Kasım emirü'l-müminîn a'la'l-lahu şânehu ve eyede sultanehu el-abdü'l- muhtac ile rahmeti'l-lahi taala Mes'ud bin Abdullah fi aşiri şaban seneti seba ve selasin ve sittemie (Deniz, 2007, s. 336)

"Bu han 637 yılı Şaban ayının onunda Allahu Teâla'nın rahmetine muhtaç kulu Abdullah oğlu Mes'ud Emir'ül-müminin'in (Abbasi Halifesi) ortakçısı, din ve dünyanın yardımcısı, âlemde Allah'ın gölgesi, fetih babası Keykubad oğlu yüce Sultan Keyhüsrev'in hükümdarlık günlerinde yapıldı. Allah (O'nun) şanını yüceltsin saltanatını teyid etsin." (Deniz, 2007, s. 336).



Resim 1. Ağzıkara Han ve Kitabesi

1.2. Ak Han

Denizli-Çardak yolu üzerinde merkeze yaklaşık 7 km. mesafede olan Ak Han, Selçuklu Dönemi yapılarından (Bayhan, 2007, s. 288; Uzunçarşılı, 1929, s. 193). Kitabeleri tahrip olan hanın inşa tarihi ile ilgili farklı görüşler mevcut olsa da yapılan analizler sonucu hanın taç kapısındaki kitabeyle göre Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus devrine ait olduğu anlaşılmaktadır (Bayhan, 2007, s. 288). Geometrik motifler ve renkli taşlarla tezyin edilmiş taç kapının basık kemerli girişinin üzerinde Arapça bir kitabe mevcuttur. (Resim 2)

Kitabe Metni:

- 1- İmaretü hâzâ'l-hân fi eyyâmi's-Sultan el-a'zam zıllu
- 2- Allahi fi'l-âlem ızze'd-dünya ve'd-dîn ebu'l-feth Keykâvus bin Keyhüsrev
- 3- Kasîmü emirü'l-müminîn fi târih gurrati Cemâziyelâhireti sene isnâhamsin

4- Ve sittemieh el-'abdü'l-za'if el-muhtâc ilâ rahmeti'l-lâhi te'âlâ Karasungur bin Abdullah (el-Sultânî) (Bayhan, 2007, s. 290).

"Bu hanın yapımı altı yüz elli bir senesinin Cemâziyelâhir ayının başlarında, müminlerin emirinin ortağı, Keyhüsrev'in oğlu, büyük sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, İzze'd-dünya ve'd-din Ebu'l-Feth Keykavus'un günlerinde, zayıf kul, yüce Allah'ın rahmetine muhtaç Abdullah oğlu Karasungur (eliyledir)." (Bayhan, 2007, s. 290).



Resim 2. Ak Han ve Kitabesi

1.3. Aksaray Sultan Hanı

Aksaray Sultan Hanı Konya ile Aksaray arasında Aksaray'a 40 km mesafededir (Bektaş, 1999, s. 140). 1229 tarihinde I. Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılan han 1268-69 yılında Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında önemli bir onarım geçirmiştir (Uluçam, 2009, s. 503). Tamamen kesme taştan yapılan hanın mermer ve renkli taşlarla oluşturulmuş taç kapısı geometrik bezemeleri ve diğer süslemeleri ile ayrı bir öneme sahiptir (Şahinoğlu, 1977, s. 32). Kavsaranın hemen altında niş kısmını dolaşan tek satırlık sülüs bir yazı şeridi vardır. (Resim 3)

Bu kitabeye göre; Recep 626/Mayıs 1229'da Sultan I. Alaeddin Keykubad'ın emriyle yapılmıştır. Sultan kitabesinde, *"Ulu Sultan, Yüce Şehinşah, ümmetlerinin dizginlerini elinde tutan, Arap ve Acem sultanlarının efendisi, Allah'ın beldelerinin sultanı, Allah'ın kullarını koruyan, din ve dünyanın yücesi, fetihler babası, mü'minlerin emirinin (halifenin) burhanı"* cümleleriyle tarif edilmiştir (Durukan, 2007, s. 141).



Resim 3. Aksaray Sultan Hanı ve Kitabesi

1.4. Alara Han

Eski Antalya-Alanya yolu üzerinde bulunan han I. Alaeddin Keykubad tarafından 1232 yılında yaptırılmıştır (Altun, 1989, s. 341). Plan açısından diğer hanlardan farklı olarak dar ve uzun bir avlunun etrafı, açık ve kapalı alanlarla çevrilidir (Aslanapa, 1999, s. 176). Hana giriş kapısı da diğer hanların taç kapılarından farklılık arz eder. Süsleme bakımından daha sade olan taç kapının basık kemerinin üzerinde bir inşa kitabesi mevcuttur (Erdmann, 1961). Üst kısımdan iki satırı kaybolmuştur. Geriye kalan 6 satırlık kısmı şu şekildedir: (Resim 4)

Kitabe Metni:

1. El- a'zam Şahinşah' il- mu'azzam Malikü rikab
2. İl'ümem Seyyidü selatin'il-'Arabi ve'l-'Acem Sultan
3. Ül- Hak Kışver-küşa-yı cihan Sultan'ül - berri
4. Ve'l- bahr ve'r- Rum ve's-Şam ve'l- Ermen ve'l- Firenc
5. Alâü'd-dünya ve'd-din Keykubad bin Keyhüsrev bin
6. Kılıç Arslan Burhanü emirü'l-müminîn fi't- tarih sene seb'a (ve) 'ısrin ve sitte mie

(Erdoğan, 2018, s. 8).

“..... Büyük cihangir, milletlerin hâkimiyetini elinde tutan, gerçek sultan Arap, Acem sultanlarının efendisi, ülkeler fetheden; karanın ve denizin, Rum'un, Şam'ın, Ermenistan'ın ve Freng'in hükümdarı, din ve dünyanın ulusu, emirülmü'mininin burhanı, Kılıç Arslan oğlu Keykubad, 627 (1230) yılında [emretti]” (Erdoğan, 2018, s. 8-9).



Resim 4. Alara Han ve Kitabesi

1.5. Alay Han

Aksaray-Nevşehir yolu üzerinde bulunan hanın inşa tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte yaklaşık olarak 1210-20 yılları arasına tarihlendirilmektedir (Ögel, 1966, s. 7). Anadolu'nun en eski hanlarından olan bu yapı kesse taşla inşa edilmiştir. Han harap haldeyken onarım çalışması yapılmıştır. Geometrik bezemeleri ve tek başlı çift gövdeli aslan figürü dışında sade bir taç kapısı vardır. Kapının sağ üst köşesinde kavsara ile saçak arasında, taş üzerine kabartılarak yazılmış ancak bugün silik bir halde bulunan iki satırlık kitabe yer alır. (Resim 5)

Kitabe Metni:

- 1- Amere haze'l-han el-mübarek el...
- 2- El-Ahlatî (en-neccar).../ ...El- Hılâtî (en-neccar)...(Deniz, 2007, s. 56-57).

"Bu mübarek han ... tamir edildi..."

... Ahlatî (el- Hılâtî) usta..." (Deniz, 2007, s. 56-57).



Resim 5. Alay Han ve Kitabesi

1.6. Kırkgöz Han

Antalya-Burdur yolu üzerinde bulunan han, II. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından yaptırılmıştır (Bakkal, 2019, s. 532). Tonozla örtülü uzun ve yatay bir hol ve önünde revaklı çok büyük bir avludan oluşan hanın taç kapısı dâhil neredeyse hiç süslemesi yoktur (Aslanapa, 1999, s. 180). Basık kemerli girişin hemen üzerinde kabartma tekniğiyle oluşturulmuş Arapça altı satırlık bir kitabesi vardır. (Resim 6)

Kitabe Metni:

1. Emare bi-imareti hâzihi'r-ribâti'l-mübareketi li-vifkı kenza el-müeyyedetü alâ sâ
2. İri'l-helâyiki'n-nâzile bihâ ve'l-misafirin bi-hakkı ramâkı'l-arzı ve megâribihâ fi'd
3. Devleti's-sultanü'l-a'zam zıllu'l-lahi fi'l-âlem sultan-ı selâtini'l-âfâk sâhibüt'tâc ve'l-ûlâ
4. Nitâk-ı Gıyase'd-dünya ve'd-din ebu'l-feth Keyhüsrev bin Keykubâd Halleda'llâhu sultânehû es-sitte le-â
5. Liye meliketü ekâlimi'l-âlem ismetü'd-dünya ve'd-din türre-i tâcü'l-ûlâ lesseta'llâhu fi'l-hayrâti
6. Mülkehâ ve tekâbbel anhâ mâ benâ(hâ?) ve bellegahâ fi'd-dâreyn mâ sefâhete fi't-târih et-tâlit aşara (Yıldırım, 2019, s. 227).

"Bu mübarek ribatın yapımını, buraya gelip giden bütün canlılar ve misafirlere uygun bir sığınak olması için dünyanın ve güneşin battığı ülkelerin büyük yöneticisi, dünyada Allah'ın gölgesi, ufukların sultanı, ilk taç sahibi, dünyanın kemeri (koruyucu-bağlayıcı), dünyanın ve dinin koruyucusu, fethin babası Keykubad oğlu Keyhüsrev –Allah onun sultanlığını daîm etsin-, dünyanın ve dinin ismeti ilk tacın sahibesi, dünya iklimlerinin Melikesi, Sitte Melike adına emretti. Allah, Sitte Melike'nin hayırlarını ve mülkünü sürekli kılsın ve ondan kabul etsin. Her iki dünyada onun bu harcamalarını yerine ulaştırsın. Tarih de on üç" (Yıldırım, 2019, s. 227).



Resim 6. Kırkgöz Han ve Kitabesi

1.7. Çardak Han

Çardak Han, Denizli il merkezine 55 km olan Çardak ilçesinde bulunmaktadır. Alaeddin Keykubad'ın emirlerinden Esedüddin Ayaz b. Abdullah eş-Şehâbî tarafından yaptırılan hanın inşası 1230 yılında tamamlanmıştır (Ertuğrul, 1993, s. 225). Sivri kemerli yarım tonoz biçimindeki taç kapının basık kemerli kapı açıklığının üst kısmında sivri kemerli mermer levha şeklinde bir kitabesi vardır. Bu kitabe Selçuklu sülüsüyle yazılmış yedi satır halinde ve Arapçadır. (Pektaş, 2007, s. 161). (Resim 7)

Kitabe Metni:

- 1- Es-sultâni
- 2- Emere bi binâi hâze'r-Ribat fi eyyâmî devleti mevlânâ
- 3- Seyyidinâ es-sultân el-âdil Alâü'd-dünyave'd-din
- 4- Ebu'l-feth Keykubâd bin Keyhüsrev nâsır emirü'l-müminîn
- 5- Ekall-i abduhu'l-ecel el-eşref mevlânâ reşidu'l-mille
- 6- Ve'd-devlete ve'd-din Ayaz bin Abdullah eş-Şihâbi
- 7- Fî şehri'l-mu'azzam Ramazan sene seb'a işrine ve sitte mie (Pektaş, 2007, s. 162).

"Bu Ribatın yapılması, dostumuz ve efendimiz, adil sultan, din ve dünyanın en büyüğü, fetih babası, müminlerin emiri, Keyhüsrev oğlu Keykubad zamanında emredilmiştir. Şerefli kulların en küçüğü, mevlana, din, devlet ve milletin olgunu Abdullah Şihabi oğlu Ayaz(tarafından) altı yüz yirmi yedi yılı, muazzam ramazan ayında (yaptırılmıştır)." (Pektaş, 2007, s. 163).



Resim 7. Çardak Han ve Kitabesi

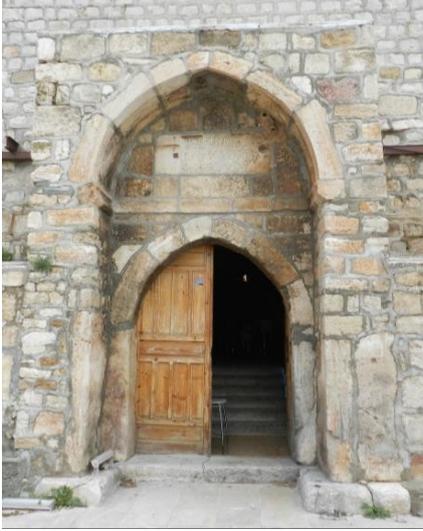
1.8. Dokuzun Han

Konya-Akşehir yolu üzerinde bulunan Dokuzun Han Emir-i İğdişan Hacı İbrahim b. Ebu Bekr tarafından 1210 yılında yaptırılmıştır. Kapalı kısmı üç tonozlu olan hanın açık kısmı da yaklaşık aynı büyüklüktedir (Bektaş, 1999, s. 84). Avlu kısmının taç kapısı yıkılmış olan hanın kapalı kısım taç kapısı üzerinde devşirme üç parça taş üzerine yazılmış alçak kabartma olarak altı satır halinde bir kitabesi mevcuttur (Duran, 2001, s. 33). (Resim 8)

Kitabe Metni:

1. Tevekkeltu alallah
2. İmaretü haze'l-ribat fi eyyami Devletü's-sultan
3. El-a'zam Gıyase'd-dünya ve'd-din ebu'l-feth Keyhüsrev bin Kılıç Arslan
4. Nâsır emirü'l-müminîn sahibehu abduz-zaif el-fakiru'l-muhtaç ilâ rahmete
5. Allahu Teâlâ Hacı İbrahim bin Ebu Bekr el-emir İğdişan fi ta
6. Rîhi muharrem sene seb'a ve sitte mie amele Osman bin Abdurrahim

"Allah'a tevekkül ettim. Bu Ribat'ın yapılması, muazzam sultan fetihler babası, mü'minlerin emirinin yardımcısı, Gıyâsü'd-Dünya ve'd-Din, Kılıç Arslan oğlu Keyhüsrev'in saltanatı günlerindedir. Sahibi, Allah'ın rahmetine muhtaç, fakir ve zayıf kul, Ebubekr oğlu Emir-i İğdişan Hacı İbrahim'dir. 607 yılı Muharrem ayında. Abdurrahman oğlu Osman'ın işidir." (Duran, 2001, s. 3).



Resim 8. *Dokuzun Han ve Kitabesi*

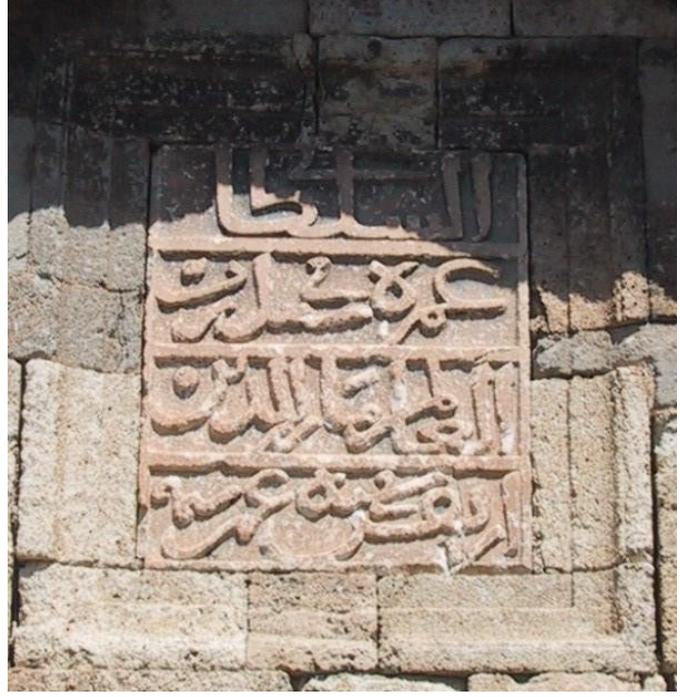
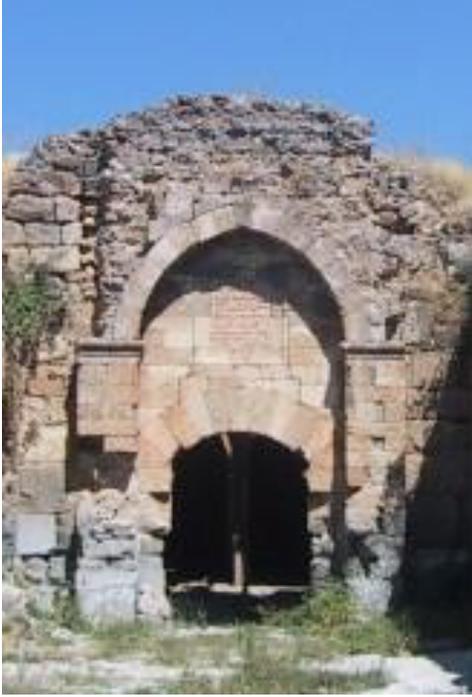
1.9. Mübarizeddin Ertokuş Kervansarayı

Isparta-Konya yolu üzerinde Gelendost ilçesinde bulunan hanın adı Gelendost Hanı veya Kudret Hanı olarak da bilinmektedir. I. Alaeddin Keykubad döneminin ünlü devlet adamı Mübarizeddin Ertokuş tarafından 1223 senesinde Eğirdir gölü kenarına yaptırılmıştır. Üç tonozlu bir kapalı bölüm ve revaklı avludan oluşan hanın kapalı bölüm portalinde mermer üzerine sülüsle yazılmış dört satırlık bir kitabesi mevcuttur (Şaman, 2008, s. 187). (Resim 9)

Kitabe Metni:

- 1- Es-Sultani
- 2- Amerehü fi Sebili Rabb
- 3- El-âlemin Mübarize'd-din
- 4- Ertokuş fi sene İşrin ve sitte mie (Şaman, 2008, s. 187).

“Sultan adına âlemlerin Rabbi için (âlemlerin Rabbinin yoluna) Mübarizeddin Ertokuş tarafından 620(1223-1224) senesinde yaptırılmıştır.” (Demirci, 2007, s. 125).



Resim 9. Mübarizeddin Ertokuş Kervansarayı ve Kitabesi

1.10. Evdir Han

Antalya-Burdur yolu üzerinde bulunan bu yapı I. İzzeddin Keykavus tarafından (1210-1219) yaptırılmıştır (Bektaş, 1999, s. 69). Evdir Han Antalya'dan başlayan ticaret yolunun ilk menzildir. Üst kısmı yıkık olan taç kapının yüksek sivri kemeri üzerinde beyaz mermer üzerine kazınmış üç satırlık bir kitabesi bulunmaktadır. Kitabe günümüzde kayıptır ancak daha önce okunup yayınlandığı için bilgilerine ulaşılabilmektedir (Durukan, 1995, s. 516). (Resim 10)

Kitabe Metni:

- 1- Es-sultan el-galip izze'd-dünya ve'd-din sultan el-meali
- 2- Aleyhi devlet ade'l-alemin..... ebu'l-fetih Keykavus
- 3- Bin Keyhüsrev burhan emirü'l-müminîn cemazu'l-ûlâ..... aşr..... (Korkmaz, 2005, s. 20).

“Yücelikler sultanı, din ve dünyanın saygın insanı, her yerde üstün sultan, devlet sahibi alemlerin saydığı galip sultan, Keyhüsrev oğlu Keykavus, müminlerin emirinin kanıtı, cemazul ûlâ on” (Korkmaz, 2005, s. 20).



Resim 10. Evdir Han ve Kitabesi

1.11. İncir Han

Antalya-Burdur yolu üzerinde bulunan yapı 1239-1240 yıllarında Anadolu Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından yaptırılmıştır. Açık ve kapalı olmak üzere iki bölümden oluşan hanın günümüzde sadece kapalı kısmı ayakta. İnşa kitabesi ise kapalı kısmın taç kapısının giriş kemeri üzerinde, taç kapı nişinin tam ortasında levha halinde neshi karakterde dört satır halinde bulunmaktadır (Özen, 2012, s. 91-95). (Resim 11)

Kitabe Metni:

- 1- Emera bi'mareten haze'l-mübareki
- 2- Es-sultan'ül-a'zamü şahinşah'ül-muazzamü malikü rikabi'l-ümemi
- 3- Seyyidü Selatni'l-arab ve'l-acem sultanü'l-berri ve'l-bahreyni zü'l- karneyni zamani İskenderü's-Sani tacü
- 4- Âli Selçuk gıyasü'd-dünya ve'd-din ebu'l-feth Keyhüsrev bin Keykubad bin Keyhüsrev kasimü emirü'l-müminîn fi sene sitte ve selasine ve sitte mie (Duymaz, 1996, s. 14).

"Bu mübarek hanın inşa edilmesini en büyük Sultan Ulu Şahinşah, ümmetlerin efendisi, Arapların ve Acemlerin Sultanlarının efendisi, karanın ve iki denizin sultanı, zamanın Zülkareyni, İkinci İskender, Selçuklu Hanedanının tacı, Halifenin ortağı, dünyanın ve dinin yardımcısı, Ebu'l feth Keyhüsrev bin Keykubad bin Keyhüsrev 636 (1238-1239) yılında emretti." (Duymaz, 1996, s. 14).



Resim 11. İncir Han ve Kitabesi

1.12. Kayseri Karatay Hanı

Kayseri'ye 40 km uzaklıkta olan Karatay Hanı açık ve kapalı olmak üzere iki bölümden oluşan hanlar arasındadır. Kapalı kısmı Sultan Alaeddin Keykubad tarafından yaptırılmış olup açık kısmı da oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından eklenmiştir. Mimarlık ve tezyinat açısından diğer hanlara nazaran oldukça başarılıdır. Geometrik motiflerle bezenmiş mukarnaslı taç kapının sivri kemeri üzerinde üst kısmı dilimli alt kısmı dikdörtgen şeklinde düzenlenmiş inşa kitabesi bulunmaktadır (Eryavuz, 2001, s. 474). (Resim 12)

Kitabe Metni:

1. El-mülkü lillah
2. El-vahidü'l-kahir el-baki ed-daim hüvellahu
3. Es-sultanü'l-a'zam şahenşah el-muazzam zıllullahi fi'l-alemi Gıyase'd-dünya ve'd-din
4. Ebu'l-feth Keyhüsrev bin Keykubad kasimü'l-mü'minin fi tarih seneti semanin ve selasine ve sittemie mine'l-hicreti.

"Mülk Allah'ındır. Bir, baki ve daim olan Allah'tır. En ulu sultan, hükümdarlar hükümdarı, âlemde Allah'ın gölgesi, dünya ve dinin yardımcısı, fetih babası, emirül mü'minin kasimi (rızk

dağıtını) Keykubad oğlu Keyhüsrev (zamanında), hicretin 638(1240-1241) tarihinde (inşa edilmiştir)." (Denktaş, 2007, s. 359).



Resim 12. Kayseri Karatay Hanı ve Kitabesi

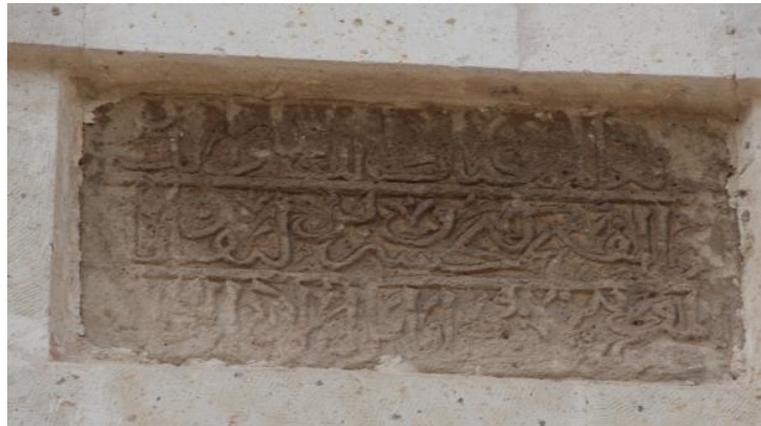
1.13. Sarı Han

Kayseri-Aksaray yolu üzerinde bulunan bu yapı Avanos Sarı Han adıyla da bilinmektedir. Han, klasik Sultan hanları plan formunda olup yazlık ve kışlık kısımlardan oluşur. Yapının tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in saltanat yıllarına rastladığı düşünülür. Yapının taç kapısında restorasyon sırasında eklenmiş yatay dikdörtgen şeklinde üç satırlık bir kitabe bulunmaktadır (Karaçağ, 2007, s. 211-214). (Resim 13)

Kitabe Metni:

- 1- ...El alemu'l-...Gıyased-dünya ve'd-din
- 2- Ebu'l-feth Keyhüsrev bin Keykubad
- 3- El-mü'minîn fi evai'l.....

"Din ve Dünya yardımcısının korumasında Fetih babası Keyhüsrev bin Keykubad başlarında mü'minler..." (Karaçağ, 2007, s. 211-214).



Resim 13. Sarı Han ve Kitabesi

1.14. Sahip Ata Kervansarayı

Eski adıyla İshaklı Kervansarayı olarak bilinen bu yapı Afyon-Konya arasında Sultandağı ilçesinde bulunmaktadır. II. İzzeddin Keykavus döneminde Selçuklu vezirlerinden Sahip Ata Fahrettin Ali tarafından yaptırılan (Akok, 1974, s. 5-6) bu yapı beş nefli kapalı kısmı ve kare biçiminde geniş avlusuyla sultan hanları plan şemasını yansıtmaktadır. Renkli taşlar ve mukarnas örgüsüyle hareketlendirilmiş taç kapının kavsarası altında basık kemerli girişin hemen üzerinde dikdörtgen levha üzerinde sülüs hatla yazılmış bir kitabe bulunmaktadır (Uysal vd., 2006, s. 77). (Resim 14)

Kitabe Metni:

Hazel-İmaretül-Hanül-Mübarek fi eyyamı devletü's Sultane Muazzam Şahân Şah-ı azam Malikü'l-ribakü'l ümen Seyyidü's selatünü'l-arab-ı ve'l acem İzzet'i ed-dünya Ved-din Gıyasü'l-İslam ve müalimün ebu'l-feth Keykavus bin Hüsrev bin Keykubat Kazım emirü'l müminin halled-Allahü devlete el-Abdüzzaif el müsennip el-muhtaci-ilâ rahmetullah-i teala Ali bin Hüseyin ahsenallah akibete- hû fi cemazi-el âhir sene erbaa ve seba sittemie Hicri 647 (Uğur-Koman, 1934, s. 97-98).

“Bu mübarek han büyük sultan, şahların en büyüğü, ümmetin hükümdarı, Arap ve Acem sultanlarının efendisi, din ve dünya izzeti, İslam'ın yardımcısı, hoca, mü'minlerin emiri ebu'l-feth Keykavus bin Hüsrev bin Keykubat kasimu hükümdarlığı zamanında (Allah onun devletini ebedi kılsın) aciz kul ve Allah'ın bağışlamasına muhtaç Ali bin Hüseyin vesilesiyledir. (Allah onun sonunu da hayırlı eylesin) cemaziye'l-ahir, sene 647.”



Resim 14. Sahip Ata Kervansarayı ve Kitabesi

1.15. Şarapsa Han

Antalya-Alanya yolu üzerinde bulunan yapı sivri bir beşik tonozla örtülü dikdörtgen planlı kapalı bölümden oluşmaktadır. Yapım tarihi tam olarak bilinmemekle beraber II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in hükümdarlık yıllarında yapıldığı kitabesinden anlaşılmaktadır. Söz konusu kitabe ise hanın kuzey cephesinde bulunan taç kapının kavsarasında sivri kemerli beyaz bir mermer levha üzerine beş satır halinde Arapça olarak yazılmıştır (Bilici, 2007, s. 393-394). (Resim 15)

Kitabe Metni:

- 1- Es-Sultan
- 2- El-Â'zam şahen-şâh
- 3- El-mu'azzam Zillül-lâh-ı fi-l Âlemin
- 4- Gıyâsu'd-dünya ve'd-din ebu'l-feth Keyhüsrev bin Keykubat
- 5- (kazınmış) (Bilici, 2007, s. 394).

“Yüce Sultan, ulu şahinşah, dünyada Allah’ın gölgesi, Din ve Dünya’nın yardımcısı, fetih babası, Keykubad oğlu Keyhüsrev” (Bilici, 2007, s. 395).



Resim 15. *Şarapsa Han ve Kitabesi*

1.16. Tokat Mahperi Hatun Kervansarayı

Amasya- Tokat yolunun 90. km’sinde inşa edilmiş olan yapı üç sahınlı bir kapalı bölüm ve daha geniş bir avludan oluşmaktadır. I. Alâeddin Keykubat’ın karısı Mahperi Hatun tarafından oğlu Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında 1238-39 yıllarında yaptırılmıştır (Taştan, 2010, s. 48). Kitabesi ise taç kapının kavsara bölümünde basık kemerli giriş açıklığının hemen üzerinde sülüs hattıyla yazılmış dört satır halindedir. İlk iki satırın bir kısmı eksiktir (Sunay, 2007, s. 256). (Resim 16)

Kitabe Metni:

- 1- el-azam
- 2- ed-din ebu'l-feth
- 3- Keyhüsrev bin es-sultanüs-sa'id Keykubad kasimu emirü'l-müminîn el- meliketi'l-hayr
- 4- Safvetü'd-dünya ve'd-din validetü's-sultanü's-selatin Mahperi Hatun fi seneti sitte ve selasin ve sittemie (Sunay, 2007, s. 257).

“Müminlerin emiri, Sultan Keykubad Kasım’ın oğlu fetihler babası Keyhüsrev, sultanlar sultanının annesi Mahperi Hatun’un 636 (1238-39) yılında.” (Taştan, 2010, s. 48).



Resim 16. Tokat Mahperi Hatun Kervansarayı ve Kitabesi

1.17. Zazadin Han

Sadeddin Köpek Hanı olarak da bilinen yapı Aksaray-Konya yolu üzerinde bulunur. Beş tonozlu kapalı kısım ve uzun bir avludan oluşmaktadır. Yapımına I. Alaeddin Keykubad çağında başlanıp oğlu Gıyaseddin Keyhüsrev devrinde hanın inşaatı tamamlanmıştır (Önge, 2007, s. 198). Yapının renkli taşlarla örülmüş taç kapısının niş kısmında, girişin üzerinde sivri kemerli silme ile çerçevelenmiş beş satırlık bir kitabesi mevcuttur (Duran, 2001, s. 51). (Resim 17)

Kitabe Metni:

- 1- Es-sultani
- 2- Fi eyyami devleti's-sultani'l-a'zam
- 3- Ala'd-dünya ve'd-din ebu'l-feth Keykubad bin Keyhüsrev kasim emiru'l- mü'minin
- 4- El-abdü'z-zaifü'l-muhtac ila rahmeti'llahi teala
- 5- Köpek bin Muhammed ammerahu fi şuhuri seneti selasin ve selasine ve sittemie

"Sultan'a aid. Büyük sultan, fetihler babası, mü'minlerin emirinin kasimi, Alaü'd-dünya ve'd-din, Keyhüsrev oğlu Keykubad'ın sultanlığı zamanında, Allah'ın rahmetine muhtaç, zayıf kul köpek oğlu Mehmed 633 yılı aylarında yaptırdı." (Duran, 2001, s. 52)

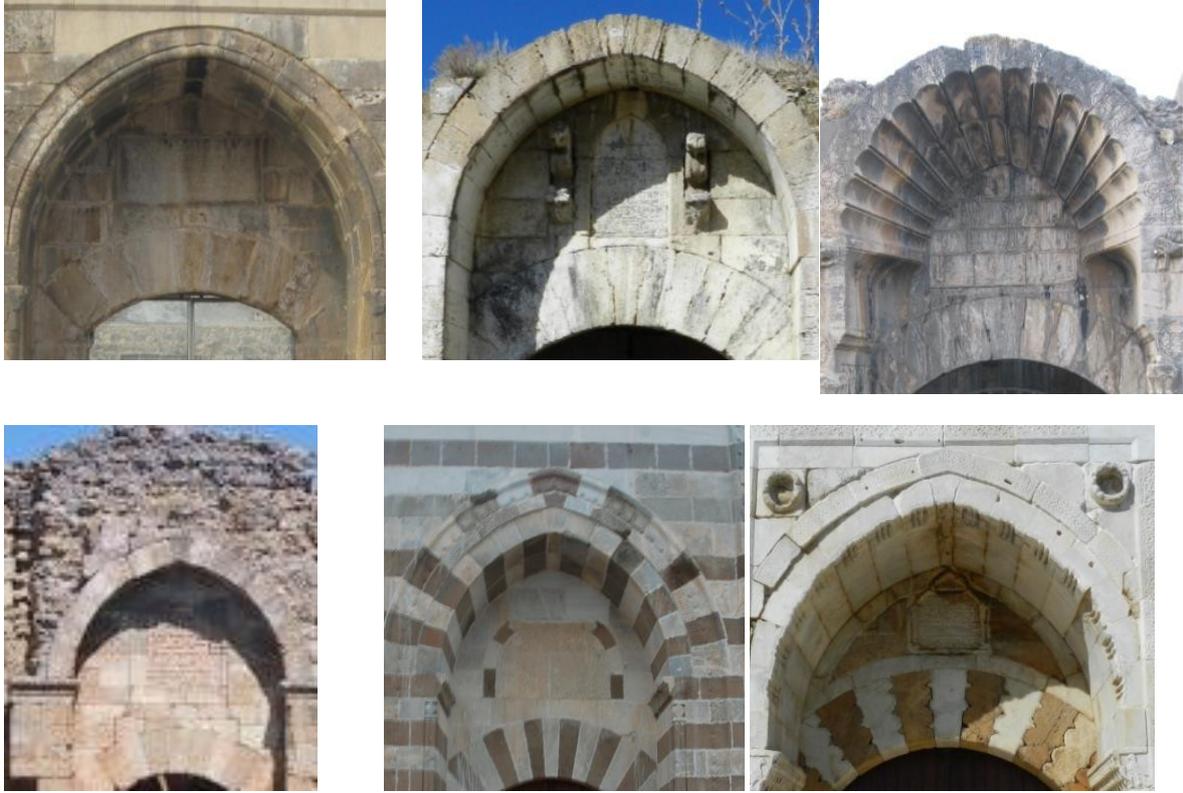


Resim 17. Zazadin Han ve Kitabesi

2. KİTABELERİN TAÇ KAPI ÜZERİNDEKİ KONUMLARI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu hanları incelendiğinde bu yapıların inşa kitabelerinin genellikle taç kapıların üzerine yerleştirildiği görülmüştür. Yapılar hakkında doğru bilgiler sunan ve ilk kaynak olarak değerlendirilen inşa kitabelerinin elbette ki girişte herhangi birinin öncelikli olarak görebileceği alana yerleştirilmiş olması şaşırtıcı değildir. Ancak taç kapılarda yer alan bu kitabelerin taç kapı üzerinde bulunduğu yer de farklılık gösterebilmektedir.

Yapılan incelemeler sonucu kitabelerin büyük bir kısmının taç kapıların basık kemerli girişinin hemen üzerinde kavsara kısmında yer aldığı görülmektedir. Bu durumu örnekleyen yapılar Çardak Han, Şarapsa Han, Ak Han, Tokat Mahperi Hatun Kervansarayı, Kırkgöz Han, Dokuzun Han, Gelendost Ertokuş Han, İncir Han ve Zazadin Han'dır. (Resim 18)



Resim 18. Kavsarada Olan Kitabeler: Kırkgöz Han, Çardak Han, İncir Han, Ertokuş Han, Zazadin Han, Ak Han Kitabeleri

Ağzıkara Han ve Evdir Han taç kapılarında ise kitabe kavsarayı çevreleyen sivri kemerin üzerinde yer almaktadır. Ancak Evdir Han'ın kitabesi günümüzde kayıptır ve bu bilgi kitabenin mevcut olduğu zamanlarda yapılan yayınlardan anlaşılmıştır. Sarı Han ve Kayseri Karatay Han'ında ise inşa kitabesi yine sivri kemer üzerinde bulunur fakat en içteki bordürün dışında olmasıyla diğerlerinden ayrılır. Bazen de inşa kitabesi levha tarzında olmayıp şerit şeklinde kavsara kısmında nişin içini dolaşır haldedir. Bu durumun gözlemlendiği en güzel örnek ise Aksaray Sultan Hanı'dır. Sahip Ata Kervansarayı'nda da inşa kitabesi aynı yerde olmakla birlikte şerit şeklinde değil levha tarzında olduğundan Aksaray Sultan Hanı'ndan ayrılır.

Sözü edilen bu uygulamaların dışında kendine has yerleştirildikleri yerleriyle farklılık gösteren kitabeler de mevcuttur. Örneğin Alay Han'ın taç kapısında kitabe ilk başta görülemeyecek kadar silik olup kavsarayı çevreleyen sivri kemerin üzerinde fakat sağ tarafta yer almaktadır. Yine Alara Han'da ise sade basık kemerli bir girişin üzerinde etrafında herhangi bir unsura yer verilmeden yerleştirilmiştir. Genel bir çerçevede bakıldığında ise söz konusu

hanların taç kapılarında kitabeler bazı örnekler dışında çoğunlukla kavsara içinde ve üzerinde yoğunlaşmıştır. Kitabelerin yerleştirileceği konumun belirlenmesi konusunda muhtemelen kitabe metninin büyüklüğü, şekli, kullanılan malzeme ve de en önemlisi taç kapıyı yapan ustanın sanat zevki etkili olmuştur.

3. KİTABELERİN BİÇİM OLARAK DEĞERLENDİRİLMESİ

Kitabelerin yerleştirildiği yer hususunda olduğu gibi kitabe şekillerinde de bazı farklılıklar dikkat çekmektedir. Taç kapılarda genellikle dörtgen şekilli bazen çerçeve ile sınırlandırılmış kitabeler görülmektedir. Fakat bunun dışında farklı örneklerle de karşılaşmıştır. Taç kapılara yerleştirilmiş olan inşa kitabeleri; dikdörtgen levha, sivri kemerli levha, üç dilimli kemeri olan levha şeklinde değerlendirilebilir (Ünal, 1982, s. 53).

Söz konusu hanların taç kapı kitabeleri bu üç gurup içinde ele alındığında dikdörtgen levha şeklinde olan kitabelerin daha yoğun uygulandığı açığa çıkacaktır. Örneğin Ağzıkara Han'ın taç kapısındaki kitabe iki satır halinde mermer dikdörtgen bir levhaya kazınmıştır. Kırkgöz Han, Dokuzun Han, Sarı Han, Sahip Ata Kervansaray ve Mübarizeddin Ertokuş Kervansaray da enine dikdörtgen şeklinde tasarlanmış inşa kitabelerine sahiptir. Ancak Sarı Han'ın kitabesi üç satır, Kırkgöz Han ve Dokuzun Han'ın kitabeleri altı satır, Mübarizeddin Ertokuş Kervansaray'ının kitabesi de dikine dikdörtgen dört satır halinde uygulanmıştır (Resim 19). Sahip Ata Kervansaray'ının kitabesi ise enine dikdörtgen olup yan yana üçer satırlık bölümler halinde iki bölümden oluşmuştur.



Resim 19. Dikdörtgen Şeklinde Olan Kitabeler: Ağzıkara Han, Kırkgöz Han, Dokuzun Han, Ertokuş Han, Sarı Han, Sahip Ata Kervansarayi kitabeleri

Kitabelerin bir kısmı ise sivri kemerli pano tarzı bir levhaya yazılmıştır. Bu kullanıma örnek olarak Alara Han, Çardak Han, İncir Han, Şarapsa Han ve Zazadin Han taç kapılarındaki inşa kitabeleri gösterilebilir. Bu kitabelerin şekilsel olarak formları sivri kemerli, bazılarının ise etrafı çerçevesi olup pano tarzındadır. Yazı sıraları ise yapıya göre değişiklik göstermekle beraber genelde dört, beş, altı ve yedi satır halindedir. (Resim 20)



Resim 20. Sivri kemer Şeklinde Olan Kitabeler: Alara Han, Çardak Han, İncir Han, Şarapsa Han, Zazadin Han Kitabeleri

XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu hanlarının taç kapılarında bu uygulamaların dışında üç dilimli kemerli kitabe şekilleri de mevcuttur. Ak Han, Kayseri Karatay Hanı ve Tokat Mahperi Hatun Kervansarayı taç kapıları bu kullanıma örneklik eder. Aksaray Sultan hanının nişini şerit halinde dolaşan tek satırlık kitabesi ve Alay Han taç kapısındaki iki satırlık duvara kazınan yazı bu sınıflamaların dışına çıkan uygulamalardır.

4. KİTABELERİN İÇERİK OLARAK DEĞERLENDİRİLMESİ

XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu Dönemi hanlarının taç kapılarındaki kitabelere içerik olarak bakıldığında benzer terimlerin kullanıldığı görülmektedir. Birbirine çok yakın tarihlerde ve aynı devlet anlayışı altında yapıldıkları için kitabelerin içerik olarak benzenmesi çok doğaldır. Hatta bazı hanlar aynı hükümdar döneminde yapılmış ve dolayısıyla o sultana verilen isimler de hemen hemen bütün yapılarda kullanılmıştır. Örneğin Anadolu Selçuklu hükümdarları neredeyse bütün kitabelerde “ebu'l-feth” yani fetih babası ismiyle anılmıştır. Bunun yanında gıyase'd-din ve'd-dünya, İzze'd-din ve'd-dünya, şahenşah, Arap ve Acem sultanlarının efendisi, karanın ve denizin efendisi, dünyada Allah'ın gölgesi, müminlerin emirinin ortağı gibi tabirlerle de karşılaşılmaktadır. Bunlara ilaveten sadece İncir Han'ın kitabesinde zamanın zülkarneyni ve ikinci İskender benzetmeleri dönemin hükümdarı II. Gıyaseddin Keyhüsrev için kullanılmıştır. Ayrıca Alara Han'ın inşa kitabesinde diğerlerinden farklı olarak karanın ve denizin, Rum'un, Şam'ın, Ermenistan'ın ve Freng'in hükümdarı, din ve dünyanın ulusu, emiru'l-mü'mininin burhanı benzetmeleri I. Alaeddin Keykubad için kullanılmıştır.

Kitabelerin bir kısmında tam inşa tarihi verilirken bazısında ise sadece hangi hükümdar döneminde yapıldığı verilmiştir. Ayrıca çoğu kitabede yapının ilk inşası ile ilgili bilgiler bulunurken Alay Han'da taç kapıda tamir kitabesine yer verilmiştir. Bunların yanında çoğu kitabede “bu mübarek han” tabiri görülürken Çardak Han, Kırkgöz Han ve Dokuzun Han kitabelerinde yapı için “ribat” terimi kullanılmıştır.

Yine kitabelerin çoğunluğunda mimar ve yaptıran ismi bulunmazken bazılarında yaptıranın adı Allah'ın rahmetine muhtaç, zayıf ve fakir kul tabirleriyle birlikte verilmiştir. Bunlar arasında sadece Dokuzun Han'ın kitabesinde mimar adı Abdurrahman oğlu Osman olarak geçmektedir.

SONUÇ

XIII. yüzyılda Anadolu'da Selçuklular eliyle ticari hayat oldukça hareketli bir dönem geçirmiştir. Tabii bu durumun sağlanabilmesi için yol güvenliği ve konaklama olanakları çok önemlidir. Anadolu Selçukluları böyle güvenli bir ortam hazırlamak ve dolayısıyla ticareti canlandırmak amacıyla kervansaray inşasına büyük önem vermiştir. Konumuza esas teşkil eden XIII. yüzyıl hanları böyle bir gereklilikten yola çıkarak oluşturulmuş ve günümüze kadar kimi zaman sağlam kimi zaman da harabe şeklinde gelebilmiş yapılardır. Bu yapılar hakkında bilgi veren ilk kaynak muhakkak ki kitabelerdir. Hangi hükümdar döneminde yapıldığı, kim tarafından yaptırıldığı mimarının kim olduğu, hangi amaçla yapıldığı gibi daha pek çok soru bu kitabeler sayesinde cevaplandırılmaktadır. Aynı zamanda kitabeler şekilsel özellikleri, süsleme programları ve de muhtevaları sayesinde Anadolu Selçuklu Devleti'nin kültür ve siyasi tarihi açısından belge niteliğindedir.

İnşa kitabeleri sadece yapı hakkında değil dönemin yaygın yazı stili, hükümdarların nasıl tanıtıldığı ve sosyal devlet açısından hedeflerin ne olduğu gibi konulara da açıklık getirmektedir. Örneğin kitabelerdeki müminlerin emiri, din ve dünya yardımcısı, karanın ve denizin hâkimi, fetih babası, dünyada Allah'ın gölgesi, Arap ve Acem sultanlarının efendisi, hükümdarlar hükümdarı gibi tabirler hükümdarların nasıl algılanmaya çalıştıklarını da ortaya koymaktadır. Kitabelerde ayrıca zamanın zülkarneyni ve ikinci İskender benzetmeleri, Rum'un, Şam'ın, Ermenistan'ın ve Freng'in hükümdarı, din ve dünyanın ulusu gibi tabirlerin de askeri anlamda ulaşılmak istenen hedeflere işaret ettiği düşünülmektedir. İşte bu denli önemli bilgileri barındıran kitabelerin okunup üzerinde incelemeler yapılması oldukça mühim konular arasındadır.

Yapılan incelemeler sonunda görülmüştür ki kitabeler şekilsel olarak genellikle birbirine benzemekte ise de aralarında bazı farklılıklar mevcuttur. Kitabelerin birçoğu dörtgen şekilli çerçeve ile sınırlandırılmış iken bazı örneklerde ise sivri kemerli levha, üç dilimli kemeri olan levha şekillerine de rastlanmıştır. Ortaya çıkan farklılıkların sebebi yapının inşası sırasında mevcut malzeme, mimarın anlayışı ve de taç kapının genel planında ortaya çıkan boşluğun yeri olduğu düşünülmektedir. İçerik olarak ise kitabelerin büyük çoğunluğunda hükümdarı öven terkipler birbirini tekrar etmiştir.

KAYNAKÇA

- Akok, M. (1974). İshaklı kervansarayı. *Türk Arkeoloji Dergisi*, XXI (2), 5-12.
- Altun, A. (1989). Alara Hanı. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* (Cilt. 2, s. 341) içinde. İstanbul: TDV Yay.
- Aslanapa, O. (1999). *Türk sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Bakkal, A. (2019). Antalya Selçuklu kervansarayları. *Turkish Academic Research Review*, 4 (4), 521-570. doi: 10.30622/ tarr.644055.
- Bayhan, A.A. (2007). Ak Han. H. Acun (Ed.), *Anadolu Selçuklu Dönemi kervansarayları*, (s. 287-303) içinde. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Bektaş, C. (1999). *Selçuklu kervansarayları*. İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları.
- Bilici, Z.K. (2007). Şarapsa Han. H. Acun (Ed.), *Anadolu Selçuklu dönemi kervansarayları*, (s. 393-402) içinde. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Demirci, D. (2007). Mübarizeddin Ertokuş Kervansarayı. H. Acun (Ed.), *Anadolu Selçuklu dönemi kervansarayları*, (s. 123-140) içinde. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Deniz, B. (2007) *Ağzıkara Han*. H. Acun (Ed.), *Anadolu Selçuklu dönemi kervansarayları* (s. 321-346) içinde. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Deniz, B. (2007) *Alay Han*. H. Acun (Ed.), *Anadolu Selçuklu dönemi kervansarayları* (s. 51-76) içinde. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

- Denktaş, M. (2007). *Karatay Hanı*. H. Acun (Ed.), *Anadolu Selçuklu dönemi kervansarayları* (s. 359-380) içinde. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Duran, R. (2001). *Selçuklu devri Konya yapı kitabeleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Durukan, A. (1995). *Evdir Hanı*. Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi (Cilt. 11, s. 516-517) içinde. İstanbul: TDV Yay.
- Durukan, A. (2007). Aksaray Sultan Hanı. H. Acun (Ed.), *Anadolu Selçuklu dönemi kervansarayları* (s. 141-159) içinde. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Duymaz, A. Ş. (1996). *Isparta-Antalya arasında yer alan Anadolu Selçuklu hanlarından "İncir Han"* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Erdmann, K. (1961). *Das Anatolische Kervansaray Des 13. Jahrhunderts*, Berlin: Verlag Grbr. Mann.
- Erdoğan, İ. H. (2018). *Alara Han* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Pamukkale Üniversitesi, Denizli.
- Ertuğrul, Ö. (1993). Çardak Han. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (Cilt. 8, s. 225). İstanbul: TDV Yay.
- Eryavuz, Ş. (2001). Karatay Hanı. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (Cilt. 24, s. 474-475). İstanbul: TDV Yay.
- Karaçağ, A. (2007). Avanos Sarı Han. H. Acun (Ed.), *Anadolu Selçuklu dönemi kervansarayları*, (s. 211-236) içinde. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Korkmaz, A. (2005). *Antalya Evdir Han restorasyon ve işlevlendirme önerisi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Ögel, S. (1966). *Anadolu Selçuklularının taş tezeynatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Önge, M. (2007). Zazadin Han (Sadeddin Köpek Kervansarayı). H. Acun (Ed.), *Anadolu Selçuklu dönemi kervansarayları*, (s. 195-209) içinde. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Özen, İ. (2012). *Antalya – Burdur kervan yolu üzerinde yer alan Anadolu Selçuklu kervansaraylarının taç kapı süsleme programları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Pektaş, K. (2007). Çardak Han. H. Acun (Ed.), *Anadolu Selçuklu dönemi kervansarayları*, (s. 161-176) içinde. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Sunay, S. (2007). Tokat-Pazar Mahperi Hatun Kervansarayı. H. Acun (Ed.), *Anadolu Selçuklu dönemi kervansarayları* (s. 255-272) içinde. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Şahinoğlu, M. (1977). *Anadolu Selçuklu mimarisinde yazının dekoratif eleman olarak kullanılışı*. İstanbul: Türk Eğitim Vakfı.
- Şaman Doğan, N. (2008). *Isparta'da Selçuklu ve Beylikler Dönemi mimarisi*. Isparta: Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Taştan, A. (2010). *Türkiye Selçukluları zamanında Tokat ve çevresindeki kervansaraylar* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat.
- Uğur, Ferit, M.- Koman, M. M. (1934). *Sahip Ata ile oğullarının hayatı ve eserleri*. İstanbul.
- Uluçam, A. (2009). *Sultan Hanı*. Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi (Cilt. 37, s. 503-504) içinde. İstanbul: TDV Yay.
- Uysal, M. vd. (2006). Afyon Sultandağı Sahip Ata Kervansarayı. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2006/2, 77-112.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1929). *Kitabeler*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Ünal, H.R. (1982). *Osmanlı öncesi Anadolu-Türk mimarisinde taç kapılar*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Yıldırım, S. P. (2019). Kırkgöz Han üzerine bir değerlendirme. *Akademik Hassasiyetler/The Academic Elegance*, 6(sanat tarihi özel sayısı), 223-257.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 329-348

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1074205

İSTAHRÎ VE MUHALİF GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA FIKHÎ YÖNÜ (AİLE HUKUKU EKSENİNDE)

Fiqh Aspect in the Context of Istahri and Opposition Views (On the Axis of Family Law)

İbrahim SİZGEN

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Hatay, Türkiye

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

ibrahimsizgen@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3669-8589>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 15.02.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

Bu çalışma, İstahri'nin Muhalif Görüşleri ve Şafî Mezhebindeki Yeri (İbadetler ve Aile Hukuku Özelinde) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

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

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 (İbrahim Sizgen)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İSTAHİRİ VE MUHALİF GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA FIKHİ YÖNÜ (AİLE HUKUKU EKSENİNDE)

Fiqh Aspect in the Context of Istahri and Opposition Views (On the Axis of Family Law)

Öz

Bağdat Şâfiî hukukçusu İstahrî'nin (ö. 328/940), hayatına yer verilen tabakât kaynaklarında başta fûrû-ı fikhî sahasında olmak üzere birden fazla eser telif ettiği belirtilse de kendisinden ictihâdî görüşlerini ihtiva eden derli toplu bir kitap –görüldüğü kadarıyla- tespit edilememiştir. Ancak şu kadarı var ki onun söz konusu ictihâdî görüşlerine Şâfiî mezhebinin birçok kaynağında yer verildiğine rastlanmaktadır. İstahrî, Râfiî el-Kazvîni (ö. 623/1226) ve Nevevî (ö. 676/1277) tarafından mezhepte müftâ bih kabul edilen görüşlere ekseriyetle muvafık kalsa da bazı meselelerde mezhebe muhalif farklı görüşler ileri sürdüğü görülmektedir. İstahrî'nin mezhebe büyük zenginlik kazandıran farklı görüşleri, -her ne kadar Şâfiî fukahası tarafından tenkite tabi tutulsa da- ictihâd açısından dikkate değer görülmüş ve İstahrî'nin görüşleri sonraki dönemlerde kaleme alınan birçok Şâfiî fikhî eserlerinde zikredilmiştir. Bu çalışmada, Şâfiî müctehid sıralamasında "ashâbü'l-wücûh/müctehid fi'l-mezheb" kategorisinde değerlendirilen İstahrî'nin hayatı, eğitimi ve telifâtı gibi bir takım bilgilere kısaca değindikten sonra aile hukuku ekseninde mezhebe muhalif bazı görüşleri ele alınacaktır. Söz konusu çalışmayla İstahrî'yi müntesibi olduğu mezhebe muhalefet etmeye sevk eden sâikler tespit edilerek onun fikhî yönü ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Müctehid, İstahrî, Ashâbü'l-wücûh, Aile hukuku, Muhalif.

Abstract

Although it is stated that the Baghdad Shafi'i jurist Istahri (d. 328/940) wrote more than one work, especially in the field of fiqh, in his biography works, which include his life, a compact book containing his ijthad views could not be identified -as far as it seems. Although Istahri mostly agrees with the views accepted as fundamental in the madhhab by Rafi al-Kazvini (d. 623/1226) and Nevevi (d. 676/1277), it is seen that he put forward different views on some issues. Istahri's different views, which brought great wealth to the sect, were considered remarkable in terms of ijthad, although they were criticized by the Shafi'i scholars, and Istahri's views were mentioned in many Shafi'i fiqh works written in later periods. In this study, after briefly mentioning some information such as Istahri's life, education and copyright, which is evaluated in the category of "ashâbü'l-wücûh / muctehid fi'l-madhhab" in the order of Shafi'i mujtahid, some of his opinions against the sect in the axis of family law will be discussed. With the study in question, the motives that led Istahri to oppose the sect he is a follower of will be determined and his fiqh aspect will be revealed.

Keywords: Mujtahid, Istahri, Ashabu'l-wücûh, Family law, Opposition.

GİRİŞ

Mütekaddimîn dönemi Bağdat Şâfiî müctehidlerinden Enmâtî'nin yetiştirdiği önemli öğrencilerden biri olan İstahrî'nin ictihad düşüncesinin ortaya çıkarılması müntesibi olduğu Şâfiî mezhebinin gelişimini anlama noktasında önemlidir.

İstahrî, Şâfiî fıkıh düşüncesinin mihenk taşlarından biri olduğu muhakkaktır. Nitekim onun ictihâdî görüşlerine gerek mezhep içi gerekse mezhep dışı mufassal ve mukayeseli olarak kaleme alınan birçok temel eserde yer verilmiştir. Bu durum İstahrî'nin ulema nezdinde dikkate değer bir fakih olduğunu göstermektedir.

İstahrî'nin fûrû meselelerinde mezhebe muvafık kaldığı görüşlerine yer verildiği gibi خلافاً لأبي سعيد الإصطخري "Ebû Saîd el-İstahrî'nin hilâfına" هُوَ قَوْلُ أَبِي سَعِيدٍ "Bu, Ebû Saîd'in görüşüdür" veya ذَهَبَ أَبُو سَعِيدٍ "Ebû Saîd, şu görüşü ileri sürmüştür" şeklinde kayıtlar düşülerek bir takım konularda muhalefet ettiği tespit edilmiştir.

Bu çalışmada İstahrî'yi kısaca tanıttıktan sonra ibadet konuları ekseninde mezhebe muhalif davranmasına sevk eden sâiklere yer verilerek onun fikhî yönü ortaya konulacaktır.

1. İSTAHRÎ'NİN KISA BİYOGRAFİSİ

1.1. Doğumu ve Eğitimi

Tam adı, Hasan b. Ahmed b. Yezîd b. İsâ b. el-Fadl b. Beşşâr b. Abdilhamîd b. Abdillâh b. Hânî' b. Kabîsa b. 'Amr b. 'Âmir olup h. 244/858 senesinde İran'ın İstahr şehrinde doğmuştur.¹ Künyesi, Ebû Saîd olmakla birlikte "İstahrî" nisbesiyle şöhret bulmuş Bağdat Şâfiî fukahasıdır.²

İstahrî'nin -görüldüğü kadarıyla- terâcim kaynaklarında ilmî seyahatlerine değinilmemiş; ancak bilinmeyen bir tarihte Bağdat'a giderek orada alanında uzman birçok muhaddisten hadis ilmi ve usûlü yanında Şâfiî fikhına ilişkin dersler aldığına yer verilmiştir.³

İstahrî'yi yaşadığı dönemin "İmâmı/Şeyhi" kılan⁴ Enmâtî'den fıkıh; Hafs b. Amr er-Rebâlî (ö. 258/872),⁵ Sa'dân b. Nasr el-Bezzâz (ö. 265/878),⁶ Ahmed b. Mansûr er-Remâdî,⁷ Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî (ö. 271/885),⁸ İsâ b. Ca'fer el-Verrâk (ö. 272/886)⁹ ve daha birçok kişiden hadis ilmini tahsil etmiştir. O, fıkıh ve hadis ilmindeki vukufundan dolayı Irak muhiti Şâfiî fukahası 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 ilmen birikimli olduğuna temas etmiştir.¹⁰ İstahrî, birçok kişiye fıkıh ve hadis ilimlerine yönelik dersler vermiştir. Bu bağlamda İstahrî'den ilim tahsil eden öğrencilerden öne çıkan bazı talebeleri ise şunlardır: Ebû İshâk el-

¹ Sübkî, Ebû Nasr Tâciiddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, *Tabakâtü's-şâfiîyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâcî, (Dâru Hicr, byy h. 1413), 3/230; İbn Kâdî Şühbe, *Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed, Tabakâtü's-şâfiîyye*, thk. Hafız Abdülalim Han, (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, h. 1407), 1/109.

² Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'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.

³ Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn b. Şeref, *Tehzibü'l-esmâ ve'l-lügât*, nşr. Komisyon, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 2/238.

⁴ Yâfi'î, Ebû Muhammed Affuddîn Abdullah b Es'ad, *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yakazan*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/218.

⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/207; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1986-2000), 24/227; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiîyyîn*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Ali Zeynühum, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993), 247.

⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/207; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/ 251.

⁷ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiîyyîn*, 247.

⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 3/230.

⁹ Nevevî, *Tehzibü'l-esmâ*, 2/238.

¹⁰ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiîyyîn*, 247-248.

Mervezî,¹¹ Ubeyd el-Fakîh (ö. 360/971),¹² Ebü't-Tayyib el-Bağdâdî (ö. 373/983),¹³ Dârekutnî (ö. 385/995),¹⁴ ve diğerleri...

1.2. Telifâtı ve Vefatı

İktisap ettiği ilmî donanımı ve yoğun tedris faaliyetlerinden dolayı İstahrî'nin birçok eser telif ettiğine değinilmiştir. Ancak bu eserler, basılı ya da el yazması şeklinde –görüldüğü kadarıyla- günümüze ulaşmamıştır.

Bu eserler kısaca şöyledir:

a) Kitâbü'l-kadâ': Yargılama hukuk usûlüne dair yazdığı eseridir. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu esere *Kitâbü'l-kadâ'*;¹⁵ Hacı Halife *Edebü'l-kadî 'alâ mezhebi's-Şâfi'î*,¹⁶ Ziriklî ise *Edebü'l-kadâ'*¹⁷ isimleriyle yer vermiştir. İsnevî alanında eşsiz olan bu eserin,¹⁸ hacimce küçük olduğunu belirtirken;¹⁹ İbn Kâdî Şühbe ise tek ciltten ibaret olduğunu ifade etmiştir.²⁰ Râfi' el-Kazvîni,²¹ Zekeriyâ el-Ensârî,²² İbn Hacer el-Heytemî,²³ Hatîb eş-Şirbînî,²⁴ Şemseddîn er-Remlî²⁵ ve daha birçok Şâfiî fukahası, söz konusu eserden nakilde bulunmuştur.

b) Şerhu'l-Müsta'mel fî fûrû'î'l-fikh: İstahrî tarafından Ebü'l-Hasen Mansûr b. İsmâil et-Temîmî'nin (ö. 306/918)²⁶ fûrû-i fıkha ilişkin telif ettiği *el-Müsta'mel* adlı esere şerh niteliğinde yazılmıştır.²⁷ Ancak bazı kaynaklarda söz konusu eserin Ebû Saîd el-İstahrî'ye değil de Ebû Muhammed el-İstahrî (ö. 384/994) adındaki bir fakihe ait olduğuna değinilmiştir.²⁸

c) Şerhu'l-cebr ve'l-mukâbele: İslâm matematikçisi Ebû Kâmil Şücâ' (ö. 339/950) tarafından hisâb ilmine dair yazılan *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele* adlı esere şerh mahiyetinde yazılmıştır.²⁹ Kitabın isminden hareketle içeriğinde denklem yoluyla bilinenlerden bilinmeyen niceliklerin çıkarılması yöntemi konu edinmektedir.

¹¹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 1/109.

¹² İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd., (Dimaşk: 1984), 15/245; Nail Okuyucu, "İstahrî, Ebû Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 1/669.

¹³ İbnü'l-Farâdî, 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), 2/116-117; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 26/546.

¹⁴ İbnü'l-Esir, Ebü's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdîsi'r-Rasûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvût vdğ., (Dimaşk-Beyrut: Mektebetü'l-Hulvânî-Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1969-1972), 12/714.

¹⁵ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1358), 6/302.

¹⁶ Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh er-Rûmî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 1/1.

¹⁷ Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/179.

¹⁸ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2/238.

¹⁹ İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, nşr: Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/34.

²⁰ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 1/110.

²¹ 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.

²² 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.

²³ Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Tuhfetu'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 7/92; 124.

²⁴ 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.

²⁵ Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 5/233; 6/130.

²⁶ Aslen Mısırlı olan bu zat, şairliği yanında fakih kimliğine de sahiptir. Fıkhi İmam Şâfi'î'nin talebelerinden almıştır. Fûrû-i fıkha dair *el-Vâcib*, *el-Müsta'mel* ve daha birçok eser yazmıştır. Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/478.

²⁷ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn* 2/1674; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsarü'l-musannifîn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951-1955), 1/269.

²⁸ Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, nşr: İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970), 119.

²⁹ İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/269; 415.

- d) **el-Câmi' fi'l-hisâb**: Matematik sahasına ilişkin telif ettiği eserdir.³⁰
e) **el-Ferâ'izu'l-kebîr**: İstahrî'nin miras hukukuna dair kaleme aldığı eserdir.³¹
f) **eş-Şürût ve'l-vesâ'ik ve'l-mehâdir ve's-sicillât**: Kaynaklarda ilgili kitabın içeriğine ilişkin herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir.³² Ancak bahse konu kitabın tesmiyesinde yer alan kavramlar (şürût, vesâ'ik, mehâdir ve sicillât) üzerinden³³ kitabın içeriğinin genel olarak İslâm yargılama hukuk usûlü kapsamında yazıldığı, hukukî muameleleri, mahkemeye dair kayıtları, belgeleme ve tescil işini konu edindiği söylenebilir.

Yoğun ilmî tedrisat ve telif hayatından sonra İstahrî 328/940 yılı Bağdat'ta vefat etmiştir.³⁴ Cenazesi, Bağdat kabristanlarından Bâbüharb'e defnedilmiştir.³⁵ İstahrî'nin ölüm tarihinin 328/940 olduğu hususunda ittifak söz konusu iken; hangi ay ve günde öldüğü hususunda ihtilaf mevcuttur. Bazı kaynaklarda İstahrî'nin 12 ya da 14 Cemâziyelâhir Cuma günü vefat ettiği kaydedilirken;³⁶ bazıları Perşembe günü öldüğünü ancak cenazesinin Cuma namazından önce kaldırıldığını ifade etmiş³⁷ bazıları da İstahrî'nin öldüğü günü belirtmeksizin ilgili yılın Şabân veya Rebiu'l-âhir ayında vefat ettiğine dair nakilde bulunmuştur.³⁸

2. MUHALİF GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA FIKHÎ YÖNÜ (AİLE HUKUKU EKSENİNDE)

2.1. Nikâh Akdinde İrade Beyanı

İslâm hukuku, diğer akitlerde olduğu gibi toplumsal ilişkileri tanzim eden nikâh akdinde de bazı temel rükünler ileri sürmüştür.³⁹ Söz konusu rükünler olmadan şer'an geçerli bir evlilik akdinden söz etmek mümkün değildir.⁴⁰ Bunlardan biri irade beyanı olarak ifade edilen sîgadır. Buna göre şer'î evliliğin tahakkuk edebilmesi için her iki tarafın (karı-koca) mahza kalbî ya da fiilî olarak nikâh akdine rıza göstermeleri yeterli görülmemiş aksine onlardan irade beyanını yani îcâb ve kabulü sarahaten gösteren lafızların sadır olması şart koşulmuştur. İcâb evlilik teklifi, kabul ise yapılan teklife müsbet şekilde cevap vermektir.⁴¹

Şâfiî fıkıh kaynaklarında tarafların irade beyanının Arap dilinin anlam yapısı çerçevesinde ele alındığı görülmüştür. Bu itibarla kişi, "evlendim" veya "nikâhladım" gibi sözcükler kullanmalıdır. Bunların yerine "satın aldım, rehin aldım veya kiraladım" gibi kelimeleri kullanması halinde nikâh akdi münakid olmaz.⁴² Nitekim şâri', Kur'an-ı Kerim'de nikâh akdine ilişkin "inkâh ve tezvîc" kavramlarını kullanmıştır.⁴³ Buna göre nikâh akdi esnasında tarafların evlenme niyeti olsa dahi "satın aldım ve rehin aldım" gibi bir lafzı istimal etmeleri halinde söz konusu irade beyanı şer'an geçersiz sayılır.⁴⁴ Görüldüğü üzere Şâfiî hukukçular, yanlış anlaşılmaya mahal vermemek maksadıyla irade beyanının, hibe ve temlik gibi zımında evlilik manası taşımayan ayrıca tarafların evliliğe dair niyetlerini açık bir şekilde göstermeyen kinâî lafızlarla münakid olmayacağını ittifakla belirtmişlerdir.⁴⁵ Şâfiî fakihler, tarafların akid esnasında

³⁰ İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1978), 393; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/269.

³¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/179.

³² İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/269.

³³ 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.

³⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 24/227; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/252.

³⁵ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 3/233.

³⁶ İsnevî, *Tabakâtu's-şâfi'yye*, 1/34.

³⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/208.

³⁸ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-şâfi'yye*, 1/109.

³⁹ Zuhaylî, Muhammed, *el-Mu'temed fi'l-fikhi's-Şâfiî*, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 4/11-13.

⁴⁰ Mehmet Selim Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 79.

⁴¹ Feşnî, Şihâbüddîn Ahmed b. Hicâzî, *Tehzîbu tuhfeti'l-habîb fi şerhi Nihâyeti't-tedrib*, (nşr. Müslim er-Ricâl, yy. 1996), 338; Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112-117.

⁴² Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3/118; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 7/221.

⁴³ Nisâ, 4/22; Ahzâb, 33/37.

⁴⁴ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 5/40.

⁴⁵ Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 9/159; Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmami's-Şâfiî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/438.

sarfetmeleri gereken irade beyanının (inkâh ve tezvîc) Arapça telaffuz edilmesinin gerekli olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Şâfiîlerden Ebû Hâmid el-İsferâyînî, “Allah’ın kelimesiyle kadınların ferçlerini helal kıldınız”⁴⁶hadisine binaen irade beyanının Arapça dışında herhangi bir dille münakid olmayacağını belirtmiştir. Nitekim hadiste yer alan Allah’ın kelimesinden maksat onun kelimidir. Allah’ın kelamı da Arapça’dır. Buna göre Arapça’yı bilmeyen kişiler ya Arap dilini öğrenecekler ya da nikâh akdi için Arapça’yı bilen birilerini kendilerine vekil tayin edeceklerdir. Ancak İsferâyînî’yi bu hususta kimse takip etmemiştir.⁴⁷ Dolayısıyla İsferâyînî’ye göre irade beyanında bulunacak kişilerin Arapça bilip bilmemelerine bakmaksızın akid esnasında kati surette inkâh ve tezvîc kavramlarının bizatihi telaffuz edilmesini zorunlu görmüştür.

Şâfiî fukahası ise, tarafların Arapça bilip bilmemelerine bakmaksızın irade beyanının Arapça dışında herhangi bir dille mümkün olduğu yönünde görüş beyan etmiştir. Onlar bu hususta akid esnasında irade beyanına yönelik Arapça dışında telaffuz edilen sözcüklerin, Arapça’daki inkâh ve tezvîc kavramlarıyla anlam bakımından aynı olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁸ Mezhepte sahih kabul edilen görüş budur.⁴⁹ Hanefî ve Mâlikî fukaha yanında⁵⁰ Hanbelî müctehidi Takiyüddîn İbn Teymiyye⁵¹ de bu fikirde birleşmiştir.

İstahrî, irade beyanında bulunacak kişinin Arapça’yı bilmesi halinde akid esnasında kesinlikle inkâh ve tezvîc kavramlarının telaffuz edilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de evliliğe ilişkin “inkâh ve tezvîc” kavramlarına yer verilmiştir.⁵² Dolayısıyla irade beyanında bulunacak kişi Arapça’yı bilmesi durumunda akid esnasında inkâh ve tezvîc kavramlarını kullanmazsa söz konusu akid geçersiz olur.⁵³ Hanbelî fukahası bu kanaattedir.⁵⁴

Yukarıdaki tartışmadan anlaşılacağı üzere İstahrî, bu konuda mezhebin sahih kabul ettiği görüşe muhalefet etmiştir. Ancak Şâfiî fukahası, İstahrî’nin ilgili görüşünü tutarlı bulmayıp birkaç açıdan eleştirmiştir. Şöyle ki, Kur’an’ın bütün ayetlerinde i’câz mevcut olduğu gibi içerisinde inkâh ve tezvîcin yer aldığı mezkûr ayetlerde de i’câz vardır. Ancak söz konusu i’câz, Kur’an’ın nazmı dışında hiçbir yerde (nikâh akdi gibi) bulunmaz.⁵⁵ Bu itibarla nikâh akdinde i’câz bulunmadığından akid anında tarafların irade beyanında inkâh ve tezvîc kavramlarını Arapça telaffuz etmeye zorlanmaları doğru olmaz. Dolayısıyla Kur’anî iki tabirde (inkâh ve tezvîc) i’câz var deyip⁵⁶ irade beyanı hususunda Arapça bilenleri bu kavramların Arapça telaffuzuna münhasır kılmak kabul edilemez. Zira bu iki lafzın karşı tarafı mu’ciz kılacak bir yanı yoktur.⁵⁷ Bununla birlikte nikâh akdinden maksat, temliktir. Söz konusu temlik ise, inkâh ve

⁴⁶ Müslim, “Hac”, 147.

⁴⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/155; Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, (Mısır: İdâretü’t-Tıbâ’ati’l-Münîriyye, ts), 16/209.

⁴⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/153; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/438; Nevevî, *el-Mecmû’*, 16/212.

⁴⁹ Nevevî, *Ravdatü’t-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müttakîn*, nşr. Züheyr eş-Şâviş, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1991), 7/36.

⁵⁰ Hanefî ve Mâlikî kaynaklarında irade beyanının Arapça telaffuz edilmesi hususuna yer verilmemiştir. Ancak bu fakihlerin irade beyanında inkâh ve tezvîc kavramları yanında mülkiyetin nakline sebebiyet veren “kiraladım, satın aldım” gibi lafızlarla evlilik akdini sahih görmeleri, irade beyanının Arapça dışında herhangi bir dille telaffuz edilebilirliğinin cevazına dair karine teşkil ettiği söylenebilir. Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986), 2/29; Merğînânî, Ebü’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî*, nşr. Nu’aym Eşref Nûr Muhammed, (Pakistan: İdâretü’l-Kur’ân ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, 1417), 1/185; Karâfî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî, (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 8/98.

⁵¹ İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, (Medine: Mecma’u’l-Meliki Fehd, 2004), 32/15.

⁵² Nisâ, 4/22; Ahzâb, 33/37.

⁵³ Mâverdî, *el-Hâvî*, 4/155; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/438. Râfi’î el-Kazvîni’nin aktardığına göre İstahrî’ye nispet edilen bir başka kanaatte o, tarafların Arapça’yı bilip bilmemesine itibar etmeksizin mutlak manada irade beyanının kesinlikle Arapça olması gerektiğini ifade etmiştir. Râfi’î, *el-Azîz*, 7/493.

⁵⁴ İbn Kudâme, Ebü’l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed, *eş-Şerhu’l-kebîr ‘alâ metni’l-Mukni’*, nşr. (Beyrut: Dâru’l-Menâr, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1983), 7/372; Buhûfî, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfü’l-kinâ’ ‘an metni’l-İknâ’*, (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983), 5/37-38.

⁵⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/55.

⁵⁶ Râfi’î, *el-Azîz*, 7/493.

⁵⁷ Ensârî, *Esne’l-metâlib*, 3/118.

tezvîc kavramlarının Arapça söylemiyle meydana geldiği gibi bu iki kavramı zımında barındıran Arapça dışında her türlü lafzın söylemiyle de vukuu mümkündür.⁵⁸

Görüldüğü kadarıyla evlilikle ilgili nazil olan ayetler müvacehesinde İstahrî'nin meseleye son derece literal yaklaştığı anlaşılmaktadır. Şâfiî fukahasının bu konudaki kanaatinin dikkate değer olduğu söylenebilir. Nitekim şâri', evlilikle ilgili nazil buyurduğu ayetlerde "evlenin" fiilini "inkâh ya da tezvîc" sözcükleriyle tahsis etmeyip mutlak tutmuştur. Dolayısıyla şâri', kullarından evlenmelerini istemiş ancak onların nikâh akdi esnasında irade beyanında bulunacakları vakit inkâh ve tezvîc kavramlarını bizzat Arapça telaffuz etmelerini istememiştir.⁵⁹ Ayrıca şâri', kulları için zorluk değil kolaylık dilediğini açıkça belirtmiştir.⁶⁰ Bu çerçeveden hareketle irade beyanında inkâh ve tezvîc kavramlarının evlenecek kişi için akid esnasında telaffuz edilmesini zorunlu görmek, şâri'in vazettiği kolaylık ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Bununla birlikte nikâh akdi, -akid olması hasebiyle- bey'e benzemektedir.⁶¹ Buna göre bey' ile ilgili işlemlerde Arapça telaffuz şart koşulmadığı gibi nikâh akdinde yer alan irade beyanında da Arapça söylemi şart koşulmamalıdır. Ayrıca nikâh, neslin çoğalması ve toplumun en küçük yapı taşı kabul edilen ailenin oluşumu için amaçtır. Aile müessesinin bireyleri olan damat ve gelin adayının nikâh akdi esnasında tartışmaya mahal vermeyecek ölçüde evliliğe yönelik irade beyanlarını anlaşılır, tam ve net olacak şekilde istedikleri herhangi bir dille ortaya koyup söz konusu akdi gerçekleştirmeleri, İslâm hukukunun ruhuna uygundur.⁶²

2.2. Veli İzninin Nikâh Akdine Etkisi

Nikâh akdi, aile müessesesinin kurulması bakımından önemli bir akitir.⁶³ Bu sebeple tarafların yani kadın ile erkeğin evlenmek üzere mücerreden anlaşmaları, cumhûr-ı fukaha (Hanefîler dışında)⁶⁴ tarafından yeterli görülmemiş; bunun yanında "Velisiz nikâh olmaz"⁶⁵ hadisine müsteniden evlenmek isteyen kadının velisinin izninin olması şartına vurguda bulunularak veli olmadan gerçekleştirilen nikâh akdi geçersiz sayılmıştır.⁶⁶ Veli, bir başkası adına bağlayıcı karar alma ve bu kararı uygulama yetkisini elinde bulunduran kişidir.⁶⁷ Fıkıh literatüründe söz konusu yetkiye velâyet denir.⁶⁸ Nikâhta velinin bulunmasından maksat, kızın maslahatının gözetilmesi, hak ve hukukunun muhafaza edilmesi olduğundan⁶⁹ bâkire, küçük veya ergenlik çağına ulaşmış (bâliğa) kızın evlendirilmesinde veli, yetkili merci olarak görülmüştür.⁷⁰ Kızın maslahatını gözetebilmesi adına velinin, aklî dengesinin yerinde olmasıyla birlikte aşırı hasta, köle, sefih ve zihni karışık kişilerden olmaması gerekir.⁷¹ Nikâhta velâyet

⁵⁸ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/38; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/209-210.

⁵⁹ İbn Useymin, Muhammed b. Sâlih, *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'*, thrc. Muhammed b. Süleymân, (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422-1428), 12/38.

⁶⁰ Bakara, 2/185.

⁶¹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 7/373.

⁶² Zeydân, Abdülkerim, *el-Medhal li dirâseti's-şer'ati'l-İslâmî*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2002), 248.

⁶³ Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 60; Ömer Korkmaz, Osmanlı Uygulamaları Işığında Küçüklerin Evlendirilmesi ve Veli İzinsiz Nikâh, *Bilimname XXXVII*, 2019/1, 453-475.

⁶⁴ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992), 2/100; Menbecî, Ebû Muhammed Ali b. Zekeriyâ, *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne's-sünneti ve'l-Kitâb*, thk. Muhammed Fadl, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts), 2/656.

⁶⁵ İbn Mâce, "Nikâh", 15.

⁶⁶ Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl, *Bahru'l-mezheb fi furû'i's-şâfiyye*, thk. Târik Fethî es-Seyyid, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 9/34; Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbi' şerhu Zâdi'l-müstakni'*, thrc. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr, (Riyad-Beyrut: Dâru'l-Müeyyed-Müessesetü'r-Risâle, ts), 514.

⁶⁷ Fatih Çınar, Şevkânî'ye Göre Nikâhta Veli Meselesi, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2016; 3(5), s. 186.

⁶⁸ H. Yunus Apaydın, "Velâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/15-16.

⁶⁹ Zuhaylî, *el-Mu'temed*, 4/61.

⁷⁰ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 9/36; Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/201.

⁷¹ Cüveynî, Ebû'l-Me'âlf Abdülmelik b. Abdillâh, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 12/49.

sıralaması miras hukukunda olduğu gibi baba, büyük baba (dede), öz kardeş, öz kardeşin oğlu, amca... şeklindedir.⁷²

Velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâh akdinde taraflar muhâlea (karı-kocanın anlaşmasıyla evliliğe son verilmesi) ya da talâk yoluyla boşanmışsa bakılır; bu nikâh akdinin mahkemeye intikal etmesi halinde hâkim, taraflar arasında derhal tefrike hükmeder. Hâkimin kararıyla meydana gelen tefrik taraflar arasında bi'l-ittifak hukukî sonuç doğurmaz.⁷³ Ancak erkek kadını üç talâkla boşarsa aralarında geçici haramlık oluşup oluşmadığı konusunda iki görüş varit olmuştur. Şâfiîlerin kâhîr ekserinin benimsediği birinci görüşe göre, velinin izni alınmaksızın gerçekleştirilen nikâh akdi bâtil olduğundan taraflar arasında meydana gelen söz konusu boşama geçersizdir. Dolayısıyla haramlığın ortadan kalmaması için kadının bir başka erkekle evlenmesi şart değildir.⁷⁴

Şâfiîlerin çoğunluğuna göre, velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâh akdinde tarafların talâk ya da muhâlea usulü ile boşanması halinde boşamanın hukukî sonuçları taraflar üzerine terettüp etmez. Nitekim velinin izni alınmaksızın akdolunan nikâh hükmen sahih değildir. Dolayısıyla inşa edildiği andan itibaren sahih kabul edilmeyen bir akde bazı haklar terettüp etmek doğru olmaz. Aynı şekilde rükünlerine uygun olarak icra edilen nikâhla kadın, temlik edilmektedir. Bu itibarla nikâh akdinin temel rükünlerinden olan velinin izninin alınması hususunun yer almadığı nikâh akdinde temlikten bahsedilemez. Dolayısıyla temlikin olmadığı yerde boşanmadan ve onun getireceği hukukî sonuçlardan söz edilemez. Zira velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâhta taraflar arasında meydana gelen talâk, aralarında zevciyet bağı bulunmayan erkek ve kadının birbirilerini boşamasına benzemektedir. Buna göre aralarında evlilik akdi bulunmayan kişilerin talâkı, taraflar üzerine hukukî bir sonuç doğurmadığı gibi velinin izni alınmadan evlenen taraflar arasında vuku bulan talâk da tarafalar üzerine hukukî sonuçlar terettüp etmez. Mezhebin müftâ bih kanaati bu yöndedir.⁷⁵

İstahrî'ye göre ise velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâh akdinde tarafların talâk ya da muhâlea usulü ile boşanması halinde boşamanın hukukî sonuçları taraflar üzerine terettüp eder. Nitekim velinin izni alınmaksızın akdolunan nikâhın sıhhati, fukahâ arasında muhtelefun fih konulardandır. Böyle bir meselede iki durumdan (nikâhın geçerli olup olmaması neticesinde talâkın vuku bulup bulmaması) en ağır olan hükme (nikâhın geçerli olması neticesinde talâkın vuku bulması) tutunmak, ihtiyat açısından dikkate değerdir.⁷⁶ Hanefî,⁷⁷ Mâlikî,⁷⁸ Şâfiî fukahâsından Ebû İshâk el-Mervezî, Ebû Alî b. Ebî Hureyre ve Ebû Hâmid el-Mervezî (ö. 362/972) yanında⁷⁹ Hanbelî müctehidler⁸⁰ bu kanaattedir.

İlgili tartışmada Şâfiî fukahâsı, "Velisiz nikâh olmaz"⁸¹ hadisin zâhirî tutumundan hareketle velisiz gerçekleştirilen nikâh akdini bâtil bulduklarından taraflar arasındaki talâkın

⁷² İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi'î, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 6/105-106. Geniş bilgi için bkz. Bedri Aslan, İslam Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velayetinin Kime Gececeği Konusunun Değerlendirilmesi, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IV Sayı:7, 2016/1, ss. 26-47.

⁷³ Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/47-48; Mevâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/90-91. Talâkın (beynûnet-i kübrâ/bâin) hukukî sonuçları ise şunlardır: Karı-koca ilişkisi biter. İddet süresince kadının koca evinde kalması ve nafakasının koca tarafından temin edilmesi hakkı dışında karşılıklı haklar düşer. Kadın, iddetini tamamladıktan sonra başka biriyle evlenmedikçe ilk kocasıyla yeniden evlenemez. Kadın, mehrin tamamına müstehak olur. Karı-koca arasında miras hakkı sona erer. Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 9/6964-6965.

⁷⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/266; Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/50; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 9/46; Râfi'î, *el-'Azîz*, 7/533.

⁷⁵ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 9/46; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/153; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 7/239.

⁷⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/50; Râfi'î, *el-'Azîz*, 7/533.

⁷⁷ Hanefî fukahâsı nikâhta velinin icâzetini şart koşmadıklarından velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâh geçerli olmakla birlikte talâkın meydana gelmesi neticesinde boşamanın hukukî sonuçları taraflar üzerine doğrudan terettüp eder. Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315), 2/117.

⁷⁸ Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/90.

⁷⁹ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 9/46; Râfi'î, *el-'Azîz*, 7/533.

⁸⁰ İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 6/299.

⁸¹ İbn Mâce, "Nikâh", 15.

vukuu neticesinde talâka ilişkin hiçbir hukukî sonucun onlar hakkında terettüp etmeyeceğini ifade ettikleri görülmüştür. Meseleye ihtiyat ekseninde yaklaşan İstahrî'nin ise Mâlikî hukukçuların fûru meselelerinde sıklıkla kullandıkları mürâât-ı hilâf⁸² -muhtemelen- dikkate almış ve talâka bağlı hukukî sonuçların taraflar üzerinde terettüp edeceği kanaatini ortaya koymuştur. Bu itibarla İstahrî, velinin izni olmaksızın evlenen tarafların nikâh akdinin bâtil olduğu hükmünün ortaya çıkaracağı mefsedeti (eşlerin birbirine varis olmaması ve nesebin sübut bulmaması vd.) göz önünde bulundurarak⁸³ ilgili meselede Şâfiî fukahasına muhalif davranmıştır.

İstahrî'nin bu tutumu, tercih açısından dikkate değer gözükmektedir. Nitekim velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâh akdi, her ne kadar sıhhat açısından problemlili görünse de⁸⁴ nefâz (yürürlülük) itibarıyla mevkuftur, askıdadır.⁸⁵ Dolayısıyla askıda olan nikâh, velinin izin vermesiyle taraflar arasında doğrudan tahakkuk ederek sıhhat kazanır. Bu itibarla velinin izni olmadan gerçekleştirilen mevkuf bir akdin, yok hükmünde veya hiç olmamış gibi değerlendirilmesi kabul edilemez. Buna binaen velinin izni alınmadan gerçekleştirilen nikâh akdinde talâk sebebiyle doğan hukukî sonuçların taraflar üzerinde terettüp ettiğine hükmetmek özellikle kadının maslahatı açısından isabetli olacaktır. Nitekim hukukî sonuçların taraflar üzerinde terettüp edeceğine dair hükümle kadın, mesken ve mehir hakkı gibi lehine olan her türlü hukukî haklara sahip olacaktır.

2.3. Şahitlerin İhramlı Olması

Şâfiî müctehidler, "İhramlı kişi evlenemez ve evlendiremez"⁸⁶ hadisine dayanarak ihramın evliliğe engel olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre nikâh akdinin temel rükünleri arasında yer alan veli veya taraflardan (karı-koca) herhangi birinin ihramlı olması halinde söz konusu akid sahih kabul edilmez. Bu konuda ittifak mevcuttur.⁸⁷ Ancak onlar, evliliğin temel rükünlerinden olan şahitlerin ihramlı olmaları halinde nikâh akdinin sahih olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir.⁸⁸

Şâfiîlerin kâhir ekserine göre ihramlı kişinin şahitliği nikâh akdini sahih kılar. Onlar bu hususta "Veli ve iki adil şahit olmadan nikâh olmaz"⁸⁹ hadisinin zâhiriyle istidlâlde bulunmuşlardır. Nitekim Hz. Peygamber, bu hadiste şahitlerin sadece adil olmasını ön görmüş ihramlı ya da ihramsız olması arasında herhangi bir ayırmada bulunmamıştır.⁹⁰ Ayrıca şahitler, nikâh akdinin tarafları arasında yer almaz.⁹¹ Buna göre şahitlerin ihramlı olması, akdin sıhhatine mâni olmaz. Bununla birlikte nikâh akdi, îcâb ve kabulden müteşekkildir. Şahitlerin söz konusu îcâb ve kabule herhangi bir dahli yoktur.⁹² Mezhebin sahih görüşü budur.⁹³ Hanefî,⁹⁴ Mâlikî⁹⁵ ve Hanbelî hukukçularının da⁹⁶ Şâfiî fukahası ile aynı kanaatte oldukları görülmüştür.

⁸² Mürâât-ı hilâf; fıkıh usulüne ilişkin bir kavram olup teşri kılınan herhangi bir hükümde o hükmün doğurabileceği sonuçların dikkate alınmasını ifade eder. Mürâât-ı hilâf delili ile ilgili geniş bilgi için bkz. Fatih Orhan, *Fıkıh Usulünde Mürâât-ı Hilâf ve Hüccet Değeri*, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, (İstanbul: 2018), 29/97.

⁸³ Aslan, İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibâru'l-Meâlât), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Konya: 2016), 27/206.

⁸⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/153.

⁸⁵ İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm, *el-İşrâf 'alâ mezâhibi 'ulemâ*, nşr. Ebû Hammâd Sağır Ahmed el-Ensârî, (Ra'sülhayme: Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, 2004), 5/13.

⁸⁶ Ebû Dâvûd, "Hac", 38.

⁸⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/190; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 12/406. İlgili konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Çınar, İslam Fıkıhına Göre İhramlı Halde Evlilik, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 24, Haziran 2020, ss. 186-205.

⁸⁸ Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/75.

⁸⁹ Dârekutnî, "Nikâh", 15.

⁹⁰ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 12/406.

⁹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/84; Râfiî, *el-'Azîz*, 7/560.

⁹² Mâverdî, *el-Hâvî*, 4/126; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/385.

⁹³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/283.

⁹⁴ Hanefî fukahası ihramı, evlilik manilerinden görmemiştir. Dolayısıyla akdin temel unsurlarının (veli, taraflar ve şahitler) ihramlı olmaları akdin sıhhatine halel getirmeyiz. Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbü'l-Hüccet 'alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kilânî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 2/209.

İstahrî'ye göre ise ihramlı kişinin şahitliği nikâh akdini geçersiz kılar. O, ileri sürdüğü bu kanaati “İhramlı kişi ne nikâhlanabilir ne nikâhlayabilir ne de şahit olabilir”⁹⁷ hadisine dayandırmıştır. Nitekim Hz. Peygamber ilgili hadiste ihramlı kişinin açık bir şekilde nikâh akdinde şahit olamayacağı vurgusunda bulunmuştur. Ayrıca İstahrî, şahidi –nikâh akdinin kendisiyle mün’akid olduğu hususlardan biri olması bakımından- muhrim veliye kıyas etmiştir. Buna göre akdi gerçekleştirecek velinin ihramlı olmaması şart koşulduğu gibi akdin gerçekleşmesine tanıklık eden şahitlerin de ihramlı olmaması gerekir.⁹⁸ Hanbelî fukahâsından İbn Akîl el-Bağdâdî'nin (ö. 513/1119)⁹⁹ İstahrî ile aynı kanaatte olduğu görülmüştür.

Mezhebin sahih görüşüne muhâlif tutum sergileyen İstahrî'nin konuya ilişkin kanaati, “galat” olarak nitelendirilerek birkaç açıdan eleştirilmiştir.¹⁰⁰ Nitekim Şâfiî fukahası, İstahrî'nin istidlâl ettiği hadisin meşhur varyantında وَلَا يَشْهَدُ ifadesi yerine hadis kaynaklarında لَا يَخْطُبُ¹⁰¹ (dünür gönderemez) kelimesine yer verildiğini belirterek İstahrî'nin referans olarak getirdiği لَا يَنْكُحُ الْمُخْرَمَ وَلَا يَنْكُحُ وَلَا يَشْهَدُ ibaresi ile ilgili herhangi bir metne yer verildiği görülmemiştir. Hadisin orijinali ise İmam Müslim'in rivayetinde yer alan لَا يَنْكُحُ وَلَا يَنْكُحُ metnidir.¹⁰² Bu itibarla لَا يَشْهَدُ ifadesinin Hz. Osmân'ın (ö. 35/656) oğlu Ebân b. Osmân'ın (ö. 105/723) özel durumundan istinbat edilerek fukaha tarafından ziyadeleştirildiği ihtimali üzerinde durulmuştur. Nitekim aktarıldığına göre Ebân b. Osmân ihramlıyken kendisinin nikâh akdine şahitlik etmesi istenmiş o da ihramlı olduğunu belirterek bundan kaçınmıştır.¹⁰³ Şâfiî fukahası, وَلَا يَشْهَدُ varyantının velev ki sahih/sabit kabul edilmesi halinde söz konusu hadisin “ihramlı velinin akdetmek istediği nikâhta şahitler şahitlik yapamaz” şeklinde tevil edileceğini belirterek şahitlerin ihramlı olmasının akdin sıhhatine zarar vermeyeceğini, aksine velinin ihramlı olmasının akdin sıhhatini bâtlı kılacağına hükmetmişlerdir. Ayrıca onlar, İstahrî'nin konuya ilişkin şahidi veliye mukayesesini iki yönden tutarsız bulmuşlardır. Birincisi; veli, nikâh akdindeki taraflar (karı-koca) gibi -birinci dereceden-doğrudan taayyün eder. Bu durumda nikâh akdinde yer alan tarafların ihramlı olmaları akdi sahih kılmadığı gibi velinin de ihramlı olması akdi sahih kılmaz. Ancak şahitler, nikâh akdindeki veli gibi doğrudan taayyün etmediğinden şahitlerin ihramlı olması akdin sıhhatine mâni olmaz. İkincisi; velinin taraflar gibi nikâh akdine -îcâp kabul yönünden- dahil olabilmektedir. Ancak şahitlerin bu hususta herhangi bir dahil söz konusu olmamaktadır.¹⁰⁴

Bilindiği üzere ihram, ittifakla geçici evlilik manilerindedir.¹⁰⁵ İhramlının evlenmesinin yasaklanmasındaki maksat, -Hanefî fukahâsından Tahâvî'nin (ö. 321/933) de vurguladığı üzere- kişinin ihramlıyken cinsel ilişki kurmasına kapı açabileceği ihtimalidir.¹⁰⁶ Bu itibarla nikâh akdinde yer alan şahitlerde bu ihtimalin söz konusu olması düşünülemez. Dolayısıyla bahse konu evlilik engeli, her ne kadar doğrudan velileri ve tarafları kapsasa da bu engel, şahitlere teşmil edilemez. Bu açıdan nikâh akdinin kurulmasında veli ve taraflardan sonra gelen şahitlerin ihramlı olmaları söz konusu akdin sıhhatine hâlel getirmez.

⁹⁵ Mâlikîler akid esnasında şahitlerin bulunmasını nikâh akdinin sıhhat şartlarından görmemiş aksine mendup saymıştır. Tüsûlî, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdisselâm, *el-Behce fi şerhi't-Tuhfe*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Şâhîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 178. Mâlikî hukukçularının bu kanaatinden hareketle şahitlerin ihramlı olup olmamaları akdin sıhhatine hâlel getirmeyeceği görüşü dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır.

⁹⁶ Nikâh akdinde şahitlik yapacak kişinin ihramlı olması mekruh olmakla birlikte caizdir. İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğni*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405), 5/165; Rahîbânî, Mustafa es-Suyûtî, *Metâlibu uli'n-nuhâ fi şerhi Ğâyeti'l-muntehâ*, (Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1961), 2/347.

⁹⁷ Hadis kaynaklarında görüldüğü kadarıyla böyle bir hadise yer verilmemiştir. Kaldı ki ilgili hadisin sabit olmadığına ilerde değinilmiştir.

⁹⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 4/26; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/385; Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/284.

⁹⁹ İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 3/148.

¹⁰⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 4/126.

¹⁰¹ Müslim, “Nikâh”, 43.

¹⁰² Müslim, “Nikâh”, 41.

¹⁰³ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 12/406; Râfi'î, *el-'Aziz*, 7/560.

¹⁰⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, 4/126; Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/284.

¹⁰⁵ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 12/406.

¹⁰⁶ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdelhak, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 2/268.

2.4. Şarta Bağlı Talâkta Şartın Geçerlilik Süresi

Fıkıh kaynaklarında talâk-ı mu'allak başlığı altında incelemeye konu olan şarta bağlı talâkın, şart bildiren edâtların istimal edilerek müstakbelde olabirliği mümkün olan herhangi bir iş, söz ya da vaktin hâsıl olmasına bağlanmasıdır. Örneğin kocanın zevcesine hitaben "filanın evine girersen sen boşsun", "ne vakit benden izinsiz evden çıkarsan boşsun" ya da "filan ayda benden boşsun" gibi ifadeleri sarf etmesi halinde zevce tarafından boşamanın kendisine bağlandığı şartın vukuu durumunda talâk söz konusu olur.¹⁰⁷ Şartlı talâkta şartın tahakkuk etmesi halinde talâka dair fikhî sonuçlar taraflar arasında terettüp eder.

Meşruiyetini "Ey inananlar! Akitlere riayet edin"¹⁰⁸ ve "Müslümanlar şartlarına bağlıdır"¹⁰⁹ şerî naslarından alan şartlı talâkın şer'an geçerli olabilmesi için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Bu şartlardan birisi şartın telaffuz edilebilmesi için taraflar arasında zevciyyet ilişkisinin fiilî olarak devam etmesidir.¹¹⁰ Buna göre aralarında zevciyyet bağı bulunmayan ecnebi bir kadına şartlı talâkta bulunulması durumunda taraflar daha sonra evlenseler dahi talâk söz konusu olmaz. Nitekim şart söylendiği vakit aralarında fiilî bir evlilik bağı yoktur.¹¹¹

Koca, zevcesine yönelik şartlı talâkta bulunduktan sonra şart, henüz vaki olmadan muhâlaa, beynûnet-i kübrâ (üç talâk) ya da nikâhın feshi gibi bir sebepten ötürü taraflar arasında ayrılık gerçekleşse daha sonra şart, ayrılma döneminde tahakkuk etmeden taraflar yeniden nikâh akdinde bulunsa bu durumda şart, ikinci evlilik döneminde vaki olsa Züfer hariç Hanefî hukukçuları, şartın avdet etmeyeceğini dolayısıyla taraflar arasında talâkın vaki olmayacağını belirtmişlerdir. Çünkü boşamayı bağladığı ilk nikâh ortadan kalkmıştır.¹¹² Mâlikî hukukçuları ve Şâfiî fukahasının esah olarak nitelendirdiği kanaate göre ise söz konusu durumda şarta bağlı talâk gerçekleşir. Nitekim zevce, ikinci defa kocasıyla evlendiğinde ilk nikâhtan kalan boşama hakları kadına dönmüş olur. Ayrıca bu talâklar, önceki şartlarıyla birlikte döner ki bu da boşamanın örneğin eve girmeye bağlanmış olmasıdır.¹¹³ Hanbelî hukukçuları ise söz konusu durumda şartın ayrılma döneminde meydana gelip gelmemesine bakmaksızın şartın aynı zevceyle evlilik akdi içerisinde tahakkuk etmesini dikkate alarak mutlak surette talâkın vaki olacağına kâil olmuşlardır.¹¹⁴

Şartlı talâkta bulunan koca, henüz şart tahakkuk etmeden muhâlaa, beynûnet-i kübrâ ya da nikâhın feshi gibi herhangi bir sebepten ötürü zevcesini boşaması, daha sonra söz konusu şartın boşama döneminde meydana gelmesi, kocanın da muhâlaa ya da beynûnet-i kübrâ gibi bir sebeple boşadığı zevcesini yeniden nikâhlanması, ikinci nikâhtan sonra şartın tekrar tahakkuk etmesi ve bu durumda taraflar arasında şartın tahakkuk etmesi sebebiyle boşamanın vaki olup olmayacağı hususu tartışılmıştır.

Şâfiî fukahasına göre böyle bir durumda boşama gerçekleşmez. Nitekim eşlerin tekrar evlenmesinden sonra vaki olan şart, boşama döneminde -geçerli olmamakla birlikte- vaki olmuştur. Dolayısıyla şart, boşanma döneminde meydana gelmesiyle ikinci evlilikten sonra hukukî statüsünü yitirmiştir. Ayrıca söz konusu şart, tekrarı gerektirmeyen *إِنْ* ve *لَوْ* gibi edâtlarla yapıldığından¹¹⁵ vukuu bir defaya mahsus söylenmiş kabul edilir. Buna göre şartın ikinci bir defa vukuu itibar edilmez. Dolayısıyla şartın taalluk ettiği şey (örneğin kadının eve girmesi ile boş olması) zâil olunca şartın ikinci evlilikten sonra yeniden tahakkuk etmesiyle boşamanın vaki

¹⁰⁷ Zeydân, *el-Mufassal*, 7/471.

¹⁰⁸ Maide, 5/1.

¹⁰⁹ Dârekutnî, "İcâre", 13.

¹¹⁰ Zuhaylî, *el-Mu'temed*, 4/173. Ric'î talâk, evliliği ortadan kaldırmadığından ric'î talâkla iddetini bekleyen kadın ile kocası arasındaki zevciyyet bağı devam eder. Zeydân, *el-Mufassal*, 7/476.

¹¹¹ İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, 293; Râfi'î, *el-'Azîz*, 8/576.

¹¹² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/127.

¹¹³ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 13/314; Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebîr*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts), 2/375.

¹¹⁴ Buhûtî, *De'kâiku uli'n-nuhâ li şerhi'l-müntehâ*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 3/71.

¹¹⁵ Ancak كَمَا (her defasında) gibi tekrar isteyen şart edâtıyla şartlı talâkın vaki olup olmamasıyla ilgili üç farklı görüş vardır. Râfi'î, *el-'Azîz*, 8/577.

olacağıının söylenmesi kabul edilemez.¹¹⁶ Mezhepte zâhir olan görüş budur.¹¹⁷ Hanefî,¹¹⁸ Mâlikî fukahası¹¹⁹ ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel¹²⁰ bu görüştedir.

İstahrî'ye göre ise bu durumda boşama vaki olur. Nitekim önemli olan şartın genel anlamda evlilik döneminde meydana gelmesidir. Buna göre şart, ikinci evlilik döneminde dahi vaki olsa taraflar arasında boşama meydana gelir. Ayrıca şart, -her ne kadar boşama döneminde vuku bulsa da- evlilik dönemi içerisinde meydana gelmediğinden tesirsiz olup ikinci bir evlilik sürecinde dahi şer'an varlığını korumaktadır.¹²¹ Aynı şekilde karine-i hal itibariyle şartlı talâkta meydana gelen akitte, temlik (hanıma sahip olma) manası mukadderdir. Buna göre koca eşine "eve girersen sen boşsun" cümlesini sarfederken aslında bu cümlenin zımında "sen eşim olduğun halde/أَنْتِ دَخَلْتَ الدَّارَ وَأَنْتِ زَوْجَتِي فَأَنْتِ طَالِقٌ" ifadesine yer vermiştir.¹²² Hanefî fukahasından Züfer¹²³ ve Hanbelî fukahası¹²⁴ bu görüştedir.

Görüldüğü üzere İstahrî bu meselede mezhebin zâhir kabul ettiği kavle muhalefet etmiştir. Ancak onun ileri sürdüğü görüşü, teyit etmek üzere getirdiği istidlâl, mezhep içerisinde eleştirilmiş "hata ve galat" olarak nitelendirilmiştir.¹²⁵ Nitekim kocanın hanımına yönelik sarf ettiği şart, doğrudan kadının zatına yöneliktir. Yani koca tarafından ileri sürülen şartta, zahire bakılır. Buna göre fazladan gizli şart (sen eşimken), koca tarafından sadır olan şart cümlesinin arasında takdir edilemez. Buna göre söz konusu şart, -geçerli olmasa da- boşama döneminde meydana gelmiştir. Dolayısıyla İstahrî'nin dediği gibi "kadın kocasının mülkünde iken" şeklinde bir takdirde bulunulamaz. Bu şuna benzer: Kişi hanımına hitaben kendisine ait bir evi göstererek "sen şu eve girersen benden boşsun" dese ve daha sonra o evi satsa, evi sattıktan sonra da hanımı o eve girse boşama meydana gelir. Zira burada evin mülk olup olmamasına itibar edilmez. İtibar edilecek tek şey kadının şart koşulan eve girip girmediğidir. Dolayısıyla burada "وَهِيَ فِي مَلْكِي" "o eve -benim mülkümde iken- girersen sen boşsun" şeklinde takdire gidilmediği gibi söz konusu meselede de cümle takdirine gidilmez.¹²⁶

Şartlı talâk, mecâzî manada yemine benzer.¹²⁷ Buna binaen "vallahi ders çalışırsan kitap okurum" diye yemin eden kişi dersin çalışılması neticesinde bir defa kitap okumakla yeminini yerine getirmiş sayılıyorsa aynı şekilde karısına yönelik "eve girersen boşsun" diyen kocanın hanımı da kocası tarafından şart koşulan eve boşama döneminde bir defa girse şart yerine gelmiş sayılır. Buna göre onlar daha sonra ikinci bir nikâhla evlense -hanıma hitaben yapılan söz konusu şart tekerrür etmemesi şartıyla- hanımı tekrar eve girse bu durumda şartlı boşama gerçekleşmez. Zira şart neticesinde boşama bir defa -boşandıkları süre zarfında- meydana gelmiştir. Bu minvalde Şâfiî fukahasının görüşü tercihe şayan görülmektedir.

2.5. Kadının İddet Bekleme Yeri

Talâk, eşler arasında vuku bulması neticesinde birtakım sonuçlar meydana getirir. Bu sonuçlardan birisi iddettir.¹²⁸ Kelime olarak iddet; "topluluk, adet ve saymak"¹²⁹ manasındadır. Fıkıh terminolojisinde ise taraflar arasındaki nikâh akdinin herhangi bir sebeple son bulması durumunda evliliğin izlerinin yok olması için beklenen süredir. Bu süre dolmadan kadın, bir

¹¹⁶ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 13/314.

¹¹⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 17/243; Râfi'î, *el-'Azîz*, 8/577.

¹¹⁸ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 6/96; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/127.

¹¹⁹ Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/375-376.

¹²⁰ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 8/230.

¹²¹ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 13/314.

¹²² Mâverdî, *el-Hâvî*, 10/22; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/41.

¹²³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/127; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/246.

¹²⁴ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 8/230. Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/423.

¹²⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 10/22; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 13/314.

¹²⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/41.

¹²⁷ Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2005), 300.

¹²⁸ Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 259.

¹²⁹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, 846.

başkasıyla evlenemez.¹³⁰ Ancak “mümin kadınları nikâhlayıp da sonra cinsel birleşmeden önce boşamışsanız üzerine sayacağınız iddet yoktur”¹³¹ ayetinin hükmü gereğince nikâh akdinden sonra taraflar arasında cinsel birleşme meydana gelmeden vuku bulan boşamalarda kadının iddet yükümlülüğü yoktur.¹³²

Kadının hamile olup olmadığına müttali olabilmek amacıyla nesebin karışmasını önleme, ric’î talâkla boşanmış eşlere yeniden düşünme fırsatı tanıma, evlilik bağına bir anda yok etmeme gibi pek çok hikmeti bulunan iddet,¹³³ taraflara nafaka¹³⁴ ve mesken başta olmak üzere nesep, mirasçılık gibi birçok hak ve sorumluluklar getirmektedir.¹³⁵ Bu sebeple nikâh akdinin sona eriş şekline ve kadının fizyolojik durumuna (hamilelik, yaşça küçük veya büyük olma, temizlik ve ay hali dönemleri gibi) göre iddetin süresi değişkenlik arz etmektedir. Bu bağlamda İslâm hukukçuları, kadının fizyolojik durumunu dikkate alarak iddetin süresine dair hükümlere furû kitaplarında genişçe yer vermişlerdir.¹³⁶ Dolayısıyla çalışmanın amacını aşmamak maksadıyla burada kadınların hangi hallerde ne kadar süre ile iddet bekleyecekleri konularına -bu süreyi nerede geçireceği hususu hariç olmak kaydıyla- temas edilmeyecektir.

İslâm müctehidleri, “Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun”¹³⁷ ayeti yanında Hz. Peygamber’in Füreya bnt. Mâlik hakkında buyurmuş olduğu “İddet süresi bitinceye kadar evinde kal!”¹³⁸ şer’î nasları dikkate alarak talâk, muhâlea veya fesh sebebiyle¹³⁹ iddet bekleyen kadının -nâsize (kadının evlilik hukukuna riayet etmemesi, geçimsiz davranması) olmaması şartıyla-¹⁴⁰ mesken hakkı bulunduğu hükmetmiştir.¹⁴¹ Ayrıca bu müctehidler, “Onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar”¹⁴² ayetini referans göstererek iddet bekleyen kadının iddeti bitinceye kadar yaşadığı meskeni terk etmemesi, ihtiyaçlarının giderilmesi kaydıyla kocasıyla birlikte yaşadığı evde kalması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁴³ Buna göre kadın, kocası ile herhangi bir özür sebebi olmaksızın başka bir evde iddetini tamamlamak üzere anlaşırsa dahi -iddet, Allah’ın hakkı kapsamında değerlendirildiğinden-¹⁴⁴ taraflar, Allah’ın emrine karşı gelmiş olurlar.¹⁴⁵ Ancak kadının iddet bekleyeceği meskenin pis, harabe ve güvenilir bölgede yer almaması gibi herhangi bir sebepten

¹³⁰ Feşnî, *Tehzîb*, 372.

¹³¹ Ahzab, 33/49.

¹³² Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, 8/365.

¹³³ Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, 261.

¹³⁴ Nafakanın mahiyeti hakkında geniş bilgi için bkz, M. Zeki Uyanık, “İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/2019, s. 57-87.

¹³⁵ Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 2/469.

¹³⁶ Suğdî, Ebû’l-Hasen Ali b. el-Huseyn, *en-Nütef fi’l-fetâvâ*, thk. Salahuddîn en-Nâhî, (Beyrut-Umman: Müessesetü’r-Risâle-Dâru’l-Furkân, 1984), 329-332; Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 2/470-471.

¹³⁷ Talâk, 65/6.

¹³⁸ İbn Mâce, “Talâk”, 8.

¹³⁹ İrtidat etme, kadının Müslüman olması, radâ’ (süt emme sebebiyle hâsıl olan kardeşlik) ya da eşlerden birinin şer’î manada ayıplı (kusurlu) olmasıyla eşler arasında vaki olan boşamalar, fesh sebebiyle meydana gelen boşamalardır. Vefat iddeti bekleyen kadının mesken hakkının olup olmaması ihtilaflı olduğu gibi fesih sebebiyle boşanmış kadının mesken hakkının olup olmaması da fukaha arasında tartışmalı konulardandır. Nevevî, *Minhâcu’t-tâlibîn*, 256.

¹⁴⁰ Nâsize kadın nüşûzundan dönerse mesken hakkını elde eder. Nevevî, *Ravdat’u-tâlibîn*, 8/409-410.

¹⁴¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/124; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/126; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu’z-Zerkeşî ‘alâ Muhtasari’l-Hırakî*, nşr. Abdullah b. Abdurrahmân el-Cibrîn, (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1993), 5/576.

¹⁴² Talâk, 65/1.

¹⁴³ İbn Rüşd el-Ced, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1988), 6/216; Burhânüddîn el-Buhârî, Ebû’l-Me’âlî Mahmûd b. Ahmed, *el-Muhîtu’l-burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 3/467; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, 3/404.

¹⁴⁴ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 3/205; Râfi’î, *el-Azîz*, 9/500.

¹⁴⁵ Kevsec, Ebû Ya’kûb İshâk b. Mansûr, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râheveyh*, thk. Muhammed b. Abdillâh ez-Zâhim, (Medine: Câmî’atü’l-İslâmiyye, 2004), 4/1762; Nevevî, *Ravdat’u-tâlibîn*, 8/410; Mağribî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibu’l-celîl li şerhi Muhtasari’l-Halîl*, thk. Zekeriyâ ‘Umeyrât, (yy: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 5/510; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dakâik*, nşr. Zekeriyâ ‘Umeyrât, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 4/260.

ötürü ikamet etmeye elverişli olmaması halinde kadının iddetini tamamlamak üzere kocasından uygun bir mesken talep etme hakkı vardır.¹⁴⁶

Kadın, kocasından izin almadan bulunduğu evden başka bir eve taşınsa¹⁴⁷ daha sonra taraflar arasında kocanın ölümü ya da bâin talâk sebebiyle boşama vaki olsa bu durumda iddetini tamamlamak üzere ilk eve döner.¹⁴⁸ Ancak kadın, kocası boşamadan önce kendisinden izin alarak başka bir eve taşınsa daha sonra koca, kadını boşasa bu durumda kadın taşındığı evde diğer bir ifadeyle ikinci evde iddetini bekler.¹⁴⁹ Taşınacağı eve ulaşip ulaşmaması hükmü değiştirmez. Dolayısıyla bu durumda kadın iddet beklemek üzere birinci eve dönmez. Zira boşama, ikinci eve taşınma hususunda izin alındıktan sonra taraflar arasında meydana gelmiştir.¹⁵⁰

Kadın taşınma amacı gütmeksizin kocasından hac ibadetini ifa etmek üzere yolculuğa çıkma izni olsa daha sonra aralarında boşama meydana gelse bakılır: kadın, yaşadığı meskenen çıkıp ikamet ettiği mıntıkanın binalarını geçmişse¹⁵¹ o vakit kadının iddeti başlar ve yolculuğuna devam eder. Yolculuktan döndükten sonra ise kadının iddet süresi bitmemişse bu durumda kadın, iddet süresinden geri kalan günleri tartışmasız kocasıyla birlikte yaşadığı evde beklemekle geçirir.¹⁵² Ancak kadın, meskeninden çıkıp meskenin etrafında bulunan binaları geçmemişse bu durumda kadının iddet beklemek üzere meskenine dönüp dönmemesi hususunda fakihler tartışmıştır.¹⁵³

Çoğunluğu teşkil eden Şâfiî fukahasına göre kadın, bu durumda iddetini beklemek üzere hemen kocasının evine dönmelidir.¹⁵⁴ Çünkü kadın, ikamet ettiği meskenin etrafında bulunan binalardan uzaklaşmadığı sebebiyle hükmen mukîm mesabesinde olup henüz sefere başlamış sayılmaz. Bu durumda kadın, evden çıkmamış kabul edilir. Dolayısıyla iddet beklemek üzere hemen kocasının evine dönmesi gerekir.¹⁵⁵ Mezhepte esah olan kanaat budur.¹⁵⁶ Ayrıca Hanefî,¹⁵⁷ Mâlikî,¹⁵⁸ erken dönem Şâfiî fakihi Ebû İshâk el-Mervezî yanında¹⁵⁹ Hanbelî ulemasını da¹⁶⁰ Şâfiî fukahası ile bu konuda hemfikirdir.

¹⁴⁶ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, *Kitâbü'l-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî*, nşr. Muhammed el-Morîtânî, (Riyad: Mektebetü'r-Riyâzi'l-Hadîsiyye, 1978), 2/624; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3/404; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 5/431.

¹⁴⁷ Taşınmaktan maksat kadının bir evden başka bir eve bedenen intikal etmesidir. Buna göre birinci evden kocasının iznini alarak ikinci eve taşınan kadın, eşyalarını almak üzere birinci eve gelse ve o vakit kocası onu boşasa bu durumda kadın, iddetini ikinci evde bekler. Nitekim kadın, boşama olmadan önce kocasından izin alarak ikinci eve bedenen taşınmıştır. Mâverdî, *el-Hâvî*, 11/260.

¹⁴⁸ Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 4/157; Meydânî, Abdülganî b. Tâlib, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, nşr. Mahmûd Emîn en-Nevâvî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts), 3/86.

¹⁴⁹ Râfi'î, *el-'Azîz*, 9/500-501; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 8/264. Ancak Mâlikî hukukçularına göre bu durumdaki kadın dilediği evde iddetini bekleyebilir. Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 4/158.

¹⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/243-244; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 5/432.

¹⁵¹ Hanefî ve Mâlikî hukukçularına göre binalardan uzaklaşmadan maksat, kadının boşanma anındaki bulunduğu yerle ikamet ettiği yer arasındaki mesafenin üç günlük olmasıdır. Buna göre kadın, üç günlük mesafeden fazla yol katetmişse bu durumda kadının iddeti başlar eve dönmeyip yolculuğuna devam eder. Ancak üç günlük mesafeden az yol katetmişse bu durumda kadın iddetini beklemek üzere evine dönmelidir. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4/261; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/485.

¹⁵² Râfi'î, *el-'Azîz*, 9/501-502; Merdâvî, *el-İnsâf*, 4/310.

¹⁵³ Nevevî, *Ravdat'u-tâlibîn*, 8/411.

¹⁵⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/127; Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 15/237-238.

¹⁵⁵ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3/404.

¹⁵⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 18/169.

¹⁵⁷ Kadının boşanma anındaki bulunduğu yerle ikamet ettiği yer arasındaki mesafenin üç günden az olması halinde kadın dönüp dönmeme hususunda serbesttir. Ancak üç günden fazla olması halinde ise yolculuğuna devam eder dolayısıyla evine dönmesi gerekmez. Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/37.

¹⁵⁸ Kadının boşanma anındaki bulunduğu yerle ikamet ettiği yer arasındaki mesafenin üç günden az olması halinde kadın kesinlikle evine dönmelidir. Ancak üç günden fazla olması halinde ise kadın, evine dönmek suretiyle yolculuğuna devam eder. Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/508; Derdîr, *Şerhu'l-kebîr*, 2/485.

¹⁵⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/127.

¹⁶⁰ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 9/167.

İstahrî'ye nispet edilen iki vecihten birine göre ise,¹⁶¹ kadın bu durumda iddet beklemek üzere kocasının evine dönmeye zorlanmaz. Dolayısıyla kadın, sefere devam etme ile kocasının meskenine dönme hususunda muhayyerdir.¹⁶² Nitekim kadın yolculuk yapmak üzere kocasından izin almıştır. Söz konusu izin, kadının kocasının evinde iddet bekleme zorunluluğunu sâkit kılar. Aynı şekilde kadının iddet bekleme hususu, kocasıyla ikamet ettiği evden ayrıldıktan sonra vuku bulmuştur. Bu durumda kadın, iddet bekleme yerinden uzaklaşmış kabul edilir.¹⁶³ Nitekim kadının boşanma durumu, iddet beklemesi gereken evden ayrıldıktan sonra vuku bulmuştur.¹⁶⁴ Ayrıca bu durumdaki kadının seferinin iptal edilerek iddet beklemek üzere evine dönmeye zorlanması, kadını maddi anlamda külfete sokabilir.¹⁶⁵ Ebû Yûsuf ve Muhammed,¹⁶⁶ İstahrî ile aynı kanaattedir.

Görüldüğü üzere Şâfiî fukahası bu durumdaki kadını, mukîm olan kişiye mukayese etmiştir. Bu itibarla onlar, mukîm kişiye -evinden uzaklaşmadığı gerekçesine binaen- seferilik hükümleri icra edilemediği gibi kocasından haccetmek üzere izin alan ve evinden çıkan kadının da boşanması durumunda -evinin binalarından uzaklaşmadığı için- iddet beklemek üzere derhal evine dönmeye hükmetmişlerdir. İstahrî ise, daha çok kadının yolculuk anında çektiği meşakkati dikkate alarak maslahat babından meseleye yaklaştığı ve haccetmek üzere yolculuğa çıkan kadının boşanması durumunda iddet beklemek için eve dönme zorunluluğunun olmadığına kâil olduğu görülmüştür.

Tarafların konuya dair gerekçeleri, görüldüğü kadarıyla tamamen içtihadîdir. Onları bu kanaate sevk eden hususun, İmam Şâfiî'nin "*Koca, karısının hacca ya da herhangi bir beldeye sefere çıkmasına müsaade etmesi halinde kadın, evden çıksa daha sonra kocasının ölmesi ya da dönüşü olmayan bir talâk ile karısını boşasa bu durumda kadın seferine devam etme ile iddet beklemek üzere eve dönme arasında muhayyerdir*"¹⁶⁷ kavli olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Şâfiî fukahası, İmam Şâfiî'nin bahse konu kavlinde yer alan "sefer" ifadesinden hareketle "binalardan ayrılmadıkça/mufarakat etmedikçe" şeklinde bir kayıta bulunarak söz konusu kadının her ne kadar evinden çıkmış olsa da evinin mahallinde bulunan binalardan uzaklaşmadığı için seferilik hükmünün kendisine terettüp etmediğini buna binaen de iddetini beklemek üzere evine derhal dönmesi gerektiğini ifade etmiştir. İstahrî ise mezhep kurucusu İmam Şâfiî'nin ilgili kavlini tevîl etmemiş hüküm bakımından zâhiri üzere bırakmıştır.¹⁶⁸ Dolayısıyla o, ileri sürdüğü gerekçesinden de anlaşılacağı üzere sefer anında muhtemel olacak meşakkatin mevcudiyeti bağlamında kadının maslahatını gözeterek bu kanaate varmıştır. Buna binaen kadının seferle ilgili çektiği cefa ve meşakkati dikkate alarak sefere devam etmesi ya da iddet beklemek üzere eve dönmesi arasında muhayyer bırakmıştır. Bu itibarla İstahrî'nin görüşü, "*meşakkat, teysîri celbeder*"¹⁶⁹ kaidesi bağlamında dikkate değer olduğu ifade edilebilir.

SONUÇ

Üçüncü neslin önde gelen Şâfiî hukukçularından İstahrî, usûlde mezhep kurucusu İmam Şâfiî'yi takip etmiş; ihtihadlarında Kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi aslî ve ferî delilleri kullanarak fikhî meselelerde ihtihad amelîyesini etkin olarak işletmesi sonucu kendi tercihlerini açıklamış, yer yer de İslâm aile hukuku ekseninde mezhebe muhalefet ettiği görülmüştür. Ancak onun bu muhalefeti doktrin içerisinde "hata, zayıf, galat ve şâz" gibi ifadelerle nitelendirilmiştir. Bu durum onun, ilmîne itibar edilmeyen bir fakih olmadığı izlenimini vermektedir; ancak böyle bir

¹⁶¹ Diğer vecihte ise İstahrî, bu hususta Şâfiî fukahası ile aynı görüşü benimsemiştir. Râfi'î, *el-'Azîz*, 9/502.

¹⁶² Mâverdi, *el-Hâvî*, 11/261.

¹⁶³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/127.

¹⁶⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 18/169.

¹⁶⁵ Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3/404.

¹⁶⁶ Nitekim onlar, mahreminin olması şartıyla kadının yolculuğa devam edebileceğine iddet beklemek üzere eve dönmeye zorlanmayacağına hükmetmişlerdir. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/207.

¹⁶⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/243.

¹⁶⁸ Râfi'î, *el-'Azîz*, 9/502.

¹⁶⁹ Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd, *Hâşiyetü'l-Attâr 'alâ Cem'î'l-cevâmi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts),2/398.

kanaat isabetli değildir. Nitekim bu tür nitelemeler İstahrî'nin tamamen ictihad ehli olmasından neşet etmektedir.

Bu çalışmada ilmî birikiminin doğal bir sonucu olarak İstahrî'nin aile hukukuna ilişkin bir takım meselede mezhebe aykırı görüşleri ve onu muhalif davranmaya sevk eden sâikler tespit edilmiştir.

Bahse konu sâikler şu şekilde özetlenebilir:

- meseleye son derece literal yaklaşması,
- konuya ihtiyat ekseninde yaklaşp yer yer Mâlikî hukukçuların fûru meselelerinde sıklıkla kullandıkları mürâât-ı hilâf'ı dikkate alması,
- meseleye bir takım şer'î naslar ekseninde yaklaşması,
- şer'î nas yanında kıyası itibar etmesi,

İstahrî, bahse konu meselelerde ilgili sâiklerden sadece biriyle istidlâlde bulunurken bir kısmında ise birden fazla sâikle temellendirmeye gitmiştir. Şöyle ki İstahrî'nin ihramlı birinin nikâh akdinde şahitlik yapamayacağı şeklindeki kanaatinin temelinde “İhramlı kişi ne nikâhlanabilir ne de nikâhlayabilir ne de şahit olabilir” şer'î nassı yattığı gibi aynı zamanda muhrim şahidi, ihramlı veliye mukayese etmesi de yer almaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de evliliğe ilişkin “inkâh ve tezvîc” kavramlarına yer verildiği istidlâlden hareketle irade beyanında bulunacak kişinin Arapça'yı bilmesi halinde akid esnasında kesinlikle “inkâh ve tezvîc” kavramlarını telaffuz etmesi gerektiği kanaati ise meseleye literal bağlamda yaklaştığını ve bu yüzden mezhebe muhalefet ettiğini göstermektedir. Hakeza Hz. Peygamber'in eşleri arasında kasmada bulunmasının vacip olmadığı şeklindeki kanaatine ise şer'î nas ve akli temellendirme ekseninde vardığı görülmüştür. İstahrî'nin bazı ictihadlarında Mâlikî usulcüler tarafından sıklıkla kullanılan meşrû bir gerekçeye dayanarak karşı görüşün deliline göre amel etme (mürâât-ı hilâf) yöntemini kullanması, onun mezhep taassubuna düşmeden hareket ettiğini göstermektedir. Örneğin Şâfiî fukahasına göre veli izni alınmadan icra edilen nikâh akdi batıl olduğundan bu tarz sözde nikâhla evlenen tarafların aralarında talâk ve muhâlea meydana gelmesi durumunda bu herhangi bir sonuç doğurmayacaktır. Ancak İstahrî, sözü edilen yöntemle başvurarak söz konusu talâk veya muhâleanın hukukî bir sonuç doğuracağını, taraflara hak ve sorumluluk terettüp edeceğini belirtmiştir.

İstahrî'nin mezhebe muhalif kaldığı görüşlerin neredeyse tamamı, ictihâdî olup söz konusu görüşlerin fukaha tarafından son derece tartışmaya açık olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Apaydın, H. Yunus. “Velâyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. 43/15-16.

Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.

----- İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibârul-Meâlât). *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 27/183-218. Konya: 2016.

Aslan, Bedri. İslam Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velayetinin Kime Gececeği Konusunun Değerlendirilmesi. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IV Sayı:7, 2016/1, ss. 26-47.

Atar, Fahrettin. “Nikâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

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

Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd. *Hâşiyetü'l-'Attâr 'alâ Cem'ül-cevâmi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- Berâzî'î, Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kâsım. *et-Tehzîb fi'htisâri'l-Müdevvene*. nşr. Muhammed el-Emîn, Dubai: Dâru'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2002.
- Buceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Buceyrimî 'ale'l-Hatîb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2007.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *er-Ravdu'l-murbi' şerhu Zâdi'l-müstakni'*. thrc. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr, Riyad-Beyrut: Dâru'l-Müeyyed-Müessesetü'r-Risâle ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. Dekâiku uli'n-nuhâ li şerhi'l-müntehâ*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Ebü'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992.
- Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Çinar, Fatih. Şevkânî'ye Göre Nikâhta Veli Meselesi. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. 2016; 3(5), s. 177-194.
- İslam Fikhına Göre İhramlı Halde Evlilik. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 11, Sayı: 24, Haziran 2020, ss. 186-205.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlu's-şahsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2005.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerıyyâ b. Muhammed. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313.
- Feşnî, Şihâbüddîn Ahmed b. Hicâzî. *Tehzîbu tuhfeti'l-habîb fi şerhi Nihâyeti't-tedrîb*. nşr. Müslim er-Ricâl, yy. 1996.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Kahire: Dâru's-Selâm, h. 1417.
- 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.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhtasari Halîl*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.
- Haydarî, Kutbeddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh. *el-Lafzu'l-Mükerrem bi hasâisi'n-nebiyyi'l-mu'azzam*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetu'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *Kitâbü'l-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî*, nşr. Muhammed el-Morîtânî. Riyad: Mektebetü'r-Riyâzi'l-Hadîsiyye, 1978.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. Beyrut: Dâru Sâdir, h. 1358.

- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed. *Câmi'u'l-usûl fî ehâdisi'r-Rasûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnâvût vdğ., Dimaşk-Beyrut: Mektebetü'l-Hulvânî-Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1969-1972.
- İbnü'l-Farâdî, 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.
- İbnü'l-Hâcib, Ebü Amr Osmân b. Ömer. *Câmi'u'l-ümmehât*. nşr. Ebü Abdirrahmân el-Ahdarî. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Yemâme, 1998.
- İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer Yahyâ b. Muhammed. *el-İfsâh 'an me'âni's-sihâh*. nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1996.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn Ebü 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 Zeynühüm, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*. (el-Muğni içinde) Beyrut: Dâru'l-Menâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem. *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*. thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd., Dimaşk: 1984.
- İbn Müflih, Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mukni'*. nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şâfi'î, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Münzir, Ebü Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İsrâf 'alâ mezâhibi 'ulemâ*. nşr. Ebü Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî. Ra'sülhayme: Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, 2004.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1978.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Haccî vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'*. thrc. Muhammed b. Süleymân. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422-1428.
- İsmâîl Paşa. *Hediyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1951-1955.
- İsnevî, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *Tabakâtu's-şâfiyye*. nşr: Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kevsec, Ebü Ya'kûb İshâk b. Mansûr. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhûye*. thk. Muhammed b. Abdillâh ez-Zâhim, Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2004.

- Korkmaz, Ömer. Osmanlı Uygulamaları Işığında Küçüklerin Evlendirilmesi ve Veli İzinsiz Nikâh. *Bilimname XXXVII*, 2019/1, 453-475.
- Mağribî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-celîl li şerhi Muhtasari'l-Halîl*. thk. Zekerıyyâ 'Umeyrât, Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, yy. 2003.
- Makrîzî, Takiyüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *İmtâ'u'l-esmâ'*. thk. Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Menbecî, Ebû Muhammed Ali b. Zekerıyyâ. *el-Lübâb fî'l-cem'î beyne's-sünneti ve'l-Kitâb*. thk. Muhammed Fadl. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. nşr. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed, Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*. nşr. Zekerıyyâ Umeyrât, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. nşr. Mahmûd Emîn en-Nevâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. nşr. Komisyon, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Müniriyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. nşr. Züheyr eş-Şâviş, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. nşr. M. Muhammed Tâhir Şa'bân. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005.
- Okuyucu, Nail. "İstahrî, Ebû Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/669. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Orhan, Fatih. Fıkıh Usûlünde Mürâât-ı Hilâf ve Hüccet Değeri. *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*. 29/97-122. İstanbul: 2018.
- Rahîbânî, Mustafa es-Suyûtî. *Metâlibu uli'n-nuhâ fî şerhi Ğâyeti'l-müntehâ*. Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1961.
- Râfî'î, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz -Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâîl. *Bahru'l-mezheb fî furû'î's-şâfiyye*. thk. Târik Fethî es-Seyyid, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Suğdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Huseyn. *en-Nütef fî'l-fetâvâ*. thk. Salahuddîn en-Nâhî. Beyrut-Umman: Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, 1984.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâcî, Dâru Hicr, byy h. 1413.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Lübnan: Beytu'l-Efkârî'd-Düveliyye, 2004.

- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü'l-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*. nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- 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. *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmami's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'ânî'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdelhak. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tüsûlî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdisselâm. *el-Behce fî şerhi't-Tuhfe*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Uyanık, M. Zeki. "İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/2019, s. 57-87.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, h. 1430.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed Affuddîn 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. Abdillâh. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*. nşr. Abdullâh b. Abdurrahmân el-Cibrîn. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Medhal li dirâseti's-şer'ati'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2002.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Mufassal fî ahkâmî'l-mer'eti ve beyti'l-müslim*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.
- Ziriklî, 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*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-Mu'temed fî'l-fikhî's-Şâfiî*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 349-366

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1102664

المذاهب الإسلامية في الإيالة التونسية وعلاقتها بالسلطة العثمانية خلال القرن 16م

Tunus Eyaletindeki İslam Mezhepleri ve XVI. Yüzyılda Osmanlı Otoritesiyle İlişkisi

Islamic Sects in Tunisian Province and its Relationship with the Ottoman Authority during the 16th Century

Metin ŞERİFOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mardin, Türkiye
Assist. Prof., Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Mardin, Turkey
metinzo1968@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5828-2157>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 13.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 20.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Metin Şerifoğlu)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

المذاهب الإسلامية في الإيالة التونسية وعلاقتها بالسلطة العثمانية خلال القرن 16م

Tunus Eyaletindeki İslam Mezhepleri ve XVI. Yüzyılda Osmanlı Otoritesiyle İlişkisi

Islamic Sects in Tunisian Province and Its Relationship with the Ottoman Authority during the 16th Century

الملخص

يتناول هذا البحث مسألة المذاهب الإسلامية في البلاد التونسية وعلاقتها بالدولة العثمانية خلال القرن 16م. ذلك أن المسألة المذهبية عريقة في البلاد التونسية. حيث عرفت تونس عبر تاريخها الإسلامي العديد من المذاهب الإسلامية، منها السنة والشيعية والخوانرج. وقد ارتبط انتشار هذه المذاهب بالتطورات السياسية التي شهدتها تونس من الفتح الإسلامي إلى حدود العهد العثماني. كما ظلت في تونس ثلاثة مذاهب إلى يومنا هذا، وهي المالكية والحنفية والإباضية. أما بقية المذاهب فلم يعد لها وجود يذكر. وقد بقي المذهب المالكي أكثر انتشارا في تونس وفي شمال إفريقيا. وعندما دخلت تونس تحت الحكم العثماني عاد المذهب الحنفي إلى الانتشار من جديد، وأصبح المذهب الرسمي للدولة. وقد انتهج العثمانيون سياسة متساهمة مع كل المذاهب في تونس. وسنقوم في هذا البحث بتحليل ثلاثة مباحث هي: أولا أهم المذاهب الإسلامية التي وجدت في تونس قبل الدخول العثماني، ثانيا الدخول العثماني إلى تونس وانعكاساته على الخارطة المذهبية فيها، ثالثا المؤسسات التي أقامها العثمانيون في تونس ودور المذاهب الدينية فيها.

الكلمات المفتاحية: العثمانيون، تونس، المالكية، الحنفية، الإباضية

Öz

Bu araştırma, Tunus'taki İslam mezhepleri konusunu ve 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu ile olan ilişkilerini ele almaktadır. Nitekim Tunus, İslam tarihi boyunca Sünnî, Şîî ve Hâricî dahil olmak üzere birçok İslam mezhebini tanımıştır. Bu mezheplerin yaygınlaşması, İslam fetihlerinden Osmanlı döneminin sınırlarına kadar Tunus'un tanık olduğu siyasi gelişmelere bağlanmıştır. Tunus'ta bugüne kadar Mâlikî, Hanefî ve İbâdî olmak üzere üç İslam mezhebi kaldı. Tunus'taki diğer mezhepler ise artık kalmamıştır. Öte yandan Mâlikî mezhebi, Tunus ve Kuzey Afrika'da en yaygın mezhep olmaya devam etti. Tunus, Osmanlı hakimiyetine girdiğinde, Hanefî mezhebi yeniden yayılmaya başladı ve devletin resmi mezhebi haline gelmiştir. Osmanlılar Tunus'ta tüm mezheplere karşı hoşgörülü bir politika izlemiştir. Bu bağlamda, bu araştırmayı üç bölümde ele alacağız: Birincisi, Osmanlı'ya girmeden önce Tunus'ta var olan en önemli İslam mezhepleri. İkincisi, Osmanlı'nın Tunus'a girişi ve bunun mezhep haritasındaki yansıması. Üçüncüsü ise, Osmanlıların Tunus'ta kurdukları kurumlarda İslam mezheplerinin rolü.

Anahtar Kelimeler: Osmanlılar, Tunus, Mâlikîler, Hanefîler, İbâdîler.

Abstract

This research deals with the issue of Islamic sects in Tunisia and their relationship with the Ottoman Empire during the 16th century. Throughout its Islamic history, Tunisia has known many Islamic sects, including Sunnis, Shiites, and Kharijites. The spread of these sects was linked to the political developments that Tunisia witnessed from the Islamic conquest to the borders of the Ottoman era. There have remained in Tunisia three schools of thought to this day, namely Malikiyya, Hanafiyya and Ibadiyya. The rest of the sects no longer exist in Tunisia. On the other hand, the Maliki school of thought remained more prevalent in Tunisia and in the North African region. And when Tunisia entered under the Ottoman rule, the Hanafi school of thought returned to spread again, and it became the official sect of the state. The Ottomans pursued a tolerant policy with all sects in Tunisia. From this point of view, we will address our research in three sections: First, the most important Islamic sects of thought that existed in Tunisia before the Ottoman entry, second, the Ottoman entry into Tunisia and its repercussions on the sectarian map in it, and thirdly, the institutions established by the Ottomans in Tunisia and the role of religious sects in it.

Keywords: Ottomans, Tunisia, Malikis, Hanafis, Ibadis.

المقدمة

تعتبر دراسة مسألة المذاهب الإسلامية في العالم الإسلامي أحد أهم المسائل الإشكالية التي تدور حولها نقاشات واسعة وكبيرة إلى يومنا هذا، بل إن هذه المسألة قد ارتبطت ببعيد إيديولوجي وسياسي، تحول فيما بعد إلى صراع سياسي ومذهبي، انعكس بشكل مباشر على التركيبة المجتمعية للشعوب الإسلامية. وقد عرفت الجغرافية الإسلامية عبر تاريخها صراعات مذهبية أدت إلى ظهور حروب وفتن، عصفت بوحدة هذه الأمة، وقسمتها إلى عدة فرق ودول متناحرة فيما بينها، رغم اشتراكها في المرجعية الإسلامية. والحقيقة إن دراستنا لهذه المسألة ستكون مقارنة من زاوية تاريخية تحليلية، دون الدخول في التفاصيل والخلافات الفقهية الحاصلة بين مختلف هذه المذاهب الإسلامية. كما أن بحثنا هذا سيركز على دراسة المذاهب الإسلامية في الإيالة التونسية زمن الحكم العثماني. ويعود اختيارنا لهذا الموضوع لندرة الكتابات فيه، ولعدم وجود دراسات تاريخية تتناول هذه المسألة بمقاربة تحليلية من زاوية تاريخية، تحدد الخارطة المذهبية التي وجدت في البلاد التونسية، وكيف تعاملت معها الدولة العثمانية السنية؟.

من جهة أخرى لم يكن الدخول العثماني إلى شمال إفريقيا عموماً، وإلى البلاد التونسية خصوصاً، دخولا عسكرياً، أثر بشكل كبير على خارطة التوازنات السياسية في المنطقة، بل كان أيضاً دخولا له تأثيرات مذهبية وثقافية، ساهمت في إحداث تحولات في الخارطة المذهبية التي استقرت في تونس منذ خروج الفاطميين من تونس في القرن 5هـ، وأصبح فيها المذهب المالكي هو المذهب الرسمي المعتمد في البلاد التونسية على مدار قرون طويلة. ويدخل العثمانيون سيدخل مذهب آخر وهو المذهب الحنفي، وسيصبح المذهب الرسمي للإيالة التونسية إلى جانب المذهب المالكي، الأمر الذي سينعكس بشكل مباشر على طبيعة العلاقة بين المجتمع ذي الغالبية المالكية وبين السلطة العثمانية الجديدة ذات الانتماء الحنفي. وستشهد هذه العلاقة بين الدولة والمجتمع صراعا وتوترا تعود أحد أسبابه إلى هذا الاختلاف المذهبي.

من جهة أخرى لم يكن المذهب الحنفي مذهباً جديداً في البلاد التونسية، بل كان موجوداً فيها منذ القديم، وكانت له جذور تاريخية تمتد إلى القرن الثاني والثالث الهجري، وقد كان منتشراً في تونس الإفريقية¹، غير أنه خفت وجوده لفترة طويلة بعد انتشار المذهب المالكي، وظهور عدة دول حكمت تونس، كانت تتبنى المذهب المالكي وجعلته مذهباً رسمياً للدولة والمجتمع، كما أن المزاج المجتمعي في تونس كانت غالبته تتبنى المذهب المالكي. وهذا يعني أن العثمانيين لم يدخلوا المذهب الحنفي أو فرضوه على المجتمع التونسي كذهب جديد، بل قاموا فقط بتعزيز الوجود الفقهي والسياسي للمذهب الحنفي، وأعطوه بعداً رسمياً للدولة، مما ساعده على إعادة الانتشار والظهور بين فئات من المجتمع التونسي، خصوصاً الفئات ذات الأصول التركية. وأصبح للمذهب الحنفي علماء ومدارس وطلاب ينشطون داخل المساجد وفي المجتمع لنشر أدبيات هذا المذهب.

لكن يجب أن نشير هنا إلى أن تونس عند دخول العثمانيين لم تكن الخارطة المذهبية فيها منحصرة فقط على المذهب المالكي الرسمي أو المذهب الحنفي، فقد كان المذهب الإباضي أيضاً موجوداً داخل البلاد التونسية، وكانت جزيرة جربة إحدى قلاعها التي يتركز فيها. وقد كان العثمانيون يدركون هذه الخارطة المذهبية المتنوعة داخل البلاد التونسية. لذلك تعاملوا معها بأسلوب حذر، بسبب حساسية المسألة المذهبية، ومدى تأثيرها على الوجود العثماني الذي بسط نفوذه على منطقة شمال إفريقيا، وحولها إلى إيالات ثلاث تابعة له، مما استوجب على السلطات الجديدة معرفة كيفية التعامل مع المسألة المذهبية بشكل منفتح ودون إقصاء.

ومن هذا المنطلق سنحاول في بحثنا هذا دراسة المسألة المذهبية في تونس في العهد العثماني، وفق مقارنة تاريخية تجمع بين التحليل التاريخي والتحليل السياسي والاجتماعي، وذلك لكون المسألة المذهبية معقدة ومتشابكة يتداخل فيها الديني بالسياسي والسوسيولوجي وحتى الاقتصادي. وسنتناول بحثنا هذا في ثلاثة مباحث كالتالي: أولاً أهم المذاهب الإسلامية التي وجدت في تونس قبل الدخول العثماني، ثانياً الدخول العثماني إلى تونس سنة 1574م وانعكاساته على الخارطة المذهبية فيها، ثالثاً المؤسسات التي أقامها العثمانيون في تونس ودور المذاهب الدينية فيها.

¹ القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحق ابن تاويت الطنجي (الملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983)، 24/1.

1. أهم المذاهب الإسلامية التي وجدت في تونس قبل الدخول العثماني

لا شك أن الحديث عن الوجود التاريخي للمذاهب الإسلامية في تونس قبل الفتح العثماني يساعدنا بشكل علمي وموضوعي على معرفة التطور التاريخي لهذه المذاهب، واستمراريتها أو اندثارها في تونس، كما يساعدنا الحديث عن أهم المذاهب التي ظلت متواجدة في البلاد التونسية حتى دخول الحكم العثماني، ومعرفة الخارطة المذهبية التي تعامل معها العثمانيون بعد دخولهم إلى الإيالة التونسية. من جهة أخرى تجدر الإشارة إلى أن وجود هذه المذاهب في تونس قد ارتبط بشكل كبير بطبيعة المشهد المذهبي الذي ظهر في منطقة الشرق الإسلامي منذ قيام الدولة الأموية، وظهرت بوادر لمدارس فقهية وتيارات مذهبية، تطورت مقارباتها وأفكارها على مدار قرون طويلة، حتى اكتملت وانتشرت في مواقع مختلفة من العالم الإسلامي. وكانت منطقة شمال إفريقيا أحد هذه المناطق التي انتشرت فيها هذه المذاهب الوافدة من الشرق الإسلامي. وقد عرفت تونس بعد دخول الفتح الإسلامي إليها انتشار العديد من المذاهب الفقهية، خصوصا المذهب المالكي والمذهب الحنفي والمذهب الإباضي، وكذلك الإسماعيلية والمعتزلة والأشعرية. غير أن البلاد التونسية ومنذ القرن الخامس للهجرة وقعت فيها تحولات جيوسياسية أدت إلى تراجع العديد من المذاهب الإسلامية فيها، وعودة المذهب السني الأشعري وهيئته على الساحة الفقهية والسياسية في البلاد، وقد انحصرت الخارطة المذهبية الفقهية بشكل عام في ثلاثة مذاهب فقهية أساسية وهي: المذهب المالكي والمذهب الحنفي والمذهب الإباضي.

لقد ساهمت العوامل السياسية في البلاد التونسية في نشر هذه المذاهب الثلاثة التي ذكرناها سابقا، خصوصا بعد انتقال الدولة الفاطمية الشيعية إلى مصر وانسحابها من تونس، حيث وجد أنصار التيار السني الفرصة للعودة والظهور من جديد، وقد ساعد على ذلك ظهور دول حكمت تونس، وساهمت في نشر هذه المذاهب الثلاثة. وقد عرفت البلاد التونسية حركة فكرية وعلمية كبيرة، ويعود تركيزنا على هذه المذاهب الثلاثة، وذلك لأنها هي التي استمرت في الوجود داخل الساحة الفقهية في تونس إلى يومنا هذا، أما بقية المذاهب الأخرى فقد انحصرت، ولم يعد لها تأثير يذكر في البلاد، وباتت تونس معروفة فقط بهذه المذاهب الثلاثة.

1.1 المذهب المالكي في تونس

تذكر المصادر التاريخية أن علي بن زياد التونسي هو أول من أدخل المذهب المالكي إلى تونس، بعد أن سافر إلى الحجاز وتلقى الفقه من الإمام مالك وسمع منه، وجلب كتابه الموطأ إلى الديار التونسية، وبدأ في تدريسه في جامع الزيتونة وفي جامع عقبة بن نافع بالقيروان، وفي العديد من مناطق شمال إفريقيا². ثم بعد ذلك قام الكثير من العلماء وتلاميذهم بنشر المذهب المالكي في مناطق واسعة، وصلت إلى الأندلس وإلى إفريقيا. وقد ساعد على ذلك الدول التي كانت تتبنى المذهب المالكي مذهباً رسمياً لها، وكانت الدولة الأغلبية الدولة السنية الأولى التي قامت بنشر المذهب المالكي في تونس، وشجعت عليه، وظهر في عهدها علماء كثيرون، ساهموا في ترسيخ المذهب المالكي بين عامة الناس من التونسيين، وكذلك في سكان شمال إفريقيا. ويمكن القول إنه إضافة إلى جهود العلماء في نشر هذا المذهب وانتشار تعليمه في عدة مراكز علمية مثل الزيتونة وجامع القيروان، فإن الفاتحين القادمين من الشرق، وخصوصاً من بلاد الحجاز كان لهم الدور الكبير أيضاً في نشر المذهب المالكي دون سواه، حيث تقبل أهل تونس هذا المذهب، ووجدوا فيه ارتياحاً وانسجاماً مع طبيعتهم³.

من ناحية أخرى يمكن القول إن انتشار المذهب المالكي قد ساهمت فيه السلطة في البلاد التونسية، وعززت وجوده، وذلك لاقتناع صنّاع القرار في تلك الدول بهذا المذهب، لكنه يجب التذكير أن المذهب المالكي لم يكن المذهب الوحيد الذي سيطر في تونس وفي شمال إفريقيا، فقد عرفت تونس فترات تراجع فيها المذهب المالكي بسبب الظروف السياسية، وبسبب الانتماء المذهبي لتلك الدول المختلفة. فعلى سبيل المثال انتشر المذهب الشيعي الإسماعيلي في تونس عندما تأسست الدولة الفاطمية، وعملت على نشر المذهب الإسماعيلي الشيعي. كذلك نجد أن الدولة الرستمية التي أسسها بنو رستم قامت بفرض المذهب الإباضي الخارجي، وسعت إلى نشره في

² القاضي أبو الفضل عياض، تراجم أغلبية، تحق. محمد الطالبي (تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1968)، 21-23.

³ محمد الطالبي، "العلاقات بين إفريقية والأندلس"، مجلة الكراسات التونسية، 21 (1969)، 39.

مناطق واسعة من تونس والجزائر وليبيا. وبذلك عرفت المذاهب الإسلامية قوة انتشار حسب الظروف السياسية في تلك الفترة، وحسب الميولات المذهبية والفقهية التي كانت تتبناها تلك الدول⁴.

لكن بقي المذهب المالكي رغم تغير مختلف هذه الظروف السياسية هو المذهب الأكثر انتشارا بين عامة سكان تونس، وبقي كتاب الموطأ للإمام مالك ومدونته برواية الإمام سحنون أحد أهم الكتب تأثيرا وانتشارا بين أهل تونس. بل إن ابن الأثير يذكر في كتابه أن المعز بن باديس عندما انفصل عن الدولة الفاطمية بعد انتقالها إلى مصر قام بتحميل أهل تونس على اتباع المذهب المالكي دون غيره من المذاهب الأخرى، ويقول ابن الأثير في كتابه الكامل: " وَهَذَا الْمُعْزُ أَوَّلُ مَنْ حَمَلَ النَّاسَ بِإِفْرِيْقِيَّةَ عَلَى مَذْهَبِ مَالِكٍ، وَكَانَ الْأَعْلَبُ عَلَيْهِمْ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ"، وذلك لقوة اقتناعه واقتناع أهل تونس بهذا المذهب، حيث يعد المعز بن باديس الصنهاجي أكثر السياسيين الذين ساهموا بشكل كبير في إعادة المذهب السني إلى تونس و شمال إفريقيا، والقضاء على المذهب الشيعي نهائيا، كما ساهم بشكل كبير في إعادة الاعتبار أكثر إلى المذهب المالكي، ونشره بين عامة سكان تونس، وبقي منطقة شمال إفريقيا⁵.

و رغم الظروف السياسية التي شهدتها البلاد التونسية من مواجهات بين التيار السني والشيعي فإن المذهب المالكي قد ازداد انتشارا أكثر بعد ذلك في عهد الدولة الحفصية التي رعى مؤسسها أبو زكريا الحفصي هذا المذهب، كما اهتم بنو حفص بعد ذلك خصوصا في القرن 15م بهذا المذهب، وعملت على تعزيزه وتقويته في كافة البلاد التونسية. وقد انتشرت في العهد الحفصي عدة مدارس، وفتحت في كل أرجائها فروعاً لجامع الزيتونة، مما خلق حركة فكرية ومناخا علميا كبيرا، رغم الانتكاسات التي منيت بها تونس إبان الاحتلال الإسباني الذي احتل تونس، ومارس فيها ظلما كبيرا، وندس جوامعها ومساجدها، وحول الجامع الأعظم إلى إسطنبول لخيوله. لكن علماء المذهب المالكي ظلوا صامدين، ويقاومون هذا الغزو الإسباني الصليبي، فلم يكن المذهب المالكي مجرد مذهب فقهي فقط، بل كان أيضا تيارا سنيا تحرريا في تونس، ويملك مشروعا نهضويا وحضاريا، وتصدى لكل المشاريع الصليبية التي تترصد بالإيالة التونسية ويعقبتها⁶.

وقد عرفت المدرسة المالكية التونسية ظهور عدة علماء ساهموا بشكل كبير في نشر المذهب المالكي ومن بينهم: الإمام سحنون وكتابه المدونة، والإمام محمد بن أبي زيد وكتابه الرسالة، والإمام أبو الحسن علي بن محمد اللخمي وكتابه التبصرة، والإمام أبو عبد الله محمد المازري وكتابه التلقين، والإمام ابن عرفة ومؤلفه المختصر، وغيرهم من العلماء الذين سيظهرون بعد ذلك في العهد الحفصي، واستمر في العهد العثماني، ثم في فترة الاستعمار الفرنسي مثل الإمام محمد الطاهر بن عاشور، حيث لعب هؤلاء العلماء دورا بارزا من خلال مؤلفاتهم في نشر المذهب المالكي في تونس وفي منطقة شمال إفريقيا. وكان جامع الزيتونة وجامع عقبة بن نافع أهم المراكز العلمية التي ترعرع فيها الفكر المالكي، ونضجت أصوله ومقارباته الفقهية، بل كانت هذه المراكز القلاع الحامية الوحيدة لوجود المذهب المالكي في تونس، حيث قام الحفصيون بإنشاء مدارس، وأعطوا لجامع الزيتونة ولعلمائه الأهمية الكبرى، وكذلك تم تطوير مناهجه التعليمية بشكل يرسخ المذهب المالكي في البلاد التونسية، حتى أصبحت تونس في عهدهم مركز الفقه المالكي بلا منازع في القرن 15 و16م⁷.

2.1. المذهب الحنفي

يعد الشيخ عبد الله بن فروخ أول من أدخل المذهب الحنفي إلى تونس، بعد أن سافر إلى العراق، وتلقى الفقه من الإمام أبي حنيفة، وسمع منه لمدة طويلة. ومما يمكن الإشارة إليه أن ابن فروخ قد تزامن وجوده في نفس الفترة مع علي بن زياد التونسي، وكان دخول المذهب الحنفي إلى تونس عن طريق عبد الله بن فروخ كان مترامنا أيضا مع دخول المذهب المالكي إلى تونس عن طريق علي بن زياد التونسي. وقد انتشر هذا المذهب في الديار التونسية، وصار له علماء من أبرزهم: أسد بن الفرات الذي كان يدرس المذهب الحنفي

⁴ حسن علي حسن، الحياة الدينية في المغرب (القاهرة: دار النور للطباعة، 1985)، 104.

⁵ أبو الحسن ابن الأثير، الكامل في التاريخ (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، 505/7.

⁶ كتاب المدونة الكبرى لإمام دار الهجرة هو مؤلف يتحدث عن فقه الإمام مالك، رواه العالم التونسي الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم العتيقي. وقد ورد في هذا الكتاب جملة المسائل الفقهية لدى الإمام مالك.

⁷ أبو إسحاق إبراهيم الأصبغري، المسالك والممالك، تحق. محمد جابر عبد العال (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2004)، 37.

في جامع بن عقبة نافع بالقيروان، بعد أن عاد من رحلته العلمية من الشرق العربي، وقد تتلمذ على يديه طلاب كثير، حملوا أصول الفقه الحنفي، وعملوا على نشره في أرجاء تونس.

من جهة أخرى، عرف المذهب الحنفي توسعا وانتشارا نوعا ما في عهد الدولة العبيدية الشيعية التي لم تضيق على علمائه وأتباعه⁸، وذلك لاتفاق الأحناف مع الشيعة في مسألة أفضلية الإمام عليّ على ما تقدمه من الخلفاء، مثلما ذكر ذلك القاضي عياض في كتابه ترتيب المدارك، حيث قال: "كان الظهور في دولة بني عبيد لمذهب الكوفيين لموافقتهم إياهم في مسألة التفضيل، فكان فيهم القضاء والرئاسة"⁹. ويدل كلام القاضي عياض على أن المذهب الحنفي عرف انتشارا بين عامة الناس، وأن الدولة العبيدية لم تعمل على حظره أو منعه، مثل بقية المذاهب الأخرى، بل سمحت له بالتواجد والتوسع والانتشار، وذلك بسبب التوافق في مسألة أفضلية الإمام عليّ على بقية الخلفاء. وربما حاولت الدولة العبيدية السماح للمذهب الحنفي بالتواجد، وذلك بهدف خلق خلافات بين المذاهب السنية الأربعة.

إلا أن المذهب الحنفي رغم هذه المساحات الحرة التي توفرت له في العهد العبيدي إلا أنه لم يستطع أن ينتشر بقدر انتشار المذهب المالكي بين سكان تونس. كما يرجع تراجعه في العصر الوسيط إلى أن أغلب الدول التي حكمت تونس كانت تميل إلى المذهب المالكي، رغم أن هذه الدول السنية لم تمنع المذهب الحنفي. لكن برز فيه علماء كبار، وحاولوا بعلمهم ومؤلفاتهم نشر هذا المذهب بين أهل تونس، وكان من أهم هؤلاء الأعلام سليمان بن عمران الذي تلقى الفقه من شيخه أسد بن الفرات، قبل أن يستشهد هذا الأخير في جزيرة صقلية. وقد لعب سليمان بن عمران دورا كبيرا في تدريس أصول الفقه الحنفي في جامع القيروان. كما برز أيضا أبو سليمان معمر بن منصور القيرواني، وهيثم بن سليمان بن حمدون، ومحمد بن عبدوس وغيرهم من العلماء الذين ساهموا في نشر المذهب الحنفي في تونس¹⁰.

أما في العهد الحفصي فلم يكن هناك حضور كبير للمذهب الحنفي، وذلك لغلبة انتشار المذهب المالكي على البلاد التونسية، وكذلك بسبب ميل الحفصيين إلى المذهب المالكي دون سواه من المذاهب الأخرى. وهذا لا يعني أن المذهب الحنفي كان ممنوعا، بل كان الفقه المالكي يدرس في جامع الزيتونة، وكذلك كانت تدرس المذاهب الفقهية السنية الأربعة. فالدولة الحفصية لم تكن متعصبة مذهبيا، بل كانت دولة منفتحة على جميع المذاهب، وكذلك على جميع الأقليات الدينية الأخرى التي وجدت في تونس مثل اليهود وغيرهم. ولم نجد خلال بحثنا في أعلام المذهب الحنفي في العهد الحفصي سوى أسماء قليلة من علمائه وفقهائه، وكان من بينهم الشيخ أبو عبد محمد الزناقي المهدي الذي سافر إلى الشرق وتعلم الفقه الحنفي¹¹، ثم عاد إلى تونس لينشر فيها الفقه الحنفي، ويدرس في جامع الزيتونة إلى جانب المذهب المالكي، حيث كان أغلب العلماء في تلك الفترة متسامحين يدرسون كل المذاهب سواء في جامع الزيتونة أو في جامع عقبة بن نافع بالقيروان. كذلك ظهر تلميذه أبو زيد عبد الرحمن الأنصاري والمعروف بابن الدباغ الذي نبغ في الفقه الحنفي ومؤلف كتاب "معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان"¹²، وكان من أهم العلماء الذين ساهموا في ترسيخ المذهب الحنفي.

عرف المذهب الحنفي خلال العهد الحفصي وحتى قبيل دخول العثمانيين انحصارا كبيرا، وربما يعود ذلك إلى قلة علماء هذا المذهب وقلة نشاطاته وفعالياته العلمية، ولم تكن له مساجد معروفة، تنشط باسمه سوى جامع الزيتونة وجامع عقبة بن نافع اللذين هيمن عليهما علماء الفقه المالكي، مما نتج عنه خفوت في حضور المذهب الحنفي، ولم يتمكن من الانتشار في البلاد التونسية. وظل محدودا لدى بعض العلماء وبين فئة قليلة جدا من الناس، وربما يعود ذلك أيضا إلى ميل أهل تونس وعلمائها إلى المذهب المالكي. بيد أن المذهب الحنفي سيشهد بداية من النصف الثاني من القرن 16م انتعاشا وعودة جديدة، وذلك إبان الدخول العثماني إلى البلاد التونسية سنة 1574م، وبداية مرحلة جديدة في حضور المذهب الحنفي في تونس، وما ستشهده الحارطة المذهبية من تغيرات، تزامنت مع التحولات والتغيرات السياسية والاجتماعية التي طرأت على البلاد التونسية في الربع الأخير من القرن 16م.

⁸ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 505/7.

⁹ القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، 25/1.

¹⁰ محمد بن أحمد بن تميم النجدي المغربي الإفريقي، المعروف بأبي العرب، طبقات علماء إفريقية، تحق. عمر سليمان العقيلي (الرياض: دار العلوم، 1984)، 193.

¹¹ أبو محمد عبد الله التيجاني، رحلة التيجاني (ليبيا: الدار العربية للكتاب، 1981)، 430.

¹² عبد الرحمن بن الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تصحيح وتعليق إبراهيم شبوح (القاهرة: مكتبة الخانجي بمصر، 1968)، 3-1/1.

3.1. المذهب الإباضي في تونس

يرى بعض الباحثين أن الإباضية كذهب نشأ في تونس وفي منطقة الشمال الإفريقي جراء السياسات القمعية التي قامت بها الدولة الأموية للمذهب الإباضي في المشرق العربي، حيث لجأ الإباضيون إلى مناطق المغرب الإسلامي بسبب معارضة البربر إلى الحكم الأموي. ويبدو أن أول من نشر هذا المذهب في تونس هو سلمة بن سعد الذي قدم إلى تونس، وبدأ نشر دعوته فيها، وقد استجاب له عدد كبير من الناس، خصوصا في جزيرة جربة. ورغم أن هناك اختلافا في الروايات حول تحديد دخول الإباضية كذهب إلى تونس، إلا أن القول بأن الإباضية هي فرع من الخوارج الذين قدموا إلى تونس وإلى شمال إفريقيا بعد أن ضيقت عليهم الدولة الأموية الخناق قول معقول ومنطقي. فقد انتشر الإباضيون داخل البربر، واستطاعوا أن ينظموا ثورات في العديد من المرات ضد الأمويين وضد العباسيين¹³.

من جهة أخرى، استطاعت الإباضية التي تعد أكثر المذاهب الخارجية اعتدالا وقربا من أهل السنة والجماعة ومذاهبهم الفقهية الأربعة من الانتشار في النسيج المجتمعي داخل البلاد التونسية. غير أن المذهب الإباضي انتشر أكثر عندما نجح بنو رستم في تأسيس دولة لهم من سنة 140هـ إلى سنة 296هـ، واتخذوا المذهب الإباضي مذهباً رسمياً لدولتهم. حيث ساعد هذا على انتشار المذهب الإباضي في الجزائر وتونس وطرابلس. وقد استمر هذا المذهب حتى بعد سقوط الدولة الرسمية، وكان مركزه بجزيرة جربة، و يذكر الشيخ يوسف بن يعقوب أن الوجود التاريخي للإباضية بجزيرة جربة يعود إلى القرن الثاني للهجرة، حيث انتشر هذا المذهب ومبادئه بين السكان الأصليين للجزيرة، وقد تعزز وجوده أكثر في الجزيرة بعد سقوط الدولة الرسمية، بعد أن لجأ عدد كبير من الإباضيين إلى جزيرة جربة لمناعتها البحرية ولموقعها الإستراتيجي المتميز على سواحل البحر الأبيض المتوسط، فصارت الإباضية المذهب الأكثر انتشاراً بها، وكان من أهم علماء هذا المذهب أبو مسور يسجا بن يوجين اليراسني، والشيخ سالم يعقوب¹⁴.

وبقي المذهب الإباضي متمركزاً في جزيرة جربة التابعة لتونس في الفترات التاريخية اللاحقة، واستطاع أن يصمد أمام الدولة الفاطمية التي عملت على تضييقه ومنعه، ثم استمر بعد ذلك في عهد الموحدين حتى العهد الحفصي، حيث لم تذكر المصادر التاريخية أن الحفصيين المالكين قاموا بمنع المذهب الإباضي، بل كانت جزيرة جربة محل عناية واهتمام من قبل الحفصيين، ولم تتعرض إلى اضطهاد مذهبي. وتواصل المذهب حتى في العهد العثماني، بل تحالف إباضيو جزيرة جربة مع العثمانيين في معركة جربة ضد الإسبان، وانتصر فيها العثمانيون سنة 1560م، وأصبحت الجزيرة خاضعة لهم. وهو ما سينعكس بشكل إيجابي بعد ذلك في تعامل العثمانيين مع جزيرة جربة في مرحلة حكمهم لتونس.

2. الدخول العثماني إلى تونس وانعكاساته على الخارطة المذهبية فيها

1.2. موقف العثمانيين من حرية المعتقد والمذهب

لعله من الأجدر أن نشير في بداية هذا العنصر إلى مسألة مهمة تبين لنا الإلتواء المذهبي للعثمانيين، حتى نفهم أسلوبهم في التعامل مع بقية المذاهب والأقليات الدينية الأخرى. ذلك أن الدولة العثمانية تبنت المذهب الحنفي منذ أن كانت قبيلة إلى أن أصبحت إمبراطورية واسعة الأرجاء. فالأتراك الذين قدموا إلى منطقة الأناضول وجدوا انسجاماً مع المذهب السني الحنفي، وارتاحوا إلى تعاليمه الفقهية. ولم يعرف عنهم انتشار المذهب المالكي أو الإباضي أو الحنبلي بينهم. غير أن الدولة العثمانية كانت تدرك جيداً شكل الخارطة المذهبية في العالم الإسلامي، لاسيما في المنطقة العربية. لذلك وضعت سياسة تعامل مع هذه الخارطة المذهبية المتنوعة، بشكل يساعد على خلق استقرار بين كل هذه الشرائح، واعترفت بكل المذاهب الإسلامية على اختلاف مرجعياتها الفقهية. ولم تذكر المصادر التاريخية أن الدولة العثمانية مارست اضطهاداً دينياً أو مذهبياً ضد المذاهب الإسلامية ولا ضد الأقليات الدينية من غير المسلمين، بل العكس من ذلك حرص صناع القرار في الدول العثمانية على تنظيم هذا التنوع المذهبي والديني في الجغرافية العثمانية، خصوصا بعد فتح

¹³ لطيفة البكاي، انتقال الفكر الخارجي إلى بلاد المغرب، حركة الإنسان والأفكار عبر المتوسط، مؤلف جماعي (صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2033)، 13-5.

¹⁴ علي البوجديدي، " الشيخ سالم بن يعقوب: حياة رجل وتجربة جيل"، مجلة الحياة، 17 (2013)، 273-249.

القسطنطينية من قبل السلطان محمد الفاتح سنة 1453م، حيث صدر قانون نامة، وهو بمثابة أول دستور تقوم عليه الدولة العثمانية، وينظم حياة المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومرجعياتهم الفقهية¹⁵.

من جهة أخرى نجح العثمانيون في سن قوانين تحمي حقوق المذاهب الدينية والأقليات الدينية التي توجد في الجغرافية العثمانية، لذلك تعددت قوانين نامة المنظمة لحياة المسلمين بكافة مذاهبهم المختلفة، وكذلك حياة غير المسلمين بكافة طوائفهم ومذاهبهم. وكان نظام الملل الذي أصدره محمد الفاتح يعكس هذه العقلية التسامحية العثمانية التي تؤمن بالتنوع والاعتراف بالآخر من منطلق القيم الإسلامية، وكذلك من خلال أساسيات الفقه الحنفي الذي تبنته الدولة، وجعلته المذهب الرسمي لها. فكما تعامل العثمانيون مع الأقليات الدينية بأسلوب متسامح، ومنحهم عهداً آمناً لحماية حياتهم وأعراضهم وممتلكاتهم وحرية دينهم، فقد منحوا أيضاً نفس الحقوق إلى بقية المذاهب الإسلامية على اختلاف مراجعهم الفقهية. ولعل قوانين نامة السلطان سليم الأول تعكس هذه الذهنية العثمانية التي تؤمن بحق الاختلاف، وتدرك أهمية التنوع في المجتمع العثماني، وترى أنه عامل قوة واستقرار للدولة والمجتمع¹⁶. وقد طبق العثمانيون هذه المبادئ المتسامحة التي وردت في قوانين نامة عندما دخلوا إلى المنطقة العربية في الشام ومصر والحجاز. وقد استمر هذا السلوك التسامحي العثماني في كل مكان يدخلونه، ومن بينها منطقة شمال إفريقيا التي فتحوها في بداية الربع الأخير من القرن 16م، حيث تعاملوا مع كل المذاهب والأقليات الموجودة فيها باحترام ووفق القوانين العثمانية التي تعترف بحق الجميع في التواجد وفي ممارسة عقيدتهم ومذهبهم بحرية ودون أي تمييز.

2.2. علماء المالكية في شمال إفريقيا يستنجدون بالعثمانيين الأحناف ضد الإسبان

لم يكن الدخول العثماني إلى منطقة شمال إفريقيا عموماً، وإلى البلاد التونسية خصوصاً دخولا عسكرياً قسرياً استعماريّاً، بل جاء هذا الدخول بطلب من أهالي وعلما تلك الديار التي أذاقها الاحتلال الإسباني صنوف الظلم، وندس مساجدهم، وافتك خيراتهم، ووقع حريتهم. وقد كان علماء المالكية في شمال إفريقيا يتابعون الفتوحات العثمانية في أوروبا وفي الشرق العربي، كما كان لهم اطلاع كبير على القوانين العثمانية المتسامحة مع المذاهب والأقليات، لذلك وجهوا نداءات استغاثة للعثمانيين لكي ينجدهم من ظلم الإسبان. وكان السلطان سليمان القانوني قد لى في مرحلة سابقة نداء استغاثة الأندلسيين في إسبانيا، فأرسل إليهم السفن وأنقذ منهم الكثير¹⁷. وقد كشف هذا السلوك العثماني عن القيم التسامحية التي تحلت بها الدولة العثمانية السنية الحنفية تجاه مختلف الأقليات والمذاهب الدينية. ولذلك بادر علماء المالكية في الجزائر بإرسال رسالة إلى السلطان سليم الأول، يدعونه لكي يتقدم من الاحتلال الإسباني، وأبدوا رغبتهم لكي تصبح الجزائر تابعة للحكم العثماني. وقد تم العثور على هذه الرسالة في أرشيف قصر طوب قايي تحت رقم 6456، وقام المؤرخ التونسي الدكتور عبد الجليل التميمي بترجمتها من اللغة العثمانية إلى اللغة العربية، ونشرت في المجلة التاريخية المغاربية¹⁸. وقد انتهج علماء المالكية في ليبيا أيضاً نفس نهج علماء الجزائر، فأرسلوا أيضاً رسالة إلى السلطان سليمان القانوني، لكي ينجدهم من ظلم فرسان القديس يوحنا الذين احتلوا مدينة طرابلس، وأسسوا فيها حكومة مسيحية صليبية، ومارسوا اضطهاداً كبيراً للأهالي، وحولوا ميناء طرابلس إلى قاعدة عسكرية تتحكم في حركة الملاحة والتجارة على سواحل شمال إفريقيا¹⁹.

3.2. سياسة العثمانيين تجاه المذاهب الإسلامية بعد دخولهم إلى تونس

1.3.2. تحالف علماء المالكية في تونس مع العثمانيين ضد الإسبان

يمكن الإشارة هنا إلى أن التحولات الجيوسياسية التي شهدتها تونس في أواخر العهد الحفصي قبيل الدخول العثماني لم يكن مصدرها بالدرجة الأولى عوامل خارجية ناتجة عن الصراع العثماني الإسباني على تونس، بل كانت نتاجاً لتحولات عميقة شهدتها المجتمع

¹⁵ Abdulkadir Özcan, *Kanunnâme-i Âl-i Osman, Tahlil ve Karşılaştırmalı Metin* (İstanbul: Kitabevi, 2003), 1-45.

¹⁶ Yaşar Yücel, *I. Selim Kânûnâmeleri 1512-1520* (Ankara: Tarih Kurumu, 1995), 1-13.

¹⁷ عبد الجليل التميمي، أول رسالة من مسلمي غرناطة إلى السلطان سليمان القانوني، المجلة التاريخية المغاربية، 3 (1975)، 27-46.

¹⁸ عبد الجليل التميمي، أول رسالة من أهالي مدينة الجزائر إلى السلطان سليم الأول سنة 1519، المجلة التاريخية المغاربية، 6 (1976)، 116-120.

¹⁹ عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها (القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، 2004)، 199/2.

التونسي، وكان علماء المذهب المالكي هم النخبة التي تقود هذا الحراك المجتمعي، الأمر الذي جعلها تطمح في ربط علاقات مع العثمانيين، ومساعدتهم لإنهاء حالة الضعف والانهيار الذي تمر به البلاد، خصوصا بعد تحالف الحفصيين مع الإسبان المحتملين. ويمكن القول إن المشروع السني المالكي بعلمائه لعب دورا بارزا في فتح الأبواب إلى العثمانيين الأحناف حتى يدخلوا إلى تونس، حيث كان علماء الزيتونة يدركون عمق هذه التحولات الجيوسياسية والاستراتيجية التي تشهدها البلاد التونسية في الداخل والخارج. ولعل من أهم الأخطاء التي وقعت فيها بعض الدراسات التاريخية أنها اعتبرت أن الدولة العثمانية دخلت إلى تونس في وقت كانت فيه الدولة الحفصية قائمة وقادرة على إدارة الحكم في تونس. وهذا في الحقيقة مغالطة تاريخية كبيرة لا يمكن القبول بها، لأن العثمانيين جاؤوا بعد أن انهارت الدولة الحفصية، وفقدت سيادتها، وأصبحت ملحقمة إلى الإسبان، الأمر الذي دفع النخب التونسية وفي مقدمتها علماء المذهب المالكي وحتى علماء المذهب الإباضي إلى طلب المساعدة من العثمانيين في معركتهم ضد الإسبان وضد حالة الانهيار السياسي والمجتمعي التي تمر به البلاد التونسية منذ النصف الثاني من القرن 16²⁰.

وبغض النظر عن الحديث في مجريات التدخل العثماني والحروب المختلفة التي خاضوها للسيطرة على منطقة شمال إفريقيا عموما وعلى تونس خصوصا، فإن ما ذكرناه سابقا يعكس لنا الحقيقة التسامحية التي تصرف بها العثمانيون تجاه أهالي شمال إفريقيا، حيث لم تعتمد الدولة العثمانية إلى فرض مذهبها على أهالي المنطقة، وما دعوة علماء المالكية واستنجامهم بالعثمانيين الأحناف إلا دليل على أن العثمانيين اتجهوا سياسة تعايش تعترف بكل المذاهب والأقليات في تلك المنطقة. وهذا ما دفع أيضا بعلماء تونس إلى التعاون مع العثمانيين لمقاومة الإسبان، وإخراجهم، حيث تمكن العثمانيون سنة 1574م، بمساعدة أهالي تونس وعلمائها أن يحرروا تونس من الاحتلال الإسباني. ودخلت تونس تحت الحكم العثماني السني الحنفي، لتبدأ فيها مرحلة جديدة سياسيا ومذهبيا وقضائيا، وستشهد عودة جديدة للمذهب الحنفي، بعد أن عاش حالة تراجع لمدة طويلة في تونس جراء انتشار المذهب المالكي في الديار التونسية. وكان العثمانيون يدركون جيدا أن المذهب المالكي هو الأكثر انتشارا في تونس، وله حضور كبير في نفوس سكان تونس، كما كانوا يدركون أهمية جامع الزيتونة بالنسبة إلى التونسيين في تعليم المذهب المالكي، وبناء كل المعاملات الدينية والمجتمعية والقضائية وفق هذا المذهب.

3. المؤسسات التي أقامها العثمانيون في تونس ودور المذاهب الدينية فيها

بعد أن دخل العثمانيون إلى تونس، واستقر لهم الأمر قاموا بتأسيس مؤسسات جديدة مشابهة لتلك المؤسسات التي وضعوها في بقية الولايات العثمانية الأخرى. فقد وضع سنان باشا حامية عسكرية تتألف من أربعة آلاف عسكري إنكشاري، وذلك من أجل تحقيق الأمن في الإيالة التونسية وحمايتها من أي خطر داخلي أو خارجي، يهدد أمنها واستقرارها. فالقوة العسكرية في نظر العثمانيين هي القوة الصلبة التي يجب أن تتوفر لحماية وجودهم في أي منطقة. كما تم تعيين وال على الإيالة برتبة باشا، مرتبط ارتباطا مباشرا بالسلطة المركزية في إستانبول، ويعتبر أعلى رتبة سياسية في التنظيم السياسي الجديد للإيالة التونسية، وكان مقر الباشا يسمى بدار الباشا، وهي تمثل مركز حكم الإيالة. كما تم تعيين مساعد للباشا وهو الآغا الذي يرأس الجيش الإنكشاري، فهو بمثابة رئيس أركان الجيش، وكان مقره الديوان الذي يعتبر وزارة الدفاع، وتتكون من مستشارين عسكريين للآغا. أما المؤسسة الثالثة التي قام العثمانيون بتأسيسها فهي مؤسسة القاضي أفندي الذي يعتبر رئيس القضاء، حيث يتم تعيينه مباشرة من مركز الدولة العثمانية في إستانبول، ويكون حنفي المذهب، باعتبار أن المذهب الحنفي أصبح هو المذهب الرسمي للنظام السياسي الجديد في الإيالة التونسية، وكان مساعده من القضاة المالكيين المحليين²¹.

نلاحظ أن هذه المؤسسات التي شكلها العثمانيون هي نفس المؤسسات التي يتم العمل بها في باقي الولايات العثمانية، فهي تتكون من الولاية (دار الباشا)، المجلس العسكري (الديوان)، مجلس القضاء (قاضي أفندي ومساعدوه). لكن ما يمكن أن نلاحظه أن العثمانيين حافظوا على بقية المؤسسات الأخرى التي كانت في العهد الحفصي، وذلك لإدراكهم بأن هذه المؤسسات لها ارتباط كبير بمختلف شرائح المجتمع التونسي، مثل المؤسسة التعليمية بجامع الزيتونة وكذلك قوانين الجباية وغيرها، كما أن العثمانيين ورغم حفاظهم على هذه

²⁰ عبد الحميد هنية، تونس العثمانية بناء الدولة والمجال (تونس: تير الزمان، 2012)، 86-92.

²¹ عبد الحميد هنية، تونس العثمانية بناء الدولة والمجال، 98-99.

المؤسسات في العهد الحفصي إلا أنهم أدخلوا عليها بعض التعديلات، بما يتناسب والمؤسسات الكبرى الجديدة للإيالة التونسية، مثل مؤسسة الإفتاء، فقد صار للبلاد التونسية مفتيان: الأول حنفي يمثل السلطة العثمانية القائمة، والثاني مالكي يمثل غالبية السكان²².

1.3. موقع المذهب المالكي في تونس في المؤسسات الجديدة

لم يقيم العثمانيون بإلغاء المذهب المالكي، بل أضافوا إلى جانبه المذهب الحنفي كذهب رسمي للبلاد، باعتبار أن هناك شريحة مجتمعية جديدة تتمثل في رجال الدولة الجدد ينتمون إلى المذهب الحنفي. وشكلوا مجلسا شرعيا يتكون من علماء مالكية وعلماء أحناف، من أجل تسيير شؤون الدولة والمجتمع على كافة المستويات بشكل متوازن، وحتى لا يقع أي اختلال في منظومة المعاملات²³. كما عملت الدولة العثمانية في تونس على إعادة الاعتبار للمذهب الحنفي، دون أن تقلل من حضور المذهب المالكي، ولم تسع إلى منعه مطلقا، بل كانت الكلمة الأولى للمفتي المالكي، باعتباره المتحدث باسم مذهب يعتنقه غالبية سكان تونس وشمال إفريقيا. والحقيقة إن الدولة العثمانية مارست نفس السياسة في كامل منطقة شمال إفريقيا بإيالاتها الثلاث التي تشكلت وهي: إيالة الجزائر وتونس وطرابلس الغرب. وقد أصبح المذهب الحنفي في تونس مذهباً رسمياً بعد أن كان في الفترات السابقة مذهباً منحصراً على فئة قليلة من الناس، ويدرس في جامع الزيتونة وجامع القيروان، وكانت أغلب المعاملات القضائية والفتاوى تصدر وفق المذهب المالكي، وكان الهدف من ذلك هو أن تستقر الأوضاع في الإيالة، ودون الدخول في تصادم مذهبي قد يفضي إلى رفض شعبي كامل للدولة العثمانية السنية الحنفية²⁴.

من جهة أخرى قامت السلطات العثمانية الجديدة في تونس بتأسيس هيئة علمية تضم المفتي المالكي والمفتي الحنفي، وكذلك ضباط من عساكر الإنكشارية، وكذلك ممثلاً عن الباشا، ومقررين مهمتهم توثيق مداولات الهيئة العلمية التي عرفت تعايشاً وانسجاماً بين المذهبين، حيث ساهم ذلك في خلق حركة فكرية في الحياة الدينية والفقهية، مما سينتج عنه ظهور علماء كبار في كلا المذهبين، وسعت السلطات إلى إنشاء مساجد جديدة للمذهب الحنفي، أصبحت تلعب دوراً كبيراً في نشر الفقه الحنفي. ولم تذكر المصادر التاريخية أنه وقع تصادم بين أنصار المذهبين خلال الفترة العثمانية، على العكس مما وقع في الشرق العربي من خلافات حتى بين المذاهب السنية نفسها. إن السلوك التسامحي الذي دخل به العثمانيون إلى تونس انعكس بشكل إيجابي على العلاقة بين المذهب المالكي والحنفي والإباضي الذي كان مركزه جزيرة جربة، تلك الجزيرة التي ساند فيها أهلها العثمانيين في معركتهم ضد الإسبان سنة 1560، الأمر الذي عكس رغبة أهالي جربة في التعامل مع العثمانيين الأحناف، لما وجدوا فيهم من تسامح وانفتاح على بقية المذاهب الأخرى²⁵.

2.3. جزيرة جربة الإباضية تتحالف مع العثمانيين في تونس

1.2.3. إلحاق جزيرة جربة إلى الإيالة التونسية

ذكرنا سابقاً أن انتشار المذهب الإباضي في تونس لم يكن بنفس قدر انتشار المذهب المالكي أو حتى الحنفي، فقد انحصر هذا المذهب إلى زمن الدخول العثماني في جزيرة جربة التي توجد على الساحل الشرقي للبلاد التونسية. وقد وجدت علاقات بين الإباضية والعثمانيين في بداية القرن 16، عندما قدم خير الدين بربروس، واستطاع بمساعدة الأهالي أن يحرروا جزيرة جربة من أيدي الإسبان. كذلك في سنة 1560 وقعت حرب كبيرة بين العثمانيين والإسبان حول جزيرة جربة، تحالف فيها سكان جزيرة الإباضيين مع العثمانيين، وانتهت بانتصار العثمانيين وهزيمة الإسبان²⁶. وتعد هذه الحادثة بداية لوجود تقارب بين الإباضية والعثمانيين الأحناف، وهو ما سهل فيما بعد إلى وجود علاقات تواصل وارتياح بين الطرفين. وقد عملت السلطات العثمانية بعد دخولها إلى تونس على ربط كل المدن التونسية

²² عبد الحميد هنية، تونس العثمانية بناء الدولة والمجال، 101-98.

²³ محمد بن الخوجة، تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد (تونس: المطبعة التونسية، 1939)، 155-156.

²⁴ محمد الفاضل بن عاشور، محاضرات مغربية (تونس: الدار التونسية للنشر والتوزيع، 1974)، 62.

²⁵ خليل ساحلي أوغلو، تاريخ الاقطار العربية في العهد العثماني (إسطنبول: إرسياكا، 2000)، 254-257.

²⁶ Kadir Gömbeyaz, "Telâti, Ebû Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2, 588-589.

بالمركز، ضمن التقسيم الإداري الجديد الذي وضعته. وقامت إلحاق كل مناطق الجنوب التونسي، بما فيها جزيرة جربة الإباضية إلى الإيالة التونسية، بعد أن كانت هذه المناطق تدار من قبل إيالة طرابلس الغرب إلى حدود سنة 1578م²⁷.

من جهة أخرى قامت السلطات العثمانية بضبط الحدود بين الإيالة التونسية وإيالة طرابلس الغرب، وذلك بسبب الخلافات التي ظهرت بينها، حيث كان أهل جربة يرغبون في الالتحاق بإيالة تونس بدل إيالة طرابلس الغرب، وقد أعلن شيخ الإباضية في جزيرة جربة الشيخ عبد الله البرجي سنة 1599م عن رغبته في إلحاق جزيرة جربة بالإيالة التونسية. وقد كان هذا عاملا إيجابيا في وجود تفاهم وتواصل بين سلطات الإيالة العثمانية وبين المذهب الإباضي. وقد تم سنة 1604م إلحاق جزيرة جربة بتونس بعد أن توترت العلاقات بين إيالة تونس وإيالة طرابلس، ووصلت إلى حد المواجهات العسكرية على الجزيرة. وكان موقف الإباضيين مساندا إلى الإيالة التونسية، حيث قتل في هذه المواجهات حوالي 42 شخصا، ساندوا عساكر إيالة تونس. كما قامت سلطات الإيالة التونسية بإعادة تعيين شيخ الإباضية عمر بن موسى بن جلود شيخا لجزيرة جربة، ومثلا لها لدى سلطات الإيالة التونسية. وبذلك تمكن عثمان داي حاكم إيالة تونس بعد جهود كبيرة ومحاولات مستمرة من إلحاق جربة إلى الإيالة التونسية، وفي نفس الوقت نجح في كسب أهالي الإباضيين لتعزيز سلطته في البلاد²⁸.

2.2.3. دور المذهب الإباضي في التقسيم الإداري الجديد لجزيرة جربة

لئن كانت العلاقة بين الإباضيين والسلطات العثمانية في إيالة طرابلس الغرب قد عرفت توترا شديدا في بداية النصف الثاني من القرن 16م، وعدم وجود توافق وتفاهم بينهما، نتج عنه حدوث مواجهات مسلحة بين الطرفين، بسبب تحالف أحد شيوخ الجزيرة مع الإسبان ضد درغوث باشا²⁹، إلا أن العلاقة بين جزيرة جربة والسلطات العثمانية في الإيالة التونسية كانت علاقة حسنة، حيث أدرك عثمانو الإيالة التونسية مدى حساسية التعامل مع المذهب الإباضي، لذلك انتهجوا مع أهل جزيرة جربة سياسة متسامحة، ولم يمارسوا ضدهم أي ضغوط، حتى لا تتحول هذه الجزيرة إلى منطقة معارضة للسلطة العثمانية في إيالة تونس، خصوصا وأن هذه الجزيرة تتمتع بموقع استراتيجي مهم للغاية، وهناك العديد من القوى التي تترصدها للسيطرة عليها. وقد كانت هذه الجزيرة محور الصراع بين العثمانيين والإسبان في النصف الأول من القرن 16م³⁰. كما كانت بعد ذلك محور تنافس بين إيالة تونس وإيالة طرابلس الغرب³¹. لذلك فقد تعامل العثمانيون مع هذه الجزيرة ومع المذهب الإباضي بأسلوب مرن، قصد كسبهم والاستفادة منهم. في مقابل ذلك، ومنذ أن ألحقت هذه الجزيرة بالإيالة التونسية عمل عثمان داي ومن بعده يوسف داي على توطيد العلاقات مع أهل جربة الإباضيين، ومنحهم حرية تسيير شؤونهم، وفق أصول مذهبهم الفقهي، ووفق النظام الإداري الذي كانوا يسرون عليه قبل مجيء العثمانيين. فقد كانت الجزيرة يرأسها شيخ يمثل أعلى سلطة في الجزيرة، كما كان يوجد مجلس يسمى مجلس العزابة، وهو بمثابة مجلس إدارة الجزيرة ومساعدة الشيخ. ويبدو أن هذه التقسيمات وجدت في الجزيرة بعد نهاية الدولة الرسمية ولجوء عدد كبير من القبائل العربية الإباضية إلى جزيرة جربة، واتخذوها مقرا لهم، ووضعوا هذا التقسيم السياسي والإداري، القائم على مؤسسة الشيخ ومجلس العزابة³².

من جهة أخرى ورغم أن العثمانيين تركوا للإباضيين بجزيرة جربة حرية تسيير شؤونهم بنظام مؤسسة الشيخ ومجلس العزابة، إلا أنهم قاموا بتعيين قاض حنفي، يتولى أمر القضاء في الجزيرة، وفي نفس الوقت يمثل السلطة العثمانية وتبعية الجزيرة لها. وقد كان هناك تعاون بين القاضي وبين مؤسسة الشيخ ومجلس العزابة في إدارة شؤون الجزيرة، مما انعكس هذا على خلق استقرار داخل الجزيرة خلال الربع الأخير من القرن 16. ورغم حدوث بعض الخلافات بين المؤسساتين إلا أن السلطات العثمانية كانت تتدخل في كل لحظة لحل النزاع بالتفاهم، تجنباً لأي صدام مذهبي، قد يؤدي إلى حرب أهلية أو إلى أي فتنة سياسية، قد تنعكس سلبا على الأوضاع العامة

²⁷ محمد المريني، الفتن الاجتماعية في جربة وعلاقتها بالسلطة المركزية خلال العصر الحديث (تونس: الجامعة التونسية، 1990)، 98-99.

²⁸ أحمد بن أي الضياف، إتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان (تونس: دار العربية للكتاب، 1999)، 1/19.

²⁹ سليمان بن أحمد الحيلاتي، علماء جربة، تحقيق محمد قوجه (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، 2-9.

³⁰ Tahar Guiga, *Dorgouth Rais Le Magnifique Seigneur de la Mair* (Tunis: Maison Tunisienne de L'edition, 1974), 118.

³¹ أحمد بن أي الضياف، إتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان، 29.

³² محمد قوجه، علماء جربة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، 42-43.

للمنطقة. وعموماً يمكن القول إن العثمانيين خلال القرن 16 لم يمارسوا أي سياسة ضغط أو تضيق على المذهب الإباضي في جزيرة جربة، الأمر الذي ساهم بشكل إيجابي في استمرار هذا المذهب في تونس، وحافظ على وجوده كأحد أهم المذاهب الإسلامية الرئيسية في البلاد. ولم تذكر المصادر التاريخية أنه وقع تصادم بين المالكية والإباضية والحنفية، على عكس ما وقع في الجزائر التي شهدت توتراً بين المالكية والإباضية الموجودة في مدينة غرداية بالجنوب الجزائري.

3.3. مؤسسة الإفتاء بالإيالة التونسية خلال العهد العثماني

عرفت تونس وجود خطة الإفتاء بشكل رسمي في العهد الحفصي، حيث يتم تعيين مفتي يمثل المذهب الرسمي في البلاد، وقد كان المفتي مالكيًا في الديار التونسية قبيل الدخول العثماني، وذلك بسبب أن أغلبية سكان البلاد على المذهب المالكي، كما كانت السلطة الحاكمة الحفصية سنية مالكية. غير أن خطة الإفتاء بعد الدخول العثماني إلى البلاد عرفت تطوراً كبيراً، وأعطيت مكانة كبيرة للمفتي. وقد تم في العهد العثماني تأسيس مجلس للإفتاء يضم المفتي الحنفي والمفتي المالكي، وكلاهما يمثلان السلطة العثمانية القائمة في البلاد التونسية. وقد كان المفتي الحنفي يلقب بشيخ الإسلام، وكان له دور كبير حتى في عزل بعض المسؤولين. ومشيخة الإسلام هي خطة إفتاء عثمانية استحدثها العثمانيون من أجل تنظيم المسألة الدينية المتنوعة في كامل الجغرافية العثمانية التي توجد بها عدة أديان ومذاهب وطوائف، مما اقتضى الأمر إلى تأسيس مؤسسة شيخ الإسلام للإشراف على المسألة الدينية، وتتولى الإفتاء، وكذلك المحاكم الشرعية وحل النزاعات بين الطوائف الدينية. ولم تكن تونس بعيدة عن نظام مؤسسة شيخ الإسلام، فقد تم تأسيس خطة إفتاء في الإيالة التونسية خلال القرن 16 مكونة من مفتيين حنفي ومالكي، ثم بعد ذلك تم تطوير خطة المفتي لتصبح مؤسسة شيخ الإسلام في الديار التونسية، وقد ساهمت في تنظيم المسألة الدينية في البلاد، كما لعبت هذه المؤسسة في تنظيم التنوع المذهبي الموجود في تونس من مالكية وحنفية وإباضية³³.

4.3. أهم المساجد الحنفية التي أسست في تونس خلال العهد العثماني:

قام العثمانيون بعد دخولهم إلى تونس، وبعد أن تحولت إلى إيالة عثمانية بإنشاء عدة مساجد ومؤسسات، تعبر عن روح المذهب الحنفي الذي عرف انتشاراً كبيراً في البلاد التونسية إلى جانب المذهب المالكي. وقد ظهرت خلال العهد العثماني عدة مؤسسات دينية تابعة للسلطة العثمانية، وتعتبر عن مرحلة تونس العثمانية مثل: الجوامع والمدارس وغيرها من المؤسسات الدينية والتعليمية، غير أنه يجب أن نشير إلى أنه بالرغم من ظهور مساجد حنفية عديدة، فقد ظل جامع الزيتونة هو المؤسسة الأكثر تأثيراً على الساحة المذهبية في تونس، ويلقى احتراماً كبيراً من قبل كل المذاهب ومن السلطة العثمانية الحاكمة في الإيالة التونسية. ويمكن أن نذكر أهم المساجد الحنفية التي ظهرت في تونس العثمانية وهي كالتالي:

- جامع يوسف داي بتونس، حيث تم تشييده في فترة حكم الدايات بداية من القرن 17م، وكان بمثابة مدرسة حنفية يدرس فيها الفقه الحنفي على يد شيوخ أحناف.
- جامع محمد باي في تونس: تأسس في أواخر القرن 17م، ويظهر من خلال الطابع المعماري العثماني، وقد كان هذا الجامع أيضاً مدرسة حنفية يدرس فيها الفقه الحنفي.
- جامع الأتراك بجزيرة جربة: وقد تم تأسيسه في عهد يوسف داي سنة 1615م، وتبدو مئذنته على طراز المآذن العثمانية، وقد تم تأسيسه في جزيرة جربة مركز المذهب الإباضي، وهو ما يدل على حالة التعايش بين المذاهب في تونس. كما يعكس هذا الجامع تبعية الجزيرة إلى السلطات العثمانية في تونس.

³³ فارس ظاهر، "نشأة المذهب الحنفي ورئاسة الفتوى الحنفية في عهد الدولة العثمانية وما بعدها بإفريقية تونس حالياً"، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، 16 (2018).

- جامع يوسف صاحب الطابع: وقد تأسس هذا الجامع الجميل في أواخر النصف الأول من القرن 19، وقد تميز بجبال مئذنته، وقد كان هذا الجامع منارة للفقهاء الحنفي، ولعب دورا كبيرا في نشره في البلاد التونسية، وتخرج منه علماء كثيرون، منهم الشيخ إسماعيل الصفايحي الذي انتقل من تونس إلى إستانبول، وعاش فيها ودفن بمسجد والده سلطان الذي كان يدرس فيه المذهب الحنفي.

الاستنتاجات:

يمكن أن نخلص في بحثنا هذا إلى جملة الاستنتاجات التالية:

* تعد مسألة انتشار المذاهب في تونس مسألة قديمة، بدأت مع دخول الفتح الإسلامي إليها، حيث تشكلت خارطة مذهبية متنوعة في مرجعياتها الفكرية والفقهاء وحتى السياسية، مما أثر بشكل مباشر على طبيعة البنية المجتمعية داخل تونس وفي شمال إفريقيا عموما.

* تأثرت المسألة المذهبية في تونس بالتطورات السياسية والمذهبية التي شهدتها منطقة المشرق العربي، فانقلبت أغلب المذاهب التي ظهرت في الشرق إلى منطقة شمال إفريقيا، وتركزت في تونس باعتبارها كانت أهم المراكز السياسية والعلمية في منطقة الغرب الإسلامي.

* شهدت خارطة المذهبية في تونس تطورا كبيرا تأثرت بعدة ظروف سياسية، ساهمت في إفراز مشهد مذهبي انحصر في ثلاثة مذاهب إسلامية كبرى تمثلت في المالكية والحنفية والإباضية.

* تراجعت بقية المذاهب الأخرى واندثرت من المشهد المذهبي في تونس جراء التطورات السياسية والمجتمعية والعلمية داخل تونس، وبسبب المزاج المجتمعي الذي لم يتقبل سوى تلك المذاهب الثلاثة التي ذكرناها سابقا.

* مثل المذهب المالكي أحد أهم المذاهب الأكثر انتشارا في تونس وفي شمال إفريقيا، بسبب انسجامه مع مزاج وطبيعة المجتمع التونسي الذي وجد فيه ارتياحا ومرونة، وبسبب ظهور دول سنية تبنت المذهب المالكي مذهبا رسميا لها.

* لم ينتشر المذهب الحنفي في تونس بنفس انتشار المذهب المالكي، وذلك لعدم وجود قوة سياسية خلفه تدعمه للانتشار، وتعزز موقعه داخل المجتمع التونسي، حيث بقي المذهب الثاني في تونس من حيث قوة الانتشار.

* شكّل المذهب الإباضي أحد أهم المذاهب الإسلامية الثلاثة التي انتشرت في تونس، وقد اتخذ له جزيرة جربة مركزا له، خصوصا بعد انتهاء الدولة الرسمية التي كانت تتبنى المذهب الإباضي مذهبا رسميا لها.

* مثل الدخول العثماني إلى تونس منعطفا مهما في المسار السياسي والمجتمعي، وكذلك المذهبي في الإيالة التونسية، وأثر بشكل كبير على طبيعة خارطة المذهبية التي ستشهد عودة كبيرة للمذهب الحنفي، بعد أن خفت وتراجع في مرحلة الدولة الحفصية.

* انتهج العثمانيون أثناء دخولهم إلى تونس سنة 1574م سياسة تساهلية مرنة ومنفتحة مع كل المذاهب الإسلامية بتونس، فلم تذكر المصادر التاريخية أي سياسة قمع أو منع لهذه المذاهب، بل تفاعل العثمانيون مع هذه المذاهب التي تحالفت معهم خلال حربهم ضد الاحتلال الإسباني.

* عرف المذهب الحنفي بعد الدخول العثماني في نهاية القرن 16م انتعاشا جديدة بفضل دعم السلطات العثمانية في الإيالة التونسية، وأصبح هو المذهب الرسمي لها إلى جانب المذهب المالكي.

* ظهر خلال القرن 16 م وبداية من القرن عدة علماء كبار يدافعون عن المذهب الحنفي الذي عملت السلطات العثمانية على نشره وتقويته في تونس من خلال إنشاء عدة مساجد، لعبت دورا بارزا في تدريس المذهب الحنفي، وتخرج عدة علماء منها وانتشر بشكل أقوى داخل المجتمع التونسي.

* انتهجت السلطات العثمانية في الإيالة التونسية سياسة مرنة ومنفتحة مع المذهب الإباضي، واستغلت خلاف الإباضيين مع السلطات العثمانية في إيالة طرابلس التي طالب الإباضيون بالانفصال عنها والاتحاق بالإيالة التونسية.

* تمكنت السلطات العثمانية في الإيالة التونسية من كسب أبناء المذهب الإباضي داخل جزيرة جربة التي ألحقت بالإيالة بعد مواجهات مسلحة مع إيالة طرابلس الغرب.

* تعاملت سلطات الإيالة التونسية مع جزيرة جربة بشكل استثنائي، وتركت للإباضيين حرية الحفاظ على مؤسسة الشيخ وعلى مجلس العزابة اللذين أسسهما الإباضيون بعد سقوط الدولة الرسمية. غير أن العثمانيين عينوا قاضيا حنفيا في الجزيرة حتى تظل تابعة لهم سياسيا وإداريا.

* لم يمارس العثمانيون أي سياسة تمييز مذهبي في تونس، وقد طوروا خطة الإفناء في تونس وأصبح للبلاد مفتيان رسميان: واحد للمذهب الحنفي، والثاني للمذهب المالكي. بينما ترك للإباضيين حرية إدارة أنفسهم في إطار الفتوى مع التعاون مع القاضي الحنفي الممثل للإيالة في جزيرة جربة.

* ظل المذهب المالكي هو المذهب الأكثر انتشارا في تونس، رغم الدعم الكبير الذي لقيه المذهب الحنفي من السلطات العثمانية، وذلك بسبب ترسخ المذهب المالكي في المزاج المجتمعي، وكذلك دور جامع الزيتونة وجامع عقبة بن نافع وعلمائها في الحفاظ على قوة انتشاره.

* لم تشهد تونس على مدار الحكم العثماني أي حرب مذهبية، بل اتسمت الخارطة المذهبية عموما بالانسجام والتعاون والتفاعل الإيجابي، وكان جامع الزيتونة الفضاء الحاضن لكل هذه المذاهب الثلاثة التي ذكرناها.

المصادر والمراجع:

- ابن أبي الضياف أحمد. إتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان. تونس: الدار العربية للكتاب، 1999.
- ابن الأثير أبو الحسن. الكامل في التاريخ. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.
- الإصطخري، أبو إسحاق إبراهيم. المسالك والممالك، تحقق. محمد جابر عبد العال. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2004.
- الإفريقي، محمد بن أحمد بن تميم التميمي المغربي. "طبقات علماء إفريقية"، تحقق. عمر سليمان العقيلي. الرياض: دار العلوم، 1984.
- البكاي، لطيفة. انتقال الفكر الخارجي إلى بلاد المغرب حركة الإنسان والأفكار عبر المتوسط. صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2003.
- البوجديدي، علي. "الشيخ سالم بن يعقوب حياة رجل وتجربة جيل"، مجلة الحياة، 17 (2013): 249-273.
- التميمي، عبد الجليل. "أول رسالة من مسلمي غرناطة إلى السلطان سليمان القانوني"، المجلة التاريخية المغربية، 3 (1975): 27-46.
- التميمي، عبد الجليل. أول رسالة من أهالي مدينة الجزائر إلى السلطان سليم الأول سنة 1519، المجلة التاريخية المغربية، 6 (1976): 116-120.
- التيجاني أبو محمد عبد الله. رحلة التيجاني. ليبيا: الدار العربية للكتاب، 1981.
- الحيلاني سليمان بن أحمد. علماء جربة، تحقق. محمد قوجه. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- ابن الحوجة، محمد. تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد. تونس: المطبعة التونسية، 1939.
- ساحلي أوغلو، خليل. تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني، إسطنبول: إرسیکا، 2000.
- الطالبي، محمد. "العلاقات بين إفريقية والأندلس"، مجلة الكراسات التونسية، 21 (1969): 39.
- ظاهر، فارس. "نشأة المذهب الحنفي ورئاسة الفتوى الحنفية في عهد الدولة العثمانية وما بعدها بإفريقية تونس حاليا"، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، 16 (2018): 379.
- ابن عاشور، محمد الفاضل. محاضرات مغربية. تونس: الدار التونسية للنشر والتوزيع، 1974.
- علي حسن، حسن. الحياة الدينية في المغرب. القاهرة: دار النمر للطباعة، 1985.
- القاضي عياض. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقق ابن تاويت الطنجي. المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983.

- القاضي، أبو الفضل عياض. تراجم أغلبية، تحق. محمد الطالبي. تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1968.
- محمد الشناوي، عبد العزيز. الدولة العثمانية دولة إسلامية مفتوحة عليها. القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، 2004.
- المريحي، محمد. الفئة الاجتماعية في جربة وعلاقتها بالسلطة المركزية خلال العصر الحديث. تونس: الجامعة التونسية، 1990.
- هنية، عبد الحميد. تونس العثمانية بناء الدولة والمجال. تونس: تير الزمان، 2012.

KAYNAKÇA

- Ali Hasan, Hasan. El-Hayât ed-Dîniyye fi'l-Meğrib el-Arabî. Kâhire: Dâr en-Nemir li't-Tibâ'a, 1985.
- Bekkây, Latîfe. İntikâl el-Fikir el-Hâricî ilâ Bilâd el-Meğrib, Hareketu'l- İnsan ve'l-Efkâr 'abra el-Mutevassit. Safakus: Dâr Mohammed Ali lin'Neşir, 2003.
- Bucdîdî , Ali. "eş'Şeyh Salim bin Ya'kûb- Hayat Racul ve Tecribet Cîl ", Mecellet el-Hayât 17 (2013): 249-273.
- Gömbeyaz, Kadir. "Telâti, Ebû Süleyman", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2019, EK-2, 588-589.
- Guiga, Tahar. Dorgouth Rais Le Magnifique Seigneur de la Mer. Tunis: Maison Tunisienne de L'edition, 1974.
- Heniyye, Abulhamîd. Tunus el-Osmâniyye Binâu'd-Devle ve'l-Mecâl. Tunus: Tibir ez'Zemân, 2012.
- Hîlâtî, Süleyman b. Ahmed. Ulemâ Cerbe. Thk. Muhammed Gûce. Beyrût: Dâru'l-ğarb el-İslâmî, 1998.
- İbn Âşûr, Mohammed el-Fâzil. Muhâzarât Meğrbiyye. Tunus: ed'Dâr et'Tûnisiyye lin'Neşri, 1974.
- İbn ebî ez'Ziyâf, Ahmed. İthâf Ehl ez'Zamân fi Ahbâr Mulûk Tunus ve 'ahd el-Emân. Tunus: ed'Dâr el-Arabiyye lil'Kitab, 1999.
- İbn el-Esîr, Ebu'l-Hasan. El-Kâmil fit'Tarih. Beyrût: Dâr el-Kitab el-Arabî, 1997.
- İbn el-Hoca, Mohammed. Tarîh me'âlim et'Tevhîd fi'l-Kadîm ve'l-Cedîd. Tunus: el-Matba'a et-Tûnisiyye, 1939.
- İfrîkî, Mohammed bin Ahmed et'Temîmî. " Tabakât 'ulemâ ifrîkiyye". Thk. Ömer Süleyman el-'ukeylî. Riyad: Dâru'l-'ulûm, 1984.
- İstahrî, Ebû İshak İbrahîm. el-Mesâlik ve'l-Memâlik. Thk. Mohammed Câbir Abdü'l-'Âl. Kâhire: el-Hey'e el-'âmme el-misriyye li'l-kitab, 2004.
- Kâdî, Ebû'l-fazl İyâz. Terâcim Eğlebiyye. Thk. Muhammed et'Tâlbî. Tunus: el-Matba'a er'Rasmiyye et'Tûnisiyye, 1968.
- Kâdî, Ebû'l-Fazl İyâz. Tertîb el-Medârik ve takrîb el-Mesâlik Limerifet A'lâm Mezheb Mâlik. Thk. İbn Tâvît et'Tancî. el-Memleke el-Meğrbiyye: Vizâret el-Avkâf veş'su'ûn el-İ slâmiyye, 1983.
- Merîmî, Muhammed. el-Fi'e el-İctimâ'iyye fi Cerbe ve Alâkâtuhâ bis'Sulta el-Merkeziyye Hilâl el-Asr el-Hedîs. Tunus: el-Câmi'e et'Tûnisiyye, 2012.
- Muhammed eş-Şinnâvî, Abdulaziz. Ed-Devle el-Osmâniyye Devletun İslamiyye Mufterâ Aleyhâ . kâhire: el-Mektebe el-Anglo'l-Masriyye, 2004.
- Özcan, Abdulkadir. Kanunnâme-i Âl-i Osman, Tahlil ve Karşılaştırmalı Metin. İstanbul Kitabevi, 2003.
- Sahlioglu, Halil. Tarih el-Aktâr el-Arabiyye fi'l-'Ahd el-Osmânî. İstanbul: İrcica , 2002.

Tâlbî, Muhammed, "el-'alâkât Beyne İfrîkiyye ve'l-Endelus", Mecellet el-Kurrâsât et-Tûnisiyye 21 (1969): 39.

Temîmî, Abdulcelîl. "Evvel Risâle Min Ehâlî el-Cezâir ilâ es-Sultan Selim el-Evvel Senet 1519", el-Mecelle et'Târihiyye el-Meğâribiyye 3 (1976): 116-120.

Temîmî, Abdulcelîl. "Evvel Risâle Min Muslimî Ğarnâta ilâ es-Sultan Süleyman el-Kânûnî", el-Mecelle et'Târihiyye el-Meğâribiyye 3 (1976): 27-46.

Tîcânî, Ebû Muhammed Abdullah. Rihlet et-Tîcânî. Libya: ed'Dâr el-Arabiyye li'l-Kitab, 1981.

Yücel, Yaşar. I. Selim Kânûnnâmeleri 1512-1520. Ankara: Tarih Kurumu, 1995.

Zâhir, Fâris. "Neş'et el-Mezheb el-Henefî ve Ri'âset el-Fetvâ el-Henefiyye fi Ahd ed-Devle el-Osmâniyye ve mâ B'adehâ bi İfrîkiyye Tunus Haliyyen ", Mecellet el-Buhûs el-İlmiyye ve'd-Dirâsât el-İslâmiyye 16 (2018): 379.

المساجد الحنفية التي أسسها العثمانيون في تونس

ملحق 1: جامع يوسف داي بتونس الذي شيده أبرز حكام فترة التايات سنة 1615.



ملحق 2: جامع محمد باي بتونس (1692-1697). تعبر عمارته عن إرادة واضحة لمحاكاة جوامع اسطنبول



ملحق 3: جامع الأتراك بجزيرة جربة الإياضية. منمذنة عثمانية



ملحق 4: جامع يوسف صاحب الطابع بتونس



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 367-385

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1095064

DÜNDEMEN BUGÜNE TEREKEME TÜRKLERİNİN DÜĞÜNLERİNDEKİ DEĞİŞİMLER ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA (DAĞISTAN-DERBENT ÖRNEĞİ)

A research on the Changes in the Wedding of the Terekeme Turks from Past to Present

Gülreyhan ŞUTANRIKULU

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
Batman, Türkiye

Assist. Prof., Batman University Faculty of Arts and Sciences, Department of
Sociology, Adana, Turkey

gulreyhan.sutanrikulu@batman.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-1885-1132>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 29.03.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 15.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Gülreyhan ŞUTANRIKULU)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

DÜNDEN BUGÜNE TEREKEME TÜRKLERİNİN DÜĞÜNLERİNDEKİ DEĞİŞİMLER ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA (DAĞISTAN-DERBENT ÖRNEĞİ)

A research on the Changes in the Wedding of the Terekeme Turks from Past to Present

Öz

Eşsiz geleneklerle dolu bir kutlama olan ve hayatın geçiş dönemlerinden biri olan düğün törenleri, birçok halklarda nesiller boyu, farklı şekillerde ortaya çıkarak en önemli aile ritüelleri arasında yer almaktadır. Uygulama biçimleriyle düğünler aynı zamanda hem toplumsal dayanışmayı hem de ekonomik paylaşımı içermektedirler. Terekeme Türklerinin de düğünleri gelenek ve göreneklerle dolu aşamalardan oluşmaktadır. Bu makalede düğün aşamaları tek tek incelenerek eski ve yeni geleneklerin karşılaştırılması amaçlanmıştır. Bu kapsamda bölgenin farklı köylerinde, kartopu tekniğiyle ulaşılan kişilerle yapılandırılmamış derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Araştırmada modern Terekeme düğünlerinde çok eski gelenekler yanında son yıllarda birtakım değişikliklerin de yaşandığı görülmektedir. Zira yeni Terekeme düğünleri önemli maddi maliyetler gerektiren bir döngü haline gelmiş durumdadır. Bu makale, Derbent bölgesindeki köylerde ikamet eden Terekeme Türklerinin unutulmaya yüz tutmuş düğün ritüellerinin kökenleri ve günümüzde değişen teknoloji ve yaşam koşulları nedeniyle düğünlerde meydana gelen bazı değişiklikleri değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kültür Sosyolojisi, Gelenek/Görenek, Düğün, Evlilik, Terekeme Türkleri.

Abstract

Wedding ceremonies, which are a celebration full of unique traditions and one of the transition periods of life, are among the most important family rituals, appearing in different forms in many peoples for generations. With their forms of practice, weddings also include both social solidarity and economic sharing. The weddings of the Terekeme Turks also consist of stages full of traditions and customs. This article, it is aimed to compare the old and new traditions by examining the wedding stages one by one. In this context, unstructured in-depth interviews were conducted with people reached by snowball technique in different villages of the region. In the research, it is seen that there have been some changes in recent years besides very old traditions in modern Terekeme weddings. This article evaluates the origins of the wedding rituals of Terekeme Turks residing in the villages of the Derbent region and some changes in weddings due to the changing technology and living conditions today.

Keywords: Cultural Sociology, Tradition/Custom, Wedding, Marriage, Terekeme Turks.

GİRİŞ

Her milletin kültürü, binlerce yıl boyunca insanlar tarafından geliştirilen evrensel insani değerlere dayanmaktadır. Düğün törenleri ve adetler bunlardan en istikrarlı olanlarıdır.¹ Evlilik ve düğün ritüelleri, bir kişinin yaşam tarzının tezahürlerinden biridir. Evlilik, düğün öncesi törenler, düğün törenleri ve nikâh sonrası töreni gibi insanların hayatındaki çok önemli anlara eşlik etmektedirler. Bu törenler, ciddi bir atmosfer, şenlik ve eğlence yaratılmasına katkıda bulunmaktadır. Düğün ritüelleri, bütün halkların günlük kültüründe, etnik yapısının eski geleneklerinin canlanmasında, geliştirilmesinde ve korunmasında önemli bir yer tutmaktadır. Nesillerin sosyal deneyimi ve etnik grupların bilgeliği geleneksel düğün ritüellerinde yaşamaya devam etmektedir. Günlük kültürün bir fenomeni olan düğün ve evlilik merasimleri belirli bir tarihsel gelişim yolunda karmaşık ritüeller, dini ve büyüleyici eylemlerden oluşmaktadır.

Bu konuda daha önce yapılan araştırmalar, günümüz düğün ritüellerinin geleneksel düğün ritüellerinden birçok açıdan farklı olduğunu göstermektedir.² Ülkedeki sosyalist yönetim anlayışının etkisi altında birçok düğün geleneği ortadan kalkmıştır. Bu değişikliklere sosyo-demografik, sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik gibi birçok faktör neden olmuştur. Ancak bütün bu değişikliklere rağmen düğün ve evlilik ritüelleri toplumdaki etik normları aşılama büyük rol oynamaktadır. Terekeme bölgesinde her iki taraf için de külfetli maliyetlere neden olan karşılıklı hediyeleşme ve çeyiz düzme gibi eski ritüel ve adetlerin kalıntıları yeni biçimler olarak devam etmektedir.

Düğün ritüelleri farklı etnik gruplar arasında olduğu gibi bazen aynı etnik grubun farklı köylerinde de farklılık göstermektedir. Çünkü geleneklerin korunması sadece hâkim kültürde değil bir bütün olarak nüfusun onlara karşı tutumlarında da ortaya çıkmaktadır. Modern Terekeme düğün ritüelleri içerisinde bazı değişikliklere rağmen istikrarlı bir şekilde korunmaya devam eden bir dizi geleneksel unsurun, çeşitli inanış ve uygulamaların da bulunduğunu söylemek mümkündür. İster düğün ritüelleri olsun ister diğer gelenekler, bunların hepsi eğitimsel etki ve halk kültürünün geçmişinin aktarımı açısından insanların sosyal davranışlarını kontrol etme araçlarındandır.

Evlilik ve bir ailenin kurulması sadece bir kişinin veya iki ailenin kişisel meselesi değildir, bu aynı zamanda bir toplumsal meseledir. Evlilik töreni her zaman eşleri birleştirmenin aleni bir eylemi olmuştur ve evlilikle ilgili bazı ritüeller toplum tarafından yerine getirilmektedir. Düğün ritüelleri, bütün halklar için halk kültürünün canlı ve ayırt edici bir olgusu olarak büyük karmaşıklık ve çeşitliliklerden oluşmaktadır. Çünkü ritüeller insanların hem sosyal davranışlarını kontrol etme hem de halk kültürünün yeni nesillere aktarılma işlevi görmektedir.

Toplumun yapı taşı olan aile yapısındaki ilk adımı oluşturan düğünler başlangıç ve sonu arasında birtakım işlemleri içermektedir.³ Düğünlerle ilgili yapılan araştırmaların birçoğunda konu genelde birkaç aşama şeklinde ele alınmıştır. Bu çalışmada düğün öncesi (kız isteme, söz kesme, nişan, çeyiz düzme, dini nikâh), düğün (Koyun-düğü, kına, ev bezeme, paltar, gelin alma, toy, damat sağlama, gerdek), ve düğün sonrası (kalaç, perde, yüz açan, suya çıkarma, kız ve erkek evine ziyaret) olarak üç temel aşamadan oluşmaktadır. Ayrıca günümüz düğünleri Rusya başta olmak üzere birçok komşu ve diğer yabancı halkların da geleneklerinden unsurlar içermektedir.

1. ÖNEM VE AMAÇ

Evlenmek, bir insanın hayatındaki en önemli aşamalardan biridir. Bireyin sosyalleşmesi büyük ölçüde aile içinde gerçekleşir. Her insan kısmen de olsa kendi etnik grubunun geleneklerinin taşımaktadır. Kişi evlenerek toplumun en küçük birimi olan sosyal grup oluşturmaktadır. Bu nedenle, düğün ve evlilikle ilgili sorunların geçmiş ve günümüzdeki durumunun incelenmesi hem toplumun geleneklerinin tarihi hem de günümüzdeki hâkim

¹ Нариман Бубаевич Хадирбеков, Свадебные обряды народов Южного Дагестана в прошлом и настоящем (XIX-XX вв.), (Diss. Ин-т истории, археологии и этнографии Дагест. науч. центра РАН, 2009).

² Bknz: Нариман Бубаевич Хадирбеков, a.g.e.

³ Asef Orucov, "Evlenme Gelenekleri: Palu ve Nahçıvan Yöresi Üzerine Bir Araştırma", *Firat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Palu Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 2018, 180.

kültürü bilmek açısından önemlidir. Çünkü günümüzdeki bilimsel ve teknolojik ilerlemeler yalnızca maddi kültürü değil, aynı zamanda aile ve evlilik geleneklerini, düğün ritüellerini de etkilemektedir. Düğün, önemli bir sosyal fenomen olduğundan düğünle ilgili çalışmalar sadece düğünle ilgili değil aynı zamanda insanların günlük kültürünü de kapsamaktadır. Farklı aşamalardan oluşan bu düğün gelenekleri sosyal bir sorumluluk halini almıştır. Dolayısıyla bu çalışmadaki amacımız Rusya'nın Dağıstan bölgesinde küçük topluluk olarak yaşayan Terekeme Türklerinin eskiden günümüze evlilik tören ve geleneklerinde meydana gelen değişiklikleri, sosyo-kültürel süreçlerin sosyal gruplar yaşamındaki ve toplumdaki etkisini yansıtarak belirlemektir.

Araştırmanın konusu ise Terekeme bölgesinin düğün törenleri ve gelenekleri, anlamları ve değişimleridir.

Çalışmanın önemi, ritüellerin ve geleneklerin, evrimi boyunca insan toplumunun yaşamının her zaman ayrılmaz bir parçası olduğu gerçeğinde yatmaktadır.

Düğün törenleri ve gelenekleri, sadece kişi veya kişilerin belirli bir duygusal tavrını uyandıran bir eylemi değil, aynı zamanda her milletin tarihinde kendi kutsal, değerli anlamı olan bir eylemdir. Aile biçimlerini, yasal normları, ahlaki değerleri ve idealleri ve ayrıca komşu halklarla sürekli temasları yansıttılar.

Araştırma bölgemizde günümüz evlilikleri artık evlilik öncesi tanıma süreci ve bağımsız bir eş seçimi gibi özellikleri de içermektedir. Bu değişikliklere nazaran yine de birçok ailede ebeveynlerin eş seçimi üzerindeki etkisinin önemini korunduğu söylenebilir. Bütün SSCB ülkeleri gibi araştırma bölgemiz de yetmiş yıllık Sovyet döneminde "geçmişin kalıntıları" olarak bildirilen geleneklere karşı savaştırmaktadır. Bütün bunlara rağmen bölgedeki her etnik grup kendi özgü etnik bireyselliğini kısmen de olsa korumayı başarmıştır. Bu nedenle Terekeme Türkleri'nin eski ve yeni düğün geleneklerinin incelenmesinin hem bilimsel hem de sosyal açıdan önemli olduğu düşünülmektedir.

2. YÖNTEM

Nitel araştırma yöntemleri, insanların toplumsal eylemlerinin anlamlarını yorumlamaya yönelik sistematik gözlem olarak toplumbilimsel araştırmalarında kullanılan bir yaklaşımdır. Toplum içinde yaşayan bireylerin toplumsal yaşama biçimi ve kuralları nasıl algıladıkları ve bu algıları kendi yaşamlarına nasıl yansıttıklarını araştırmaktadır. Nitel araştırma gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir. Başka bir deyişle nitel araştırma, kuram oluşturmayı temel alan bir anlayışla sosyal olguları bağlı buldukları çevre içerisinde araştırmayı ve anlamayı ön plana alan bir yaklaşımdır.⁴ Nitel görüşmenin esası, açık uçlu sorular sorarak görüşmeceye büyük bir inisiyatif ve girişkenlik tanınmasıdır. Bu araştırma yöntemi araştırmacıya soruları özgürce dile getirme ve yeni sorular sorarak konuyu sondajlama olanağı tanımaktadır. Bu tekniğin en önemli üstünlüğü ise gözleme bir görüş derinliği kazandırması, ek ve yan sorularla konunun özüne gidilmesidir. Bu teknik ayrıca, gözlemin akışı içinde ortaya çıkan ve önceden düşünülmemiş olan durumlarda da bilgi sağlayabilmektedir.

Çalışmamızda yöntem olarak nitel araştırmalarda en sık kullanılan görüşme ve gözlem yöntemleri kullanılmıştır. Görüşme yöntemi, insanların bakış açılarını, deneyimlerini, duygularını ve algılarını ortaya koymada, kullandığımız oldukça güçlü bir yöntemdir. Görüşmede kullanılan temel yöntem ise sözlü iletişimdir. Günlük yaşamda kullandığımız en yaygın iletişim süreci olan konuşma ile veriler toplanılmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda hem geçmişte hem günümüzde Derbent Bölgesi Terekeme Türklerinin düğün töreni uygulamaları ve maliyetleri hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Araştırmada görüşme ve gözlem yöntemleri yanı sıra gerek kendi başına gerekse görüşme ve gözlemlerle elde edilen verilere destek amacıyla örnekleme ve literatür taraması da kullanılmıştır. Konuyla ilgili literatürü inceleme, toplanan verileri karşılaştırma, analiz etme ve sistematize etme yöntemleri kullanılmıştır. Konuyla ilgili bilgi toplamak için öncelikle Terekeme bölgesinin farklı köylerinde

⁴ Ali Yıldırım; Hasan Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Seçkin Yayınları, 2011), 36-39.

yaşayan kişilerle, kartopu tekniği kullanılarak yapılandırılmamış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşme yapılan kişilerin özellikle aile köklerinin Terekeme köylerinden olmasına dikkat edilmiştir. Görüşmelerde kişilerden alınan bilgiler not edilmiş, değişkenler sürece bağlı olarak incelenmiş ve toplanan veriler süreç içinde gerçekleşen değişiklikler dikkate alınarak çalışma içerisinde kullanılmıştır. Literatür taraması yapılarak benzer çalışmalardan da yararlanılmıştır. Ayrıca gözlem ve örnekleme de yirmi dokuz yıl araştırma bölgesinde yaşamının vermiş olduğu bilgilere dayanarak analiz yapılmıştır.

3. DÜĞÜN TÖRENİNDEN ÖNCEKİ AŞAMALAR

a. Kız İsteme

Dağıstan düğün geleneklerine genel olarak bakıldığında eskiden daha farklı olduğunu ve halkların asırlık geleneklerinden bazılarını özellikle koruduğu görülmektedir. Bununla birlikte, ülkede yaşanan sosyo-ekonomik, sosyo-politik ve kültürel yaşamdaki temel değişiklik halkın yaşam şekline ve ilişkilerine de yansımıştır. Geleneksel kültürde yer alan birçok unsur değişmiş ve basitleştirilmiş hatta bazıları tamamen ortadan kalkmıştır. Dağıstan halkları arasında ister kız ister erkek evlat olsun evlenmesine her zaman büyük önem verilmiştir. Gelin veya damat seçimi bölge hakları tarafından ciddi ve sorumluluk gerektiren bir iş olarak kabul edilmiştir. Bu merasim sadece aileyi değil, aynı zamanda akrabaları ve hatta genel olarak aileye yakın olan herkesi ilgilendirmektedir. Örneğin, gelin olacak kızın kişisel niteliklerini değerlendirirken her şeyden önce titizliği ve görgü kuralları bilgisi dikkate alınırdı.⁵ Damat olacak erkeğin de cesur, dürüst, ahlaklı ve çalışkan olma gibi özellikleri ön planda gelmekteydi. Günümüzde bu niteliklere eğitim düzeyi ve meslek de eklenmiştir.

Kız isteme evliliğin ilk aşamasıdır. Evliliğin bu aşaması aynı zamanda içinde birçok aşamayı (gelin ve damat seçimi, görücülük, ağız yoklama) da içermektedir. Evlilik için ilk adım genelde erkek tarafından atılır.⁶ Kız isteme olayı gelin adayı hakkında bir karar verildikten sonra gerçekleşir. Oğlu için bir kızı beğenen aile belli etmeden kızı izlerdi. Gelin olacak kızların fiziksel sağlığına, karakterine, davranışlarına ve en çok da teklifin reddedilip edilmeyeceğine dikkat edilirdi. Bu bilgilerin toplanmasıyla erkeğin kadın akrabaları ilgilenirdi.⁷ Evlenecek kızların seçilmesi için değişik yöntemler de vardı: Bunlardan en yaygın olanları -eskiden evlerde suların olmayışından dolayı- kızlar mahalle çeşmesine su almaya veya çamaşır yıkamaya gittiklerinde, düğünlerde veya Kolhoz (kolhoz)⁸ işlerinde çalışırken beğenip seçme şeklinde uygulanırdı. Hatta halk arasında şöyle bir hikâye anlatılmaktadır: “Varlıklı bir adam oğlunu evlendirmek istemiş ve gelin olacak kızın temiz, eli iş tutan olmasını dilemiş. Bu adam bir gün çevrede bulunan köyleri gezmeye karar vermiş. Herkese evlerden çıkan toz ve çöp karşılığı para vereceğini söylemiş. Köyün bütün kızları evlerindeki çöpleri toplayıp para karşılığı değiştirmeye giderken bir tane kız evinde çöp bulamadığı için komşusundan aldığını söylemiş. Bunu duyan adam bu kızı oğluna eş olarak almış”.⁹ (K₁.K-75).

Kız hakkında toplanan veriler damadın ailesini tatmin ettiği durumda, erkeğin de seçilen kızla evlenmeye rıza göstermesi istenilirdi, fakat bunu geleneğe göre ailesi değil yakın arkadaşı sorardı. Birçok ailede de karar genelde büyükler tarafından alınırdı. Kız istemeye genelde “elçi”¹⁰ olarak akrabalarından veya komşulardan ağız iyi laf yapan ve aynı zamanda her iki tarafı da iyi bilen bir kadın gider. Çok nadir de olsa erkeğin de “elçi” olarak gittiği durumlar görülmüştür.

⁵ Алмаз Мусаевна Исмаилова, *Свадебные обряды народов Дагестана*, (In *История и археология*, 2012), 80-83.

⁶ Zeynel Turan, “Geçmişten Günümüze Makedonya Türklerinin Evlenme Düğün Gelenekleri”, *Fine Arts*, 9 (4) , 2014, 181-191.

⁷ Сакинат Шихамедовна Гаджиева, *Семья и брак у народов Дагестана в XIX-начале XX в.*, (Наука, 1985), 165.

⁸ SSCB’nde tarım sektöründe örgütlenen “kolektif tarımla” uğraşan birlikler olarak tanımlanırlar. Toprağın mülkiyeti devlete ait olmakla beraber, 99 yıllığına sembolik bir rakamla köylüye kiraya verilir. <https://www.sabah.com.tr/tdk-anlami/kolhoz-ne-demek-kolhoz-tdk-sozluk-anlami#most-asked-questions-1>

⁹ Umuhanım Novruzbekova, Deliçoban köyü, 71, ev hanımı, lise mezunu.

¹⁰ Terekeme Türklerinde kız istemeye giden kişiye verilen ad.

“Elçi” kadın genelde kapı yanında darı süpürgesinin¹¹ üstüne oturmaya çalışmış ki kız istemeye geldiği anlaşılabilir diye. Bu adet hem Sibiryaya Tatarlarında hem de Slav halklarında yaygınmış.¹²

Terekeme Türklerinde amca, hala, dayı, teyze çocukları birbirleriyle evlenebilirler. Kız kaçırma olayına bölgede hiç rastlanmamıştır. Eskiden beşik kertmesi¹³ ve berdel¹⁴ de halk arasında yaygındı. Kız istemeye halk arasında yaygın olan inançlara göre haftanın her günü gidilmez. Hayırlı işler için uğurlu ve uğursuz sayılan haftanın özel günleri vardır. “Örneğin, en uğurlu gün pazartesi sayılır; salı günü ise nas (uğursuz) günü olarak bilindiği için halk arasında bugün kesinlikle hiçbir işe başlanılmaz. Cuma günü de gidilmezdi, yaygın olan inanca göre bugün hiçbir dünya işiyle uğraşılması gerekirdi. Bu inançlar günümüzde de devam etmektedir. Kız istemeye kimsenin görmemesi için akşam saatlerinde gidilir”. (K₂-K-67). Günümüzde ise evlenmek isteyen erkek evleneceği kızı önce kendisi beğenir sonra ailesine söyleyerek ister. Evliliklerin sadece önemsiz bir kısmı ebeveynlerin inisiyatifinde ve seçiminde sonuçlanmaktadır. Ancak bunlar ebeveynlerin iradesinin şiddetle dayatılması değil, daha çok ebeveynler ve gençler arasında bir rıza eylemidir. Bu düzen, genç neslin eşitsizliğinin, aile ve toplumdaki otoriter, despotik ilişkilerin tamamen üstesinden geldiğinin kanıtıdır. Genellikle gençlerin kararı önce aile çevresinde, sonra en yakın akrabalar çevresinde tartışılır. Ebeveynler, oğullarının veya kızlarının seçimine başarısız olduğunu düşünürlerse müdahale etmeye çalışırlar, ancak son söz yine gence ait olur. Böyle bir anlaşmadan sonra, geleneksel çöpçatanlık aşamaları başlatılır. Bu davranış hem geleneklere hem ebeveynlere ve aynı zamanda düğünden önceki renkli aşamalara bir saygı göstergesidir. Genel olarak kızla erkeğin anlaşarak evlenmesi günümüzde daha yaygındır. Dolayısıyla eskiden olduğu gibi görücü usulü evlilikler yok denilecek kadar azalmıştır. Modern Terekeme ailesinde evliliğin temel şartları daha çok karşılıklı saygı, sevgi, yardım ve duygulara dayanan ilişkilerdir.

b. Söz Kesme (Küçük Geleşen), Nişan (Büyük Geleşen, Orusgat)

“Geleşen” Terekeme Türklerinde nişan demektir. Söz kesmeye “küçük geleşen”, nişana da “büyük geleşen” denir. Gelin adayının özellikleri aile meclisi tarafından kabul edildikten sonra evlilik hakkında kız tarafının da görüşlerini almak için “elçi” kadına başvurulur.¹⁵ “Elçi” olumlu cevap alırsa oğlanın annesi ve en yakın akrabalarından birkaç kadın kız evine giderler. Çay ve pasta ikramından sonra her iki taraf arasında kız isteme konusu netleştirilir. Bundan sonra kızın annesi kadınlara hediyeler verir, genelde bu hediyeler başörtüsü veya şaldan ibarettir.

Adet olarak iş tek bir ziyaretle bitmez. Yaygın atasözüne göre “iyi bir kızı almak için elçinin ayakkabılarının yıpranması lazım”.¹⁶ Kız tarafının gönlü olduğu durumlarda söz kesme olayının bazen ilk ziyarette çözümlendiği de olmaktadır. Söz kesme olayı çok az kişi tarafından bilinir ve başka kişilerin araya girip bu işi bozmamaları için büyük geleşene (nişana) kadar genelde gizli tutulur. “Eskiden söz kesme olayından önce muhakkak her iki tarafın büyüklerinin görüşleri alınırdı. Günümüzde ise aileler bu kararı kendi aralarında almaktalar”. (K₁-K-75).

Nişan söz kesmeden sonra gelen merasimdir. Nişan, iki ailenin akraba olma niyeti hakkında akrabaları, sevdiklerini ve tüm köylüleri bilgilendirmek gibi ciddi bir eylem niteliğindedir. Bu nedenle nişana sadece akrabalar değil, birçok köylü de davet edilirdi. Bazen de nişan çok dar bir çevre içinde gerçekleşirdi. Nişan töreninin yapılma şekli ailenin ekonomik durumundan da kaynaklanıyordu. Aileden yakın birisinin ölümü veya hastalığı gibi tamamen başka nedenler de nişan töreninin şekline tesir edebilirdi. Nişanın tarihi, aileler tarafından ortak

¹¹ Eskiden elektrikli süpürgelerin olmadığı dönemlerde evleri süpürmek için özellikle darı ekilir ve süpürge yapılırdı. Günümüzde de hala kullanan kişiler bulunmaktadır ama artık sadece avluları süpürmek için.

¹² Bkz. Çulpan Zaripova Çetin, “Tatar Türklerinin düğün geleneği”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2(3), 2005, 92-119.

¹³ Erkek ve kızın daha beşikteyken, gelecekte evleneceklerine dair verilen karar. <https://kelimeler.gen.tr/besik-kertmesi-nedir-ne-demek-40835>.

¹⁴ Berdel, ailelerin karşılıklı olarak kızlarını birbirine gelin vermeleri ya da evlenecek iki erkeğin, ailelerindeki kızları karşılıklı olarak kendilerine eş olarak seçmeleri ile gerçekleşen bir evlilik yöntemidir. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Berdel> 01.06.2021.

¹⁵ Барият Магомедовна Алимова, *Брак и Свадебные Обычаи в Прошлом и Настоящем (Равнинный Дагестан)*, (Дагестанское Книжное Издательство Махачкала 1989), 14.

¹⁶ Алмаз Мусаевна, *a.g.e.*, 80-83.

kararla belirlenir. Terekeme Türklerinde büyük nişana “orusgat” denir. Her iki taraftan akrabalar davet edilir. Erkek tarafı gelin kıza çeşitli hediyeler alır. Bunlar iç çamaşırı, kıyafet, ayakkabı, makyaj malzemelerinden oluşur. Alınan hediyeler, tatlı çeşitleri ve meyveler tepsilere dizilerek kız evine getirilir. Kız evinde yemek, tatlı ve içecek ikramları yapılır. Kız tarafı hediyelere karşılık (takılan para veya hediye değerine göre) herkese farklı hediyeler verir. Tabii ki her köy ve yöreye bir de ailenin ekonomik durumuna göre hediye miktarı ve değeri farklıdır. “Nişan yüzükleri eskiden aileler tarafından takılırdı. Kızın yüzüğünü kız tarafı, erkeğin yüzüğünü erkek tarafı takardı. Düğün tarihi “orusgat” günü belirlenirdi. Bazen de düğünün yapılması bir veya iki seneyi bulabilirdi. Eskiden damat nişana gidemezdi. Günümüzde artık nişan yüzüğü geline damat tarafından takılmakta ve “orusgat” yerini de sadece çok yakın akrabalarından oluşan küçük bir nişan almıştır”. (K₃-K-84)

Nişanlı kızın evden ilk çıkışını ve aynı zamanda artık bütün köy tarafından duyurulması için akraba veya komşularından birinin düğününe denk gelecek şekilde ayarlarlardı. Bunun için her iki taraftan akrabalar gelini düğüne getirir ve tüm akrabalara bu bilgi önceden verilmektedir. Nişanlı kız yerine oturduktan sonra düğünde bulunan herkese erkek tarafından biri çikolata dağıtır. Düğünde herkes geline özel ilgi gösterir, onu dansa çıkarır ve dans sırasında ona para hediye ederler. Böylece nişan herkese duyurulmuş olur.¹⁷

Geçmişten farklı olarak günümüzde gelin ve damat hem nişandan önce hem de nişandan sonra evde, sokakta özgürce buluşabilmektedirler ve bu da halkın kınamasına sebep olmamaktadır.

c. Çeyiz düzme

Bölgede başlık parası sadece Velikent ve Cimikent köylerinde verilmektedir. Diğer köylerde yok denecek kadar azdır. Ancak geline çeyiz verme geleneği günümüze kadar devam etmektedir. Bununla birlikte, modern çeyiz, amacı ve içeriği bakımından önemli ölçüde farklıdır ve bir defalık maddi ve ekonomik bir yardım olarak yalnızca genç ailenin çıkarlarına hizmet etmekte ve gelinin ailesi tarafından onların birlikte yaşamalarının temelini oluşturmaktadır. “Eskiden gelinin çeyizi en ihtiyaç duyulan eşyalardan oluşurdu. Bunlar; bir tane çift kişilik karyola ve yatak, bir tane gardırop, bir halı ve bir kilim, bir tane çekyat, masa ve dört tane sandalye, mutfak araç-gereçleri ve perdelerden oluşurdu. Durumu iyi olanlar ayrıca kızlarına buzdolabı ve merdaneli çamaşır makinesi de verirdi”. (K₃-K-84).

Ülkedeki sosyo-ekonomik dönüşümlerin evlilik ve aile ilişkileri de dâhil olmak üzere halk kültürü ve halkın psikolojisi üzerinde etkisinin olduğu görülmektedir. Günümüzde geline verilen çeyizin sayısı ve değeri gittikçe artmaktadır. “Birçok kişi bundan rahatsız olduğu halde artık halk arasında evlenecek kıza çeyiz düzme yarış halini almış durumdadır” (K₄-K-55). Ekonomik durumu düşük olan aileler de kızlarına iyi çeyiz vermek için borç altına girerek yıllarca bu borcu ödemek için çalışmaktadırlar. Çeyiz düzmede en çok masrafı kız tarafı yapmaktadır. Adet olarak bir evde kullanılacak mobilya, bütün mutfak eşyası, yatak odası, salon takımları ve evde ihtiyaç duyulan diğer eşyalar kızın ailesi tarafından hazırlanıp çeyiz olarak evlenecek çifte verilmesi gerekmektedir. Bölgede kız çocuklarının olmasının istenmeme nedeni bundan kaynaklanmaktadır. “Eskiden erkek annesi de damat payı olarak bir tane karyola, bir yatak, bir yorgan, bir yastık ve bir tane halı verirdi. Günümüzde artık bu eşyalar birçok aile tarafından verilmemektedir. Erkek tarafının geline aldığı hediyeler; dört mevsime göre kıyafet, ayakkabı, iç çamaşırı, makyaj malzemeleri ve takılardır. Takı olarak da geline bir tane altın zincir, bir tane altın kolye, iki veya üç yüzük (eskiden yüzük sayısı dört veya beş idi), bir tane bilezik ve bir çift küpe takılır. Durumu iyi olan aileler pırlanta yüzük veya set takarlar. Bazı aileler ise oturulacak ev de verirler. Bu bir oda olabildiği gibi bir müstakil ev veya daire de olabilmektedir. Genellikle birçok aile çocukların doğumundan itibaren çeyiz için para biriktirmeye başlarlar. Hatta halk

¹⁷ Барият Магомедовна Алимова, *Брак и Свадебные Обычаи в Прошлом и Настоящем*, (Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1980), 25-26.

arasında yaygın bir atasözü şöyledir: “Kıza papak¹⁸ vurduğunda kız düşmüyorsa evlenmeye hazır demektir”. (K₅-K-75)

d. Dini Nikâh

Araştırma bölgemizde dini nikâha “kebin” denilmektedir. Dini nikâh bölge halkı tarafından her zaman hem eskilerde hem de günümüzde daima önemsenmektedir, hatta evliliğin ön koşuludur. Nikah yani “kebin” düğün arifesinde genelde köy imamı tarafından onun evinde kıyılmaktadır. Törene gelin katılamaz genelde gelinin babası, babasının ölümü durumunda amcası, abisi veya erkek kardeşi katılmaktadır. Törende kızın vekili, damat ve bir tane de şahit bulunmaktadır. Bölgede mehir geleneği yoktur. “Kebin”i kıyan imama damadın annesi bir miktar para verir, şahitlere ise kız annesi tarafından hediyeler verilir. “Kebin” kimsenin haberi olmadan gizli bir şekilde kıyılır. Popüler inanışlara göre, evlilik sırasında kötü niyetli kişiler damadı “bağlayabilir”, yani büyülu eylemlerle onu güçsüzeleştirebilirler veya yeni evlilerin evinde tartışmalara neden olabilir korkusuyla bu tür işler daima gizli yapılır.” (K₆-E-54)

4. DÜĞÜN (TOY) VE DÜĞÜN AŞAMALARI

Terekeme bölgesinde, ülkenin diğer bölgelerinde olduğu gibi, yeni yaşam koşulları ile ekonomi, kültür ve halkların yaşamındaki dönüşümler, aile ve evlilik ilişkileri de dahil olmak üzere genel olarak yaşam biçimlerinin değişmesine neden olmuştur. Dolayısıyla bölgenin düğün törenlerinde de köklü değişiklikler ortaya çıkmıştır. Bu değişiklikler her düğün aşamasının bileşimi, içeriği ve işlevleriyle ilgilidir. Bir düğünde misafirlerden para toplama geleneği de nüfusun olumsuz tutumuna neden olmaktadır. Genel olarak karşılıklı yardımlaşma ile bağlantılı olan iyi bir geleneğin, şimdi bazı insan grupları tarafından bir gasp biçimine dönüştürüldüğü söylenmektedir. Düğün katılımcılarının parasal katkılarının miktarı yıldan yıla artmaktadır, çünkü kimse diğerlerinden daha kötü olmak istememektedir. Düğün aşağıda tanıtılan aşamalardan oluşmaktadır.

a. Koyun-Düğü (Pirinç)

Düğünden bir iki gün önce erkek evinden kız evine düğüne destek olarak erzak getirilmektedir. Bu erzak bir çuval un, bir çuval pirinç, bir koli çikolatalı şeker, bir koyun veya 25 kilo et ve bir kutu tereyağından ibarettir. Günümüzde artık birçok kişi erzak yerine para vermeyi tercih etmektedir. (K- 7. E-57).

b. Ev Bezeme (Ev Düzme)

Eskiden kızın çeyizi düğünden birkaç gün önce erkek tarafından (büyük eşyalar hariç) üstü açık olarak büyük leğenlerde elde taşınmaktaydı. Buradaki amaç kızın çeyizinin birçok kişi tarafından görülmesi idi. Günümüzde ise eşyalar alınır alınmaz doğrudan erkek tarafına teslim edilmektedir. Düğünden birkaç gün önce kız tarafından kadın akrabalar toplanarak gelin kızın evini düzmeye gitmektedirler. Genç çiftin evi düzenlendikten sonra yemekler yenilir ve damadın annesi herkese hediyeler verir. Önceden kızın bütün çeyizini erkek ve kız tarafı olmak üzere iki kişi kayıt altına alırdı, günümüzde ise buna pek dikkat edilmemektedir. (K-8. K-53).

c. Hengel

Hengel (Xengel), Dağıstan mutfağının bütün ülke halkları tarafından yaygın olarak sevilen yemeğidir. Hengel, saf suda veya et suyunda pişirilmiş buğday, mısır, darı, fasulye unundan yapılan mayasız hamur parçalarıdır. Yanında sos olarak sarımsak-sirke, sarımsaklı yoğurt, domates sosu, süzme peynir ve ceviz verilmektedir. Her etnik grup tarafından farklı olarak hazırlanmaktadır. Hengel Terekeme düğünlerinin de olmazsa olmazı ve düğün törenlerinin ilk yemeğidir. Önceden düğünler 3 gün 3 gece yapılırdı. Düğün cuma akşamı başlar ve yakın akraba ve komşular özellikle “hengel akşamına” davet edilirdi. Bu akşam kadınlar hengel yapar, erkekler ise düğün esnasında kimin hangi görevi yapacağına karar verirlerdi. Yemekten sonra müzik eşliğinde birkaç geleneksel oyun oynanır ve dağılırlardı. Halk arasında

¹⁸ “Papak” erkeklerin başına taktığı kuzu postundan yapılmış yüksek şapka. <https://nedirara.com/papak>

bu akşama “şeytanın bacağı kırma”¹⁹ da denilmekteydi. Günümüzde “Hengel” gecesi artık isteğe göre yapılmaktadır. (K-4. K-55).

d. Paltar

Paltar²⁰ “Hengel”den sonra gelen bir diğer düğün aşamasıdır. Genelde cumartesi öğlene kadar devam etmekteydi. Paltar isminin kaynağı da bugün geline erkek tarafından alınan hediyelerin götürülmesinden gelmektedir. Paltara genelde kadınlar gelirdi, gelenlerden kimisi para kimisi ise kumaş türünden hediyeler getirirlerdi. Gelen hediyelerin hepsi özenle bu iş için görevlendirilmiş bir kadın tarafından (daha sonra onların da düğünlerinde geri ödenmesi için) özel bir deftere kayıt altına alınmaktaydı. Paltara gelen kişilere yemek, tatlı vb. yiyecekler ismarlanırdı. Bazı yakın akrabalar da gelin kıza yiyecek veya giyecek eşyalardan tepsi düzenlerlerdi. Geline erkek tarafından alınan bütün hediyeler tepsilere düzülür, bu tepsilere yakın akrabalara verilir ve kız evine götürülürdü. Tepsi herkese verilmezdi. “Paltar” a verilen para miktarına göre ve yakınlık derecesine dikkat edilirdi. (K-9. K-57).

Öğle saatinde “paltar” a gelen herkes davul zurna eşliğinde kız evine giderdi. En önde erkek tarafının en yakınları müzik eşliğinde oynayarak, daha sonra müzisyenler, sonra erkekler ve en son sırada da başlarında tepsilere kadınlar ve çocuklar giderlerdi. Kız annesi tepsi getiren kişilere hediye verirdi. Hediyeler “paltar” a verilen para karşılığına göre ayarlanırdı. Ayrıca bütün tepsilere içine de hediye bırakılırdı. Kız evinde yemekler yenilir, oyunlar oynanır ve geri yine davul zurna eşliğinde erkek evine geri dönülürdü. Akşama, asıl düğün dediğimiz merasime hazırlıklar başlardı. Bu merasime büyük, küçük, kadın, erkek, davet edilen ve edilmeyen herkes katılırdı. Terekeme düğünleri eskiden çok eğlenceli ve çok aşamalı geçerdi. Günümüzde ise bu aşamaların birçoğu artık uygulanmamaktadır. Bu geleneklerin birçoğu unutulmaya yüz tutmuştur. (K-10. K-70).

e. Kına

Kına yakmak İslamiyet’ten binlerce yıl önce dahi kurban olmak ile ilişkili bir kavram idi. Hâtun kişinin er kişiye "sana kurban olurum" deme şeklidir. Türk – İslam gelenek ve göreneklerinde kına merasimlerinin çok büyük önemi vardır. Evliliğe giden yolda aile evinden ayrılmanın hüznü ile sevdiğine kavuşmanın sevincini simgeleyen kına yakma törenleri günümüzde de sıklıkla yapılmaktadır. Kına gecelerinde gelin adayının ve davetlilerin ellerine yakılan kınanın amacı ise evliliğin korunup kutsanmasıdır. Genellikle düğünden bir gece önce yani gelinin baba evinde kalacağı en son gecede yapılan kına törenleri duygu yüklü, hüznü ancak bir o kadar da eğlenceli ve keyifli zamanlardır. Kına gecelerinde uygulanan adetler ve uygulamalar yöresel olarak değişmektedir. Günümüzde artık kına gecelerinde hem eskinin adetleri hem de modern yaşamın adetleri bir arada görülmektedir. Çoğunlukla da bekârlığa veda partisi tadında yapılan bu geceler geleneklerin ve modernliğin karışmış halidir.²¹ Türklerde kırmızı renk bereketi simgeler. Öyle ki çok eski Türk adetlerinde gelinlikler de evliliğin bereketini arttırmak için kırmızı ağırlıklı renklerde idiler.²²

Terekeme geleneğinde kına gecesi “kızlar gecesi” olarak bilinmektedir. Erkek düğünün ikinci gecesi kız evinde de “kızlar gecesi” kutlanılmaktaydı. Kızlar gecesine genelde iki veya üç kişi tarafından nerdeyse bütün köy halkı davet edilirdi. Gelenler para veya çeşitli hediyeler getirirlerdi. Getirilen (çeşitli hediyeler veya para) her ne ise daha sonra geri ödenmesi için bir kişi tarafından özel bir deftere yazılırdı. Davetlilere yemek ve tatlı ikram edilirdi. Herkes dağıldıktan sonra gecenin geç saatlerinde gelinin en yakın arkadaşları ve akrabaları geline kına yakarlardı. Kına yakma geleneğinin bir başka özelliği daha vardı. Gelinin ayaklarının altına babet çorabı şeklinde kına yakılırdı. Bu, kızın masumiyetinin bir işaretiydi. Günümüzde ise bunun yerine gelinin ayaklarına kınayla nakış yapılmaktadır. Aynı gece mutlaka damadın ve gelinin yakın arkadaşları ikisine herkesten gizli bir buluşma ayarları. Gece özel olarak geline banyo

¹⁹ Terekemeler de bir merasimin arifesine veya bir işin başlangıcına genelde bu tür isim verilir.

²⁰ Terekeme Türklerinde kıyafet demektir.

²¹ <https://zafercapkinkinaorganizasyon.com/kina-gecesinin-anlami-nedir/>

²² Meleyke Mehmedova, “Azerbaycan ve Anadolu Kına Gecesi”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 10(19), 2017, 151.

yaptırıldı. Günümüzde kız evladına ayrıca düğün yapıldığı için “kızlar gecesi” merasimi artık yapılmamaktadır. Gelin kıza kına ise ailesi ve yakınları tarafından yakılmaktadır. (K-11. K-67)

f. Düğün Merasimi (Toy)

İnsanları bir araya getiren, bireyler arasındaki sosyal bağları güçlendiren, ortaklığı pekiştiren; kişilerin birbirlerine ve topluma karşı nasıl hareket etmeleri gerektiğini gösteren, insanları sahip oldukları mirasın bilincine vardırarak, gelenek göreneklerini, inanışlarını, değer yargılarını, törelerini canlandıran, eğlendiren, mutluluk veren fonksiyonları ile 'düğün', Türk kültürünün en önemli ve temel unsurlarından biridir. Toplumların geçmişleri, ekonomik durumları, yaşayış şekilleri, sosyal normları diye adlandırabileceğimiz kültürel yapıları, evlenme biçimlerini belirler. Her toplum kendi kültür yapısına uygun evlenme şeklini seçerken farklı ve aykırı olan unsurlardan kaçınmaya çalışır. Toplumun kendine özgü nitelikleriyle düğünlerde kullanılan âdet ve uygulamalar -aslında- toplumdaki düzeni, paylaşmayı, beraber olmayı sağlayan son derece önemli hususlardır. Böyle bir disiplin ve düzen bütünlüğüne sahip olan düğün, resmi yapının gücüne dayanmadan gönüllü ilişkiler çerçevesinde gerçekleşen en güzel ve kuvvetli sosyal dayanışma örneğini teşkil eder.²³

Terekeme Türklerinde de düğün, her zaman ciddiyetle düzenlenen ve köyün tüm sakinlerinin katılımıyla gerçekleşen büyük bir kutlamadır. Geçmiş dönemlerde düğünler genelde son baharda yapılırdı. Bunun nedeni ekonomik sebeplere dayanırdı. Çünkü bütün tarımsal işler son baharda tamamlanırdı. Bazen de kış aylarında da yapıldığı olurdu. Düğün genellikle cuma akşamı başlar ve pazar gece geç saatlere kadar sürerdi. (K-12. E-67).

Düğün töreni ulusal ve yerel kimliğin özelliklerini ön plana çıkaran en eski önemli ve aile ritüellerinden biridir. Eskiden düğünlere daha çok özen gösterilirdi. Bütün akraba ve yakınlar özel bir rol oynardı. Bugün gözlemleyebildiğimiz adetlerin çoğu uzak geçmişin yankılarıdır. Ama bugün bile, orijinal anlamın çoğu zaman ortadan kalkmasına rağmen, tüm dünyadaki düğün törenlerinde bazı sapmalarla var olan eski gelenekleri gözlemlemek mümkündür. Bugün sahip olunan geleneklerin birer geçmişi, tarihte sahip olduğu bir izi vardır.

Yeni bir ailenin doğuşuna işaret eden düğün gününde her şeyin geleneklere uygun ve zarif bir şekilde yapılmasına çalışılırdı. Burada, halk yaşamının ruh özelliklerine ve bu düğün töreninin ilişkilendirildiği dini geleneklere dokunarak hayat ve eğlence görülür ve duyulur. Burada eski yeniyile, üzüntü neşeyle birleşmektedir. Ekim 1917 Devrimi ve ardından gelen dine savaş ilanı, geleneksel düğün törenine de bazı değişiklikler getirmişti. Tüm Sovyet dönemi boyunca, düğün töreninin iki ana biçimi vardı: resmi (devlet) ve geleneksel biçim. Hatta bu dönemde resmi nikâh yapılmadan asla dini nikâh yapılamazdı. Günümüzde bölgede “erkek düğünü” ve “kız düğünü” diye iki farklı düğün kavramı vardır. Önceleri sadece erkek düğünü olurdu ve çok nadir erkek evladı olmayan aileler kızlarına düğün yapardı (K-12. E-67).

Düğün çok çaba ve para gerektiren bir kutlamadır. Bu kutlamayı yapan aile edindikleri masrafların bir kısmını davetlilerin getirdikleri paralarla kapatmayı umarlar. Düğüne verilen paralar borç olarak sayılmakta ve bundan dolayı hepsi kayıt altına alınmaktadır. Günümüzde de aynı durum söz konusu fakat artık paralar zarf içinde veriliyor ve düğün bitince hepsi ev sahibi tarafından kayıt altına alınıyor. Düğün davetiyesi gelince de hemen düğün defterine bakılır ve ona göre para ayarlanır. (K-13. E-57).

Eskiden erkek düğünü cuma günü akşamı başlar ve üç gün sürerdi. Asıl herkesin davet edilerek geldiği düğün cumartesi, “paltar” merasiminden sonra başlardı, bu merasim ikinci saatlerinde başlayıp gece geç saatlere kadar sürerdi. Bu merasim için bütün yakın akrabalar ve komşular görevlendirilirdi. İlk olarak “şahlar” seçilir, “şahlara” özellikle köyün en saygın ve nüfuz sahibi kişilerinden üç erkek tercih edilirdi. “Şahlar” için her çeşit yiyecek ve içeceğin bulunduğu özel masa hazırlanırdı. Terekeme düğünlerinde altın takma geleneği yoktur, düğüne gelen herkes para getirir. Misafirler önce “şahlara” uğrayıp parayı yazdırır, daha sonra yemeğe geçerlerdi. Yiyecek, içecek ve masaları ayrıca kontrol etmek için yine düğün sahiplerinin yakınlarından kişiler görevlendirilirdi. Herkesin görevi farklı olurdu. Düğüne gelen hiç kimse

²³ Gülin Ögüt Eker, “Türk Düğün Geleneği İçinde Karakeçili Türk Düğününün Ritüel Açısından Değerlendirilmesi”, *Studia Uralo-Altaica*, 2007, 47, 401.

yemek yemeden gitmezdi. Erkekler için masalar, kadınlar için ise yer sofraları hazırlanırdı. Erkek davetlilere erkekler, kadın davetlilere ise kadınlar hizmet ederdi. (K-15. K-65). Düğünde bir görev almak köylüler için onur meselesiydi. Görev verilmeyen kişiler ise ihmal edildikleri için düğün sahibine darılırlardı. Düğünden sonra görevli olan kişilere gelinin çeyiz sandığından hediyeler verilirdi.

Bölgenin düğün ritüellerinin her ne kadar Sovyet yaşam tarzıyla uyumlu olmayan birçok uygulamayı yavaş yavaş terk etse bile eski ritüellerin birtakım kalıntılarını içerdiği de inkâr edilemez. Buna örnek olarak günümüz düğünlerinde hâlâ uygulanmakta olan "şahlar"ı gösterebiliriz. Eskiden Derbent bölgesi ve çevresindeki halkların düğünlerinde "hanlar", "şahlar" önemli rol oynardı. "Hanlar" veya "şahlar" olarak seçilenler genellikle esprili, düzeni sağlayabilen, köy sakinlerinin geleneklerini ve haklarını iyi bilen insanlardı. "Şahlar", "Hanlar" kendilerine yardımcı seçerlerdi. "Şah"ın, "han"ın herhangi bir "emri" derhal infaza tabiydi.²⁴

Düğünde ayrıca gelenek olarak oyunların yapılacak düğün meydanının kenarına kuru bir ağaç yerleştirilirdi. Buna halk "şah tabağı" derdi. "Şah tabağı" bütün köy düğünlerinde kullanılırdı. İsminin böyle olması ise bu ağaca düğüne gelenler tarafından özellikle çeşitli yiyecek, içecek, başörtüsü ve kumaş parçalarından oluşan süslü tepsiler getirilmesindendi. Gelen bu yiyecekler ilk olarak özellikle "şahlar"a sunulurdu. Bir kısmı ile de "şah tabağı" dediğimiz ağaç süslenirdi. Bu ağacı korumak için ayrıca yakın akraba ve komşulardan gençler görevlendirilirdi. Düğün sonunda "şah tabağına" asılan her şey bu gençler arasında paylaşıldı. Görevlendirilen gençler ağacı gözü gibi korurlardı. Düğün eğlencesi olarak kişiler bu ağaçtan bir şeyler çalmaya çalışırlardı. Yakalanan kişilere ise "şahlar" tarafından çeşitli cezalar verilirdi. Bazen bu bir folklor oyunu oynama cezası olurdu, bazen cezalıları belli bir süre "şah tabağı" ağacına bağlı tutarlardı, bazen de suçluların üzerlerine su dökerlerdi. Tabii cezalar da eğlencenin bir parçası olduğu için kimse verilen cezaya kızmazdı. Bu gelenek de günümüzde birçok düğün geleneği gibi genç nesil tarafından bilinmemektedir. (K-16. E-92). Günümüzde erkek ve kadınların düğünde ayrı muameleler görme geleneği de maksimum derecede zayıflamış ve bunların bireysel tezahürleri geçmişin kalıntıları olarak kabul edilerek halk tarafından kınanmaktadır.

Tam düğünün ortasında düğün meydanına aniden "kosalar"²⁵ çıkardı. "Kosalar"ın kimler olduğunu kimse bilemezdi. Onları gören "giyov nöker" hemen "Lezginka"yı çaldırırdı. Bu da düğünün başka bir eğlencesiydi. "Kosalar" herkesin üzerine ceplerinden çıkardıkları unu atarlardı ve herkes onlardan kaçardı, onlar ani geldikleri gibi aniden de kimse tarafından tanınmadan kaçarlardı. Tabii günümüzde bu eğlence de artık yapılmamaktadır. (K-16. E.-92). Geleneksel düğünün bir parçası olan ve onu renkli bir tiyatro gösterisine dönüştüren bu tür eğlenceler günümüzde unutulmaya yüz tutmuştur.

Terekeme bölgesinde düğün, mevlid, cenaze vb. ortamlarda verilen toplu yemekler kadınlar tarafından düzenlenir. Her köyde bu tür yemekleri yapan kadınlar bulunurdu. Düğünden birkaç gün önce bu kadınlara haber verilirdi. Düğünden sonra da bu aşçı kadınlara özel hediyeler verilirdi. Düğüne gelmenin davetliler için belli bir saati yoktu. Öğleden sonra akşama kadar istendiği saatte düğüne gelinebilirdi. Dolayısıyla aşçı kadınlar düğün bitene kadar yemek kazanlarının yanında nöbet tutarlardı. Genelde üç çeşit yemek yapılırdı: Bozbaş (bol soğan ve kırmızı et parçalarından oluşan sulu yemek); soslu süzme aş (pirinç pilavı); dolma (etli yaprak sarması). İçecek olarak erkeklere bira, şarap, votka ve soda verilirdi. Kadınlara ise içecek olarak çay veya limonata ikram edilirdi. Bölgede kadınların alkollü içeceklerin kullanması halk tarafından hoş karşılanmazdı (K-14.K-64).

Eskiden gelin kendi düğününü hiç görmezdi. Pazar günü öğleye doğru düğün tekrar başlardı. Buna "gelin getiren" denilirdi. Bu tören için ayrıca yakın akrabalar özel olarak davet edilirdi. Müzik eşliğinde birkaç folklor oyunu oynanır, yemekler yenilir, arabalar süslenir ve düğün konvoyu gelini ve arkadaşlarını almak için yola çıkarlardı. Erkek annesi tarafından bütün arabalara genelde başörtüsü bağlanırdı ve gelin arabasının üzerine diğer süslemeler dışında mutlaka bir oyuncak bebek bağlanırdı. Bunun anlamı ise ileride genç çiftin bebekleri olsun

²⁴ Алимова Барият Алимова, а.г.е., 54.

²⁵ "Kosalar"; genelde erkekler kadın kıyafeti, kadınlar ise erkek kıyafeti giyer, kafalarını çeşitli şapkalarla kapatır ve yüzlerini boyarlardı, kimse tarafından tanınmamak için.

temennisi idi. Gelin almaya eğer kız aynı köyden ise genelde müzik eşliğinde yürüyerek gidilirdi. Kız evine gelince erkek tarafı özellikle çığlık atardı. Kız annesi de arabaların hepsine aynı şekilde başörtüsü bağlardı. Bu gelenek halen devam etmektedir. Kız evinde gelin hazırlanana kadar her iki taraf folklor oyunları oynar, tabii öncelik de kız tarafına tanınırdı. Gelin inerken özel olarak “evimize gelin gelir” denen gelin indirme şarkısı çalınırdı, halen de öyle. Eskiden gelin baba evinden alındıktan sonra gezdirilmezdi. Arabaların korna sesleri ve erkek tarafının çığlıkları eşliğinde doğruca yeni evine götürülürdü. Gelin karşılama töreni tamamlandıktan sonra düğün merasimi son bulurdu. (K-17. E-65). Damat geline nazaran daha şanslıydı. Damat düğünde bulunurdu fakat o da iştirak edemezdi. Düğünde müzisyenlerin yanında özel olarak onların bütün ihtiyaçlarıyla ilgilenen “Giyov Nökere”²⁶ bulunurdu. Herhangi bir müzik eşliğinde halk oyunu oynamak isteyen kişiler “giyov nökere” müracaat ederlerdi. Onun izni olmadan kimse müziği değiştiremezdi. (K-18. K-54).

Eskiden gelini almaya giderken düğün konvoyunun önünde mutlaka köyün imamı ve aksakalları²⁷ gitmekteydi. Gelin kız baba evinden dualar eşliğinde uğurlanırdı. Günümüzde artık böyle bir uygulama görülmemektedir. Geçmişte evlilik döngüsünün tüm aşamalarına eşlik eden pek çok dini ve büyüsel gelenek yok oluyor ya da dönüşüme uğramaktadır. Bu değişim düğünlerin süresini de etkilemiştir. Düğünler eskiden olduğu gibi artık üç gece üç gün değil üç saat yapılmaktadır. Gelin ve damat her iki düğünde artık aktif bir şekilde yer alırlar. İlk olarak kız düğünü yapılır. Kız düğününde “gudalar” (dünürler) yani erkek tarafı ellerinde pasta, çeşitli çikolata ve meyve tepsileriyle gelirler. “Gudalar” için özel “gudalar” şarkısı çalınır ve erkek tarafından gelen herkes bu şarkı eşliğinde gelin ve damadı ortaya alarak kendi bölgesel halk oyunlarını oynarlar. Herkes gelin ve damadın eline para tutuşturur. Ayrıca düğüne gelen kadınlar düğün sahibinin oğlu veya akrabası tarafından oyuna²⁸ davet edilir. Davetli erkekler ise düğün sahiplerinden damadın annesini veya kız kardeşini oyuna davet eder. Dans sırasında davet eden kişi davet edilen kişinin eline para verir (K-19. K-40).

Kız düğününden iki-üç gün sonra da erkek düğünü yapılır. Düğün günü genelde öğleden sonra gelin almaya gidilir. Gelin aynı köyden ise yürüyerek önde düğün konvoyu, arkasından da davul, klarnet ve akordeon eşliğinde gidilir. Gelin-kız hazırlanana kadar her iki taraf halk oyunu oynarlar. Gelin evden çıkmadan kız tarafından özellikle yaşı büyük olan erkekler kızın başına hayır dualarla el çekerler. Gelinin önünde mutlaka bir tepsi içinde helvanın üzerinde takılı yakılmış mumlar gider. Bir de büyük yengenin elinde yanar durumda gaz lambasının olması şarttır. Mumların veya lambanın sönmesi kötü bir işaret olarak kabul edilmektedir (K-19. K-40). Bundan dolayı onları taşıyan kişilerin çok dikkatli olması gerekmektedir.

Eskiden damat gelini almaya kesinlikle gidemezdi. Gelini baba evinde büyük ve küçük iki tane yengesi²⁹ çıkarırdı (K-20. K-63). Günümüzde ise gelini baba evinden damat çıkarmaktadır. Kız başka bir köye gelin gidiyorsa genelde gelinin yolu kesilir ve karşılık olarak erkek tarafından para istenir. İstenilen para miktarına göre bu tür yol kesmelerin kavgayla da sonuçlandığı oluyordur. Gelinin arkasından genelde taş atarlar ki gittiği yerde taş gibi ağır olsun ve orada kalsın geri dönmesin diye. Eskiden gelin baba evinden doğruca yeni evine götürülürdü. (K-21. E-75). Günümüzde ise gelin-damat arkadaşları eşliğinde bölgenin popüler yerlerinde resim çekilmeye giderler. Gelin ve damat erkek evine gelince başlarından maden para, şeker, pirinç un gibi bereket getiren maddeler atılır. Buradaki amaç gelin ve damada mutlu bir yaşam sağlamaktır. Durumu iyi olan veya adak adayan kişiler de gelinin ayağının altında kurban keserler.

Bütün bu sembolik hareketlerden sonra gelin, kendisine ayrılan odaya getirilir ve içeri girmeden önce gelinin sağ elinin işaret ve orta parmaklarını bala batırarak kapının üst kısmına sürerler ki bu evdeki hayatı bal gibi geçsin diye. Ayrıca erkek tarafından gelinle iyi geçinmek isteyen herkes gelinin ballı parmaklarını yalar. Odanın girişinde gelinin ayağının altına mutlaka bir tür kumaş veya kilim serilir. Serilen bu kumaş veya kilim daha sonra maddi durumu kötü

²⁶ Damadın sağdıcı. Bunlardan iki tane olur, biri yaşça büyük ve yakın akrabalarından olur, müzisyenler ve düğünle ilgilenir. Diğeri küçük “giyov nöker” damadın en yakın arkadaşlarından biridir, sadece damatla ilgilenir.

²⁷ Köy halkı üzerinde nüfuzu olan, sözü geçen kişilerden oluşan bir topluluk.

²⁸ Geleneksel halk oyunu. Kadınlar ve erkekler birbirlerine dokunmadan dans ederler.

²⁹ Büyük yenge genelde abisinin, amcasının veya dayısının eşi, küçük yenge ise gelinin en yakın kız arkadaşı olur.

olan birilerine verilir. Bölgedeki inanca göre bal ve kumaş gelinin yeni evinin bolluğu, bereketi, barışı simgelemektedir. Gelin gelirken nedimelerden biri mutlaka tatlı şerbet dolu bir sürahi getirir. Bu şerbeti daha sonra damadın en nüfuzlu akrabalarından birine tattırırlardı. Gelin odaya geçtikten sonra yüzünü kaynanası açmadan oturamaz. Kayınvalidesi hayır dualarla gelinin yüzünü açar ve oturmasına izin verir. Eskiden bu davranışı “artık sen benim hükmüm altındasın ve benim iznim olmadan hiçbir davranışta bulunamazsın” ifadesi olarak görürlerdi. (K-3. K-84).

Son dönemlerde davetlilerin katıldığı asıl düğün akşam başlar. Bütün davetliler aynı saatte düğüne gelir onlar için hazırlanan masalara otururlar; erkek kadın karışık da oturabilirler, ayrı da. Günümüz düğünleri de aynı çeyiz olayında olduğu gibi bir yarış halini almış durumdadır. Gücü olan ve olmayanlar benzer ikramlarda bulunmak için büyük borçlar altına girmekteler. Gelin damat her iki düğünde kendileri için özel olarak süslenmiş masada otururlar. Yanlarında da en yakın arkadaşları oturur. Yemekler para karşılığı özel ayarlanmış kişiler tarafından yapılır ve servis edilir. Bu işi genelde kadınlar yapar. Yemekten sonra bütün misafirler halk oyunları oynarlar. Erkek düğününde kız tarafı hediyelerle gelir ve hemen aynı şekilde “gudalar” şarkısı eşliğinde herkes halk oyunu oynar. Düğüne gelen herkes düğün sahipleri tarafından oyuna davet edilir. Gelin damat birkaç kere düğün esnasında dansa davet edilir ve herkes onlara para verir. Herkes istediği kişiyi oyuna davet edebilir.

Dağistan halklarının düğün dansları, özgünlükleri ve her etnik bölgede bile birçok yerel özelliğin varlığı ile ayırt edilmektedir. Bütün halkların neredeyse en yaygın ve popüler dans (halk oyunu) türü “Lezginka”dır. Meşhur “Lezginka”nın yanı sıra Azerbaycan müzikleri eşliğinde de danslar yapılmaktadır.³⁰ Terekemelerin ise özel müziği “Terekeme”dir. Bu müzik düğünlerde açılış müziği olarak icra edilmektedir. Eskiden düğünler herkesin avlusunda veya sokakta yapılmaktaydı. Günümüzde bütün köylerde artık düğün salonları bulunmaktadır. Bu konuda görüştüğümüz kişiler memnuniyetlerini dile getirmişlerdi: “Çok zordu eskiden düğün yapmak, üç gün yemek yapılırdı, düğünün belli bir saati olmadığından çok masraf edilirdi ve çok israf olurdu. Düğün yapmak için bir hafta önce hazırlıklara başlamak gerekirdi. Bütün köy halkından masalar, sandalyeler ve yemek için kap-kaşık toplanırdı. Düğünden sonra da onları geri sahiplerine dağıtmakla uğraşılırdı. Evler dağılır ve kirlenirdi. Günümüzde bu tür gelenekler yok olduğu için her şey çok kolaylaşmış olup yeter ki paran olsun” görüşü ağır basmaktadır (K-10. K-70). Bazı kişilere göre de avlu düğünleri özlemle dile getirilmektedir: “Eskiden düğünler daha güzeldi. Bir dayanışma söz konusuydu. Bütün komşu ve akrabalar el birliğiyle bütün işleri yaparlardı. İstedikğin kadar eğlenilirdi. Bazen düğünler gece yarısına kadar devam ederdi. Bütün köy heyecanla yapılacak düğünü beklerdi, ona hazırlanırdı. Şimdi ise her şey çok hızlı geçmekte, kimin düğünü ne zaman oluyor haberimiz bile olmamaktadır. Aynı köy içinde insanlar özel davetiyelerle düğüne davet edilmekteler. Artık herkes herkesin düğününe gidememektedir” (K-21. E-64). Günümüzde düğünler belli saat aralıklarında yapılmaktadır. Düğünün bitmesine 30 dakika kala damat ve küçük giyov nökeri gelini yengeleriyle birlikte eve bırakır, kendileri geri düğüne dönerler. Onlar döndükten sonra “giyov bezeme” yapılır ve giyov nöker damadı son dans kargaşasında kaçarır. Bütün yakınlar düğünün son dansını (halk oyununu) ederler ve düğün biter.

g. Damat (Giyov) Saklama

Terekeme Türklerinde damada “giyov” denilir. “Giyov saklama, (saklamak anlamında değil)” en yakın akrabaları tarafından yapılan düğünün son törenidir. Gelini getirirmeden önce damat “giyov saklama” töreni yapılacak eve davul zurna eşliğinde götürülür. Eskiden erkek evinde düğünler gelinin baba evinden yeni evine getirilmesiyle biterdi. Damat gelinin peşinden gitmezdi. O günün akşamı bütün hısım akraba ve komşular özel olarak “giyov saklama” evine davet edilirdi. Düğün orada devam eder, davetliler yemek yer ve eğlenirlerdi. Damat asıl bu törende kendi düğününde iştirak ederdi. Geceye yakın “giyov (damat) bezeme töreni” yapılırdı. Damat en yakın arkadaşları eşliğinde merkeze alınır, yere temiz bir bez serilir ve sırasıyla bütün akrabalar çağrılırdı. Bu törenin kendine özel şarkısı vardır: “Bize halat versin giyovun annesi, babası... vd. diye başlardı”. Bu şarkı eşliğinde şarkıcı tarafından (yakın bir akraba yardımı ile)

³⁰ Сакинат Шихамедовна, Гаджиева, а.г.е., 259.

hiyerarşik bir sıralamaya göre³¹ anne-babadan başlayarak bütün akrabalardan damada hediye verilmesi istenirdi. Erkekler genelde damadın başının üstüne para atar, kadınlar ise başörtüsü, şal, kumaş parçalarından vb. oluşan çeşitli hediyeleri damadın boynuna asarlardı. Bu hediyelerin bir kısmı daha sonra düğündeki çalgıcılara verilir. En son kişi de çağrıldıktan sonra son müzik çalar ve düğünde bulunan herkes damadın etrafını sararak dans ederdi. Bu kargaşa esnasında damadın arkadaşı kimse fark etmeden damadı kaçırdı. Düğün töreni de böylece tamamlanmış olurdu (K-22. E-74). Günümüzde düğünler birkaç saatten oluştuğu için artık bu tören eskide kalmış bir gelenek olarak bilinmektedir.

h. Gerdek

Gerdek geçesi düğün töreninde, gelinin ahlaksızlığına veya saflığına halkın tanık olduğu bir törendir. Bu tören ilk düğün gecesinin zorunlu bileşenlerindedir. Yeni evliler ve aileleri için son derece önem taşımaktadır. Gelinin masumiyeti bu gece teyit edilmezse bu durum ailenin silinmez ve ebedi bir utancı oluyordu.³²

Eskiden cinsel konuları konuşmak ayıp ve günah sayıldığı için gelin ve damat zamanımıza göre daha bilinçsiz olurlardı. Bundan dolayı gerdek gecesine gençler onlardan yaşça büyük ve evli olan akrabaları tarafından hazırlanırlardı. Gelini genelde baba ve anne tarafından yengesi, erkeği de “giyov nöker” olarak düğün boyunca damadı bir an bile yalnız bırakmayan akrabası hazırlardı. (K-10. K-70). Yengenin görevi gelinin kız olduğuna adeta şahitlik etmek ve bir de o gece olabilecek herhangi bir problemde geline yardımcı olmaktır. Bundan dolayı “giyov nöker” ve “yenge” kapının arkasında beklerlerdi. Gelinin o gece kız çıkması onun toplum kurallarını çiğnemediğini, onlara saygı duyduğunun bir ispatıdır. Sonucu öğrenmek için kız tarafından yaşlı büyük kadınlar haber gelene kadar uyumadan beklerlerdi. Böylelikle gelin ailesinin şerefini kurtarmış olurdu. Durum aksi olduğu zaman yeni evlilerde boşanmalar meydana gelmekte idi.³³ Çünkü bakireliğe Türkiye'nin hemen her yerinde olduğu gibi Terekeme Türklerinde de çok önem verilmekte idi. Bu durum günümüzde de aynen devam etmektedir fakat birçok yeni çift “yenge” ve “giyov nökeri” eskisi gibi kapıda bekletmeden bu olayı kendi aralarında çözmekteler. Bekâret mendilleri kız annesi tarafından sandıkta -gelecekte çıkacak herhangi bir soruna karşı- senelerce korunmaktadır. (K-1. K-75).

5. DÜĞÜN SONRASI AŞAMALAR

a. Kalaç (Kete, Perde)

Kalaç dediğimiz şey aslında Türkiye’de daha çok kete isminde bilinen yağlı ekmek çeşididir. Düğünün ertesi gün kız ve erkek tarafı akrabalar yeni çiftin ziyaretine gelirlerdi. Gelinin annesi bu günlerde de kızına yemek yapıp büyük yengesiyle gönderirdi. Bu merasimin adı kadınlar için “perde”, erkekler için “kalaç” olarak bilinirdi. Hediye olarak kadınlar sofraya sarılı bir tabak içinde yemek veya tatlı türlerinden, erkekler ise para verirlerdi. Yeni çiftin evinde yemek veya çay ikramından sonra gelinin çeyiz sandığından misafirlere hediyeler verilir. Kadınlara sadece sofraları geri verilir (tabaklar yüz açan gününde verilmek için ayrı bir yere toplanılır) ve içine “kalaç”, helva ve boyalı yumurta, erkeklere ise çorap veya mendil verilir. Bu merasim iki gün sürerdi. Buradaki amaç hem gelin kızın erkek tarafı akrabalarını hem de damadın kız tarafı akrabalarını daha iyi tanıması idi (K-3. K-84). Günümüzde artık bu gelenek isteğe göre çok az kişi tarafından uygulanmaktadır.

b. Yüz açan

Yüz açma töreni “perde” ve “kalaç” dediğimiz törenden hemen sonra, yani düğünün üçüncü günü genelde öğlene doğru yapılmaktaydı. Yüz açma töreni sadece gelinin yüzünü “ifşa etme” eylemi değil, aynı zamanda onun yeni bir statüdeki onayıdır. Artık eşinin ailesinin bir üyesi olarak o günden itibaren ailenin diğer üyeleri ile aynı odada onlarla birlikte olabilir ve her

³¹ Bu sıralamaya çok dikkat edilmektedir, aksi takdirde kırılmalar ve küsmeler de söz konusu olur.

³² Игорь Георгиевич Петров , “Брачная ночь и оповещение о невинности невесты в свадебной обрядности чувашей”, *Чувашский гуманитарный вестник*, (11), 2016, 146.

³³ Kürşat M. Korkmaz, Elli Yıl Önceki Gaziantep’te Gelin Ve Damat, *Milli Folklor*, 1999, 11, 42,80

şeyle ilgilenebilir anlamına gelmektedir.³⁴ Yüzü açıldıktan sonra bile kayınpederinin bulunduğu ortamdan uzaklaşan veya onunla aynı sofrada yemek yemekten utanan gelinler de olurdu. Böyle durumlarda kayınpederi kaçarken gelini yakalayıp bir şeyler hediye eder ve başından öperek artık kaçmasına gerek kalmadığını onun da bir evladı olduğunu söylerdi. Yüz açma günü sabah erkenden damadın arkadaşları damadı götürürlerdi. Bu tören için akraba ve yakınlar ayrıca özel olarak davet edilirdi. Bu törende geleneğe göre, gelinin büyük yengesi, gelinin annesi tarafından hazırlanan bir yemeği getirirdi. Davetliler gelince önce topluca yemek yenilir daha sonra gelinin arkadaşları gelinin başına duvak (başını tamamen kapatan bir başörtüsü veya kelağa)³⁵ kapatarak gelini kayıinvalidesinin ve diğer misafirlerin bulunduğu odaya getirirlerdi. Nedimelerden birinin elinde para için tepsi, diğerinin elinde ise kayıinvalidesi için hediye olurdu. Bu hediye genelde çay takımı vb. benzeri mutfak eşyalarından oluşurdu. Kayıinvalidesi iyi dileklerde bulunarak geline hediyesini sunduktan sonra gelinin bereketli ve hayırlı olması için itibarlı ve çocuk sahibi bir kadın tarafından yeni gelinin sağ eli önce bala sonra una en son olarak da yağa batırılırdı. Gelinin yüzünü genelde erkek çocuğa açtırırlardı. Buradaki amaç ilk doğan çocuğun erkek olması içindir. Gelinin yüzünü açmak için bir oklava çeşitli şekerlerle özenle süslenir, en ucuna da “kalaç” ve boyalı yumurta takılırdı. Ekmek müreffeh bir yaşamı simgeliyordu, yumurta ise neslin devamını. Merasimin sonunda da geline davetliler tarafından çeşitli hediyeler daha çok da para verilirdi (K-15. K-65). Günümüzde bu merasim de artık daha çok kız ve erkek düğününden hemen sonraki gün yapılmaktadır. Eskiden çok önem verilen gelinin evlilikten sonra büyüklerinden kaçınma geleneği de değişim geçirmiştir.

c. Suya Çıkarma

Gelinin aile işleriyle tanıtılmasıyla ilgili düğün sonrası gelenekler arasında yeni evlinin ilk olarak suya çıkarma geleneği de çok yaygındı. Önceleri gelin kırk gün dolmadan kesinlikle dışarı çıkamazdı. Geline uygulanan bu durum damat için geçerli değildi, damat üç gün sonra istediği gibi dolaşabilirdi. Sadece kızın büyüklerine görünmekten sakınırdı. Birçok etnik gruplar arasında bu ritüel farklı şekillerde gerçekleştirilirdi.³⁶

Halk arasında “kırk düşme”³⁷ hastalığı çok yaygın olduğundan, suya çıkarma merasimi özellikle kırk gün geçmeden yapılmazdı. Düğünden kırk gün sonra yeni çiftin kırkı dökülür ve yeni gelini suya çıkarmak için erkek tarafından akrabalar davet edilirdi. Bu törenin adı “gelini suya çıkarma”dır. Davetliler ve gelin hep birlikte çeşmeye giderken akraba kadınlarından en büyüğü yolda karşılaştıkları herkese şeker dağıtırdı. Çeşmeye geldiklerinde yeni gelin sırasıyla her birinin kabına su doldururdu. Bu törenden sonra yeni geline dışarı çıkma veya herhangi bir törenlere katılma hakkı tanınırdı. Buna rağmen yeni gelinin özel bir neden olmadan kayınpederinin karşısına çıkması hoş karşılanmazdı. Bazı durumlarda kayınpederi istemezse ölümüne kadar onunla hiç konuşmazdı. Bu durum ailenin yakın akrabalarından büyükleri için de geçerliydi.³⁸ Günümüzde tabii bu gelenek uygulanmamaktadır. Yeni çiftler düğünün sabahı istediği gibi serbest dolaşabilmektedirler (K-5. K-75).

d. Kız Evine Ziyaret

Düğünden bir süre sonra karşılıklı davetler başlardı. İlk davet kız evinden gelirdi. Misafirlere en güzel, en lezzetli yemekler, tatlılar, meyveler çay ve çerezler ikram edilirdi. Kızın annesi bu davette yeni evlilere kıymetli hediyeler verirdi. Damada genelde altın yüzük veya saat hediye edilir, bu davetin hemen ardından erkek tarafı da bir davet verirdi. Erkek evi de kız evinden eksik kalmamak için çok güzel ikramlarda bulunurdu. Türkiye’de bu davetler “el öpme”

³⁴ Шолб́ан Валерье́вич Кара-бо́л, “Лексика традиционных послесвадебных обрядов в тувинском языке”, *Новые исследования Тувы*, 2020, (4), 172.

³⁵ Geleneksel ince ve büyük has ipek başörtüsü.

³⁶ Вкнз. Сакинат Шихамедовна Гаджиева, *Семья и Брак у Народов Дагестана в XIX-Начале XX в. Наука*, (Москва 1985), 267.

³⁷ Gelinin yanına kırk çıkmayan başka bir gelin veya yeni doğum yapmış ve kırk çıkmamış birileri geldiğinde geline kırk düşseğine ve çok kötü hastalanacağına inanılırdı.

³⁸ Алимова Барият Алимова, a.g.e, 50.

olarak bilinmektedir.³⁹ Terekeme Türklerinde el öpme âdeti bulunmamaktadır. Varlıklı ailelerde bu tür davetlerde karşılıklı hediyeleşme de söz konusudur. Bu davetler eskiden yeni çiftin kırkı çıkmadan yapılmazdı. Günümüzde ise buna pek dikkat edilmemektedir. Davetler iki gün sonra da olmaktadır. Bu davetlerdeki asıl amaç iki tarafın aile akrabalarının daha yakından tanışmasını ve kaynaşmasını sağlamaktır. Gelin ve damat yeni akrabalarının büyüklerini yakinen tanıyarak gelecekte onlara karşı saygı ve hürmette bir kusur işlememeleri gerektiğini öğrenmektedirler. Bunun dışında damada “haydi bakalım sen de bir yuvaya sahip oldun, sorumluluklarının farkına var ve işine dört elle sarıl” uyarısı sohbetler esnasında sık sık ima edilmektedir.

SONUÇ VE TARTIŞMA

Düğün bütün kültürlerde dünyadaki iki insanı birbirine bağlayan bir tür kutsal eylemdir. Ve elbette, her milletin kendine özgü onlarsız yapamayacağı bazı düğün ritüelleri vardır. Genelde bu ritüeller önemsiz ve komik görülse de düğünlerin bir parçası olarak varlıklarını sürdürürler.

Bu çalışmada Dağıstan’ın Derbent bölgesinde ikamet eden Terekeme Türklerinin evlilik ile ilgili eski ve yeni gelenekleri karşılaştırılmalı olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Terekeme Türklerinin düğün ritüelleri ve geleneklerini incelerken, etnografik ve sosyolojik gözlemler yaparak günümüzdeki düğünlerin geçmişteki düğün ve nikâh biçimlerine göre birçok değişiklik geçirdiğini görmek mümkündür. Bu değişiklikler düğün ritüellerini etkilediği gibi aynı zamanda onların sürecini de etkilemiştir. Günümüz evliliklerinin bazı ulusal ve bölgesel kısıtlamalardan kurtulması, gençler arasında evlilikle ilgili yeni değerlerin ve görüşlerin oluşmasına yol açmıştır. Bütün bu etkenler düğün törenlerindeki değişikliklere de neden olmuştur. Bu değişikliklerin en önde gelenlerinden biri de Terekeme Türklerinin Sovyet döneminde yaşadıkları tarihsel gelişim ve değişimlerdir.

Terekeme Türklerinin yıllardır birlikte yaşadıkları Dağıstan’ın diğer etnik grupları ve aynı zamanda bölgede uzun zamandır hâkim durumda olan Rus kültürünün etkisi altında Türk kültürünü ve eski Türk inançlarını kısmen de olsa yaşattıkları görülmektedir. Örneğin eskiden kız evine gelini almaya herhangi bir müzik aleti eşliğinde gidilirken günümüzde orkestra ile gidilmektedir. 1990’li yıllara kadar kızlar erkek evine (kızın erkek evine gitmesi uğursuzluk olarak bilinirdi) kesinlikle gidemezken 1990’lardan itibaren bu gelenek kaybolmaya başlamıştır.

Gelini “suya çıkarma” geleneği de unutulmuş olan geleneklerden biridir. 1980’lerden sonra bütün evlere su çeşmelerinin yapılmasıyla bu gelenek de uygulanmamaktadır.

Geleneksel düğünler bazı edindiğimiz bilgilere göre çok karmaşık ritüeller ve büyü eylemler de içermektedir. Halk arasındaki yaygın inanca göre bu eylem ve ritüeller (gelinin elini bala, yağa, una batırması, yeni çiftin kafasından pirinç, buğday ve şeker gibi gıdaların atılması, kurban kesilmesi vb.) yeni çifte mutlu, huzurlu, bolluk ve bereket içinde bir yaşam vaat etmekteydi. Sosyalist politikaların etkisiyle pek çok adet ve ritüellerdeki bu tür eylemler yavaş yavaş unutulup ortadan kalmaktadır.

Modern evlilikler daha çok gençlerin karşılıklı sevgi, saygı ve fikir birliğine dayanmaktadır. Görüşmelerden ve gözlemlerden edindiğimiz bilgilere göre gençler eskisi gibi görücü usulüyle değil daha çok bir birbirlerini uzun bir tanıma sürecinden geçerek evlenme kararı alıyorklar.

Kız çocuklarının kendi istekleri dışında evliliğe zorlanması, erken yaşta nişanlanması, çok eşlilik gibi ataerkil-feodal yaşamın toplumsal açıdan en tehlikeli tezahürleri ortadan kaldırılmıştır. Yeni çiftler eskiden kendi düğününü görmezken artık düğün merasimini kendi istedikleri gibi düzenlemektedirler.

Birçok düğün geleneği veya unsurları da toplumsal anlam ve önemini yitirerek yok olmaktadır. Kaybolan gelenekler yerini çiftlerin tam eşitliği, karşılıklı sevgi ve saygı ilkelerine dayalı yeni geleneklere bırakmaktadır. Bu değişiklikler hem nesnel faktörlerin (sosyo-ekonomik ve kültürel dönüşümler) etkisi altında hem de öznel nedenlerin (gençlerin artan eğitimi, çalışmalarının doğasında ve içeriğindeki değişiklikler, sosyal faaliyetlerindeki büyüme, değişen koşullar) etkisi altında meydana gelmektedir. Düğün ritüelinde meydana gelen değişiklikler,

³⁹Kürşat M. Korkmaz, a.g.m., 80.

gelin ve damadın toplumdaki yeni konumu (işte istihdam, eğitim vb.) düğünün toplam süresinin önemli ölçüde azalmasına doğrudan etki etmiştir.

Bazı kişiler günümüz düğünlerinin giderek daha fazla aynı türden hale geldiğini ve aynı senaryoya göre geliştiğini üzüntüyle dile getirmişlerdir. Daha önce uygulanan geleneksel ritüeller ve törenler artık büyük çoğunluk tarafından uygulanmamaktadır. Başka ülkelerin düğünlerine olan özentisi ulusal özgünlüklerin kaybolmasına neden olmaktadır. Bütün bu değişiklikler hem nesnel hem öznel nedenlerin etkisi altında gerçekleşmektedir. Yine de her iki tarafı ilgilendiren çeyiz gibi büyük masraflar günümüzde de yapılmaya devam etmektedir.

Günümüz düğünlerinin birçok tören ve ritüelden oluşmasının nedeni evliliğin hem aile hem de bir bütün olarak toplum için büyük önemi vurgulanarak, sosyal bir eylemin karakterinin verilmeye çalışılmasıdır. Günümüz düğünleri sosyo-ekonomik yaşam koşulları tarafından belirlenmesine ve yeni işlevlerin yerine getirmesine rağmen, “kız isteme, söz kesme, nişan, çeyiz düzme, dini nikâh, düğün, koyun-düğü, kına, ev bezeme, gelin alma, toy, gerdek, kalaç, perde, yüz açan, kız ve erkek evine ziyaret” gibi bütün düğün aşamalarını içermektedir.

Bu, geleneksel tören biçimleri, ritüel ve törenin yeni içeriği ile karakterize edilen modern düğün töreninin oluşum sürecini, kadın ve erkeğin, yaşlı ve genç nesillerin sosyal eşitliği tutumunu yansıtmaktadır.

Alimova'nın da ifade ettiği gibi ritüeller gençlerin sadece etik değil, estetik ihtiyaçlarını da karşılamalıdır⁴⁰. Bu takdirde ritüeller insanlarda alışkanlık yaparak günlük yaşamın bir parçası olup ulusal kültürün eğitici bir unsuru haline gelirler.

Sonuç olarak Terekeme Türklerinin düğün gelenekleri günümüz değişen ekonomik ve yaşam şartlarından kaynaklı birçok değişim içermekle ülkenin birçok halkının düğün ritüellerinden öğelerini de taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır.

KAYNAKÇA

Çetin, Çulpan Zariyova. “Tatar Türklerinin Düğün Geleneği”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2(3), 2005. 92-119.

Eker, Gülin Ögüt. “Türk Düğün Geleneği İçinde Karakeçili Türk Düğününün Ritüel Açısından Değerlendirilmesi”. *Milli Folklor*, 2007, 47-401.

Korkmaz, Kürşat M. “Elli Yıl Önceki Gaziantep’te Gelin ve Damat”. *Milli Folklor*, Yıl: 11, Sayı: 42, 92-95.

Memmedova, Meleyke. “Azerbaycan ve Anadolu Kına Gecesi”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, Cilt:10, Sayı:19, 149-159, İstanbul, 2017.

Orucov, Asef. “Evlenme Gelenekleri: Palu ve Nahçıvan Yöresi Üzerine Bir Araştırma”. *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Palu Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 2018,179-184.

Qazaqstan Tarihy. (19.01.2022). Ценности и традиции современной казахской семьи Источник. 19 Ocak 2022 tarihinde <https://e-history.kz/ru/seo-materials/show/28984/> adresinden erişilmiştir.

Sabah Gazetesi. (22.12.2021). Kolhoz Ne Demek? TDK'ya Göre Kolhoz Sözlük Anlamı Nedir?. 22 Aralık 2021 tarihinde <https://www.sabah.com.tr/tdk-anlami/kolhoz-ne-demek-kolhoz-tdk-sozluk-anlami#most-asked-questions-1> adresinden erişilmiştir.

Turan, Zeynel. “Geçmişten Günümüze Makedonya Türklerinin Evlenme Düğün Gelenekleri”. *Fine Arts*, 9 (4), 181-191, Manisa, 2014.

Wikipedia. (19.11.2021). Berdel. 19 Kasım 2021 tarihinde <https://tr.wikipedia.org/wiki/Berdel> adresinden erişilmiştir.

Yıldırım, Ali ; Şimşek, Hasan . Nitel Araştırma Yöntemleri. Seçkin Yayınları, 2011. İstanbul

⁴⁰ Алимова Барият а.г.е.,92.

Алимова, Барият. Алимова, *Брак и Свадебные Обычаи в Прошлом и Настоящем (Равнинный Дагестан)*. Дагестанское Книжное Издательство. Махачкала. 1989.

Гаджиева, Сакинат Шихамедовна. *Семья и Брак у Народов Дагестана в XIX-начале XX в.* Наука. Москва 1985.

Игорь Георгиевич Петров. "Брачная Ночь и Оповещение о Невинности Невесты в Свадебной Обрядности Чувашей". *Чувашский гуманитарный вестник*, (11), 2016, 143-158.

Исмаилова, Алмаз Мусаевна. *Свадебные Обряды Народов Дагестана*. In *История и археология*, 2012. 80-83.

Хадирбеков, Нариман Бубаевич. "Свадебные Обряды Народов Южного Дагестана в Прошлом и Настоящем (XIX-XX вв.)". (Doctoral dissertation, *Ин-т истории, археологии и этнографии Дагест. науч. центра РАН*), 2009.

Шолбáн Валерьевич Кара-óол. Лексика традиционных послесвадебных обрядов в тувинском языке. *Новые исследования Тувы*, (4), 2020, 169-179.

Kaynak Kişiler

Köyün Adı	Katılımcılar	Yaş	Cinsiyet	Eğitim Durumu
Padar Köyü	İsmailov Şihkerim K-12	67	Erkek	Yüksek
	İsmailova Zeritaj K-14	64	Kadın	Yüksek
	Saidov Tilpar K-16	92	Erkek	Orta
Uluterekeme Köyü				
	Gadjiev Yahya K-17	65	Erkek	Lise
	Gadjieva Naida K-18	54	Kadın	Lise
Karadağlı Köyü:				
	Zagirov Feraj	64	Erkek	Orta
	Zeyniddinov Zeyniddin	74	Erkek	Orta
	Abdullaeva Emine K-20	63	Kadın	Lise
	Şamsudinov Şamsudin K-21	75	Erkek	Lise
Tatlar Köyü:				
	Balaeva Nazhanım K-4	55	Kadın	Üniversite
	Djebailova Nuriyet K-11	67	Kadın	Yüksekokul
	Amirbekova Gülaire K-9	57	Kadın	
	Hatamova Toma K-10	70	Kadın	Üniversite
Velikent Köyü				
	Gereyhanov Arazxan K-7	57	Erkek	Yüksekokul
	Gereyhanova Gültaman K-15	65	Kadın	
Berekey Köyü				
	Misirova Eminehanım K-3	84	Kadın	Yüksekokul
	Misirova Ellada K-19	40	Kadın	Üniversite
	Hidirov Seyitahmed	45	Erkek	Üniversite
	Hidirova Hürihanım K-5	75	Kadın	Üniversite
Deliçoban Köyü				
	Kerimov Şahabiddin K-6	54	Erkek	Üniversite
	Novruzbekova Umuhanım K-1	75	Kadın	Lise
	Novruzova Zemine K-8	53	Kadın	Yüksekokul
	Novruzov İlyas K-13	57	Erkek	Yüksekokul

STRUCTURED ABSTRACT

A wedding is a mysterious, beautiful and special ceremony. Wedding ceremonies, which are very rich and wide with their traditions and customs, have an important place in all cultures. People have always celebrated the formation of a new family with various ceremonies. Wedding ceremonies are a complex set of rituals with a historical origin as a phenomenon of daily culture. These ceremonies also preserve the features of ethnic culture that have been formed throughout history, more stable than other elements of folklife. However, the historical development and changes experienced by the people also affected the wedding ceremonies. The will of the parents was decisive at the stage of choosing a spouse, which is the most important step of the wedding ceremonies. Today, this stage is decided by the spouse candidates. These changes are caused by both objective and subjective factors: socio-economic and socio-cultural transformations; Some of them are the development of educational opportunities and the development of the new globalization provided by social media.

When we look at the structure of today's wedding ceremonies, it is still possible to see the traces of traditionalism. Today's wedding ceremonies also consist of three main stages – before the wedding (asking for a girl, interrupting, engagement, dowry, religious marriage), wedding (sheep-wedding, henna, house decoration, coat, bride receiving, toy, groom, nuptials) and after the wedding (tie, curtain, revealing, immersion, visit to the girl's and boy's home). Each of the wedding stages has specific meanings and functions. However, these rituals differ from village to village in the same region and among the same ethnic groups. These differences also appear in the material and spiritual situation of the people and their attitudes towards traditions. The most important factor is young people's love and respect for their elders. All these changes also vary according to the family budget. Weddings that were held in the courtyards of the houses in the past are now being held in the wedding halls. There are also changes in the food served to the guests at weddings.

In the past, three kinds of meals were prepared and the guests would come to the wedding gradually. Today, all guests have to come to the wedding at the same time. In addition to various meals, cold treats and various salads, cakes, pies, fruits and nuts are also served at the wedding. While the bride and groom never saw their own weddings in the past, today the groom and bride attend every moment of their wedding. While some people approved these changes, they expressed that the current weddings were done in a better and more practical way, while others stated that the old courtyard weddings were more fun. Some people approve of financial support for newlyweds, while others do not welcome it: According to them, everything is ready for bride-groom candidates today, well-off families even offer furnished apartments and job opportunities for young people.

Today, almost all wedding works are done by people who are hired for money. In the past, all of these transactions were done by relatives and neighbors. All relatives and neighbors participated in the preparations for the wedding. This instilled help, solidarity, mutual support, respect and love to the youth. Today, wedding ceremonies are performed at great expense for both parties. Some of the people we interviewed stated that they were uncomfortable with the wedding expenses. Wedding costs are increasing year by year. The tradition of collecting money from the guests coming to the wedding is also expressed in different ways: While some say that it is a nice tradition of mutual aid, others say that they are uncomfortable with the increase and turn into a debt that has to be repaid rather than a help. With globalization, the elements of traditional wedding culture have begun to change gradually. While a wedding dress was used by many people in the past, today a separate wedding dress is arranged for each wedding ceremony (girl's wedding, boy's wedding). The same is true for wedding guests. In the past, people were recognized by their clothes on special occasions, now different clothes are bought for each wedding. Among the changing traditions, more and more European styles are becoming increasingly popular in wedding dishes, accessories, and even wedding rituals: the bride and groom's special waltz, the cake cutting ceremony, the throwing of the bridal bouquet, the recording of the wedding with cameras and photographs. In addition, foreign music and dances are more preferred among young people.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 386-399

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1094884

KLASİK DÖNEM HANEFİ ÂLİMLERİN NESHE İHTİMALİ OLMAYAN DURUMLARDA HABERLERİN TE'ÂRUZUNA YAKLAŞIMI: HZ. PEYGAMBER'İN MEYMÛNE İLE EVLİLİĞİ

The Approach of Classical Period of Hanafî Scholars to Contradictory Narrations in Situations with No Possibility to Naskh: Marriage of the Prophet Muhammad with Maimûnah

Ayşegül TOPRAK

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Rize, Türkiye
Res. Assist., Recep Tayyip Erdoğan University, Institute of Graduate Studies, Department of Basic Islamic Education, Rize, Turkey
aysegul.toprak@erdogan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-5569-7779>

Yavuz KÖKTAŞ

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Rize, Türkiye
Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University The Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Education, Rize, Turkey
yavuz.koktas@erdogan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-9765-1712>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 29.03.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 21.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

Bu makale, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü bünyesinde devam etmekte olan "Klasik Dönem Hanefî Fıkıh Usûlünde Mu'âriz Haberler Anlayışı" doktora çalışmasından üretilmiştir.

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

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 (Ayşegül Toprak-Yavuz Köktaş)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

KLASİK DÖNEM HANEFİ ÂLİMLERİN NESHE İHTİMALİ OLMAYAN DURUMLARDA HABERLERİN TE'ÂRUZUNA YAKLAŞIMI: HZ. PEYGAMBER'İN MEYMÛNE İLE EVLİLİĞİ¹

The Approach of Classical Period of Hanafî Scholars to Contradictory Narrations in Situations With No Possibility to Naskh: Marriage of the Prophet Muhammad with Maimûnah

Öz

Bu makale Hanefî âlimlerin neshe ihtimali olmayan durumlarda haberlerin te'âruzuna dair yaklaşımlarını ele alır. Bu araştırma konusu te'âruz gidermek amacıyla Hanefî âlimlerin ilk olarak neshe başvurdukları şeklindeki yaygın anlayışın etkisinde kalınmadan inceleme imkânı sunması bakımından önemlidir. Zira böylece Hanefî âlimlerin te'âruza dair yaklaşımları farklı bir açıdan incelenecek ve bu yaklaşımın daha sağlıklı şekilde yorumlanmasına zemin hazırlanacaktır. Bu amaç doğrultusunda Hanefî usûl anlayışının sistemleşme süreci boyunca farklı yaklaşımların yoğun olarak görüldüğü hicri ilk altı asırdaki âlimlerin görüşleri dikkate alındı. Hanefî usûl ve furû' eserlerinde neshe ihtimali olmayan durumlar çoğunlukla Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği meselesi üzerinden ele alındığı için ilgili konuya ait haber grubu örneklem olarak seçilmiştir. Bu kapsamda öncelikle te'âruz eden haberlere yer verilmiştir. Ardından ilgili konu hakkında görüş beyan eden Hanefî âlimlerin kullandıkları yöntemlere dair detaylı bilgi mukayeseli olarak sunulmuş ve değerlendirilmiştir. Mu'âraza konusunda sınırlı bir alana ışık tutan bu araştırma sonucunda Hanefî âlimlerin çoğunluğunun te'âruz giderme yöntemlerini uygulama konusunda birbirlerinden farklı hareket ettikleri anlaşılmıştır. Bununla birlikte çoğunluğunun te'âruz -farklı biçimlerde olsa da- tercih yöntemiyle çözüme kavuşturduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Fıkıh, Te'âruz, Hanefî, Nesih, Tercih.

Abstract

This article discusses the Hanafî scholars' approaches to the transmission of narrations in cases where there is no possibility of abrogation. This research topic is important in terms of providing the opportunity to examine without being influenced by the common understanding that Hanafî scholars first resorted to abrogation to eliminate the discrepancy. Thus, Hanafî scholars' approaches to contradiction will be examined from a different perspective and the groundwork will be prepared for a healthier interpretation of this approach. For this purpose, the views of scholars in the first six centuries of Hijra, when different approaches were seen intensely throughout the systematization process of the Hanafî method, were considered. Since the situations that are not likely to be abrogated in Hanafî usûl and furû' works are mostly discussed over the issue of the Prophet's marriage with Maimûnah, the narration group on the relevant subject has been chosen as a sample. In this context, first, the hadîths involved has been given. Then, detailed information about the methods used by Hanafî scholars who expressed their opinions on the relevant subject was presented and evaluated comparatively. As a result of this research, which sheds light on a limited field on contradiction, it has been understood that the majority of Hanafî scholars act differently from one another in applying the methods of eliminating conflict. However, it has been revealed that most of them have resolved the dispute - although in different ways- by the method of preference.

Keywords: al-Ĥadîth al-Fiqh, Contradiction, al-Ĥanafî, al-Naskh (Abrogation), Preference.

¹ Makalenin son şeklini almasında yazı hakemlerinin ciddi katkıları bulunmaktadır. Bundan dolayı kendilerine teşekkür ederim.

GİRİŞ

Mu'âriz haberler fıkhi hükümlerin belirlenmesinde önemli bir rol üstlenmeleri nedeniyle klasik dönemden günümüze kadar İslami ilimler içerisinde büyük ölçüde dikkatleri çeken bir problemi gündeme getirmiştir. Zira Hz. Peygamber'in yoruma açık olmayacak şekilde belirli bir konu hakkında birbirinden farklı şer'î hükümler ihtiva eden ifadeler kullanması ihtimal dâhilinde değildir. Dolayısıyla söz konusu ifadelerdeki tutarsızlığın çeşitli şekillerde giderilmesi için ciddi bir çaba gösterilmiş ve bu probleme karşı çözüm odaklı birtakım yöntemler geliştirilmiştir. Bunlar nesih, tercih, te'vil, tevakkuf ve ıskât yöntemleridir. Te'âruzu gidermede kullanılan bu yöntemlerin uygulanışında bazı İslâmi ekoller arasında sıralama farklılığı olduğu ve Hanefî âlimlerin ilk olarak neshe başvurdukları şeklinde yaygın bir kanaat mevcuttur.² Bu çalışmada Hanefîlerin haberlerdeki çelişkiler karşısında nasıl bir yol izledikleri araştırılmaktadır.³ İlgili bağlamda neshe ihtimali olmayan durumlardaki tutumları incelenmektedir; zira bu şekilde Hanefî âlimler bahsi geçen yaygın kanaatten bağımsız olarak değerlendirilmiş olacaktır.

Hanefîlerin mu'âraza anlayışlarına yönelik müstakil olarak Halil İbrahim Turhan tarafından hazırlanmış bir makale bulunmaktadır.⁴ Turhan makalesinde Hanefî usûl eserleri kapsamında hicri ilk beş asırdaki âlimlerin mu'âriz haberlere dair yaklaşımlarına genel hatlarıyla yer verir. Bu makalede neshe ihtimali olmayan te'âruz durumlarına dair klasik dönem Hanefî âlimlerin görüşlerine detaylı ve mukayeseli bir biçimde yer vermeyi hedefledim. Bu araştırma neshe sıkça başvurdukları ithamıyla karşı karşıya kalan Hanefîlerin neshe ihtimal olmadığına ne gibi yolları kullandıklarını ortaya koyan ilk çalışma olması bakımından önemlidir. Makale konusunun örnekleme olarak seçilen Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği konusunu fıkhi düzlemde ele alan başka bir makale de Fatih Çınar tarafından hazırlanmıştır.⁵ Çınar çalışmasında fıkhi mezhepler arasındaki tartışmalara yer vererek muhrimken evliliğin caiz olup olmadığı yönündeki kanaatleri ortaya koymaya çalışmıştır. Bu makalede ise yalnızca ilgili konuyu ihtiva eden bir rivâyet grubunu örneklem olarak seçtim. Bu rivâyet grubunu dikkate alarak neshin uygulanmadığı durumlara ilişkin Hanefî âlimlere ait tutumları sergilemeyi amaçladım.

Neshe ihtimali olmayan durumlarda Hanefîlerin te'âruz anlayışını konu edinen bu çalışma Hanefî usûl anlayışının sistemleşme süreci boyunca farklı yaklaşımların yoğun olarak görüldüğü hicri ilk altı asır Hanefî âlimleri ile sınırlandırıldı. İlgili kapsamda görüşlerine ulaşılabilen âlimler Şeybânî (ö. 189/805), İsâ b. Ebân (ö. 221/836), Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981), Kudûrî (ö. 428/1037), Debûsî (ö. 430/1039) ve Kâsânî'dir (ö. 587/1191). Makalede öncelikle neshe ihtimali olmayan durumların örnekleme olarak Hz. Peygamber'in Meymûne ile olan evliliği hakkındaki tezat haber gruplarını zikredeceğim; ardından yukarıda bahsi geçen âlimlerin kanaatlerine mukayeseli olarak yer vereceğim; ayrıca her bir âlim mu'ârazayı giderme konusunda tercih, te'vil ve ıskât yöntemlerinden hangisini kullanmışsa vurgu yapmak amacıyla bu ifadeleri metin içerisinde italik olarak yazacağım. Buna ek olarak zikri geçen Hanefî âlimlerin neshin uygulanmadığı durumlardaki te'âruzu giderme yaklaşımlarına ilişkin değerlendirmeler yapacağım.

² Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkhi'l-câmi' beyne iştilâheyi'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye*, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Kahire, 1351/1932), 362; Muhibbullah b. Abdışşekûr el-Bihârî, *Kitâbu Müsellemeti's-subût* (Kahire: el-Matba'atu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, 1326/1909), 2/152; Abdülâlî Muhammed b. Nizâmeddin el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 2/235-258; Abdülmecîd Türkmânî, *Dirâsâtun fî usûli'l-hadîş 'alâ menheci'l-Hanefiyye*, nşr. Muhammed Abdülhalim en-Nu'mânî (Menşûrâtu Dâri Nu'mân - Mektebetü's-Saade, 1430/2009), 506.

³ Bu konuya dikkatimi çektiği için saygıdeğer Hocam Halil İbrahim Turhan'a teşekkür ederim.

⁴ Halil İbrahim Turhan, "Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Mu'âriz Haber Nazariyesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1825-1872.

⁵ Fatih Çınar, "İslam Fıkıhına Göre İhramlı Halde Evlilik", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 186-205.

NESHE İHTİMALİ OLMAYAN DURUMLARDA⁶ HANEFİ ÂLİMLERİN HABERLERİNİN TE'ÂRUZUNA YAKLAŞIMLARI

Neshe ihtimali olmayan durumlar aralarında öncelik-sonralık ilişkisi kurulamayacak durumları ifade eder. Diğer bir ifadeyle aynı zaman, mekân ve taraflarla sadece bir kez gerçekleştiği bilinen olayları kapsar. Bu gibi konularda birbirine zıt hükümler gerektiren iki haber grubu nakledilirse bu haberlerdeki te'âruz nesih yoluyla çözümlenemez. Örneğin Hz. Peygamber'in Meymûne ile ihramlı ya da ihramsızken evlendiği, Berire azad edildiğinde kocasının hür ya da köle olduğu, Hz. Peygamber'in kızı Zeynep'in kocasına eski mi yoksa yeni nikâhla mı döndüğü ve Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi gününde Kâbe'de namaz kılıp kılmadığına yönelik rivâyet grupları böyledir. Bu rivâyet grupları Hanefî usûl ve furû' eserlerinde çoğunlukla Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği meselesi üzerinden ele alınmıştır. Diğer meseleler aynı konu başlığı içerisinde sadece örnek mahiyetinde zikredildiği ve benzer paralelde değerlendirildiği için tekrara düşmemek adına bu makalede çoğunlukla Meymûne rivayeti üzerinden meseleyi ele alacağım. Bununla beraber yer yer meselenin anlaşılabilmesi adına farklı örneklem gruplarına da değineceğim.

Hız. Peygamber'in Meymûne ile evliliği hakkında birbirine mu'âruz şekilde aktarılan haber grupları ikiye ayrılır.⁷ Bu haber gruplarından birinde Hz. Peygamber'in Meymûne ile evlenirken ihramlı olduğu;⁸ diğer haber grubunda ise ihramsız olduğu⁹ ifade edilir. Hz. Peygamber'in hayatında bir kez yaşandığı bilinen bu olay üzerine iki farklı hüküm ortaya çıkaran bu haberlerde öncelik-sonralık ilişkisi kurulamadığı için aralarındaki te'âruzun nesihden daha farklı bir biçimde çözülmesi gerekir. Bu te'âruzu gidermek amacıyla farklı yöntemler takip eden Hanefî alimlerin açıklamalarına aşağıda kronolojik olarak yer verip hangi yöntemi benimsediklerini tespit etmeye çalışacağım.

Yukarıda bahsi geçen haber gruplarından Hz. Peygamber'in ihramlıyken evlendiğine dair rivayetlerden biri İbn Abbâs kanalıyla; ihramsızken evlendiğine dair haberlerden biri ise Yezîd b. el-Esâm tarikiyle günümüze ulaşır. Şeybânî bu iki rivâyet arasında sıhhat bakımından bir mukâyese yaparak İbn Abbâs'ın hadisinin kabule daha şayan olduğuna vurgu yapar. Zira ona göre İbn Abbâs'ın fihhi bilgisi ve ilmi yönü Yezîd'den daha iyidir¹⁰; ayrıca Şeybânî İbn Abbâs'ın, Meymûne'nin kız kardeşinin oğlu olması dolayısıyla hiç kimsenin bu konuyu ondan daha iyi bilemeyeceğini savunur.¹¹ Bu açıklamalarından yola çıkılarak Şeybânî'nin söz konusu hadisler

⁶ "Neshe ihtimali olmayan durumlar" ifadesi Hanefî âlimlerin yer verdiği bir kullanım değildir. Buradaki ve başlıktaki "neshe ihtimali olmayan" ifadesi bana ait bir kullanımdır. Bahsi geçen durumlara dair haberler tekrarı olmayan olayları içerdiği için duruma uygun düşmektedir. Bu nedenle ihtisar niyetiyle ilgili ifadeyi burada ve metin içerisinde birkaç yerde daha kullandım.

⁷ Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği hakkındaki haberler aynı zamanda muhrimken nikâh yapmaya dair şer'î hüküm ortaya koymak amacıyla delil getirilir. Bu hükme delil getirilen haberler arasında Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliğinden bağımsız şekilde gelen naslar da mevcuttur. Örneğin "Hac sırasında kadına yaklaşmak (...) yoktur" (el-Bakara 2/197) ayeti ve "Muhrim kimse nikâhlanamaz" manasındaki Osman b. Affân [Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *eş-Şahîh*, (Beyrut: Dârül-Cil, 1334/1916), "Nikâh", 49, 50, 51, 52, 53; Ebû Abdillâh el-Asbahî İmâm Mâlik, *Muvaţta'* (Abu Dabi: Mü'essesetü Zeyd b. Sultan, 1425/2004), "Hac", 366] ve Süleyman b. Yesâr'dan; (İmâm Mâlik, "Hac", 366) yine Âişe'den "Hz. Peygamber bazı hanımlarıyla muhrimken evlendi" [Ebu'l-Hasen Emîr İbn Balabân, *Şahîhi İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân (el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân)*, nşr. Şu'ayb el-Arnâut (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1414/1993), 9/440] şeklinde nakledilen genel nitelikli haberler böyledir. Ben bu makalede neshe ihtimali olmayan te'âruz durumlarını incelediğim için burada hususi olarak Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği üzerine olan haberleri ele aldım. Diğer bir ifadeyle bu makalenin konusunu sadece bir kez yaşanmış olaylar üzerine iki farklı hüküm ifade eden haberler teşkil ediyor. Bu evlilikten bağımsız şekilde aktarılan diğer rivayetler ise farklı bağlamlara sahip olabileceği için neshe ihtimali olan haberlerdir. Dolayısıyla makalenin bu başlığındaki temel argümanlarımı yalnızca Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliğini konu edinen haberlerle sınırlı tuttum.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *eş-Şahîh*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Nikâh", 31; Müslim, "Nikâh", 55.

⁹ İmâm Mâlik, "Hac", 366; Müslim, "Nikâh", 54.

¹⁰ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Mehdî Hasen el-Geylânî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1982), 2/217.

¹¹ Ebû Abdillâh el-Asbahî Mâlik b. Enes, *Muvaţta'* (*Şeybânî rivâyeti*), nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf Re'isu'l-Meclisi'l-A'lâ li's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1414/1993), 149.

arasındaki çelişkili durumu gidermek için bir *tercihte* bulunduğunu söylemek mümkündür. Şeybânî neshe ihtimali olmayan bu gibi durumlarda sıhhat bakımından bir tercihe başvursa da aynı niteliğe sahip başka bir olay hakkında farklı hareket etmiştir. Olay iki kişinin belirli bir su hakkında iki zıt haber aktarmasına ilişkindir. Bu iki kişiden biri suyun temiz olduğunu, diğeri kirli olduğunu söylerse Şeybânî'ye göre böyle bir durumda iki rivâyet arasında tercihe götüreceği bir unsur mevcut değilse her iki haber de amelden düşürülmelidir.¹² Şeybânî'nin aynı niteliğe sahip iki haber grubu için iki farklı yöntem uygulaması onu kendisiyle çelişir bir pozisyonda göstermektedir. Zira bir tarafta Hz. Peygamber'in evliliği için sıhhate dair değerlendirme yaparak rivâyetlerden birini tercih ederken diğer tarafta iki haberi de ıskât ettirir. Söz konusu durumdaki çelişkiyi fark etmiş olan Cessâs kirli su ve temiz su örneğinin Hz. Peygamber'in evliliğinin benzeri bir durum olmadığını; dolayısıyla aynı şekilde değerlendirilemeyeceğini ifade eder. Nitekim Hz. Peygamber'in evliliği şer'î ahkâma taalluk eden bir meseledir. Su örneği ise şer'î bir hüküm ortaya koymayan günlük olayları temsil eder. Ayrıca şer'î konularda aktarılan haberler arasındaki ihtilafı çözümlerken dini bir nassı asıl olarak telakki edip başka bir duruma kıyas yapmak mümkündür; ancak su örneğindeki çelişkili haberlerden hangisine itibar edileceğine yönelik dini bir asıl mevcut olmadığı için böyle bir kıyas mümkün olmaz.¹³ Dolayısıyla Şeybânî'nin sularla ilgili hüküm konusunda böyle bir ıskâta gitmesi caizdir.¹⁴ Cessâs'ın bu açıklaması Şeybânî'nin hakiki olarak çelişkiye düştüğü kabul edildiğinde iltifata şayandır. Ancak burada Şeybânî'nin sularla ilgili açıklamasını daha dikkatli incelediğimde kendisinin "*birini diğerine tercih edebilecek bir karine olmadığında*" ifadesiyle bunu kayıtlaması dikkatimi çekti. Daha net olarak ifade etmem gerekirse Şeybânî sular hakkındaki görüşünde de tercihe başvuracak bir karine olmadığı takdirde ıskâta gitmektedir. Bunu fark etmem üzerine Şeybânî'nin neshe ihtimali olmayan diğer konulara (Berîre'nin azat edilmesi, Hz. Zeynep'in Ebu'l-Âs'a dönmesi vb.) dair görüşlerini araştırmam gerekti. Zira bu haberlere dair açıklamaları Şeybânî'nin bu konudaki görüşü hakkında bir ipucu sağlayabilirdi. Bu araştırma sonucunda Şeybânî'nin ilgili haberler konusunda herhangi bir çelişkiden söz etmediğini gördüm. Bunun iki anlamı olabilir: Birincisi: Diğer rivâyet gruplarına dair bir yorum getirmediğine göre bu grupları sıhhat bakımından birbirine denk görmüyordur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in evliliğine dair rivâyetleri birbirine denk gördüğü için kendine özgü bir tercih kriteri getirmek durumunda kalmış ve İbn Abbâs'ın ilmi yönünün ve fihhi bilgisinin Yezîd'den daha iyi olduğunu düşünerek İbn Abbâs'ın haberini tercih etmiştir. Belki de böyle bir üstünlük unsuru bulamamıştı sıhhat seviyeleri eşit olacağı için Hz. Peygamber'in evliliğine dair haber gruplarında da ıskâta gidip onları da hiç aktarılmamış kabul edecekti. Ancak böyle bir durum ilgili konu hakkındaki fihhi hükmü değiştirirdi. Çünkü bu olaydaki asli durum Hz. Peygamber'in ihramsız olmasıdır. Hiç şüphesiz Şeybânî'nin bunu yapıp yapmayacağını hiçbir zaman bilemeyeceğiz; ancak uyguladığı yöntemin temel mantığını bütüncül olarak dikkate aldığım da vardığım netice bu doğrultudadır. İkincisi: Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği hakkındaki bahsi geçen açıklamayı, karşıt görüşteki rivâyeti de aktarmak mecburiyetinde olduğu için yapmış olabilir. Zira ilgili rivâyete Mâlik b. Enes'ten naklettiği *Muvaţta'* nüshasında yer vermektedir.¹⁵ Diğer bir deyişle burada karşıt rivâyeti aktardığı için onu neden tercih etmediğini açıklamak durumunda kalmıştır. Zira Şeybânî kendine ait hadis kitaplarında bu muhalif haberi aktarmamıştır. Yalnızca *Hücce'*sinde bu haberi zikretmiştir; orada da yüksek ihtimalle Medine Ehli'ne cevap verme niyetiyle hareket etmiştir. Netice itibarıyla Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği hakkındaki mu'âriz haberlerde de sıhhat denkliği görmüş olsaydı ve tercihe götüreceği bir karine bulamamıştı burada da ıskâta gidebilirdi. Ancak birbirlerine denk olmadıklarını düşündüğü için aralarında tercih yapmıştır. Zira sularla alakalı zıt haberlerde de tercih etmeye yönelik bir karinenin mevcut olması halinde bu doğrultuda karar verecekti.

¹² Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1405/1984), 3/167.

¹³ el-Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/167-168.

¹⁴ el-Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/169.

¹⁵ Mâlik b. Enes, *Muvaţta'* (*Şeybânî rivâyeti*), 149.

Îsâ b. Ebân ise bu te'âruzü çözümlenmeye yönelik herhangi bir girişimde bulunmaksızın iki rivâyetin de *ıskât* edilmesi gerektiğini savunur. Zira ona göre her iki rivâyet de sıhhat açısından birbirine denktir ve usûl kaideleri (şevâhidü'l-usûl)¹⁶ bakımından birinin diğerine karşı bir üstünlüğü yoktur; diğer bir ifadeyle bu usûl kaideleri söz konusu rivâyetlerden herhangi birini desteklemez. Bundan dolayı her iki hadisin de hükmü geçersiz kabul edilir ve bu rivâyetler âdeta hiç aktarılmamış gibi düşünülerek böyle bir evliliğin durumu, bu nakillerin vürutlarından önceki asli hükmü üzere bırakılır.¹⁷

Îsâ b. Ebân'ın buradaki *ıskât* kararının, ilgili rivâyetlerin sadece bir kez yaşandığı bilinen bir olay hakkında olmasından ileri geldiği söylenebilir. Zira Hz. Peygamber'in Meymûne ile yalnızca bir kez evlendiği bilinmektedir. Dolayısıyla buradaki iki fiilin farklı zamanlarda gerçekleştiğine dair bir yorum yapmak mümkün değildir. Aynı şekilde birinin diğerinden önce aktarılmış olma ihtimali de yoktur; çünkü iki ravi de aynı kimselerin nikâhından bahsetmektedir. Yine Îsâ b. Ebân'a göre her iki hadisin de sıhhat bakımından birbirine üstünlüğü bulunmadığı için bu da Îsâ b. Ebân tarafından bir tercih unsuru olarak görülmez. Dolayısıyla bu ve benzeri durumlarda Îsâ b. Ebân'a göre geriye tek seçenek kalır; o da bütün rivâyetlerin *ıskât* edilmesidir.

Araştırma konusu olan rivâyetler üzerindeki mu'ârazayı gidermek amacıyla Tahâvî'nin, Şeybânî'nin sıhhat bakımından yaptığı mukâyesenin daha geliştirilmiş bir halini uyguladığı söylenebilir. Tahâvî te'âruz eden tüm rivâyetleri bir arada zikrederek bunların isnad yönünden ayrıntılı bir analizini yapar. Şöyle ki:

Tahâvî'nin zikrettiğine göre ihramlı iken nikâh yapmanın câiz olduğuna dair rivâyetler İbn Abbâs ve Âişe'den; ihramlı iken nikâh yapılamayacağına dair hadisler Osmân b. Affân, Ebû Rafî' ve Yezîd b. el-Asam'dan nakledilmektedir. Bu sahabelerden gelen tarikler sırasıyla şu şekildedir:

1. İbn Ebî Necîh > Mücâhid > Atâ > İbn Abbâs
Abdullah b. Tâvus > babası > İbn Abbâs
İkrime > İbn Abbâs - Saîd b. Cübeyr > İbn Abbâs
Amr b. Dînâr > Câbir b. Zeyd > İbn Abbâs¹⁸
2. Ebû Avâne > Muğîre > Ebu'd-Duhâ > Mesrûk > Âişe¹⁹
3. Nebîh b. Vehb > Ebân b. Osmân > Osmân b. Affân²⁰
4. Matar > Rebî'a b. Ebî Abdірrahmân > Süleyman b. Yesâr > Ebû Râfi'²¹
5. Meymûn b. Mihrân > Yezîd b. el-Asam²²

Tahâvî'ye göre ihramlı iken nikâh yapılabileceğine dair hadisi İbn Abbâs kanalıyla nakleden Atâ, Tâvus, İkrime, Saîd b. Cübeyr ve Câbir b. Zeyd rivâyetleri sağlam ve fihhi bakımdan üstün kişilerdir. Bunun yanı sıra onlardan bu hadisi nakletmiş olan Amr b. Dînâr ve İbn Ebî Necîh de rivâyetlerine itibar edilen kimselerdir. Diğer yandan Tahâvî ihramlı kişinin nikâhının durumuna ilişkin Âişe'den aktarılan hadisin de İbn Abbâs'ın rivâyeti ile aynı doğrultuda

¹⁶ "Usûl esasları" olarak çevirisi yapılan "şevâhidü'l-usûl" kavramı rivâyetler arasındaki te'âruzü gidermek amacıyla Îsâ b. Ebân tarafından uygulanan ilkeleri ifade eder. Îsâ b. Ebân iki rivâyet te'âruz ettiğinde bunlardan herhangi birinin hükmüne yönelik bir icmâ' bulunmadığında ve aralarını uzlaştırmak mümkün değilse ve hangi rivâyetin daha önce aktarılmış olabileceğine dair bir karine yoksa; ayrıca sıhhat bakımından da eşit seviyedelerse bu ilkeleri uygular [Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1405/1985), 3/164-165]. Eğer bu rivâyetler usûl esasları tarafından da desteklenmiyorlarsa Îsâ b. Ebân'a göre her iki nakil de amelden düşürülmelidir (el-Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/168).

¹⁷ el-Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/169-170.

¹⁸ Ebû Ca'fer Ahmed et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, nşr. Muhammed Seyyid Cadelhak - Muhammed Zührî en-Neccâr (Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1415/1994), 2/268-269.

¹⁹ et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, 2/269.

²⁰ et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, 2/268.

²¹ et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, 2/268.

²² et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, 2/268.

olduğunu ve bu aktarımın da sıhhat bakımından hiç kimsenin eleştiremeyeceği bir isnadla geldiğini iddia eder.²³ Buna karşılık Tahâvî ihramlının nikâh yapmasının câiz olmadığı yönündeki rivâyetlerin isnadlarında zayıflık bulunduğunu kaydeder. Tahâvî'ye göre Osmân b. Affân'dan gelen isnadda yer alan Nebîh b. Vehb'in ilmi yönü ne İbn Abbâs tarikinindeki Amr b. Dînâr ve Câbir b. Zeyd; ne de Âişe senedindeki Mesrûk kadar sağlamdır. Eğer bir tercih yapılması söz konusu olacaksa bu tercih, kesinlikle İbn Abbâs ve Âişe'nin senedlerinde bulunan ilmi ve fıkhi yönleri daha kuvvetli şahıslardan yana olmalıdır. Yine Ebû Râfi'den gelen rivâyetin de sıhhat bakımından kusurlu olduğunu kaydeden Tahâvî, söz konusu senedde yer alan Matar el-Varrâk'ın, hadisi delil getirilemeyen bir kimse olduğunu ifade eder. Üstelik ihramlının nikâhını câiz görmeyenlere göre bile onun hadisinin delil olarak gösterilmediğini vurgular. Aynı şekilde Tahâvî, Yezîd b el-Asam'dan aktarılan senedin de sağlam olmadığını söyler. Zira Amr b. Dînâr'ın İbn Şihâb'a aktardığına göre Yezîd'in bu rivâyeti zayıftır; ayrıca Yezîd de ilim ehli bir kimse olmaktan çok uzaktır.²⁴ Yapmış olduğu ayrıntılı açıklamalardan görüldüğü üzere Tahâvî sıhhat bakımından bir mukâyese yaparak ihramlı iken nikâh yapmanın câiz olduğu yönündeki İbn Abbâs hadisinin evlâ olduğunu söyleyerek bir tercihte bulunur. Esasında Tahâvî, Şeybânî ve Kerhî'nin bahsi geçen te'âruzu ortadan kaldırma yolunda uyguladığı tercih yöntemini kullanmış olsa da ikisinden de farklı bir izahla bunu temellendirmeye çalışmıştır. Şeybânî yalnızca İbn Abbâs'ın Yezîd'e karşı olan ilmi üstünlüğünü ve Meymûne'ye olan yakınlığını öne sürerek bir tercihte bulunur. Buna mukabil Tahâvî benimsemiş olduğu kanaati birçok yönden destekleyerek ve aynı zamanda hadis alanındaki uzmanlığını da kullanarak muhaliflerine karşı ciddi bir eleştiride bulunur.

Ancak Kerhî rivâyetlerin iskatına veya sıhhat bakımından mukayesesine başvurmadan da bu te'âruzu giderebilecek yeni bir yöntem başvurur. Kerhî'nin bizatihi geliştirmiş olduğu bu yöntem aynı zaman ve mekân içerisinde yalnızca bir kez gerçekleştiği bilinen olaylarda asli durumun değişmesi ihtimaline dairdir. Başka bir ifadeyle aynı zaman ve mekânda gerçekleştiği bilinen bir olay hakkında iki farklı hükme yol açacak mu'âriz rivâyetler gelirse bunlar arasından yeni bir duruma işaret eden haber kabul edilmelidir (*el-Müsbıt evlâ mine'n-nâfi*). Çünkü Kerhî'ye göre asli durumu ifade eden kişi yeni durumdan habersizdir; dolayısıyla onun haberi geçersiz sayılmalıdır. Bu yöntemden hareketle Hz. Peygamber'in Meymûne ile evlenirken ihramsız olduğunu söyleyen Yezîd'in, Hz. Peygamber'in ihrâma girdiğini bilmediği varsayılır ve ihramlı olduğunu söyleyen İbn Abbâs'ın rivâyeti kabul edilir.²⁵ Kerhî aynı şekilde Berîre'nin azat

²³ et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, 2/270.

²⁴ et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, 2/270.

²⁵ el-Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/168. Cessâs'ın, bu yöntemi uygulayan kişi için yalnızca "el-Hasan" ismini kullanması yöntemin kime ait olduğu noktasında bir belirsizliğe neden olmaktadır. Bu belirsizliği gidermek adına *el-Fuşûl* adlı eserin bütün baskılarının ve şerhlerini incelememe rağmen burada bahsi geçen el-Hasan isimli kişinin kim olduğuna dair kesin bir yargıya varamadım. Bununla birlikte bu konuda üç ihtimalden bahsedilebilir: Birincisi bu kişinin Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, ikincisi el-Hasan b. Ziyâd, üçüncüsü de Ebu'l-Hasan el-Kerhî olduğudur. İlgili kaideyi zikredilmiş olduğu yerin siyak-sibakı ve Şeybânî'nin söz konusu hadisler arasındaki te'âruzu dair görüşleri incelendiğinde bu kişinin Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî olamayacağı açıkça görülür. Zira ihramlı kimsenin nikâhı konusunda bahsi geçen yöntemle varılan sonuç ile Şeybânî'nin ulaştığı netice aynı olsa dahi bu sonuca gidişatları farklıdır. Şöyle ki: Şeybânî İbn Abbâs'ı ilmi ve fıkhi yönden daha ileride gördüğü için onun rivâyetini tercih etmiştir. Fakat bu yöntemde ise tamamen farklı bir tercih unsuru geliştirilerek yeni bir bilgi içeren rivâyetin öncelenmesi söz konusudur. Bunun yanı sıra metnin devamında bu yöntemde dair örnekler zikredilirken kirli su ve temiz su örneği verilir. Bu örneğe göre bir kişi suyun temiz olduğunu söylerken bir başkası kirli olduğunu iddia eder. Söz konusu yöntemi benimseyen âlim (el-Hasan), suyun temiz olduğunu söyleyen kişinin, o suyun içerisine kir bulaştığını bilmediğini; bu yüzden o suya kirli hükmünün verilmesi gerektiğini dile getirir (*el-Cessâs, el-Fuşûl*, 3/168). Ancak Şeybânî'ye göre iki kişiden biri, suyun temiz olduğunu diğeri de kirli olduğunu söylerse iki haberin de düştüğüne ve suyun bu haberler nakledilmeden önceki asıl haliyle temiz olduğuna hükmedilir (*el-Cessâs, el-Fuşûl*, 3/167). Böylece el-Hasan adlı kişinin ulaştığı netice ile Şeybânî'nin vardığı sonuç arasında hüküm farklılığı meydana gelmiş olur. Bu da el-Hasan isimli şahsın Şeybânî olamayacağını açık bir biçimde gösterir. Öte yandan *el-Fuşûl*'ün farklı bölümleri araştırıldığında Şeybânî için genellikle "Muhammed" veya "Muhammed b. el-Hasan" ya da "Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî" isimlerinin kullanıldığı görülür. Ayrıca el-Hasan ismi onun babasının adı olduğundan Şeybânî için tek başına bu ismin kullanılması uygun değildir. Dolayısıyla el-Hasan adlı kişi Şeybânî'den başkası olmalıdır. İlgili şahsın el-Hasan b. Ziyâd olması ihtimali düşünüldüğünde ise bu olasılığın daha uzak olduğu görülür. Zira el-Hasan b. Ziyâd'ın diğere usûl ve furû' eserleri üzerinden yaptığım tetkiklere göre Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği konusunda herhangi bir görüşü bulunmamaktadır. Geriye kalan tek ihtimale göre bu kişinin

edildiğinde kocasının hür mü yoksa köle mi olduğuna dair muarız haberleri de yine bu teoriyle açıklamıştır. Ona göre Berîre'nin kocasının köle olduğunu söyleyen kişi yeni durumdan; diğer bir deyişle hürriyetine kavuştuğundan habersizdir. Hz. Peygamber'in kızı Zeynep'in, kocası Ebu'l-Âs'a eski nikâhla mı yoksa yeni bir nikâhla mı döndüğü meselesindeki ihtilaflı rivayetleri de bu kapsamda değerlendirir. Ayrıca Şeybânî'nin iskata başvurarak çözümlendiği kirli su ve temiz su örneğinin de bu minvalde değerlendirilmesi gerektiğini savunan Kerhî suyun temiz olduğunu söyleyen kişinin, içerisine kir bulaştığı bilgisine sahip olmadığı görüşündedir. Dolayısıyla bu durumda kirli olduğunu söyleyen kişi yeni bir durumu haber verdiği için onun haberine itibar edilmelidir. Kerhî geliştirdiği bu yöntem sayesinde iki haber grubunun tümünden iskâtına engel olmuş ve tearuzu gidermek için bir tercih kriteri geliştirerek en azından rivayetlerden biriyle amel edilmesine olanak sağlamıştır. Başvurmuş olduğu bu teoriden hareketle Kerhî'nin neshe ihtimali olmayan bu gibi durumlarda *tercih* yöntemini kullandığı ortaya çıkar.

Cessâs bu te'âruzu ortadan kaldırmak için kendinden önce bu konuda görüş beyan eden Hanefî âlimlerden (İsâ b. Ebân'ın iskât teorisi dışında) istifade eder. Ona göre Şeybânî'nin belirtmiş olduğu gibi Yezîd, İbn Abbâs'a ilmi ve fıkhi yönden denk değildir. Bu bakımdan İbn Abbâs'ın rivâyeti tercih edilmelidir. İlgili açıklamasıyla Cessâs'ın sıhhat yönünden bir karşılaştırma yoluyla böyle bir sonuca yöneldiği anlaşılır. Fakat Cessâs bu açıklamayla yetinmeyip kendi görüşünü Kerhî'nin "*müsbît nâfiden evlâdır*" teorisinin geliştirilmiş bir haliyle de destekler. İlgili bağlamda Cessâs'a göre bu iki rivâyet grubundan biri belli bir aslı ortaya koyarken (بان عليه أصل) diğeri bu aslın gereğini değiştiren (ناقل عنه) bir hüküm getiriyorsa hüküm getiren rivâyet kabul edilir.²⁶ Böyle bir yaklaşım sayesinde asli durumun değişmesi halinde de müsbît haber hükmü değiştiren; nâfi haber ise asli temsil edeceği için söz konusu teori geçerliliğini korumaya devam etmiş olur.²⁷ Teorinin geliştirilmiş halini Meymûne ile evlilik hakkındaki haberlere uyguladığında rivâyetlerden birinin hüküm ortaya koyarken diğerinin hüküm ifade etmediğini tespit eder ve hüküm ifade eden rivâyetin kabule daha şayan olması gerektiğini söyler. Bu durumda Hz. Peygamber'in Meymûne ile evlenirken ihrâmlı olması, ihramlıyken nikâh yapmanın cevâzına dair bir hüküm ortaya koyduğundan Cessâs, İbn Abbâs'ın bu doğrultudaki rivâyetini *tercih* eder.²⁸ Cessâs'ın burada sözünü ettiği *hüküm ifade etmekten* maksadı ilgili rivâyetten yola çıkılarak şer'î bir hükme varılıp varılmayacağını vurgulamaktır. Şöyle ki: Yezîd esasında herhangi bir hüküm ortaya koymak amacıyla değil de yalnızca vakayı bildirmek için bu hadisi aktarmıştır. Başka bir ifadeyle Yezîd'in rivâyetindeki "*Hz. Peygamber helâl iken evlendi*" ile "*Hz. Peygamber evlendi*" ifadesi arasında fark yoktur. Çünkü helâl olması zaten Hz. Peygamber'in asli durumunu ifade eder. İbn Abbâs'ın rivâyetinde ise asli hali değiştirilmiş özel bir durumdan hüküm ortaya koymak amacıyla söz edilir. Böylece İbn Abbâs Hz. Peygamber'in evliliğini "*muhrimken*" ifadesiyle kayıtlamak suretiyle belirli bir şer'î hükme varılmasına imkân sağlamış olur.

Haberlerin hüküm ifade etme boyutunu te'âruzu gidermede bir tercih unsuru olarak telakki etmesi Cessâs'ın mu'arız haberleri çözüme kavuşturma yolunda tercih yönteminin alanını genişlettiği söylenebilir.

Ebu'l-Hasen el-Kerhî olması gerekir (İlgili şahsın Ebu'l-Hasan el-Kerhî olduğuna dair fikrini benimle paylaşan saygıdeğer Hocam Halil İbrahim Turhan'a teşekkür ederim). Nitekim Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin Hanefî fıkhnın sistemleşmesine olan katkıları düşünüldüğünde bunun gibi teori ortaya koyan yöntemlerin ona ait olabileceğini tahmin etmek zor değildir. Ayrıca Kerhî'nin fıkıh usûlüne dair görüşlerinin yer aldığı bir çalışmada Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliğine dair rivâyetlerdeki çelişkinin giderilmesi hususunda Kerhî'ye nisbet edilen bir görüş yukarıda zikredilen yaklaşım ile örtüşmektedir [Hüseyn Halef el-Cebûrî, *el-Akvâlu'l-uşûlüyye li'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Kerhî* (Mekke, 1409/1988), 117]. İşte bütün bu hususlar göz önüne alındığında el-Hasan adlı kişinin Ebu'l-Hasan el-Kerhî olması gerektiği ve burada müstensih tarafından ismin baş kısmındaki "Ebu" kelimesinin sehven silindiği anlaşılmaktadır.

²⁶ el-Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/169.

²⁷ Bu hususa aşağıda Debûs'nin söz konusu teoriye yönelik muhalif görüşlerini ele alırken ayrıntılarıyla yer verdiğim için burada detaya inmedim. Aşağıda yer alan açıklamalara başvurulduğunda bu husus daha da netleşecektir.

²⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, nşr. İsmetullah İnayetullah Muhammed - Said Bektaş (Beyrut - Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - Dârü's-Sirâc, 1431/2010), 4/371.

Muhâliflerinin Nebîh b. Vehb'in "*İhramlı kimse nikâh yapamaz*" şeklindeki rivâyetini delil getirerek ona karşı çıkmaları üzerine Cessâs, buradaki nikâh ifadesinden kastın zıfâf olduğunu söyleyerek söz konusu hadisi *te'vîl* eder.²⁹ Tahâvî ise önceki sayfalarda değinildiği üzere bu hadisi İbn Abbâs ve Âişe'nin rivâyetlerine göre zayıf bulduğu için tercih etmediğini dile getirmişti. Fakat Cessâs burada uzlaştırma yolunu seçerek rivâyeti doğrudan devre dışı bırakmaya yönelik bir yaklaşımı uygun bulmadığını gösterir. Ancak burada uyguladığı *te'vîl* hem ilgili meseledeki tali bir unsura yönelik olduğu hem de muhaliflerine cevap niteliği taşıdığı için Cessâs'ın bu açıklaması ilgili *te'ârûz* hakkında bütüncül bir yaklaşıma götürecektir argümanı sağlamaz. Ayrıca ana rivâyet grupları arasında çeşitli kaideler geliştirerek tercih yöntemine alan açmaya çalışması sebebiyle burada net bir şekilde tercihe gittiğini kabul etmek gerekir. Yine bu *te'ârûz* gidermede tercih yoluna başvurduğuna dair diğer bir argüman kitabında mu'âraza türlerinden bahsederken ilk olarak "*ravi hatası sebebiyle gerçekleşen mu'âraza*"ya örnek olarak Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliğini zikretmesidir.³⁰ Cessâs'a göre burada iki raviden birinin kesinlikle hata yapması sonucu bu tür tezat haberler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla ravilerden hangisinin hatalı olduğunun tespit edilip aralarından birinin hükmü sabit kılınmalıdır.

Kudûrî Meymûne'nin evliliği hakkındaki mu'ârız haberleri muhaliflerinin itirazları ve onlara verdiği cevaplar üzerinden ele almaktadır. Bu yüzden onun *te'ârûz* çözümlemedeki yönteminin daha net anlaşılabilmesi için burada konuyu itiraz-cevap formatında işlemenin uygun olacağını düşündüm. Bu izahların ardından *te'ârûz*a yönelik getirmiş olduğu çözümü tespit etmeye çalışacağım.

Konuyla ilgili karşıt rivâyetleri bir arada zikreden Kudûrî kendi görüşüyle örtüşen rivâyetler arasından ilk olarak Âişe'den Hz. Peygamber'in bazı hanımlarıyla muhrimken evlendiğine dair hadisi³¹ delil getirir. Bunun üzerine muhalifleri bu habere Yezîd ve Ebû Râfi'³² rivâyetleri üzerinden itiraz eder. Kudûrî bu iki haberin esasında birbirlerini nefyetmediklerini söyler; çünkü Âişe hadisi Meymûne'nin durumuyla ilgili değildir ve genele hitap eden bir içeriğe sahiptir. Diğer bir deyişle Hz. Peygamber'in bir kadınla helâl iken evlenmesi başka bir zaman muhrimken evlenmesi hükmüyle tezat teşkil etmez. Dolayısıyla bu iki rivâyet grubu kendi içinde çelişki doğurmaz. Diğer taraftan Meymûne ile evliliğinde muhrim olduğunu dile getiren İbn Abbâs hadisiyle çelişki gündeme gelir. Çünkü burada aynı durum ve kişilerden bahsedilmektedir. Kudûrî burada doğrudan her iki rivâyetin de sıhhat durumunu tespit etmeye yönelerek İbn Abbâs senedini Yezîd ve Ebû Râfi' den gelen tariklerden daha sabit gördüğünü söyler; çünkü Ebû Râfi' tarikindeki Süleyman b. Yesâr, Ebû Râfi' ile karşılaşma ihtimali olmamasına rağmen isnadda onunla kendisi arasında hiç kimseyi zikretmez.³³ Yezîd rivâyetine gelince bunun da Meymûn b. Mihrân tarikiyle nakledildiği ifade ediliyor ancak rivâyetin aslında Meymûn b. Mihrân yoktur diyen Kudûrî, Meymûn'dan aktarıldığı iddia edilen aynı meyandaki Safiyye binti Şeybe rivâyetinin de münker olduğunu söyler. Buraya kadar Kudûrî'nin rivâyetler arasındaki sıhhat konusunda titiz bir tutum içerisinde olduğu görülüyor. Ayrıca muhaliflerine haberlerin muhtevalarını yorumlayarak değil; isnadların sıhhat dereceleri üzerinden cevap vermektedir. Yine aynı tutumu devam ettirerek muhaliflerinin öne sürdüğü Matar el-Verrâk'ın İbn Abbâs ve Âişe'den karşıt görüşle örtüşen bir rivâyetini de ravilerini taz'îf ederek saf dışı bırakır: Kudûrî'ye göre bu haberi Matar'dan aktaran kişi Selâm b. Süleyman Ebu'l-Münzir'dir; ki onun hadisleri metruk kabul edilir.³⁴ Ardından muhalif âlimlerden İbn Abbâs'ın hadiste vehim sahibi biri olduğu ve bu evliliğin gerçekleştiği sırada çocuk yaşta olduğu itirazı gelir. Kudûrî buna karşılık İbn Ömer'e ait "*Muhrim kimse evlenemez*" haberini reddetmesi üzerine İbn Abbâs'ın bu hususta birçok sika raviden nasıl destek görebildiğini sorgulamalarını ister. Çocuk yaşta olduğu

²⁹ el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 4/372.

³⁰ el-Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/161.

³¹ İbn Balabân, *Şahîh*, 9/440.

³² Yukarıda da işaret edildiği gibi her iki raviden de Hz. Peygamber'in Meymûne ile evlenirken helâl olduğuna dair rivâyetler gelmektedir.

³³ Ebû'l-Hüseyn Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, nşr. Muhammed Ahmed Serrac, Ali Cuma Muhammed (Kahire: Darûs-Selâm, 1427/2006), 4/1835.

³⁴ el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/1836.

itirazına gelince Kudûrî yaşça büyük kimselerin rivâyetlerini daha küçük olanlarınkine tercih etmek gibi bir yaklaşıma sahip olmadığını söyler. Ona göre İbn Abbâs şahit olduğu olayları hafızasında tutabilen biridir. Diğer taraftan çocuk yaşta birinin teşehhüt ve tefsir konularındaki rivâyetleriyle neden ihticâc ettikleri sorusunu da muhaliflerine yönelterek bu iddialarını da çürütür. Bunun üzerine muhalifler Ebû Râfi‘in evliliği yapan kişiler arasında elçi olduğunu öne sürerek bu evliliğe dair detayları daha iyi bilebileceğini ima eder. Kudûrî bu itiraz karşısında ilk defa ilgili haberlere yönelik bir yorumlamaya gider ve şöyle söyler: “Ebû Râfi‘ Hz. Peygamber’in ihramlı olmadığı (helâl olduğu) bilgisiyle onun yanından ayrılmış olabilir ve Hz. Peygamber daha sonrasında Ebû Râfi‘in haberi olmaksızın ihrama girmiş olabilir.” Dolayısıyla Ebû Râfi‘ kendisinde olan bilgi gereği böyle bir rivâyet aktarmış olabilir. Kudûrî’nin böyle bir te’vile başvurmasının sebebi aslında Ebû Râfi‘in rivâyetini kurtarmak değil; gelen itirazın metnin muhtevasına yönelik olması nedeniyle böyle bir cevaba mecbur kalmasıdır; zira Ebû Râfi‘ isnadını zaten daha en başından problemlili bulduğunu ifade etmişti. Ayrıca bu te’vilin hemen ardından ortaya atılan itiraza karşı verdiği cevap da bu düşünceyi desteklemektedir. Nitekim muhalifler Meymûne evlilik akdinin taraflarından biri olduğu için bu durumu en iyi bilenlerdendir şeklinde itiraz ettiklerinde de ilgili rivâyet senedinin zayıflığıyla buna karşı çıkar.³⁵ Hatta bu zayıflığı Ömer b. Abdilaziz’den gelen bir rivâyetin içeriğiyle de destekler. Rivâyete göre Ömer b. Abdilaziz Meymûn b. Mihrân’a muhrimken evlilik konusunu Yezîd’e sormasını emreder, Yezîd de nikâh sırasında Hz. Peygamber’in helâl olduğunu söyler. Atâ bu konuyla ilgili der ki: “Biz bu bilgiyi Meymûne’den aldık ve Hz. Peygamber’in onunla muhrimken evlilik yaptığını duyuyorduk”. Kudûrî’ye göre Yezîd bu hadisi Meymûne’den almış olsaydı Atâ biraz önceki cümlesinde bunu mutlaka haber verirdi.³⁶ Bütün bu itirazlar ve cevaplar Kudûrî’nin açık bir şekilde iki haber grubu arasındaki te’âruzu *tercih* yöntemini kullanarak çözüme kavuşturduğunu gösteriyor. Diğer yandan bu kanının oluşmasında yeterli argüman sağlanmış olsa da Kudûrî’nin muhaliflerinin söz konusu haberlerin muhtevalarına yönelik itirazlarına verdiği cevaplara da burada değinmek isterim. Zira aktarılan her bilgi farklı bir yoruma ve değerlendirmeye açıktır.

Ebû Râfi‘in sahabeden birinin eşliğinde nikâh için heyet olarak gönderildiği habere göre Hz. Peygamber Medine’den çıkmadan önce nikâhlanmıştır. Muhalifler, Hz. Peygamber’in Zu’l-Huleyfe mikatında ihrama girdiği bilindiğine göre İbn Abbâs’ın nikâh vaktinden haberdar olmadığını iddia ederler.³⁷ Buradaki itirazı daha açıkça ifade etmem gerekirse İbn Abbâs Hz. Peygamber’in ihramlı olduğunu ancak ve ancak Zu’l-Huleyfe’den sonraki bir bölgede karşılaştıysa bilebileceği için nikâhın -yakın zamanda olsa dahi- hangi zaman diliminde gerçekleştiğini bilemeyecektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber Medine’den çıkmadan önceki haliyle; yani ihramsızken de nikâh yapmış olabilir. Özetle muhaliflerin buradaki itiraz noktası İbn Abbâs’ın nikâh zamanını bilmemesi nedeniyle nikâh sırasında Hz. Peygamber’in durumunu da bilemeyeceği yönündedir. Kudûrî bu itirazı yine muhaliflerinin ihticac ettiği başka bir rivâyet üzerinden cevaplar. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber Meymûne’yle Serif denen bölgede nikâhlanmıştır. Serif bölgesi de Mekke’ye yakın olduğundan Hz. Peygamber bu mevkiye kadar ihramı geciktirmeyecektir. Nikâh burada gerçekleştiyse Hz. Peygamber ihramlıdır ve İbn Abbâs nikâhın ihramlıyken yapıldığını biliyordur. Diğer taraftan bu paragrafın baş kısmında zikrettiğim haberde geçen Medine’den çıkmadan önce yapıldığı iddia edilen nikâh ise Kudûrî’ye göre nikâh için heyet gönderilmesi olarak yorumlanabilir ve bu direktifin ardından Hz. Peygamber Serif bölgesine vardıklarında nikâh yapmış olabilir.

Kudûrî yukarıdaki rivâyetlerin muhtevalarına yönelik yorumlarına Kerhî’ye ait “*el-müsbit evlâ mine’n-nâfi*” kaidesine başvurarak devam eder ve İbn Abbâs’ın akit sırasında Hz. Peygamber’in muhrim olduğunu bilmesi nedeniyle onun haberinin daha üstün olması gerektiğini savunur. Çünkü bu durumu bilmeyen kişiye göre daha fazla bilgiye sahiptir; dolayısıyla farklı bir durum ortaya koyan (müsbit) haber tercih edilmelidir. Diğer taraftan aynı

³⁵ el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/1837.

³⁶ el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/1838.

³⁷ el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/1838.

rivâyet grubu üzerinden biri diğerinden sonra yapılmış olabilecek iki akdin varlığı ihtimalini tartışır. Bu ihtimale göre ravilerden biri Hz. Peygamber helalken nikâh yaptığına tesadüf etmiştir; diğeri ise muhrimken. Kudûrî'ye göre bir kimsenin muhrimken nikâhlandığını görmek pratik alanda istifadeye açık olduğu için ona itimat edilmelidir. Aksi durumu bildiren haberin pratikte bir faydası yoktur.³⁸ Diğer bir ifadeyle burada iki farklı zamanda akit yapılması ihtimali de Hz. Peygamber'in muhrimken nikâh yaptığı gerçeğini nefyedemez.

Yukarıda zikredilen tüm bu hususlar çerçevesinde Kudûrî'nin buradaki te'ârûza yaklaşımını bütüncül bir şekilde anlayabilmek için yeterli argümanın sağlandığını düşünmekteyim. Görüldüğü üzere Kudûrî öncelikle söz konusu haberlere yönelik muhalifler tarafından yapılan yorumlara detaylı bir şekilde isnad değerlendirmesi yaparak cevap veriyor. Ardından muhalifler tarafından yapılan muhteva analizlerine de yer veriyor. Buradan çıkan sonuca göre Kudûrî te'ârûz durumunda haberleri te'vil edebildiği halde buna öncelik vermeyip isnadlar üzerinden mukayese yaparak görüşüne uygun olan rivâyet grubunu *tercih* etmektedir. Kudûrî'nin önce isnad; ardından metin analizi yapması belki de kullandığı bir yöntem olarak değerlendirilebilir; ancak böyle bir durumda karşıt rivâyetlerin isnadlarını sistematik olarak taz'if etmesi anlamsız kalacaktır. Gerçek niyeti te'ârûzu te'vil yoluyla çözüme kavuşturmak olsaydı bunu zaten isnadlara değinmeksizin yapabilirdi. Fakat bilhassa sened mukayesesine titiz bir tutumla başvurması zaten karşıt rivâyet grubunu reddettiğini açıkça gösteriyor. Daha sonrasında yaptığı muhtevaya yönelik yorumlar dönemin cedel anlayışının bir ürünü olarak kabul edilebilir.

Debûsî neshe ihtimali olmayan durumlara dair ihtilafın çözümüne Kerhî'ye ait "*müsbit nâfiden evlâdir*" ilkesini sorgulayarak başlar. Debûsî'ye göre haberlerde işaret edilen müsbitlik ve nâfilik durumu, belirtilen olaylara göre değişiklik arz edeceği için bu ilke mu'âraza konusunda işlevsel sayılmaz. Ayrıca bazı Hanefî âlimlerin bu ilkeyi uygulamadığını veya değiştirerek uyguladığını savunur. Bu görüşünü birkaç örnek üzerinden gerekçelendirmeye çalışan Debûsî ilk olarak Şeybânî'ye atıfta bulunur. Şeybânî'ye göre iki kişiden biri bir suyun temiz olduğunu, diğeri de kirli olduğunu söylese her iki rivâyet de amelden düşürülür ve hüküm aslına irca ettirilir; daha net ifadeyle suyun temiz olduğuna hükmedilir. Debûsî bu noktada suyun kirli olduğunu söyleyen kişinin haberinin yeni bir durum ortaya koyan müsbitliğe işaret etmesine rağmen bu ilkenin Şeybânî tarafından tatbik edilmediğine vurgu yapar. Ayrıca İbn Ömer ve İbn Abbâs'ın fecrin doğup doğmadığına dair iki kişiden gelen iki zıt haberi duyduğunda onlara itibar etmeyip fecir doğmamış gibi su içmelerini de bu minvalde değerlendirir. Şeybânî'nin böyle durumlarda daha farklı tercih unsurları kullandığını da ekler.³⁹ Fakat Debûsî'nin buradaki itirazını ilmi zeminde anlamlandırmanın güç olduğunu ifade etmem gerek. Zira her şeyden önce aralarında neredeyse iki asır gibi bir zaman dilimi bulunan iki âlim söz konusudur ve Debûsî'nin garip bir şekilde henüz 2./9. asırda karşılaştığı te'ârûza dair bir çözüm getirmiş olan Şeybânî'nin neden 4./11. asırda Kerhî tarafından aynı konuda beyan edilmiş bir teoriyi uygulamadığını sorgulamak gibi bir anakronizme düştüğü görülüyor. Hatta henüz ilk asırda yaşanmış bir olayı bile aynı paralelde değerlendirerek daha da zorlama bir yaklaşım sergiliyor. Diğer taraftan sözü geçen sahabilerin ve Şeybânî'nin bahsi geçen durumlarda uygulamamış olmaları hem bu teorinin pratikte uygulanabilirliğine engel olmaz hem de Kerhî'yi kendi içinde çelişir bir pozisyona sokmaz. Çünkü Kerhî hem suyla hem de fecirle alakalı hususta yeni bir durumu haber veren rivâyeti tercih etmektedir. Dolayısıyla teorinin kendi içerisinde tutarlılığı vardır.

Kerhî'nin teorisine yönelik itirazlarına devam eden Debûsî müsbit olan haberin daha doğru olacağı yaklaşımını reddederek yine temiz su ve kirli su örneğiyle bu görüşü gerekçelendirmeye çalışır. Bu doğrultuda su, akan bir yerden doldurulduğunda ya da temiz bir kaba koyulduğunda onun temiz veya kirli olduğu zaten kesin olarak anlaşılacaktır der.⁴⁰ Daha

³⁸ el-Kudûrî, *et-Tecrid*, 4/1838.

³⁹ Ebû Zeyd Abdullâh ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh*, nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 218.

⁴⁰ Salim Özer, *Debbusi'nin "el-Esrar fi'l-usul ve'l-furu" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997), 565.

net olarak ifade etmek gerekirse suyun temiz veya kirli olduğu temiz bir kaba konulduğunda zaten yakinen anlaşılacaksa müsbet ve nâfiyi tespit etmeye neden gerek duyulsun? Debûsî'nin buradaki yaklaşımı meseleyi oldukça dar bir perspektifle değerlendirdiği kanısını uyandırıyor; hatta fakih kimliği düşünülürken bu durum daha da hayret verici bir hal alıyor. Çünkü herhangi bir suyun temizliği veya necasetine dair hüküm onu sadece bir kaba koymakla tespit edilemez. Bilindiği üzere bir su kuyusuna fare gibi küçük hayvanların düşmesi durumunda bile suyun temiz sayılabilmesi için kuyudan 20 veya 30 kova su çekilmesi gerekir. Söz gelimi bir su kuyusu hakkında iki kişi zıt hükümler içeren haberler aktarmış olsun. Bunlardan biri içine fare düştüğünü söylese; diğeri de temizdir dese bu kuyudan çekilen bir kova suya sadece bakmak onun temiz olduğuna hükmedilmesi için yeterli değildir. Dolayısıyla necaseti haber veren kişiye itibar etmek ihtiyat gereği daha uygundur. Öte yandan Şeybânî'nin sulara dair verdiği ıskât hükmüne gelecek olursam kendisinin sistematik bir hadis değerlendirme usûlüne sahip olmaması,⁴¹ bu iki habere dair ortaya koyduğu hükmü sorgulamak açısından yeterli bir argüman sayılabilir. Ayrıca sonraki dönemlerde İsa b. Ebân ve Cessâs dışında Şeybânî'nin sular hakkındaki görüşünü destekleyen (araştırmanın sınırları dâhilinde) başka bir Hanefî âlim yoktur.⁴² Bununla birlikte Cessâs, Şeybânî'nin yalnızca suyun durumu hakkındaki görüşünü desteklerken şer'î hükme medar olan meselelerde yine Kerhî'nin teorisini benimsemektedir.⁴³

Yukarıdaki itirazı gerekçelerini arttırarak kuvvetlendirmeye çalışan Debûsî bu sefer Hz. Peygamber'in Meymûne'yle evliliğiyle ilgili haberleri gündeme getirir. Debûsî'ye göre bu evlilikle ilgili asli duruma yönelik bir farklılık müsbet ile nâfinin yer değiştirmesine neden olmuştur. Şöyle ki: Hz. Peygamber'in *ihrama girdikten sonra* evlendiği konusunda görüş birliği vardır. Esas ihtilaf noktası ise ihramlıyken mi yoksa ihramdan çıktıktan sonra mı bu evliliği yaptığı üzerinedir. İhrama girdikten sonra evlendiği konusundaki görüş birliği, bu olaydaki asli durumu Hz. Peygamber'in ihramlı olmasına çevirir. Asli durum Hz. Peygamber'in ihramlı olması ise ihramsız olduğunu söyleyen kişi yeni duruma işaret eden müsbet haberi aktarmıştır. Muhrimken evlendiğini haberi ise nâfi konumunda kalır. Bu durumda tercih ne şekilde yapılmalıdır? Debûsî Hanefî âlimlerin ilgili konudaki tercihlerini Yezîd'den daha sağlam olması nedeniyle İbn Abbâs'tan yana yaptıklarını söyler.⁴⁴ Diğer bir deyişle burada Hanefîlerin te'âruz konusunda "*Müsbet nâfiden evlâdir*" ilkesini dikkate almadıklarını ima eder. Çünkü ilgili kaideye göre Hanefîlerin ihramsızken nikâh yapıldığı haberini tercih etmeleri gerekirdi. Fakat onlar sıhhat bakımından bir tercihe başvurmuş; müsbet ve nâfi haberi aramaya çalışmamışlardır. Debûsî'nin bu değerlendirmelerinden hareketle iki itiraz noktası gündeme getirilebilir: Birinci itiraz Hz. Peygamber'in ihrama girdikten sonra nikâh yapmış olması üzerindeki görüş birliğine yöneliktir. Bu konu hakkında iki karşıt görüşe ait delil getirilen tüm rivâyetleri görmeme rağmen Hz. Peygamber'in bu evliliği ihrama girdikten sonra yaptığını açıkça ifade eden veya bunu ima eden bir rivâyete ulaşamadım. Görüş birliğine rağmen ilgili haberlerde buna dair hiçbir işaretin olmaması şüphe uyandıran bir durum olarak karşımıza çıkıyor. Bilakis söz konusu rivâyetlerde Hz. Peygamber'in ihrama girmeden önce evlendiğine dair işaretler vardır. Zira Süleyman b. Yesâr'dan aktarılan bir rivâyete göre Hz. Peygamber Meymûne'yle Medine'den çıkmadan önce evlenmiştir.⁴⁵ Diğer bir deyişle henüz ilk mikat yerine bile varmamıştır. Hatta ihramsızken evlendiğini kabul edenler bu rivâyeti delil getirirler.⁴⁶ Bu bilgilerden hareketle her iki karşıt grubun bu konuda da ihtilaf içinde oldukları görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu olaydaki asli durum yine Hz. Peygamber'in ihramsız olmasıdır. Ayrıca Debûsî'nin ifade ettiği şekilde Hz. Peygamber'in ihramdan sonra evlendiği konusunda görüş birliği olsa dahi bu durum Kerhî'nin ilkesinin uygulanabilirliğine engel olmaz. Çünkü her iki haber de asli durumun değişmesiyle yeniden bu ilkeye uygun şekilde yorumlanabilir. Cessâs'ın ilgili ilkeye dair getirmiş olduğu

⁴¹ Şeybânî'nin hadis değerlendirme anlayışının ne ölçüde metodik olduğuna dair fikir verebilecek bir çalışma için bk. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları: Şeybani Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 171-220.

⁴² İsa b. Ebân ve Cessâs'ın ilgili konudaki görüşleri için bk. el-Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/169.

⁴³ el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4/371.

⁴⁴ ed-Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille fi uşûli'l-fıkh*, 218. Hatırlanacağı üzere Yezîd Hz. Peygamber'in helâlken evlendiğini; İbn Abbâs muhrimken evlendiğini aktarmıştı.

⁴⁵ İmâm Mâlik, "Hac", 366.

⁴⁶ el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/1838.

yenilik tam olarak bu ihtiyacı karşılamaya yöneliktir. Cessâs'a göre herhangi bir konuda belli bir asıl inşa eden (بان عليه) haber üzerine o aslı değiştiren (ناقل عنه) yeni bir haber gelirse asıl hükmü değiştiren haber evlâ kabul edilir.⁴⁷ Müsbî ve nâfiyi belirleme yolunda daha geniş bir bakış açısı sağlayan Cessâs, böylelikle Kerhî'ye ait teorinin temel mantığını da korumuş oluyor. Diğer taraftan Debûsî'nin aslı durumun değişmesine yönelik bu yorumlarının Cessâs'a ait açıklamalardan mülhem olması yüksek bir ihtimal olarak karşımıza çıkar. Debûsî, Cessâs'tan tevarüs ettiği bu anlayışı kendisine hiç atıfta bulunmadan kendine özgü bir metotla birleştirip mu'âriz rivâyet gruplarına uygulamaya çalışmış gibi görünüyor. Halbuki Cessâs diğer birçok konuda sık sık atıf yaptığı halde aslı durumun değişmesi durumunu açıklarken bu evlilikten hiç bahsetmez. İkinci itiraz noktası Kerhî'ye ait teorinin uygulamada başarısız olduğu için Hanefî âlimler tarafından iltifat görmediğine dairdir. Bunun aksine kendisinden sonra Cessâs, Kudûrî ve Kâsânî onun bu yöntemini desteklemiş ve uygulamıştır; hatta yukarıda da zikredildiği gibi bu yöntemi geliştirmeye yönelik adımlar atılmıştır.

Debûsî müsbî nâfiden evlâdır ilkesi üzerine gerekli gördüğü itirazları yaptıktan sonra neshe ihtimali olmayacak şekilde aktarılan iki haber grubu arasındaki te'âruzu yine aynı ilkenin mantığını kullanarak farklı bir şekilde *tercihe* başvurur. Ona göre iki haberden biri olayı herhangi bir delile dayanarak tafsilatıyla anlatmışsa onun haberine itimat edilir. Diğer bir ifadeyle olay yeni bir duruma yönelik bir delille anlatılırsa o rivâyet tercih edilmelidir. Zira Meymûne'nin evliliğinde İbn Abbâs evlilik anına şahitlik ettiği ve kıssayı nakletmiş olduğu için Hanefî ulamâsı tarafından onun rivâyeti tercih edilmiştir.⁴⁸

Kâsânî'ye gelince diğer Hanefî âlimlerin pek çoğu gibi onun da bu hususta *tercih* yöntemini uyguladığı görülür. Kâsânî iki yönden İbn Abbâs'ın hadisinin evlâ olduğunu söyler. Birinci olarak hadisler arasında içeriklerinin aslı ve arızı durum ifade etmesi yönünden bir mukayese yapar. Şöyle ki: Bir kişi için aslı durum ihramsız olmaktır. İhramlı olmak kişinin aslı haline göre yeni bir durum sayılır. Dolayısıyla İbn Abbâs'ın hadisi Hz. Peygamber'in ihramlı olduğunu ifade ettiği için yeni (arızı) bir durumu ifade eder. Yezîd'in rivâyeti ise ihramsız olduğu için Hz. Peygamber'in aslı durumunu ifade eder. Dolayısıyla burada tercihe daha şayan olan yeni bir durumu ortaya koyan rivâyettir. Öte yandan Kâsânî, Yezîd'in hadisindeki helâllığın, Hz. Peygamber'in zahiri durumunun göz önüne alınarak söylenmiş olduğunu; İbn Abbâs'ın rivâyetinde ise ihramlı olmak ile hakiki bir halin kastedildiğini vurgular. Diğer bir ifadeyle Kâsânî'ye göre İbn Abbâs, Hz. Peygamber'in evlenme esnasındaki gerçek durumunu bilmektedir. Yezîd ise bu durumu bilmemektedir. Dolayısıyla Kâsânî'ye göre Hz. Peygamber'in evlenme sırasındaki gerçek durumunu bilen kişinin sözü, bu hali bilmeyenin sözüne göre evlâdır. Burada da yine Kerhî'ye ait teorinin izlerini görmek mümkündür. İkinci olarak İbn Abbâs'ın, Yezîd'den daha iyi bir fakih olduğunu ve hadis rivâyeti konusunda ondan daha güvenilir olduğunu dile getirir. Ardından fakih olan ravinin rivâyetinin kabule daha elverişli olduğunu ifade eder.⁴⁹ Bu durum Kâsânî'nin fıkhu'r-ravi şartını te'âruz durumunda tercihte bir unsur olarak kabul ettiğini gösterir.

SONUÇ

Neshe ihtimali olmayan te'âruz durumlarında haberler arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışan Hanefî âlimler arasında uygulanan yöntemler açısından ciddi bir farklılığın olmadığı tespit edildi. İsâ b. Ebân haricinde araştırma kapsamındaki bütün Hanefî âlimler Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği hakkında te'âruz eden haberleri çözümlenmede tercih metodunu kullanmıştır. Ancak buradaki esas farklılık tercih metodunun uygulanışında göze çarpmıştır. Her bir âlim kendine özgü farklı bir metotla iki haber grubundan birini tercih etmiştir. Bu sonuç günümüz okuyucusunu Hanefîlerin neshi uygulayamadıkları durumlarda da öncelikli olarak haberlerin arasını uzlaştırmak için çaba göstermedikleri düşüncesine yaklaştırmaktadır. Hatta -her ne kadar kendisinden sonra şöhret bulmasa da- İsâ b. Ebân'ın

⁴⁷ el-Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/169.

⁴⁸ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh*, 219.

⁴⁹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb'l-Arabî, 1402/1982), 2/310.

ıskâta başvurması da bu durumu destekleyen bir unsur olarak görünmektedir. Öte yandan çalışma örnekleminin tercih yöntemi ağırlıklı bir sonuç ortaya çıkarması Hanefilerin ne sıklıkla te'vil yöntemine başvurduklarına dair bir soru gündeme getirir. Bu nedenle te'vil yönteminin uygulanabilirliğini test etmeye uygun örneklem gruplarıyla Hanefilerin te'vili uygulama sıklığı araştırılabilir. Bu da Hanefilerin haberlerin te'aruzuna yaklaşımı üzerine daha sağlam bir kanaatin oluşmasına katkı sağlar.

KAYNAKÇA

- el-Bihârî, Muhibbullah b. Abdişşekûr. *Kitâbu Müsellemeti's-sübût*. 2 Cilt. Kahire: el-Matba'atu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, 1. Basım, 1326/1909.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *eş-Şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- el-Cebûrî, Hüseyin Halef. *el-Akvâlu'l-uşûlüyye li'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Kerhî*. Mekke, 1409/1989.
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*. nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1405/1984.
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî fi'l-fıkhî'l-Hanefî*. nşr. İsmetullah İnyetullah Muhammed - Said Bektaş. 8 Cilt. Beyrut - Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - Dârü's-Sirâc, 1. Basım, 1431/2010.
- Çinar, Fatih. "İslam Fıkhına Göre İhramlı Halde Evlilik". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 186-205.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh. *Takvîmu'l-edille fi' usûli'l-fıkh*. nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Balabân, Ebu'l-Hasen Emîr. *Şahîhi İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân (el-İhsân fi takrîbi Şahîhi İbn Hibbân)*. nşr. Şu'ayb el-Arnâut. 18 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *et-Tahrîr fi' usûli'l-fıkhî'l-câmi' beyne iştlâheyi'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye*. nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî. Kahire, 1. Basım, 1351/1932.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh el-Asbahî. *Muvaţta'*. 2 Cilt. Abu Dabi: Mü'essesetü Zeyd b. Sultan, 1425/2004.
- el-Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-şanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1. Basım, 1402/1982.
- el-Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *et-Tecrîd*. nşr. Muhammed Ahmed Serrac, Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Darü's-Selâm, 1427/2006.
- el-Leknevî, Abdülalî Muhammed b. Nizâmeddin. *Fevâtihi'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1423/2002.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî. *Muvaţta' (Şeybânî rivâyeti)*. nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf Re'îsu'l-Meclisi'l-A'lâ li's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1414/1993.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *eş-Şahîh*. 8 Cilt. Beyrut: Dârül-Cil, 1334/1916.
- Özer, Salim. *Debbusi'nin "el-Esrar fi'l-usul ve'l-furu" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları: Şeybani Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- eş-Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*. nşr. Mehdî Hasen el-Geylânî. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1403/1982.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed. *Şerhu me'âni'l-âşâr*. nşr. Muhammed Seyyid Cadelhak - Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 Cilt. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1415/1994.
- Turhan, Halil İbrahim. "Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muâriz Haber Nazariyesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1825-1872. <https://doi.org/10.18505/cuid.344405>.
- Türkmânî, Abdülmecîd. *Dirâsâtun fi' usûli'l-hadîş 'alâ menheci'l-Hanefiyye*. nşr. Muhammed Abdülhalim en-Nu'mânî. Menşûrâtu Dâri Nu'mân - Mektebetü's-Saade, 1430/2009.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 400-414

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1076217

ARAP DİLİNDE كَم/كَمْ İFADESİ VE KUR'ÂNDAKİ UYGULAMALARI

Ş/Kem Expression in The Arabic Language and Its Applications in The Qur'an

Dr. Abdulhamit TURGUT

Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye
Presidency of Religious Affairs, Turkey

turgutislam4773@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0001-6734-0577>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 19.02.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 15.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Abdulhamit Turgut)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

ARAP DİLİNDE كَم/كEM İFADESİ VE KUR'ÂNDAKİ UYGULAMALARI

كَم/Kem Expression in The Arabic Language and Its Applications in The Qur'an

Öz

Arap dilinde kem كَم ifadesi, istifhâmiye ve haberiye olarak iki şekilde kullanılmaktadır. Arap dilinde كَم, çok fonksiyonu olan isimlerden biri sayılmaktadır. Klasik nahiv kitaplarında genellikle gayr-i sarîh veya adetten kinaye başlığı altında ele alınan كَم kelimesinin cümlede hangi işlevi gördüğü önem arz etmektedir. Eğer كَم ifadesinin Arapça söz dizimindeki konumu iyi bir şekilde kavranmazsa yanlış anlaşılma riski oluşabilmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim ayetlerinde sıkça karşılaştığımız كَم ifadesi, ayetlerin anlaşılmasında önemli bir yardımcı unsurdur. Çalışma da كَم in genel hükümleri anlatıldıktan sonra Arap gramercilerin genel kabulüne göre كَم ifadesinin Kur'ân-ı kerimde toplam yirmi yerde; on altısı haberiye, dördünün de istifhâmiye olarak geçtiği örnekleriyle anlatılmıştır. Kur'ân hitabında en çok kullanılan tür'ün, كَم'i haberiye olduğu, söz konusu kullanımında bazen teksîr, tenbîh, tehdîd, inkâr, tevbih, tahzîr gibi belâğî anlamlara geldiği açıklanmıştır. Kur'ân hitabı açısından istifhâmiye olarak كَم, az kullanıldığı ve kullanıldığı yerlerde de takrîr manasında kullanılmakta olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Kem, İstifhâmiye, Haberiye, Kur'ân.

Abstract

The expression kem كَم in the Arabic language is used in two ways as istifhamiye and khabariye. In the Arabic language, كَم is considered one of the names with multiple functions. In classical syntax books, it is important which function the word كَم, which is usually considered under the title of non-sarîh or number allusion, performs in the sentence. If the position of the expression كَم in Arabic syntax is not well understood, there may be a risk of misunderstanding. In addition, the expression كَم, which we often encounter in the verses of the Holy Qur'an, is an important auxiliary element in the understanding of the verses. After explaining the general provisions of كَم in the study, according to the general acceptance of Arab grammarians, the expression كَم is used in twenty places in total in the Qur'an; sixteen are reported as khabariye and four of them as istifhamiye. It will be explained that the most used type in the addressing of the Qur'an is كَم'i khabariye, and in this usage it sometimes means eloquent such as taqîr, warning, threat, denial, tawbîh, tahzîr. From the point of view of the oratory of the Qur'an, it has been determined that كَم the word is used in an takrîr sense in places where it is underused and used.

Keywords: Arabic Language, Kem, Istifhamiye, Khabariye, Quran.

GİRİŞ

Dil/konuşma, ilk çağlardan itibaren tarihin seyri içerisinde insan etkinliklerinin en eskilerinden biridir ve insanlığın tekâmülüne bağlı olarak geliştiği de söylenebilir. Dilin bu özelliğine ve önemine binaen tarih boyunca kaynağının ne olduğu da merak konusu olmuş başta Yunan filozofları olmak üzere felsefeciler, ilahiyatçılar ve dilciler uğraşmışlardır. Eflatun ve Aritoteles, dil; doğal mıdır, yoksa bir tür anlaşma ile varılan bir sistem midir, sorunu üzerine eğilmişlerdi. Aynı sorunlarla İslam âlimleri de meşgul olmuşlardır. “Dil ilâhî midir veya ilham mıdır?” problemiyle İslam dünyasında gündeme gelirken, “Dil mevzû’î midir, yani toplum tarafından mı konulmuştur?” şeklinde İslam dünyası bilim literatürüne uzun tartışmaları ile beraber geçmiştir. Söz konusu tartışmalarda özellikle kelâmcıların öne çıktıklarını ve bu hususta aşağıda sıralanan dört farklı görüşü ortaya koyduklarını müşahade etmekteyiz: a. Dillerin kaynağının Tevkîfî/İlâhî menşe’li olduğu görüşü, b. İstılâhî ve Mevzû’î/İnsan kaynaklı olduğu görüşü, c. Hem Tevkîfî hem de İstılâhî olduğu görüşü, d. Tevakkuf/ Bu konuda yukarıdaki üç görüşten birini kabul veya reddetmekte tarafsız ve çekimser kalma görüşüdür.¹

Aynı şekilde İnsanoğlu, yaşamının adeta bir parçası olan sayıları (aded) önceleri soyut bir biçimde tasarlayamamış, sonraları ise yavaş yavaş doğada gözlemlediği benzerliklerden hareketle tasavvur etmeye başlamıştır. Öyle anlaşılıyor ki sayı yazıdan önce bulunmuştur. Çünkü söz konusu çentikli kemik gibi insan eliyle yapılmış sayısal işaretler içeren nesnelere otuz bin yıl kadar geriye gitmektedir. Sayı kavramının ortaya çıkışının zamanımızdan üç yüz bin yıl önce başladığı ve bu gelişimin tek bir kişinin ya da topluluğun keşfi olmadığı kabul edilmektedir.²

Sayı konusu bütün dillerde ortak bir husus olduğunu söylemek mümkündür. Sayıların kullanım özellikleri ve zorluk dereceleri diller arasında farklılık göstermektedir. Arapça, bu noktada aşırı bir önem ve ilgi ortaya koyan bir dildir. Arapça da her dil gibi içinde birtakım sayısal ifadeler bulunmaktadır. Arapçada sayı ٤ kelimesi ile ifade edilmektedir. Sözlükte bir şeyi saymak ve hazırlamak manasında kullanılmaktadır.³ Terim olarak ise bir şeyin miktarını belirleyen isimler ve onların işaretleri olan rakamları ifade etmektedir.⁴

“Kem” ifadesi ile ilgili hükümlere geçmeden önce Arapçadaki sayı çeşitleri ile ilgili kısa bilgi vermekte fayda mülâhaza ediyoruz. Arap dili alimleri genel olarak sayıları iki kısma ayırmışlardır;

a) Sarih(açık) sayılar. Dilde sarîh sayılar: واحد/Bir, اثنان /İki, ثلاثة /Üç, أربعة /Dört, خمسة /Beş, ستة/Altı, سبعة/Yedi, ثمانية/Sekiz, تسعة /Dokuz, عشرة/On, أحد عشر /On bir, اثناعشر /On iki, تسعة عشر /On dokuz, عشرون/Yirmi, ثلاثون /Otuz, أربعون /Kırk, خمسون /Elli, ستون /Altmış, سبعون /Yetmiş, ثمانون /Seksen, تسعة وخمسون /Doksan dokuz, مائة /Yüz, مائتان /İki yüz, ثلاثمائة /Üç yüz, ألف /Bin, ألفان /İki bin, ثلاثة آلاف /Üç bin, خمسة آلاف/Beş bin, خمسون ألفا /Elli bin, مائة ألف /Yüz bin sayılarıdır. Bunlar da kendi araların da dörde ayrılırlar;

1. Müfred sayılar; Müfred sayılar yirmiden doksan’a kadar olan sayılardır. عشرون, ثلاثون ve diğerleri gibi. Bu sayılar herhangi bir kelimeye izafe edilmemektedirler.⁵

¹ Detaylı bilgi için bk. Mustafa Sönmez, “Kelâmcılara Göre Dillerin Kaynağı Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme” Kalam Araştırmaları Dergisi 8:1 (2010), 183-210.

² Melek Dosay Gökdoğan, “Sayı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/212-213.

³ Cemaluddin Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-arab*, thk. Emîn M. Abdülvehhâb – M. Sâdık el-Ubeydî (Beyrut: Dâru sadr, 1999), 3/281.

⁴ Mustafa en-Nuhâs, *el-Aded fi'l-luğâ*, (Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1979), 19-21.

⁵ Bahâeddin Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, İbn Akîl, *Şerhu elfiyyeti ibn Mâlik (Şerhu ibn 'akîl 'alâ elfiyyeti ibn mâlik)* thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd, (Tahran: Matbaatu'l-emîr, 1311), 2/405-409.

2. Muzâf sayılar; Üçten on'a kadar, yüz ve bin sayıları muzâf sayılardır. Üçten on'a kadarki sayılar çoğullara izâfe edilirler. Yüz ve bin sayıları müfred kelimelere izâfe edilirler ثلاثة رجال , ألف رجل , مائة رجل ,

3. Mürekkep sayılar; Mürekkep sayılar on birden on dokuz'a kadarki sayılardır. Mürekkep sayıların iki parçası da fetha üzere mebnidirler. On iki sayısı ise, murabtır. اثنا عشر ve عشرة terkiplerinde olduğu gibi. ⁷

4. Matuf sayılar; birbirlerinin üzerine atıf edilen sayılar yirmi bir'den doksan dokuza kadarki sayılardır. واحد و عشرون gibi.⁸

5. Mutlak sayılar; Herhangi bir sayıla sınırlanmayan sayılardır. واحدة , أحد , ثلاثة gibi. ⁹

b) Gayr-i sarîh sayılar; Belli bir sayıya delalet eden fakat sayı kelimeleri ile değil başka kelimelerle ifade edilen sayılardır. Dilciler bunları كَم، كَاتِن، كَنَا، كَيْت، ذَيْت، مَلء، قَدْر، بَضْع بَيْف kelimeleriyle ifade etmişlerdir.¹⁰

Gayr-i sarîh sayılardan كَم، Arapça cümlelerde sıkça kullanılan kelimelerden biridir. كَم kelimesi hakkında gerek Kur'ân-ı Kerim bağlamında olsun gerek Kur'ândan bağımsız olsun Arap dünyasında birçok çalışma yapılmıştır. Onlardan bazıları şunlardır: Abdulhâdî Abdülkerîm Berhûm, "Kemi'l-haberîyye ve'l-istifhâmiyye fi'l-Kur'ân (Dirâseh Nahviyyeh)", Selâm Mûcid Halhâl-Esîl Abbâs Huseyn "Dirâsef fi (kem) el-haberîyye ve'l-istifhâmiyye", Osman Ebu'l-Kasım, "Kem fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Dirâseh nahviyye tahlîliyye" ve bu yayınlanmış makalelerin dışında da el-Ferku beyne kemi'l-haberîyye ve'l-istifhâmiyye, l'râbu kemi'l-haberîyye ve'l-istifhâmiyye gibi internetten yayınlanan çalışmalar da bulunmaktadır. Yaptığımız araştırmaya göre Türkiye de ve Türkçe olarak كَم ifadesi ile ilgili müstakil bir çalışmaya rastlamadık. كَم ile ilgili Yukarda verdiğimiz ve Arap dünyasında yapılan çalışmaların başlıklarından da anlaşıldığı gibi, bazıları Kur'ân-ı Kerim bağlamında ele alınmış bazıları da nahiv bağlamında ele alınmıştır. Çalışmamızda Arap dünyasındaki söz konusu çalışmalardan istifade etmekle birlikte, konu nahiv ve Kur'ân-ı Kerim bağlamında kısa ve öz bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmamızın birinci bölümünde كَم ifadesinin nahivdeki genel hükümlerinden bahsedilmiştir. İkinci bölümde istifhâmiye ve haberîye olan كَم'in ayrı ayrı olan hükümleri anlatılmıştır. Üçüncü bölümde istifhâmiye ve haberîye olan كَم arasındaki farklara değinilmiştir. Dördüncü bölümde ise, Kur'ân da geçen كَم ifadesinin haberîye ve istifhâmiye olmak üzere iki farklı şekli ile ele alınmıştır.

1. ARAP DİLİNDE KEM/ كَم İFADESİ

Nahiv alimleri كَم ifadesinin kökü hakkında ihtilaf etmişlerdir. Kûfeliler كَم ifadesinin aslını; teşbih için kullanılan كَم harfi ile nefy (olumsuzluk) manasındaki كَم harfinden oluşan bir terkipten olduğu görüşündedirler. Daha sonra çok kullanmadan dolayı كَم harfinin elif'i hazf edilmiş ve cezimli olarak kullanılmaya başlanılmıştır.¹¹ Basralılar ise, كَم'de herhangi bir terkipten olmadığını, asıl olarak müfred bir kelime olduğu görüşündedirler. ¹²

⁶ İbn Akîl, Şerhu elfiyyeti ibn mâlik, 2/405-409.

⁷ Nuhâs, el-Aded fi'l-luğa,136.

⁸ Nuhâs, el-Aded fi'l-luğa,19-21.

⁹ Nuhâs, el-Aded fi'l-luğa, 162.

¹⁰ Nuhâs, el-Aded fi'l-luğa,164-165.

¹¹ Radî, el-Esterâbâdî Necmü'l-eimme Radyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî), Şerhu'r-radî li kâ-fiyeti ibni'l-hâcib, (el-Memleketü'l-Arabiyeti's-Suudiyye: el-İdâretü'l-amme li's-sekâfeti ve'n-neşr, 1996), 2/379; Selâm Mûcid Halhâl-Esîl Abbâs Huseyn, "Dirâsef fi (kem) el-haberîyye ve'l-istifhâmiyye", Mecelletu Ehli'l-Beyt 8, 108.

¹² Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed,el-Enbârî, el-İnsâf fi mesâilil-hilaf beyne'n-nahviyyin: el-basriyyin ve'l-kûfiyyin, (Beyrut: Daru'l-fikr, 1987), 256.

Kem/كَمْ sayılardan kinayedir. Zira كَمْ belli olmayan bir sayıyı sorar veya ondan haber verir. Sayıların azı ve çoğu için kullanılmaktadır. Genel olarak Arap dilinde كَمْ'in iki kullanımı bulunmaktadır; istifhâmiye ve haberiye'dir. كَمْ'de asıl olan istifhamdır. Çünkü istifham كَمْ'de olan belirsizliği açıklar, fakat haberiye de böyle bir belirsizlik yoktur.¹³

1.1. Kem/كَمْ İfadesinin Genel Hükümleri

كَمْ ifadesi, istifhâmiye ve haberiye türleriyle Arap dilinde genel hükümleri bulunmaktadır.

1.1.1. Kem/كَمْ Sadece İsim Olarak Gelir

كَمْ ifadesinin sadece isim olarak geldiğine dair nahiv alimleri tarafından çok sayıda delil öne sürülmüştür. Söz konusu delillerden bazıları şunlardır;

(a) كَمْ ifadesinin üzerine cer harfi gelir; كَمْ مَرَزَتْ؟ عَل كَمْ تَوَلَّتْ؟ “Kaç kişiyle yürüdün?” ve “Kaç kişinin yanına gittin?” örneklerinde olduğu gibi cer harfi, كَمْ ile birlikte gelmiştir. Arap dilinde cer harfleri sadece isimlerin üzerine gelirler.

(b) Muzaf ve muzafun ileyh olarak kullanılması; كَمْ رَجُلٍ عِنْدَكَ؟ وَصَاحِبٌ كَمْ آتَتْ؟ “Senin yanında kaç adam var? Ve “Sen kimin arkadaşısın?” gibi örneklerde كَمْ, hem muzaf olabilmiş hem de muzafun ileyh, ismin özelliklerinde birisi de muzaf ve muzafun ileyh olabilmesidir.

(c) كَمْ ifadesi mübtedâ olup kendine haber isteyebilmektedir; Nahivde mübtedâ olma vasfı sadece isimlere has bir özelliktir. كَمْ غَلَامًا عِنْدَكَ؟ “Senin yanında kaç köle var?” örneğinde كَمْ mübtedâ'dır, كَمْ غَلَامًا عِنْدَكَ şibh-i cümle olup onun haberidir. Mübtedâlık vasfı sadece isimlere has bir özelliktir.

(d) Zamir, كَمْ ifadesine dönebiliyor; كَمْ رَجُلًا جَاءَكَ؟ “Sana kaç adam geldi?” örneğinde كَمْ fiilindeki كَمْ zamiri, ondan önce geçen كَمْ ifadesine dönmüştür. Nahivde zamir sadece isimlere dönebilmektedir.

(e) Arap dilinde كَمْ ifadesi mef'ûl olabiliyor; كَمْ رَجُلًا حَرَبْتِ؟ “Kaç adamı vurdun?” cümlesinde görüldüğü gibi كَمْ ifadesi حَرَبْتِ fiilinin mef'ûlü olmuştur. Nahivde mef'ûliyet niteliği sadece isimlerde olabilmektedir. Yukarıda verdiğimiz bütün örneklerde كَمْ ifadesi, nahivde kelimenin üç kısmı olan isim, harf ve fiilden sadece isim olarak geldiğini görmekteyiz.¹⁴

1.1.2. Kem/كَمْ Sadece Mebni Olarak Gelir

Nahivde كَمْ ifadesi irab açısından değerlendirildiğinde, sükûn üzere mebni olarak gelmektedir. كَمْ istifhâmiye olduğunda, istifhâmiye harfi olan hemzenin manasını taşır. İstifhâmiye hemzesi harf olduğundan mebnidir, ona benzeyen كَمْ ifadesi de mebni olmaktadır. كَمْ haberiye olduğunda da mebni olur. Zira haberiye olduğunda çokluk bildiren bir edat manasında olur. Burada mebni olmanın nedeni, azlık bildiren كَمْ harfinin zıddı olduğundandır. Nitekim çokluk ile azlık birbirinin zıddıdır. كَمْ harf olup mebnidir. كَمْ ifadesi de zıtlık konusunda ona benzediğinden mebni olmuştur. كَمْ ifadesinin sükûn üzere mebni olmasının nedenine gelince, mebni kelimelerde asıl olan sükûndur. Bu sebepten dolayı كَمْ sükûn üzere mebni olmuştur.¹⁵

1.1.3. Kem/كَمْ İçin Cümle Başında Gelme Hakkı Var

Daha önce de bahsettiğimiz gibi كَمْ ifadesi ister istifhâmiye olsun ister haberiye olsun kendisi için sedâretü'l-kelam (cümle başında gelme) hakkı bulunmaktadır. Zira istifhâmiye

¹³ İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-mufassal*, (Kahire: İdâretu't-tibâati'l-munîriyye, 2008), 4/125.

¹⁴ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/125; Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlik Udeyma, (Kahire: Vizâretu'l-evkâf, 1994) 3/57; Abdulhâdî Abdulkerîm Berhûm, “Kemi'l-haberiyye ve'l-istifhâmiyye fi'l-Kur'ân (Dirâseh Nahviyyeh)”, Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye 14/1, (Ocak 2006), 57.

¹⁵ Enbârî, *Esrârü'l-arabiyye*, thk. Muhammed Behcet el-Beytâr, (Dimaşk: el-Mecmaaü'l-ilmî el-arabî, 1957), 214.

olarak geldiğinde istifhâm manası taşıyıp nahivde istifhâm için sedâretü'l-kelam hakkı bulunmaktadır. Haberiye olarak geldiğinde ise inşa manası taşımaktadır. Nahivde inşa manası taşıyan edatlar için sedâretü'l-kelam hakkı vardır. Nitekim رت harfi de inşa manası taşıdığı için kendisine sedâretü'l-kelam hakkı verilmiştir.¹⁶

Söz konusu cümlelerin başında gelme hakkı, ڤ ifadesinin başına cer harfi gelmesi veya muzafun ileyh olması ile değişmemektedir. Zira cer harfi ile mecrûr'u ve muzaf ile muzafun ileyh bir tek kelime olarak değerlendirdikleri için aralarına herhangi bir kelime girmemektedir. ڤ رجلي "Kaç kişi ile yürüdün?" صاحب كم أنت؟ "Sen kaç kişinin arkadasısın?" Örneklerinde her ne kadar ڤ ifadesi aralarına girmiş olsa da, ڤ cümlelerin başındaymış gibi değerlendirilir.¹⁷

1.1.4. Kem/ڤ İfadesinin Temyiz'e İhtiyaç Duyması

ڤ ifadesi ister istifhâmiye ister haberiye olsun mutlaka onu açıklayacak temyize ihtiyaç duymaktadır. Zira her iki durumda da, cins ve miktarları belli olmayan birer belirsiz isimdirler. Bu belirsizliği ortadan kaldıracak bir temyize ihtiyaç duymaktadırlar. Örneğin ڤ كم "Senin ne kadarın var?" şeklinde bir soru sorulduğunda sayının kaç ve ne olduğu anlaşılmamaktadır. Ancak عشرون درهما "Yirmi dirhem" denildiğinde söz konusu belirsizlik kaldırılmış olmaktadır.¹⁸

1.1.5. ڤ İfadesinin Cümle de Merfû', Mansûb ve Mecerûr Gelebilmesi

1.1.5.1. Nahivde ڤ İfadesinin Merfû Olarak Geldiği Yerler:

Mübtedâ ve haber olma durumunda ڤ ifadesi merfû' olmaktadır. Mübtedâ ve haber olma durumları için şu örnek verilebilir; ڤ مالك "Malın ne kadar?" Söz konusu örnekte ڤ'in ref' haletinde mübtedâ, مالك de onun haberi yapılabildiği gibi; ref' haletinde ڤ haber, مالك ismi de ona mübtedâ yapmak mümkündür. ڤ ifadesi sedâretü'l-kelam hakkına sahip olduğu için merfûâtın diğer bir kısmı olan fâil olarak gelemiyor. Zira fâil sürekli fiilden sonra gelmektedir. Bu durumda ڤ sedâretü'l-kelam niteliğini kaybetmiş olur.¹⁹

1.1.5.2. Nahivde ڤ İfadesinin Mansûb Olarak Geldiği Yerler:

ڤ ifadesi nahiv ilminde mef'ûlü bih olarak gelmektedir. ڤ كم رجلا رأيت؟ "Kaç adam gördün?" Örneğinde ڤ ifadesi, رأيت fiilinin mef'ûlü bih'isi olmaktadır. Ayrıca ڤ mef'ûlü fih olarak gelebilmektedir. ڤ كم ميلا قطعت؟ "Kaç mil yol yürüdün?" Örneğinde ڤ ifadesi, قطعت fiilinin mef'ûlü fih'isi olmaktadır. Nahivde ڤ mef'ûlü mutlak olarak da gelmektedir. ڤ كم وقفة وقفت؟ "Kaç defa durdun?" Örneğinde ڤ kelimesi, وقفت fiilinin mef'ûlü mutlakıdır. Diğer yandan ڤ hâl olarak gelmektedir. ڤ كم حالاً "Kaç durumda hareket ettin?" Cümlesindeki ڤ ifadesi, حركت fiili için hâldir. Ayrıca ڤ كم nakis fiili ve benzerlerinin haberi olarak gelmektedir. ڤ كم كان مالك؟ "Malın ne kadardı?" Cümlesinde ڤ ifadesi, كان nakis fiilinin haberidir. Zira كان nakis fiili ve benzerlerinin haberi mansûb olarak gelmektedir. Nahivde ڤ كم ظل ظلت؟ fiili ve benzerlerinin ikinci mef'ûlü olarak gelmektedir. ڤ كم ظنتك مالك؟ "Sen malını ne kadar sandın?" Cümlesinde ڤ ifadesi, ظنتك fiilinin ikinci mef'ûlüdür.²⁰

1.1.5.3. Nahivde ڤ İfadesinin Mecerûr Olarak Geldiği Yerler:

Nahivde ڤ, hem cer harfiyle hem de izafetle mecrûr olarak gelmektedir. ڤ كم رجلا مررت؟ "Kaç adamla yürüdün?" Cümlesinde görüldüğü gibi ڤ ifadesi, ب harfi cerriyle mahallen mecrûr

¹⁶ Râdî, *Şerhu'r-radî*, 2/386; Enbârî, *Esrârü'l-'arabiyye*, 214.

¹⁷ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/129.

¹⁸ Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, (Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1988), 1/291.

¹⁹ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/127-128.

²⁰ İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Endelûsî el-Ceyyânî, *Şerhu't-teshîl*, (Kahire: Dâru hecer, 2008), 125.

olmuştur. رزقك رزقك رزقك "Kaç kişinin rızıkını verdin?" Cümlesinde de رزق kelimesi muzaf olup, كَمْ ifadesine izafe edilmiş ve mahallen mecrûr muzafun ileyh olmuştur.²¹

1.1.6. Nahivde Kem/ كَمْ İfadesinin Lafzına veya Manasına Zamir Dönmesi

كَمْ ifadesi daha önce de bahsettiğimiz gibi, ister istifhâmiye olsun ister haberiye olsun azlık veya çokluk için kullanılan sayıdan kinaye bir isimdir. Müzekker, müennes, müfred, tesniye ve cem için aynı lafız ile kullanılmaktadır. Nahivdeki مَنْ، أَيُّ، مَا ve كَمْ kelimeleri gibi değerlendirilmiştir. Zira bu kelimeler de müzekker, müennes, müfred, tesniye ve cem için aynı lafız ile kullanılmaktadır. Dolayısıyla كَمْ ifadesinden sonra gelen cümledeki zamir, كَمْ ifadesinin lafzına hamledilerek müfred ve müzekker olarak getirilebildiği gibi, كَمْ ifadesinin manasına hamledilerek tesniye, cem ve müennes olarak da getirilebilmektedir.²²

كَمْ ifadesinin lafzına hamledilerek müfred ve müzekker olarak gelmiştir. كَمْ رَجُلًا جَاءَكَ أَوْ جَاءَكَ؟ "Kaç adam sana geldi?" Örneğinde جاءك fiilindeki كَمْ zamiri, كَمْ ifadesinin lafzına hamledilerek müfred ve müzekker olarak gelmiştir. كَمْ رَجُلًا جَاءَكَ أَوْ جَاءَكَ؟ "Sana kaç adamlar geldiler?" Cümlesindeki جاءك أَوْ جَاءَكَ fiillerindeki zamirler ise, كَمْ ifadesinin manasına hamledilerek tesniye ve cem olarak gelmiştir. Aynı şekilde كَمْ امْرَأَةً جَاءَكَ "Sana kaç kadın geldi?" lafza hamledilerek müfred ve müzekker, جاءتك أَوْ جئتك manaya hamledilerek tesniye ve cem olarak getirilebilmektedir.²³

Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim de konuyla alakalı örnekler bulunmaktadır. Söz konusu örneklerden birini zikretmek gerekirse; وَكَم مَلَكٌ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُرِضَى "Göklerde nice melekler vardır ki, Allah dilediği ve razı olduğu kulları için izin vermedikçe onların bile şefaati hiçbir fayda sağlamaz".²⁴ Ayetinde geçmekte olan شَفَاعَتُهُمْ kelimesindeki zamir, كَمْ ifadesinin manası düşünülerek cem olarak gelmiştir.²⁵

1.1.7. Nahivde Kem/ كَمْ Nekre İsimlere Has Olması

Nahivde كَمْ ifadesi daha önce de belirttiğimiz gibi, az ve çok olan sayılar için kullanılmaktadır. Azlık veya çokluk ihtimali sadece belirsiz (nekre) isimlerde olabilmektedir. Nitekim marife (belli) isimlerde bir netlik var, onlarda sayı az veya çok olur, ikinci bir ihtimal olmamaktadır.²⁶

2. KEM/ كَمْ İFADESİNİN İSTİFHÂMIYE VE HABERİYE OLARAK GENEL HÜKÜMLERİ

كَمْ belirsiz sayılardan kinaye olup az, orta ve çok sayılar için kullanılır. Asıl olarak istifhâm için kullanılmakla beraber, haberiye olarak da kullanılmaktadır. Fakat haberiye olarak kullanıldığında Sedâret, ismiyet, mebnilik, nekre bir isimle açıklanması gibi, istifhâmın bazı hükümleri üzerine icra edilmektedir. Nahivciler bu hükümlerden dolayı haberiyenin de aslı istifhâmiye olduğuna işaret etmişlerdir. İstifhâmiyeden haberiyeye geçmesini, sayıyı daha fazla göstermek için kullanıldığını söylemişlerdir.²⁷

2.1. İstifhâmiye Olan Kem/ كَمْ 'in Hükümleri

İstifhâmiye كَمْ'in temyizi, yerine geldiği sayılar olan on birden on dokuza kadarki sayıların temyizi gibi müfred, nekre ve mansûb olarak gelmektedir. Çünkü istifhâmiye olan كَمْ, nahivde on birden on dokuza kadar olan tenvinli sayıların yerine gelmiştir. Zira söz konusu sayıların

²¹ İbn Yaîş, Şerhu'l-mufassal, 4/128.

²² İbn Yaîş, Şerhu'l-mufassal, 4/132 .

²³ İbn Yaîş, Şerhu'l-mufassal, 4/132.

²⁴ en-Necm, 53/26.

²⁵ İbn Yaîş, Şerhu'l-mufassal, 4/132.

²⁶ Enbârî, Esrârü'l-'arabiyye, 217.

²⁷ İbn Yaîş, Şerhu'l-mufassal, 4/125.

asıllarında tenvin vardır. Örneğin; أَحَدٌ عُشْرَةٌ terkininin aslı, عُشْرَةٌ أَحَدٌ 'dür. Terkipteki her iki sayının üzerindeki tenvin hazfedilmiş fakat takdirenden düşünölmüştür.²⁸

İstifhâmiye ڤ 'in temyizi, haberiye olan ڤ 'in temyizine hamledilerek mecrûr olarak gelebilmektedir. ڤ زجلى مَرَزَتْ؟ "Kaç adamla geçtin?" Örneğinde olduğu gibi.²⁹ Bu durumda haberiye olan ڤ gibi, temyizi ile arasına herhangi bir fasılanın girmemesi gerekir. Eğer araya bir fasıla girerse mecrûr değil de mansûb olması gerekmektedir.³⁰ Kısaca istifhâmiye ڤ 'in temyizi hakkında nahivciler arasında üç görüş bulunmaktadır; birinci görüş, temyizinin kıyasa uygun olarak mansûb okunmasıdır. İkinci görüş ise, istifhâmiye ڤ 'in temyize izafe edilmesi veya mukadder bir مَن harfi cerri ile mecrûr olmasıdır. Üçüncü görüş de ڤ temyizinin başına açık bir harfi cer ile mecrûr olmasıdır.³¹

İstifhâmiye ڤ 'in diğer bir hükmü ise, konuşmanın gidişatından veya lafızdaki bir karineden dolayı temyizi hazfedilebilmesidir. ڤ "Senin yanında kaç tane var?" Cümlesinin aslı, ڤ دِنَارًا عِنْدَكَ؟ olup konuşmada daha önce dinardan bahsedildiği için hazf edilen temyizdin dinar olduğu anlaşılmaktadır. ڤ "Abdullah kaç...yanındadır?" Cümlesinin aslı, ڤ يَوْمًا عِنْدَ اللَّهِ مَا كَيْتُ؟ "Abdullah kaç gündür yanındadır?" يَوْمًا kelimesi temyiz olup hazf edilmiştir. عِنْدَ اللَّهِ kelimesi marife bir isim olduğundan ڤ kelimesi için temyiz olamaz, zira ڤ 'in temyizi sadece nekre isimlerden gelebilmektedir. Dolayısıyla عِنْدَ اللَّهِ kelimesi temyiz olamayacağına göre ve مَا كَيْتُ kelimesinin anlamı olan kalma manasından ڤ 'in temyizi nekre olan يَوْمًا veya شَهْرًا zaman zarflarından biri olduğunu anlamaktayız.³²

Temyizin hazfedilmesi sadece istifhâmiye ڤ 'in özelliklerindedir. Haberiye olan ڤ de ise temyiz hazfedilmez. Zira daha önce de bahsettiğimiz gibi haberiye olan ڤ muzaf olup onun temyizi muzafun ileyht olur. Nahivde muzaf ve muzafun ileyhten birisi hazfedilip diğerinin zikredilmesi, gramerciler tarafından uygun görölmemiştir.³³

2.2. Haberiye Olan Kem/ڤ 'in Hükümleri

Haberiye ڤ 'in temyizi; temyizine muzaf olan üçten ona, yüz, bin ve katlarının uygulamasına tabi olmuştur. Zira haberiye olan ڤ de söz konusu sayılarda olduğu gibi, çokluk ve mübalağa manası vardır. Bu benzerliklerden dolayı haberiye ڤ 'in temyizi müfred ve cem olarak gelmektedir. ڤ "Senin yanında bir çok adam var" ve ڤ عِلْمَانِ لَكَ "Senin birçok hizmetçin var" örneklerin de görölebilmektedir. Nitekim muzaf olan sayılar; üçten on'a kadar olanlar cem'e izafe edilirler. Yüz, bin ve katları da müfred isme izafe edilirler. Haberiye olan ڤ de kıyasa uygun olan müfred bir isimle açıklanmasıdır. Zira haberiye olan ڤ çokluk bildirir, çokluk bildiren sayılarda da asıl olan müfred bir kelimeyle temyiz olmasıdır. مائة ثوبٍ وألف دينارٍ "Yüz elbise ve bin dinar" örnekleri buna kanıt olarak getirilebilir.³⁴

Ancak nahivciler haberiye ile istifhâmiye ڤ arasında bir farklılığın oluşması için, haberiyenin temyizini cem olarak da getirmişlerdir. Ayrıca haberiye ڤ ile temyizi arasına bir şeyin girmesini de caiz görmemişlerdir. Her ne şekilde olursa olsun onunla temyizi arasına bir kelime girerse temyizi mecrûr değil mansûb okunmaktadır. Şu şiirde geçtiği gibi;

²⁸ Nuhâs, *el-Aded fi'l-luğa*, 138.

²⁹ Enbârî, *Esrârü'l-'arabiyye*, 216.

³⁰ Radî, *Şerhu'r-radî*, 2/383-385.

³¹ el-Bikâî, Yûsuf Muhammed, *Hâşiyetü'l-hudari* (Lübân: Dâru'l-fikr, 2003), 2/588.

³² Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/292.

³³ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 4/129.

³⁴ Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Mısırî, *Hâşiyetü 'alâ şerhi'l-üşmûnî (Menhecü's-sâlik ilâ elfiyyeti ibn mâlik, hâşiyetü's-sabbân)* thk. Tâhâ Abdurraûf Saîd, (Kahire: Mektebetü'l-vakfiyye, ts.), 4/112; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/127.

كَمْ تَأْتِي مِنْهُمْ فَضْلًا عَلَى عَدَمٍ إِذْ لَا أَكَادُ مِنَ الْإِفْتَارِ أُخْتَبِلُ

“Kaldıramayacağım bir yokluk içerisindeyken, onlardan ne iyilikler gördüm.”³⁵

Sadece haberiye كَمْ ile temyizi arasına müteaddî bir fiil girerse, fiilin mef'ûlü ile karışmasını diye temyizi mansûb değil; mecrûr gelir; كَمْ تَرْكُوا مِنْ حَبَّاتٍ وَغَيْبُونَ “Geride nice bahçeler, su kaynakları bıraktılar!”³⁶ ve كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ “Oysa biz, bolluk içinde azmış nice şehir halkını helâk etmişizdir”³⁷ ayetlerinde olduğu gibi.³⁸

İstifhâmiye olan كَمْ de temyizi ile arasına herhangi bir kelimenin girmesi caiz olmakla beraber, haberiye olan كَمْ ile temyizi arasına herhangi bir kelimenin girmesi caiz görülmemiştir. Bunun nedenini nahivciler şöyle açıklamışlardır; haberiye olan كَمْ, kendinden sonra gelen isme izafe edilir ve onu mecrûr yapar. Nahivde muzaf ile muzafun ileyh bir tek kelime gibi değerlendirilir ve aralarına herhangi bir şeyin girmesi uygun görülmemiştir.³⁹

Haberiyeye olan كَمْ 'in bir diğer hükmü ise, temyizinin hazfi nahivciler tarafından caiz görülmemiştir. Zira haberiye olan كَمْ temyizine muzaf olur, nahivde muzafı hazf edip muzafun ileyhi hazfetmemek nahivcilerin uygulamalarında görülmemiştir.⁴⁰ Haberiye olan كَمْ, cümle içerisindeki kullanımında genellikle مِنْ harfi cerri ile mecrûr gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'deki bütün örnekler bu şekildedir; كَمْ مِنْ مَلَائِكَةٍ فِي السَّمَوَاتِ “Göklerde nice melekler vardır ki”⁴¹ ve كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ “Nice beldeler var ki”⁴² ayetlerin de olduğu gibi مِنْ harfi cerrine göre amel verilir ve كَمْ ifadesi mahallen mecrûr olmaktadır.⁴³

3. İSTİFHÂMİYE VE HABERİYE KEM/كَمْ ARASINDAKİ FARKLAR

İstifhâmiye ile haberiye olan كَمْ, bazı teknik sayılabilecek konularda birbirlerinden ayrılırlar; istisna, نَ ile atıf ve bedel konularında aralarında farklar bulunmaktadır. İkisi arasındaki bu fark, nahivde eda ettiği mana ile alakalıdır. Zira istifhâmiye olan كَمْ de nefî (olumsuzluk) manası vardır. Haberiye olan كَمْ de ise icâb (olumluluk) manası bulunmaktadır. İşte bu manalardaki fark yüzünden uygulamada aralarında bazı farklar oluşmaktadır:

3.1. İstisna: اِلَّا istisna edatı, istifhâmiye olan كَمْ den sonra gelirse, اِلَّا dan sonra gelen kelimenin irabı bedel olarak değerlendirilir. Zira nahiv kaidesi gereği, müstesnâ minh zikredilmiş (söylenmiş), cümle menfî (olumsuz) ise müstesnâ, müstesnâ minhden bedel olur (aynı irabı alır).⁴⁴ İstifhâmda nefî manası olduğundan sanki اِلَّا menfî bir cümleden sonra gelmiş olarak değerlendirilir. Örneğin; كَمْ ثَلَاثَةٌ سِوَةَ اِلَّا ثَلَاثَتَانِ ؟ “Hangi sayı altı ise, onda iki tane üç vardır?” cümlesinde, ثَلَاثَةٌ sayısı كَمْ 'in temyizi, سِوَةَ ise كَمْ 'in haberi ve ثَلَاثَتَانِ kelimesi سِوَةَ den bedeldir.⁴⁵

اِلَّا istisna edatı, haberiye olan كَمْ den sonra geldiğinde ise, اِلَّا 'dan sonra gelen müstesnâ mansûb olarak okunur. Zira nahiv kaidesi gereği, müstesnâ minh zikredilmiş, cümle müsbet ise, müstesnâ mansûb olur.⁴⁶ Haberiye olan كَمْ de isbat manası olduğunda sanki اِلَّا müsbet bir cümleden sonra gelmiş olarak değerlendirilir. كَمْ عِلْمَانِ جَاؤُنِي اِلَّا زَيْدًا “Nice hizmetliler geldiler Zeyd hariç”

³⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/295; Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilaf*, 263.

³⁶ ed-Duhân, 44/25.

³⁷ el-Kasas, 28/58.

³⁸ Sabbân, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-üşmûnî*, 4/115-116.

³⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/344.

⁴⁰ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/129.

⁴¹ en-Necm, 53/26.

⁴² el-A'râf, 7/4.

⁴³ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/134.

⁴⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî İbn Hişâm en-Nahvî *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1988), 267.

⁴⁵ Müberred, *el-Muktedab*, 364.

⁴⁶ İbn Hişâm, *Şerhu katri'n-nedâ*, 267.

örneğinde görüldüğü gibi haberiye olan ξ de isbat manası olduğundan إِلا dan sonra gelen müstesnâ mansûb olarak okunmuştur.⁴⁷

3.2. لا ile Atıf: لا ile atıf yapılabilme için, öncesinde geçen cümlenin müsbet olması gerekir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi istifhâmiye olan ξ de nefî manası olduğu için kendisine لا ile atıf yapılamıyor. Nitekim $\text{كَمْ دِرْهَمًا عِنْدَكَ؟ لَا ثَلَاثَةٌ وَلَا أَرْبَعَةٌ}$ “*Senin yanında kaç dirhem var? Ne üç nede dört*” denilmemektedir. Zira menfi bir cümleden nefî yapılamaz. Ancak haberiye olan ξ de isbat manası olduğundan لا ile atıf yapılabilir. Dolayısıyla $\text{كَمْ رَجُلٌ قَدْ أَتَانِي لَا رَجُلٌ وَلَا رَجُلَانِ}$ “*Bir iki adam değil, bana çok kişi geldi*” denilebilmektedir. Zira müsbet bir cümleden nefî yapılmaktadır. Söz konusu bu uygulama nahivde sıkça rastlanan bir durumdur.⁴⁸

3.3. Kem/ ξ İfadesinin Bedel Olarak Getirilmesi: İstifhâmiye olan ξ için bedel getirilebilmektedir. Bu durumda üzerine istifhâm hemzesinin getirilmesi gerekmektedir.⁴⁹ كَمْ دِرْهَمًا؟ “*Senin yanında kaç dirhem var? Yirmi mi veyahut otuz mu?*” örneğinde görüldüğü gibi bedel ile birlikte istifhâm hemzesi gelmiştir. Bu durum haberiye olan ξ 'in bedelinde olmamaktadır. Zira haberiye olan ξ sayının çokluğundan haber verip sayının kemiyetinden bahsetmemektedir. $\text{كَمْ غُلَامٍ عِنْدَكَ، ثَمَانُونَ نَبْلًا تَسْعُونَ}$ “*Senin yanında bir çok hizmetçi var, seksen belki doksan*” örneğinde olduğu gibi, bedelinin üzerine istifhâm hemzesi gelmemektedir.⁵⁰

Kısaca istifhâmiye ve haberiye ξ arasındaki farkları şu şekilde açıklayabiliriz; istifhâmiye olan ξ tenvinli bir sayının yerine gelmekte iken, haberiye tenvini hazf edilen sayının yerine gelmiştir. İstifhâmiye sadece müfred bir isimle temyiz olurken, haberiye ise hem müfred hem de çoğul bir isimle temyiz almaktadır. İstifhâmiyenin temyizi mansûb, haberiyenin ise mecrûr gelmektedir. İstifhâmiyenin temyizi bazen hazf edilebilirken, haberiyenin hazf edilmesi söz konusu değildir. İstifhâmiye ile temyizi arasına bir kelime girebilirken, haberiye de ise temyizi ile arasına herhangi bir kelime girmemektedir.⁵¹ İstifhâmiye de konuşan kişi bir cevap beklemekte, haberiye de ise konuşan herhangi bir cevap beklememektedir.⁵² İstifhâmiye de cümle doğru olması gerekirken, haberiye de ise bu durum doğru da yanlış da olabilmektedir.⁵³ İstifhâmiye şimdiki zamanda gerçekleşebiliyorken, haberiye ise geçmiş zamanda oluşabilmektedir.⁵⁴

4. KUR'ÂNDAN GEÇEN KEM/ ξ İFADESİ

Kur'ânda geçen ξ ifadesi, haberiye ve istifhâmiye olmak üzere iki farklı şekilde geçmektedir.

4.1. Kur'ân da Geçen Kem/ ξ i Haberiye

Kur'ân-ı Kerim de haberiye olan ξ ifadesi, bazı ayetlerde ihtilaf olması ile birlikte dil âlimlerinin genel kabulüne göre on altı yerde geçmektedir.⁵⁵

4.1.1. $\text{كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فَئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَخْرِجْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّثْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ}$ “*Nice az birlik vardır ki, Allah'ın izniyle sayıca çok birliği yenmişlerdir. Savaşmak üzere Câlût ve ordusuyla karşı karşıya geldikleri zaman da şöyle yalvardılar: “Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır,*

⁴⁷ ‘Abdurrâhman Celâleddin, es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, (Dımaşk: Macmau'l-luğati'l-arabiyye, 1985), 2/518-519.

⁴⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 2/518.

⁴⁹ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasss*, 4/125.

⁵⁰ Sabbân, *Hâşiyetü's-sabbân*, 4/119.

⁵¹ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 2/517-518.

⁵² Suyûtî, *el-Eşbâh*, 2/519.

⁵³ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 2/518.

⁵⁴ Bikâî, *Haşiyetü'l-hudari*, 2/588.

⁵⁵ Geniş bilgi için bk. Muhammed Abdülhâlik Udayme, *Dirâsâtun li uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, tr.), 2/399-400; Osman Ebu'l-Kasım Abdullâh ez-Zi'b, “Kem fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Dirâseh nahviyye tahliliyye vasfiyye ihsâiyye)”, *Mecelletu Külliyyâti't-Terbiyye*, 19 (Kasım 2020), 4-10.

ayaklarımızı sağlamlaştırdı ve kâfirler gürûhuna karşı bize yardım et!"⁵⁶ Buradaki ξ haberiyedir. İstifhâmiye manasında kullanılmaz. Zira ayetten anlaşılır; müminler kendileri ve arkadaşları için sebat dilemek için cümleleri kurduklarını görüyoruz. Nitekim ayetin devamında da müminlerin Allah'tan yardım istediklerini bildirmektedir. Şayet buradaki "kem" ifadesini istifhâmiye manasında kullanırsak, söz konusu toplulukları sormak manasında olur ve ayetin amaçlamadığı bir mana ortaya çıkacaktır.⁵⁷

4.1.2. ξ "Görmediler mi ki, onlardan önce yeryüzünde size vermediğimiz onca imkânı kendilerine verdiğimiziz"⁵⁸ ayette geçmekte olan ξ haberiyedir. Zira müfessirler ayetin anlamını şöyle açıklamışlar; keşke Mekke müşrikleri daha önce peygamberlerini yalanladıkları için helâk olan kavimlerden ibret alsalardı.⁵⁹ Dolayısıyla eski kavimlerden dersler çıkarılması için serdedilmiş ayetlerdir. Yoksa eski kavimlerin durumlarını anlamak için ξ ifadesi istifhâm (soru) manasında kullanılmamıştır.

4.1.3. ξ "Nice ülkeler var ki onları helâk ettik. Azabımız onlara geceleyin yahut gündüz istirahat ederlerken geliverdi"⁶⁰ ayetinden anlaşılır; Allah gaflet içerisinde oldukları halde birçok köyü helâk ettik buyuruyor. Sonucunuz onlara benzmeden önce ders alın. Dolayısıyla burada herhangi bir durum sorulmadığı için buradaki ξ istifhâmiye değil haberiyedir.⁶¹

4.1.4. ξ "Nûh'tan sonraki nesillerden nicelerini helâk ettik."⁶² Burada da ξ haberiyeye olup teksîr (çokluk) manasındadır.⁶³ Zira ayet Nûh'tan sonraki nesillerin durumunu sormamaktadır. Bilakis onların birçoğunun helâkından bahsetmektedir.

4.1.5. ξ "Oysa onlardan önce de daha varlıklı ve daha gösterişli olan nice nesiller helâk ettik"⁶⁴ ayet, onlardan önce gelip geçen ve durumları onlardan daha iyi olan nice kavimlerin helâk olduğundan bahsetmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla buradaki ξ eski nesillerden bilgi verdiği için haberiyedir.

4.1.6. ξ "Biz, onlardan önce nice nesilleri helâk ettik. Sen, onların herhangi birinden (bir varlık emâresi) hissediyor veya cılız da olsa bir ses işitiyor musun?"⁶⁶ Bu ayette de ξ haberiyedir. Zira manasında tahvîf (korkutma) bulunmaktadır.⁶⁷ Herhangi bir şeyden sakındırma ise soru sormakla değil, haber vermekle ancak gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla buradaki ξ ifadesi haberiyeye manasında kullanılmıştır.

4.1.7. ξ "Kendilerinden önceki nice nesilleri helâk etmiş olmamız onları hâlâ yola getirmedi mi?"⁶⁸ Yukarıdaki ayetlerde olduğu gibi burada da teksîr manası bulunmaktadır.⁶⁹ Zira ayet, önceki nesillerin helâkından bilgi vermektedir. Böylece buradaki ξ de haberiyeye manasında kullanılmıştır.

4.1.8. ξ "Biz, halkı zulme sapmış nice ülkeyi yerle bir ettik, arkasından da başka topluluklar vücuda getirdik."⁷⁰ Ayetinde geçmekte olan ξ haberiyedir. Zira

⁵⁶ el-Bakara, 2/249-250.

⁵⁷ Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*, (Kahire: el-Bicâvî, 1976), 1/199.

⁵⁸ el-En'âm, 6/6.

⁵⁹ Ukberî, *et-Tibyân*, 1/481.

⁶⁰ el-A'râf, 774.

⁶¹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Fikr, 2010), 5/11.

⁶² el-İsrâ, 17/17.

⁶³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'iz-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil'* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, 2009), 593.

⁶⁴ Meryem, 19/74.

⁶⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 7/395.

⁶⁶ Meryem, 19/98.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 649.

⁶⁸ Tâhâ, 20/128.

⁶⁹ Ebû Hayyân *el-Bahrü'l-muhît*, 7/396.

⁷⁰ el-Enbiyâ, 21/11.

yüce Allah, nice zalim kavmi yok edip yerine nice kavmi yerleştirmekten bahsetmiştir.⁷¹ Dolayısıyla ayetin manasında bilgi verme durumu söz konusu olduğundan ξ haberiye olmuştur.

4.1.9. ξ *“Oysa biz, bolluk içinde azmış nice şehir halkını helâk etmişizdir.”*⁷² Buradaki ayette de ξ haberiye. Zira devamında gelen *بَطْرَتْ مَعِيشَتَهَا* “bolluk içinde azmış” cümlesinden de anlaşıldığı gibi tahvîf (korkutma) manası bulunmaktadır.⁷³ Dolayısıyla burada en uygun mana haberiye manasıdır. Ayetin devamından anlaşıldığı gibi istifhâm manası kastedilmemektedir.

4.1.10. *“Halen yurtlarında gezip dolaştıkları, kendilerinden önceki nice nesilleri yok etmiş olmamız, onların doğru yolu görmelerini sağlamadı mı?”*⁷⁴ Ayet aynı şekilde nice kavimleri helâk etmekten bahsetmiştir. Bu bağlamda ayette geçmekte olan ξ ifadesinin haberiye olduğunu görmekteyiz.⁷⁵ Zira ayetin bağlamından anlaşılan önceki nesillerden bilgi vermektir. Bilgi almak değildir.

4.1.11. *“Onlardan önce nice nesilleri helâk ettiğimizi ve onların artık kendilerine dönüp gelmediğini görmezler mi!”*⁷⁶ Ayet helâk olan önceki kavimlerin çokluğundan bahsedilmektedir. Dolayısıyla burada geçmekte olan ξ ifadesi haberiye manasındadır.⁷⁷

4.1.12. *“Sizden önce gelip geçenlere de nice peygamberler gönderdik.”*⁷⁸ Ayetinde geçmekte olan ξ haberiye. Zira ayet, nice peygamberlerin insanlara gönderilmesinden bahsetmektedir. Ayetin manasında herhangi bir soru sorma durumu söz konusu değildir.⁷⁹

4.1.13. *“Kendilerinden önce, onlardan daha güçlü olup yeryüzünde şehirler kurarak aralarında gidip gelen nice toplulukları yok ettik. Kurtuluş var mı?”*⁸⁰ Ayette geçmekte olan ξ ifadesi çokluk manasında olup haberiye.⁸¹ Nitekim ayet Mekke müşriklerinden daha güçlü nice kavimlerin yok edilmesinden bahsetmektedir. Söz konusu ayette soru manası bulunmamaktadır.

4.1.14. *“Göklerde nice melekler vardır ki, Allah dilediği ve razı olduğu kulları için izin vermedikçe onların bile şefaati hiçbir fayda sağlamaz.”*⁸² Ayetinde geçmekte olan ξ teksîr (çokluk) manasında olup haberiye türündendir.⁸³ Zira ayetin devamı, göklerde nice meleklerin bulunduğu bahsetmektedir. Eğer ayette geçen ξ ifadesine istifhâm manasını verirsek ayetin kastettiği mananın dışına çıkmış oluruz.

4.1.15. *“Peki o inkârcılar yeryüzüne hiç bakmazlar mı? Orada her türden nice değerli bitkiler çıkarmışızdır”*⁸⁴ ayette geçmekte olan ξ haberiye. Zira ayet Allahın azametini bildirmek için birçok bitkinin yeşermesinden bahsetmektedir.⁸⁵ ξ istifhâm manasında kullanılırsa, ayetin ifade etmek istediği manayı ihmal etmiş oluruz.

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 673.

⁷² el-Kasas, 28/58.

⁷³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît* 8/316.

⁷⁴ es-Secde, 32/26.

⁷⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît* 7/396.

⁷⁶ Yâsin, 36/31.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 894.

⁷⁸ ez-Zuhruf, 43/6.

⁷⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil Nehhâs el-Murâdî el-Mısrî, *İ'râbü'l-Kur'ân*. (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, 2008)939.

⁸⁰ Kâf, 50/36.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1048.

⁸² en-Necm, 53/26.

⁸³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 10/19.

⁸⁴ eş-Şuarâ, 26/7.

⁸⁵ Nehhâs, *İ'râbü'l-kur'ân*, 675.

4.1.16. كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ فَآذَنُوا وَلَا تَجِبْنَ مَنَاصٍ “Onlardan önce nice nesilleri helâk ettik; o sırada feryat ettiler ama artık zaman kurtulma zamanı değildi”⁸⁶ ayette geçmekte olan كَمْ kelimesi de haberiye türünde olup tehdit manasında kullanılmıştır. ⁸⁷ كَمْ ifadesinin istifhâm manasında kullanılması ayetin hedeflediği manaya ters düşmektedir.

4.2. Kur'ân da Geçen Kem/ كَمْ İstifhâmiye

Kur'ân-ı Kerim de istifhâmiye olan كَمْ ifadesi, nahiv âlimlerinin genel kabulüne göre dört yerde geçmektedir. ⁸⁸ Söz konusu yerler şunlardır:

4.2.1. سَلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ “İsrâiloğulları'na sor: Onlara ne kadar apaçık âyet verdik!”⁸⁹ ayette geçmekte olan كَمْ genel kabule göre istifhâmiyedir.⁹⁰ Her ne kadar istifhâm hakiki manasında kullanılmamışsa da yüce Allah İsrail oğullarına ne kadar apaçık deliller geldiğini sormaktadır. Dolayısıyla buradaki istifhâmda takrîr (pekiştirme) manası bulunmaktadır. ⁹¹ Ebû Hayyân, er-Radî el-Estrebâdî'nin: “istifhâmiye olan كَمْ'in temyîzin de مِنْ harfi cerri ile gelmesini ne şiirde ne de nesir de görmedim”⁹² sözünü kabul etmez ve ayetteki كَمْ ifadesi مِنْ harfi cerri ile geldiği halde istifhâmiye olduğunu savunmuştur. Haberiye olamayacağını şu şekilde açıklamıştır: şayet bu ayetteki كَمْ ifadesini haberiye yaparsak soru ile başlayan cümleyi cevapsız bırakmış oluruz. O zaman mana şöyle olur: İsrâiloğulları'na sor, daha neyin sorulacağı zikredilmeden, onlara çok âyetler verdik haberi verilir ve ayetin başı ile devamı birbirinden kopuk bir şekil alır. Ebû Hayyân, nahiv açısından da haberiye olamayacağını açıklamaktadır: Eğer كَمْ kelimesini haberiye yaparsak سَلَّ fiili için ikinci bir mef'ûlü takdir etmek lazım, istifhâmiye de ise herhangi bir hazif ve takdir gerekmemektedir. Nahiv de hazif ve takdir etmeme imkanı varken, cümleden hazif ve takdir etmekten daha evladır. ⁹³ İstifhâmiye olan كَمْ ifadesinin temyizi ile beraber مِنْ harfi cerrinin gelebileceğini önemli dilcilerden Sîbeveyhi de söylemektedir: te'kîd manasını ifade etmek için مِنْ harfi cerri ister istifhâmiye olsun ister haberiye olsun كَمْ ifadesi ile birlikte gelebilmektedir.⁹⁴ Aynı şekilde el-Müberred de, te'kîd manasında istifhâmiye olan كَمْ ile birlikte مِنْ harfi cerrinin geleceğini söylemektedir. ⁹⁵

4.2.2. قَالَ كَمْ لَبِثْتُ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ “Ne kadar kaldın” diye sordu. “Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldım” dedi.”⁹⁶ Burada da bir önceki ayette olduğu gibi كَمْ ifadesi istifhâmiye olup takrir manasındadır. ⁹⁷

4.2.3. قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ “Allah, “Yeryüzünde kaç yıl kaldınız?” diye sorar”⁹⁸ ayette yüce Allah cehennem ehline bir soru yönelmektedir. Dolayısıyla كَمْ burada istifham için olup takrîr manasındadır.⁹⁹

4.2.4. قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ “İçlerinden biri, “Ne kadar kaldınız?” dedi. (Diğerleri) “Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık” dediler”¹⁰⁰ ayette geçmekte olan كَمْ ifadesi

⁸⁶ es-Sâd, 38/3.

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 918.

⁸⁸ Detaylı bilgi için bk. Udayma, *Dirâsâtun li uslûbi'l-Kur'ân*, 2/399; Osman ez-Zi'b, “Kem fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 4-10.

⁸⁹ el-Bakara, 1/211.

⁹⁰ Bk. Ukberî, *et-Tibyân*, 1/170; el-Enbârî, *el-Beyân fi garîbi i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Tâhâ, (Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyye'l-Âmme li'l-Kitab, 1980), 1/149.

⁹¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/634.

⁹² Radî, *Şerhu'r-radî*, 2/97.

⁹³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/127; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârib*, thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Alî Hamdullâh, (Dımaşk: 1368/1964), 2/559-560.

⁹⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/299.

⁹⁵ Müberred, *el-Muktedab*, 3/66.

⁹⁶ el-Bakara, 2/259.

⁹⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/634.

⁹⁸ el-Mü'minûn, 23/112.

⁹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 7/588.

¹⁰⁰ el-Kehf, 18/19.

istifhâmiyedir. Zira Ashabı Kehf'ten birisi uykuda kaç yıl kaldıklarını diğer arkadaşlarına sormaktadır.¹⁰¹

SONUÇ

Arap dilinde sayılardan kinaye olarak ele alınan ξ ifadesi, kökü hakkında nahiv alimleri ihtilaf etmişlerdir. Kûfeliler mürekkep bir isim olarak değerlendirmişlerdir. Basralılar ise aslının müfred olduğunu savunmuşlardır. Arapçada ξ İstifhâmiye ve haberiye olarak iki şekilde kullanılmaktadır. ξ ifadesi ister istifhâmiye ister haberiye olsun Arap dilinde bazı genel hükümleri bulunmaktadır. Nahivde ξ ifadesi birçok kanıttan dolayı sadece isim olarak gelmektedir. ξ ifadesi irab açısından değerlendirildiğinde, istifhâmiye olduğunda harf olan hemzenin manasını, haberiye olduğunda çokluk bildiren ج harfinin manasını taşıdığından dolayı mebnî olarak değerlendirilmiştir.

ξ istifhâmiye olarak geldiğinde istifham manası, haberiye olarak geldiğinde ise inşa manası taşıdığından sedâretü'l-kelam (cümlelerin başında gelme) hakkı bulunmaktadır. ξ ifadesi cins ve miktarları belli olmayan bir belirsiz isim olduğu için mutlaka onu açıklayacak bir temyize ihtiyaç duyar. ξ isim olarak değerlendirildiğinden cümle içerisinde merfû, mansûb ve mecrûr gelebilmektedir. ξ den sonra gelen cümledeki zamir, ξ ifadesinin lafzına hamledilerek müfred ve müzekker olarak getirilebildiği gibi, ξ ifadesinin manasına hamledilerek tesniye, cem ve müennes olarak da getirilebilmektedir. Nahivde ξ ifadesi az ve çok olan sayılar için kullanılmaktadır. Azlık veya çokluk ihtimali sadece belirsiz (nekre) isimlerde olabilmektedir. Dolayısıyla ξ sadece nekre isimlere has bir kelime olduğunu söyleyebiliriz.

İstifhâmiye olan ξ de nefi (olumsuzluk) manası, haberiye olan ξ de icâb (olumluluk) manası bulunmasından istisna, و ile atıf ve bedel konularında aralarında farklar bulunmaktadır. ξ istifhâmiye sadece müfred bir isimle haberiye ise hem müfred hem de çoğul bir isimle temyiz almaktadır. İstifhâmiyenin temyizi mansûb, haberiyenin ise mecrûr gelmektedir. İstifhâmiyenin temyizi bazen hazf edilebilirken, haberiyenin hazf edilmesi söz konusu değildir. İstifhâmiye ile temyizi arasına bir kelime girebilirken, haberiye de ise temyizi ile arasına herhangi bir kelime girmemektedir. İstifhâmiye de konuşan kişi bir cevap beklemekte, haberiye de ise konuşan herhangi bir cevap beklememektedir. İstifhâmiye şimdiki zamanda gerçekleşebiliyorken, haberiye ise geçmiş zamanda oluşabilmektedir.

Arap dilcilerin genel kabulüne göre ξ ifadesinin iki farklı şekilde on altısının haberiye, dördünün de istifhâmiye olmak üzere Kur'ân-ı Kerim de yirmi yerde geçtiği tespit edilmiştir. Kur'ân hitabında en çok kullanılan tür, ξ i haberiye'dir. Söz konusu kullanımda bazen teksîr (çok gösterme), tenbîh (uyarma), tehdîd, inkar, tevbîh (kötüleme), tahzîr (korkutma) ve eski kavimlerin başına gelen olaylara dikkat çekme manalarında kullanıldığı görülmüştür. Diğer yandan Kur'ân hitabı açısından istifhâmiye olarak ξ in de az kullanıldığı, kullanıldığı yerlerde de gerçek soru manasında değil, takrîr (pekiştirme) manasında kullanılmıştır. Zira nahiv alimleri, yüce Allah için yerde ve gökte gizli olan hiçbir şey yoktur ki onun hakkında soru sorup bilgi sahibi olsun demişlerdir.

KAYNAKÇA

- Berhûm, Abdilhâdî Abdulkerîm. "Kemi'l-haberiyeye ve'l-istifhâmiyye fi'l-Kur'ân (Dirâseh Nahviyyeh)". Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 14/1, (Ocak 2006), 57-75.
- Bikâî, Yûsuf Muhammed. *Haşiyetü'l-hudari*. 2 Cilt. Lübnân: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît*. 11 Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Fikr, 2010.

¹⁰¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 7/155.

- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed, el-Enbârî. *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilaf beyne'n-nahvîyyin: el-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1987.
- Enbârî, *Esrârü'l-'arabiyye*. thk. Muhammed Behcet el-Beytâr, Dımaşk: el-Mecmaü'l-İlmî el-Arabî, 1957.
- el-Enbârî, *el-Beyân fî ğarîbi i'râbi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. thk. Tâhâ Muhammed Tâhâ, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitab, 1980.
- Gökdoğan, Melek Dosay. "Sayı". 36/212-213. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Akîl, Bahâeddin Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî. *Şerhu elfiyyeti ibn mâlik (Şerhu ibn 'akîl 'alâ elfiyyeti ibn mâlik)*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd, 2 Cilt. Tahran: Matbaatu'l-Emîr. 1311.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî. *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1988.
- İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*. 2 Cilt. thk. Mâzin el-Mübârek- Muhammed Alî Hamdullâh, Dımaşk: 1368/1964.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelûsî el-Ceyyânî. *Şerhu't-teshîl*. thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed el-Mahtûn, 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 2008.
- İbn Manzur, Cemaluddin Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-arab*. thk. Emîn M. Abdülvehhâb – M. Sâdık el-Ubeydî, 18 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1999.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-mufassal*. 10 Cilt. Kahire: İdâretu't-Tibâati'l-Muniriyye, 2008.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhâlik Udeyma, 4 Cilt. Kahire: Vizâretu'l-Evkâf, 1994.
- Udayma, Muhammed Abdulhâlik. *Dirâsâtun li uslûbi'l-kur'âni'l-kerîm*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, tr.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî. *İ'râbü'l-kur'ân*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, 2008.
- Nuhâs, Mustafa. *el-Aded fî'l-luġa*. Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1979.
- Radî, Radyüüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî), Er-Radî el-Esterâbâdî Necmü'l-eimme. *Şerhu'r-radî li kâ-fiyeti ibni'l-hâcib*. thk. Yahyâ Beşîr Mısırî, 2 Cilt. el-Memleketu'l-Arabiyye's-Suudiyye: el-İdâretu'l-Amme li's-Sekâfeti ve'n-Neşr, 1996.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Mısırî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-üşmûnî (Menhecû's-sâlik ilâ elfiyyeti ibn mâlik, hâşiyetü's-sabbân)*. 4 Cilt. thk. Tâhâ Abdurraûf Saîd, Kahire: Mektebetu'l-Vakfiyye, ts.
- Selâm Mûcid Halhâl-Esîl Abbâs Huseyn. "Dirâsef fî (kem) el-haberîyye ve'l-istifhâmiyye". *Mecelletu Ehli'l-Beyt* 8, 107-113.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Muhammed Hârûn 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.
- Suyûtî, 'Abdurrâhman Celâleddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nahv*. thk. Âbdulilâh Nebhân, 4 Cilt. Dımaşk: Macmau'l-Luġati'l-Arabiyye, 1985.
- Sönmez, Mustafa. "Kelâmcılara Göre Dillerin Kaynağı Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme" *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8:1 (2010), 183-210.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ezecî el-Baġdâdî. *et-Tibyân fî i'râbi'l-kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: el-Bicâvî, 1976.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil'*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, 2009.
- Zi'b, Osman Ebu'l-Kasım Abdullâh. "Kem fî'l-Kur'âni'l-Kerîm (Dirâseh nahviyye tahlîliyye vasfiyye ihsâiyye)". *Mecelletu Külliyyâti't-Terbiyye*, 19 (Kasım 2020), 1-10.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 415-436

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1100948

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMLARININ İNCELENMESİ

The Examination of the Curricula of Religious Culture and Ethics Course

Tuğrul YÜRÜK

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,
Din Eğitimi Bilim Dalı, Adana, Türkiye

Assoc. Prof., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Religious Education,
Adana, Turkey

tyuruk79@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-2476-0720>

Kubatalı TOPCHUBAEV

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi
Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye

Assist. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology, Department of
Religious Education, Tokat, Turkey.

kubatali.topchubaev@gop.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-9326-5988>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 09.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 20.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Tuğrul Yürük- Kubatalı Topchubaev)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMLARININ İNCELENMESİ

The Examination of the Curricula of Religious Culture and Ethics Course

Öz

Öğretim programlarının en temel işlevlerinden biri, eğitim-öğretim sürecinde gerçekleştirilecek uygulamalar ile ilgili öğretmenlere rehberlik etmesidir. Öğretmenlerin de sınıfta etkinlikleri gerçekleştirirken öğretim programlarının temel felsefesi ve anlayışını göz önünde bulundurması gerekir. Dolayısıyla programların felsefesinin uygulamadaki etkinliklere yansiyebilmesi öğretmenler tarafından çok iyi incelenmesine, bilinmesine, benimsenmesine ve uygulanmasına bağlıdır. Uygulamadaki eksiklikler, öğretim programlarının sonuçlarının doğru bir şekilde analiz edilmesinin önünde engeller oluşturabilecektir. Bu çalışmada yenilenecek 2018-2019 öğretim yılını kapsamak üzere uygulanmaya başlanan ilköğretim 4, ortaokul 5, 6, 7 ve 8 ile ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. sınıflara ait Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının hangi dinbilimsel ve eğitimsel yaklaşımı benimsediği ve bu yaklaşımın programın amaç, içerik, öğrenme-öğretme durumları, değerlendirme öğeleri gibi temel unsurlarına ne ölçüde yansıdığı nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılarak belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmada genel olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının dinbilimsel yaklaşımının betimleyici ve din, vicdan ve düşünce özgürlüğünü zedelememeye dikkat etme ilkesi çerçevesinde planlandığı tespit edilmiştir. Ayrıca İslam dininin öğretiminde, din içi farklı yorumların ortak noktalarının öğretimini konu edinen mezheplerüstü yaklaşım benimsenirken diğer dinlerin öğretiminde bilimsel, dinler açılımlı ve olgusal yaklaşımın esas alındığı belirlenmiştir. Diğer taraftan eğitimsel yaklaşım olarak da temelde yapılandırmacı öğrenme modelinin ve bu modeli destekleyen çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme gibi yaklaşımların benimsendiği bulgusuna ulaşılmıştır. Bu bulgular neticesinde söz konusu yaklaşımların programın temel unsurlarına yansıtılmaya çalışıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Öğretim Programı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı, Mezheplerüstü Yaklaşım, Yapılandırmacı Yaklaşım.

Abstract

One of the most basic functions of curricula is to guide teachers about the practices to be carried out in the education-teaching process. Teachers should also consider the basic philosophy and understanding of the curricula while performing activities in the classroom. Therefore, the reflection of the philosophy of the curricula on the activities in practice depends on the fact that they are well studied, known, adopted and applied by the teachers. Deficiencies in practice may create obstacles to the correct analysis of the results of the curricula. In this study, it is aimed to explain which theological and educational approach is adopted by the renewed Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum which started to be implemented to cover the 2018-2019 academic year for primary school 4, secondary school 5, 6, 7 and 8, and high school 9, 10, 11 and 12th grades; and using with document analysis, one of the qualitative research methods, it will be tried to determine to what extent this approach is reflected in the basic elements of the curriculum such as the purpose, content, learning-teaching situations, evaluation elements. In the study, in a general view, within the framework of theological approach of Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum which has the principle of staying away from descriptive approach and the approaches, attitudes and behaviors that harm freedom of religion, conscience and thought, it has been determined that is based on the non-denominational approach, which focuses on teaching the common points where different interpretations of religion meet in the teaching of the Islamic religion. Also, it has been stated that the teaching of other religions is based on scientific, religion-oriented and factual approach. On the other hand, as an educational approach, it is found that the constructivist learning model and approaches such as multiple intelligences, student-centered learning, and skill-based learning that support this model are adopted. As a result of these findings, it is concluded that these approaches are tried to be reflected in the basic elements of the curriculum.

Keywords: Religious Education, The Curriculum, Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum, Non-denominational Approach, Constructivist Approach.

GİRİŞ

Din-eğitim ilişkisi ve dinlerin eğitim sistemlerinde yer alması konusu, tarihsel süreçte dinamikliği ile dikkat çeker. Bu yöndeki tercihler eğitim sistemlerini de etkilemektedir. Eğitim sisteminde din konusunun yeri ile ilgili tercihler birçok modelin ortaya çıkmasını beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi özellikle statüsüyle ve sahip olduğu program anlayışıyla Türkiye'nin özgün tercihidir ve Türkiye'nin din-eğitim ilişkilerindeki önemli deneyim ve birikimlerin ürünüdür (Zengin, 2014, 103). DKAB dersinin bu özellikleriyle işlevselliğini devam ettirebilmesi için öğretim programlarının sürekli güncellenmesi ve toplumun ihtiyaçlarına göre yenilenmesi zorunluluk arz etmektedir. Dersin güncellenmesi söz konusu olunca öğretim programının önemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim öğretim programı geçici ve basit bir eğitsel araç değildir. Öğretimin amaç ve kazanımlarını, öğrenme etkinliklerini, değerlendirme kriterlerini kapsayan ve öğreticinin nitelikli kararlar vermesine vesile olan bir araçtır (Demeuse & Strauven, 2016, 1-3). Bu yönüyle öğretim programının güncellenmesi ve zenginleştirilmesi dersin güncellenmesi anlamına gelebilir. Dolayısıyla böyle bir eğitsel aracın kişisel görüş ve çıkarımlarla güncellenmesi beklenemez. Söz konusu eğitsel araçla ilgili bütüncül analiz ve değerlendirmeleri kapsayan bilimsel araştırmalara ihtiyaç vardır.

Din öğretimi programları ile ilgili çalışmalara kronolojik açıdan bakıldığında ilk olarak 1924-1980 yılları arasında uygulanan din öğretimi programlarının anlayışlarının tespitine yönelik çalışmaların ön plana çıktığını görmek mümkündür. Bu çalışmalarda özellikle devletin politik tercihlerinin din öğretiminde belirleyici olduğu göze çarpmaktadır. Buna bağlı olarak din öğretiminin program anlayışından öte din öğretiminin meşruiyeti konusu daha fazla gündeme gelmiştir. Eğitim sürecinde dinin konumunu azaltma eğiliminin bireysel dini yaşantı, ahlaki değerler, batıl inançlardan arınma merkezli din öğretimi program anlayışlarını beraberinde getirdiği vurgulanmıştır. Bu çalışmaların ortaya koyduğu bu tür veriler aynı zamanda geçmişe projeksiyon sunma, geçmiş ile yüzleşme bakımından önem arz etmektedir (Doğan, 2003; Altaş, 2002; Çapçioğlu, 2006).

Kronolojik açıdan din öğretimi programları ile ilgili çalışmalarda 2000 yılı itibariyle farklılaşma olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Zira bu yıllardan itibaren din öğretimi programlarında yeni bir modelin gün yüzüne çıktığını görmek mümkündür. Bu durum aynı zamanda Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren farklı nedenlerle bilimsel zeminden daha çok politik eğilimler ile şekillenen din öğretimi programları için yeni bir sürecin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu süreçte din anlayışlarındaki değişimle birlikte yeni eğitim ve din öğretimi yaklaşımlarının din öğretimi programlarına yansması daha net biçimde görülmeye başlamıştır (Doğan - Altaş, 2004). Bu yansıma, din öğretim programlarının yeni yaklaşımlar ile ilişkisine yönelik çalışmalara zemin hazırlamıştır.

Güncel olarak değerlendirilebilecek son 15 yıla ait din öğretimi programları ile ilgili bilimsel araştırmalar incelendiğinde yapılandırıcılık yaklaşımı-din öğretimi programları ilişkilerine odaklanan çalışmaların yoğunluğu öne çıkmaktadır. Söz konusu çalışmaların ortak noktası; yapılandırıcılığın anlamlandırılması, din öğretimi sürecindeki yeri, öğretim programlarının çıktılara etkisi ve temel ilkelerinin aydınlatılması gibi konulara odaklanmasıdır (Okumuşlar, 2014; Kızılabdullah, 2008; Zengin, 2011; Ev, 2010; Tetik, 2018; Topchubaev, 2021). Bu çalışmaların aynı zamanda güncel din öğretim programının değerlendirilmesi bakımından önemli verileri barındırdığını söylemek mümkündür. Bunun yanında Türkiye'nin din öğretimi programları bağlamında bütüncül araştırmaların sınırlılığı dikkat çekmektedir. Alan yazın tarandığında Türkiye'de tarihsel süreçte uygulanan din öğretimi programlarının benimsediği anlayışların tespitine özgü tek bir doktora tezine rastlanmaktadır (Yürük, 2011). Buradan hareketle daha çok karşılaştırmalı din öğretimine veri sağlayabilecek farklı ülkelerdeki din öğretimi programlarına yönelik bir eğilimin geliştiği tespiti yapılabilir.

Yine son 15 yıla özgü çalışmalara bakıldığında özellikle çokkültürlülük ve kazanımlar bağlamında din öğretimi programlarının değerlendirildiği görülmüştür. Çokkültürlülük

bağlamında Alevilik ve Sünnilik konusu din öğretimi programları açısından ele alınırken, kuramsal karşılaştırma bağlamında din öğretimi programlarında davranışçı kuramdan uzaklaşıldığı ifade edilmektedir (Yılmaz, 2009; Usta Doğan, 2017; Tosun - Sözen, 2017; Ev, 2010). Ancak bu değerlendirmeler 2007 yılında uygulamada olan din öğretimi programını kapsamaktadır. Bu bakımdan günümüzde takip edilen din öğretimi programlarına yönelik incelemelerin sınırlılığı göze çarpmaktadır.

2018 yılında uygulanmaya başlanan din öğretimi programı ile ilgili bazı çalışmalar (Bayraktar – Aksu, 2021, Meydan, 2019, Sancak, 2019, Tekin, 2019, Tetik, 2018, Yıldız, 2019) bulunmakla birlikte programın genel itibariyle değerlendirmesini amaçlayan iki çalışma dikkat çekmektedir (Ev, 2021; Aşlamacı, 2021). İlk çalışmada dinin gerçekliğe ulaşmada özgün bir yol olduğu hususu vurgulanarak okulun din olgusunu göz ardı edemeyeceği ifade edilmektedir. Bu bakımdan din öğretiminin öğrencilere gerçekliği bütün olarak görme fırsatlarını barındırdığı vurgulanmaktadır. Ayrıca dünyada kapsayıcı din öğretimi eğilimi olduğu belirtilmektedir (Ev, 2021, 316-317). Bu yönüyle Türkiye’de de din öğretiminin yeri ve önemine dikkat çeken Ev (2021), hâlihazırda uygulanmakta olan din öğretimi programını arka planı, paradigmaları ve öğrenme anlayışları ile incelemeye tabi tutmuştur. Özellikle söz konusu programın nasıl hayata geçirilmesi gerektiği hususuna dikkat çekerek öğretmenlere kılavuz olma açısından sınırlılıklarını dile getirmiştir. Bu bağlamda eğitimciler ve program geliştirme süreçlerine kılavuz niteliğindeki çalışmaların önemine vurgu yapılmıştır. Bununla beraber din ile ilgili kararlarında bilinçli vatandaş yetiştirme konusunda din öğretimi programlarının felsefesinin anlaşılması gerektiği öne çıkarılmıştır (Ev, 2021). Zira din öğretimi programlarının felsefesinin anlaşılması, uygulamada karşılaşılabilecek zorlukların aşılmasına da vesile olabilecektir. Bu bakımdan din öğretimi programının anlaşılmasına ve kılavuz niteliğindeki çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

2018 DKAB dersi (4-8. Sınıf) öğretim programının temel yaklaşımlarını değerlendirmeye tabi tutan diğer bir çalışma (Aşlamacı, 2021); eğitimsel ve dinbilimsel yaklaşımların neler olduğunu betimlemiştir. Buna ilave olarak temel yaklaşımların programın amaç, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve ölçme değerlendirme öğelerine yansımalarını incelemiştir. Araştırma sonuçlarına göre; programda din öğretimi alanına özgü becerilere yer verilmemiş ve becerilerin din öğretimi ile ilişkisi kurulmamıştır. Bu yönüyle Ev (2021)’in çalışmasında da belirtilen öğretim programının kılavuzluğu sorgulanır hale gelmektedir. Bununla birlikte programda belirtilen eğitim felsefesi, din öğretimi modelleri ve din öğretimi süreçlerinin ilişkileri üzerinde bilimsel çalışmaların yapılması gerektiği de vurgulanmaktadır (Aşlamacı, 2021).

Din öğretimi programları ile ilgili çalışmalarda öne çıkan tespitler, öğretim programlarının denencelliği, sınırlılıkları ve değişkenliği (Sönmez & Alacapınar, 2015, 64-68) dikkate alındığında derinlemesine bilimsel araştırmaların kaçınılmazlığı söz konusudur. Nitekim öğretim programlarının hazırlanması, uygulanması ve değerlendirilmesi gibi farklı aşamalarda etkili olan birçok faktör bulunmaktadır. Ayrıca hangi öğretim alanına ait olursa olsun hiç değişmeyen bir öğretim programından bahsetmek mümkün değildir. Öğretim programlarının değişmesinin sebepleri arasında, eğitim ile hayatın iç içe olması ve birbirlerini etkilemesi bulunmaktadır. Dolayısıyla her ikisi arasında bir uyumun oluşması gerekmektedir. Bunun yanında sosyal, kültürel, politik, ekonomik, bilimsel, teknolojik ve iletişimsel alanlardaki dinamizm de öğretim programlarının dinamik bir yapıya kavuşmasını zorunlu kılmaktadır. Bu alanlardaki her bir değişim ve gelişme sonucunda öğretim programlarının her defasında yeniden değerlendirilmesi ve düzenlenmesi kaçınılmaz olmaktadır. Aksi halde öğretim programlarının hayattan kopuk olması ve değişime ayak uyduramaması, eğitimin kendini tekrarlayan, ezberci bir sisteme dönüşmesine yol açabilir (Odabaşı, 2014, 22-24; Demirel, 2006, 67; Varış, 1978, 23-24). Diğer taraftan toplumun ve bireyin değişen ihtiyaçları ve beklentileri de öğretim programlarının değişimini gerektiren önemli bir diğer faktördür (Sönmez & Alacapınar, 2015, 64). Bu gerçeklikler dikkate alındığında DKAB Öğretim Programlarının temel öğeleri ile analiz edilmesinin önemi daha net anlaşılabilir. Bir öğretim programının mahiyetini ortaya koyabilmek

için de amaç, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme gibi programın temel öğelerini incelemek gerekmektedir (Karacaoğlu, 2014; Varış, 1978, 131-132).

Yukarıda bahsedildiği üzere özellikle günümüzde esas alınan DKAB Öğretim Programlarının benimsediği felsefenin programların temel öğelerine yansımaları analiz eden araştırmaların sınırlı olması, çalışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bunun yanında çalışmanın eğitimcilerin söz konusu programı anlamlandırmasına ve programın işlevselliğine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca din öğretimi programlarını geliştirme sürecindeki paydaşların nitelikli karar almasına ve DKAB Öğretim Programlarının bilimsel zeminde güncellenmesine ışık tutacağı kanaatini taşımaktadır. Bu düşünce ve kanaatle yola çıkılan çalışma, doküman analizi yöntemiyle inşa edilen nitel araştırma yolunu tercih etmiştir. Buna göre çalışma, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının temel felsefesi nedir ve bu felsefe, öğretim programlarının temel öğelerine ne ölçüde yansımıştır?” sorusu çerçevesinde programlar ile ilgili yazılı belgelerin içeriğinin sistematik olarak analizine (Kıral, 2020, 173-174) odaklanmıştır. Bu bağlamda öncelikle ilkököl 4, ortaoköl 5, 6, 7 ve 8 ile ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. sınıflara ait DKAB Dersi Öğretim Programlarının temel felsefesi ve yapısı hakkında bilgi verilmiştir. Ardından programların amaç, içerik, öğrenme-öğretme, değerlendirme öğeleri, programların temel felsefesi açısından ayrı ayrı incelemeye tabi tutulmuştur.

1. DKAB DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMLARININ TEMEL FELSEFESİ

DKAB Dersi Öğretim Programlarının temel felsefesine geçmeden önce söz konusu programın geliştirilme süreci ve temel özellikleri üzerinde durmakta yarar vardır. 2006 yılından itibaren uygulanmaya başlanan DKAB Dersi Öğretim Programları, diğer öğretim programları gibi, Talim Terbiye Kurulu’nun 19.01.2018 tarih ve 2 sayılı kararıyla 2018-2019 öğretim yılından itibaren tüm sınıf düzeylerinde değiştirilmiştir. Değişiklik sürecinde yurt içi ve dışındaki akademik çalışmalardan, farklı ülkelerin öğretim programlarından, çeşitli kuruluşlar tarafından hazırlanan raporlardan, öğretmen görüşlerinden yararlanıldığı ve buralardan elde edilen verilerin MEB’in ilgili birimlerinde oluşturulan çalışma gruplarınca değerlendirilerek programlarda değişime gidildiği ifade edilmiştir (DKABÖP (4-8)1, 2018, 7; DKABÖP (9-12), 2018, 7). Öğretim Programlarının genelinde vurgulandığı üzere değerler ve yetkinliklerin kazandırılması, temel beklentilerden biridir. Ancak bunlar da zaman içinde değişebilir yapıdadır. Bu nedenle öğretim programlarının yapılacak izleme değerlendirme sonuçlarına göre sürekli gözden geçirilerek gerekli görüldüğü takdirde güncelleneceği ve yenileneceği de belirtilmiştir (DKABÖP (4-8), 2018, 2, 3; DKABÖP (9-12), 2018, 2, 3).

Türkiye’de uygulanan bütün öğretim programlarının başlangıcında olduğu gibi DKAB Dersi Öğretim Programlarında da yaklaşık yedi sayfa “Millî Eğitim Bakanlığı Öğretim Programları” başlığıyla genel olarak programların hangi temel yaklaşıma sahip olduğuyula ilgili bilgilere yer verilmiştir. Bu başlangıcın ardından “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Uygulanması” ana başlığıyla dersin kendine ait programlarının uygulamasına yönelik açıklamalar yapılmıştır.

Öğretim programı geliştirme çalışmaları, belirlenen felsefi altyapının üzerine kurulur. Bu durumda felsefenin öğretim programının tüm öğelerini doğrudan etkilediği, kimi zaman da tamamen şekillendirdiği belirtilebilir. Programların temel felsefesini iki temel yaklaşımdan hareket ederek ele almak mümkündür: Bunlardan biri eğitimsel yaklaşım, diğeri de dinbilimsel yaklaşımdır. Programları uygulayıcısı konumunda olan öğretmenlerin bu bakış açılarını bilmeleri ve özümsemeleri programların hedeflerine ulaşması açısından önemlidir. Doğaldır ki bu bakış açılarından sapma programların hedef ve beklentilerden uzaklaşması sonucunu da doğurabilecektir.

1 Bundan sonraki bölümlerde İlkoköl 4 ve Ortaoköl 5, 6, 7 ve 8. sınıflara ait Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı, “DKABÖP (4-8)”; Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. sınıflara ait Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ise “DKABÖP (9-12)” şeklinde kısaltılacaktır.

1.1. Dinbilimsel Yaklaşım

DKAB Dersi Öğretim Programlarında dinbilimsel yaklaşımını ortaya koyan bazı temel hususlar şunlardır:

Betimleyici yaklaşım: Programlarda hem İslam dini hem de diğer dinlerin betimleyici bir yaklaşımla öğretime konu edilmesi istenmektedir (DKABÖP (4-8), 2018, 8; DKABÖP (9-12), 2018, 8). Betimleyici yaklaşımda, betimlenmek istenen durum, olabildiğince tam ve dikkatli bir şekilde tanımlanmaya çalışılır (Büyüköztürk vd., 2014, 22). Bu yaklaşım, programların uygulanması esnasında İslam ve diğer dinlerle ilgili bilgilerin “olabildiğince tam ve dikkatli bir şekilde” verilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla özelde İslam dini, genelde de diğer dinlerle ilgili bilgiler verilirken, olanı olduğu gibi ortaya koymak temel hedeftir. Bu bağlamda hem İslam hem de diğer dinlerin öğretiminde dinlerin kendi metinleri, kaynakları ve kabulleri temel teşkil eder (DKABÖP (4-8), 2018, 9; DKABÖP (9-12), 2018, 9).

İslam dininin öğretimi: Programlarda İslam dininin öğretiminde “mezheplerüstü yaklaşım”, temel bakış açısını oluşturur (DKABÖP (4-8), 2018, 8; DKABÖP (9-12), 2018, 8). Mezheplerüstü yaklaşımda mezhep, tarikat, cemaat vb. olguların varlığı kabul edilmekle birlikte bu dini yorumların birbirlerinden farklı olan görüş ve öğretileri değil, ortak oldukları noktalar öğretim programına dâhil edilir (Tosun, 2012, 133). İslam dini çerçevesinde ortaya çıkan bütün farklı dini yorumların üzerinde birleşebilecekleri ortak noktaların da Kur’an ve sünnetten kaynaklanan ve herkes tarafından kabul edilen temel ilkeler olduğu söylenebilir.

İslam haricindeki dinlerin öğretimi: Programlarda İslam haricindeki dinlerin öğretiminde üç temel yaklaşım vurgulanmaktadır: “Bilimsel”, “dinler açılımlı” ve “olgusal yaklaşım” (DKABÖP (4-8), 2018, 9; DKABÖP (9-12), 2018, 8). Bilimsel yaklaşım; “bulguların deneysel gerekçesini göstermek için gerekli standart ve yöntemleri içerir. Olgular arasındaki uygunluk veya benzerlikleri, dünyada olmakta ve olmuş olanı gösterir.” (Büyüköztürk vd., 2014, 6-7). Bu çerçevede İslam haricindeki dinlerle ilgili geçmiş ve mevcut bilgiler objektif bir yaklaşımla ortaya konmaya çalışılır. İslam haricindeki dinlerin öğretiminde dikkat edilecek bir diğer ölçüt, “dinler açılımlı yaklaşım”dır. Dinler açılımlı yaklaşım ile kişinin kendi dinine bağlılığıyla birlikte benimsediği din veya mezhebin dışındaki dini yorumların çağın meydan okumalarına yönelik sunduğu fikirlere ve ufuklara açık olması anlaşılabilir (Kızılabdullah - Yürük, 2008, 112). Bu konuda dikkat edilecek bir diğer ölçüt, “olgusal yaklaşım”dır. Olgusal süreç, betimleme olarak da bilinir. Amacı, olguları ve olgular arasındaki ilişkileri belirleme, sınıflama ve kaydetmedir (Büyüköztürk vd., 2014, 8). İslam haricindeki dinlerin öğretiminde bu yaklaşım çerçevesinde dinlerle ilgili olgular ve olgular arasındaki ilişkilerin belirlenmesi, sınıflanması ve kaydedilmesi yoluyla bilgilerin oluşturulması amaçlanmaktadır.

Din ve vicdan özgürlüğünü esas almak: Özellikle son dönemlerde ulusal ve uluslararası hukukta bireysel hak ve özgürlüklere geniş bir şekilde yer verilmektedir. Bu hak ve özgürlükler arasında din, vicdan ve düşünce özgürlüğü önemli bir yer tutmaktadır (Bkz. Yürük, 2015). Programlarda din ve vicdan özgürlüğünü koruma adına öğrencilerin dinî inançlarıyla ilgili açıklama yapmaya ve ibadetleri yerine getirmeye zorlanmayacağı açıkça belirtilmiştir (DKABÖP (4-8), 2018, 9; DKABÖP (9-12), 2018, 10).

1.2. Eğitimsel Yaklaşım

Programların merkeze aldığı en temel eğitimsel yaklaşımın yapılandırmacı anlayış olduğu söylenebilir. Belirtilen çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme gibi diğer yaklaşımlar ise programların uygulanması esnasında yapılandırmacı anlayışla birlikte dikkate alınması gereken diğer yaklaşımlar olarak belirtilmiştir (DKABÖP (4-8), 2018, 8; DKABÖP (9-12), 2018, 8). Şahin (2021, 303)’in öğretmen görüşleri doğrultusunda yaptığı çalışmada programın temel eğitimsel yaklaşımlarının programın kazanım, içerik, öğrenme öğretme süreçleri ve değerlendirme boyutlarına tam olarak yansıtılmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Korkmaz’ın (2022, 69) araştırmasında ise öğretmenler, programın öğrenci merkezli eğitim anlayışına uygun olarak düzenlendiğini, konuların farklı öğretim yöntem ve tekniklerini uygulamaya imkân tanıdığını ancak çoklu zekâ kuramına uygun olmadığını dile getirmiştir.

Programda ifade edilen öğrenme yaklaşımları, bilgi aktarmayı dolayısıyla ders kitapları ve öğretmeni öğrenme sürecinin merkezine alıp, öğrencilerin bilgi üretmesinden ziyade kendilerine aktarılan bilgi karşısında pasif bir şekilde dinleyici/izleyici haline dönüştüren geleneksel öğretim uygulamalarından (Deryakulu, 2000, 53) kaynaklanan sorunlara birer alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu yaklaşımların öğrenme sürecindeki amaç, içerik, öğretmen, öğrenci ve ölçme-değerlendirme gibi temel unsurlara bakışı, geleneksel olarak nitelendirilen öğrenme yaklaşımlarından farklılaşmaktadır. Bu yaklaşımların vurguladıkları temel eğitimsel unsurlar şu şekilde özetlenebilir:

Amaç: Günümüzde benimsenen öğrenme yaklaşımlarının en temel amaçlarından biri, bireylerin öğrenme sürecindeki etkileşim aracılığıyla kendi öğrenmelerini oluşturmalarıdır. Bu süreçte öğrenme, “öğrencinin duyu organları aracılığıyla dış dünyadan algıladığı belirli bir nesne, olay, olgu ya da kavrama ilişkin zihninde kendi gerçeğini (bilgilerini) yapılandırması ya da en azından önceki deneyimlerine dayalı olarak gerçeği yorumlaması süreci” olarak tanımlanmaktadır (Deryakulu, 2000, 61). Dolayısıyla bu süreç, bireysel bir zihinsel inşa süreci olarak ifade edilebilir. Din öğretiminin amacının da aynı minvalde bireylerin kendilerine dinle ilgili aktarılan bilgileri alan ve uygulayan pasif bir unsur olması değil, aksine bilgi kaynaklarıyla zihinsel etkileşimde bulunarak kendi bilgisini oluşturmaları ve ona göre davranması olduğu söylenebilir.

İçerik: Bireye ve bireysel farklılıklara yapılan vurgu, muhtevanın da bu doğrultuda şekillenmesini beraberinde getirecektir. Zira günümüz öğrenme yaklaşımlarının dayandığı postmodern bilgi kuramına göre her ortam ve zamanda aynı kalan, değişmeyen, bireyden bağımsız bir bilgidен bahsedilemez. Birey, kendine has özellikleri, becerileri sayesinde çevresini algılamakta ve kendi bilgisini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bilginin doğruluğu konusunda bir görecelik oluşmaktadır. İçerik oluşturulurken de içeriğin herkesin mutlaka kabul etmek zorunda olduğu, tartışmasız bilgilerden oluştuğu iddia edilemez. Bu durumda öğrencilerin birbiriyle bağlantısı olmayan bilgiler, anlamlar ya da yorumlar oluşturabileceği ayrıca bunların öğrencilerin önbilgi ve beceri yetersizlikleri, sübjektif olmaları gibi sebeplerle eşit geçerliliğe sahip olamayabileceği şeklinde endişeler ortaya çıkabilmektedir (Deryakulu, 2000, 62). Bu noktada öğretmenin hazırlayacağı çeşitli etkinlikler aracılığıyla içerik hakkında öğrencinin bireysel olarak ya da diğer öğrencilerle etkileşime girip sosyal bir öğrenme deneyimi yaşayarak bilinçli bir şekilde kendi bilgisini inşa etmesine yardımcı olması, endişelerin ortadan kaldırılmasına katkı sağlayabilecektir. Şu halde din öğretiminde de öğrencinin mümkün olduğunca farklı bilgi kaynaklarıyla karşılaşabilmesini, içerik hakkında farklı açılardan fikirleri ileri sürebilmesini ve üretebilmesini sağlayacak bir içerik oluşturulmasına dikkat etmek gerekmektedir.

Öğretmen: Amaç ve içerikte yer alan bilgiler birlikte değerlendirildiğinde programlarda belirtilen öğrenme yaklaşımları doğrultusunda öğretmenin rolünün önceden belirlenmiş, kalıp bilgilerin aktarılması değil, bireysel bilgi, anlam ya da yorumların yapılandırılmasının gerçekleşebileceği öğrenme ortamlarının oluşmasına yardım etmek olduğu söylenebilir. Bunu gerçekleştirmek için de öğrenciye zengin bilgi kaynaklarının ve öğrenme ortamında bulunan kişilerle (öğretmen ve öğrenciler) işbirliğinin sağlanması önem arz etmektedir. Böylece öğrencilerin ders kitabı ve öğretime bağlı kalması sonucu oluşabilecek çoğunlukla sınırlı bir anlayıştan uzaklaşarak kendi kişisel anlam, yorum ve değerlendirmelerini oluşturmaları daha da kolaylaşacaktır. Programlar da bu gerçekten hareketle sadece bilgi aktaran değil, bireysel farklılıkları dikkate alan bir yapı arz etmektedir (DKABÖP (4-8), 2018, 1; DKABÖP (9-12), 2018, 1).

Öğrenci: Programlarda benimsenen yaklaşımlar çerçevesinde öğrencilerden pasif bir alıcı olmaları değil, kendine ait bilgiyi üretmede etkin bir rol üstlenmeleri beklenmektedir. Bu şekilde hareket eden bir öğrenci karşılaştığı bilgileri mutlak, değişmez bilgiler olarak hemen kabul etmeyip analiz, sentez, karşılaştırma, değerlendirme, yorumlama gibi işlemlere tabi tutacaktır. Aslında bu ifadeler, öğrencilerden temel olarak beklenen rolün bilgiye sahip olmaktan çok yaratıcı düşünme, eleştirel düşünme, problem çözme gibi bazı temel beceriler geliştirmesi

olduğunu göstermektedir. Din öğretimi açısından bu rolün çok elzem olduğu söylenebilir. Zira öğrencinin öğrenme süreci sonunda karşılaştığı ve/veya karşılaşacağı bireysel ve toplumsal problemlere dinin nasıl bir bakış açısı sunduğunu keşfetmesi ve o problemleri çözmesi ancak araştıran, sorgulayan, eleştiren, tartışan, yaratıcı düşünceler ortaya koyan bir kişilik yapısına sahip olmasıyla mümkün hale gelebilecektir. Programlarda da bu tür becerilerin geliştirilmesinin önemi vurgulanmış, buna imkân veren öğrenme ortamlarının sağlanmasının hedeflendiği belirtilmiştir (DKABÖP (4-8), 2018, 8; DKABÖP (9-12), 2018, 8).

Ölçme-değerlendirme: Günümüzde hâkim olan eğitim anlayışında öğrencilerin hepsinin aynı bilgileri öğrenmesi beklenmediği için ayrı ayrı öğrenme etkinlikleri ve değerlendirme ölçütleri kullanılır. Yapılacak ölçme-değerlendirme, öğrencinin öğrenme sürecindeki bütün etkinliklerini esas alacak şekilde gerçekleştirilir. Öğrenciler kendi öğrenme sürecinde sorumluluğun kendilerine ait olduğunu bilir ve sürecin planlanması, yürütülmesi ve değerlendirilmesinde aktif rol alır (Mızıkacı vd., 2019, 946).

Tablo 1. Geleneksel ve Günümüz Eğitim Yaklaşımların Karşılaştırılması

Öğrenme sürecinin temel unsurları	Geleneksel (objektivist) yaklaşımlar	Demokratik (subjektivist/yapılandırmacı) yaklaşımlar
Amaç	Bilgi aktarımı	Öğrenmenin bireysel inşası
İçerik	Mutlak, kesin bilgiler	Değişebilir bilgiler
Öğretmen	Aktif	Pasif
Öğrenci	Pasif	Aktif
Ölçme-değerlendirme	Sonuç odaklı	Süreç odaklı

2. DKAB DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMLARININ TEMEL ÖĞELERİ

2.1. Genel Amaçlar

Ülkemizde eğitim-öğretim sürecinde ulaşılmak istenen sonucu belirtmek üzere amaç mı yoksa hedef kavramının mı kullanılacağı ile ilgili tartışmalar yapılmış, çoğu zaman da aynı anlamı ifade etmek için her iki kavram birbirinin yerine kullanılmıştır. Diğer taraftan amaç kavramının daha geneli, hedef kavramının daha özeli vurguladığı belirtilerek her iki kavram arasında bir ayırım yapanlar da olmuştur (Doğanay & Sarı, 2007, 42). Programlar incelendiğinde asıl olarak “amaç” kavramının kullanıldığı, zaman zaman da “...değer ve beceri kazandırma hedefli...” şeklinde hedef kavramına yer verildiği görülmektedir (DKABÖP (4-8), 2018, 1; DKABÖP (9-12), 2018, 1).

Eğitimin amacı, eğitim aracılığıyla kazanılması gereken nitelikler ya da kazanımlar olarak ifade edilebilir. Belirtilen bu nitelik ya da kazanımların bir kısmı doğuştan gelmekle birlikte çoğu sonradan elde edilir. Aynı zamanda bunlar toplumdan topluma zamandan zamana değişim gösterebilmektedir (Doğanay & Sarı, 2007, 38). Türk Milli Eğitiminin amaçları da 1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanununun 2. maddesinde belirtilmiştir (Millî Eğitim Temel Kanunu, 24 Haziran 1973). Belirtilen bu amaçlar Millî Eğitim Bakanlığına bağlı “örgün eğitim kurumları yani okullarda eğitim programı içindeki dersler aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden de bu doğrultuda Milli Eğitimin genel amaçlarına katkı yapması beklenir. DKAB Dersi Öğretim Programlarının amaçlarının ortaya konulduğu (DKABÖP (4-8), 2018, 8-9; DKABÖP (9-12), 2018, 8-9) ifadelerden hareketle amaçlar; bireysel/insani, toplumsal/kültürel ve dini/ahlaki amaçlar olarak sınıflandırılabilir. Her ne kadar böyle bir sınıflandırma yapılsa da bu amaçların zaman zaman iç içe geçtiği ve birbirinden ayırıştırmanın zor olduğu ifade edilmelidir. Dolayısıyla aşağıda belirtilen bazı amaçlar, bireysel/insani, toplumsal/kültürel ya da dini/ahlaki olarak her üç kategoriye de dahil edilebilir. Ancak yoğunluğun bireysel/insani, toplumsal/kültürel ya da dini/ahlaki taraftan hangisine doğru daha ağır bastığı düşünülüyorsa amaçlar o kategorinin altına yerleştirilmiştir. Ayrıca hem İlk ve Ortaokul (4-8. Sınıflar) hem de

Ortaöğretim (9-12. Sınıflar) DKAB Dersi Öğretim Programlarında belirtilen amaçlar neredeyse birbirinin aynı olmakla birlikte zaman zaman az da olsa farklılaştığı görülmektedir. Aşağıda yeri geldikçe bu farklılıklara işaret edilecektir.

a. Bireysel/İnsani Amaçlar

Programların en önemli amaçlarından biri, bireyin gelişimine katkı sağlamaktır. Bireysel gelişimi desteklemesi beklenen alanlar arasında; “bedensel, zihinsel ve duygusal gelişim, öz farkındalık, öz güven ve öz disipline sahip, bilgiyi üreten, hayatta işlevsel olarak kullanabilen, problem çözebilen, eleştirel düşünen, girişimci, kararlı, iletişim becerilerini elde etmiş, ilgi ve yetenekleri doğrultusunda bir mesleğe, yükseköğretime ve hayata hazır bireyler olma” sayılabilir (DKABÖP (4-8), 2018, 1-2). Programlarda öğretmenlerden gelişim dönemi özelliklerini iyi bilmeleri ve gelişim açısından riskli ve kritik zamanlara hassasiyet göstermelerinin istendiği de ifade edilmiştir. Bu duruma örnek olarak ergenlik döneminin kimlik edinimi açısından kritik olduğu ve eğitimin bunu destekleyici sosyal etkileşimleri artırması ve yönetmesi gerektiği belirtilmiştir (DKABÖP (4-8), 2018, 6). Bunların dışında bireysel amaçlar kapsamında yer alan “gündelik hayatta ihtiyaç duyulacak temel düzeyde sözel, sayısal ve bilimsel akıl yürütme, anadilde iletişim, yabancı dillerde iletişim, matematiksel yetkinlik ve bilim/teknolojide temel yetkinlikler, dijital yetkinlik, öğrenmeyi öğrenme” (DKABÖP (4-8), 2018, 1) gibi bireyin akademik gelişimini sağlamaya yönelik amaçlar da önemli bir yer tutmaktadır.

b. Toplumsal/Kültürel Amaçlar

Programlarda çeşitli bilgi, beceri ve davranışlar geliştirilmeye çalışılırken bunlar arasında bütünlüğün kurulmasını sağlayan bir bağlantı ve bunlarla ilgili bakış açısı oluşturulması gerektiği düşüncesi bulunmaktadır. Bu bağ ve ufkun sağlanmasında en önemli unsurlardan birinin değerler olduğu vurgulanmıştır. Programlarda “sevgi, saygı, kardeşlik, arkadaşlık ve dostluk bağlarını güçlendiren; vatan, millet, bayrak, şehitlik, gazilik gibi millî birlik ve beraberliği pekiştiren değerlerin öğrencilerin zihninde güçlü bir şekilde yer etmesine özen gösterildiği” belirtilirken (DKABÖP (4-8), 2018, 10) programlarda yer alan “kök değerler” arasında şunlar gösterilmektedir: “Adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik” (DKABÖP (4-8), 2018, 2-3). Bu tür temel değerlerin anlaşılması, benimsenmesi ve sahip olunan değerlerle uyumlu bir şekilde hareket edilmesi temel hedefler arasındadır (DKABÖP (9-12), 2018, 8). Belirtilen temel değerlerin kazanılması neticesinde öğrencilerin insana, düşünceye, hürriyete, ahlaki olana ve kültürel mirasa saygı çerçevesinde davranmaya teşvik edileceği belirtilir (DKABÖP (4-8), 2018, 10).

Programlarda Türkiye Yeterlilikler Çerçevesinde (TYÇ) belirlenen sekiz anahtar yetkinlik yer almaktadır: “Anadilde iletişim, yabancı dillerde iletişim, matematiksel yetkinlik ve bilim/teknolojide temel yetkinlikler, dijital yetkinlik, öğrenmeyi öğrenme, sosyal ve vatandaşlıkla ilgili yetkinlikler, inisiyatif alma ve girişimcilik, kültürel farkındalık ve ifade”. Toplumsal bir miras olarak kabul edilen değerlerin hayata ve uluslararası alana katılması ve katkı sunmasını sağlayan eylemsel boyutunun da yetkinlikler olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla değerler ve yetkinliklerin teori-pratik bütünlüğünü sağlamada önemli bir işlev gördüğü de vurgulanan hususlardandır (DKABÖP (4-8), 2018, 2). Bu bağlamda programların toplumsal amaçları arasında; “milli, manevi ve ahlaki değerleri benimseme, üretken ve aktif vatandaşlar olarak yurdumuzun iktisadi, sosyal ve kültürel kalkınmasına katkıda bulunma, haklarını kullanma ve sorumluluklarını yerine getirme, sosyal ve vatandaşlıkla ilgili yetkinlikler, inisiyatif alma ve girişimcilik, kültürel farkındalık ve ifade, ahlaki bütünlük, sosyal becerileri geliştirme, empati yapabilme, topluma ve kültüre katkı sağlama” vb. (DKABÖP (4-8), 2018, 1-4) sayılabilir.

c. Dini/Ahlaki Amaçlar

Programlarda listelenen genel amaçların hepsi bireysel ve/veya toplumsal amaçlar içerisine dâhil edilebilirdi. Ancak bunların DKAB dersinin kendi konu alanına has amaçlar olması nedeniyle belirtilen amaçlara dini/ahlaki amaçlar şeklinde diğerlerinden ayrı bir kategoride yer verilmiştir.

İlk ve Ortaokul (4-8. Sınıflar) DKAB Dersi Öğretim Programında (2018, 8-9) öğrencilerin ulaşması beklenen dini/ahlaki amaçlar şu şekilde sıralanabilir: “Dinî ve ahlaki kavramları tanıma, dinin sosyal hayat, kültür ve medeniyet unsurları üzerindeki etkilerini kavrama, farklı inanç ve yorumları tanıma, bunlara saygı duyma ve farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanma, çevredeki dinî davranış, yorum, tutum ve deneyimlerin farkında olma, ahlaki değerleri tanıma ve bunları içselleştirme, İslam dininin ana kaynaklarını tanıma, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hayatını ve örnek ahlakını tanıma, İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak ilkelerini açıklama, bazı dua ve surelerin muhtevasını ana hatlarıyla tanıma, inanç ve ibadetlerin davranışları güzelleştirmedeki olumlu etkisinin farkına varma, dinin hayatı anlamlandırmadaki rolünü fark etme”.

Ortaöğretim (9-12. Sınıflar) DKAB Öğretim Programında (2018, 8-9) yer alan dini/ahlaki amaçlar biraz farklılaşmıştır: “Millî, ahlaki, insani ve kültürel değerleri benimseme, Hz. Muhammed’in İslam dinindeki konumunu kavrama, İslam dininin; kültürümüz, dilimiz, sanatımız, örf ve âdetlerimiz üzerindeki etkisini fark etme, Türk-İslam kültürünün oluşmasına etki eden bazı önemli şahsiyetleri tanıma, İslam düşüncesinin farklı anlayış ve yorum biçimlerini tanıma, yaşayan dünya dinlerini tanıma, insanlar, toplumlar ve milletlerarası ilişkilerde dinin önemli bir unsur olduğunu fark etme”.

Ortaöğretim (9-12. Sınıflar) DKAB Dersi Öğretim Programında (2018, 8-9), ilk ve ortaokul programındaki amaç ifadelerinden bazıları değiştirilmiştir. “Dinî ve ahlaki kavramları tanıma” ifadesine “...ve bunlar arasında ilişkileri fark etme” ifadesinin eklenmesi; “İslam dininin ana kaynaklarını tanıma” ifadesindeki “ana” yerine “temel” ifadesinin kullanılması; “İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak ilkelerini açıklama” ifadesinin “İslam dininin iman, ibadet ve ahlak esasları arasındaki ilişkiyi analiz etme”, “Farklı inanç ve yorumları tanıma ve bunlara saygı duyma” ifadesinin ise “Farklı din, inanç ve yorumlara saygı duyma” ifadesine dönüşmesi bunlara örnek olarak verilebilir.

Programlardaki dini/ahlaki amaç ifadelerindeki farklılıklar ve benzerlikler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 2. DKAB Dersi Öğretim Programlarındaki Dinî/Ahlaki Amaç İfadelerindeki Farklılıklar ve Benzerlikler²

İlk ve Ortaokul DKAB Dersi Öğretim Programındaki Dinî/Ahlaki Amaç İfadeleri	Ortaöğretim DKAB Dersi Programındaki Dinî/Ahlaki Amaç İfadeleri	DKAB Dersi Programlarındaki Dinî/Ahlaki Amaç İfadeleri	Öğretim Benzer
Dinin sosyal hayat, kültür ve medeniyet unsurları üzerindeki etkilerini kavrama	Millî, ahlaki, insani ve kültürel değerleri benimseme	Dinî ve ahlaki kavramları tanıma <u>ve bunlar arasında ilişkileri fark etme</u>	
Çevredeki dinî davranış, yorum, tutum ve deneyimlerin farkında olma	Hz. Muhammed’in İslam dinindeki konumunu kavrama	İslam dininin ana/ <u>temel</u> kaynaklarını tanıma	
Ahlaki değerleri tanıma ve bunları içselleştirme	İslam dininin; kültürümüz, dilimiz, sanatımız, örf ve âdetlerimiz üzerindeki etkisini fark etme	İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak ilkelerini açıklama/ <u>İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları arasındaki ilişkiyi analiz etme</u>	
Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hayatını ve örnek ahlakını tanıma	Türk-İslam kültürünün oluşmasına etki eden bazı önemli şahsiyetleri tanıma	Farklı inanç ve yorumları tanıma ve bunlara saygı duyma/ <u>Farklı din, inanç ve yorumlara saygı duyma</u>	
Bazı dua ve surelerin muhtevasını ana hatlarıyla tanıma	İslam düşüncesinin farklı anlayış ve yorum biçimlerini tanıma	Dinin hayatı anlamlandırmadaki rolünü fark etme	

² Tabloda birinci ve üçüncü sütunda hem ilk ve ortaokul hem de ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programlarının birbirinden farklı, ikinci sütunda ise benzer amaçlarına yer verilmiştir. İkinci sütunda Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programlarında İlk ve Ortaokul DKAB Dersi Öğretim Programlarından farklı olan ifadeler italik ve altı çizili olarak belirtilmiştir.

İnanç ve ibadetlerin davranışları güzelleştirmedeki etkisinin farkına varma	Yaşayan dünya dinlerini tanıma İnsanlar, toplumlar ve milletlerarası ilişkilerde dinin önemli bir unsur olduğunu fark etme
---	--

Çiçek (2019, 62)'in öğretmenlerin DKABÖP (4-8) ile ilgili görüşlerini tespit etmeyi hedefleyen çalışmasında dersin amaçlarının anlaşılabilirlik düzeyi ve içeriği amaçları gerçekleştirilebilir düzeyinin yüksek olduğu, öğrenci davranışı kazandırma ve geliştirme yönünden de yeterli olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Ancak araç-gereç eksikliği, aile, çevre ve okulun derse karşı tutumu, amaçların davranışa dönük olmaması, programın amaçlarının iyi belirlenmemesi, özel öğretim yöntemlerinin uygulanmaması, ders saatinin yetersizliğini, içeriğin amaçlara ulaşmaya yeterince dönük olmaması ve programın amaçlarının iyi belirlenmemiş olması gibi unsurların amaçların gerçekleşmesinde zaman zaman engel oluşturduğu da tespit edilmiştir. Diğer taraftan amaç ifadeleri incelendiğinde, bu ifadelerin programların temel felsefesi kapsamında yer alan din bilimsel ve eğitimsel yaklaşımlar doğrultusunda hazırlandığı şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Bu yaklaşımlar, öğrencilerin okul ile hayatları arasında doğru bilgiye ve becerilere dayalı bir bağ kurarak hayatı anlamlandırabilmesini ve problemlerini çözebilmesini hedeflemektedir. Ayrıca öğrencilerin sahip olduğu din anlayışıyla dinî farklılıklara dayalı bir ayrımcılığa gitmeden birlikte yaşayabilme becerisini de kazanması öngörülmektedir (Yapıcı & Yürük, 2015, 41).

2.2. Kazanımlar

MEB tarafından 2004-2005 eğitim yılından itibaren uygulanmaya başlanan öğretim programlarıyla birlikte genel amaçların altındaki düzeylerde kalan amaçlar için “kazanım” kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Kazanım; “öğrenme süreci içerisinde planlanmış ve düzenlenmiş yaşantılar sayesinde öğrencilerde görülmesi beklenen bilgi, beceri, tutum ve değerler” olarak tanımlanabilir (Doğanay & Sarı, 2007, 43). Kazanımlar, o üniteye kazandırılacak temel kavram, ilke, genelleme, tutum ya da becerilerin ifadesidir. Programlarda yer alan ünitelerde de bu doğrultuda çeşitli kazanımlara yer verilmekle birlikte kazanımların neredeyse tamamının bilişsel alana hitap ettiği görülmektedir. Programların amaç ve kazanımlarının gerçekleşmesinde teoride görülen bu ve buna benzer durumlarla ilgili ortaya çıkabilecek eksiklere yönelik öğrenme etkinlikleriyle ilgili uyarlamalar konusunda öğretmenlere önemli görevler düşmektedir (DKABÖP (4-8), 2018, 6; DKABÖP (9-12), 2018, 6).

Programların en önemli unsuru olarak ifade edilen kazanımların öğrencilerin gelişim düzeyleri, amaçlar ve içeriğin göz önünde bulundurularak hazırlandığı, öğrenci başarısının da kazanımların edinilmesine bağlı olduğu belirtilmiştir. Gelişim dönemleriyle ilgili bazı temel yönelimlerin olduğu, gelişimin bir bütün olduğu, gelişim alanlarından birindeki değişimin diğer gelişim alanlarını da etkileyebileceği gibi bilgilere yer verilmiştir. Programlar geliştirilirken kazanım ve becerilerin hazırlanmasında, sınıflar düzeyinde ders dağılımı ve derslerin birbirleriyle ilişkilerinde bu ardışıklık, yönelimler, gelişim alanları arasındaki etkileşim gibi temel noktalara dikkat edilmiştir. Öğretmenlerden de kazanımların gerçekleşmesi için gerekli şartları hazırlayarak öğrenme sürecine rehberlik etmeleri beklenmektedir (DKABÖP (4-8), 2018, 11; DKABÖP (9-12), 2018, 11). Programlarda her üniteyle ilgili kazanımlar verildikten sonra her kazanımla ilgili yapılacak etkinliklerde göz önünde bulundurulacak hususları içeren açıklamalara da yer verilmiştir. Tüm bunlarla birlikte kazanımlar hazırlanırken dikkat edilen ilkeler şu şekildedir:

a. Sarmal ve Bütünsel Yapı: Programlarda kazanımların sarmal özellikte olduğu belirtilmektedir (DKABÖP (4-8), 2018, 1; DKABÖP (9-12), 2018, 1). Sarmal özelliği bulunan programlarda içerik doğrusal olmaktan ziyade yeri geldikçe tekrar edilebilir türdendir. Burada amaç sadece konuyu hatırlatmak değil aynı zamanda kapsamı genişletmektir (Demirel, 2006, 127). Bütünlük ilkesi, bireyin gelişiminin bir bütün olduğunu, bireyin sadece zihinsel yönünün olmadığını bedensel, ruhsal, ahlaki vs. diğer yönlerinin olduğunu, bunlarının birbirleriyle ilişkili

olduğunu ve geliştirilmezlerse bireyin bundan olumsuz etkileneceğini vurgular. Bu ilkenin bir gereği de bilgilerin birbirine bağlı ve birbirini tamamlayıcı olmasıdır. Programlarda da belirtildiğine göre kazanımlar; değerler, beceriler ve yetkinliklerin göz önünde bulundurulduğu bütüncül bir bakış açısıyla oluşturulmuştur (DKABÖP (4-8), 2018 ; DKABÖP (9-12), 2018, 1).

b. Yetkinlik, Güncellik, Geçerlik ve Hayatilik: Programlara göre kazanım ve açıklamaların bir diğer özelliği, ilgili disiplinle bağlantılı bir şekilde “yetkin, güncel, geçerli ve eğitim öğretim sürecinde hayatla ilişkileri kurulabilecek nitelikte” olmasıdır (DKABÖP (4-8), 2018, ; DKABÖP (9-12), 2018, 1). Yetkinlik, “kişinin görevlerinin ve işlevlerini mükemmel bir şekilde yapabilme noktasına gelebilmesi için sahip olması gereken davranış kalıpları” olarak tanımlanabilir (Woodruffe, 1993, 29). Bu tanımdan hareketle kazanım ve açıklamaların ilgili disiplinin gerektirdiği bireysel yeterliklere ulaştırabilme özelliğine sahip olmasına yönelik olduğu söylenebilir. Kazanımların öğrencinin ilgi ve dikkatinin canlı olduğu güncel olay ve olgulardan faydalanması (Taşdemir, 2007, 99) ise güncellik özelliğini taşıdığı anlamına gelir. Bu doğrultuda öğrencileri ulusal ve evrensel alanda güncel olay ve sorunlarla karşılaştırmak, bilimsel, sosyal, kültürel, sanatsal duyarlıklarını geliştirmeye yönelik uygulamalar da bu ilkeyle gerçekleştirilebilir (Dirik, 2014, 114). Geçerlik, “ölçülen değer o değişkenin gerçek değeri olup olmadığını ya da gerçek değere ne kadar yakın olduğu”nun belirlenmesini gerektirir (Kelecioğlu - Göçer Şahin, 2014, 2). Kazanımların geçerli olması ifadesinden kazanımlarla elde edilmesi hedeflenen din ile ilgili biliş, duyuş ve devinîşlerin sahih kaynaklara dayalı olması anlaşılabilir. Hayatilik ilkesi geleneksel eğitim anlayışında öğrencinin hayata hazırlanması olarak anlaşılmakta ve uygulanmaktaydı. Ancak günümüz eğitiminde okul ile hayatın iç içeliği vurgulanmakta, toplumda ne var ve yaşanıyorsa okulda da onların olması gerektiği düşüncesi hâkim olmaktadır. O halde günümüzde hayatilik ilkesinin gereği, öğrenme ortamında kazanımların okul ile hayat, teori ile pratiğin bir arada bulunmasını sağlayacak şekilde düzenlenmesidir (Dirik, 2014, 113-114).

Bu ilkelerin dışında programda bulunan kazanım ifadelerinin öğrenci davranışına yönelik hazırlandığı görülmektedir. Başka bir deyişle programda yer alan kazanım ifadeleri öğrenci davranışları açısından oluşturulmuş olup öğrenciler tarafından elde edebilecek niteliktedir. Kazanımlarda kimi zaman; “Evrendeki mükemmel düzen ile Allah’ın (c.c.) varlığı ve birliği arasında ilişki kurar.” (DKABÖP (4-8), 2018, 21) ve “Hz. Muhammed’in örnek şahsiyetini tanıır.” (DKABÖP (9-12), 2018, 25) gibi genel, kimi zaman da “Sofra adabına riayet eder.” (DKABÖP (4-8), 2018, 23) ve “Kur’an-ı Kerim’den gençlerle ilgili ayetlere örnekler verir.” (DKABÖP (9-12), 2018, 20) gibi açıkça belirlenmiş hedef davranışa dönük ifadeler kullanılmıştır. “Hz. Lokman’ın (a.s.) öğütlerini hayatına yansıtmaya özen gösterir.” (DKABÖP (4-8), 2018, 23) ve “Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.” (DKABÖP (9-12), 2018, 23) gibi kazanımlarda da öğrencilerin öğrendikleri bilgileri kendi hayatlarıyla ilişkilendirmeleri amaçlanmaktadır. Zira sadece bilişsel düzeyde gerçekleşen, gündelik hayatla ilişkilendirilmeyen dolayısıyla davranışlara yansımaya öğrenmeler karakter, ahlak ve değer eğitimi bağlamında istedik sonuçlara ulaşmayı zorlaştırabilir. Bununla birlikte programda sayıca bilişsel kazanımların oldukça fazla, duyuşsal ve psikomotor kazanımların ise çok az olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Şahin (2021, 305)’in çalışmasına göre de öğretmenler, programda bulunan kazanımların sayıca yeterli ve öğrenci seviyesine uygun olduğu ancak kazanımların daha çok bilişsel alanla ilgili olduğu görüşündedirler. Korkmaz (2022, 68)’in araştırmasında görüştüğü öğretmenlerin 7. sınıf kazanımlarına yönelik değerlendirmelerine göre ise “İslam Düşüncesinde Yorumlar” ünitesinin haricindeki diğer ünitelerde yer alan kazanımlar çoğunlukla öğrenci seviyesine uygun, öğrencilerin ihtiyaç duyacağı özelliklere sahip ve öğrencilerin ulaşabileceği niteliktedir. “İslam Düşüncesinde Yorumlar” ünitesinin kazanımları çerçevesinde farklı yorumlardan bahsedilmesinin öğrencilerde kafa karışıklığı oluşturması nedeniyle öğrenci seviyesine uygun olmadığı da ifade edilen bir başka görüştür.

2.3. İçerik/Muhteva

Programlarda içeriği oluşturan bilgilerin bazıları uzun süre ihtiyacı karşılayabiliyorken bazıları da karşılayamamaktadır. Çünkü karşılaştığımız olaylar, olgular, sorunlar vs. sahip

olduğumuz bilgilerin zamanla değişimini zorunlu kılmaktadır. Çünkü bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar sürekli değişmektedir. Bu nedenle sık sık içerik değişimine başvurulabilmektedir. Zira içerikteki bilgilerin geçerli yani dayanıklı ve güvenilir/sağlam olması beklenir (Demirel, 2006, 120). İçerik, belli bilgi kategorilerinden (disiplinlerden) oluşmaktadır. Bu kategoriler başka alt boyutlara, alt boyutlar da kendi içinde ayrı ayrı parçalara ayrılabilir. Her dersin kendisine ait ünitelere, ünitelerin de konulara sahip olması, bu anlamda değerlendirilebilir. Bu bağlamda DKAB Dersi Öğretim Programlarında her bir sınıfta 5 ünite yer almaktadır. Ünite açıklaması başlığıyla o ünite içerisindeki konuların isimleri sıralanmış ve bazı ünitelerde buna ek olarak “Üniteye konuların özelliğine göre başta ayet ve hadisler olmak üzere, sözlü ve yazılı edebiyatımızdan (hikâye, şiir, beyit gibi) düzeye uygun metinlerden yararlanılır.” ifadesi bulunmaktadır. Ünite ve konuların oluşturulmasında hedefler, amaçlar, öğrencilerin hazırbulunuşlukları, konular arasında aşamalılığın ve ilişkilerin dikkate alındığı belirtilmiştir.

Öğretim Programlarının uygulanmasında en temel görev öğretmene düşmektedir. Günümüz eğitim anlayışlarında öğretmene düşen görevin sınıf içi etkinliklerde öğrencilerin öğrenmesine kılavuzluk etmeleri olduğu unutulmamalıdır. Yani öğretmen, konuyu öğreten değil, öğrencinin öğrenmesine rehberlik eden kişidir. Bu nedenle derslerin öğretmenin bilgileri sunması, öğrencilerin de kendilerine sunulan bilgileri almaları şeklinde geçmesi beklenmemektedir. Öğretmen istenilen, öğrencilerin aktif bir şekilde içerikle meşgul olmasını sağlayacak strateji, yöntem ve tekniklere başvurmalıdır. Yani öğrencinin kendi bilgi, beceri, değer ve tutumlarını çeşitli etkinlikler aracılığıyla yine kendisinin geliştirmesine yardımcı olmalıdır.

Programda her üniteyle ilgili ünite, kazanım ve açıklamaları ana başlığı altında ünite ismi, ünite açıklaması, kazanım ve açıklamaları ile anahtar kavramlar başlıkları bulunmaktadır. Programda yer alan üniteler ve konuları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 3. DKAB Dersi Öğretim Programının (4-8. Sınıflar) İçeriği

4. Sınıf	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
1. Günlük Hayattaki Dinî İfadeler	1. Allah İnancı	1. Peygamber ve İlahi Kitap İnancı	1. Melek ve Ahiret İnancı	1. Kader İnancı
1.1. Günlük Konuşmalarda Dinî İfadeler	1.1. Allah (c.c.) Vardır ve Birdir	1.1. Allah'ın (c.c.) Elçileri:	1.1. Görülen ve Görülemeyen Varlıklar	1.1. Kader ve Kaza İnancı
1.2. Dilek ve Dualarda Geçen Dinî İfadeler	1.2. Allah (c.c.) Yaradandır	1.2. Peygamberlerin Özellikleri ve Görevler	1.2. Melekler ve Ahiret Hayatı	1.2. İnsanın İradesi ve Kader
1.3. Bir Dua Tanıyorum: Sübhaneke Duası ve Anlamı	1.3. Allah (c.c.) Rahman ve Rahimdir	1.3. Peygamberler İnsanlar İçin En Güzel Örnektir	1.4. Ahiret Hayatının Aşamaları	1.3. Kaderle İlgili Kavramlar
	1.4. Allah (c.c.) Görür ve İşitir	1.4. Vahiy ve Vahyin Gönderiliş Amacı	1.5. Ahiret İnancının İnsan Davranışlarına Etkisi	1.4. Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Musa (a.s.)
	1.5. Allah'ın (c.c.) İle İrtibat: Dua	1.5. İlahi Kitaplar	1.6. Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. İsa (a.s.)	1.5. Bir Ayet Tanıyorum: Ayet el-Kürsi ve Anlamı
	1.6. Allah (c.c.) İle İrtibat: Dua	1.6. Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Âdem (a.s.)	1.7. Bir Sure Tanıyorum: Nâs Suresi ve Anlamı	
	1.7. Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. İbrahim (a.s.)	1.7. Bir Dua Tanıyorum: Kunut Duaları ve Anlamları”		
	1.8. Bir Sure Tanıyorum: İhlâs Suresi ve Anlamı			
2. İslam'ı Tanıyalım	2. Ramazan ve Oruç	2. Namaz	2. Hac ve Kurban	2. Zekât ve Sadaka
2.1. İslam'ın İnanç Esasları	2.1. Ramazan Orucu ve Önemi	2.1. Namaz İbadeti ve Önemi	2.1. İslam'da Hac İbadeti ve Önemi	2.1. İslam'ın Paylaşma ve Yardımlaşmaya
2.2. İslam'ın	2.2. Ramazan ve	2.2. Namaz Çeşitleri	2.2. Haccın Yapılışı	
		2.3. Namazın	2.3. Umre ve Önemi	

Şartları 2.3. Kur'an-ı Kerim 2.4. Bir Dua Tanıyorum: Âmentü Duası ve Anlamı	Oruçla İlgili Kavramlar 2.3. Kültürümüzde Ramazan ve Oruç 2.4. Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Davud (a.s.) 2.5. Bir Dua Tanıyorum: Rabbena Duaları ve Anlamı	Kılınışı 2.4. Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Zekeriya (a.s.) 2.5. Bir Sure Tanıyorum: Fil Suresi ve Anlamı	2.4. Kurban İbadeti ve Önemi 2.5. Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. İsmail (a.s.) 2.6. Bir Ayet Tanıyorum: En'âm Suresi 162. Ayet ve Anlamı	verdiği Önem 2.2. Zekât ve Sadaka İbadeti 2.3. Zekât ve Sadakanın Bireysel ve Toplumsal Faydaları 2.4. Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Şuayb (a.s.) 2.5. Bir Sure Tanıyorum: Maûn Suresi ve Anlamı
3. Güzel Ahlak 3.1. Din Güzel Ahlakıtır 3.2. İnsani İlişkilerin Temeli: Sevgi ve Saygı 3.3. Bir Sure Tanıyorum: Fâtiha Suresi ve Anlamı	3. Adap ve Nezakat 3.1. Nezakat Kuralları 3.2. Selamlaşma Adabı 3.3. İletişim ve Konuşma Adabı 3.4. Sofra Adabı 3.5. Hz. Lokman'dan (a.s.) Öğütler 3.6. Bir Dua Tanıyorum: Tahiyyat Duası ve Anlamı	3. Zararlı Alışkanlıklar 3.1. Bazı Zararlı Alışkanlıklar 3.2. Zararlı Alışkanlıklara Başlama Sebepleri 3.3. Zararlı Alışkanlıklardan Korunma Yolları 3.4. Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Yahya (a.s.) 3.5. Bir Sure Tanıyorum: Tebbet Suresi ve Anlamı	3. Ahlaki Davranışlar 3.1. Güzel Ahlaki Tutum ve Davranışlar 3.2. Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Salih (a.s.) 3.3. Bir Sure Tanıyorum: Felak Suresi ve Anlamı	3. Din ve Hayat 3.1. Din, Birey ve Toplum 3.2. Dinin Temel Gayesi 3.3. Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Yusuf (a.s.) 3.4. Bir Sure Tanıyorum: Asr Suresi ve Anlamı
4. Hz. Muhammed'i Tanıyalım 4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Doğduğu Çevre 4.2. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Ailesi 4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Doğumu, Çocukluk ve Gençlik Yılları 4.4. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mekke ve Medine Yılları 4.5. Bir Dua Tanıyorum: Salli ve Barik Duaları ve Anlamları	4. Hz. Muhammed ve Aile Hayatı 4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Evliliği ve Çocukları 4.2. Bir Eş Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.) 4.3. Bir Baba Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.) 4.4. Bir Dede Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.) 4.5. Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Ailesinin Örnek Davranışları 4.6. Hz. Hasan (r.a.) ve Hz. Hüseyin (r.a.) 4.7. Bir Sure Tanıyorum: Kevser Suresi ve Anlamı	4. Hz. Muhammed'in Hayatı 4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Daveti: Mekke Dönemi 4.2. Hicret 4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Daveti: Medine Dönemi 4.4. Bir Sure Tanıyorum: Nasr Suresi ve Anlamı	4. Allah'ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed 4.1. Allah'ın (c.c.) Kulu Hz. Muhammed (s.a.v.) 4.2. Allah'ın (c.c.) Elçisi Hz. Muhammed (s.a.v.) 4.3. Bir Sure Tanıyorum: Kâfirun Suresi ve Anlamı	4. Hz. Muhammed'in Örnekliliği 4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Doğruluğu ve Güvenilir Kişiliği 4.2. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Merhametli ve Affedici Oluşu 4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İstişareye Önem Vermesi 4.4. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Davasındaki Cesaret ve Kararlılığı 4.5. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hakkı Gözetmedeki Hassasiyeti 4.6. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İnsanlara Değer Vermesi 4.7. Bir Sure

					Tanıyorum: Kureyş Suresi ve Anlamı
5. Din ve Temizlik	5. Çevremizde	5. Temel	5. İslam	5. Kur'an-ı Kerim	
5.1. İslam Dini ve Temizlik	Dinin İzleri	Değerlerimiz	Düşüncesinde	ve Özellikleri	
5.2. Bedenimi ve Giysilerimi Temiz Tutarım	5.1. Mimarimizde Dinin İzleri	5.1. Toplumumuzu Birleştiren Temel Değerler	Yorumlar	5.1. İslam Dininin Temel Kaynakları	
5.3. Evimi ve Okulumu Temiz Tutarım	5.2. Musikimizde Dinin İzleri	5.2. Dinî Bayramlar, Önemli Gün ve Geceler	5.1. Din Anlayışındaki Yorum Farklılıklarının Sebepleri	5.2. Kur'an-ı Kerim'in Ana Konuları	
5.4. Çevremi Temiz Tutarım	5.3. Edebiyatımızda Dinin İzleri		5.2. İslam Düşüncesinde Yorum Biçimleri	5.3. Kur'an-ı Kerim'in Temel Özellikleri	
	5.4. Örf ve Âdetlerimizde Dinin İzleri		5.3. İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar	5.4. Bir Peygamber Hz. Tanıyorum: Hz. Nuh (a.s.)	
	5.5. Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Süleyman (a.s.)				

Programların içeriğiyle ilgili dikkat çeken bazı hususlara değinmekte yarar vardır. Programların dinbilimsel yaklaşımı olarak ifade edilebilecek olan “mezheplerüstü anlayış”ın içeriğe yansıtılmaya çalışılmasının bariz bir örneği, 7. sınıftaki “İslam Düşüncesinde Yorumlar” ünitesidir. Nitekim ünite açıklamasında da bu anlayış çerçevesinde üniteye nelere dikkat edilmesi gerektiği şu ifadeyle ortaya konulmuştur: “Ünite genelinde İslam düşüncesindeki yorum farklılıkları; ana hatlarıyla öğrenci düzeyine uygun olarak ele alınır; nesnel ve tasviri (betimleyici) bir anlatım esas alınır” (DKABÖP (4-8), 2018, 35). İlgili üniteye “Din Anlayışındaki Yorum Farklılıklarının Sebepleri”, “İslam Düşüncesinde Yorum Biçimleri” ve “İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar” şeklindeki başlıklarla öğrencinin konuyla ilgili bilgi ve bakış açısı sahibi olmasının amaçlandığı belirtilebilir. Bu ünitenin içinde İslam düşüncesindeki tasavvufi yorumlardan hangileri hakkında bilgi verileceği de “Kültürümüzde etkin olan tasavvufi yorumları ayırt eder.” kazanımının açıklamasında bulunmaktadır. İlgili açıklamaya göre “Kültürümüzde etkin olan tasavvufi yorumlardan; Yesevilik, Kadirilik, Mevlevilik, Nakşibendilik ve Alevilik Bektaşilik konularına öğrenci düzeyine uygun olarak yer verilir.” Aynı üniteye ayrıca Alevilik-Bektaşilik konusuna; “Alevilik-Bektaşilikle ilgili temel kavram ve erkânları açıklar.” kazanımı ve açıklamasıyla özel bir yer de ayrılmıştır (DKABÖP (4-8), 2018, 35) Bununla birlikte programlarda diğer dinlerle ilgili doğrudan bir ünite veya konu başlığı bulunmamaktadır.

Şahin (2021, 305)'in çalışmasına göre öğretmenler genel olarak içeriğin öğrenci seviyesine uygun olmakla birlikte zekât, hac, kader ve kaza, mezhepler, görünmeyen varlıklar gibi konuların ele alınışı ve yer aldıkları sınıf düzeyiyle ilgili öğrenci seviyesine uygunlukta bazı problemlerin olduğu görüşündedir. Adıyaman (2021, 92), ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde ibadet konularının öğretiminde mezhepler üstü yaklaşımın ders kitaplarına yansımaları konu edinen çalışmasında 6. sınıf “Namaz” ünitesi dışındaki 5. sınıf “Ramazan ve Oruç”, 7. sınıf “Hac ve Kurban” ile 8. sınıf “Zekat ve Sadaka” ünitelerinin büyük oranda mezhepler üstü yaklaşıma uygun olduğu sonucuna ulaşmıştır. Diğer taraftan Korkmaz (2022, 68)'in araştırmasında öğretmenler, programda yer alan içeriklerin sade, anlaşılır ve öğrenme ilkelerine uygun olarak hazırlandığı ancak ayet ve hadislerde geçen bazı kavramların yeterince sade olmadığı düşüncesindedir. Ayrıca “Hac ve Kurban” ünitesinde Haccın çeşitlerinden ve yapılışından ayrıntılı bir şekilde bahsedilmesinin de konunun anlaşılmasını zorlaştırdığı dile getirilmiştir.

Tablo 4. DKAB Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programının İçeriği

9. Sınıf	10. Sınıf	11. Sınıf	12. Sınıf
1. Bilgi ve İnanç 1.1. İslam'da Bilgi Kaynakları 1.2. İslam İnancında İmanın Mahiyeti 1.3. Kur'an'dan Mesajlar: İsrâ Suresi 36. Ayet ve Mülk Suresi 23. Ayet	1. Allah İnsan İlişkisi 1.1. Allah İnci ve İnsan 1.2. Allah'ın Varlığı ve Birliği 1.3. Allah'ın İsim ve Sıfatları 1.4. Kur'an-ı Kerim'de İnsan ve Özellikleri 1.5. İnsanın Allah İle İrtibatı 1.6. Kur'an'dan Mesajlar: Rûm Suresi 18-27. Ayetler	1. Dünya ve Ahiret 1.1. Varoluşun ve Hayatın Anlamı 1.2. Ahiret Alemi 1.3. Ahirete Uğurlama 1.4. Kur'an'dan Mesajlar: Bakara Suresi 153-157. Ayetler	1. İslam ve Bilim 1.1. Din-Bilim İlişkisi 1.2. İslam Medeniyetinde Bilim ve Düşüncenin Gelişimi 1.3. İslam Medeniyetinde Öne Çıkan Eğitim Kurumları 1.4. Müslümanların Bilim Alanında Yaptığı Öncü ve Özgün Çalışmalar 1.5. Kur'an'dan Mesajlar: Fâtır Suresi 27-28. Ayetler
2. Din ve İslam 2.1. Dinin Tanımı ve Kaynağı 2.2. İnsanın Doğası ve Din 2.3. İman ve İslam İlişkisi 2.4. İslam İnanç Esaslarının Özellikleri 2.5. Kur'an'dan Mesajlar: Nisâ Suresi 136. Ayet	2. Hz. Muhammed ve Gençlik 2.1. Kur'an-ı Kerim'de Gençler 2.2. Bir Genç Olarak Hz. Muhammed 2.3. Hz. Muhammed ve Gençler 2.4. Bazı Genç Sahabiler 2.5. Kur'an'dan Mesajlar: Âl-i İmrân Suresi 159. Ayet	2. Kur'an'a Göre Hz. Muhammed 2.1. Hz. Muhammed'in Şahsiyeti 2.2. Hz. Muhammed'in Peygamberlik Yönü 2.3. Hz. Muhammed'e Bağlılık ve İtaat 2.4. Kur'an'dan Mesajlar: Ahzâb Suresi 45-46. Ayetler	2. Anadolu'da İslam 2.1. Türklerin Müslüman Olmaları 2.2. Milletimizin İslam Anlayışının Oluşmasında Etkili Olan Bazı Şahsiyetler 2.3. Kur'an'dan Mesajlar: Nisâ Suresi 69. Ayet
3. İslam ve İbadet 3.1. İslam'da İbadet ve Kapsamı 3.2. İslam'da İbadetin Amacı ve Önemi 3.3. İslam'da İbadet Yükümlülüğü 3.4. İslam'da İbadetlerin Temel İlkeleri 3.5. İslam'da İbadet Ahlak İlişkisi 3.6. Kur'an'dan Mesajlar: Bakara Suresi 177. Ayet	3. Din ve Hayat 3.1. Din ve Aile 3.2. Din, Kültür ve Sanat 3.3. Din ve Çevre 3.4. Din ve Sosyal Değişim 3.5. Din ve Ekonomi 3.6. Din ve Sosyal Adalet 3.7. Kur'an'dan Mesajlar: Âl-i İmrân Suresi 103-105. Ayetler	3. Kur'an'da Bazı Kavramlar 3.1. İslam'ın Aydınlik Yolu: Hidayet 3.2. Allah'ı Görüyormuşçasına Yaşamak: İhsan 3.3. Allah İçin Samimiyet: İhlas 3.4. Allah'ın Emir ve Yasaklarına Riayet: Takva 3.5. Dosdoğru Yol: Sırat-ı Müstakim 3.6. Allah Yolunda Mücadele: Cihat 3.7. İyi, Doğru ve Güzel Davranış: Salih Amel 3.8. Kur'an'dan Mesajlar: Kehf Suresi 107-110. Ayetler	3. İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar 3.1. Tasavvufi Düşüncenin Oluşumu 3.2. Tasavvufi Düşüncenin Ahlaki Boyutu 3.3. Kültürümüzde Etkin Olan Tasavvufi Yorumlar 3.4. Kur'an'dan Mesajlar: Hucurât Suresi 10. Ayet
4. Gençlik ve Değerler 4.1. Değerler ve Değerlerin Kaynağı 4.2. Gençlerin Kişilik Gelişiminde Değerlerin Yeri ve Önemi 4.3. Temel Değerler 4.4. Kur'an'dan Mesajlar:	4. Ahlaki Tutum ve Davranışlar 4.1. İslam Ahlakının Konusu ve Gayesi 4.2. İslam Ahlakının Kaynakları 4.3. Ahlak ve Terbiye İlişkisi	4. İnançla İlgili Meseleler 4.1. İnançla İlgili Felsefi Yaklaşımlar 4.2. Yeni Dini Hareketler 4.3. Kur'an'dan Mesajlar: Enam Suresi 59. Ayet ve Lokman Suresi 27. Ayet	4. Güncel Dini Meseleler 4.1. Dini Meselelerin Çözümünde Temel İlke ve Yöntemler 4.2. İktisadi Hayatla İlgili Meseleler 4.3. Gıda Maddeleri ve

İsrâ Suresi 23-29. Ayetler	4.4. İslam Ahlakında Yerilen Bazı Davranışlar 4.5. Kur'an'dan Mesajlar: Hucurât Suresi 11-12. Ayetler	Bağımlılıkla İlgili Meseleler 4.4. Sağlık ve Tıpla İlgili Meseleler 4.5. Kur'an'dan Mesajlar: En'âm suresi 151-152. Ayetler
5. Gönül Coğrafyamız 5.1. İslam Medeniyeti ve Özellikleri 5.2. İslam Medeniyetinin Farklı Coğrafyalardaki İzleri 5.3. Kur'an'dan Mesajlar: Hucurât Suresi 13. Ayet	5. İslam Düşüncesinde İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Yorumlar 5.1. Dinî Yorum Farklılıklarının Sebepleri 5.2. Dinî Yorumlarla İlgili Bazı Kavramlar 5.3. İslam Düşüncesinde İtikadi ve Siyasi Yorumlar 5.4. İslam Düşüncesinde Fıkhi Yorumlar 5.5. Kur'an'dan Mesajlar: Nisâ Suresi 59. Ayet	5. Yahudilik ve Hıristiyanlık 5.1. Yahudilik 5.2. Hıristiyanlık
		5. Hint ve Çin Dinleri 5.1. Hinduizm 5.2. Budizm 5.3. Konfüçyanizm 5.4. Taoizm

Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında dikkat çeken bazı noktalar şunlardır: İslam düşüncesinde yer alan farklı yorumlarla ilgili bilgilere 10. sınıftaki “İslam Düşüncesinde İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Yorumlar” (DKABÖP (9-12), 2018, 24) ile 12. sınıftaki “İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar” ünitelerinde yer verilmiştir (DKABÖP (9-12), 2018, 32-33). 10. sınıftaki “İslam Düşüncesinde İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Yorumlar” ünitesinde yer alan 4. ve 5. kazanımın açıklamalarında İslam düşüncesindeki itikadi ve siyasi yorumların Ehl-i Sünnet ve Şia içerisinde yer alan dini yorumlarla sınırlandırılacağı; amelî fıkhi yorumlar kapsamında da Hanefilik, Malikilik, Şafilik, Hanbelilik ve Caferilik mezhebine değinileceği belirtilmiştir (DKABÖP (9-12), 2018, 24). 12. sınıftaki “İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar” ünitesinin 3. kazanımının açıklamasından hareketle bu tasavvufi yorumların Yesevilik, Kadirilik, Rifailik, Mevlevilik, Nakşibendilik ve Alevilik-Bektaşilik olduğu görülmektedir. Bu ünite “Alevilik-Bektaşilikteki temel kavram ve erkânları tanır.” kazanımıyla Alevilik-Bektaşilik konusuna ayrıca yer verilmesi dikkate değerdir (DKABÖP (9-12), 2018, 32).

Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında İslam dışındaki diğer dinlere, 11. sınıftaki “Yahudilik ve Hıristiyanlık” (DKABÖP (9-12), 2018, 29) ile 12. sınıftaki “Hint ve Çin Dinleri” üniteleriyle yer verilmiştir (DKABÖP (9-12), 2018, 35). Her iki üniteyle ilgili ünite açıklamasında; “Ünite genelinde konular, öğrenci seviyesine uygun olarak ana hatlarıyla ele alınır; anlatımda nesnel ve tasviri (betimleyici) bir yöntem benimsenir; dinlerin kendi kavramları ve epistemolojik kabulleriyle tanıtılmasına özen gösterilir. Ayrıca dinlerin ortaya çıktığı ve yayıldığı bölgeler harita üzerinde gösterilir.” ifadeleriyle bu ünitelerde nelere dikkat edilmesi gerektiği ortaya konmuştur (DKABÖP (9-12), 2018, 29, 35).

Programda kazanımlar ve onlarla ilgili açıklamaları takiben de anahtar kavramlara yer verilmiştir. Her ünite anahtar kavramların bulunması, din öğretiminde anlamlı ve kalıcı öğrenmenin gerçekleşmesinin yolunun kavram öğretimine bağlı olduğu şeklinde gerekçelendirilmiştir. DKAB dersinde de din gibi kendine özgü kavramsal yapısı olan bir alanın öğretimi gerçekleştirilmektedir. Hedeflenen şekilde doğru bir din anlayışına sahip olunabilmesi ve anlamlı ve kalıcı öğrenmenin gerçekleşmesi için bu kavramsal yapının doğru ve işlevsel bir şekilde öğrenilmesi ve kullanılması gerekmektedir (DKABÖP (4-8), 2018, 11; DKABÖP (9-12), 2018, 12). Bu gerçeklikten yola çıkarak programda kavram öğretimi üzerinde önemle durulmuş ve her ünite anahtar kavramlara yer verilmiştir. Programlarda bulunan anahtar kavramlar aşağıdaki tabloda yer almaktadır:

Tablo 5. DKAB Dersi Öğretim Programlarındaki Anahtar Kavramlar

	4. SINIF	5. SINIF	6. SINIF	7. SINIF	8. SINIF	9. SINIF	10. SINIF	11. SINIF	12. SINIF
1. Ünite	Din, dua, eûzü besmele, elhamdü-lillah	Esmâ-i Hüsnâ, hanif, tevhid, ihlâs, kıssa	Nübüvvet, risalet, davet, tebliğ	Âlem, gayb, melek, cin, şeytan, ahiret	Kader, kaza, sünne-tullah küllî irade, cüzî irade	İslam, inanç, akide, vahiy	Esmâ-i Hüsnâ, tilavet, kıraat, dua, tövbe, istiğfar	Ahiret, vefat, cenaze	İlim, bilim, âlim, bilgin
2. Ünite	İman, İslam, kelime-i tevhid, kelime-i şehadet, ibadet	Ramazân oruç, Rab	Namaz, salat, ezan, kamet, cami	Hac, umre, kurban	Zekât, sadaka, infak, nisap, oşür	Din, fitrat, tevhid, hanif, iman, Esmâ-i Hüsnâ	Sahabi, âlim, el-emin, istişare	Hadis, sünnet, üsve-i hasene, hatemü'n -nebiyyîn, Kütüb-i sitte, Kütüb-i tis'a	Âlim, fakih, tasavvuf veli
3. Ünite	Ahlak, sevgi, saygı	Adap, nezaket, selam	Haram, mekruh, kul hakkı, bağımlılık	Ahlak, değer, tutum, davranış	Din, birey, toplum	İbadet, mükellefsalih amel, ihlas	Din, sanat, iktisat, sosyal değişim	Hidayet, ihsan, ihlas, takva, sırat-ı müstakim, cihat, salih amel, şehadet	Tasavvuf, edep, veli, mürşid, insan-ı kâmil, erkân, semâ
4. Ünite	Cahiliye, Kâbe, el-emin, mevlit, Ehl-i Beyt	Merhamet, erdem, kevser	Davet, tebliğ, hicret, sahabi, ensar, muhacir, mescit	Risalet, nübüvvet hatemü'l-enbiya	Üsve-i hasene, sıdk, emanet, istişare, azim	Din, değer, ahlak, örf, âdet	Ahlak, seciye, şahsiyet karakter terbiye	İnanç, istismar, İslamofobi	İcma, helal, haram, mekruh mübah
5. Ünite	Abdest, taharet	Örf, âdet, mimari, musiki, edebiyat, Mescid-i Aksâ	Din, değer, şehitlik, gazilik, bayram, kandil	İtikat, fıkıh, mezhep, tasavvuf, âyin, erkân	Kur'an, furkan, sünnet, inanç, ibadet, ahlak, muamelat kıssa	Kültür, medeni yet	İtikad, mezhep fırka, tevîl	Kitab-ı Mukaddes, Ahd-i atik, Ahd-i cedit, sinagog, teslis, haç, kilise, vaftiz, ritüel, sakrament	Karma, tenasüh, Reenkar nasyon

Tüm bunlarla birlikte programlarda İslam dini çerçevesinde yer verilen abdest, gusül, teyemmüm, namaz vb. ibadetlerle ilgili farklı yorumlara değinilmesi, öğretmenlerin inisiyatifine bırakılmıştır. Ayrıca programlarda yer alan sure ve duaların işlenmesi esnasında onların anlamı ve verdiği mesajlara odaklanılması ve öğrencilerin ünite sonlarında yer alan sure ve dualarla konularda geçen ayet ve hadisleri ezberlemeye zorlanmaması gerektiği de vurgulanmıştır (DKABÖP (4-8), 2018, 9; DKABÖP (9-12), 2018, 9).

2.4. Ölçme-Değerlendirme

Programlarda bireysel farklılığa vurgu yapılarak, ölçme ve değerlendirme sürecinin de bu doğrultuda “herkese uygun”, “herkes için geçerli ve standart olması”nın insanın doğasına ters olduğu ve bu süreçte çeşitlilik ve esneklik anlayışına göre hareket edilmesinin şart olduğu ifade edilmiştir. Bu noktada öğretmenlerden öğrenme sürecinde bireysel farklılığı dikkate alarak özgün ve yaratıcı ölçme-değerlendirme uygulamalarına yer vermeleri beklenmektedir. Şahin (2022, 306), Karbeyaz (2018, 90, 91) ve Korkmaz (2022, 71) tarafından yapılan çalışmalarda süre yetersizliği, sınıfların kalabalık olması, kaynakların eksikliği, öğretmenlerin konuya uygun soruların yazmasında eksikliği, yapılan ürünlerin değerlendirmesinin zaman alması gibi sınırlılıklar nedeniyle sonuç odaklı geleneksel ölçme-değerlendirme etkinliklerini kullanmalarına rağmen öğretmenlerin süreç odaklı farklı alternatif ölçme değerlendirme uygulamalarına (açık uçlu soru, sözlü sunum, kavram haritası, proje, gözlem, performans görevi vb.) da başvurdukları ifade edilmektedir.

Programda ölçme-değerlendirme sürecinde farklı uygulamalara başvururken göz önünde bulundurulması gereken bazı ilkeler de sıralanmıştır. Bu ilkeler şu şekilde özetlenebilir:

“Öğretim programının tüm bileşenleri ile uyum.

Ölçme araç ve yöntemlerinden esneklik.

Ölçme sonuçlarını süreçle birlikte ele alma.

Bireysel farklılıkları dikkate alarak ölçme ve değerlendirmede çeşitlilik.

Sadece bilişsel ölçümlerle yetinmeme.

Öğretmen-öğrenci aktif katılımı.

İlgi, tutum, değer ve başarı gibi değişebilen özellikleri ölçmede süreç içindeki değişimleri dikkate alma” (DKABÖP (4-8), 2018, 5; DKABÖP (9-12), 2018, 5).

Belirtilen temel ilkeler incelendiğinde ölçme değerlendirme sürecinde öğrencinin aktif katılımının sağlanarak bireysel farklılıkların dikkate alınması, sadece bilişsel alanla sınırlı kalınmaması, ortaya konulan ürünle birlikte öğrenme sürecinin de göz önünde bulundurulması, özet olarak beceri ve süreç temelli bir bakış açısının benimsenmesi gerektiğine vurgu yapıldığı ifade edilebilir.

SONUÇ

DKAB Dersi Öğretim Programlarının temel felsefesinin dinbilimsel ve eğitimsel yaklaşım olarak iki temel üzerine inşa edildiği görülmektedir. Dinbilimsel yaklaşım çerçevesinde muhtevada yer alan hem İslam’ın hem de diğer dinlerin ele alınmasında betimleyici bir bakış açısının göz önünde bulundurulması beklenmektedir. Özel olarak İslam dininin öğretilmesiyle ilgili İslam içi yorum farklılıklarından ziyade ortak noktalar merkeze alan “mezheplerüstü yaklaşım”a vurgu yapılmıştır. İslam haricindeki dinlerin öğretimindeyse “bilimsel”, farklı dinlerin öğretimine imkân veren “dinler açılımlı yaklaşım” ve “olgusal yaklaşım”ın esas alınması istenmektedir. Tüm bunlar gerçekleştirilirken de din, vicdan ve düşünce özgürlüğünün korunması en temel ilke olarak belirlenmiştir.

Programların temel felsefesi arasında yer alan diğer bir yaklaşım, eğitimsel yaklaşım olarak ele alınabilir. Bu doğrultuda da en temel eğitimsel yaklaşım, yapılandırmacı anlayıştır. Ayrıca yapılandırmacı anlayışın çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme gibi diğer yaklaşımlarla da desteklenmesi vurgulanmıştır. Programlar incelendiğinde hem dinbilimsel hem de eğitimsel yaklaşımın öğretim programlarının temel unsurları olan amaç, içerik, ölçme-değerlendirme gibi unsurlara yansıtılmaya çalışıldığı tespit edilmiştir.

Türkiye’deki tüm öğretim programlarında olduğu gibi DKAB Dersi öğretim programlarının amaçlarında da birbirini tamamlayıcılık ilkesi benimsenmiştir. Bu ilke aynı zamanda sarmal ve bütünsel yapıda kazanımların geliştirilmesini beraberinde getirmiştir.

Geliştirilen amaçları; bireysel/insani, toplumsal/kültürel ve dini/ahlaki amaçlar olarak sınıflandırmak mümkündür. Ancak her ne kadar böyle bir sınıflandırma yapılırsa da söz konusu amaçların zaman zaman iç içe geçtiği ve birbirinden ayırıştırmanın zor olduğu dikkat çekmektedir.

Programlarda belirlenen kazanımlar söz konusu olunca “kök değerler” merkezli bir öğretimin önemi vurgulanmıştır. Bu bağlamda bilgi, beceri ve davranış bütünlüğünün kurulmasına dikkat çekilmiştir. Ayrıca kök değerler merkezli davranış bütünlüğü Türkiye Yeterlilikler Çerçevesinde belirlenen anahtar yetkinliklerle ilişkilendirilmiştir. Bu bakımdan kazanımlar ile güncel hayatla ilişkilendirilen yetkinliklere ulaşma çabası güdülmüştür.

Programların içerik ile ilgili yönlendirmeleri mezheplerüstü anlayış, betimleyici yaklaşım ve kültürlerarası bir tutumu incelemektedir. Bu noktada içerikler ünitelere ayrılarak sunulmuştur. Üniteler öğrencilerin toplumsal hayattaki din anlayışları ile ilgili eğitsel yaşantı gerçekleştirmesine yönelik konular ile donatılmıştır. Özellikle din anlayışlarındaki yorum farklarının anlamlandırılması ve birlikte yaşama kültürünün geliştirilmesi hususuna dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda öğretmenlerin anahtar rol oynadığı ifade edilmiştir.

Öğretmenlerin yetkinliği, ölçme ve değerlendirme sürecinde de vurgulanan husus olarak dikkat çekmektedir. Nitekim ölçme ve değerlendirme sürecinde esneklik, çeşitlilik ve öğrenci merkezlilik ilkelerinin belirleyici olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda öğretmenlerden değişimi takip etme ve ölçme-değerlendirme araçlarını güncellemesi, öğretimin temel unsurlarını ve öğrenme kuramlarını dikkate alarak ölçme-değerlendirme araçlarını zenginleştirilmesi, öğrencileri merkeze alan alternatif ölçme-değerlendirme araçlarını geliştirmesi beklenmektedir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Adıyaman, B. (2021). *Ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde ibadet konularının öğretiminde mezhepler üstü yaklaşımın ders kitaplarına yansımaları* (Basılmamış yüksek lisans tezi). İnönü Üniversitesi, Malatya.
- Aşlamacı, İ. (2021). 2018 Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi (4-8. sınıf) programının değerlendirilmesi. M. Bahçekapılı & A. A. Çanakçı, *Din eğitiminde ana konular içinde* (ss. 345-370). Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Bayraktar, N. & Aksu, H. İ. (2021). İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretim programı'nın kültürlerarası din eğitimi açısından değerlendirilmesi. *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 11(2), 563-580.
- Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., & Demirel, F. (2014). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Coşkun, Y. D. (2017). *Öğretim programları arka plan raporu*. İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi.
- Çapcıoğlu, F. (2006). *Din öğretiminde yeni yaklaşımlar çerçevesinde ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretim programlarının incelenmesi* (Basılmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Çiçek, H. B. (2019). *Güncellenen ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programına yönelik öğretmen görüşleri* (Basılmamış yüksek lisans tezi). Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Ağrı.
- Demeuse, M., & Strauven, C. (2016). *Eğitimde program geliştirme*. (Yusuf Budak, Çev.) Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Demirel, Ö. (2006). *Eğitimde program geliştirme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Deryakulu, D. (2000). Yapıcı öğrenme. A. Şimşek, *Sınıfta demokrasi içinde* (ss. 53-77). Ankara: Eğitimden Yayınları.
- Dirik, M. Z. (2014). *Öğretim ilke ve yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

- Doğan, P. U. (2017). Mezheplerüstü program tasarımının nitelikleri üzerine bir nitel çalışma. *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2(3), 128-154.
- Doğan, R. (2003). 1980'lere kadar Türkiye'de din öğretimi program anlayışları (1924-1980). Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar (ss. 611-646). Ankara: MEB Yayınları.
- Doğan, R., & Altaş, N. (2004). Din öğretiminde yeni yöntem tartışmalarında kuramdan uygulamaya: İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi programları (Ankara modeli). *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2(5), 41-57.
- Doğanay, A., & Sarı, M. (2007). Öğretim amaçlarının belirlenmesi, ifade edilmesi ve uygun içeriğin seçimi. A. Doğanay, *Öğretim ilke ve yöntemleri* içinde (ss. 37-81). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Ev, H. (2021). Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programları. M. Bahçekapılı & A. A. Çanakçı, *Din eğitiminde ana konular* içinde (ss. 345-370). Ankara: Eskiyeeni Yayınları.
- Ev, H. (2010). İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programı hakkında bir değerlendirme. *DEÜİFD*, 32, 139-167.
- Karacaoğlu, Ö. C. (2014). *Eğitimde program geliştirme*. Ankara: Kısayol Yayınları.
- Karbeyaz, P. (2018). *İlkokul ve ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanma düzeyleri ve karşılaştıkları sorunlar (Osmaniye ili örneği)* (Basılmamış yüksek lisans tezi). Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis.
- Kelecioğlu, H., & Göçer Şahin, S. (2014). Geçmişten günümüze geçerlik. *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme ve Değerlendirme Dergisi*, 5(2), 1-11.
- Kıral, B. (2020). Nitel bir veri analizi yöntemi olarak doküman analizi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, 170-189.
- Kızılabdullah, Y. (2008). Yapılandırmacılık yaklaşımının ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin amaçlarının gerçekleşmesine etkisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49(2), 197-215.
- Kızılabdullah, Y., & Yürük, T. (2008). Din eğitimi modelleri çerçevesinde Türkiye'deki din eğitimi üzerine genel bir değerlendirme. *Dini Araştırmalar*, 11(32), 107-130.
- Korkmaz, M. (2022). *Yedinci sınıf din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programının öğretmen görüşlerine göre incelenmesi* (Basılmamış yüksek lisans tezi). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş.
- Millî Eğitim Bakanlığı (2018). *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programı (ilkokul 4 ve ortaokul 5, 6, 7 ve 8. sınıflar)*. Ankara: MEB Yayınları.
- Millî Eğitim Bakanlığı (2018). *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programı (ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. sınıflar)*. Ankara: MEB Yayınları.
- Millî Eğitim Temel Kanunu (1973, 24 Haziran). *Resmi Gazete*. Sayı: 14574. Kanun No: 1739.
- Mızıkacı F. vd. (2019). Üniversite lisans ders programlarının süreç ve sonuç odaklı program geliştirme yaklaşımlarına göre öğrenci görüşleri açısından incelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 34(4), 943-957.
- Odabaşı, B. vd. (2014). *Eğitimde program geliştirme*. Konya: Çizgi Yayınları.
- Okumuşlar, M. (2014). *Yapılandırmacı yaklaşım ve din eğitimi*. Konya: Yediveren Yayınları.
- Sancak, S. (2019). Küreselleşme ve değişen değerler bağlamında 2010-2018 İDKAB öğretim programıyla yetiştirilmek istenen model insan tipi. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(13), 94-115.

- Sönmez, V., & Alacapınar, F. G. (2015). *Örnekleriyle eğitimde program değerlendirme*. Ankara: Anı Yayınları.
- Şahin, A. (2022). *Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretim programının temel yaklaşımlarının öğrenme öğretme süreçlerine yansımaları* (Basılmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Taşdemir, M. (2007). *Öğretim ilke ve yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Tekin, İ. (2019). Ahlak eğitiminde beceri merkezli öğrenme. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Armağan Özel Sayısı*, 20, 259-287.
- Tetik, H. (2018). İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi 2010-2018 öğretim programı ünite ve kazanımları üzerine bir değerlendirme. *Universal Journal of Theology*, 3(1), 64-86.
- Topchubaev, K. (2021). Din öğretimi programları. H. Âşık Ev, *Din eğitiminde özel öğretim yöntemleri içinde* (ss. 1-34). İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- Tosun, C. (2012). *Din eğitimi bilimine giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Tosun, C., & Sözen, H. (2017). Almanya'da din dersleri programları örneğinde din öğretiminde kültürlerarası yeterlilik. Ö. Demirel & S. Dinçer, *Küreselleşen dünyada eğitim içinde* (ss. 743-762). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Usta Doğan, P. (2017). Mezheplerüstü program tasarımının nitelikleri üzerine bir nitel çalışma. *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2(3), 128-154.
- Variş, F. (1978). *Eğitimde program geliştirme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Woodruffe, C. (1993). What is meant by a competency? *Leadership & Organization Development Journal*, 14(1), 29-36.
- Yapıcı, A. & Yürük, T. (2013). Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programının incelenmesi. C. Tosun & M. Polat, *Düşünen sınıflar için ilkökul 4. sınıf din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi içinde* (ss. 33-54). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Yıldız, M. (2021). Din kültürü ve ahlak bilgisi (4-8) öğretim programı'ndaki bilişsel kazanımların yenilenmiş Bloom taksonomisine göre incelenmesi. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(1), 307-342.
- Yılmaz, H. (2009). Alevilik-Sünnilik açısından din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(2), 189-109.
- Yürük, T. (2010). Cumhuriyet dönemi din öğretimi program anlayışları. *Dini Araştırmalar*, 13(36), 69-86.
- Zengin, M. (2011). *Din eğitimi ve öğretiminde yapılandırmacı yaklaşım*. İstanbul: DEM Yayınları .
- Zengin, M. (2014). Yapılandırmacı yaklaşım ve din eğitimi. Mustafa Köylü, *Din eğitiminde çağdaş konular içinde* (ss. 103-134). İstanbul: Dem Yayınları.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 437-446

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1100138

LH RĤMN'DAN ER-RAĤMĀN'A İLAHİ BİR SÖZÜN KÖKENİ

From 'lh RĤmn to al-RaĤmĀn-The Source of a Divine Epithet

Jonas C. GREENFIELD

Prof. Dr. Kudüs İbrani Üniversitesi
Prof. Dr. The Hebrew University of Jerusalem

Çeviren/Translator

Ertuğrul DÖNER

Dr. Öğr. Üyesi., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Adana,
Türkiye
Assist. Prof., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Adana,
Turkey

ertugruldoner@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5657-9627>

Çeviren/Translator

Savaş MENTEŞ

Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı
Teacher, Ministry of Education

SavasMENTES99@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-9293-5505>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Çeviri/ Translation

Geliş Tarihi/ Received: 07.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 31.05.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Ertuğrul Döner-Savaş Menteş)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

LH RĤMN'DAN ER-RAĤMĀN'A İLAHİ BİR SÖZÜN KÖKENİ¹

From 'lh Rĥmn to al-Raĥmān-The Source of a Divine Epithet

Bir İslam araştırmacısının karşılaştığı ilk Őeyler arasında, Kur'ān'ın ilk sūresi *Fātiha*'dan önce gelen "*Bismillāhi er-Raĥmān er-Raĥīm*" ifadeleri yer almaktadır. *er-Raĥmān* ve *er-Raĥīm*, tekrarlayıp duran iki sifata benzemektedir ve çevirmenler bu iki sıfatı birbirinden ayıracak uygun bir tercüme bulmakta zorlanmaktadırlar. *er-Raĥīm*, tanıdık bir isim kalıbına uyan bir Arapça kelime olarak kullanılırken, *er-Raĥmān* ise hem ilk otoriteler hem de modern ilim adamları tarafından, ödünç alınmış bir kelime olarak kabul görmektedir.² Sūrelerin başlarında yer alan besmeleler hariç Kur'an'da 56 defa geçen *Raĥmān* kelimesi, her defasında Tanrının bir sıfatı ve neredeyse özel bir adı olarak geçmektedir.³ Bu sıfatın hem Hz. Peygamber'in⁴ bilgisine sahip olduğu tek tanrılı dinler hem de Suriye ve Arabistan Çölü'ndeki çok tanrılı dinler tarafından nasıl kullanıldığını incelemek ve kelimenin kökeni hakkında sarıh bir açıklama yapmanın mümkün olup olmadığını görmek faydalı olabilir.

Raĥmān sıfatı oldukça uzun bir geçmişe sahiptir. Kelimenin bu kalıpta bilinen ilk örneği, Suriye'nin kuzeydoğusundaki Tell Fekherye'de⁵ Akadca ve Aramice yazılmış iki dilli bir kitabede bulunur.⁶ M.Ö. 9. yüzyılın ortalarında Gozan ve Sikan hükümdarı olan Hadad Yish'i figürünün ön ve arka kenarlarındaki bu yazıt, 1979'da keşfedilmiş ve 1982'de yayınlanmıştır.⁷ Gozan'ın kutsal bölgesi olan Sikan'da önemli bir mabedi bulunan Arami tanrısı Hadad'a⁸ adanan bu yazıtta, Hadad'ın Aramice versiyonundaki sıfatları arasında *rĥmn*'yi buluyoruz: '*lh. rĥmn. zy. tšlwth. tĥh* "kendisine dua edilmesi zevk veren merhametli tanrı" (I. 5). Akadça versiyonunda Adad, daha yaygın *rēmēnū*'nun neo-Asur formu olan muadili *rēmēū* ile anılmaktadır. *Rēmēnū* sıfatı, Marduk⁹

* Tercüme ettiğimiz Jonas Greenfield'in "From 'lh Rĥmn to al-Raĥmān-The Source of a Divine Epithet" adlı makalesi 2000 yılında yayınlanan *Judaism and Islam: Boundaries, Communication and Interaction* adlı eserin 381-393. sayfaları arasında yer almaktadır. https://doi.org/10.1163/9789004453159_031 (Çevirmen Notu)

** Jonas Greenfield (20 Ekim 1926, New York - 13 Mart 1995, Kudüs), Semitik Epigrafi, Aramice Çalışmaları ve Kumran Çalışmaları alanlarında yayınlanmış birçok eseri bulunan bir Sami Dilleri bilgini ve İsrail Bilimler ve Beşeri Bilimler Akademisi'nin seçkin bir üyesiydi.

*** Jonas Greenfield, hem metin içerisinde hem de dipnotlarda alıntılama yaparken yazar adını ve eserin sadece yayın yılını vermektedir. Biz ise tercümemizde, hem metin içerisinde hem de dipnotlarda yayın yılını kaldırarak bunun yerine ilgili eserin tam adını uygun bulduk. (Çevirmen Notu)

¹ Profesör Greenfield, katkısının neticesini göremeden vefat etmiş; makale John Hayes tarafından yayına hazırlanmıştır.

² Bkz. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, s. 140-142. Nöldeke ve Schwally, *Geschichte des Qurans*, adlı eserlerinin 121. sayfasında Tanrı için bu ismin ikinci Mekke döneminin tipik bir örneği olduğunu ifade ederler. *er-Raĥīm* hakkında daha fazla bilgi için bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qurans*, s. 113.

³ Bkz. Jeffery. *er-Raĥmān* olarak isimlendirilen 55. sūre Őu şekilde başlamaktadır: *er-Raĥmān alleme'l-Kur'ān halaka'l-insān*, "Merhametli, Kur'ān'ı O öğretti, O, insanı yarattı."

⁴ Jonas Greenfield, ilgili makalede Hz. Peygamber'den bahsettiği yerlerde sadece onun ismine yer vermiş, fakat biz saygı ifadesi olarak Hz. Muhammed'in adının zikredildiği yerlerde "Hz." ifadesini tercümeyle eklemeyi uygun bulduk. (Çevirmen Notu)

⁵ Tell Fekherye, Suriye'nin kuzeyindeki el-Hasakah Valiliği'ndeki Habur Nehri havzasında bulunan antik bir yerleşim yeridir. (Çevirmen Notu)

⁶ Böylelikle kelime ilk olarak Aramice'de bulunur; İbranice belgeler, (Talmud'un ilk kısmı olan) Mişna İbrancisi ile başlar.

⁷ Abou-Assaf, Bordreuil ve Millard, *La statue de Tell Fekherye*; Greenfield ve Shaffer, *Notes on the Akkadian-Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekherye*. Bu yazıtla ilgili geniş bir bibliyografya vardır.

⁸ Hadad, Batı Samilerin tapındığı fırtına, gök gürültüsü ve yağmur tanrısıdır. Asur-Babil kökenli tanrılar grubundaki Adad ile aynı özellikleri taşır. Suriye'nin kuzeyi ile Fenike kıyısı ve Fırat Irmağı boylarında yaşayan Batı Samilerin başlıca Baal'ı olarak genellikle elinde bir topuz ve Şimşekle, boynuzlu başlığını giymiş sakallı bir tanrı biçiminde betimlenir. Onunla özdeş olan Hitit tanrısı Teşub gibi, Hadad'ın da simgesel yaratığı boğadır. (Çevirmen Notu)

⁹ Marduk, antik Mezopotamya'nın geç dönem tanrılarında birinin adıdır. Hammurabi zamanında Babil, Fırat vadisinin politik merkezi olduğunda, Babil panteonunun başı olarak Marduk'a tapılmaya başlanmıştır. Marduk, Babil yaratılış destanı olan Enūma Eliş'te tanrılarının en büyüğü ilan edilmiştir. Destana göre o aynı zamanda Babil'in koruyucu tanrısıdır. Lakabı "büyük efendi, dünyanın ve cennetin efendisi"dir. Marduk, sonraki dönemlerde Baal ve Tammuz ismi ile anılmaya başlanmıştır. Baal olarak Güneş ile simgelenmiştir. (Çevirmen Notu)

ve Ninurta¹⁰ için kullanılmıştır.¹¹ Aynı zamanda bu tanrılar *qarrâdu* “kahraman, savaşçı” olarak da nitelendirilirler.¹² Bu yazıtta (*hdd. gbr. lhwy. qblh* “Yiğit Hadad onun karşısı olabilir.”) *gbr* “kahraman” olarak da adlandırılan Hadad, bu iki tanrının kullandığı sıfatları olduğu şekliyle miras almıştır. Görünüşte birbiriyle çelişen bu iki vasıf –kahraman ve merhametli- her şeye kadir olarak tasavvur edilen, tapınanlarına ve taraftarlarına sonsuz lütuflar ihsan etmeye muktedir olan bir panteon liderinin karakteristiğidir. Hadad, Adad ve Marduk’un suretini birleştirmekte; tek tanrılı dünyada, benzersiz tanrı, bu ve diğer sıfatları somutlaştırmaktadır.¹³

Aramice bir metinde *rhm̄n*’nin bir diğer kullanımı, içerisinde iki defa geçtiği *Ahikar Öğütleri*’ndedir.¹⁴ Öncelikle çerçeve anlatıdaki (I. 53) *‘srh’dn mlk’ rhmn hw kmnd’* “Bilindiği gibi kral Esarhaddon merhametlidir.” şeklinde tercüme edilebilir.¹⁵ Şimdi, *Ahikar* bölümü üzerine yapılan bu varsayım gerçekten yerindeydi. *LAS* 51:7-8’de (=ABL 78), kendi müneccimlerinden biri olan Balasi tarafından Esarhaddon’a şöyle hitap edilir: *šarru bêlni rēmānū sū* “Kral, efendimiz merhametlidir.”¹⁶ Başka bir yerde (ABL 499:13) krala, bir talepten önce *šarru rēmānū atta* “Sen, merhametli bir kralısın.” şeklinde hitap edilmektedir. Parpola, “prensip olarak, merhametin, Marduk’a muadil (kralın) statüsünün muazzam bir karakteristiği olduğuna” işaret etmiştir. Bu, astroloji ile ilgili bir rivayette en iyi şu şekilde ifade edilmiştir: “En bilge, merhametli Bel (*Bel rēmānū*), savaşçı Marduk (*qarrād* *Marduk*), gece öfkeleni ama sabah yumuşadı/merhamete geldi.” “Sen, ey dünyanın kralı, Marduk’un timsali; sen hizmetkârlarına kızdığında biz efendimiz olan kralın hiddetiyle acı çektik ve kralımızın esenliğini (*sulumnū*) gördük.” (RMA 170: 4-r.6).¹⁷

rhm̄n’nin tanrı ve kral için kullanımı *Ahikar* özdeyişi 25’te bir araya getirilmiştir. (I. 107).¹⁸ Bu sözü tercüme etmek basit gibi görünmektedir; ama anlamı, inanıyorum ki, yorumcuların bugüne kadar aklını karıştırmıştır. Bu metin özel bir sorun ortaya koymamaktadır:

mlk krhm̄n ‘p qlh h(w) mn hw zy yqwm qdmwhy lhn zy ‘I ‘mh

Tercümesi “Kral, Merhametli gibidir: ayrıca onun sesi de gürdür: Tanrının yanında olan birinden başka kim onun huzurunda durabilir?”¹⁹ “Merhametli”yi büyük harflerle yazmış olsam da, çevirisini Linderberger tarafından “Kral, Merhametli gibidir, onun sesi bile kibirlidir, ona kim karşı koyabilir? şeklinde tercüme edilen ilişkilendirmeden kaçınmayı temenni ediyorum. Linderberger, Ugaritçe’deki *ltpn* sıfatı genellikle “iyi kalpli, merhametli” olarak tercüme edilen tanrı El ile *rhm̄n* arasında bir ilişki kurmaktadır.²⁰ Bu söylem, çerçeve anlatıda yer alan *rhm̄n*

¹⁰ Ninurta veya bilinen diğer adıyla Ninğirsu, erken Sümerlerde ilk ibadet edilen tarım, şifa, avcılık, hukuk, yazı ve savaşla ilgili antik Mezopotamya tanrısıdır. İlk kayıtlara göre, tarım ve insanları hastalıklar ile demonların güçlerinden koruyan şifa tanrısıdır. Daha sonraki zamanlarda ise Mezopotamya daha askerî bir hâle geldikçe, daha önceki tarımsal niteliklerinin çoğunu elinde tutmakla birlikte savaşçı bir tanrıya dönüşmüştür. (Çevirmen Notu)

¹¹ Talqvist, *Akkadische Götterepitheta*, s. 168, s.v. *rēmānū*.

¹² Talqvist, *Akkadische Götterepitheta*, s. 162-164, s.v. *qarrādu*.

¹³ Gibbār’ın İbranice İncil’de ilahi bir sıfat olarak kullanımı için bkz. Greenfield, “Ba’al’s Throne and Isa. 6:1”.

¹⁴ *Ahikar’ın Öğütleri*, Aramice yazılmış en eski edebi metinlerden biri olarak kabul edilir. *Ahikar*, Asur ve Ninova kralı Senharib’in (İ.Ö. 704-681) baş danışmanı olan zeki bir bilge ve adil bir yöneticidir. Oğlu olmadığı için yeğeni Nadan’ı evlat edinmiş, kendi oğlu gibi sevmiş, varisi yapmış, bilge bir kâtip olması için onu eğitmiş ve bir dizi öğüt vermiştir. Fakat Nadan, hırsına yenik düşerek kendisine birçok iyilikte bulunan *Ahikar*’a tuzak kurmuştur. Kurulan tuzak nedeniyle Asur kralı Senharib tarafından ölüme mahkûm edilen *Ahikar*, dürüstlüğü sayesinde Tanrı tarafından korunarak yeniden yaşama dönmüştür. *Ahikar’ın Öğütleri* bu bilgenin oğluna öğütleri ile başlar ve diğer olaylarla devam eder. (Çevirmen Notu)

¹⁵ *kmnd*’nin anlamı tartışmalı olarak kalmaya devam etmektedir; ancak bunun en olası yorum olduğuna inanıyorum.

¹⁶ *LAS* 1:32-33; *LAS* 11:58’deki tartışmaya Parpola başka örnekler de vermektedir. Bir sonraki satırdaki örnek ve diğer alıntı oradan alınmıştır. Ayrıca o, *Ahikar* (n. 100) ile karşılaştırmaya da dikkat çekmiştir. Parpola’ya olan borcum aşikâr olmalıdır.

¹⁷ Bkz. Hunger, *Astrological Reports to Assyrian Kings*, s. 188-189, no. 333. Bkz. *LAS* II:112 ilâ *LAS* I:125:18f. ve *ABL* 137, r. 8-9: *qātāya ana šarri bêliya addiki rēmānū atta*. *BWL* s. 80, I. 287’de olduğu gibi sıradan bir kişi için de kullanılabilir.

¹⁸ Bu 14. Öğüt’tür. (I. 91) Porten-Yardeni’nin *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* adlı eseri sayfa 37’deki A. Yardeni’nin, *Ahikar’ın Öğütleri*’nin satırlarının yeni numaralandırmasına göre.

¹⁹ H. L. Ginsberg in ANET² s. 429a’yı takiben.

²⁰ Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahikar*, s. 93. Grelot şöyle tercüme ediyor: “Autant an roi est misericordieux, autant sa voix est altière. Qui est-ce qui tiendrait devant lui, sinon celui qui est de pair avec lui?” (“Kral ne kadar merhametliyse, sesi de o kadar kibirlidir. O’nun dengi olandan başka kim onun huzurunda durabilir?”) (*Documents*

kullanımı dikkate alınmadan çeşitli problemleri de önümüze sermektedir: (i) *rḥmn* yalnızca tanrı El'in sıfatı mı yoksa bir başka tanrı için mi kullanılmaktadır? *ʾl*'yi El olarak tercüme etmeye ihtiyaç mı var yoksa "tanrı"da aynı şeyi yapar mı? (iii) *gbh* "kibirli bir ses" mi yoksa sadece "yüksek ses" anlamına mı geliyor ve ikincisi ise hangi tanrının "yüksek" veya "sert" bir sesi var? (iv) "Onun huzurunda durmak" ne anlama gelmektedir? Kelime motamot olarak mı alınmalı yoksa deyimsel bir anlama mı sahiptir?

Detaylı bir tartışmaya geçmeden önce bu sorulara dair görüşlerimi bildireceğim. (i) Görmüş olduğumuz üzere Tell Fekherye Yazıtı'nda Hadad için *rḥmn* sıfatı, Marduk için ise Akadca muadili kullanılmaktadır. (ii) Ahikar'ın bu ya da başka herhangi bir öğütünde *ʾl*'nin tanrı El'e karşılık geldiğini varsaymak için hiçbir sebep yoktur, çünkü o uzun zamandan beri insanlara ait konulardan ve işlerden uzak, yararsız bir aşkın tanrı haline gelmiştir. "Tanrı" çevirisi, Ahikar'da *ʾl*'nin tüm tekrarlarında geçerli olabilir, hatta hepsinde Hadad'a atıfta bulunduğu söyleyebiliriz.²¹ (iii) Sesin kibirli anlamına gelen bir sıfatla değiştirildiği bir başka örnek bilmiyorum; "yüksek" veya "sert" sesli tanrının, iyi bilindiği üzere, muhtelif metinlerde gök gürültüsü olarak kişiselleştirilen fırtına tanrısı Hadad olduğu açıktır. (iv) *qwm qdm* ifadelerinin, Linderberger'in "karşı koymak" şeklindeki çeviri anlamını taşımadığını; basitçe "huzurunda durmak" anlamına geldiğini ve burada "hizmet etme"nin genişletilmiş anlamında kullanıldığını ileri sürebilirim. O zaman bu söz, hükümdarın maiyetinde bulunan kimseye bir yakınlıktır- Kral, Hadad gibi merhametlidir, şüphesiz sesi de yüksektir, öyle ki Hadad'ın diğer unsurundan da pay alır ve kıskanç bir efendi olabilir; yalnızca tanrının yanında, yani onun koruması altında olan kişi ona hizmet edebilir.²² Eğer bu yorum doğruysa *Ahikar Öğütleri*'nde *rḥmn*'in Hadad için kullanıldığına da ulaşılmış oluruz.

Bu pagan girizgâhından sonra, *raḥman* ve *raḥmana*'nın hem İbranice hem de Aramice İncil sonrası metinlerde oynadığı önemli rolü görmek şaşırtıcı olabilir. Tanrı *raḥman* olarak adlandırılır: *kol zeman še-atta raḥmān ha-raḥman yeraḥem 'aleka* "Sen merhametli olduğun sürece, Merhametli olan sana merhamet edecektir." (Tosefta B.Q. 9:30). Ayin'de *ha-raḥman* Tanrının adının yerine geçer ve diğer sıfatlarla değiştirilir.²³ O, ayrıca insanlar için de kullanılır. İsrailoğullarını seçkin kılan nitelikler arasında *raḥmanim*, *beysānim* ve *gomele ḥasadim* "merhametli, utangaç ve cömert" yer almaktadır (BT Yeb 79a). Aynısı, İbranice İncil'de ilahi bir isim olarak da işlev gören *raḥum*'un tercümesi, Aramice'de "Tanrı kutsanmıştır" anlamına gelen *berik raḥmana* için de geçerlidir.²⁴ Babil kökenli Yahudi Aramicesi'nde *raḥmana* "Kitabı Mukaddes, Kanun" ile eş anlamlı bir hale gelmektedir ve sonraki dönemlerin ayinlerinde *raḥmana* kullanımı yaygındır.

Bildiğim kadarıyla diğer erken Aramice yazıtlarda veya epigrafik unsurlarda *rḥmn* kelimesi bulunmadığından, Palmira'ya²⁵ dönüyoruz. Kelimeye Palmira yazıtlarında sıkça

araméens d'Égypte, no. 107, 25). Bu çeviri, Aramice metne başka bilinmeyen öğeler katar ve Linderberger'in haklı olarak belirttiği gibi, "Bu, sözdizimsel olarak garip ve anlamı belirsiz bir cümle verir." (*The Aramaic Proverbs of Ahikar*, s. 244). Kottsieper (*Die Sprache der Ahikarsprüche*, s. 21) tarafından çevirisi sunulan, garip belki ama *ql*'nin "köle, elçi" anlamına gelen çevirisi de anlayışımızı ileriye taşımaz.

²¹ Linderberger, (*The Aramaic Proverbs of Ahikar*, s. 157) El'in 66. Öğüt'teki sığata uymadığının farkındadır. Hadad ise kesinlikle uymaktadır.

²² Ahikar'ın bu sayfasındaki sözlerinin çoğunun krala ve onunla düzgün ilişkilerin en iyi hangi şekilde sürdürüleceğine atıfta bulunduğunu dikkate almak gereklidir. Neo-Asur mektup edebiyatı bizlere gözden düşen saray mensuplarının iyi bir örneğini vermektedir. Bir zamanlar Asurbanipal'in kişisel şeytan kovucusu olan Adad-šuma-uşur'a ve oğlu Urad-Gola'ya atıfta bulunuyorum. İlki için bkz. *LAS 121 (LAS I:88-91; LAS II:103-107)* ikincisi için bkz. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*.

²³ "Yemeklerden sonraki şükran duasındaki ve günlük diğer dualarda tekrarlanan kullanımına dikkat ediniz.

²⁴ Bkz. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, 1990, s. 522a. Sokoloff, Samiriyeli Aramice ve Hıristiyan Filistin Aramice kaynak göstermektedir. Sinagog yazıtında *rḥmn*' basitçe "Tanrı" diye tercüme edilebilir.

²⁵ Palmyrene (Palmira), orta Suriye'de antik zamanların önemli dini ve ticari merkezi olan bir şehirdir. Şam'ın 215 km kuzeydoğusunda, Humus'un 155 km doğusunda ve Fırat'ın 120 km güneybatısında bir vaha üzerinde kurulmuştur. Suriye çölünün ticari kervanlarının geçiş noktasında olması sebebiyle "Çölün Geline" de denilen şehrin isminin bulunan ilk bilgilere göre Tedmur, Tedmür, Tadmur veya Tudmur olduğu Mari'de bulunan Babil tabletlerindeki

rastlanmaktadır ve sözlüklerde usulen kaydedilmiştir.²⁶ Kelime, Ba'lshamen²⁷ (*lb'lšmn rb' wrhmn'* içinde 3998, 1.11)²⁸ ve 'Azizu²⁹ (*l'zyzw 'lh' t̄b' wrhmn'* içinde 3974, 1. 2) için kullanılmasına rağmen, esas olarak kimliği Palmira dininin araştırmacıları için bir tartışma konusu olan “anonim tanrı” ile ilişkilendirilir. *Irhmn'* (4025, 1.3), veya *Irhmn' t̄b' wtyr'* (4051, I. 4) gibi kısa veya *dy qrw Irhmn' w'nwn* gibi daha uzun ithaflar mevcuttur (Inventaire II 1:6 = Teixidor, *Inventaire des inscriptions de Palmyre*, s. 9). Daha uzun ithaflarda *Ibryk šmh l'lm t̄b' wrhmn' wtyr'* “adı sonsuza dek kutsansın, iyi, merhametli ve şefkatli olan” veya bunun başka bir şekli okunur (4046, 1. 1).³⁰ Efca kıyılarında kendisine yüzlerce sunağın adandığı “anonim tanrı”nın Ba'lshamen ile özdeşleştirildiği konusunda geçmişte güçlü iddialarda bulunuldu; fakat son zamanlarda ortaya atılan ciddi bir görüş, bu özdeşimi “Yarhibol” için yaptı (Teixidor, “The Anonymous God”). Bu anonimlik, belirli bir tanrı bile olsa, burada monoteizme giden yolda bir dönüm noktamız olduğuna dair tartışmaları gündeme getirdi. Her ne olursa olsun bizim için önemli olan nokta *rhm̄n* sıfatının, uzun zamandan beri Palmira'ya yerleşmiş çeşitli Arap kabilelerine mensup bölge sakinleri arasında yaygın olarak kullanılıyor olmasıdır. Hıristiyanlık o sırada Suriye'de önemli bir ilerleme kaydetmiş olsa da, burası üçüncü yüzyılın başından sonuna kadar hala bir pagan şehriydi ve Hıristiyanlık bölgede ancak dördüncü-beşinci yüzyıllarda hâkimiyet kurabilmişti. Süryani din adamları, yerel tanrıların hala oynadıkları role dair anlamlı beyanlarda bulunurlar. Bunun için hiçbir kaynağımız olmamasına rağmen inanıyorum ki o bölgedeki başka bir yerde *rhm̄n*'nin tanrı veya tanrılar için bir sıfat olarak kullanıldığını varsayabiliriz.

Bu pagan kullanımı Süryanice konuşanları olumsuz yönde etkilemiş olabilir mi? Yukarıda tartışılan *rahman*'ın Yahudi kullanımından farklı olarak, Süryani yazarlar bütünüyle *rahman*'ı bir niteleme veya sıfat türevi olarak ele almaktan kaçınılmaktadırlar.³¹ Onun yerine *mrahmana*'yı buluruz. Bu, Süryanice için bir standart sembolik biçimlendirmedir- pael'in eril tekil sıfat-fiili pekiştirilmiştir ve -ana (*mqaṭṭel>mqaṭṭelena*) eklenmesiyle açıkçası süreklilik eylemine dönüştürülmüştür. Bu, İncil çevirilerinde ve edebi metinlerde mevcut olan bir kullanımdır.³² Sözlükteki referanslardan ve kişisel gözlemden anlam çıkarmak gerekirse, bu sıfatı sıklıkla kullanan tek yazar Ephrem'di, şüphesiz onun kelime dağarcığı çoğu Süryani yazarın kullandığından daha kapsamlıydı.³³

er-Rahmân'ın Arapçadaki kullanımına geçmeden önce, ilgili *rhm̄n* sıfatının epigrafik Güney Arapça yazıttaki kullanımını incelememiz gerekmektedir.³⁴ Bilindiği üzere Güney

kayıtlardan anlaşılmıştır. Fransız arkeologlar tarafından 1933 yılından itibaren antik Mari şehrinde çıkarılan 25.000 tableten anlaşıldığına göre Palmira'nın tarihi M.Ö. 19. yüzyıla kadar gerilere gitmektedir. (Çevirmen Notu)

²⁶ *DISO* 278, s.v. *rhm̄n'*. Ayrıca Dr. Cussini'nin izniyle, Eloona Cussini ve D.R. Hillerson tarafından hazırlanan; *rhm̄n'* basitçe “tanrı” olarak tercüme edilebilir ifadesinin yer aldığı *Palmyrene Aramaic Texts* sözlüğündeki girişi kullanabildim.

²⁷ Baalshamin (Baal Shamaim) olarak da bilinir. Kuzeybatı Sami tanrısı ve eski Ortadoğu yazıtlarında, özellikle Kenan/Fenike ve Suriye'de farklı yer veya zamanlarda farklı tanrılara verilen bir unvandır. Bu unvan, çoğunlukla Ba'al olarak da andlandırılan Hadad'a hasredilmiştir. Baalshamin, antik Suriye'de İslam öncesi Palmira'nın iki yüce tanrısından biri ve gök tanrısıydı (Bel diğer yüce tanrıdır). Orada onun özellikleri kartal ve şimşekti; belki de ay tanrısı Aglibol ve güneş tanrısı Malakbel ile bir üçlü oluşturmuştur. (Çevirmen Notu)

²⁸ Aksi belirtilmedikçe tüm referanslar *Corpus Inscriptionum Semiticarum* 2. cilde aittir.

²⁹ Antik Arap mitolojisinde, Azizos veya Aziz, Palmira Araplarının sabahyıldızı tanrısıdır. (Çevirmen Notu)

³⁰ *DISO* 278, s.v. *rhm̄n* ve 327, s.v. *tyr'*daki tüm belgeler. *tyr'* için, Akadça tayyāru'dan bir alıntı, bkz. Kaufman, *The Akkadian Influence on Aramaic*, s. 106.

³¹ Bu, s.v. *rahmana* incelenerek tespit edilebilir, Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, no: 3883. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, s. 723-725. Brockelmann *rahmana*'nın Yahudi kaynaklardan ödünç alınan bir ifade olduğunu düşünmektedir. Burada o, “*ebra'it*”e dikkat çeken Payne Smith tarafından alıntılanan yerel sözlüğü takip ediyor, bu ilk olarak Geiger (“Jüdische Begriffe und Worte innerhalb der syrischen Literatur”, s. 488-499) tarafından belirtilmiştir.

³² Bkz. Sözlük (önceki not) s.v. *mrahmana*.

³³ Bu Ephrem'in Yahudi kaynaklarına aşinalığının başka bir göstergesi olabilir mi? Geiger, Payne Smith'in *Thesaurus*'unun ortaya çıkmasından önce bunu ima etmektedir. Brockelmann, Julian Romance'den bir örnek aktarmaktadır; Bu da H. J. W. Drijver'in Ephrem'in Julian Romance'in yazarı olduğu teziyle uyusmaktadır.

³⁴ Bu, zaten geçen yüzyılda bilim adamları tarafından belirtilmişti. Bkz. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qurans I*, s. 112, n. I, III. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, s. 141. n. 2 referanslar için.

Arabistan'da oldukça gelişmiş çok tanrılı bir din hüküm sürmüştür. Birbirini takip eden çeşitli krallıklar ve kabile grupları farklı tanrı ve tanrıçalara sahiplerdi.³⁵ Güney Arabistan kültürü araştırmacısını etkileyen bir gerçek, İslam'ın zuhurundan iki yüz yıl önce pagan tanrılarının kaybolmasıdır. Bu alanda önde gelen bir uzman olan Jacques Ryckmans'ın sözlerini aktarmak en iyisi olabilir:

4. yüzyılın ikinci yarısında pagan ifadeler metinlerden kaybolmaktadır (sadece tek bir pagan metni daha sonradır). Onların yerini "Cennetin Efendisi" veya "Cennetin ve Yeryüzünün Efendisi" ve "Merhametli" (*Raḥmānān*) tabirleriyle tek tanrılı ifadeler almıştır. Hıristiyanlık ve Yahudilik aynı terminolojiyi kullanarak putperestliğin yerine geçmiştir. (Ryckmans, "The Old South Arabian Religion", s. 110).

Bu, uzun bir süreç olması gerektiğini açıklayan kısa bir ifadedir. Bu noktada bu terminolojiden bazı örnekler vermek faydalı olabilir. Aşağıdaki bölüm Chr. Robin'in ikna edici çalışmasıdır (Robin, *Judaïsme et christianisme en Arabie du Sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques*):

Yahudi Yazıtları

1) CIH 543³⁶

1. {b}rk /wtbrk / sm / rḥmnn / ḏbsmyn/ wyšr'l / w

2. 'lhhmw / rbyhd / ḏhrd' / 'bdhmw / ...

"Cennette kutsanmış ve övülmüş Merhametli olan adına, İsrail'in ve onların Tanrısı, kuluna yardımcı olan Yahudilerin Rabbi..."

2) Ry 534³⁷

1. br'w/ l'l

2. mr' /smyn / w'rḏn

"Göklerin ve yerin efendisi Tanrı için inşa ettiler."

3) Hamilton 1129³⁸

3. lysm'n / r

4. ḥmnn

5. ṣlh

"Merhametli olan, onun duasını dinlesin."

4) Ry 515³⁹

³⁵ Bu konuda sürekli bir bilgi artışı vardır ve bazen dışarıdan birisinin çözüm bulması zordur. Burada son zamanlarda yer alan önemli ve faydalı makalelerden bazılarını listeliyorum. Yayın yılı sırasına göre: J. Ryckmans, "Le christianisme en Arabie du Sud préislamique"; Höfner, "Die vorislamischen Religionen Arabiens"; Robin, "Judaïsme et christianisme en Arabie du Sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques"; Beeston, "The Religions of Pre-Islamic Yemen".

³⁶ Abdallah, "The Inscription CIH 543. A new reading based on the recently found original". Tek tanrılı Sebe Yazıtı, G. Ryckmans ("Les Inscriptions monothéistes sabéennes") tarafından ele alınmıştır. Bilinen verilerin tam kapsamı, çeşitli sıfatların ve başlıkların kullanımı için bkz. Robin, "Judaïsme et christianisme en Arabie du Sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques".

³⁷ G. Ryckmans, "Inscription sud-arabes (*don iéme série*)", s. 308-312, Robin'in restorasyonu ile "Judaïsme et christianisme en Arabie du Sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques", s. 95. Bu, büyük olasılıkla bir sinagog içerisindeki bir tapınağa ithaftır.

³⁸ Brown and Beeston, "Sculptures and Inscriptions for Shahwa", s. 57-60.

³⁹ G. Ryckmans, "Inscription sud-arabes (*dixième série*)", s. 314-315.

6. *brhmnn / rbhwd*

“Yahudilerin efendisi merhametli olana andolsun.”

5) Ry 520⁴⁰

4. *Imr'hm*

5. *w / rhmnn / b'l / smyn / lhmrhw / w'hškt*

6. *hw / wwwldhw / rhmnn / hyy / hyw / sdqm / w*

7. *mwt / mwt / sdqm / wlhmrhw / rhmnn / wld*

8. *m / slhm / sm'm / lsmrhmn*

4. “Rableri için”

5. Merhametli Olan, Cennetin Efendisi, böylece bir kimseye ve onun eşlerine ihsanda bulunan

6. ve çocuklarına, Merhametli Olan, adaletli bir yaşam sürdüren ve

7. adaletle öldüren. Ve Merhametli Olan, ona çocuklar bahşeder;

8. sağlıklı olanların Merhametli Olan'ın adı için savaşıcağı...”

6) Ry 508⁴¹

10. ...*w'lnh / dlhw / smyn / w'rđn / lyšrnn / mlkn...*

11. ...*wtrhm / 'ly / kl / 'lm / rhmnn / rhmk mr' / 't*

... “ve yerin ve göğün sahibi olan Tanrı, kralımızı koruyacaktır...”

... ve bütün dünyaya merhamet et, ey Merhametli Olan, Rab sensin.”

Hıristiyan Yazıtları

7) RES 3904⁴²

16. ...*bsm / rhmnn / wbnhw / krštš / ğlbn*

“...Merhametli Olan ve Onun oğlu Mesih adına, muzaffer”

8) Ry 506⁴³

1. +*bhyl / rhmnn / wmšhkw / mlkn / 'brh / ...*

8.*wqflw / bn / hl*

9. [*b*]n | [*b*]hyl | *rhmnn*

+ “Merhametli Olan ve O'nun Mesih'inin kudretiyle, Kral Abraha...”

... Böylece Abraha, Merhametli Olan'ın kudretiyle Haliban'dan döndü.”

Chr. Robin tarafından, *rhmnn*'in kullanımı ve “göğün ve yerin efendisi” gibi diğer sıfatlar hakkında yapılan kapsamlı analiz, Yahudiliğin Sebe krallığında iyi bir yer edindiğini

⁴⁰ G. Ryckmans, “Inscription sud-arabes (on iéme série)”, s. 99-105.

⁴¹ G. Ryckmans, “Inscription sud-arabes (dixième série)”, s. 295-303.

⁴² G. Ryckmans, Une inscription chrétienne sabéenne Musées d'Antiquités d'Istanbul”.

⁴³ G. Ryckmans, “Inscription sud-arabes (dixième série)”, s. 278. Ayrıca *rhmnn / wmlhkw CIH 541 1. 2-3'e de dikkat edin.*

göstermektedir. Hıristiyanlık, 6. yüzyılda Abraha'nın komutası altında kurulan bölgeye geç bir zamanda yerleşmiştir. Bu zamanlarda Geç Sebe yazıtları özellikle Hıristiyanlaşmıştır. Bundan kısa bir süre sonra Sebe dilinde yazım son bulmaktadır.

Sebe dilindeki *rḥmnn* kullanımı Allah'ın hem sıfatı hem unvanı olan *er-raḥmān*'ın kökeni miydi? Nöldeke, bunun böyle olduğu ve *rḥmnn*'in kökenine gelince *raḥman*'ın kullanımın eski İbranice ve *raḥmana*'nın İbranice ve Aramice olduğu konusunda net bir görüşe sahipti.⁴⁴ Son ifade konusunda kesinlikle onunla hemfikir olunabilir. Bu, birkaç yıl önce Yemen'de bulunan iki yazıtın yayınlanmasıyla daha da ikna edici bir hale geldi. M.S. 4. yüzyılın sonundan, Bayt al-Ashwal'dan⁴⁵ gelen ilk metin, hem İbranice hem de Sebe dilini içermekteydi.⁴⁶ Yhw'd⁴⁷ tarafından yazılan Sebe metni, bir sinagog inşasına ithaf edilen bir yazıttır. İbranice metin kısadır: *ktb Yhw'dh zkw'r ltwb 'mn slwm 'mn*. Bayt- al-Hader'den⁴⁸ diğer yazıt ise W. W. Müller tarafından bir caminin zeminine yerleştirilmiş şekilde bulunmuştur. Bu yazıt İbranice'dir ve yirmi dört Mishmarot⁴⁹ -"rahiplere ait nöbetler"- listesinin bir kısmını kapsar.⁵⁰ Gerçek *rḥmnn*'a Bayt al-Ashwal yazıtında rastlanmamaktadır, fakat *rḥmnn*'in dayandığı model - *raḥman raḥmana* - Yahudi ayininde yaygın olarak kullanılmıştır. Bundan dolayı, Yahudi dini, sosyal ve politik etkisinin güçlü olduğu bir dönemde Sebe dilinde gelişen *rḥmnn* kullanımının Hıristiyanlar tarafından benimsenmiş olması şaşırtıcı değildir.

Bununla beraber, Güney Arabistan kültürünün Mekke ve Medine gibi şehirler üzerindeki etkisi sınırlı görüldüğü için, *er-raḥmān*'ın kökeninin *rḥmnn* olduğu konusunda şüpheler mevcuttur. *er-Raḥmān*'ın Hz. Muhammed'den önce Arapçanın kendisinde kullanıldığına dair bulgular vardır.⁵¹ Nöldeke ve bazı kimseler, erken bir tarihte *er-raḥmān* kullanımının Hz. Muhammed tarafından Allah'a denk olduğunu belirtmişlerdir.⁵² Onun bu kullanımının kaynağının doğrudan, Medine Yahudileri ve Arap Yarımadasının tek tanrılı eğilimlere sahip Arapları ve başkalarının da yer aldığı kimseler arasında bağlantısı bulunduğu ileri sürülebilir. Hz. Muhammed, Medine döneminden önce bile Yahudilerle temas halindeydi ve onların dinlerinden haberdardı. *er-Raḥmān er-Raḥīm* "merhametli", "şefkatli" ikili sıfatının, İbranice dua ve niyazlarda yaygın olarak kullanılan İncil'deki *raḥum we-ḥannun* örneği göz önünde bulundurulabilir.

Yukarıdaki tartışma, Yahudilik ve Hıristiyanlığın Hz. Muhammed üzerindeki göreceli etkisine ilişkin daha büyük bir sorunun parçası olarak değil; daha ziyade mevcut bilgiler ışığında *er-raḥmān* sıfatının kökenini tespit etmeye yönelik bir girişimdir.

⁴⁴ Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans*² I, I:12., n I, III. Nöldeke ayrıca Süryanicenin kaynak olamayacağını belirtmiştir. Bu makalenin tamamlanmasına doğru bu nota rastladım ve Altmeister'in görüşlerini güncel hale getirdiğimi öğrenmek beni gerçekten mutlu etti. Sonra Nöldeke, yıllar önce *raḥmana*'nın Hıristiyanlıkta kullanılmadığına dair inandırıcı bir noktaya değinmiştir. Yıllar boyunca onun Yahudi kökenini reddeden Bell, *Introduction to the Qur'ān*, s. 143, gibi bilginler olmuştur. Bu, W. M. Watt'ın Bell'in giriş bölümü revizyonunda (*Bell's Introduction to the Qur'ān*, s. 152) tekrar edildi, ancak Bell ölümünden sonra yayınlanan *Commentary of the Qur'an* (1991) Nöldeke'ye atıfta bulunarak "Bu muhtemelen geç İbranice'den ödünç alındı." şeklinde açıklamalarda bulunmaktadır.

⁴⁵ Bayt al Ashwal, Yemen'de, ülkenin başkenti San'a'nın yaklaşık 13 mil (veya 21 km) kuzeyinde bir yerdir. (Çevirmen Notu)

⁴⁶ İlk olarak 1970 yılında Garbini'nin "Una bilingue sabeo-ebraica da Zafar" adlı eserinde yayınlandı. Müzakere ve bibliyografya için bkz. Naveh, *'al pesefes ve-even ("On Stone and Mosaic")*, s. 140-141.

⁴⁷ Bir çeşit damgalama şeklindeki yazı biçimi. (Çevirmen Notu)

⁴⁸ Bayt al-Hader, Yemen'de bulunan bir yerdir. (Çevirmen Notu)

⁴⁹ Yahudi rahiplerin Kudüs'teki Tapınakta hizmet amaçları için bölündükleri gruplardır. (Çevirmen Notu)

⁵⁰ Naveh, *'al pesefes ve-even ("On Stone and Mosaic")*, s. 142-143. Müller, orada bir sinagogun varlığını doğrulayan Sebe yazıtlarını haber vermiştir.

⁵¹ Bazı İslam öncesi şairler Jeffery tarafından alıntılanmıştır. İbrani Üniversitesi'nde Arap Şiiri Dizini dosyalarını kontrol ettiği için Prof. A. Arazî'ye minnettarım. O, *er-raḥmān*'ı Ümeyye b. Ebi's-Salt, Fudayl b. İyâz, Hansâ, Abîd b. Ebras, Hüzeyl ve diğerlerinin dizelerinde buldu. Mekkelilerin, Furkân 25/61'deki bu unvana tepkisi birçok âlim tarafından belirtilmiştir.

⁵² Bkz. İsrâ 17/110. Onlar, kelimenin daha sonraki sürede kullanımdan kaldırılmasının, bilgisiz kimselerin Allah ile *er-Raḥmān*'ın iki ayrı ilah olduğunu düşünmeye meyletmiş olmalarından kaynaklanmış olabileceğini öne sürmüşlerdir.". Bell-Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, s. 153; Welch, "Allah and other Supernatural Beings, etc.".

KAYNAKÇA

- Abdallah, Y. M. "The Inscription CIH 543. A new reading based on the recently found original." In *Sayhadica, Recherches sur les Inscription de l'Arabie pré-islamique offertes par des collègues au Professeur A. F. L. Beeston*. Chr. Robin et. M. Bāfaqih [eds.]. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1987:3-8.
- Abou-Assaf, Ali, P. Bordreuil and A. Millard. *La Statue de Tell Fekherye*. Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1982.
- Beeston, A. F. L. "The Religions of Pre-Islamic Yemen" In *L'Arabic du sud, Histoire et Civilisation*. J. Chelhod [ed.]. Vol. I. Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1984:259-269.
- Bell, R. *Introduction to the Qur'ān*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960. Revised by W. M. Watt: *Bell's Introduction to the Qur'ān*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
- Commentary on the Qur'ān*. C. E. Bosworth and M. E. I. Richardson [eds.]. Manchester: Victoria University of Manchester, 1991.
- Brockelmann, C. *Lexicon Syriacum*², Halle: M. Niemeyer, 1928.
- Brown, W. L. And A. F. L. Beeston. "Sculptures and Inscriptions for Shabwa". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1954:43-62.
- Garbini, G. "Una bilingue sabeo-ebraica da Zafar." Istituto Orientale di Napoli, *Annali* 30, 1970: 153-165, 545-547.
- Geiger, A. "Jüdische Begriffe und Worte innerhalb der syrischen Literatur." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 21, 1867:486-492.
- Greenfield, J. C. "Ba'al's Throne and Isa. 6:1." In *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor*. A. Caquot et al [eds.]. Kevalaer: Butzon & Berker, 1985:193-198.
- Greenfield, J. C. and A. Shaffer. "Notes on the Akkadian-Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekherye." *Iraq* 45, 1983:109-116.
- Grelot, P. *Documents araméens d'Égypte*. Paris: Editions du Cerf, 1972.
- Harper, R. *Assyrian and Babylonian Letters*. Chicago: University of Chicago Press, 1892-1914.
- Höfner, M. "Die vorislamischen Religionen Arabiens." In *Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*. H. Gese, M. Höfner und K. Radolph [eds.]. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970:233-402.
- Hoftijzer, J. *Dictionnaire des Inscriptions Semitiques de l'Ouest*². Leiden: E. J. Brill, 1960.
- Hunger, H. *Astrological Reports to Assyrian Kings*. Helsinki: Helsinki University Press. *State Archives of Assyria* 8, 1992.
- Jeffery, A. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- Kaufman, S. A. *The Akkadian Influence on Aramaic*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Kottsieper, I. *Die Sprache der Ahiqarsprüche*. Berlin: de Gruyter, 1990.
- Lambert, W. G. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1960.
- Linderberger, J. *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.
- Naveh, J. *'al pesefes ve-even ("On Stone and Mosaic")*. Jerusalem: Ha-hevra la-haqirat Erets Yisrael, 1978 (In Hebrew).
- Nöldeke, T. and A. Schwally. *Geschichte des Qorans*² I. Leipzig: T. Welcher, 1909.

- Parpola, S. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*. Part I: Texts; Part II: Commentary and Appendices. Kevelaer: Butzon & Berker, 1970, 1983.
- "The Forlorn Scholar." In *Language, Literature and History: Philological and Historical Studies presented to Erica Reiner*. F. Rochberg-Halton [ed.]. New Haven: American Oriental Society, 1987: 257-278.
- Payne Smith, R. *Thesaurus syriacus*. Oxford: Oxford University Press, 1879-1901.
- Porten, Bezalel and Ada Yardeni. *Text Book of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. Vol. 3: Literature, Accounts, Lists, Jerusalem: The Hebrew University, 1993.
- Pritchard, James [ed.]. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*². Princeton: Princeton University Press, 1955.
- Robin, Chr. "Judaïsme et christianisme en Arabie du Sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques." *Proceeding of the 13th Seminar for Arabian Studies*. 1980: 85-96.
- Ryckmans, G. "Les Inscriptions monothéistes sabéennes." In *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*. Vol. I. Louvain: Bibliothéque de l'Université, 1946a: 194-205.
- "Une inscription chrétienne sabéenne Musées d'Antiquités d'Istanbul." *Le Muséon* 59, 1946b:165-172.
- "Inscription sud-arabes (dixième série)". *Le Muséon* 66, 1953:267-342.
- "Inscription sud-arabes (on ième série)". *Le Muséon* 67, 1954:99-119.
- "Inscription sud-arabes (dou ième série)". *Le Muséon* 68, 1955: 297-312.
- Ryckmans, J. "Le christianisme en Arabie du Sud préislamique." In *Atti del Convegno intermaiomale sul tema "L'oriente cristiano nella Storia della Civiltà"*. Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1964: 413-453.
- "The Old South Arabian Religion." In *Yemen, 3000 Years of Art and Civilisation in Arabia Felix*. W. Daum, [ed.]. Innsbruck: Pinguin-Verlag, 1988.
- Sokoloff, M. A. *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1990.
- Talqvist, K. *Akkadische Götterepitheta*. Helsinki: Societas Orientalis Fennica, 1938.
- Teixidor, J. *Inventaire des inscriptions de Palmyre XI*. Damascus-Beirut: Institut Français d'archéologie de Beyrouth, 1965.
- "The Anonymous God." In *The Pantheon of Palmyre*. J. Teixidor [ed.]. Leiden: E. J. Brill, 1979: 115-119.
- Thompson, R. C. *The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon*. London: Luzac and Co., 1900.
- Von Soden, W. *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1965-1981.
- Welch, A. T. "Allah and other Supernatural Beings, etc." *Journal of the American Academy of Religion* 47, 1980: 733-758.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 447-451

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1085098

**JOHN R. SEARLE, ZİHİN: KISA BİR GİRİŞ (ÇEV. DENİZ SARAÇ),
ALBARAKA YAYINLARI, İSTANBUL 2021, 292 SAYFA.**

Ömer Faruk KARAKÖSE

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Rize, Türkiye

Res. Assist., Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Rize, Turkey

omerfaruk.karakose@erdogan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-6414-5781>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/ Received: 09.03.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2022

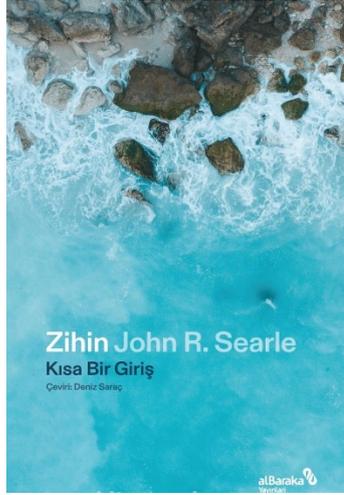
Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Ömer Faruk Karaköse)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

John R. Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş* (çev. Deniz Saraç), Albaraka Yayınları, İstanbul 2021, 292 Sayfa.



İnsanı diğer canlılardan özsel olarak ayıran şeyin başta düşünme yetisi olmak üzere, diğer tüm zihinsel durumların varlığı ve dünyanın geri kalanıyla ilişkisinin ne olduğu, içinde bulunduğumuz dönemi en çok meşgul eden sorunların başında gelmektedir. Kartezyen düalizmin bize miras bıraktığı haliyle “zihin-beden” olarak adlandırılan bu sorun, çağdaş dönemde felsefe, psikoloji, antropoloji, bilişsel bilim ve hatta nörobiyoloji alanlarında önemli bir araştırma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel anlamda zihin sorunun oldukça ilgi çekici bir öyküsü vardır. Geleneksel olarak anlaşıldığında zihin, fiziksel olandan çok farklı bir gerçekliğe, yani dağlar, ağaçlar veya moleküller gibi “fiziksel” fenomenlerle kıyaslandığında, uzamsal bir boyuta sahip olmayan fenomenal bir düzleme karşılık gelmektedir. Bu bağlamda zihnin, gündelik hayat içerisinde alışılmış salt fiziksel süreçlere benzemeyecek biçimde gizemli, olağandışı ve hatta mitolojik durduğu söylenebilir. Fakat zihin geleneksel haliyle anlaşıldığı takdirde, metafiziksel anlamda biri fiziksel diğeri zihinsel olmak üzere birbirinden farklı iki fenomenin olduğunu peşinen kabul etmek anlamına gelir ki, bu da fiziksel olan ile zihinsel olan arasındaki ilişkinin nasıl sağlanabileceği sorusunu akla getirecektir. Çünkü böylesi bir durumda, birbirinden tamamen farklı iki gerçeklik düzleminde arası nedensel ilişkilerin kurulması imkânsız gibi görünecektir. Oysa biliyoruz ki fiziksel olandaki, bedendeki bir değişim, zihindeki herhangi bir şeye neden olabildiği kadar zihinde olan bir değişimde bedende bir şeye etki etmektedir. Ayağınızı taşa vurduğunuzda ağrı hissettiğiniz gibi, adım atmak istediğinizde gerçekten adım atıp yürürsünüz. O halde geleneksel düalist yaklaşımla bakıldığında, bu türden durumlar nasıl olanaklı olacaktır? Belirtmek gerekir ki, düalist gerçeklik kavrayışıyla tatmin edici bir yanıt erişmek pek mümkün değildir. Öte yandan yirminci yüzyılda bilimsel alandaki gelişmeler çerçevesinde var olan gerçekliğin yalnızca fiziksel gerçeklik olduğunu savunan ve buradan hareketle zihin-beden sorununa materyalist bir açıklama getiren yaklaşımların güçlendiği görülür. Zihin-beden sorununa farklı bir yanıt geliştiren bu yaklaşımların birçok farklı versiyonu (davranışçılık, fizikselcilik, işlevselcilik) ve buna bağlı olarak zihni açıklama tarzı olmakla birlikte, hepsinin birleştiği ortak nokta, zihinsel durumların (şayet varsalar) bir çeşit fiziksel durumlara indirgenebilir oldukları ve bunlardan başka bir şey olamayacakları görüşüdür. Dolayısıyla bu yaklaşımlar için zihin-beden sorunu diye bir şey yoktur; zihin, fiziksel süreçlerden, beynin aktivitelerinden ibarettir. Materyalist görüşlerin göze çarpan en sorunlu yönleri, zihnin, hiçbir suretle fiziksel süreçlere indirgenemeyecek olan öznel durumları (bilinçlilik ve yönelimsellik gibi) devre dışı bırakan yaklaşımlarıdır.

Bu noktada düalist ve materyalist yaklaşımların noksanlıkları karşısında, zihni ve zihinsel fenomenleri açıklamakta nasıl bir yol izlenmeli sorusu ön plana çıkmaktadır. Çağdaş dönemde bu tür soruya cevap mahiyetinde hazırlanan ilk çalışma Gilbert Ryle’in *Zihin Kavramı* (Mind Concept) adlı eseridir. İnsanın zihin (ruh) ve beden adı verilen iki temel tözden oluştuğunu öne süren Kartezyen Düalizmi, “Makinedeki Hayalet” (Ghost in the Machine)

dogması olarak tanımlayan ve bu dogmayı yaptığı saldırılarla yıkmaya çalışan Ryle, bir yandan zihin-beden sorununun koskoca bir kategori hatasından kaynaklandığını ifade ederken, diğer yandan zihinsel yeti ve faaliyetlerin yalnızca davranışsal kapasite ve eğilimlerden ibaret gören mantıkçı davranışçı sınırlı bir model ortaya koyar. Thomas Nagel'in *Her şey Ne Anlama Geliyor?* (What Does It All Mean?) adlı çalışması örneğinde ise, zihin-beden sorunu bağlamında düalist ve materyalist yaklaşımlar karşısında başka bir olasılığa dikkat çekmektedir. Bu olasılık, zihinsel yaşamın bedende cereyan etmesiyle birlikte, yine de tecrübelerin, hislerin, düşüncelerin ve arzuların bedendeki fiziksel süreçlerden ibaret olmamasıdır. Bu görüş, insanın bir beden olduğunu, ancak ona ilaveten bir ruh veya zihin olmadığını söylemekle birlikte, tüm sürecin fiziksel gerçekliğe indirgenemeyeceğidir. İşte burada değerlendirmesini yapacağımız John R. Searle'ün *Zihin: Kısa Bir Giriş* (Mind: A Brief Introduction) adlı eseri, bir bakıma Nagel'in zihin-beden sorununda işaret ettiği başka bir olasılık olabilir görüşüne hayat verme, deyim yerindeyse onu ete kemiğe büründürme girişimi olarak kaleme alınan bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Giriş, on bir bölüm ve sonsözden oluşan bu eser, 2021 yılında Deniz Saraç'ın çevirmenliği altında Türkçe literatüre kazandırılmış, Albaraka Yayınları tarafından basımı gerçekleştirilmiştir.

Değerlendirmemize konu olan *Zihin Kısa Bir Giriş* isimli eser hakkında söylenecek ilk şey, okuru sadece tarihsel bilgilerle donatmakla, temel problemlere ve tartışmalara yönelik bir anlayış kazandırmakla yetinmeyen, aynı zamanda zihinsel fenomenleri tasvir etmek için tarihsel olarak miras alınan kategorileri ve bu kategorilerin taşıdığı varsayımları sorgulayıp, yeni bir düşünme tarzı sunması bakımından zihin felsefesi üzerine yazılan giriş kitapların çoğundan olumlu anlamda ayrışması olacaktır. Searle'ü eseri kaleme almaya iten temel sebep, söz konusu kategorilerin ve varsayımların eleştirel bir süzgeçten geçirilmeden benimsenip tartışılmasının yanlış teorilerin doğuşuna olanak sağlamasından hareketle, yanlışlığa yönelten unsurları gün yüzüne çıkarma isteğidir. Bu meyanda eserde işaret edilen yanlış yaklaşımlardan ilki, geleneksel söz dağarcığında, "zihinsel" ve "fiziksel"i birbirine karşı dışlayıcı bir şekilde tanımlanmasının sorgulanmadan kabul edilmesidir. Searle için düalist ve materyalist görüşlerin çoğunluğu, böylesi bir kabulün ürünleridir. İkincisi ise, zihin gibi oldukça karmaşık bir fenomenin anlaşılması hususunda, geleneksel düşünme tarzının tek bir boyuta odaklanan okuma alışkanlığıdır. Oysa Searle, zihnin nasıl çalıştığını anladığımızı düşünebilmemizden evvel bir dizi temel soruna, özgür irade-zihinsel nedensellik-bilinçdışının doğası- algının analizi ve benlik kavramına açıklık getirilmesinin elzem olduğunu düşünür. Bu bağlamda eser, sadece zihnin yapısı ve işleyişi, tarihsel arka planı gibi hususlar yanı sıra, zihin felsefesi ile ilgili birtakım temel sorunları da dikkate alarak on bir bölümden oluşmaktadır. Buna mukabil eserin ön plana çıkan yenilikçi ve özgün boyutu şudur: zihin-beden sorununa çözüm önerisi sunan bilinç teorisi.

Bu hususlar ilki, ilk beş bölüm dâhil olmak üzere, eserin hacimsel olarak neredeyse yarısını meşgul etmektedir. Searle, birinci bölümde Kartezyen düalizmin temel iddialarını, karşılaştığı güç sorunları ve bunlara karşı sunduğu çözüm önerilerini irdelerken, ikinci ve üçüncü bölümde düalizmden materyalizme geçiş sürecini, çeşitli materyalist görüşlerin temel argümanlarını ve bu argümanlara karşı getirilen eleştirileri incelemektedir. Bu üç bölümü Searle, ne düalizmi ne de materyalizmi tek başına kabul edilebilir olmadığını, fakat buna rağmen bizlere tek seçeneklermiş gibi sunulduğuna dikkat çekerek kasvetli bir entelektüel haletiruhiyeyle bitirmekle birlikte, dördüncü bölümde açıklayacağı bilinç teorisini, "biyolojik natüralizm"i kendisinden oldukça emin bir şekilde sunmaktadır. Searle zihin-beden sorununa dair çözümün ilk aşaması, konu hakkında yapılan tartışmalarda kullanılan kavramların ("zihin", "beden", "zihinsel", "fiziksel", "nedensellik", "özdeşlik"), çözüm için gereken araçlar olmak şöyle dursun, bilakis mevzubahis zorlukların kaynağı olduklarını tespitidir. Bu güç kavramlara yapılan açılımlar en önemli olanı, sadece zihin felsefesi için değil, genel olarak felsefenin tüm dallarına sirayet etmiş olan "zihinsel" ve "fiziksel" sözcüklerinin birbirinin dışlayan ontolojik kategoriler olarak adlandırılan geleneksel varsayımdır. Bu varsayıma göre "zihinsel olarak zihinsel olan, fiziksel olarak fiziksel olanı dışlar." (s.117) Buradaki "dışlar" yargısı, her iki kategoriye oluşturan özelliklerin birbirini dışlayıcı biçimde karşıt konumlandırılmasına dayanmaktadır.

Zihinsel	Fiziksel
Öznel	Nesnel
Niteliksel	Niceliksel
Yönelimsel	Yönelimsel Olmayan
Uzama sahip olmayan	Uzama sahip olan

Yukarıdaki tabloya bakıldığında, zihinsel olanın fiziksel olandan bariz biçimde farklı olduğu düşünülebilir. Ancak Searle'e göre zihinsel ve fiziksel'in geleneksel tanımları, bilimsel olgular söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirmektedir. Bir örnekle söylersek, geleneksel anlamda fiziksel olanın en bariz tanımı uzama sahip olmaktır, ancak çağdaş kavrayışımıza göre fiziksel olan bundan daha karmaşık bir yapıyı ifade eder. Söz gelimi elektronlar, kütle noktaları olarak fiziksel dünyaya ait olmakla birlikte geleneksel tanıma göre uzama sahip değildir. Searle'e göre söz konusu karşıt niteliklerden zihinsel olanların büyük bir kısmı fiziksel olanla son derece uyumludur, geri kalanları (örneğin, nicelik-nitelik arasındaki ayrım) ise uydurmaz. Dolayısıyla Searle, geleneksel kategorileri gerçeklere uyacakları şekilde yeniden gözden geçirildiğinde, "zihinsel olarak zihinsel olanın fiziksel olarak fiziksel olduğunu" onaylamakla ilgili bir sorun kalmayacağını belirtir. (s.119) Peki, bu noktada Searle'ün materyalist yaklaşımlardan farkı nedir? En bariz fark, zihni ve/veya bilinci materyalistler gibi *üçüncü-kışi* ontolojisine sahip nesnel bir fenomen olarak değil, *birinci-kışi* ontolojisine sahip, yani niteliksel, öznel ve hissî bir fenomen olarak beyinde gelişen bir süreç olarak görmesidir. Bu farkın düalist yaklaşımlardan ayrıştığı nokta ise, zihni ontolojik olarak indirgenemez görmekle birlikte nedensel olarak fiziksel dünyanın bir parçası görmesidir. Searle zihin-beden sorununa, iki ayrı varlıktan ziyade aynı sistemin farklı düzeyleri olarak gören bir çözüm önerisi sunmaktadır. Kanaatime göre bu çözüm önerisi, aynı zamanda gerçeklik konusunda yüzyıllardır hâkim metafiziksel doktrin olan biri zihinsel ve diğeri fiziksel olmak üzere iki farklı dünya tasavvurunu geçersiz kılmaktadır ki, bu nokta eserin en güçlü mesajlarından birisini oluşturmaktadır.

Searle'ün zihin-beden sorununa getirdiği çözümün ikinci aşaması ise, zihinsel durumların biyolojik karakterini öne çıkaran, bilinç hakkında "biyolojik doğalcılık" olarak adlandırdığı dört iddiadan oluşan önerme dizisidir: (s.114-115)

- 1- Bilinçli durumlar, öznel ontolojileriyle birlikte gerçek dünyadaki gerçek fenomenlerdir.
- 2- Bilinçli durumlara tamamen beyindeki nörobiyolojik süreçler neden olur.
- 3- Bilinçli durumlar beyinde beyin sisteminin özellikleri olarak gerçekleştirilirler.
- 4- Bilinçli durumlar gerçek dünyanın özellikleri olarak nedensel işlev görürler.

Yukarıda açıklanan bilinç teorisinin her iki aşamasından çıkan sonuç, tüm zihinsel durumlar nörobiyolojik süreçlerin nedensel etkisiyle ortaya çıkarlar, ancak ontolojik açıdan nesnel düzleme indirgenemez bir şekilde öznel deneyimlerden oluşan fenomenler olarak gerçek dünyanın parçası olurlar.

Tüm bunlardan sonra, eserin literatüre katkısı, dili ve üslubu hakkında şunlar söylenebilir: Eserde işlenen bilinç kuramı son derece yenilikçi ve özgündür ve bu açıdan eser, özellikle Türkiye'de gelişmekte olan zihin felsefesi literatürüne kayda değer bir katkı sunmaktadır. Tartışılan konuların önbilgisi olmayan kimseler için bile gayet anlaşılır bir tarzda kaleme alınan eser, özellikle çevirmenin de özverisiyle akıcı bir üsluba sahiptir. Ayrıca çevirmenin gerek eserde sıklıkla geçen teknik kavramları, köşeli parantez içerisinde orijinalleriyle birlikte vermesi, gerekse yazarın geliştirdiği bazı kavramsallaştırmaların Türkçe'ye uygunluk açısından aktarılamadığı kimi yerlerde yapılan zorunlu dilsel tercihler ve bunların orijinal kullanımları hakkında uyarılarda bulunması gibi dil ve üslup açısından gösterdiği hassasiyet, yazarın tam olarak kastettiği şeyin okur tarafından anlaşılır hale gelmesi bakımından oldukça kıymetlidir. Sonsöz olarak denilirse, John R. Searle'ün *Zihin: Kısa Bir Giriş* adlı eseri, zihin felsefesine ilişkin temel konuları ve güncel tartışmaları okur için kendi adına düşünebilir hale getirebilmeyi başarılı bir şekilde sağlamış güzide bir giriş kitabıdır.

KAYNAKÇA

Nagel, Thomas. *Her Şey Ne Anlama Geliyor? Felsefeye Küçük Bir Giriş*. Çev. Hakan Gündoğdu. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Ryle, Gilbert. *Zihin Kavramı*. Çev. Sara Çelik. İstanbul: Doruk Yayınları, 2020.

Searle, John. R. *Zihin: Kısa Bir Giriş*. Çev. Deniz Saraç. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 452-455

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1101641

**KURTULUŞ CENGİZ-ÖNDER KÜÇÜKURAL-HANDE GÜR,
TÜRKİYE'DE SPİRİTÜEL ARAYIŞLAR (DEİZM, YOGA, BUDİZM,
MEDİTASYON, REİKİ VB), İLETİŞİM YAYINLARI, İSTANBUL 2021,
365 SAYFA.**

Abdulkadir PARLAK

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye

PHD Student, Ankara University Graduate School of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Ankara, Turkey

abdulkadir2790@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4714-459X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/ Received: 11.04.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Abdülkadir Parlak)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

Kurtuluş Cengiz-Önder Küçükural-Hande Gür, Türkiye’de Spiritüel Arayışlar (Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb), İletişim Yayınları, İstanbul 2021, 365 Sayfa.

Bu eser, TÜBİTAK 1001 programı tarafından desteklenen ve Dr. Öğretim Üyesi Kurtuluş Cengiz tarafından 1 Ekim 2018 – 1 Mart 2020 tarihleri arasında yürütülen 117K270 kodlu “Türkiye’de Spiritüel Arayışlar” adlı araştırma projesinin verilerinden yararlanılarak hazırlanmış ve kitap haline getirilmiştir. Bu çalışma, künyede ismi zikredilen üç yazarın ortak gayretleriyle ortaya çıkmıştır. Araştırmanın temel amacı; Türkiye’de giderek popüler hale gelen yoga, reiki¹, meditasyon, astroloji gibi alternatif inançlar ve spiritüel pratiklerin bu popülerliği elde etmesindeki temel dinamiklerin tespit edilmesi olarak ifade edilmiştir (s.12). Araştırmanın temel problemi ise büyük çoğunluğu Müslümanlardan oluşan ülkemizde yazarların ifadesine göre normal şartlarda kabul görmemesi gereken bu spiritüel arayışlara duyulan ilginin toplumsal olarak ne anlama geldiği ve bu spiritüel pratiklerin nasıl yaşandığı sorularıyla ortaya konulmuştur (s.13).

Çalışma için veriler toplanırken hem nitel hem de nicel araştırma yöntemleri bir arada kullanılmıştır. Araştırmacılar, 84 kişiyle kartopu tekniği kullanarak derinlemesine görüşmeler ve 528 kişiyle de çevrimiçi anket yapmıştır. Ayrıca çeşitli spiritüel ortamları ziyaret ederek oralarda bizzat katılımcı gözlemler yapma imkânı da bulmuşlardır.

Eser; çalışmaya dair bilgiler verilen ve birinci bölüm olarak zikredilen giriş kısmı ve dokuzuncu bölüm olarak zikredilen sonuç kısmı hariç toplam yedi bölüm, kaynakça ve eklerden oluşmaktadır. İkinci bölümde spiritüel arayışlarla ilgili temel kavramlara ve olgusal tartışmalara yer verilmiştir. Sekülerleşme ile birlikte dinin toplum üzerindeki etkisinin azalacağını söyleyenlerin yanıldığı ifade edilerek (s.33) bu bölüme giriş yapılmıştır. Ayrıca sekülerleşme bağlamında dinin toplumdaki yeri ve modern çağdaki konumu tartışılmıştır (ss.33-43). Bu bölümün ilerleyen kısımlarında yeni dini hareketlerin temel inanç öğretileri, ortaya çıkış süreçleri ve mensuplarıyla ilgili okuyucunun bilgilendirilmesinin yanı sıra bu hareketlerin insanlardaki spiritüel arayışların bir sonucu olarak ortaya çıktığı konusuna temas edilmiştir (ss.44-52). Dahası insanların bu arayışlara yönelmesindeki asıl etkenin manevi arayışlar olduğunun ifade edilmesi (s.62) bu bölümdeki en dikkat çekici noktalardan bir tanesidir. Spiritüel arayışlar ile ilgili Türkiye’de yapılan çalışmaların değerlendirmesi yapılarak bu bölüm nihayete erdirilmiştir. Bu literatür değerlendirmesinde spiritüel arayışlarla ilgili ülkemizde yapılan çalışmaların oldukça sınırlı olduğu belirtilmiştir. Bunun yanında bu çalışmaların büyük çoğunluğunun ortaya özgün bir şeyler koymaktan ziyade Batı’daki literatürü Türkiye’ye tanıtmaya amacı güttüğüne ve genellikle ilahiyat fakültelerinde yapıldığına değinilmiştir. Yeni Dini Hareketler konusu ülkemizde görece yeni bir konudur. Yeni Dini Hareketler hakkında yapılan çalışmalar genellikle betimleyici temel bilgiler vermekten ibarettir. Bu durumun, mezkur çalışmaların büyük çoğunluğunun dinler tarihi alanında yapılmasından kaynaklı olduğunu düşünmekteyiz. Bundan sonra yapılacak olan çalışmaların; Türkiye’de müntesibi bulunan ancak henüz hakkında çalışma yapılmamış olan Yeni Dini Hareketler, bu hareketlerin topluma etkileri ve toplumun bu hareketleri nasıl algıladığı gibi sosyolojik yönlerden ele alınmasıyla bahsi geçen alanda daha zengin bir literatürün ortaya çıkmasına katkı sağlayacağını söyleyebiliriz.

“Türkiye’de Spiritüel Arayış Dinamikleri” başlığıyla zikredilen üçüncü bölüm ve bundan sonraki bölümler yazarların alan araştırması ile ilgili bulgularına yer verdikleri kısımlar olmuştur. Bu bölümün hemen başlarında sekülerleşmenin Türkiye’ye gelişi, İslamcı olarak bilinen mevcut siyasi iktidara rağmen nasıl mesafe kat ettiği ve sekülerizmin sonucu olarak ortaya çıkan spiritüel arayışların dönemlere göre Türkiye’deki var olma durumuna yer verilmiştir. Yine bu bölümde insanları spiritüel arayışlara iten mikro faktörlerin neler olduğu konusu üzerinde durulmuştur. İnsanların sosyo-ekonomik durumları, kişisel hayatlarındaki (iş,

¹ Yirminci yüzyılın başında Japonya’da ortaya çıkan, enerji aktarımı ile ruhsal şifa vermeye dayalı olduğuna inanılan bir tekniktir.

aile vb) yaşadıkları bazı travmalar, yine katılımcıların yaşadıklarını iddia ettikleri bazı mucizevi olaylar ve orta sınıfın gittikçe yalnızlaşması şeklinde dört ana başlıkta zikredilen mikro nedenlerden dolayı insanların spiritüel arayışlara yöneldiğine temas edilmiştir. Bu bölümde katılımcılarla yapılan röportajların en azından bir kısmına doğrudan alıntı yapılması konunun daha somut ve anlaşılır olması açısından artı bir yön olarak ifade edilebilir.

“Spiritüel İnançlar ve Pratikler” başlığıyla yer verilen dördüncü bölüm “Spiritüel İnançlar” ve “Spiritüel Pratikler” olmak üzere kendi içinde iki alt başlığa sahiptir. Spiritüel inançlardan bahsedilen ilk kısımda yazarlar, çoğunlukla bu inançların katılımcılar tarafından nasıl tanımlandığına yer vermişlerdir. Bu inançlar hakkında yapılan tanımların hislere dayanması ve kişiden kişiye değişkenlik göstermesinden dolayı net bir tanım yapmanın oldukça zor olduğu özellikle vurgulanmıştır (s.177). Bu bölümdeki ikinci alt başlıkta ise katılımcıların yoga, meditasyon, reiki gibi spiritüel pratikleri uygulama ve bu pratiklere yaklaşımlarının nasıl olduğu üzerinde durulmuştur.

Beşinci bölümde spiritüellik ve toplumsal cinsiyet konuları ele alınmış ve spiritüellik bağlamında toplumsal cinsiyet konusu tartışılmıştır. Spiritüel uygulamalara katılanların cinsiyet durumları incelenmiş ve katılımcıların büyük çoğunluğunun kadın olduğu ifade edilmiştir (s.216). Çünkü kadınların erkeklere nazaran “gerçekte istediğim şey nedir, ne tür bir insanım, bu, gerçekten ben miyim?” gibi soruları zihinlerinde daha çok barındırdıkları noktası üzerinde durulmuştur (s.215). Ayrıca kadınların ve erkeklerin cinsiyetleri bağlamında bu spiritüel uygulamaları nasıl anlamlandırdıkları sorularına cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Buna ek olarak bu uygulamalarda yer alan kadınlar ve erkekler arasındaki sevgi ve cinselliğin toplumsal cinsiyet bağlamında değerlendirilmesi yapılmıştır (ss.229-240). Araştırmacıların kullandığı örneklem grubunun bu değerlendirmelerin yapılabilmesi için yeterli olduğu söylenebilir. Bunun yanında spiritüel arayışlara kadınların erkeklere nazaran daha ilgili olması sonucuna varılması bu konudaki öngörülerimizi doğrular niteliktedir.

“Spiritüellik, İslam ve Tasavvuf” başlığıyla yer verilen altıncı bölümde spiritüelliğin İslam dini ve tasavvuf ile olan ilişkisine yer verilmiştir. Bu bölümde belki de en dikkat çekici olan nokta araştırmacıların yaptığı mülakatlarda katılımcıların büyük çoğunluğu kendisini Müslüman olarak tanımlamamasına rağmen tasavvufa olan bakışlarının gayet olumlu olduğunu ifade etmeleri olmuştur (s.245). Bu durum, yazarları şaşırttığı gibi Müslüman olmayan kimselerin tasavvufa bu denli ilgili olmaları bizi de oldukça şaşırtmıştır.

Yedinci bölümde spiritüellik bağlamında beden ve şifa konusu ele alınmış ve spiritüel alandaki şifa anlayışının nasıl olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Spiritüel şifa anlayışına göre bedenin sadece modern tıbbi yöntemlerle tedavi edilmesinin doğru bir yaklaşım olmayacağı belirtilmiştir. Bu nedenle kişinin kendi bedeni ve hayatı üzerinde kendi otoritesini kurmasının gerekli olduğu ifade edilmiştir. Dahası bu otoritenin bir sonucu olarak hastalığa neden olabilecek potansiyel duyguların belirli terapi teknikleri ile kontrol altına alınmasının mümkün olduğu üzerinde durulmuştur (s.286).

Sekizinci bölümde ise spiritüellik ve ekoloji ilişkisine yer verilmiştir. Bu bölümde yazarlar araştırmaya konu olan insanların kendilerine anlattıkları hikayeleri ekoloji bağlamında analiz etmeye çalışmışlardır. Buna ek olarak “katılımcılar yeryüzündeki varlıklarını nasıl algılıyorlar, dünyayı nasıl yorumluyorlar, dünyadaki varoluşlarına dair nasıl bir hikâye ile kendi hayatlarını anlamlı kılıyorlar?” gibi soruların cevaplarını bulmaya çalışmışlardır (s.290).

Yazarların çalışmada kullandığı dilin hem akademik yazıma uygun hem de oldukça akıcı olması önemli artılardan bir tanesidir. Bunun yanında yazarların dini inanç ve yaklaşımlarının birbirinden farklı olması (s.30) konunun üç farklı açıdan (hangi bölümü kimin yazdığı çalışmada zikredilmemiş olsa da) ele alınması noktasında çalışmaya zenginlik katmıştır.

Ele alınan konuların daha somut hale gelmesi açısından bazı haber sayfalarının fotoğrafının kitaba yerleştirilmiş olması da çalışmada zikredilebilecek diğer bir artı noktadır. Dahası araştırmaya güncel siyasi olaylar ve dini söylemlerin dahil edilmesi çalışmaya ayrı bir zenginlik katmıştır. Kitap genelinde ihtiyaç olan yerlerde çalışmanın nicel verilerin yer aldığı

tablolara desteklenmesi somut bilgilerin sistematik olarak aktırılması noktasında oldukça faydalı olmuştur. Buna ek olarak yoga, meditasyon, reiki gibi uygulamalar hakkında Hindu ve Budist kutsal kitaplarından bazı bilgiler verilmesi (s.108) içeriği daha zengin hale getirmiştir. Bunun yanında yazarların katılımcı gözlemci olarak eşlik ettikleri spiritüel uygulamalar hakkındaki gözlemlerinin ekte verilmesi de bu uygulamaları bizzat yazarların bakış açısından görmemize katkı sağlamıştır.

Çalışmadaki kanaatimizce olumsuz veya eksik yönleri de zikretmek yerinde olacaktır. Öncelikle kitapta bir dizin bulunmaması araştırmacıların işini zorlaştıracak bir unsur olarak zikredilebilir. Bunun yanında kitapta yer alan ve içeriğinde ağır hiciv/argo bulunan karikatürler çalışmanın akademik yönüne nispi oranda gölge düşürmüştür. Çalışmanın nicel verilerine anlamlı katkı sunmayan bu karikatürlerin yeniden gözden geçirilmesi düşünülebilirdi. Ayrıca çalışmada yeni dini hareketlere çokça temas edilmesine rağmen bahsi geçen hareketler hakkında neredeyse hiç bilgi verilmemiştir. Elbette ki çalışmanın hacmi açısından ayrıntılı bilgiler vermek mümkün olmayabilir fakat en azından mensupları ile görüşülen yeni dini hareketler hakkında bazı temel bilgiler verilmesi daha yerinde olabilirdi.

Çalışmadaki bir diğer eksi nokta ise araştırması yapılan spiritüel grupların sadece bir dini geleneğe ait olanlardan değil farklı dini geleneklerden seçilmesi olmuştur. Şöyle ki Budist-Hindu temeline dayalı yoga ve meditasyon grupları, Şaman geleneğine dahil bazı spiritüel gruplar ve İslam tasavvufuna dayalı Mevlevilik gibi grupların aynı başlık altında ve bir çalışmada ele alınması yerine belli bir dini gelenek üzerine yoğunlaşılabilirdi. Çünkü bunların neredeyse hepsi farklı bir dini geleneğin içerisinde yer alan uygulamalar olması hasebiyle insan ve Tanrı anlayışları birbirinden oldukça farklıdır. Bu kadar köklü farklılıklara sahip bu grupları aynı çatı altında zikretmenin pek mantıklı olduğu söylenemez. Her ne kadar yazarlar bütün bunları spiritüel bir arayış gibi değerlendirse de temeldeki büyük farklılıklar bu grupları bir noktada birleştirmeyi oldukça zorlaştırmaktadır.

Çalışmada yazarların bazı yerlerde kendi dini veya siyasi görüşlerini sergilemeleri akademik üsluplarına gölge düşürmektedir. “Zira Diyanet, 104.819 personeli ve birçok bakanlığı aşan devasa bütçesiyle Türkiye’deki dinî, insanî, toplumsal ve kültürel hoşgörüsüzlüğün, eşitsizliğin ve etnosentrizmin en temel ve yaygın resmî kaynaklarından birini oluşturuyor” (s.14) şeklindeki cümleler, yazarların dini görüşlerini çalışmaya yansıtmasına örnek olarak gösterilebilir.

Her ne kadar zikrettiğimiz bazı olumsuzlukları barındırsa da çalışmanın büyük bir gayretin ürünü olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Kullanılan kaynakların zenginliği ve yapılan saha araştırması başarılı bir ekip çalışmasına işaret etmektedir. Hem nitel hem de nicel araştırma yöntemlerin kullanılmış olması çalışmadaki varılan sonuçları daha da güvenilir kılmaktadır. Ayrıca çok farklı spiritüel grupları çalışmanın hem vakit hem de iş yükü açısından ne kadar zor olduğunu da ifade etmek gerekmektedir. Bu bağlamda çalışmanın, Türkiye’de spiritüel arayışlar konusu ile ilgili önemli bir çalışma olduğu rahatlıkla söylenebilir.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 22 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2022 • 456-458

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1015930

**MAX BEER, KARL MARX: ZİNCİRLERİMİZDEN BAŞKA
KAYBEDECEK BİR ŞEYİMİZ YOK (ÇEV. HALİSE TARIMCIOĞLU),
ZEPLİN KİTAP, İSTANBUL 2020, 152 SAYFA.**

Tamer YILDIRIM

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Rize, Türkiye

Assoc. Prof., Sakarya University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy
and Religious, Sakarya, Turkey

tyildirimakademi@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0033-0539>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/ Received: 28.10.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 23.06.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2022

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

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 (Tamer Yıldırım)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

Max Beer, *Karl Marx: Zincirlerimizden Başka Kaybedecek Bir Şeyimiz Yok* (çev. Halise Tarımcıoğlu), Zeplin Kitap, İstanbul 2020, 152 Sayfa.

Yazar Max Beer (1864-1943), Yahudi kökenli Avusturya'da doğan siyasi sebeplerden dolayı Avusturya'dan sonra Almanya, Fransa, ABD, Sovyetler Birliği, İngiltere gibi değişik ülkelere göç etmek zorunda kalan, özellikle tarih ve ekonomi alanında çalışmalar ortaya koyan Marksist bir gazetecidir. Yaşadığı sürgünlere rağmen doğru bildiği görüşleri savunmaktan asla vazgeçmemiştir. Makalelerinin yanında yazdığı bir düzine eserden en önemlisi olarak değerlendirilen *Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der Sozialen Kämpfe* ile tanınmıştır. Bu kitap Türkçeye ilk kez *Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Umumi Tarihi* adıyla Zühtü Uray tarafından çevrilmiş ve 1941 yılında basılmıştır. Burada değerlendireceğimiz ve Karl Marx'ın biyografisini içeren kitap, Marx'ın doğumunun yüzüncü yılını anmak için yazılmış, *Karl Marx: Eine Monographie* adıyla Berlin'de 1918'de yayınlanmıştır. Kitap *The Life and Teaching of Karl Marx* adıyla İngilizceye T. C. Partington ve H. J. Stenning, tarafından çevrilmiş ve yazar tarafından gözden geçirilerek 1921 yılında basılmıştır. Türkçeye ilk olarak Şerif Hulusi ve Muvaffak Şeref tarafından 1968 yılında çevrilmiş ve *Karl Marx* adıyla basılmıştır. Marx'ın ekonomik ve tarihsel doktrinlerinin anlatımının yanında proletarya diktatörlüğü ve Bolşevik yöntemlere ilişkin görüşlerini içeren kitap, Marx'ın biyografisi yanında felsefi sisteminin ana bileşenlerine genel bir bakış açısını da sunmaktadır.

Kitabın yüzyılı aşkın biz zaman öncesinde yazıldığını düşünecek olursak o dönemde anlatılan ve anlaşılan ile bugün anlaşılan birbirinden farklıdır. Buna -her ne kadar yaşam tarzı olarak dünyanın değişik bölgelerindeki insanlar birbirine benzemeye başlasa da- farklı bir kültür alanına hitap ettiğinde ortaya çıkacak farklılıkları da eklememiz gerekiyor. Bunun sonucunda bu kitap dilimize niçin çevrildi ve kime hitap ediyor diye sorabiliriz. Fakat şöyle bir durumla da karşı karşıyayız: Marx'ın ölümünden sonra yaklaşık 150 yıldır hangi kitabı okursanız orada Marksist temalar veya fikirlerle karşılaşsınız. Bu kavramları bilmeden konuyu tam olarak anlamamız mümkün olmaz. Bu manada Marx'ın etkisi duygusal boyutun ötesinde -sevin veya nefret edin- bugün hala kendini hissettirmektedir. Böyle olmasına rağmen akademik bilginin verildiği en üst kurum olan üniversitede eğitim görenler bile (kısmen felsefe ve iktisat fakülteleri hariç) Marx'ın sadece sloganik birkaç sözünü bilmektedir. Durumun bu şekilde olmasına Marx'ın eserlerinin niteliği oldukça etkilidir. Çünkü *Komünist Manifesto* Marx'ın felsefesinin tamamlanmamış bir ifadesi ve derinlikli bir incelemeden çok propagandası olarak değerlendirilirken, *Kapital* ise yeni başlayanlar için uygun olmadığı gibi üstesinden gelmek için -hacmi düşünüldüğünde- uzun bir zaman ve çaba ayırmayı gerektirir. Bu anlamda Marx'ın hayatını ve onun temel görüşlerini anlamak için en azında temel düzeyde bilgiler sunacak bir elkitabına ihtiyaç duyulmaktadır. Belirttiğimiz özelliklere sahip farklı kitaplar Türkçede hem telif hem de tercüme olarak mevcuttur. Fakat Marksizm'in en çalkantılı diyebileceğimiz dönemlerine şahitlik eden birinin kaleminden konunun daha farklı bir değerlendirmeye sunulması açısından eldeki kitap önemlidir.

Marx'ın hayatına baktığımızda düşüncesinin gelişmesi ve şekillenmesinde aldığı hukuk eğitiminden çok felsefe, ekonomi ve siyaset konuları etkili olmuştur. Zaten tarihsel olarak Marx'ın yaşadığı dönemde, felsefe ve toplumsal değişimlere ilişkin bilgiler muhtemelen bugün olduğundan çok daha gerekliydi. Bu yüzden eğitimi ve özellikle üniversite eğitiminde kendine verilen bilgilerle sınırlı kalmayan Marx, zamanının ekonomisini ve Sanayi Devrimi'ne giden yolda oluşan sosyal yapıyı farklı yönleriyle ele alarak anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır. Fakat sonraki dönemde Marx'ın yolunu devam ettirdiklerini söyleyenler onun görüşlerini uyguladıklarını ifade ederken ortaya koydukları eylemler satırlarda ifade edilenlere uygun bir şekilde gerçekleşmemiştir. Komünist diktatörlerin öldürdüğü milyonlarca insan olduğu düşünüldüğünde ne denilmek istendiği daha iyi anlaşılacaktır. Günümüz şartlarını dikkate alarak düşündüğümüzde Marx'ın ekonomi ile ilgili görüşleri insanların hayatlarını kolaylaştırmaktan, daha iyiye doğru götürmekten ziyade daha da kötüleştirecek bir niteliğe sahiptir. Sunulan reçete adeta hastayı tedavi edeyim derken komaya sokacak niteliktedir. Komünizm uygulamalarının niteliğini bir kenara bırakıp genel olarak kitabın içeriğine değinecek olursak; kitap iki kısımdan

oluşuyor. Birinci kısımda Marx'ın biyografisi ikinci kısımda Marx'ın sisteminin esasları veriliyor. Kitabın biyografi kısmı Marx'ın yazılarına odaklanarak oluşturulmuştur. Marx'ın anlaşılması için önce G. W. Hegel'in anlatılması gerektiğinden kitabın girişinde Hegel'in çalışmalarına ve diyalektik kavramına değinilmiştir.

Kitapta Marx'la mücadele eden Fransız sosyalist filozof Pierre-Joseph Proudhon'un felsefesinin uzun bir anlatımına gidilmiştir. Fakat burada Beer, Marx'ın yaptığı gibi Proudhon'u bütünüyle olumsuz bir şekilde ele almaktan çok onun görüşlerini yansız bir şekilde sunmaya çalışmıştır. Fakat bu konunun, küçük diyebileceğimiz hacme sahip bir biyografide bu kadar uzunca ele alınması veya aynı şekilde son kısmında da David Ricardo'nun geniş bir şekilde görüşlerinin açıklanması gereksizdi. Çünkü eğer Proudhon veya Ricardo'nun görüşlerini bilmiyorsanız burada anlatılanları zaten anlamamız tam olarak mümkün olmayacaktır. Bununla ilgili olarak eleştirilebilecek bir durumda bu bölümlerde eserin temel konusu olan Marx'tan uzaklaşılmasıdır.

Ayrıca kitabın hitap ettiği kesin bir kitleden söz edemeyiz. Çünkü kitabın biyografi olan ilk bölümü herkese hitap ediyor diyebilirsek de ikinci kısmın içeriğini tam olarak anlayabilmek için biraz felsefe bilgisine sahip olmak gerekiyor. Dolayısıyla kitabın nispeten kısa olması okunmasını aynı şekilde kolaylaştıracak bir durum olmasa da Beer'ın metni yine de anlaşılır bir formda sunabilmek için mümkün olduğunca konuyu basitleştirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Zaten kitabın günümüzde hala okunması bu konuda başarılı olduğunun bir işareti olarak değerlendirilebilir. Fakat kitap çevirisi noktasında aynı başarının gösterildiğini söylememiz mümkün değildir. Kitabın çevirisinde yazım yanlışları bir yana bilgi ve anlam açısından önemli hataların olduğunu belirtmemiz gerekir. Bazı yerlerde ne denilmek istediğinin anlaşılması pek mümkün olmamaktadır. Kitabın orijinal metninde verilen bilgilerin dipnotlarının verilmemesi, aynı kavramların farklı yerlerde farklı şekilde çevrilmesi veya aynı cümle içerisinde tekrar edilmesi söz konusudur. Yerleşmiş kitap isimlerini farklı ifade edilmiştir; *Hegel'in Hukuk Felsefesi*'nin, *Hegel'in İctihat Felsefesi* olarak çevrilmesi gibi. Ayrıca çevirmenin eklediği dipnotların kendisine ait olduğunu da belirtmesi gerekirdi.

Kitabın İngilizce çevirisinden değil de Almanca aslından çevrilmesi önemli, fakat yeterli bir durum değildir. Dolayısıyla kitabın ikinci baskısında çevirisinin yeniden gözden geçirilmesi kitabın anlaşılmasını arttıracaktır. Max Beer'ın çevrilmeyen diğer eserlerinin çevirisi de onun Sosyalizm ve Marksizm hakkındaki değerlendirmelerini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.