



RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

22

2022

Sayı | Issue | العدد | 22

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات
بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2022

RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY
مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

22

2022

Rize, Türkiye

Yayıncı | Publisher | الناشر

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 53100, Rize, Türkiye
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, 53100, Rize, Turkey

Sahibi | Owner | صاحب الإمتياز

Prof. Dr. Şevket TOPAL, sevket.topal@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Dekan | Dean | عميد الكلية

Baş Editör | Editör-in-chief | المنسق العام

Doç. Dr. Süleyman TURAN, suleyman.turan@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager | رئيس التحرير

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK, ersin.celik@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Editörler | Editors | المحرران

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK, ersin.celik@erdogan.edu.tr
Arş. Gör. Dr. Zahide KESKİN, zahide.keskin@erdogan.edu.tr
Arş. Gör. Esra TUYSUZ, esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

İletişim | Contact | المراسلة

Recep Tayyip Erdogan University,
Divinity Faculty,
Rize, Turkey
Tel: +90 464 214 11 21 - (4542 / 4635 / 4722)
Fax: +90 464 214 11 24
Mail: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Web Sayfası | Web Page | صفحة الويب

<https://dergipark.org.tr/rteuifd>



Alan Editörleri | Field Editors | مجال محیر

- Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman ACER, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ, *Istanbul University, Istanbul, Turkey*
Doç. Dr. Abdullah AYGÜN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Emine BATTAL, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Enver ŞAHİN, *Recep Tayyip Erdogan University, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HARBİ, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Dr. Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ, *Istanbul University, Istanbul, Turkey*
Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Şeyma TURAN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Mustafa YÜCE, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Zehra Betül DİNDAROĞLU, *Recep Tayyip Erdogan University, Turkey*
Arş. Gör. Büşra ÇETİN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*

Arapça | Arabic | قراءة النهائية باللغة العربية

- Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*

İngilizce | English | قراءة النهائية باللغة الإنجليزية

- Doç. Dr. Emine Enise YAKAR, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Hüseyin Talha FIRAT, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*

Editörler Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

- Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR *Recep Tayyip Erdogan University, Rize Turkey*
Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN *Ege University, İzmir, Turkey*
Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU *Hitit University, Çorum, Turkey*
Prof. Dr. Mohd Mumtaz ALİ *International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur, Malaysia*
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU *Abant İzzet Baysal University, Bolu, Turkey*
Prof. Dr. Muhammed AYDIN *Qatar University, Doha, Qatar*
Prof. Dr. Latif TOKAT *Social Sciences University of Ankara, Ankara, Turkey*
Prof. Dr. İhsan ARSLAN *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Doç. Dr. Muhammet YILMAZ *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Doç. Dr. Hümeysra ÖZTURAN *Marmara University, Istanbul, Turkey*
Dr. Amanullah De SONDY *University College Cork, Cork, Ireland*
Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN *Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Neveşehir, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR *Ibn Haldun University, Istanbul, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK *Recep Tayyip Erdogan University, Rize Turkey*

Son Okuma | Final Reading |

القراءة النهائية باللغة التركية

Arş. Gör. Dr. Süleyman Nuri YAĞCI
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Arş. Gör. Ömer DURSUN
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Arş. Gör. Rumeysa UYSAL
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Arş. Gör. Rumeysa TAŞKIN
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Arş. Gör. Sibel DİNÇASLAN
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Sayfa Düzenleme | Page Design | تصميم الصفحة

Arş. Gör. Hüseyin Cihat ŞAHİN
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Dr. Öğr. Üyesi Gökçe ARİFOĞLU
Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), ULAKBİM TR DİZİN tarafından dizinlenmekte olan ve doçentlik kriterlerini sağlayan bir dergidir. Dergimizin 2017 yılından itibaren yayınladığı tüm sayılar TR DİZİN veri tabanına eklenmiştir.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yayın İlkeleri

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara yayın kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'de telif ve tercüme makale, makale değerlendirmesi, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetleri yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılacak suretiyle eklenmelidir.
8. Tercüme makalelerinde yazardan izin alındığına dair belge "izin belgesi" adıyla sisteme yüklenmelidir.
9. Telif ve tercüme makalelere; 50- 250 kelime arasında Türkçe, Arapça ve İngilizce özet, başlık ve anahtar kelimeler de eklenmelidir.
10. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
11. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
12. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
13. Yazar, RTEÜİFD'de yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
14. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
15. Dergimize gönderilen makale sayfa sayısı kaynakça, tablo, şekiller vb. dâhil 30 sayfayı kesinlikle aşmamalıdır.
16. Dergimize gönderilen yayın/toplantı değerlendirme yazıları kaynakça hariç 800-1800 kelime arasında olmalıdır.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye yayın kurulu yetkilidir.

Yazım İlkeleri

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı, e-posta adresi ve orcid bilgisi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna kaynakça büyük harflerle bold olarak yazılmış şekilde eklenmelidir.
4. Biçim: Metin kısmı Palatino Linotype Style yazı tipi, 9,5 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı en az/ 14 nk satır aralıkla, önce 0nk ve sonra 6nk; dipnotlar ise tek satır aralıkla, önce ve sonra 0 nk ve 8 punto, her iki tarafa yaslı yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; kâğıdın kenar boşlukları üst ve sol 2; alt ve sağ 2 cm; kâğıt yüksekliği 17,6 cm; genişliği 25 cm; üst 2cm ve altbilgi ölçüleri 1,2 cm olmalıdır.
6. Dergimizde İSNAD atf sistemi kullanılmaktadır.

NOT: Örnek kullanımlar için web sayfasına bakınız. www.isnadsistemi.org

Yayın Takvimi

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştigi sayıda yayımlanır.

DİZİNLENME BİLGİLERİ

ASOS / Academia Social Science Index (Başlangıç / S. Date: 2012)

ARASTIRMAX (Kabul / Accepted: 13.03.2018)

BASE: Bielefeld Academic Search Engine (Başlangıç / S. Date: 03.07.2017)

CITEFACTOR (Başlangıç / S. Date: 2015)

DRIJ:Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 04.04.2018)

ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Başlangıç / S. Date: 2015)

GOOGLESCHOLAR (Başlangıç / S. Date: 2012)

IDEALONLINE (Kabul / Accepted: 23.02.2018)

İSAM / ISAM Articles on Theology Database (Başlangıç / S. Date: 2012)

OPENAIRE (Başlangıç / S. Date: 2017)

RESEARCHBIB (Kabul / Accepted: 29.03.2018)

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 10/10/2016)

SAIF: Scholar Article Impact Factor (Kabul / Accepted: 04.04.2018)

SIS: Scientific Indexing Services (Başlangıç / S. Date: 2018)

SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 08.05.2017)

ULAKBİM TR DİZİN (Kabul / Accepted: 10.04.2019)

WORLDCAT (Kabul / Accepted: 10/10/2012)



İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

Editörden | Editorial 10

HAKEMLİ ARAŞTIRMA MAKALELERİ | PEER-REVIEWED RESEARCH ARTICLES

Mihne Sonrası Sünni Düşüncede Kırılma

The Break in Sunni Thought after Mihna

Halil ARSLAN-Salih Sabri YAVUZ12-35

Hz. Ebû Bekir'in İmam Olarak Görevlendirilmesi Rivayetinin Sünnî Şerh Literatürüne Yansımaları

The Reflections of the Appointment of Abû Bakr as an Imam on the Sunnî Hadîth Commentary Literature

Şule Yüksel UYSAL-Rümeysa KÜÇÜK36-62

صور اعتبار آراء الأصوليين في كتب البلاغة

Image of Considering Opinions of the Fundamentalists in the Books of Rhetoric

Belâgat Kitaplarında Usûl Âlimlerine Ait Görüşlerin Ele Alınış Biçimleri

Marwan Mohammed Abdullah MOGHALLES63-81

Mehmed et-Trabzonî ve 'Ucâletu'z-zâd fî şerh-i Zuhri'l-me'âd fî mu'ârazati Bânet Su'âd Adlı Eseri

Mahmad al-Trabzonî's work called "Ujâlat al-zâd fî sharh Dhukhr al-ma'âd fî mu'âradat Bânat Su'âd"

Sefer YILDIRIM-Mustafa IRMAK82-103

كتاب "خداينامه" بين التراثين الفارسي والعربي

A Work between the Persian and Arab Heritage: Khodayenamah

Arap ve Fars Kültürleri Arasında Bir Eser: Hüdaynâme

Moustafa ALBAKOUR104-116

Ebû Amr'ın Eleştiriyeye Konu Olan Sahih Kıraatleri

Abû Amr's Authentic Recitations Subject to Criticism

Kadir TAŞPINAR117-140

الملا محمد أمين أفندي وجهوده في علم القراءات

Mullah Mehmed Emin Efendi and His Contributions the Science of Recitation

Molla Mehmed Emîn Efendi ve Kıraat İlmine Katkıları

Ömer TÜRKMEN.....141-158

Müfti-i Zaman Unvanı Bağlamında 16. Yüzyıl Başında Yeni Osmanlı Müftüsü Konseptinin Oluşumu

The Formation of the New Concept of the Ottoman Muftî at the Beginning of the 16th Century in the Context of the *Mufti-i Zaman* Title

Fırat ORĞUN.....159-187

Osmanlı Devleti'nin İlk Şeyhülislâmı Molla Fenârî ve Fusûlü'l-Bedâyi' fi Usûli'ş-Şerâyi' Adlı Eseri Üzerine Metodolojik Bir İnceleme

A Methodological Research on Molla Fanârî's Work Named Fusûl al-badâyi' fi usûl al-sharâyi'

Şevket TOPAL- Mehmet Musa ŞİRİN188-214

Cahiliye Dönemi Hukukunun Kaynak Nitelikleri

Source Qualifications Of Jahiliyya Period's Law

Zekeriya ERKUT.....215-235

مراسم الزواج عند العرب في عصري الجاهلية وصدر الإسلام

Marriage Ceremonies of Arabs in the Age of Ignorance and the Early Times of Islam

Cahiliye ve İslam'ın İlk Döneminde Araplarda Evlilik Merasimi

Mücahit ELHUT- Bakhtyar A. MOHAMMED236-254

Hz. Peygamberin Mekke Dönemi Mücadelesine Panoramik Bir Bakış

A Panoramic View Towards The prophet's Struggle in Mecca Period

Öznur HOCAOĞLU.....255-280

Abbâsîler Dönemi Sosyal Hayatın Bir Göstergesi Olarak Yiyecek ve İçecek Kültürü (132-218/750-833)

Food and Beverage Culture as an Indicator of Social Life in the Abbasid Period (132-218/750-833)

Murat BIYIKLI.....281-307

XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Yurtluk-Ocaklık Sistemi: Çıldır Beylerbeyliği Örneği

Yurtluk-Ocaklık System in the First Half of the 18th Century: The Example of the Çıldır Governorship

Mehmet KAZDAL308-324

İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin Nefs Teorisi: Analitik ve Eleştirel Bir Okuma

Ibn al-Sid al-Batalyevsî's Theory of Soul: An Analytical and Critical Reading

Ersan TÜRKMEN325-345

DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Deizme Bakışı

RCMK and IHL Vocational Lessons Teachers' Perspective on Deism

Ali KALE-Adem GÜNEŞ346-375

Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Üzerine Bir Araştırma

A Research on Organizational Citizenship Behaviors of Anatolian İmam Hatip High School Teachers

Halil ÖZDEMİR-H. Yusuf ACUNER376-405

Temel Özellikleri Bağlamında Hastanelerdeki Manevi Danışmanlığın İlke ve Esasları

Tenets And Principles of Spiritual Counseling in Hospitals in Terms of its Basic Features

Hatice KOÇ KANCA406-423

HAKEMLİ ÇEVİRİ MAKALELER | PEER REVIEWED TRANSLATION ARTICLES

Felsefî Terminolojinin Arapça Tercümesinde Çerçeve Semantiği

Frame Semantics in the Arabic Translation of Philosophical Terminology

Abdulsamet ŞENTÜRK-Osman Nuri DUMAN.....425-447

YAYIN DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Herbert A. Davidson, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl, çev. Erkan Kurt. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020)

Sümeyye BAYIR TAŞDEMİR449-455

Aldous Huxley, Loudun Şeytanları, çev. Can Ömer Kalaycı. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2022)

Mustafa Furkan DİNLEYİCİ456-459

EDİTÖRDEN

Kıymetli Okurlarımız,

RTEÜİFD olarak 22. sayımızı sizlere takdim etmenin sevincini yaşıyoruz. Öncelikle çalışmalarını yayınlamak üzere dergimizi tercih eden tüm yazarlarımıza teşekkür ederiz. Dergimize gösterilen teveccühün bizleri motive ettiğini özellikle belirtmek istiyoruz.

Bu sayımızda, alanında yetkin araştırmacıların hazırladığı 18 araştırma makalesi, 1 çeviri makale ve 2 kitap değerlendirmesi yer almaktadır. Bu çalışmaların her birinin alanında bir boşluğu doldurmasını ve yeni çalışmalara ışık tutmasını temenni ediyoruz.

Dergimizin yayına hazırlanmasında büyük özveri ile çalışan değerli editoryal ekibimizin bütün fertlerine şükran borçluyuz. Ayrıca makaleleri ciddiyetle değerlendiren hakemlerimize ve dergimizi takip eden siz okurlarımıza yürekten teşekkürler.

Hepsi birbirinden kıymetli makaleleri ihtiva eden 22. sayımızın ilim dünyasına katkı sağlamasını temenni ederken, yeni sayımız için yazarlarımızdan gerek Türkçe gerekse yabancı dilde yeni makaleler bekliyoruz. Dergimizin uluslararası indekslerde taranması için çabaladığımız bu yeni dönemde farklı alanlardan her türlü katkıyı değerli bulduğumuzu siz okurlarımıza ve yazarlarımıza hatırlatmak isteriz.

Gelecek sayımızda buluşmak üzere...

30 Aralık 2022

Baş Editör

Doç. Dr. Süleyman TURAN

HAKEMLİ
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

*PEER-REVIEWED
RESEARCH ARTICLES*

Mihne Sonrası Sünni Düşüncede Kırılma*

Halil ARSLAN**

Salih Sabri YAVUZ***

Atıf/Cite as: Arslan, Halil-Yavuz, Salih Sabri. "Mihne Sonrası Sünni Düşüncede Kırılma". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 12-35.

Öz: İslam düşünce tarihinde mihne, tesiri en çok Kelâm üzerinde görülen ve birçok alanı etkileyen bir hadisedir. Me'mun'la anılan mihne Mütevekkil sonrası yürürlükten kaldırılmıştır. Mihne hadisesi kadar bu hadise sonrasında olan bitenler de ayrı bir dikkati gerekli kılmaktadır. Mihne sonrası, Ahmed b. Hanbel'in duruş ve düşünüşü daha da tavizsiz bir konuma taşınmış ve onu devri için bir meşruiyet kaynağı haline getirmiştir. Mihne sonrası Mutezile yerine ikame edilen Hanbeli fikirler muarızları üzerinde bir baskı aracı haline gelmiştir. Mihne sonrası mutedil şahıslar ve onların görüşleri görünmez hâle gelmiş orta yol bir çözümün adresi olan Eş'arî de bu ortamdan etkilenmiştir. Bu çalışma mihne sonrası durumun Eş'arî üzerinden sünni kelâm üzerindeki etkisinin tasvirini yapmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Din-Siyaset İlişkisi, Mihne, Ahmed b. Hanbel, Eş'arî

The Break in Sunni Thought after Mihna

Abstract: The Mihna in the development of Islamic thought altered the course of history and had a significant impact on Kalam. Mihna, which was mentioned with Ma'mun, was eliminated after Mutawakkil. Even more than the Mihna event, what followed calls for special consideration. After the Mihna, Ahmed b. Hanbel's perspective and way of thinking transformed to one that was more intransigent, which made him a source of support for his transfer. After the Mihna, Mu'tazila superseded the Hanbali ideas, and they were used to exert pressure on their adversaries. Just after Mihna, moderates and their opinions were rendered invisible. Ash'ari, who was the location of a middle-ground

* Bu makale Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz danışmanlığında devam eden 'Mihne Sonrası Teopolitik Durumun Sünni Kelama Etkisi' doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye, halil.arslan@artvin.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-0196-2020

*** Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, Rize, Türkiye, ssyavuz@hotmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0001-6400-3268

solution, was impacted by this atmosphere. Through Ash'ari, this study seeks to explain the impact of the post-mihna condition on the Sunni Kalam.

Keywords: Kalam, Religion-Politics Relationship, Mihna Era, Ahmad b. Hanbal, al-Ash'ari

قطیعة الفكر السنني بعد حادثة المحنة

المخلص: المحنة في تاريخ الفكر الإسلامي واقعة مؤثرة على العديد من المجالات، ويظهر أثرها في الغالب على الكلام. المحنة التي استفحلت مع المأمون وانقرضت مع المتوكل. بقدر حادثة محنة ولأهميتها فإن ما حدث بعدها يتطلب اهتمامًا خاصًا. فموقف الإمام أحمد بن حنبل وتفكيره بعد الحادثة جعله أكثر صلابة وجعله مصدر الشرعية في زمانه. فالأفكار الحنبليّة التي حلت محل فكر المعتزلة بعد المحنة أصبحت وسيلة للضغط على خصومها. وبعد المحنة أصبح المعتدلون في أفكارهم ووجهات نظرهم مُتَنَحُّون عن المجتمع، ولكن الأشعري الذي تأثر بهذه البيئة قد اختار الطريق الوسط. تهدف هذه الدراسة إلى وصف أثر المحنة على واقع الكلام السنني؛ من خلال الأشعري.

الكلمات المفتاحية: كلام، العلاقة بين الدين والسياسة، محنة، أحمد بن حنبل، الأشعري

GİRİŞ

Tarihteki olağandışı bazı hadiseler tarihin gidişatı üzerinde büyük etkilere neden olabilmektedir.¹ İslam tarihi açısından mihne, tarihin gidişatını değiştiren büyük olaylardan biridir.² Mihne, hicri 218 ile 234 yılları arasında gerçekleşen, odağında Kur'ân'ın yaratılmışlığı/Halku'l-Kur'ân meselesinin olduğu teolojik ve politik (teopolitik) bir hadisedir. Mihne sürecinde âlimler 'Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu' ikrar etmeye zorlanmıştır. Yedinci Abbâsî halifesi Me'mun'un başlattığı bu sorgulama³ onun vefatından sonra da bu politikanın devam etmesi yönündeki tavsiyelerine uyan Mu'tasım (ö. 227) ve Vâsık (ö. 232) tarafından çeşitli tonlarda devam ettirilmiştir. Mihne sorgulamaları Mütevekkil (ö. 247)'in hicri 234 yılında Halku'l-Kur'ân tartışmalarını yasaklamasıyla son bulmuştur.⁴

İslami ilimlerin teşekkül devrini, Müslümanların kendi bünyelerinin ve yabancıların sebep olduğu meselelerle nasıl başa çıktıklarını anlatmayı deneyen girişimler mutlaka mihne ve etkilerine referansta bulunmak durumunda kalmaktadır.

¹ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 1/50.

² Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller* isimli eserinde mihnenin sebeplerinden daha çok sonuçları itibariyle güzergâhı belirlemesine dikkat çekmektedir. Bkz. : Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller* (Mana Yayınları, 2019), 145.

³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l Mulûk ve Silatu Târîh et-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967), 8/631-645.; Ebu'l-Hasen Abdulazîz b. Yahyâ el-Mekkî el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Reddi 'alâ men Kâle bi-Halki'l-Kur'ân*, ed. Cemil Abdullah Avide, 2009, 5.

⁴ Ahmed bin Hanbel İbn Salih - Abdulmun'im Ahmed Fu'âd, *Sîretu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (İskenderiye: Dâru'd-Da' ve, 1983), 49.; Ebû Sa'id Osmân b. Sa'id es-Sicistânî ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, ed. Ebû 'Âsım eş-Şevvâmî (Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2010), 173. Hayrettin Yücesoy, *Mihne, İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30/26.; el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Reddi 'alâ men Kâle bi-Halki'l-Kur'ân*, 8.

Kur'ân veya vahyin mahiyeti söz konusu olduğunda; Mutezile konuşulduğunda söz kadim bir mesele olan Halku'l-Kur'ân ve mihne hadisesini gündeme getirmektedir.⁵

Bu çalışmanın amacı, mihne sonrasındaki teopolitik ortamı anlamak ve bu uygulamanın sünni düşünce üzerindeki olumsuz etkisine işaret etmektir. Devrin toplumsal gerçeklerinin yön verdiği olgular üzerinden bir tasvir yapılacak ve bazı mihne uygulamalarına dikkat çekilecektir. İşaret edilen amacı göstermek için mihnenin neden ve nasıl olduğu, İslam'ın ilk iki yüz yılındaki bazı olgulardan yola çıkılarak anlamlandırılacak böylece mihne sonrası değişen zihniyetin izleri takip edilmeye çalışılacaktır. Mihne sonrasını sağlıklı bir şekilde anlamak için mihne öncesi bazı olguların da mihne hadisesi ve sonrasında rolü olduğu düşünülmektedir.

Tarihi bir olayı anlamak için çeşitli metodlar bulunmaktadır. Mihne gibi bir hadiseyi de etkisini ortaya koymak için farklı yönlerden ele almak gerekmektedir. Max Weber, "Eğer tarih, dikkate değer olay ve şahsiyetlerin salt bir kroniği olma düzeyinden daha yükseğe çekilecekse, [bazı] sorular sormaktan başka bir seçene[k] yoktur" der.⁶ Mihnenin de bu yüksek anlayışla ele alınması için mihne sonrasındaki zihniyet değişikliğinin ve mihneyi hem bir olay olarak hem de din siyaset ilişkisinde bir olgu olarak ortaya konulması elzemdir. Abbasîler hem mihneyi uygularken hem mihne sonrası durumdan kendi faydalarına yararlanmışlar, sonuçta mihne ve karşı mihne diye adlandırılan iki tavır da İslam düşüncesi üzerinde derin etkiler bırakmıştır.⁷

Gerek Türkçe gerek yabancı araştırmalarda, teşekkül devrini açıklamak için mihneyi anahtar bir kavram olarak kullanan farklı akademik çalışmalar mevcuttur. Tarihin önemli bir anında meydana gelen bir hadiseyi anlamak kronolojik okuma dışında imkanlara kapı aralayacaktır. Mihne olayının öncesi ve sonrası için yapılan akademik çalışmalar bu genel amaca hizmet etmektedir.⁸

⁵ Faruk Sancar, *Halku'l Kur'an: Kur'an'ın Yaratılmışlığı Problemi, Sistematik Kelam* içinde, ed. Mehmet Evkuran, 2. bs (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 281.

⁶ Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, 2. bs, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 197.

⁷ Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 281.

⁸ Mihneyi odağına alan ilk eser Kinânî'nin *el-Hayde* isimli eseridir. Ahmed b. Hanbel'in yeğeni Hanbel b. İshak (ö. 273) *Zikru Mihneti'l-İmama Ahmed b. Hanbel'i*, Ebü'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî (ö. 333)'nin *Kitabu'l-Mihan'ı*, İbn Cevzî (ö. 597)'nin *Menakibü'l İmam Ahmed b. Hanbel'i*, Ahmed Abdülcevâd ed-Dümî'nin *Ahmed b. Hanbel: Beyne mihneti'd-dîn ve mihneti'd dünyâ'sı*, Abdülvehhâb el-Makdisî'nin *Mihnetü'l-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel'i*, Hâlis Çelebî'nin *Zâhretü'l-mihne'si ve Fehmî Ced'ân'ın el-Mihne: Bahs fi cedeliyyeti'd-dinî ve's-siyâsi fi'l-İslâm'ı* zikredilebilir. Yine Walter Patton'un 1897'de yapılan *Ahmad b. Hanbal and Mihna* adlı çalışması batı akademisinde mihne üzerine ilk çalışmalardandır. 1971'de Muhammed O. Abusaq'ın *The Politics of the Mihna under al-Ma'mun and his successor'u*, John Nawas'ın 1992'de tamamlanan *Al-Ma'mun: Mihna and Caliphate'ı*, 1997'de John P. Turner'ın *Inquisition in Early İslâm: The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire'ı* zikre değer çalışmalardır. Türkiye'de ise mihneyi konu edinen ilk doktora 2001 yılında Muharrem Akoğlu tarafından yapılmış ve sonra *Mihne Sürecinde Mutezile* adıyla yayınlanmıştır. Yine Bayram Çınar tarafından *Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi* adıyla doktora tezi 2019 yılında

Batı'da mihne hakkında ilk doktora tezini yapan John Nawas, mihne literatürüne ait yetmiş iki eser⁹ saymaktadır. Biz de literatürden Abbasilerin ilk yıllarına denk düşen Me'mun'un hilafeti ve selefleri Mu'tasım ve Vâsık zamanındaki mihne uygulamalarının tasviri ile mihne sonrası olan biteni anlamaya yardımcı ipuçları elde edilmeye çalışacağız. Şüphesiz Me'mun mihne için kilit konumunda etkili biridir. Mihne uygulamaları esnasında Me'mun'un yöneticilere gönderdiği mektuplardan Me'mun'un mihne ile tasarladığı hilafet algısına değinilecek ve son olarak mihne sonrasında Ahmed b. Hanbel ve Eş'arî'nin eserleri ve onlarla ilgili bilgilerden sünni düşüncenin nasıl bir kırılmaya uğradığı ifade edilecektir.

Mihnenin hangi toplumsal bağlam içerisinde gerçekleştiği ile ilgili Arap-Mevâlî ilişkisi, ulemâ-ümerâ ilişkisi ve ehl-i re'y ehl-i hadîs kavramları öne çıkmaktadır. Teşekkül devrine ve tüm münasebetlere etki eden bu kavramlar aynı zamanda mihnenin anlaşılması için etkileri ele alınması gerekli durumlardır.

1. Sosyal ve Siyasi Hayatın Temel Kavramları: Arap, Mevâlî; Ulema, Ümera

İslâm dini, indiği coğrafyada geçerli olan kabile anlayışlı sosyal münasebet yerine inanç sahiplerinin kardeşliğine dayalı bir toplumsal düzen öngörmüştür. Kur'ân¹⁰ ve Hz. Muhammed'in hadislerinde genel olarak insanlar, inananlar ve inanmayanlar diye iman esasında ayrıma tutulmuştur.¹¹ İnananların ise kardeş olduğu, birbirlerine karşı üstünlüklerinin olmadığı İslâm'ın temel yaklaşımıdır. Hazreti Muhammed'in veda hutbesindeki uyarıları ve üstünlüğün ancak takvada olduğunu söylemesi bu fikrin altını çizmektedir.¹²

Coğrafi şartlar Arap yarımadasında işlerin insan gücü ve vücut dirayetine dayalı bir zorunluluğu gerektirmesi yalnız veya küçük aile olarak yaşamın yerine kabile temelli bir düzeni zorunlu hale getirmiş görünmektedir. Kabile yaşamı insana, insandan ve çevresel şartlardan gelebilecek tehlikelere karşı bir koruma kalkanı oluşturmaktadır. Birlikte/kabile içerisinde yaşamayan her insan veya küçük aile sosyal hayatla bağları zayıflamış ve saldırılara açık hale gelmiş oluyordu. Bu hayat tarzında büyükbaş hayvan ve deve yetiştirmeye dayalı Bedevilik ile ticaret yapılan ve Yemen gibi iklimin elverdiği yerlerde sınırlı olarak tarım faaliyetinin olduğu Hadarîlik iki önemli kavram olarak öne çıkmaktadır. Tüm bunların yanında hürriyete bağlılık kuvvetli bir duygu olarak kendini göstermektedir.¹³ Bu sosyal ortamda kan

savunulmuştur. Bu tez Araştırma Yayınları tarafında Ankara'da 2021 yılında *Dimin Şekillendirdiği Siyasetten Siyasetin Şekillendirdiği Dine* ismiyle basılmıştır.

⁹ John Abdallah Nawas, *al-Ma'mûn: Mihna and Caliphate* (Katholieke Universiteit Nijmegen, 1992), 1.

¹⁰ Hayrettin Karaman vd., çev., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meali* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), Âl-i İmrân 3/103.; Hucûrât 49/10.; Hucurât 49/13.

¹¹ el-Asr 103/1-3.; 8/55.; Yûsuf 12/106.; el-En'âm 6/21.

¹² Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyyüddin İbn Haldun, *Mukaddime*, 13. bs (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 324-325.; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel - Ahmed Muhammed Şakir, *Musnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 5/411.

¹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 335-355.; Âdem Apak, *Kabile*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 17.

davaları, toplumdaki birbirine duyulan kin duygusunu diri tutmuş, güçlü olan yaptığını kâr bellemiş; misafire ikram ve cömertlik, cesur olmak, onurlu davranmak ve yaşamaya çaba göstermek gibi olumlu duygu ve davranışlarla inanç olarak şirkin geçerli olduğu bir toplumsal yapı söz konusu olmuştur. Bahsedilen topluma cahiliyye denilmesi kabulü mümkün olmayan iş, durum ve duyguların genel kabul görmesinden kaynaklanır.¹⁴

İslâm'dan evvel 'kabile'¹⁵ fikrinde,¹⁶ Araplar ve diğerleri şeklinde bir ayırım bulunmaktaydı. Bu kabiledede esas, aidiyet duygusudur; sanılanın tersine kabile içinde fertler eşit haklara sahiptir. İnsanları kabile içinde tutan bu yüksek manevi duyguya asabiyet denilir. Asabiyet, *Mukaddime'* de toplumu anlamak için anahtar bir kavram olarak kullanılır. İbn Haldun'a göre Araplardaki birlik duygusu ve çöl yaşantısı onları asabiyet düşüncesi etrafında toplamıştır.¹⁷ Asabiyet'in diğer bir tanımı da şöyledir: "Câhiliye döneminde, aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabanın oluşturduğu topluluğa "asabe", bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna da "asabiyet" denilmektedir."¹⁸

İslâmiyet, kabile ve asabiyet yerine inananların birlikteliği temelli bir anlayış öngörmekteydi.¹⁹ Peygamberimiz, "Müminler, bir binanın parçaları gibi birbirini tamamlar."²⁰ demiş ve iki elinin parmaklarını birbirine kilitleyerek orada bulunanlara durumun önemini daha iyi kavratmak istemiştir. Başka bir hadiste ise Peygamberimiz, "Müminleri, birbirlerine karşı merhamet, sevgi ve bağlılıkta, bir vücut gibi görürsünüz. Bu vücudun bir azası rahatsız olunca, vücudun diğer azaları da onun acısına ateşli bir rahatsızlık ve uykusuzlukla iştirak eder"²¹ demektedir. Ayet ve hadislerden İslâm'ın talep ettiği şeyin inananların dayanışma içinde olması ve bir birlerini kardeş telakki etmeleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu yeni bir tekliftir. Asabiyet

¹⁴ Mustafa Fayda, *Cahiliye, Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı, 1993), 7/17.; Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 56.

¹⁵ Rağib el-İsfahanî, *K-b-l, el-Müfredât/ Kur'an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 819-822.; Kabile kelimesi birbirine yaklaşan, bir araya toplanan cemaat anlamına gelir, aralarındaki yakınlık ister hakiki ister hükmi olsun bu kelime kullanılır. Ayrıca ağacın dalları, su kuyusunun ağzındaki taş ve kafatasını oluşturan ve karşılıklı kemiklerden her biri anlamlarına da gelmektedir. Geniş bilgi için bkz.: Apak, *Kabile*, 11-12.; Aydın, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*, 40.

¹⁶ Casim Avcı - Recep Şentürk, *Kabile, Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001). 24. ; Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 2. bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 129-144.

¹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 169-183.; Asabiyetle alakalı, asabiyetin ırkçılıktan farklı olduğu yollu geniş değerlendirme için bkz.: Apak, *Kabile*, 42-51.; Mustafa Çağırıcı, *Asabiyet, Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı, 1991), 3.

¹⁸ Çağırıcı, *Asabiyet*, 205.

¹⁹ el-Hucurât 49/10.; Âl-i İmrân 3/103.

²⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahihu'l-Muhtasar*, ed. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 1422), 3/129.

²¹ el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahihu'l-Muhtasar*, Edeb, 27.

yerini tevhid temelli, ahirette hesap verme anlayışına bırakıyordu; önceleri kabilesiyle var ve anlamlı olan biri artık seçimleri ve kararlarıyla var olacaktır. Bu köklü değişimlerin toplumda istikrar bulması, yerleşmesi uzun yıllar almış olsa da asabiyetin etkilerinin hayattan sökülmesi kolay olamamıştır. İslam dini tevhid gibi hayatın her alanında etkisi görülebilecek bir önermeyle gelmiş olsa bile eskiden gelen alışkanlıklar ve duygular, çeşitli sebepler ve vesilelerle sık sık gün yüzüne çıkmıştır. Mihne için de Emevi-Hâşimi çekişmesi söz konusudur.

Mevâlî, Arap olmayan anlamında kullanılır. Araplar dışında Müslüman olmuş tüm ırklar Mevâlî olarak kabul edilir.²² Mevâlî her ne kadar teoride eşit olsa bile Arap unsurlar yeni dinin kendilerine kazandırdığı üstünlüğü, zenginliği, yönetimi paylaşmakta çekimser kalmışlar yönetmeyi, mali haklardan en üst seviyede faydalanmayı doğal bir hak olarak görmüşlerdir. Abdülmelik'in Arapça ile ilgili aldığı kararlar, ümerâya Arapça öğrenme zorunluluğu getirmek gibi uygulamalar²³ Arap-Mevâlî çekişmesinin birer izdüşümü olarak görülebilir. Mevâlî'nin ilimle meşgul olması, bilginin toplumda bir güç haline gelmesi Arap olanlarla İslam'a giren diğer insanlar arasında bir gerilime neden olmuştur. Mevâlî olmak, Arap olmamayı ifade eden bir isimlendirmeden öte Arap olmanın ayrıcalık olduğu fikriyatına bir karşı çıkıştır. Ayrıcalık fikrine karşı çıkıp aynı zamanda dini hayatta kendi kültürlerinden tevarüs ettikleri birikimi kullanmaları mevâlîyi dikkate değer bir toplumsal zümre haline getirmiştir.²⁴ Me'mun mevâlînin yükselen gücünün farkındadır, mihne konulu mektuplarında bu bilincin izleri belirgin bir şekilde görülmektedir.

Mevâlî hızlı ve şiddetli bir sosyal değişime karşı İslam'dan önceki durumlardan taşıdıkları birikimle cevaplar aramıştır. Bu cevapların etkisi ve şiddeti önceki kimlik, yönetimin baskı ve hatası, toplumsal sınıf çatışması ve karmaşayla da alakalıdır.²⁵ Mürcie'nin iman tanımı bunun bir örneği olarak gösterilebilir.²⁶ Me'mun mevâlînin bu dinamik yapısından faydalanmak için bazı tasarruflarda bulunduğu, mihne hadisesinin de Arap-Mevâlî çatışmasıyla oldukça ilgili bir mesele olduğu söylenebilir. Mihne Me'mun'un mevâlî unsurun yoğun olduğu Mutezile ile giriştiği iş birliğiyle siyasi ve teolojik bazı meseleleri çözüm çabası olarak da okunabilir. O Arap yoğunluklu bürokrasiden alamadığı desteği Şiî ve Mevâlî sünni kitleden devşirmeye çabalamıştır. Güç dengeleri içerisinde onun Mutezile'nin desteğiyle mihne sürecini başlattığı görülmektedir.²⁷

Emevi devletinin Arap fikrine istinat edip Abbasîlerin mevâlî unsuru ön plana çıkarttığı bilinir. Me'mun'un kardeşi Emin ile olan mücadelesi işte bu Arap-Mevâlî

²² Osman Aydın, *Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü*, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/3 (2003): 26.

²³ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1/310-311.

²⁴ Mehmed Said Hatipoğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 4. bs (Ankara: Otto, 2015), 65.

²⁵ Aydın, *Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü*, 5.

²⁶ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 4. bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.), 370.

²⁷ Fatih Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri -Erken Dönem Abbasîlerde-* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 161.

çekişmesinin izlendiği en sıcak olaylardan biridir. Me'mun'un bu mücadelede Emin'i bertaraf etmesi aynı zamanda Mevâli unsurun da zaferi olarak kabul edilebilir. Mihne meselesinin altında aslında Me'mun'un Arap-Mevâli ikiliği hakkındaki farkındalığı bulunmaktadır. O mevâliyi yükselen bir güç olarak görmüş ve Mutezile ile birlikte hareket etmiş olsa bile maksadının kendi siyasi hakimiyetinin bekası saikiyle hareket etmiştir.²⁸ O mevâli arasındaki ayrılıklar kadar Arap ve Mevâli arasındaki gerilimden de güç devşirme yolunda hareket etmiş ve kendisinden sonrakilere de bu yönde telkinde bulunmuştur. Mihneyi anlamaya çalışmak o günkü toplum içerisindeki Arap Mevâli ikiliğini de açıklamalarda dikkate almayı zaruri kılmaktadır.

Ulemâ ümerâ çekişmesinin kökleri ise Hazreti Peygamber'in vefatından sonra halifenin neyi temsil ettiği tartışmalarına kadar götürülebilir. Hz. Ebu Bekir'in kendisinin Peygamber'in halifesi²⁹ olduğunun altını çizip,³⁰ peygamberin dünyevi işlerine vekalet ettiğini söylemesinin (Emîr'ul-mü'minîn) ardında yatan fikir uzun süre korunmuştur. Din ve dünya işleri ayrımında halifeler dünyevi işlere vekalet ederken, âlimler ise peygamberin varisi kabul edilmişler³¹ meşruiyet kaynakları olan Kur'ân ve hadislere ilaveten akıl yetisini de kullanarak dinin emir ve yasakları konusunda insanların işlerini halletme yoluna gitmişlerdir.³²

İslam'ın ilk yıllarından beri bu ayrım kesin ayrım olmayıp iki alan arasında kesişmeler olsa da toplumsal muhayyileyi şekillendiren bir mücadelenin de konusu olmuştur. Me'mun zamanına kadar emirlik ve âlimlik iki farklı kanaldan ilerlemiş olsa bile Me'mun bu ayrımı ortadan kaldıracak, dini konularda da kendisini sorumlu gösterecek bir tavır içerisine girmiştir. O siyasetini dünyevi işlerin yanı sıra dini işlerin de halifenin sorumluluğunda olduğu kanısıyla yürütmüştür. Me'mun kendisinden önce cari olan bu ayrımı esnetmeye çalışmış ve emri altındaki vekiline yazdığı mektuplarda halifenin dini konularda da sorumluluğu olduğunu iddia etmiş ve mihne uygulamalarını bu kurgu üzerinden tasarlamıştır.³³ Bu yeni ulemâ zümresinin

²⁸ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 118.

²⁹ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmet b. Osman b. Kâymâz ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz* (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/10.

³⁰ Ebû Abdullâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ - Mutemmimu't-Tâbi'în*, ed. Ziyad Muhammed Mansur (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1408), 137. ; İbn Haldun, *Mukaddime*, 424. ; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 2. bs (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 82,101.

³¹ Hüseyin Akyüz, "Âlimler Peygamberlerin Varisleridir" *Hadisinin İsnad Açısından Tahlil ve Tenkid*, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012): 186-187.; Abdulcelil Candan, *Ulemanın Gücü*, 2. bs (Van: Bilge Adam, 2004), 103-107.

³² Peygamberin bıraktığı ilkeler şöyle sıralanabilir: "Hz. Muhammed'in kurumsal yapılanmada adalet, şûra, işi ehline verme prensipleri Kur'ân tarafından işaret edilen mülkiyet hakkı, inanç özgürlüğü, yaşama hakkının kutsallığı, aklın ve onurun korunması, neslin muhafazası, bireysel sorumluluk toplumu şekillendiren kuvvetli amiller olmuştur." Bkz: Mustafa Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*, 3. bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 19-20.

³³ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 122-124.

devletin yönetim kademelerindeki ümerâ ile arasındaki münasebet de teşekkül devri için sosyal bir problem alanı olmuştur.³⁴

Sasanîlerin ortadan kalkmış olması, Bizans'ın güçten düşmesi ve sınırlarının daralmasıyla birlikte İslâm'ın kısa bir zamanda geniş coğrafyalara erişmesi bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Daha üçüncü halife Hz. Osman zamanında Endülüs ve Maverâünnehir Müslümanların kurduğu devletin komşusu olmuştur. Dar bir zaman aralığında sınırların bu kadar hızlı genişlemesi, nüfusun çeşitli ırk ve milletlerden oluşmasının bazı sonuçları da olacaktır.³⁵ Bahsedilen bu yerlerdeki insanların İslâm'a kendi kültürlerini de taşıyarak girmeleri çeşitli sorunlara neden olacaktı, bu sebepten problemler de çeşitlenmiş oldu; bu hızlı gelişim ve çeşitlilik yönetim işinin sadece Arap unsurun tecrübesinin dışında yeni unsurların birikimlerinden de faydalanma gerekliliği ortaya çıkarmıştır. Bazıları zaten başka inançlara sahip olsa da ümerâ sınıfı ve yeni inancın önderliğini yapan İslam âlimler sınıfı teşekkül etmiştir. Mihne hadisesi özelinde ümerânın devlet yönetiminde ve Me'mun'un kararlarındaki etkisi için daha hilafeti kardeşi Emin'le muvazaalı durumdayken, Emin'in destekçisi Fazl b. Rebî ve Me'mun'un yetişmesinde katkısı olan ulemâ emir Fazl b. Sehl'in mücadelesi gösterilebilir.³⁶ Kaynaklarda hilafet çatışmasının aslında bu iki emirin güç kavgası olduğu ve bu mücadelenin bir Arap-Mevâlî çatışması olduğu kaydedilir.³⁷ Bu çekişmede Fazl b. Rebî, Arap unsurun temsilcisi; Fazl b. Sehl ise Sasani, yani Mevâlî unsurun temsilcisi gibidir.

Burada bir 'emir' olarak İbn Ebû Duâd (ö. 240)'ın mihne meselesindeki etkisini de hatırlamak gerekir. İbn Ebû Duâd mihne olayında önemli bir rol oynamış ve mihne imamı olarak anılmıştır.³⁸ Ulemeden olan İbn Ebû Duâd devlet işi de yapmış bu iki rolün avantajlarından faydalanmıştır. O mezhebini, mezhepdaşlarını koruyarak

³⁴ Ulemâ-Ümerâ arasındaki ilişkiler her zaman gerilimli olmamıştır, zaman zaman bu iki gücün birlikte hareket ettikleri de gözlenir. Gücün ve belirleyenin genellikle ümerâ tarafında olduğu bu münasebette bazen Muhammed b. Abdülvehhab (ö. 1206/1792) ile Necd kökenli Suûd ailesinin reisi Muhammed b. Suûd (ö. 1179/1765) 1744'deki âlim-emir işbirliğine dayanan ittifakı, Arap Yarımadası'nda muhtelif aralıklarla üç Suûdî devletin kurulmasına zemin olmuştur. Yani ulemâ-ümerâ ilişkisi izleri günümüze kadar sürülebilecek bir yapı arz etmektedir. Ülkemizde de Diyanet üzerinden yapılan tartışmalar, Diyanet'in varlığı ve cemaatlerin devletle münasebeti kötü anılara da sebebiyet vermiş bir alan olagelmıştır. Bkz. Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı*, TYB Akademi 2/4 (2012): 15-16.

³⁵ Aydın, *Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü*, 3.; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 36.

³⁶ Mesut Can, *Me'mûn Dönemi Siyasette Vezir Fazl B. Sehl'in Rolü*, *İstem* 14/28 (2016): 29-32.

³⁷ Muharrem Akoğlu, *Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mun Dönemi Abbasî Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları*, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2011): 64.; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 76-77.

³⁸ Ebû'l Mehâsin Yusuf İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhira fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhira, Vezâratu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmi* (Mısır: Dâru'l Kütüb, t.y.), 2/264.

kollamış; devletin gücünü kullanarak muhaliflerinin inanç ve düşünce hürriyetini engellemiş olsa da yaptıkları Mu'tezile aleyhine sonuç vermiştir.³⁹

Me'mun'un başlattığı mihne uygulamaları onun, ulemânın yükselen güç temerküzünü bir tehlike olarak görüp bunun önüne geçme çabası olarak da okunabilir. Mevâlinin çoğunlukta olduğu âlimler topluluğuyla ümerânın yer yer ortaya çıkan güç ve hükmetme çatışması teşekkül devri için ulemâ-ümerâ ilişkilerinin de bir enerji birikim alanı olduğunu gösterir. Me'mun'un bir emir olarak yaptıkları ulemâyı şekillendirme, kendi istediği yere getirme çabası olarak anlaşılmaya müsaittir.⁴⁰ O, mihne vasıtasıyla insanları ulemânın yerine dini konularda da kendisinin karar mercii olduğunu kabule zorlamıştır. Me'mun'un mihne kararındaki sebeplerden biri yükselen ulemâ gücünün önünü alma düşüncesidir.⁴¹

2. Ehl-i Re'y- Ehl-i Hadîs

Teşekkül devrinde kırılmaya neden olan mihne ve bunun Ehl-i sünnet düşüncesine etkisini görmek için; Ehl-i re'y ve Ehl-i hadîs ikiliği de çok şey anlatmaktadır. Bunlardan Ehl-i re'y naslarla beraber aklın da işletilmesi, yeni durumların göz önünde tutulması gerektiği yaklaşımının adı olmuşken; Ehl-i hadîs daha çok hadislerle ve geçmişin tecrübesine atıfta bulunur.⁴²

Ehl-i re'y ilkin toplumsal ihtiyaçlardan ortaya çıkan bir tavırken Ehl-i re'ye karşı bir tepki sayılabilecek Ehl-i hadîs, kendisine Mervânî iktidarı devrindeki muhataralı zamanlarda taraftar bulmuş, bir uzlaşının, toplumsal barışa duyulan ihtiyacın, muhafazakâr düşüncenin adı olarak teşekkül etmiştir. Ehl-i hadîsin kendine taraftar bulmasında karşılaşılan yeni durumlarla mücadele etmenin psikolojik zorlukları da bulunmaktadır.

Ehl-i hadîs taraftarları muhaliflerinin yaptıklarına şüpheyle yaklaşmış ve karşı tarafı hevâsına tabi olmakla, sünneti terk etmekle itham etmiştir. Ehl-i re'y taraftarları ise karşıtlarını ilimden habersiz ve tefakkuhtan uzak olmakla, bilgi hamalı ve nakille yetinen olmakla tavsif etmişlerdir.⁴³

Bu iki zümrenin nasıl oluştuğu ve iki farklı tavra kaynaklık ettiği Hz. Peygamberden nakille anlatılan bir olayla daha iyi anlaşılabilir. Hicri 5. yılda Hendek Gazvesinden sonra Beni Kureyza üzerine gönderilen birlikteki bir grup Peygamber'imizin, gidecekleri yere ulaşmadan namazlarını kılmamaları yönündeki

³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, *İbn Ebû Duâd, Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: Diyanet Vakfı, 1999), 431.; İbn Ebi Duad ile ilgili ayrıca Bkz.: Mehmet Emin Özaşar, *İdeolojik Hadîsçiliğin Tarihi Arkaplanı*, 3. bs (Ankara: Otto, 2017), 63-64.

⁴⁰ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizm'in İktidar Tecrübesi*, 2. bs (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 232-241.

⁴¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Eleştirisi Arap Siyasal Aklı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 397.; Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri -Erken Dönem Abbasilerde-*, 161.

⁴² Claude Salame, *Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Aklıcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları, Marife 2/1* (2002): 197.

⁴³ Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadîs-Rey Tartışmaları/ Şeybânî Örneği*, 2. bs (İstanbul: İFAV, 2017), 18.

tembihini söylendiği gibi/literal anlayıp Peygamber'in sözünden çıkmamak gayesiyle namazlarını denilen yere ulaşmadan kılmamıştır. Diğer grup ise Peygamber'in Allah'ın muradı dışında bir söz söylemeyeceğinden yola çıkarak namazlarını vakit çıkar endişesiyle kılmışlardır. Peygamber'imizin iki farklı uygulama için de kınayıcı bir ifadeye bulunmayışı Ehl-i re'y için de Ehl-i hadîs için de bir çıkış noktası olarak kabul edilir.⁴⁴

Bu iki tavrın mihneyle ilişkisini göstermek üzere yine Me'mun'un tasarruflarına bakmak gerekir. Me'mun'un yakınlığıyla devlet kademelerinde kendilerine yer edinen Ehl-i re'y ekolünden sayılan Mutezilî âlimler⁴⁵ mihne uygulamalarının sona erdirilmesi sonunda ibrenin Ehl-i hadîsi göstermesiyle devlet kademelerinden tasfiye edilmişlerdir. Tasfiyeye uğrayan Mutezilîlerle beraber mutedil bir çizginin de kendini yeterince ifade edemediği ve Mutezile ile beraber devletteki kadılık gibi görevlerden uzaklaştırıldıkları malumdur. Me'mun'un, ulemânın bir güç odağı haline gelmesi ve hadis rivayeti etrafında bir geniş kümelenme olmasından duyduğu muhtemel endişeyi bertaraf etmek için uyguladığı mihne politikası beklenenin aksine bir sonuca neden olacaktır.

Mihne uygulamalarının ortadan kaldırılmasıyla artık daha çok Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının söz ve eylemlerinin ölçü alındığı bilinmektedir. Mihnenin toplum muhayyilesinde oluşturduğu yakıcı tesirin etkisi karşı bir mihne hareketine sebebiyet vermiş görünmektedir. Çeşitlilikleri ortadan kaldıran, kelâmın itikat haline getirilmesi bir toplumsal birlikteliği sağlamak için zorunlu görülmüş olmalıdır.

3. Me'mun ve Mihnedeki Rolü

Mihne uygulamasında Me'mun'un nasıl davrandığı ve bu tercihinin neyin sebep olduğu araştırmacıların ilgisini çeken bir mesele olmuştur. Me'mun'un mihneye karar vermesinde üç sebebin etkili olduğu dile getirilir. Bu sebepler onun Şii inancına olan yakınlığı, hilafet makamına bakışının farklılığı ve Mutezileye yakınlığı şeklinde ifade edilmektedir.⁴⁶ Sıralanan bu açıklamalar mihneyi bazı açılardan izah etse de olayın giriftliği başka durumların da bu olayı anlamada dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır. Câbirî'ye göre, "mihneyi bilimsel ve nesnel olarak açıklamak, tarihi olayların anlaşılmasının nesnel hakikate olabildiğince yakın olması bakımından, sadece tarihi açıdan değil aynı zamanda bugünümüz ve geleceğimiz için de gereklidir."⁴⁷

Emin ile Me'mun arasındaki mücadele, babaları Harunreşid'in Me'mun'dan önce hilafeti oğlu Emin'e bırakması ve bundan duyduğu rahatsızlığı izale etmek için

⁴⁴ İbn Cerîr et-Taberî, *Târihu't Taberî* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 3/558.; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları/ Şeybânî Örneği*, 99-100.

⁴⁵ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizm'in İktidar Tecrübesi*, 232-241.

⁴⁶ John Abdallah Nawas, *Me'mun'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi*, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015): 145-146.; Nawas, *al-Ma'mun: Mihna and Caliphate*, 27-33.

⁴⁷ el-Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 113.

Me'mun'u da hilafete ortak olarak vasiyet etmesine dayanır.⁴⁸ Ağabeyi Emin'le arasında süren saltanat mücadelesinden sonra Bağdat'ın harap olduğu bir çarpışma sonucunda 24 Muharrem 198'de Me'mun saltanatı ele geçirmiştir.⁴⁹ Bağdat, ikinci Abbâsî halifesi Ca'fer el-Mansur (136-158) başkent yapılmak üzere Dicle kıyısında 145'de inşa edilmeye başlanmıştır. Bu inşadan sonra Me'mun'un seçimiyle Merv başkent olarak kalmış⁵⁰ ve Bağdat, Me'mun'un politikalarından hoşnut olmayan çevrelerin güçlü olduğu bir merkez haline gelmiştir.⁵¹ Me'mun, Bağdat'ta çoğalan muhaliflerin de etkisiyle başkenti Bağdat'tan İran etkisinde olan Merv'e taşımıştır. Bu kararın alınmasında da Fazl b. Sehl'in etkisi bulunmaktadır.⁵²

Me'mun'un Şia yakınlığından bahsedilirken onun annesinin mevâliden Horasanlı bir cariyenin oğlu olduğu⁵³ hatırlatılır. Hilafet mücadelesi verdiği kardeşi Emin'in annesi ise Haşimî bir Arap'tır.⁵⁴ Me'mun Bağdat'ı harap edip üstünlük kurduktan sonra altı yıl Bağdat'a uğramaz, âdeta Bağdat'ı cezalandırır. Bağdat'taki kaotik durumu Taberî şiiirlerle uzun uzun tasvir etmektedir.⁵⁵

Harunreşid'in vefatından sonra aynı zamanda ümerânın kendi içerisinde bir mücadele olarak da görülebilecek danışmanlar savaşı başlamıştır. Emin'in destekçisi Fazl b. Rebî ile Me'mun'un yetişmesinde emeği olan hocası Fazl b. Sehl⁵⁶ arasındaki mücadele, ümerânın mücadelesi olduğu kadar Arap Mevâlî çekişmesine de örnek olarak gösterilebilir. Me'mun'un hocası ve danışmanı olan Fazl b. Sehl'in Sasani kökeni, Merv'de Gnostik ve Hermetik fikirlerin yaygın olduğu bir atmosferde yetişmesi⁵⁷ onun kararlarında İran yakınlığı sonucunu doğurmuş ve mihneye giden olaylarda Me'mun'un bu Şii yakınlığı söz konusu edilmiştir. Onun Ali b. Mûsâ er-

⁴⁸ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/649-650.; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 165-167.; Nahide Bozkurt, *Abbâsî Tarihinden Günümüze Entelektüel Bir Yapılanma Örneği: Bağdat, Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* içinde (İstanbul, t.y.), 40.

⁴⁹ Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Ali Mes'udî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf Dünya Coğrafyası ve Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 334-335.; Mes'udî, Me'mun'un hilafet tarihini 25 Muharrem olarak kaydetmektedir.

⁵⁰ Ebu Ömer Şihâbüddin b. Muhammed b. Abdîrrahîb b. Habîb el-Endelüsî İbn Abdîrrahîb, *İkdu'l-Ferîd*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404), 7/281.; Mehmet Mahfuz Söylemez, *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 59.; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 87.

⁵¹ Bozkurt, *Abbâsî Tarihinden Günümüze Entelektüel Bir Yapılanma Örneği: Bağdat*, 41.

⁵² Nahide Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı- Me'mûn Dönemi*, 2. bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 41.; Mustafa Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhız-*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 83.

⁵³ Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ' Hz. Peygamber ve Halifeler*, 2. bs, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 466.

⁵⁴ el-Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 119-120.

⁵⁵ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/448-454.; el-Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 120.

⁵⁶ Muhammed b. İshak En-Nedîm, *El-Fihrist* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 432.; Nedim, Fazl b. Sehl'in Me'mun vasıtasıyla Müslüman olduğunu, yazı yazmada iyi olduğunu, risaleleri bulunduğunu, şair olduğunu aktarır. Bkz.: En-Nedîm, *El-Fihrist*, 374, 384, 432, 504.; Nahide Bozkurt, *Me'mûn, Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Diyanet Vakfı, 2004), 29.

⁵⁷ De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 3. bs, (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 173.; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizm'in İktidar Tecrübesi*, 253.

Rızâ'yı veliaht tayin etmesinde de Fazl b. Sehl'in dahil bulunmaktadır. Halife üzerinde Sehl'in etkisi diğer danışmanlarına göre daha fazladır.⁵⁸

Me'mun'un kararında burada söylenenlerin teker teker az ya da çok etkisi olsa da mihneye giden kararlarda zamanın tasvirini yaptığımız bileşenlerinin de etkisinin bulunduğunu düşünmekteyiz. Me'mun tüm bu olan bitenlerin tazyikiyle kendini bir yol ayırımında hissetmiş olmalıdır. Onun mihne soruşturmalarını başlatmadan önce uzun süren bir zihni hazırlık içinde olduğu görülür. Mihne soruşturmaları da zaten onun hilafeti ve hayatının son aylarında gerçekleşmiştir.⁵⁹ Me'mun mihne sorgulamalarından önce Halku'l-Kur'ân konusunda şiddetli bir muhalif olan hocası olan Yahya b. Eksem'i görevden almıştır.⁶⁰

Bu hazırlıklardan başka onun daha hilafet tartışmalarının başında dinî bir çağrışımı da olan 'imam' sıfatını kullanması bir fikir vermektedir. Bu sıfat ilk kez bir halife tarafından Me'mun'un kullandığı bir sıfattır.⁶¹ O toplumun durumunu iyi okumuş, dengelerin farkında, toplumunun değişimini, ikiliklerden doğan enerjinin nereye gidebileceğini gören, ilmi konulara meraklı entelektüel bir kişiliktir.⁶² Böylece onun mihne uygulamalarına karar verirken bütün olasılıklar içerisinde riskli bir yol olsa bile seçimine güvendiği söylenebilir. Onun kendinden sonra da bu kararın uygulanmasını istemesi, İbn Ebi Duâd'ın pozisyonunun muhafaza edilmesi için tavsiyede bulunması, tasarımına ne kadar güvendiğinin ve bilinçli bir hareket içerisinde olduğunun kanıtı olarak görülebilir.⁶³ Me'mun'un mihnedeki niyetini anlamak için İshak b. İbrahim'e gönderdiği mektuplar ve mektuplardaki ifadeleri zengin veri sunmaktadır.⁶⁴

Onun ilk mektubundan, halkın dini bilgi ihtiyacı için kendisini sorumlu gördüğü anlaşılmaktadır.⁶⁵ Bu sorumluluktan yola çıkarak Mutezîlî olan yakın emirleri ve âlimlerin etkisinde kalıp başta Ehl-i hadîsten âlimlere Kur'ân'ın yaratıldığı inancını kabule zorlayarak bu vesileyle toplumda artan hadis rivayet etmenin ve bu yolla güçlü bir toplumsal birikim haline gelen Ehl-i hadîs yaklaşımının önünü almayı tasarladığı düşünülebilir.⁶⁶ Kaynaklarda yer bulmayan ikinci mektupla Me'mun,

⁵⁸ Can, *Me'mûn Dönemi Siyasette Vezir Fazl B. Sehl'in Rolü*, 40.

⁵⁹ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/631.

⁶⁰ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/649-650.; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 167.; el-Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 105.

⁶¹ Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı- Me'mûn Dönemi*, 34.; Ebû'l Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri /Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 97.

⁶² Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhız-*, 125.

⁶³ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/646.; el-Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 104-105.; Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı- Me'mûn Dönemi*, 128.

⁶⁴ Bu mektuplar üzerine farklı çalışmalar mevcuttur. Mektuplardan Taberî de *Tarih*'inde bahsetmekte ve mektupları aktarmaktadır. Bkz.: et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/631-645.

⁶⁵ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/631-632.; Bayram Çınar, *Dinin Şekillendirdiği Siyasetten Siyasetin Şekillendirdiği Dine* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 399.

⁶⁶ Çınar, *Dinin Şekillendirdiği Siyasetten Siyasetin Şekillendirdiği Dine*, 403.

vekili İshak b. İbrahim'den isimlerini saydığı yedi kişiyi sorgulanmak üzere kendisine göndermesini istemiştir.⁶⁷

Üçüncü mektupta da Me'mun tasarımını sağlamlaştırmak için yine Allah'ın halifeleri üzerindeki haklarından bahseder.⁶⁸ "Halifeye göre Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenler, Hz. İsa hakkında mahlûk değildir diyen Hıristiyanları doğrulamış ve onları tasdik etmiş olur. Çünkü o da Allah'ın kelimesidir. Buna göre; Allah kelâmı olarak Kur'ân'ı ezeli kabul edip, Hz. İsa'nın Allah kelâmı olarak ezeli olmadığını iddia etmenin bir tutarsızlık olduğuna dikkat çekilir. Halifenin burada kullandığı argüman cinsleri veya illetleri aynı olan şeylerin hükümlerinin de aynı olduğu şeklindeki mantık ilkesidir. Böylece halife Me'mun, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenleri İslâm düşmanlarının yolunu kolaylaştırmış olmakla suçlar. Metinde çok net olmamakla birlikte, bu kabulün; İslâm davetinin Hıristiyan çevrelere nüfuz etmesini engellediği şeklindeki bir sitemi de içerir."⁶⁹

Me'mun yaptıklarını İslâm'a dışardan gelen etkilere karşı bir koruma çaresi olarak görmüş olmalıdır. Halku'l-Kur'ân meselesinde de onun Zenâdîka olgusunu ele alışında⁷⁰ da bu kaygının etkisi göz ardı edilmemelidir. Me'mun'un mihneye başvurmasındaki amillerden biri de toplumsal bir rahatsızlık kaynağı olup artık devlet erkinin harekete geçmek zorunda hissettiği zındıkların durumudur. Meselenin dış boyutundan biri de budur. Me'mun harekete geçerek zındıkların İslâm toplumundaki etkisinin de önünü almayı hedeflemiş olmalıdır. Zenâdîka ile mücadele 165'de halifenin valilere gönderdiği mektupla başlamıştır. Zenâdîka'dan duyulan endişe Sünni yaklaşımın tahkimine sebep olacak şekilde İslâm içinde istenmeyenlere karşı da kullanılan bir suçlama halini almıştır.⁷¹

Bu üç mektuptan başka Me'mun'un mihne ile ilgili dördüncü ve son bir mektubu daha bulunmaktadır. Me'mun bu mektupta kendisine gelen bilgiler ve tutanaklardan uzun uzun yorumlar yaparak bahsetmektedir. Tüm bu sorgulamaların halifenin dikkat kesildiği bir dini meselenin halledilmesi olmadığı girift ilişkiler ağıyla ve karmaşık bileşenleriyle bir problem olarak görülmesi gerektiği anlaşılmaktadır.⁷² Me'mun zihnen hazırlıklar yaptığı âlimlerle tartışmalarında bu yöndeki kanısını sağlamlaştırdığı Halku'l-Kur'ân konusundaki Kur'ân'ın hâdis olduğu yöndeki kanaatini açıklamak için hicri 212 yılını beklemiştir.⁷³

⁶⁷ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/634.; el-Câbirî, *Arap-İslâm Medeniyetinde Entelektüeller*, 97.

⁶⁸ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/634-637.

⁶⁹ Çınar, *Dinin Şekillendirdiği Siyasetten Siyasetin Şekillendirdiği Dine*, 411-412.

⁷⁰ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, (Ankara: Anka Yayınları, 2002), 80, 92, 201-202, 247 vd.

⁷¹ Sancılı, *Mezhap-İktidar İlişkileri -Erken Dönem Abbasîlerde-*, 113.

⁷² et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/640.; Çınar, *Dinin Şekillendirdiği Siyasetten Siyasetin Şekillendirdiği Dine*, 424 vd.

⁷³ Bozkurt'un aktardığı Hatib el-Bağdadi'de geçen bir anekdota göre Me'mun bu fikrini açıklamayı fitne çıkmasından çekindiği için ertelemiştir. Onun bu kanaati için şartların uygunluğunu

Me'mun'un 'devletin güvenliği'nden sorumlu danışmanlarıyla halkı kendilerine çeken muhalefet meselesini görüştüğü söylenebilir. O muhalefetin dolaylı baskısına yine dolaylı bir yöntemle cevap vermiş gibidir. 'Kur'ân yaratılmamıştır', bütünü bir parçası aynı zamanda simgesidir. Câbirî'ye göre Me'mun ve müsteşarları 'milli güvenlik' konusunda iddiaların tam tersi sonuç verebilecek başka konular yerine Ehl-i sünnetle yüzleşme için Halku'l-Kur'ân gibi bir konu seçmiştir.⁷⁴

Me'mun zamanında sosyal karışıklığa bir sebep olarak görmüş olduğu "bu Gnostik ve Hermetik kaynaklı bilgi anlayışına karşı, sırasıyla akıl, şeriat ve çoğunluğun kararından oluşan bilgi anlayışını önermektedir."⁷⁵ Me'mun'un, Ali'nin efdâliyeti ve aynı zamanda Kur'ân'ın mahluk oluşunu aynı zamanda savunmasında Mutezilîleri memnun etmeye dayanan bir tavır bulunur.⁷⁶ Onun yakın çevresinin Mutezilî eğilimli âlimlerden oluştuğu bilinmektedir. Yahya b. Mübarek el-Yezidî (ö. 202/817), Sümâme b. Eşras (ö.213/828), Bişr b. Ğıyas el-Merisî (ö. 218/833), Bişr b. Mutemir (ö. 210/825), Ebû'l Huzeyl Muhammed b. El-Huzeyl (ö. 226?/840), Ahmed b. Ebû Duad (ö. 239/853) gibi Mutezilî isimler aynı zamanda devlette çeşitli görevlerde de bulunmuş âlimlerdir.⁷⁷ Me'mun'un Mutezilî âlimlerle beraber Şia'ya yakınlığı çeşitli isyanlara neden olsa da Fazl b. Sehl'in bu rahatsızlıkları Me'mun'dan gizlediği aktarılır.⁷⁸

Me'mun'un bu siyaseti genel gidiş olan sünni düşünceden bir sapmayı da işaret etmiştir. Asıl olan bu mihne uygulamalarının toplum nezdinde yakıcılığından sonra Ahmed b. Hanbel'in de yükselen sempatisiyle Ehl-i hadîs anlayışının toplumda yer etmesine yönelik uygulamalar olmuştur. Bazı kaynaklarda karşı mihne/Eş'arî mihnesi olarak da yer bulan bu uygulamalar ehl-i sünnet anlayışı üzerinde etkili bir değişime sebebiyet vermiştir.⁷⁹

4. Mihne Sonrası Ahmed b. Hanbel'in Durumu

Mihne sonrasında Mütevekkil'in Halku'l Kur'ân tartışmalarını yasaklamasıyla⁸⁰ Me'mun'un işbirliği yaptığı Mutezile mezhebi gözden düşmüş⁸¹ buna mukabil Ehl-i hadîs ve özelde ise Ahmed b. Hanbel şöhret kazanmıştır. Mihne esnasında uygulanan sorgulamalara ve fiziksel baskılara direnenler içinde Ahmed b. Hanbel'in dirayeti ve

beklediği ve bu konuda bir tasarıma sahip olduğu kolaylıkla ifade edilebilir. Bkz.: Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı- Me'mûn Dönemi*, 118.

⁷⁴ el-Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 131-135.

⁷⁵ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizm'in İktidar Tecrübesi*, 257.

⁷⁶ Dominiuque Sourdel, *Arapların Tarihi*, (Ankara: Dost Yayınevi, 2017), 54.; Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı- Me'mûn Dönemi*, 119.

⁷⁷ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizm'in İktidar Tecrübesi*, 232-241.

⁷⁸ Henri Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 2. bs, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 156.

⁷⁹ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, 2. bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 201.; Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 272-274.

⁸⁰ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/190.

⁸¹ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 191.

eğilmez tavrı sembolleşmiş ve ulemânın ümerâ karşısında alması gereken tavra örnek gösterilmiştir. Ehl-i sünnet içerisinde yönetici zalim de olsa ona itaatin gerekliliği⁸² Ahmed b. Hanbel ve başka bazı ulemânın tavrında mücessem hâle gelmiştir.⁸³ Bu geniş kabul ve teveccüh Mütevekkil sonrası din siyasetinde Ahmed b. Hanbel'i ve fikirlerini bir miyar olarak kabule taşımıştır. Bundan sonra insanlar Ahmed b. Hanbel ile ilgili düşüncelerine göre değerlendirilmiştir.⁸⁴ Klasik kaynaklarla beraber çağdaş çalışmalar da Ahmed b. Hanbel'in katı tutumuna maruz kalmış âlimlerin hikayeleriyle doludur. İbn Küllab (ö. 240/854), Muhâsibî (ö. 243/857) ve içlerinde en bilineni İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) bile Ahmed b. Hanbel'in katı yaklaşımdan nasibini almış görünmektedir. Mutezile'ye takınlan sert tavırla beraber mutedil bir çizginin de görünmez olduğu, bu çalışmanın dikkat çekmek istediği en önemli noktalardan biridir.

İbn Küllab, Mutezile'yle tartışmaları bulunan Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılmasına sebep olan eleştirilerin altını dolduran âlimlerden sayılmaktadır⁸⁵ Mutedil bir yaklaşım olarak İbn Küllab gibi âlimler tarafından sürdürülen kelâmla iştigal ve akli delilleri kullanıyor olmak İbn Hanbel'in eleştirilerine hedef olsa da bu tavır mihne sonrası genel tutumu gösterir yaklaşım olarak kararlılık kazanmıştır.⁸⁶ Mesela Muhâsibî gibi tasavvufun müjedcilerinden sayılan, Eş'arîliğin de öncüsü kabul edilen bir şahıs -her ne kadar mihne ve sonrasında bir takibe uğradığı bilinmese de- kelâma olan ilgisi kendisini Ehl-i hadîsin şüphesinden kurtaramamıştır.⁸⁷ Muhâsibî, Bağdat'tan sürgün edilmesi ve cenazesinin dört kişiyle defnedilmesi gibi bir boykota tabi tutulmuştur. Onun eleştirilerinin yoğunlaştığı mercû Mutezile olmuş olsa bile sonuç değişmemiştir.⁸⁸

⁸² Fazlur Rahman 'siyasi düzen' başlığı altında bir yanlış olarak zalim de olsa yöneticiye itaat konusunu ele alır ve başlangıçta bir ihtiyaç ve gereksinime dayanan durumun sonra 'mutlak itaat ve uymacılık' olarak kararlık kazandığına değinir. Bkz.: Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 2. bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 91-98.

⁸³ İlyas Canikli, *Siyasî Kültürde Saltanata Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006): 274-275.; İbnul Mukaffa'nın da itaat bahsinde dikkat çektikleri bu kabulün siyaset literatüründeki ilk örnekleri sayılabilir. Bkz.: Abdurrahman İbnu'l Mukaffa, *İslâm Siyaset Üslûbu*, 2. bs, İslam Klasikleri 14 (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 103-105.

⁸⁴ Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, *Tabâkatu'l-Hanâbile*, ed. Muhammed Hamid el-Fakî (Beyrut: Daru'l-Mârifê, t.y.), 16, 75, 94 vd.; Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV, 2016), 74.; Özafşar, *İdeolojik Hadîsçiliğin Tarihi Arkapları*, 67-68.; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 417-421.

⁸⁵ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu* (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1995), 61.

⁸⁶ Harith Bin Ramli, *Eş'arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî* çev. Salih Çiftçi, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* içinde, ed. Sabine Schmidtke, (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 297-298.; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları* (Erzurum: EKEV Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2001), 75.

⁸⁷ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabâkatu'l-Hanâbile*, 1/63, 233.

⁸⁸ Bin Ramli, *Eş'arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî*, 301.; Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, 73.

Öyle ki iş Ahmed b. Hanbel'in sevdiğilerini ehl-i sünnet, sevmediklerini ehl-i bidat kabul etmeye kadar varmıştır.⁸⁹ Mihnenin acı hatıralarıyla kabul görmüş benzeyen böylesi tutumlar daha sonrası için bir nirengi noktasına evrilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in karizmatik kişiliği Hanbeliler üzerinde, Eş'arî gibi Mutezile'den ayrılmış bir âlime karşı bile yumuşaklık göstermeyen bir katılığa neden olmaktadır. Eş'arî'nin Ahmed b. Hanbel'in kabulünü kazanmak gayesiyle kaleme aldığı *el-İbâne* adlı eser Ahmed b. Hanbel'in talebesi Berbehârî (ö. 329) tarafından kabule şâyan bulunmamış ve diğerlerinden farkı olmadığı şeklinde tavsif edilmiştir.⁹⁰

Mihnenin siyasi mirası ile teşekkül etmiş olan Hanbelilik, varlığı günümüze kadar ulaşan önemli bir ekoldür. Mihneden sonra Ahmed b. Hanbel'in parlayan yıldızı Ehl-i hadîs içerisinde de Hanbelilik gibi bir ekolün oluşmasına neden olmuştur. Ortak düşmana karşı güç birliğine gidilen siyasiler sayesinde Hanbelilik 'devlet mezhebi' haline gelip, kollanmıştır.⁹¹ Mütevekkil sonrası Mutezile karşıtlığını desteklemek için Ehl-i hadîs âlimlerine açılan alandan en çok Şafîilik faydalanmıştır. Şafîî yaklaşım fıkıh alanında tavrı benzerliği olan Eş'arîlikle birlikte yayılmıştır. Şafîî âlimlerin çoğu itikâden Eş'arî mezhebine müntesiptir.⁹²

5. Mutezile ve Ahmed b. Hanbel Arasında Eş'arî

Çocukluğunda Sünni ilim geleneğiyle büyüyen Eş'arî daha sonra Basra'nın karışık ilmi ortamının da etkisiyle Mutezilî bir çevrede uzun yıllar bulunmuştur. Ali el- Cübbâ ile olan tanışıklığı üzerinde derin izler bırakan Eş'arî, daha sonra mutedil bir anlayışı benimsemiş ilmi bir portre çizmektedir.⁹³ Onun Mutezile'den ayrılması literatürde farklı açıklamalarla yer alsa da Kelam ilminde onu değerli kılan Mutezile'den ayrıldıktan sonra ortaya koyduğu eserler ve Selef düşüncesi ile Mutezilî düşünce arasında üçüncü bir yol arayışı olmuştur. Maturidilik ile beraber kâhir ekseriyetin tabiiyetine konu olan Eş'arîlik'in yaşadığı kırılmalar mezhebin kendisi kadar İslam düşüncesi için de vazgeçilmez önemdedir. Eş'arî'nin yaşadıklarını ve değişimi kitapları üzerinden izlemek mümkündür.

O ilkin *el-İbâne an usûli'd-diyâne* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını ifade etmektedir. Bu eserde karşıt görüşlülere karşı sert bir tavır içerisinde olan Eş'arî, Cehmiyye ve Mutezile'yi küfre düşmekle itham eder, Halku'l-Kur'an konusunda görüş belirtmeyenleri kınar. Bu eserin sosyal ve siyasi bazı olayların tazyikiyle Mutezile'den ayrılan⁹⁴ Eş'arî'nin bir arayış içerisinde yazdığı, Ahmed b. Hanbel'e yakınlığını böyle bir vasatta dile getirdiği söylenebilir.⁹⁵

⁸⁹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabâkatu'l-Hanâbile*, 1/6.

⁹⁰ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabâkatu'l-Hanâbile*, 2/18.

⁹¹ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 257-258.

⁹² Ahmet Erkol, *Eş'arî Dönemi Arap Düşünce ve Eş'arî Düşüncesinde Şafîî'nin Etkisi*, Marife 3/2 (2003): 174.

⁹³ Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 27-28.

⁹⁴ En-Nedîm, *El-Fihrist*, 615-616.

⁹⁵ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*, 51-52.

Eş'arî, Mutezile'den ayrılıp Bağdat'a geldiğinde Hanbeliler'in önemli bir şahsiyeti olan Berbehâri (ö. 329/940-41) ile görüşmüştür. Cübbailerle olan mücadelesini anlatıp Hanbelilerin destek ve onayını almak gayesiyle kelâm metoduyla kaleme alınan el-İbâne'yi sunduğu Berbehâri 'Söylediklerinden az ya da çok bir şey anlamadım biz Ahmed b. Hanbel'in söylediklerinden başka bir şey bilmeyiz' diyerek Eş'arî'nin beklediği tepkiyi vermemiştir.⁹⁶

Eş'arî başka bir Ehl-i hadîs meyline yer vermemesine rağmen *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*'de de ashâb-ı hadîs ve ehl-i sünnet kısmında bunların görüşlerini verdikten sonra "Anlattığımız görüşlerine katılıyoruz ve benimsiyoruz."⁹⁷ demektedir.⁹⁸

Bu iki eserden başka Eş'arî'nin başka bir eseri sırf ismiyle bile çok şey anlatmaktadır. Bahsettiğimiz iki eserde ehl-i hadîse yakınlığını vurgulayan Eş'arî bu eserinde kelâm ilmiyle meşgul olmanın meşruiyetini ele almaktadır: Eş'arî'nin *Risâle fi istihsânu'l-havz fi ilmi'l-kelâm* isimli bu eserini, Berbehâri ile görüşmesi neticesindeki hayal kırıklığı sebebiyle yazdığı kaydedilmektedir.⁹⁹ Dördüncü bir eser olarak *Risâle fi'l-îmân*, saydığımız ilk iki eserle paralel bir kurguyla kaleme alınmıştır. Bu eserde Muhâsibî, Ca'fer b. Harb (ö. 236) ve İbn Küllab gibi âlimlere karşı imanın da yaratılmamış olduğunu savunan Ahmed b. Hanbel ve hadîs taraftarlarının görüşleri tercih edilmiştir.¹⁰⁰ Eş'arî'nin iman konusundaki bazı görüşleri daha sonra mezhep içinde çeşitli itirazlara konu olmuştur. "İmam Eş'arî'nin iman anlayışının bütünüyle Eş'arî düşünceye hâkim olup bir prensip haline geldiğini söylemek güçtür (...) onun bazı fikirleri Eş'arîlikte neşvünema bulamamıştır."¹⁰¹ Eş'arî'nin görüşlerini ifade ederken baskın Ehl-i hadîs iklimden etkilenmemiş olması düşünülemez. Bu etkilenme içerisinde keskinleşen tartışmalar ve mihneyle zirveye ulaşan ayrışmanın olumsuz etkisi teşekkül devri için en önemli problem alanlarından birini oluşturmaktadır.

Eş'arî'nin zikredeceğimiz beşinci eseri *Demirkapı Halkına Mektup* diye çevrilebilecek *Risâle ilâ ehli's-Segr bi-Bâbi'l-ebvâb*'tır. Eş'arî'nin İslam coğrafyasının uç noktalarından biri sayılabilecek Kafkas Dağları'nın Hazar denizi ile birleştiği yerde bulunan tarihî bir liman kenti olan Bâbülevvâb (Demirkapı) veya Derbent halkının inançla ilgili soruları üzerine sade bir dille ve Ehl-i sünnet prensiplerini ele aldığı bir

⁹⁶ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabâkatü'l-Hanâbile*, 1/18; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 53.

⁹⁷ Ebû'l-Hasen el-Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri /Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 241.

⁹⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâ'il el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, ed. Naim Zarzur, (el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1/229.

⁹⁹ Mehmet Kalaycı, *Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbilik, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 400-401.

¹⁰⁰ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 67.

¹⁰¹ Mehmet Keskin, *Eş'ari Düşünce Sisteminde İmân Anlayışı, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007): 108.

eserdir. Bu risale başka yerlerde *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa* şeklinde de geçmektedir.¹⁰²

Son olarak Eş'arî'nin en önemli eseri olan *el-Lüma'a*'ya değinmemiz gerekecektir. Tam adı *el-Lüma'a fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* olan eser Maturidilik için *Kitâbu't Tevhid*'in oynadığı rolü oynamaktadır. Bu kitabın meseleleri ele alması Eş'arîlik için bir miyar olmuştur. Müellifin hayat çizgisi takip edilip risaleleri devrin sosyal ve siyasal bileşenleriyle değerlendirildiğinde Eş'arî ve *el-Lüma'a*'yı anlamak daha sağlıklı bir zemine oturacaktır. Bizce Eş'arî'nin *el-Lüma'a*'da, Mutezile'den öğrendiği ve hayatının ilk kırk yılına şamil olan devrinde kelâmî meseleleri nasıl işleyeceği belli olmuştur. O mihne gibi yıkıcı bir hadisenin tazyikiyle Ahmed b. Hanbel ve çevresinden ilk başlarda bir meşruiyet aramış olsa da Ahmed b. Hanbel ve öğrencilerinin Ehl-i hadîs çizgisini savunmaktaki tavizsiz tavırları Eş'arî ve diğer Ehl-i sünnet bileşenlerini etkilemiş görünmektedir. Böylece bu iki tavır keskinleşerek uzlaşısı zor iki akım oluşmuştur. Burada fıkıh alanındaki yöntemle paralel bir yaklaşım olarak Eş'arîlik de nassa yapılan vurguyu korumak durumunda kalan bir metodolojiye sadık kalmıştır denilebilir. Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y şeklinde iki farklı tavır bu devirde en keskin şekliyle var olmuştur. Bu arada Mutezile gibi ortak mücadele edilen zümrenin tasfiyesi daha mutedil çözümler öneren, belki de İslam düşünce tarihinde farklı ihtiyaçlara çözüm olabilecek âlimler ve fikirlerinin de tasfiyesine sebebiyet vermiştir. Ortak bir düşman olarak görülen Mutezilenin tasfiye edilmesi rasyonel yönü güçlü hareketlerin oluşmasını da engellemiştir. Mutezile fikren değil siyaseten yıkılmıştır. O günümüze kadar çeşitli mezhepler ve akımlar içerisinde kendi hayatiyetini sürdürmüştür. Hanbeliliğin devletin de desteğiyle yayılması kelâm sahasında büyük değişimlere ve kırılmalara yol açmıştır. "Yaşanan ihtilafların ürettiği gerilim dili dönemin birçok ilim disiplininin kurucu metinlerine yansımıştır. (...) Bu da mihneyi dikkate alıp üzerinde tefekkür edilmesi gereken bir mesele kılmasıdır."¹⁰³

SONUÇ

Kelâmın ve düşünce tarihinin gidişatı, mihneyle büyük bir müdahaleye uğramıştır. Mutezilenin siyasetle girdiği iş birliği en çok ulemâyı ve dini düşünceyi etkilemiştir. Bu ilişkinin siyaset tarafı gücü elinde bulundurmasıyla yeri geldiğinde desteklediği tarafı değiştirerek de olsa bu etkileşimi kendi yararına kullanmıştır. Bu gerilimden daha çok dini anlayış zarar görmüştür.

¹⁰² Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*, 70.; Bahsedilen bu eser Kıvâmüddin Burslân tarafından Dâülfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası'nda yayınlanmıştır. Bkz.: Kıvâmüddin Burslân, *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Bâbü'l-Ebvâb Ahâlisine Yazdığı Mektup, Dâülfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası* 2/7 (1928): 154-176.

¹⁰³ Serdar Demirel, *Hadis Tasnifinin Altın Çağında Halku'l Kur'an Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi*, ed. Savaş Cihangir Tali, (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, 2021), 166.; Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 268.; İmam Eş'arî, *İstihsânu'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm Risâlesi ve İzahu* (İstanbul: Kökler Derneği Yayınları, 2016), 19.

Kelâm ilmi açısından Ehl-i hadîsin, Ehl-i sünnetin tek temsilcisi konumunda kabul edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Daha heterojen bir yapıdaki Ehl-i sünnet sadece Ashabu'l- hadisin din anlayışına hasredilmiştir. Mutezile'nin tasfiye süreci onlarla beraber hareket eden ya da aynı düzleme denk gelen Hanefiler gibi gruplara da zarar vermiştir. Merkezi coğrafyada ehl-i hadîs içerisinde mütalaa edilen Şafîlik aynı zamanda Eş'arîliğe de zemin olmuştur. ehl-i hadîs ile ehl-i re'y arasındaki karşılaşma Şafîî taraftarları ile Mürcîî Hanefiler arasındaki karşıtlık olarak okunmaya müsaittir. Mutezile'nin engellenmesi onları Halku'l Kur'ân başta olmak üzere bazı görüşlerini tadil etmek durumunda bırakmıştır. Mihne etkisiyle nasıl Şafîlik Eş'arîliğe yakın durduysa, Hanefiler de Mürcîî ile ilişkili görülmüş ve Mutezile ile aynı muameleye maruz kalmıştır. Mürcîî ismi bahsedilen zamanda bir itham aracı olarak kullanımdadır. Mihne sonunda genel olarak Ehl-i re'y özelde Mutezile olumsuz etkilenmiştir; bu ikisinin etkisi dolayısıyla da Hanefî ekolü mihnenin kaybedeni olmuştur. Hanefî mezhebinin mihne sonrası iklimle geliştirdiği mürcilik savunmasında da mihnenin etkisi bulunmaktadır. Mihne sonrası Ehl-i hadîs korunup kollanırken, akli ve felsefi yaklaşımlar mihnenin acı tecrübesiyle kendini yaşatma ve ifade imkanından uzaklaşmıştır. Kelâm ilminin kurucularının Mutezile olduğu düşünülürse mihne sonunda daha sistemleşmesini tamamlamamış Ehl-i sünnet kelâmı olumsuz bir yükü başlamak durumunda kalmıştır.

Taraftar değiştiren siyaset toplumunda uçları beslemiş arada kalan itidal sahibi âlimleri ve söylemlerini gölgede bırakmıştır. Bunlara Muhasibi, İbn Küllab, Ebu Hanife gösterilebilir. İlk başlarda uzlaşma arayışında olan Eş'arîlik Hanbelilerin uzlaşmaz tavırlarının etkisiyle daha uzun yıllar Müslümanların aidiyetine medar olmak için bir yüzyıl daha beklemek durumunda kalmıştır. Din ile siyasetin münasebetinin bir olgu haline gelmiş olan mihne üzerinden değerlendirilmesi, bu ilişkide uzun vadede hep dinin zarar görmesi olarak gözlemlenmektedir. Mihne acı hatıralarıyla tarihsel bir olay olduğu kadar sebep ve sonuçlarıyla ortaya konulması gereken ve değişik açılardan irdelenmesi gereken bir olgu olarak durmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî - Ahmed Muhammed Şakir. *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Akoğlu, Muharrem. *Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mun Dönemi Abbasî Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları*. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2011): 55-74.
- Akyüz, Hüseyin. "Âlimler Peygamberlerin Varisleridir" Hadisinin İsnad Açısından Tahlil ve Tenkidi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012): 159-190.
- Apak, Âdem. *Kabile*. Siyer Kitaplığı 11. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizm'in İktidar Tecrübesi*. 2. bs. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aydın, Osman. *Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü*. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003): 1-26.
- Bin Ramli, Harith. *Eş'arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî* Çeviren Salih Çiftçi. *Başlanğıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* içinde, ed. Sabine Schmidtke, 294-307. Felsefe 17. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsî Tarihinden Günümüze Entelektüel Bir Yapılanma Örneği: Bağdat*. *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* içinde, 22-55. İstanbul, t.y.
- Bozkurt, Nahide. *Me'mûn*. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 29: 101-104. Ankara: Diyanet Vakfı, 2004.
- Bozkurt, Nahide. *Mutezile'nin Altın Çağı- Me'mûn Dönemi*. 2. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl el-. *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. ed. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Burslân, Kıvâmüddin. *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Bâbü'l-Ebvâb Ahâlisine Yazdığı Mektup*. *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası* 2/7 (1928): 154-176.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Aklının Eleştirisi Arap Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Câbirî, Muhammed Abid el-. *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*. çev. Numan Konaklı. Mana Yayınları, 2019.

Can, Mesut. *Me'mûn Dönemi Siyasette Vezir Fazl B. Sehl'in Rolü. İstem* 14/28 (2016): 331-348.

Candan, Abdulcelil. *Ulemanın Gücü*. 2. bs. Van: Bilge Adam, 2004.

Canikli, İlyas. *Siyasî Kültürde Saltanata Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006): 265-295.

Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. *Dinler Tarihi* 2. Ankara: Anka Yayınları, 2002.

Çınar, Bayram. *Dinin Şekillendirdiği Siyasetten Siyasetin Şekillendirdiği Dine*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.

Dârimî, Ebû Sa'id Osmân b. Sa'id es-Sicistânî ed-. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*. ed. Ebû 'Âsım eş-Şevvâmî. Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2010.

Demirel, Serdar. *Hadis Tasnifinin Altın Çağında Halku'l Kur'an Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi*. ed. Savaş Cihangir Tali. *Hadis Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi* 1. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, 2021.

En-Nedîm, Muhammed b. İshak. *El-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Erkol, Ahmet. *Eş'arî Dönemi Arap Düşünce ve Eş'arî Düşüncesinde Şafî'nin Etkisi. Marife* 3/2 (2003): 165-184.

Eş'ari, Ebû'l Hasen el-. *İlk Dönem İslam Mezhepleri /Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. *Şark Klasikleri* 4. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâ'il el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. ed. Naim Zarzur. el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005.

Hatipoğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureşliliği*. 4. bs. Ankara: Otto, 2015.

Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni*. çev. Berkay Ersöz. 3 cilt. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.

İbn Abdîrrahîb, Ebu Ömer Şihâbüddîn b. Muhammed b. Abdîrrahîb b. Habîb el-Endelüsî. *İkdu'l-Ferid*. 8 cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Muhammed. *Tabâkatu'l-Hanâbile*. ed. Muhammed Hamid el-Fakî. Beyrut: Daru'l-Mârife, t.y.

İbn Haldun, Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyyüddin. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 13. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ Hz. Peygamber ve Halifeler*. 2. bs. İslam Klasikleri 5. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

- İbn Salih, Ahmed bin Hanbel - Abdulmun'im Ahmed Fu'âd. *Sîretu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. İskenderiye: Dâru'd-Da've, 1983.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ - Mutemmimu't-Tâbi'in*. ed. Ziyad Muhammed Mansur. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1408.
- İbn Tağriberdî, Ebu'l Mehâsin Yusuf. *en-Nucûmu'z-Zâhira fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhira, Vezâratu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî*. Mısır: Dâru'l Kütüb, t.y.
- İbnu'l Mukaffa, Abdurrahman. *İslâm Siyaset Üslûbu*. çev. Vecdi Akyüz. 2. bs. İslam Klasikleri 14. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV, 2016.
- İmam Eşarî. *İstihsânu'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm Risâlesi ve İzahı*. çev. Melikşah Sezen. İstanbul: Kökler Derneği Yayınları, 2016.
- Kalaycı, Mehmet. *Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 51/2 (2010): 399-431.
- Karaman, Hayrettin, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüç, Ali Turgut, çev. *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.
- Keskin, Mehmet. *Eş'ari Düşünce Sisteminde İmân Anlayışı*. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/2 (2007): 91-108.
- Kinânî, Ebu'l-Hasen Abdulazîz b. Yahyâ el-Mekkî el-. *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Reddi 'alâ men Kâle bi-Halki'l-Kur'ân*. ed. Cemil Abdullah Avide, 2009.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*. 2. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Köse, Mustafa. *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhız-*. Mu'tezile Kitaplığı 1. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. 4. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.
- Laoust, Henri. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı - Sabri Hizmetli. 2. bs. Politika 10. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Macit, Nadim. *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*. Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1995.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Mes'udî, Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf Dünya Coğrafyası ve Tarihi*. çev. Mithat Eser. İslam Klasikleri 22. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Mustafa, Nevin A. *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*. çev. Vecdi Akyüz. İnceleme Araştırma 2. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

- Nawas, John Abdallah. *al-Ma'mûn: Mihna and Caliphate*. Katholieke Universiteit Nijmegen, 1992.
- Nawas, John Abdallah. *Me'mûn'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi*. çev. Mustafa Akyüz. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015): 145-162.
- O'leary, De Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. 3. bs. Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arkaplanı*. 3. bs. Ankara: Otto, 2017.
- Özkan, Mustafa. *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*. 3. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*. Erzurum: EKEV Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2001.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları/ Şeybânî Örneği*. 2. bs. İstanbul: İFAV, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı*. *TYB Akademi* 2/4 (2012): 11-53.
- Rahman, Fazlur. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. 2. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Salame, Claude. *Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları*. çev. Kamil Güneş. *Marife* 2/1 (2002): 197-211.
- Sancar, Faruk. *Halku'l Kur'an: Kur'an'ın Yaratılmışlığı Problemi*. *Sistematik Kelam* içinde, ed. Mehmet Evkuran, 2. bs, 281-293. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Sancılı, Fatih. *Mezhep-İktidar İlişkileri -Erken Dönem Abbasîlerde-*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.
- Sourdel, Dominuque. *Arapların Tarihi*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Yayınevi, 2017.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Horasan'ın Bilim Merkezi Mero*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-. *Târîhu'r-Rusul ve'l Mulûk ve Silatu Târîh et-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Taberî, İbn Cerîr et-. *Târîhu't Taberî*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Uzun, Nihat. *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. 2. bs. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

- Weber, Max. *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. 2. bs. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *İbn Ebû Duâd*. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 19: 430-431. İstanbul: Diyanet Vakfı, 1999.
- Yücesoy, Hayrettin. *Mihne*. *İslam Ansiklopedisi*, 30: 26-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmet b. Osman b. Kâymâz ez-. *Tezkiretu'l-Huffâz*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.

Hz. Ebû Bekir'in İmam Olarak Görevlendirilmesi Rivayetinin Sünnî Şerh Literatürüne Yansımaları

Şule Yüksel UYSAL*

Rümeysa KÜÇÜK**

Atıf/Cite as: Uysal, Şule Yüksel-Küçük, Rümeysa. "Hz. Ebû Bekir'in İmam Olarak Görevlendirilmesi Rivayetinin Sünnî Şerh Literatürüne Yansımaları". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 36-62.

Öz: Hadis edebiyatının önemli bir türü olan şerhler sünnetin anlaşılması, yorumlanması ve yeni zamanlar ile irtibatlandırılması konusunda tarih boyunca önemli işlevler üstlenmişlerdir. Ancak şerh de pek çok diğer yazın türü gibi yazarın mezhep, meşrep ve içinde bulunduğu ortamdan doğrudan etkilenmektedir. Bu bağlamda şerhler bir yandan sünnetin anlaşılması gibi yüce bir ideal peşinde koşmakta öte yandan yerellikten tamamen kurtulamamaktadır. Elinizdeki çalışmada tek bir hadis özelinde şerhin bu yönünün izinin sürülmesi amaçlanmaktadır. Bunun için Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) vefatı öncesinde Hz. Ebû Bekir'i namaz kıldırarak görevlendirdiği hadis seçilmiştir. Hadis, sünnî ekolde onun halifeliğine işaret olarak yorumlanması bakımından önemlidir. Ayrıca hadis, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Âişe'nin ısrarlı talepleri üzerine söylediği teşbih içeren bir serzeniş ve bazı yorumlara göre Hz. Âişe ile Hz. Ali arasındaki kırgınlığın işaretlerini de içermektedir. Hadisin şerhi fikhî pek çok çıkarımın yanı sıra anılan konularla ilgili farklı yorumlara açıktır. Hadisin Kütüb-i Tis'a ve şerhleri çerçevesinde incelendiği çalışmanın temel sorusu Şia'ya reddiye içeriğinin şerhlere ne kadar yansıdığını tespittir. Makalede, sünnî şerh literatürünün en azından bu hadis çerçevesinde Şia'ya reddiye oluşturmak gibi bir amaca ve üsluba sahip olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Hadis, Şerh, Şia, İmâmet, Hz. Ebû Bekir, Hz. Âişe, Hz. Ali.

The Reflections of the Appointment of Abū Bakr as an Imam on the Sunnī Hadīth Commentary Literature

Abstract: Hadīth commentaries, which are an important type of hadīth literature, have undertaken important functions throughout history in understanding and

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye, syuysal@sakarya.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0003-4636-0186

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Bilim Dalı, Sakarya, Türkiye, rkucuk57@hotmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0001-7898-5194

interpreting the sunnah and connecting it with new times. However, hadīth commentary, like many other types of literature, is directly affected by the sect, disposition and environment of the author. In this context, on the one hand, the hadīth commentaries pursue a lofty ideal such as understanding the sunnah, on the other hand, they cannot get rid of the localness completely. For the study that intend to trace this aspect of the hadīth commentary specific to a single hadīth, the hadīth that the Prophet Muhammad (pbuh) commissioned Abu Bakr to lead the prayer before his death was chosen. This hadīth is important because it has been interpreted as an important sign of his caliphate in the Sunni school. In addition, the hadīth includes a reproach that contains similes that the Prophet said upon Aisha's insistent demands. According to some interpretations, it also includes the signs of resentment between Aisha and Alī. The commentary of the hadīth is open to different interpretations on these three issues, as well as many jurisprudential inferences. The main question of the study, in which the hadīth is examined within the framework of Kutub al-tis'a and its commentaries, is to determine how much the content of rejection (raddiya) to Shia is reflected in the hadīth commentaries. The article reached the conclusion that the Sunnī commentary literature does not have the purpose and style of creating a rejection of Shia, at least within the framework of this hadīth.

Keywords: Hadīth, Hadīth Commentary, Shia, Imāmah, Abū Bakr, 'Āisha bt. Abī Bakr, Alī b. Abī Tālib.

انعكاسات رواية تعيين أبو بكر إمامًا في أدبيات الشروح السنني

ملخص: لقد لعبت الشروح، والتي هي نوع مهم من الأدب الحديث النبوي، دورًا مهمًا عبر التاريخ من حيث فهم السنة النبوية وتفسيرها وربطها بالعصور الجديدة. ومع ذلك، فإن الشرح، مثل العديد من أنواع الأدب الأخرى، يتأثر بشكل مباشر بطائفة المؤلف، وتصرفاته، والبيئة التي يقع فيها. في هذا السياق، الشروح، من ناحية، تسعى إلى المثل الأعلى مثل فهم السنة، ومن ناحية أخرى، لا يمكنهم التخصص تمامًا من الإقليمية المحلية. تهدف الدراسة الحالية التي في متناول اليد، إلى تتبع هذا الجانب من الشرح على حديث واحد، وفي هذا السياق، اختيار الحديث الذي تم فيه تعيين أبو بكر لأداء الصلاة من قبل رسول الله (ص) قبل وفاته. الحديث مهم في المدرسة السننية من حيث تفسيره على أنه علامة مهمة على خلافته. بالإضافة إلى ذلك، يحتوي الحديث عتابا فيه تشبيه للنبي (ص) على مطالب عائشة الملحة، ووفقًا لبعض التفسيرات، فإنه يحتوي أيضًا على علامات الاستياء بين عائشة (ر) وعلي (ر). شرح الحديث مفتوح لتفسيرات مختلفة حول القضايا المذكورة أعلاه، فضلًا عن العديد من الاستنتاجات الفقهية. السؤال الرئيسي لهذه الدراسة، التي يتم فيها فحص الحديث في إطار كتب التسعة وشروحه، هو تحديد مدى انعكاس محتوى الرفض للشيعة في التعليقات. وقد توصل المقال إلى استنتاج مفاده أن أدب الشرح السنني ليس له غرض وأسلوب لخلق رفض للشيعة، على الأقل في إطار هذا الحديث.

GİRİŞ

Dinin esas kaynaklarından biri olması bakımından hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması önem arz etmektedir. Günümüzde de hala yoğun bir biçimde sürdürülen hadis şerhi ve yorumuna dair çok sayıda yazın bunun açık göstergesidir. Bir hadisin şerhinde şârihin içinde yaşadığı dönem, tâbi olduğu itikâdi veya fikhî mezhep, eserini kaleme alma amacı vb. hususlar şerhi doğrudan etkileyen faktörlerdendir. Bu nedenle bir hadisin yorumu, şârihe ve zamana göre değişiklikler gösterebilmektedir. Makale aynı hadisin şerhleri üzerinden bu farkları gözlemlemeyi amaçlamaktadır.

Çalışmada ele alınan hadisin birden çok konuyu içeriyor olması, şerhlerin farklı yönlerini ortaya koymalarına imkân vermesi açısından bir zenginliktir. Hadisin temel konusu, vefat edeceği dönemde hastalığı sebebiyle mescide çıkamayan Hz. Peygamber'in, (s.a.s.) Hz. Ebû Bekir'i imam olarak görevlendirmesidir. Bunun yanında hadis, Hz. Âişe'nin bazı kaygılarla itirazını, sözünü kabul ettirmek için Hz. Hafsa'yı olaya dâhil etmesini ve Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) bu ısrardan hoşnut olmamasını ve beliğ bir üslupla tepki vermesini içermektedir.

Çalışmada olayın inşası için öncelikle rivayet kaynakları incelenecek, elde edilen veriler neticesinde olayın kurgusu yapılacak, sonrasında şerhler taranacaktır. Şerh taraması ile ortaya çıkan veriler mukayese edilecek, böylece hadisin şerhleri ve şârihlerin farklı yorumları görülerek zenginlikler, benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmuş olacaktır. Tüm bunların sonucunda sünnî literatür içinde Hz. Ebû Bekir'in imametle görevlendirilmesinin şerhlere yansımaları, Hz. Âişe ve Hz. Hafsa'ya yönelik söylenen sözün anlamlandırılması ve Hz. Âişe ile Rasûlüllâh'ı (s.a.s.) mescide taşıyanlardan biri olan Hz. Ali'nin ilişkilerine dair bazı bulgular elde edilmeye çalışılacaktır.

1. Olayın Gelişimi

Hz. Peygamber'in hastalığı döneminde Hz. Ebû Bekir'i namaz kıldırmakla görevlendirmesine ilişkin rivayetler Kütüb-i Tis'a çerçevesinde incelenmiş, farklı kaynaklardaki bilgilerin bir araya getirilmesi sonucunda yapılan kurguya göre görevlendirme aşağıdaki şekilde gerçekleşmiştir:¹

Allah Rasûlü (s.a.s.), hastalığı ağırlaştığı zaman² hanımlarından izin alarak Hz. Âişe'nin odasına taşınmıştır. Onun evinde bakımı sürerken bir defasında uykusundan uyanmış ya da ayılmış ve sahâbenin namazı kılıp kılmadığını sormuştur. Kendisine ashabının O'nu beklediği cevabı verilince, bir kaba su koymalarını istemiştir. Çevresindekiler bu talebi yerine getirmiş, Allah Rasûlü (s.a.s.) de bu suyla yıkanmıştır. Yıkandıktan sonra doğrulmak istemiş ancak bayılmıştır. Bir müddet sonra tekrar kendine gelmiştir. Bu bayılma ve kendine gelmesi ile ashabın namazını

¹ Hadisin ana konularını içeren bir rivayet örneği;

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي مَرَضِهِ: مُرُوا أَبَا بَكْرٍ يُصَلِّيَ بِالنَّاسِ. قَالَتْ عَائِشَةُ: قُلْتُ: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ إِذَا قَامَ فِي مَقَامِكَ، لَمْ يُسْمِعِ النَّاسَ مِنَ الْبُكَاءِ، فَمُرْ عُمَرَ فَلْيُصَلِّ لِلنَّاسِ. قَالَتْ: عَائِشَةُ فَقُلْتُ لِحَفْصَةَ: قُولِي لَهُ: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ إِذَا قَامَ فِي مَقَامِكَ، لَمْ يُسْمِعِ النَّاسَ مِنَ الْبُكَاءِ، فَمُرْ عُمَرَ فَلْيُصَلِّ لِلنَّاسِ، فَقَعَلْتُ حَفْصَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَهْ، إِنَّكَ لَأَنْتُنَّ صَوَاجِبُ يَوْسُفَ، مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ لِلنَّاسِ". فَقَالَتْ حَفْصَةُ لِعَائِشَةَ: مَا كُنْتُ لِأَصِيبَ مِنْكَ خَيْرٌ

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400), "Ezân", 46.

² Buhârî, "Ezân", 46; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en Nesâî, *es-Sünen* (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986), "İmamet", 40; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (b.y.: Matbaatu Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "İkâmetü's-salât", 142.

sorması durumu üç defa tekrarlanmıştır.³ Bu sırada Hz. Bilal⁴ namaz vaktini bildirmek için gelmiş,⁵ Hz. Peygamber (s.a.s.) de namazı kıldırması için Hz. Ebû Bekir'i görevlendirmiştir. Hz. Âişe, Hz. Ebû Bekir'in çabuk hüzünlünen birisi olduğu ve Peygamber'in makamına geçtiğinde ağlamaktan insanlara sesini duyuramayacağı gerekçesi ile görevin Hz. Ömer'e verilmesini talep etmiştir. Allah Rasûlü (s.a.s.) bu talebi reddederek görevi bir kez daha Ebû Bekir'e vermiş, Âişe ise ısrarla talebini üç defa tekrarlamıştır.⁶ Hz. Peygamber (s.a.s.) her seferinde aynı cevabı vermiştir. Bunun üzerine Hz. Âişe, aynı gerekçe ile Hz. Ömer'in namaz kıldırmasının daha isabetli olacağı görüşünü bir kez de Hz. Hafsa'ya tekrarlatmış⁷ ve Allah Rasûlü'nden (s.a.s.) "Şüphesiz siz Yusuf'un zamanındaki kadınlar⁸ gibisiniz. Ebû Bekir'e söyleyin namazı kıldırın." karşılığını almıştır.⁹ Bu söz üzerine Hafsa Âişe'ye "Senden bana ne hayır gelir ki!" şeklinde sitem etmiştir.¹⁰ Namaz başladığı zaman Allah Rasûlü (s.a.s.) kendinde bir hafiflik hissetmiş ve iki kişinin kolları arasında ayakları yere sürünerek mescide gitmiştir. Mescide girdiğinde Ebû Bekir, Peygamber'in (s.a.s.) geldiğini hissetmiş ve geri çekilmek istemiştir.¹¹ Ancak Hz. Peygamber (s.a.s.) ona yerinde kalmasını işaret ederek onun soluna oturmuştur.¹²

Yukarıdaki şekilde kurgulanan olayın ayrıntılarında farklı kaynaklarda muhtelif bilgilerle karşılaşılabilir. Ancak olayın ana teması bu şekildedir. Ayrıntılardaki farklılıklar ilgili bölümlerin şerhlerinde nakledilecektir.

2. Hadisin Kaynaklardaki Yeri

Yukarıda örgüsü verilen olay birden çok hadisten elde edilmiş bir sonuçtur. Olayın farklı bölümleri muhtasar veya ayrıntılı bir biçimde çeşitli kaynaklarda yer almaktadır. Ancak makale için çerçeve çizilebilir adına Hz. Âişe ve Hafsa'ya yönelik olarak söylenen "Siz Yusuf'un zamanındaki kadınlar gibisiniz!" ifadesi esas alınmış ve bu ibareyi içeren hadisler ve şerhleri üzerinden bir okuma yapılmaya çalışılmıştır.

³ Buhârî, "Ezân", 51.

⁴ Gelen elçinin Abdullah b. Zem'a b. Esved olma ihtimaline dair bir yorum için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Askalânî Birmâvî, *el-Lâmi'u's-sahîh bi şerhi'l-Câmi'i's-sahîh* (Dimaşk - Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2012/1433), 4/8.

⁵ Buhârî, "Ezân", 67; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 142; Nesâî, "İmâmet", 40.

⁶ Hz. Âişe'nin talebini 2 veya 3 defa tekrarladığına dair bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1374-75/1955-56), "Salât", 21. Talebin 3 veya 4 defa tekrarladığına dair bk. Buhârî, "Enbiyâ", 19.

⁷ Buhârî, "İ'tisâm", 5; "Ezân", 46, 67, 70; Nesâî, "İmâmet", 40; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Dimaşk: Darü'l-Mustafa, 1428/2007), "Mukaddime", 14.

⁸ Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1974), 3/156, 157, 168.

⁹ Buhârî, "Enbiyâ", 19.

¹⁰ Buhârî, "Ezân", 39, 46, 68, 70; "İ'tisâm", 5.

¹¹ Buhârî, "Ezân", 51.

¹² Nesâî, "İmâmet", 40. Sol taraftan bahsetmeden yanına oturduğunu bildiren rivayetler için bk. Buhârî, "Ezân", 51, 67; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 142; Nesâî, "İmâmet", 40.

İlgili ifadeyi içeren hadis, metinlerdeki bazı farklarla birlikte Buhârî'de on ayrı bölümde tekrarlanmıştır.¹³ Bunun dışında Müslim'in *Sahih'*inde,¹⁴ Tirmizî,¹⁵ Dârimî,¹⁶ Nesâî,¹⁷ ve İbn Mâce'nin¹⁸ *Sünen'*lerinde, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde¹⁹ ve İmam Malik'in *Muvatta'*ında²⁰ yer almaktadır. Hadis daha çok Hz. Âişe, onun yanında da Abdullah b. Ömer ve Ebû Musa el-Eş'arî tarafından nakledilmiştir. Buhârî rivayetlerinin yedi tanesi Âişe'den, biri Abdullah b. Ömer'den, biri muallak olmak üzere ikisi ise Ebû Musa el-Eş'arî'den gelmektedir. Ayrıca hadis Kütüb-i Tis'a dışında Abdürrezzâk²¹ ve İbn Ebî Şeybe'nin²² *Musannef'*leri ile İbn Huzeyme²³ ve İbn Hibbân'ın²⁴ *Sahih'*leri başta olmak üzere pek çok kaynakta yer almaktadır.²⁵

3. Hadisin Şerhlere Yansması

Pek çok kaynakta farklı metinlerle muhtasar ya da geniş bir biçimde yer alan rivayet Hz. Peygamber'in eşlerine davranışı, imamlık görevinin kime verileceği, Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) iştirak ettiği namazda imamın kim olduğu gibi önemli konuları içermektedir. Şârihler de gerek meşreplerine ve şerhlerinin özelliklerine gerekse yaşadıkları döneme göre bu konulardan bazılarını öne çıkarmış, bazı konular ise çok fazla işlenmemiştir. Hangi konunun şerhlere ne oranda yansıdığı müstakil başlıklar altında incelenecektir.

¹³ Buhârî, "Ezân", 39, 46, 51, 67, 68, 70; "Enbiyâ", 19; "İ'tisâm", 5; "Meğâzî", 83, 84.

¹⁴ Müslim, "Salât", 21,

¹⁵ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. İbrâhim Atve İvaz (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Menâkıb", 16.

¹⁶ Dârimî, "Mukaddime", 14.

¹⁷ Nesâî, "İmâmet", 40.

¹⁸ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 142.

¹⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1416), 2/52, 4/413, 5/261, 6/96, 109, 203, 210, 224, 251, 270.

²⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'* thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abudabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 1425/2004), "Salât", 181.

²¹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'es-San'ânî el-Himyârî, *el-Musannef*, thk. Abdurrahman el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1392/1972), 5/433.

²² Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrût: Dâru Kurtuba, 1427/2006), 5/70.

²³ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1400/1980), 3/53-60.

²⁴ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993), 5/489, 494, 495, 14/566, 567, 15/292, 293, 294.

²⁵ Ebû'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ebû Muaz Tarık b. İvazullah - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1995), 5/180, 6/253; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zühri En-Neccâr - Muhammed Seyyid Câde'lhak, (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 1/406.

3.1. Hz. Peygamber'in Hastalığında Hz. Âişe'nin Evine Taşınması

Hz. Âişe'den gelen rivayete göre Allah Rasûlü (s.a.s.) ilk hastalandığında Hz. Meymûne'nin evindedir. Sonrasında bakımının Hz. Âişe'nin evinde sürdürülmesi için eşlerinden izin istemiş, onlar da müsaade etmişlerdir.²⁶ Şârihler rivayetin bu kısmını, Âişe'nin faziletine ve diğer eşlerinden üstünlüğüne işaret edildiği şeklinde yorumlamışlardır. Çünkü Allah Rasûlü (s.a.s.) hastalığını onun yanında geçirmeyi, bakımının Âişe tarafından üstlenilmesini istemiştir. Ulema Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) bu isteğini Hz. Âişe'nin Allah Rasûlü (s.a.s.) yanındaki kıymetine ve diğer eşlerinden üstün olduğuna vurgu yaptığı yönünde yorumlamıştır. Hz. Hatice ile Hz. Âişe'nin diğer eşlerinden üstün olduğu konusunda ittifak edilmiş ancak hangisinin daha üstün olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir.²⁷ Selefî âlimlerden İbn Useymîn, Hz. Âişe'ye çokça kıymet verenlerin Rasûlüllâh'a (s.a.s.) uyduğu, aksi tutumda bulunanların ise Hz. Peygamber'e muhalefet ettiği yorumunu dile getiren tek şârih olmuştur.²⁸ Kanaatimizce müellif bu yorumuyla Hz. Âişe hakkında olumsuz söylemlere sahip Şiî anlayışa bir gönderme yapmayı amaçlamıştır.

Hz. Peygamber'in Âişe yanında kalmak istemesinden hareketle hasta olan erkeğin eşlerini dolaşmaya gücünün yetmemesi halinde eşlerinden birinin yanında bakılmak istemesi hakkı mıdır, yoksa kadınların aksini isteme ve aralarında bu konuda kura çekme hakları var mıdır gibi konular hadisin şerhlerinde tartışılmış ve farklı görüşler öne sürülmüştür.²⁹ Bununla beraber Hz. Peygamber'in eşlerine özellikle de Âişe'ye hoş davrandığı, Peygamber'e de eşleri arası adil bir nöbetin vacib olduğu³⁰ bazı şarihlerin bu hadisten çıkardığı hükümlerdendir. Rasûlüllâh (s.a.s.) hakkında kasemin (nöbetlere riayet) vacib olmadığı ancak onun eşlerinin gönlünü hoş tutmak ve ümmetine örnek olmak için nöbetlere dikkat ettiği de bir başka görüştür.³¹ Ağır bir hastalığı olan kocanın eşlerinden birinin yanında kalmak için izin istemesinin cevazı yine bu hadisten çıkarılan hükümlerden biridir.³² Görüldüğü üzere şârihler hadisin bu bölümünde Hz. Âişe'nin peygamber yanındaki kıymetine vurgu yapmanın yanı sıra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hastalığı sebebiyle Âişe'nin evine

²⁶ Müslim, "Salât", 21.

²⁷ Nevevî, *Minhâc*, 4/139; Ebû Abdullah Muhammed b. Hılfe el-Veştâtî el-Übbî, *Sahihi Müslim mea şerhihi müsemma İkmâlü İknâli'l-Mu'lim ve şerhuhu'l-müsemma Mükemmîlu İknâli'l-İkmâl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 2/173, Ayni, *Umdetü'l-kârî*, 5/190, Useymîn, *Şerhu Sahîh*, 3/98.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih b. Süleymân el-Useymîn, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1428/2008), 3/98.

²⁹ Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telhisi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddîn Dîb Mestû vd. (Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr – Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1417/1996), 2/51.

³⁰ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî), 5/190.

³¹ Ebû'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevaidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1419/1998), 2/324. Delil olarak da "Onlardan dilediğinin beraberliğini erteler, dilediğini yanına alırsın. Uzaklaştırdıklarından birini tekrar istemende senin için bir sakınca yoktur." el-Ahzâb 33/51 ayeti zikredilmiştir.

³² İbn Useymîn, *Şerhu Sahîh*, 3/98.

nakledilmesini fikhî bir hükme dayanak olacak şekilde okuyup farklı sonuçlara ulaşmışlardır.³³

3.2. Ebû Bekir'in Namaz Kıldırarak Görevlendirilmesi

Allah Rasûlü (s.a.s.) hastalığı şiddetlendiği zaman Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını istemiş, Hz. Âişe bu hususta kendisine itiraz ettiğinde dahi görüşünde sebat etmiştir.³⁴ Rivayetlerde Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'e "Ey Ömer, namazı sen kıldır." dediği de yer almaktadır. Çünkü kendisi çabuk hüzünlünen biridir ve ağlamaktan cemaate sesini duyuramayacağını düşünmüştür. Hz. Ömer'in ise onun bu işe daha layık olduğu gerekçesi ile talebini reddettiği nakledilmektedir.³⁵ Hadisin bu kısmından fikhî olarak halef tayin edilenin, başkasını halef tayin etme hakkı olduğu sonucu çıkarılmıştır.³⁶

Namazda kimin imamlığa daha layık olduğu hususunda ihtilaf eden fıkıh âlimleri, konu ile ilgili tartışmalara bu hadisi delil olarak kullanmış, hadisin şerhinde de tartışmalar uzun uzadıya yer bulmuştur. Bazıları en fakih olanın³⁷ bazıları ise Kur'an'ı en güzel biçimde okuyanın³⁸ imam olması gerektiğini belirtmişlerdir.³⁹

Şerhlerde Hz. Ebû Bekir'in imam oluşuna dair açıklamalar imâmet-i suğrâ ve imâmet-i kübrâ ayrımı çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bununla beraber cemaatle namazın önemi, fazilet sırasında Ebû Bekir'den sonra Hz. Ömer'in gelmesi⁴⁰ bu hadisin şerhlerinde çokça vurgulanan hususlardandır.⁴¹ İmâmet-i suğrâ ile alakalı fikhî yorumları iki maddeyle özetlemek mümkündür: Birincisi imamın cemaate katılamayacak bir mazereti olduğunda, yerine en faziletli kişiyi tayin etmesi⁴² diğeri ise fakih ve/veya daha iyi okuyan kişinin imam olacağı hükmüdür.⁴³ Şerhlerde bu iki meselenin ayrıntılarına dair zengin bir fikhî malzeme göze çarpmaktadır.

Namaz imameti ile ilgili bir görevlendirme içeren hadisin şerhlerinde imâmet-i kübrâ yani halifelikle ilgili yorumlar hemen hemen ortaktır. Şerhlere göre hadis; Ebû

³³ Geniş bilgi için bk. Nevevî, *Minhâc*, 4/139; Kurtubî, *Müfthim*, 2/51; Useymîn, *Şerhu Sahîh*, 3/98.

³⁴ Buhârî, "Ezân", 39, 46, 47, 51; "İ'tisâm", 5.

³⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürf en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*, thk. Şeyh Halil Memûn b. Şihâ (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1427), 4/137.

³⁶ Kurtubî, *el-Müfthim*, 2/50.

³⁷ Ebû Hanife, İmam Mâlik ve Şafii bu görüştedir.

³⁸ Ebû Yusuf, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye bu görüştedir.

³⁹ Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh li-şerhi'l-Câmî'i's-sahîh*, thk. Hâlid Rabbât - Cum'a Fethî (Doha: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1429/2008), 6/499.

⁴⁰ Nevevî, *Minhâc*, 4/137; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî eş-Şâfiî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dârü'l-Marife), 2/156; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/190.

⁴¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003), 2/289.

⁴² İbnü'l-Mülakkın, *et-Taodîh*, 6/499.

⁴³ Nevevî, *Minhâc*, 4/137; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/191.

Bekir'in fazileti,⁴⁴ onun tüm sahabeye tercih edildiği⁴⁵ ve Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) hilafetine başkasından daha çok onun layık olduğuna işaret etmektedir.⁴⁶ Çünkü o, İslâm'da şehadetten sonraki en büyük rükun olan namaz için vekil tayin edilmiştir.⁴⁷ Bunlar neredeyse tüm şerhlerin ortak olarak ifade ettiği yorumlardır.⁴⁸ Bunun yanı sıra Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in bu görevlendirmesini Hz. Ebû Bekir'in hilafet seçiminde dile getirdiği ve "Kimin gönlü Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) getirdiği makamdan Ebû Bekir'i uzaklaştırmaya razı olabilir?" dediği nakledilmektedir.⁴⁹ Aynı zamanda şerhlerde Ebû Bekir'in imametine işaret eden, hatta bunu sarıh bir biçimde ifade eden pek çok nassın bulunduğu da belirtilmiştir.⁵⁰ Hz. Peygamber'in kendisinden bir şey isteyen kadını bir sonraki yıl gelmesi ve kendisini bulamaması durumunda Ebû Bekir'e gitmesini tavsiye etmesi⁵¹ ve Ebû Bekir'in kapısı hariç mescide bakan tüm kapıların kapatılmasının istemesi de onun halifelğine işaret olarak yorumlanmıştır.⁵² Sindî ise imam olarak Hz. Ebû Bekir'in görevlendirilmesini, vefat eden bir sultanın evlatlarından birini kendi yerine geçirmesine benzeterek bu durumun doğal olduğunu belirtmektedir.⁵³

Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) kendisinden sonra halife olarak Ebû Bekir'in geleceğini bildiği ancak şûra yolu ile seçilmesi için onu halife olarak ilan etmediği yapılan yorumlar arasındadır.⁵⁴ Bir diğer yorum ise kendisine hilafetle ilgili bir vahiy gelmediği için açıkça ilan etmediği yönündedir.⁵⁵ Açıkça görüleceği üzere bu iki yorum tahminden öteye geçememekte net olarak da delillendirilememektedir.

Şerhlerde ortak bir biçimde bu görevlendirmenin Hz. Ebû Bekir'in hilafetine işaret olarak yorumlanmasına karşın Şia'ya karşı savunmacı bir üslubun tercih edilmediği ve genelde Şia'ya isimle atf yapılmadığı görülmektedir. Bununla beraber

⁴⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/202.

⁴⁵ Nevevî, *Minhâc*, 4/137; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/190.

⁴⁶ Hasen el-İdvî el-Hamzâvî, *Nûru's-sârî min feyzi Sahîhi'l-İmâm Buhârî*, thk. Muhammed Azâzî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2014), 2/447; Ebül-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Bulak: el-Maṭbaatu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1323), 2/43; Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/319.

⁴⁷ Übbî, *İkmâl*, 2/171; Useymîn, *Şerhu Sahîh*, 3/94.

⁴⁸ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/319; Nevevî, *Minhâc*, 4/137; Übbî, *İkmâl*, 2/171; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/190, 202; Muhammed Âbid b. Ahmed b. Ali Ensârî Sindî, *Minhatü'l-bârî fi cen'î rivâyâti Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Nureddin Tâlib (Kuveyt: Vakfiyyetü'l-Müzeynî, 2011/1432), 2/381; el-İdvî, *Nûru's-sârî*, 2/447; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî bi Haşiyeti's-Sindî* (Mısır: Mültekâ Ehlü'l-Eser, 1306/1888), 1/81; Nebîl b. Hâşim b. Abdullâh Gamrî, *Fethu'l-mennân şerhu ve tahkîku Kitâbü'd-Dârimî Ebi Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1999/1419), 1/528; Useymîn, *Şerhu Sahîh*, 3/118.

⁴⁹ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/319.

⁵⁰ Gamrî, *Fethu'l-mennân*, 1/528.

⁵¹ İlgili hadis için bk. Buhârî, "Ahkâm", 51.

⁵² Useymîn, *Şerhu Sahîh*, 3/97.

⁵³ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî bi Haşiyeti's-Sindî*, (Mısır: Mültekâ Ehlü'l-Eser, 1306/1888), 1/81.

⁵⁴ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Mu'avvid (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/354.

⁵⁵ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 6/328.

az sayıda şerhte bazı olayların isim verilerek ve reddiye üslubuyla yorumlandığı da söylenebilir. Örneğin Übbî, Müslim şerhinde Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'i namaz kıldırmağa daha layık görmesini "Bu sözde Şia'nın Hz. Ömer'in Ebû Bekir'in imametine razı olmadığı iddiasına red vardır." şeklinde yorumlamaktadır. Yine Übbî Âmidî'den nakille Ebû Bekir'in bu günlerde namaz kıldırıyor olmasını, Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) Ebû Bekir'i imametten azlettiği yönündeki Şîî görüşe reddiye olarak nitelendirmektedir.⁵⁶ Sindî ise Şia'nın "Küçük imamet büyük imamete kıyaslanamaz. Eğer böyle güçlü ve açık bir işaret olsa idi, en başında (Ebû Bekir halife seçilirken) aralarında ihtilaf olmazdı." sözlerinin doğru olmadığını söylemekte, o zamanın (Peygamber'in vefatından ötürü) şaşırma ve dehşet zamanı olması sebebiyle Şia'nın istidlallerinin batıl olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷

Verilen bu örnekler dışında konu ile ilgili Şia'nın isminin zikredilmemesi ve onlara yönelik reddiye içerikli yorumlara rastlanmaması sünnî gelenekteki şerhler adına önemli bir durumdur. Çünkü konu ile ilgili Şia'nın polemiklerine karşı delil olarak kullanılacak çok önemli ve sağlam bir veriyi yorumlarken hilafet konusunun yoğun olarak gündeme taşınmaması kanaatimizce sünnî şerh literatürünün imamet konusu ile ilgili ortak ve kesin bir kanaate sahip olmaları, bu sebeple de Şia'ya karşı savunmacı bir tutuma ve istidlâle ihtiyaç duymamaları şeklinde yorumlanabilir.⁵⁸

3.3. Hz. Ömer'in Namaz Kıldırması ve Hz. Peygamber'in Tepkisi

Rivayetler, hastalık sırasında Ebû Bekir'in üç gün boyunca 12 vakit namazında imamlık yaptığını ifade eder.⁵⁹ Ancak kaynaklarda geçen bilgiye göre bu dönemde Hz. Ömer de bir defa namaz kıldırmıştır. Ebû Dâvûd'un *Sünen'*inde geçen rivayete göre Bilal namaz vaktinin girdiğini haber verdiğinde Allah Rasûlü (s.a.s.) "Namazı kim kıldırıcaksa söyleyin kıldırın." demiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Zem'a dışarı çıkmış, insanlar arasında Hz. Ebû Bekir'i göremeyip de Hz. Ömer'i görünce ona namaz kıldırmasını söylemiştir. Hz. Ömer'in -kendisi gur seslidir- tekbir alma sesini duyan Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) üç defa "Allah ve müslümanlar bundan memnun olmaz" dediği nakledilmiştir.⁶⁰ Hâkim'in *Müstedrek'*inde yer alan rivayette, Hz. Peygamber'in bu sözü üzerine Ebû Bekir'e haber gönderildiği, onun da ancak Ömer namazı kıldırıldıktan sonra gelebildiği ve sonraki namazları kıldırıldığı bilgisi mevcuttur. Aynı zamanda Hz. Ömer'in emrin doğrudan kendisine verildiğini zannettirdiği için namaz kıldırmasını isteyen İbn Zem'a'ya sitem ettiği nakledilmiştir. Aksi takdirde Hz. Ömer de bu göreve kendiliğinden tâlip olacak bir kimse değildir. Abdullah b. Zem'a ise

⁵⁶ Übbî, *İknâl*, 2/171. Benzer bir görüş için bk. Davudoğlu, *Müslim Tercüme ve Şerhi*, 3/165.

⁵⁷ Sindî, *Sahîhu'l-Buhârî bi Haşiyeti's-Sindî*, 1/81.

⁵⁸ Konu ile ilgili yapılmış müstakil bir çalışma örneği için bk. Şihâbüddin Ahmed b. Hacer el-Mekkî el-Heytemî, *es-Savâ'ku'l-muhrika fi'r-redd alâ ehli'l-bida' ve'z-zenâdika*, thk. Ebû Abdullah Mustafa el-Adevî (Mansûra: Mektebetü Feyyâz, 1429/2008), 66-263.

⁵⁹ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ, 1993), 17/74.

⁶⁰ Ebû Dâvûd, "Sünen", 12. Benzer bir rivayet Dârimî'nin *Sünen'*inde de geçmektedir. Bk. Dârimî, "Mukaddime", 14.

gerekçe olarak Ebû Bekir'i göremeyince oradakiler içinde imamlık yapmaya en layık olarak Ömer'i gördüğünü söylemiştir.⁶¹

Hız. Peygamber'in Hız. Ömer'in sesini duyunca verdiği tepkinin nedeni şerhlerde iki şekilde yorumlanmıştır. Birincisi verilen emre muhalefettir. Çünkü kendisi Ebû Bekir'e görev vermesine rağmen namazı Hız. Ömer kıldırmıştır. İkincisi ise bu imamlığın velayete delil olacağı düşüncesi ile Allah Rasûlü (s.a.s.) onun namaz kıldırmasını hoş karşılamamış olması ihtimalidir.⁶² Bazı şârihlere göre Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) ilmini ikrar edip onayladığı Hız. Ömer'in imam oluşu sonrasında yaptığı yorum, Hız. Ebû Bekir'in imâmet-i suğrâya geçirilmesinin imâmet-i kübrâya da bir hazırlık olduğu çıkarımının doğruluğunu ortaya koymaktadır.⁶³

3.4. Hız. Âişe'nin İtirazı ve Gerekçesi

Hız. Peygamber (s.a.s.) Hız. Ebû Bekir'i imam olarak görevlendirdiği zaman Hız. Âişe farklı bir teklif sunmuştur. O, babasının yerine Hız. Ömer'in görevlendirilmesini talep etmiş,⁶⁴ gerekçe olarak da Hız. Ebû Bekir'i رجل أسيف şeklinde nitelendirmiştir. Şerhlerde bu sıfat *yufka yürekli*, *çabuk hüüzünlenen/ağlayan* şeklinde açıklanmaktadır.⁶⁵ Bazı metinlerde ise أسيف kelimesi yerine رقيق veya حصر kelimeleri geçmektedir.⁶⁶ Hız. Âişe babasının bu yönünü bildiği için Hız. Peygamber'in makamına geçtiğinde gözyaşlarına hâkim olamayacağını, dolayısıyla sesini cemaate duyurmakta güçlük çekeceğini düşünmüştür.⁶⁷ Bu sebeple imamete Hız. Ömer'in geçirilmesini talep etmiştir. Konu ile ilgili tüm rivayetlerde Hız. Âişe'nin Rasûlüllâh'a (s.a.s.) sunduğu gerekçe Hız. Ebû Bekir'in yufka yürekli olmasıdır. Ancak *Sahîhayn'* da geçen farklı bir rivayete göre Hız. Âişe'nin asıl gerekçesi daha başkadır. Bu rivayetlerde o, Ebû Bekir'in bu görevden azledilmesi talebinin nedenini; Peygamber'in yerine geçecek hiç

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Haydarabad: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1915), 4/846; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, 6/469-470; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdulkebir el-Bekrî (Mağrib: Vizârâtu Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387/1967), 22/128; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/188; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'î Malik*, tük. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bnt. Hüseyin es-Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 3/207.

⁶² Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 13/135.

⁶³ Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, çev. Ahmed Naim - Kâmil Miras (Ankara: DİB Yayınları, 3. Baskının ofseti, 1978), 2/634.

⁶⁴ Buhârî, "Ezân", 39.

⁶⁵ Hattabi, *A'lâmu'l-hadîs*, 1/370; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâidü Müslim*, thk. Muhammed eş-Şazeli Neyfer (Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirâsât, 1988), 1/398; Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/320; Nevevî, *Minhâc*, 4/137; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, 6/470; İbnü'd-Demâmîni, *Mesâbih*, 2, 305; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/189.

⁶⁶ Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh et-Türkî ez-Zerkeşî, *et-Tenkîh li elfâzi'l-Câmi's-Sahîh*, thk. Yahya b. Muhammed Ali el-Hikemî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003), 1/204.

⁶⁷ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Al-i Suud (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988/1409), 1/370.

kimsenin hoş karşılanmayacağı, insanların o kimse hakkında kötü düşüneceğini bilmesi ve babasını da bu kötü düşüncelere muhatap olmaktan korumak istemesi şeklinde açıklamaktadır.⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, Âişe'nin babasının imam olmamasını istemesinin iki nedeninden ilki olarak yukarıdaki rivayeti nakletmektedir. İkincisini ise sahabenin Ebû Bekir'i imamet makamında görünce vefat etmediği halde Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) vefat ettiğini zannetmeleri şeklinde açıklamaktadır.⁶⁹

İbn Hacer şerhinde İbn Ebî Hayseme'de Hasan-ı Basrî'den mürsel olarak nakledilen bir rivayete göre⁷⁰ Hz. Ebû Bekir, kızı Âişe'den bu görevi ona vermemesi için Allah Rasûlü (s.a.s.) ile konuşmasını istemiştir. O da tüm yolları deneyerek bunu yapmak istemiş ancak başarılı olamamıştır şeklinde bir bilgi vermektedir.⁷¹ Bu bilgi ve yorum ilk olarak onun tarafından nakledilmiş, şârihler onun şerhinden çokça nakil yapmalarına rağmen Vellevî dışındaki şârihler bu bilgiyi nakletmeyi tercih etmemişlerdir.⁷² Gelen rivayetlerden biri de en başta Hz. Ebû Bekir'in namazı kıldırması için Hz. Ömer'e teklif götürdüğü yönündedir. Şârihlerden bazıları⁷³ onun bu teklifini tevâzu'unun bir sonucu olarak değerlendirirken Nevevî, Ebû Bekir'in gerçek bir mazeret sunarak bunu talep ettiği yönünde görüş bildirmiştir. Çünkü o çokça ağlayan biridir ve sesini duyuramamaktan çekinmiştir. Nevevî'nin yorumuna göre Ebû Bekir, kızıyla aynı talepte bulunmuştur ancak taleplerinin gerekçeleri farklıdır. O imamlığa geçmekten çekinme hususunda Hz. Âişe ile aynı şeyi amaçlamamıştır.⁷⁴

3.5. Yusuf'un Zamanındaki Kadınlar Benzetmesi

Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i imam olarak görevlendirmesi emrinden sonra Hz. Âişe üç defa Allah Rasûlü'nden (s.a.s.) Hz. Ömer'i görevlendirmesini istemiştir. Hz. Peygamber ise her seferinde bu isteğe olumsuz yanıt vermiştir. Aldığı olumsuz yanıtlardan sonra Âişe, Hafsa'ya da aynı talebi tekrarlatmış, bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.s.) onların işbirliği yaptığını da fark ederek "Muhakkak ki siz Yusuf'un zamanındaki kadınlar gibisiniz" diyerek hoşnutsuzluğunu dile getirmiştir. Hz. Hafsa

⁶⁸ Buhârî, Meğâzî, 83; Müslim, "Salât", 93, 94; İbn Hibbân, *Sahîh*, 15/295.

⁶⁹ Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Keşfü'l-müşkil min hadisi's-sahihayn*, thk. Ali Hüseyin Bevvâb (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997/1418), 5/313. Benzer yorumlar için bk. İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, 6/471; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/189.

⁷⁰ Rivayeti İbn Ebi Hayseme'nin (279/892-893) *Târih*'inde Şâmîle programı aracılığı ile farklı şekillerde aramamıza rağmen tespit edemedik.

⁷¹ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî eş-Şâfî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Marife), 2/153.

⁷² Muhammed b. Ali b. Adem Vellevî İtyûbî, *Bahru'l-muhît es-secâc fi şerhi Sahîhi'l-imâm Müslim b. Haccâc* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1429), 10/116; Muhammed b. Ali b. Adem Vellevî İtyûbî, *Zehîratü'l-ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ* (Mekke: Dâru Âli Burûm, 1420/2000), 10/423.

⁷³ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/320; Zebîdî, *Tecrîd-i Sarîh*, 2/634.

⁷⁴ Nevevî, *Minhâc*, 4/137.

ise Hz. Peygamber'in bu uyarı ve serzenişinin ardından Âişe'ye "Senden bana ne hayır gelir ki!" diyerek sitemini ve bu işe karıştığı için pişmanlığını dile getirmiştir.⁷⁵

Şârihler ortak bir biçimde *أنتن صواحب يوسف* sözünde bir teşbih-i belîğ olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁶ Metinde geçen *صواحب* kelimesi, *صاحب* kelimesinin çoğuludur. Benzetme yönü her iki meselede de hilenin bulunmasıdır. O da kişinin içindeki düşüncesinin dışarıya yansyandan farklı olmasıdır.⁷⁷ İkisi arasındaki benzerlik hususuna gelince; Züleyha, Mısır'daki kadınları davet etmiş ve onlara bir ziyafet hazırlamıştır. Ancak davetteki asıl maksadı Yusuf'un güzelliğini şehrin kadınlara göstererek ona olan aşkında mazur olduğunu anlatmaktır. Bir başka yorumu göre ise Yusuf olayında kadınlar Züleyha'yı kınamak için onun yanına gelmişlerdir. Oysaki asıl amaçları Yusuf'u görüp onu kendilerine çağırmasıdır.⁷⁸ Hz. Âişe babasının ağlamaktan kıraati gerçekleştiremeyeceğini bahane ederek imamet görevinden onu uzak tutmak istemiştir. Oysa asıl maksadı daha önce açıklandığı üzere insanların babasından nefret etmelerinin/onu uğursuz saymalarının önüne geçmektir.⁷⁹ Netice itibarıyla her iki kıssanın benzerlik yönü şerhlerde çoğunlukla içinden farklı bir şeyi dile getirmek /ortaya koymak olarak ifade edilmiş, ancak Molla Gürânî bu benzerliği batıla çağırarak tesbit etmiştir.⁸⁰ Kanaatimizce Yusuf dönemindeki kadınlar ya da Züleyha için batıla çağırarak söz konusu olsa bile Hz. Âişe'nin sözü ve ısrarı için bu ifade maksadı aşmaktadır. Hz. Âişe Hz. Peygamber (s.a.s.) kadar geniş bakıp derin düşünemediği için duygusal davranmış babasını koruma konusundaki düşüncesinde dolayısıyla da hatasında ısrarcı olmuştur demek daha insaflı olabilir. Zerkeşi *صواحب يوسف* lafzı ile kastedilen manayı Aziz'in karısı ve yanındakilerin amaçlarına ulaşmaya kadar ısrar etmeleri şeklinde açıklamış, Aynî de ısrar olgusuna dikkat çekmiştir.⁸¹ Böylece ona göre benzetme yönü talepte ısrarcı olmaktır. Hattâbî ise Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) bu lafızla kendisini zorlayan ve kendisiyle inatlaşan kadınlara işaret ettiğini söyleyerek benzer bir tercihte bulunmuştur.⁸² Süyûtî daha genel bir değerlendirme ile doğru yoldan sapmanın kastedildiğini belirtmektedir.⁸³

⁷⁵ Buhârî, "Ezân", 46.

⁷⁶ Davudoğlu, *Müslim Tercüme ve Şerhi*, 3/160.

⁷⁷ Zerkeşi, *Tenkîh*, 1/204.

⁷⁸ Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbnü'd-Demâminî, *Mesâbîhu'l-Câmi'*, Nuruddîn Tâlib vd. (Doha: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1430/2009), 2/314; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî*. çev. thk. Abdullah Aydın (İstanbul: Madve, 1994), 1/186.

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/153. İlgili hadis için bk. Buhârî, "Meğâzî", 83; Müslim, "Salât", 93, 94; İbn Hibbân, *Sahîh*, 15/295.

⁸⁰ Ahmed b. İsmail b. Osman Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-câri ilâ riyâdi ehâdisi'l-Buhârî*, thk. Ahmed İzzu İnâye (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1429/2008), 2/313.

⁸¹ Zerkeşi, *Tenkîh*, 1/204; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/189.

⁸² Hattâbî, *A'lâmü'l-hadis*, 1/371.

⁸³ Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tenvîrü'l-havâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 160.

Bir diğer yorum ise Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) bu lafızla fitne ve imtihanı kastettiği yönündedir.⁸⁴

Söz konusu ifade ile kastedilen kişilerin kimler olduğu konusunda da şârihler arasında ihtilaf vardır. Benzetilenin sadece Züleyha olduğu⁸⁵ ya da ellerini kesen kadınların da benzetilene dâhil olduğu şeklinde iki farklı yorum göze çarpar.⁸⁶ İbn Hacer Yusuf suresindeki ilgili ayetlerin siyakının da desteklediği yorum olarak yalnızca Züleyha'ya işaret ederken, İzz b. Abdisselâm Züleyha ile birlikte diğer kadınların da işaret edildiğini ifade etmekte, Vellevî ise İbn Hacer'in tercihini ve gerekçesini garip olarak nitelendirmekte ve okuyucuya "İnsaf ile bak, taklidin esiri olma" şeklinde bir uyarı yapmaktadır.⁸⁷

Sözün muhatabının sadece Âişe,⁸⁸ sadece Hafsa⁸⁹ ya da her ikisi olduğu söylenmiştir. Netice itibariyle bu benzetmede benzetilen ister yalnızca aşkında mazur görülmeyle amaçlayan Züleyha isterse Aziz döneminde yaşayan ve amaçları Yusuf'u kendilerine meylettirmek olan kadınlar olsun hiçbiri içlerindeki niyetleri açıkça ortaya koymamıştır. Hz. Âişe de amacını açıkça belirtmediği için Züleyha ve dönemindeki kadınlara benzetilmiştir.

Bu ifade ile ilgili yapılan yorumlar incelendiğinde Muvatta şerhleri dışında ifadenin tüm kadınları ilzam eden olumsuz bir yoruma dönüştürülmediği görülmektedir. *el-Mesâlik*'te bu hadisle kadınların fitratları gereği akıllarını noksan olduğuna işaret edildiği⁹⁰ ve erkeklere bırakılan en zararlı fitnenin kadın olduğu zikredilmiştir. Ancak bu yorumların hemen akabinde müminlerin annelerini temize çıkarmak için farklı bir yorum dile getirilmektedir. Şârihe göre bu sözler Hz. Peygamber'in ağzından kızgınlıkla çıkmıştır. Oysa o bu sözleriyle, eşleri dışındaki kadın cinsini kastetmiştir. Çünkü müminlerin anneleri faziletli kimselerdir.⁹¹ İbnü'l-Arabî'nin bu yorumu bir taraftan dilin kullanımı ile ilgili örf ile çalışmakta diğer yandan Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) öfkelenildiği zaman doğru olmayan sözler söyleyebildiği, sözünün muhatabını şaşırdığı ya da sözünün maksadını aştığı gibi işaretler taşımaktadır. Oysaki bu tevil kanaatimizce gerçeklikten olabildiğince uzak olmasının yanı sıra peygamberlik makamını ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerini töhmet altında bırakması yönüyle uzak bir tev'vildir.

Kadınlara ilgili bazı hadislerin şerhlerinde uydurma rivayetlerin de delil olarak kullanıldığı ve tüm kadınları ilzam eden bazı yorumlara yer verilebildiği halde⁹² bu ifadenin İbnü'l-Arabî hariç tüm kadınları ilzam edecek ve Peygamber'in muradına

⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 3/211.

⁸⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/189.

⁸⁶ Useymîn, *Şerhu Sahîh*, 3/91.

⁸⁷ Vellevî, *Bahru'l-muhît*, 10/114.

⁸⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 2/153; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/189.

⁸⁹ Gamrî, *Fethu'l-mennân*, 1/527.

⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 3/208.

⁹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 3/211.

⁹² Örnek için bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2/83.

ters düşecek bir biçimde yorumlanmamasının en önemli sebebi kanaatimizce sözün muhatabının birinci derecede müminlerin anneleri özellikle de Âişe annemiz olmasıdır.

Hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Âişe'ye yönelik olarak söylediği ﷻ sözü 'bunu yapmaktan kaçının' anlamında olup zecir ifade etmektedir. Bu lafzın Rasûlüllâh'ın (s.a.s.), Hz. Ebû Bekir'in imam olması konusundaki kararlılığını gösterdiği de belirtilmektedir. Hz. Hafsa'nın "Senden zaten bir hayır görecek değilim!" sözü olaya karıştığına dair pişmanlık duyduğunu hissettirmektedir. Şârihler bu sözle onun meğâfir olayına işarette bulunduğunu ifade etmektedirler.⁹³ Ayrıca Hafsa'nın Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) sadece kendisine kızdığı zannıyla içinin daralmasının, bu sözü söylemesinde etkili olduğu aktarılmıştır.⁹⁴ Useymin ise bu sözü Hz. Âişe'nin Hz. Hafsa'ya tekliflerinin hepsinde ya Allah'ın ya da Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) kınamasının gerçekleştiği şeklinde yorumlar.⁹⁵

3.6. Peygamber Namaza Çıkarken Destek Olanlar

Hz. Peygamber hastalığı döneminde bir ara kendini iyi hissetmiş ve cemaate katılmak istemiştir. Tercih edilen görüşe göre bu namaz yatsı namazıdır.⁹⁶ Hz. Âişe, evden çıkarken Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) ayaklarının yere süründüğünü ve bir elini Fazl b. Abbas'ın diğer elini de bir adamın tuttuğunu belirtmiştir.

Rivayet kaynakları ve şerhler incelendiğinde Hz. Peygamber'e yardımcı olan farklı isimler zikredilmektedir. Örneğin İbn Hibbân'ın *Sahih*'inde Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) Berire ile siyahi bir köle olan Nevbe'nin⁹⁷ kollarında çıktığı yer alırken⁹⁸ Dârekutnî'nin *es-Sünen*'inde bu iki kişi Üsâme b. Zeyd ve Fadl b. Abbas olarak tespit edilmektedir.⁹⁹ Hz. Meymûne'nin evinden Hz. Âişe'nin evine Fadl ve Hz. Ali'nin kollarında çıktığı da gelen rivayetler arasındadır.¹⁰⁰ İbnü'l-Mülakkın söz konusu iki kişinin Hz. Ali ve Hz. Abbas olduğunu naklettikten sonra rivayetlerde geçen ihtilafın, olayın birden çok kere yaşanmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Olayın bir kere gerçekleşmesi durumunda ise, oda ile namaz kılınan yer arası uzak olmasa bile

⁹³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/154; Ebü'l-Ali Muhammed Abdurrahman Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'î't-Tirmizî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 10/157.

⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 3/211; İbn Abdilberr, *el-İstîzkâr*, 2/355.

⁹⁵ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 3/118.

⁹⁶ Sindî, *Minhatü'l-bârî*, 2/380; Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci Sıddık Hasen Han, *Avnü'l-bârî li-hallı edilleti'l-Buhârî* (Doha: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2009/1430), 1/721.

⁹⁷ Nûbe şeklinde de okunmaktadır. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/190. İbn Hacer sözü edilen kişi ile ilgili olarak بعضهم ifadesi ile bu kişinin kadın sahâbiler içinde zikredilmesini hata olarak değerlendirirken Aynî, ise yine ismini anmadan İbn Hacer'in bu ifadesi ile Zehebî'yi kastettiğini oysa ki Zehebî'nin müteahhîrünün uzman isimlerinden olduğu ve onunla yarışlamayacağını söyleyerek İbn Hacer'i ismini kullanmadan tenkit etmektedir.

⁹⁸ Ebü'l-Hasen Emîr Alâuddîn b. Balabân İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahihî İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 5/489.

⁹⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 1/402.

¹⁰⁰ Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 2/62.

Berîre ve Nevbe'nin evden kapıya kadar, diğerlerinin ise kapının dışından namaz kılınacak yere kadar eşlik etmiş olabileceğini belirtmiştir. Bu durumda Abbas'ın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir elini devamlı olarak tuttuğu, diğer kişilerin de öteki elini dönüşümlü olarak tutmuş olabileceği söylenmiştir.¹⁰¹ İbnü'l-Mülakkın, ashabın bu tutumları ile Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) bereketinden faydalanmayı ya da ona daha fazla hizmet etmeyi amaçladıklarını belirtmiştir.¹⁰² Ancak İbn Hacer ve başkaları birden fazla rivayette Abbas'ın isminin bulunmaması gerekçesiyle bu yorumun reddedileceğini ifade etmektedir.¹⁰³ İbn Hacer şerhinde isim vermeden *diğer elini tutan kişinin devamlı tutmaması sebebiyle Hz. Abbas'ın ismi zikredilmiş, Hz. Ali'nin ismi zikredilmemiştir diyen kişiye reddiye vardır* diyerek Nevevî'nin görüşünü eleştirmektedir. Aynî ise İbn Hacer'in ismini vermeden *بعضهم* ifadesini kullanarak onun sözünü nakletmiş, eleştirdiği kişinin de Nevevî olduğunu ifade etmiştir. Aynî'ye göre İbn Hacer kendisine önem verdiği ve onu korumak istediği için Nevevî'nin ismini zikretmeden tenkit etmiştir.¹⁰⁴

Şerhlerdeki açıklamalar genel olarak Hz. Âişe rivayetinde yer alan *bir adam*'ın kimliği ve isminin neden müphem bırakıldığı sorusu etrafında yoğunlaşmıştır. Bazı şârihler, aralarındaki bir mesele sebebiyle Hz. Âişe'nin Hz. Ali'nin ismini kasten zikretmediğini ifade ederken¹⁰⁵ İbn Mülakkın yukarıdaki açıklaması ile birlikte Hz. Âişe'nin olayı kısaca ifade etmiş olabileceği bu yüzden de adını anmamış olabileceğini dile getirmektedir. Ona göre bu yorum, Hz. Âişe, aralarındaki bir durumdan dolayı Hz. Ali'nin ismini kasıtlı olarak terk etti demekten daha iyidir.¹⁰⁶

Kasıtlı olarak Hz. Ali'nin isminin zikredilmediği yönündeki yorumlara sebep olarak ifk olayında yaşanan hadise gösterilmiştir. Çünkü ifk olayında Rasûlüllâh (s.a.s.), Hz. Ali ile istişare ettiğinde onun da Hz. Âişe'yi boşamasını kastederek "Ey Peygamber! Onun dışında pek çok kadın vardır." dediği bilinmektedir. Bazı şârihler Hz. Âişe'nin de bir insan olduğu ve söz konusu olay sebebiyle (kırgınlık ya da kızgınlığından dolayı) Hz. Ali'nin adını anmaktan hoşlanmadığı yönünde yorum yapmışlardır.¹⁰⁷ Burada ifk hadisesindeki istişâreye değil Sıffin gibi aralarında yaşanan olaylara dikkat çekenler de vardır¹⁰⁸. Ancak bu yorumu yapabilmek için kesin olarak Hz. Âişe'nin bu rivayeti nakletme zamanını bilmek gerekir. Aksi takdirde bu yorum sadece bir ihtimalden ibaret kalacaktır.

Müslim şârihlerinden Şebbîr Ahmed Osmânî'nin görüşü Hz. Âişe'nin Hz. Ali'nin ismini bilerek terk ettiği, çünkü ona kalbiyle buğz ettiği yönündedir. Osmânî

¹⁰¹ Nevevî, *Minhâc*, 4/138.

¹⁰² İbnü'l-Mülakkın, *et-Taodîh*, 6/471- 472; Nevevî, *Minhâc*, 4/138. Aynî de bu kanaattedir. Bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/188.

¹⁰³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/156; Vellevî, *Bahru'l-muhîr*, 10/98.

¹⁰⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/182.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/156.

¹⁰⁶ İbnü'l-Mülakkın, *et-Taodîh*, 6/472.

¹⁰⁷ Useymîn, *Şerhu Sahîh*, 3/99.

¹⁰⁸ Ahmed Naim, *Tecridü Sarîh*, 2/698.

şu rivayeti naklederek görüşünü delillendirmiştir: “Rasûlüllâh (s.a.s.) Hz. Âişe’ye hitaben ‘Ben senin benden hoşnut olduğunu da olmadığını da bilirim’ dediğinde o, ‘Nasıl ya Rasûlüllâh?’ şeklinde karşılık vermiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de; “Hoşnut iken ‘Muhammed’in Rabbine yemin olsun ki hayır!’ dersin, hoşnut olmadığında ise ‘İbrahim’in Rabbine and olsun ki hayır!’ dersin” demiş, Âişe de ‘Evet ey Allah’ın Rasûlü (s.a.s.), ancak ben yalnızca ismini terk ederim’ demiştir.”¹⁰⁹ Şârih bu rivayeti naklederek Allah Rasûlü’ne (s.a.s.) bile kızgın olabilen Hz. Âişe’nin insanî bir durum gereği Ali’ye de kırgın veya kızgın olabileceğine, bunun sonucunda da ismini anmaktan kaçınabileceğine işaret etmektedir. Bir başka çağdaş şârih Useymîn ise aynı konudaki görüşünü şöyle dile getirmektedir:

Hadiste ismini zikretmek istemediği kişinin ismini zikretmemekte günah olmadığı hükmü vardır. Çünkü Hz. Âişe Peygamber’in amcasının oğlu olması ve yanında yüce bir mertebesi olması ve ondan başka ehli beytten hiç kimsenin bulunmamasına rağmen Hz. Ali’nin ismini zikretmemiştir. Çünkü bütün insanları etkileyebilen şey Hz. Âişe’yi de etkilemiştir. Bunun sebebi ifk olayında Rasûlüllâh (s.a.s.) kendisiyle istişare ettiğinde Hz. Ali onu boşamasına işaret ederek ‘Ey Allah’ın Rasulü onun dışında pek çok kadın vardır.’ demiştir. Çünkü o büyük bir fitne görmüştür. Bu fitneyi yaşamayan, hakkında her hangi bir fikir sahibi olamaz. Rasûlüllâh’a (s.a.s.) yakınlığından dolayı Hz. Ali onun bu işten uzaklaşmasını ve eşini boşamasını gerekli görmüştür. Bu onun içtihadıdır. Ancak Hz. Âişe’nin kalbinde Rasûlüllâh’ın (s.a.s.) yerinin büyük olmasından dolayı Hz. Peygamber’in Hz. Ali ile istişare ettiği ve onun da boşamayı tavsiye edip Hz. Âişe ile en sevdiğinin arasını ayırmak istemesi içinde (bir acı olarak) kalmıştır. Derim ki; Hz. Âişe de bir insandır. O yüzden de onun ismini anmaktan hoşlanmamıştır. Yoksa o Ali b. Ebi Talib’tir. İlginç olan o ki bu durum bugüne kadar da halen mevcuttur. İnsan bir kişiden hoşlanmadığında onun ismini anmak istemez. ... Hz. Âişe ve Rasûlüllâh’ın (s.a.s.) arasını ayırmaya çalışan kişi et ve tırnağı birbirinden ayıran gibidir hatta daha da ötesidir. Belki de Hz. Âişe’ye bir şeyi ikiye ayırmak Rasûlüllâh’tan (s.a.s.) ayrılmaktan daha kolay gelmiştir.¹¹⁰

Çağdaş şârihlerden bir diğeri olan Vellevî ise Kirmânî’nin Hz. Âişe’nin Hz. Ali’yi küçümsediği veya ona duyduğu husumetten dolayı adını zikretmediği yorumuna dikkat çekmektedir.¹¹¹ Aynî Kirmânî’nin ismini ve yorumunu açıkça zikrettikten sonra bu yorumu *O (Âişe) bunu yapmaktan uzaktır* sözleriyle reddeder.¹¹² İbn Hacer ise *Meğâzî* ve Abdürrezzâk’ın *Musannef*’inden Hz. Âişe’nin Hz. Ali’nin ismini anmaktan hoşlanmadığı içerikli ziyadeleri naklettikten sonra Kirmânî’nin Hz. Âişe’den *çirkin bir ibare* ile bahsettiğini nakleder.¹¹³ Ancak Vellevî, kendi elindeki Kirmânî nüshasında bu bilgiyi bulamadığını, muhtemelen bazı kişilerin düzeltmesi nedeniyle böyle olduğunu belirtmektedir. Böylelikle o, Kirmânî’nin şerhine sonradan

¹⁰⁹ Şebbîr Ahmed Osmânî, *Mevsûatü fethu’l-mülhim bi şerhi Sahîhi Müslim*, tetk. Mahmud Şâkir (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1426/2006), 3/359.

¹¹⁰ Useymîn, *Şerhu Sahîh*, 3/99-100.

¹¹¹ Vellevî, *Bahru’l-muhîd*, 10/98.

¹¹² Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5/192.

¹¹³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/156.

yapılan bir müdahale ihtimaline işaret etmektedir.¹¹⁴ Bizim kullandığımız nüshada da Vellevî'nin işaret ettiği gibi olumlu ibareler yer almakta "Hz. Âişe'nin Ali'nin ismini zikretmemesi onu aşağılama ya da ona düşmanlıktan kaynaklı değildir, Âişe bunlardan uzaktır" denmektedir.¹¹⁵ Aliyyü'l-Kârî de Hz. Âişe'nin Hz. Ali'nin ismini anmayışının ona buğz etmesi nedeniyle değil unutulması, dalgınlığı ya da şüphe duyması sebebiyle olabileceğini ifade etmektedir.¹¹⁶

Müminlerin annesi olması sebebiyle Hz. Âişe ile ilgili yorumlarda genel olarak şârihlerin ikiye ayrıldığı, bir kısmının Hz. Âişe ile Hz. Ali arasında gayet insânî bir durum olan kırgınlık ya da kızgınlığın yaşanabileceğini ifade ederken bir kısmının bunu Hz. Âişe için uygun görmedikleri tespit edilmiştir. Oysaki müminlerin annelerinin masum olmayışlarının yanı sıra Hz. Âişe annemizin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sevgisi ve düşkünlüğü göz önünde bulundurulduğunda Hz. Ali'den gelen boşanma îmalı tavsiyeye kırgın olması gayet anlaşılabilir bir durum olmalıdır. Müminlerin annesi dahi olsa sahabeden herhangi birini bu şekilde masum görmek ve savunmak tarafımızca anlaşılır bir tavır olarak değerlendirilmemektedir. Nitekim başka bir rivayette de Hz. Âişe benzer bir tavır göstermektedir. Şöyle ki; bir defasında bir adam Hz. Âişe'nin yanında Hz. Ali ve Ammar'ın dedikodusunu yapmıştır. Hz. Âişe de Ammar hakkında Hz. Peygamber'in övgü içeren sözünü nakletmeden önce "Sana Ali hakkında bir şey söyleyecek değilim." diyerek onun hakkında fikir beyan etmemeyi tercih etmiştir.¹¹⁷

3.7. Namazda İmamın Kim Olduğu Tartışması

Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) hastalığı boyunca namazlarda bir kere Hz. Ömer imam olmuş kalan vakitlerde ise Hz. Ebû Bekir imamlık görevini yerine getirmiştir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s.) bu namazlardan birinde kendinde bir iyilik hali hissetmiş ve ayaklarını yerde sürüyerek iki kişinin kolları arasında mescide çıkmıştır. O sırada namazda olan Ebû Bekir, Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) geldiğini anlayınca geri çekilmek istemiştir. Hz. Peygamber ise ona yerinde kalmasını işaret ederek soluna oturmuştur. Hadisin râvisi A'meş'e Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) namaz kıldığı, Ebû Bekir'in ona uyduğu ve insanların da Ebû Bekir'e mi uyduğu sorulduğunda o başıyla onaylayarak 'evet' demiştir. Rivayetin bu tarikiinde Hz. Peygamber'in oturduğu Ebû Bekir'in ise ayakta namaz kıldığı ziyadesi bulunmaktadır.¹¹⁸

¹¹⁴ Vellevî, *Bahru'l-muhît*, 10/98, 1 numaralı dipnot.

¹¹⁵ Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *Sahîhu Ebî Abdullah el-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1401/1981), 5/52.

¹¹⁶ Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, thk. Şeyh Cemâl Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 3/205.

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/113.

¹¹⁸ Buhârî, "Ezân", 67.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ خَلَّيْنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسَدِ عَنِ عَائِشَةَ فَلَمَّا نَظَرَ لِمَا نَظَرَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَ بِلَالٌ يَوْمَئِذٍ بِالصَّلَاةِ فَقَالَ مَرُوا أَبَا بَكْرٍ أَنْ يُصَلِّيَ بِاللَّيْلِ فَظَنَّ رَسُولُ اللَّهِ أَنْ أَبَا بَكْرٍ رَجُلٌ أَمِيبٌ وَإِلَيْهِ مَا يَكْفُرُ مَعَكُمْ لَا يُسْمِعُ اللَّيْلَ فَوَازَ أَمْرًا عَزِيمًا قَالَ إِنَّكَ لَأَنْتَ صَوَابٌ وَيَسْتَمِرُّ مَرُوا أَبَا بَكْرٍ أَنْ يُصَلِّيَ بِاللَّيْلِ فَلَمَّا دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ وَجَدَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَفْسِهِ حَقَّةً فَتَمَّ نَهْدَى بَيْنَ رَجُلَيْنِ وَرَجُلَةٍ وَخَطْبَانِ فِي الْأَرْضِ حَتَّى دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَمَعَا سَمِعَ أَبُو بَكْرٍ جَمْعَهُ ذَهَبَ أَبُو بَكْرٍ يَتَلَخَّرُ فَلَوَّمَا إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَاءَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى جَلَسَ عَنْ يَمِينِ أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ يُصَلِّيَ فَتَمَّ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّيَ فَجَاءَ يَقْتَدِي أَبُو بَكْرٍ بِصَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاللَّيْلِ مُقْتَدُونَ بِصَلَاةِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

Hadisin şerhleri incelendiğinde yorumların temelde cemaate katılmada hastalığın sınırı ve namazda imamın kim olduğu sorusu etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Buhârî bu hadisi bir defasında 'hasta kimsenin cemaatle namaza iştirak edeceği sınır' başlığı altında nakletmiştir.¹¹⁹ *Buhârî'nin fıkhı bab başlıklarındadır* bilgisinden hareketle cemaate katılım için hastalığın üst sınırının bu hal olduğu anlaşılmaktadır.

Namazda imamın kim olduğu tartışması esnasında İbn Hacer, Hz. Âişe'nin فلما دخل في الصلاة ifadesini namaza başladı yerine mescide girdi manasında yorumlamış,¹²⁰ Vellevî ise bu ifadeyle Ebû Bekir'in namaza başladığının açıkça zikredildiğini belirterek İbn Hacer'in yorumunu uzak bir ihtimal olarak değerlendirmiştir.¹²¹ Bu iki yorum farkı namazda kimin imam olduğu, bir imamla namaza başlanmışken ikinci bir kişinin sonradan tekbir alarak aynı namazda imam olabilmesinin imkânı gibi konuları tartışmak için önemlidir.

Saf düzeninde imam ve me'mûmun yeri fikhen belli olduğu için şerhlerde Hz. Peygamber'in nereye oturduğu hususu da tartışılmıştır. Müslim b. İbrahim'in Şu'be'den aktardığı rivayette Peygamber'in Ebû Bekir'in arkasında olduğu nakledilmiştir. İbn Münzir'in tahrir ettiği Ebû Mûsâ rivayetinde ise bunun tam tersi bir nakil mevcuttur.¹²² Beyhakî hadisler arasında tearuz olmadığını belirtmiş; Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) hastalığında mescidde iki kere namaz kıldığını; bunlardan birinde imam, birinde me'mûm olduğunu ifade etmiştir. Onun tespitine göre Hz. Peygamber'in imam olduğu namaz Cumartesi ya da Pazar gününün öğle namazı, me'mûm olduğu ise Pazartesi gününün sabah namazıdır ve bu onun kıldığı son namazdır.¹²³ Bu minvaldeki bir diğer görüş Aynî tarafından zikredilmiştir. O, iki hadis arasında zıtlık ya da nesih olmadığı, hadislerden birinin mücmel diğerinin müfesser olduğu, iki hadis birlikte kabul edildiğinde zıtlığın ortadan kalkacağını söylemektedir. Delil olarak ise Rasûlüllâh'ı (s.a.s.) mescide götürülenlerle ilgili olarak bir kere Hz. Abbas ve Hz. Ali'nin diğer seferinde Berîre ve Nûbe'nin zikredilmesini sunmuştur.¹²⁴ Hz. Peygamber'in me'mûm olduğu namazda önce evinin penceresinden cemaate baktığı sonra bedeninde bir hafiflik hissedip ikinci rekatta cemaate katıldığı bilgisi gelmektedir. Namazda Ebû Bekir'in arkasında durmuş ve kaçırdığı rekati da kaza etmiştir.¹²⁵

¹¹⁹ Buhârî, "Ezân", 39.

¹²⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/154.

¹²¹ Vellevî, *Bahru'l-muhît*, 10/116.

¹²² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/155.

¹²³ Dârekutnî, *Sünen*, 2/253; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-asar*, thr. Abdülmu'ti Emin Kal'acî (Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1991/1412), 4/140; Sindî, *Mînhatü'l-bârî*, 2/380.

¹²⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/188.

¹²⁵ Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Muâz Tânk b. Avdullâh (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422), 4/88.

İmam olduğu namaz hakkındaki rivayetlere gelince; Rasûlüllâh (s.a.s.) mescide girince ya sesi hastalığından dolayı az çıktığı ya da muhatabı namazda olduğu için ima yoluyla Ebû Bekir'e yerinde kalmasını işaret etmiştir. Hz. Peygamber'in Ebû Bekir'in sol yanına oturduğu hatta bıraktığı yerden sureyi okumaya devam ettiği nakledilmiştir.¹²⁶ Âişe rivayetine göre insanlar Ebû Bekir'e uyarken Ebû Bekir Peygamberimize (s.a.s.) uymuştur. Yine bir başka rivayete göre aslında Hz. Peygamber imamdır ve Ebû Bekir yalnızca tekbirleri cemaate ulaştırmıştır.¹²⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ebû Bekir'in soluna oturmasını evinin sol tarafta olması ve sola oturmanın ona daha kolay gelmesi şeklinde açıklayan şârihler de olmuştur.¹²⁸ Sol tarafına oturduğu ile ilgili rivayetlere rağmen Kurtubî'nin "Hz. Peygamber'in Ebû Bekir'in hangi tarafına oturduğu bilinmemektedir" sözü Vellevî tarafından hadislerin müttefekun aleyh olduğu belirtildikten sonra "*Sahih'e* şerh yazıyorken bundan gafil olması nasıl mümkün olur, ilginçtir" şeklinde eleştirilmiştir.¹²⁹

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ebû Bekir namaz kıldırırken ona katılmasından pek çok fikhî hüküm çıkarılmıştır. Bunların bazıları şöyle sıralanabilir:

- a. Hadiste cemaate devamın önemi vurgulanmıştır.
- b. Muhatab namazda olduğu zaman îmâ konuşmaktan evladır.
- c. Çok da olsa ağlamak namazı bozmaz.¹³⁰
- d. Ruhsatı değil azimeti almak caizdir. Çünkü peygamber hastalık sebebiyle cemaatten geri kalma hakkı olmasına rağmen cemaate katılmıştır.
- e. Bir imama uymak sonra o ayrılınca diğer imama tâbî olmak caizdir.¹³¹
- f. Cemaatten bir kişinin yerin dar olması veya cemaate duyurma gibi bir maslahattan dolayı imamın yanında durması caizdir.¹³²
- g. İhtiyaç olunca imam safı yarabilir ve namaz kılan kişi kendinden sonra iftitah tekbiri getirene uyabilir. Çünkü Ebû Bekir önce tekbir almış daha sonra kendisinden sonra tekbir alan Rasûlüllâh'a (s.a.s.) tabi olmuştur.

Çıkarılan fikhî hükümler bunlarla sınırlı olmayıp sayısı yirmili rakamlara ulaşmış hatta bazen Hz. Peygamber'in bayılmasının caiz olması, bayılan kimsenin yıkanmasının müstehap olması hatta vücubu gibi ilginç hükümler de çıkarılabilmektedir.¹³³

¹²⁶ Zebîdî, *Tecrîd-i Sarîh*, 2/635.

¹²⁷ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, 6/472. A'meş kanalıyla gelen benzer bir rivayet için bk. İbnü'd-Demâmînî, *Mesâbîh*, 2/305; İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 4/232.

¹²⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/250.

¹²⁹ Vellevî, *Bahru'l-muhît*, 10/117.

¹³⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/191.

¹³¹ Sindî, *Minhatü'l-bârî*, 2/381.

¹³² İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, 6/474-475.

¹³³ Daha fazla hüküm için bk. Davudoğlu, *Müslim Tercüme ve Şerhi*, 3/161-165; Vellevî, *Zehîratü'l-ukbâ*, 10/430-434.

3.8. Oturarak Namaz Kıldırın İmama Tâbi Olma

Kılınan namazda Hz. Peygamber'in imam mı yoksa cemaatten mi olduğu, bir namazda iki imam bulunmasının imkânı, oturarak namaz kıldırın kimsenin imâmetinin sıhhati, oturarak namaz kıldırın imamın arkasındaki cemaatin durumu gibi konular şerhlerde çokça tartışılan fikhî konular olmuştur.¹³⁴

İbnü'l-Mülakkın'a göre bu hadiste peş peşe iki imama uyararak namaz kılmanın ve ayakta duranın oturan imama tâbî olmasının sahih olduğuna işaret vardır.¹³⁵ İbn Useymîn namazda iki imam olduğu görüşünü nakletmiş bu görüşe açıkça itiraz etmemekle beraber Hz. Peygamber'in imam, Ebû Bekir'in ise tekbirleri cemaate duyuran kişi olduğunu belirtmiştir.¹³⁶

Oturan kişinin imamlığı konusunda Mâzerî, imametinin sahih ve sakîm olduğu yönünde iki ayrı görüş nakletmektedir. Sahih olduğu görüşüne delil olarak Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) hastalığı esnasında yaptığı imamlık zikredilmekte; sakîm olduğu konusunda ise Hz. Peygamber'in 'Benden sonra oturan hiç kimse imamlık yapmasın' sözü¹³⁷ kullanılmaktadır.¹³⁸ Birbirine muâriz görünen iki delil, ihtilâfî'l-hadîs çerçevesinde değerlendirilmiş şârihler çoğu zaman mezheplerinin de etkisinde kalarak nesih ya da cem yollarından birini seçmişlerdir. Hilafın en ince meselelerinden biri olarak değerlendirilen¹³⁹ bu meselede İbn Hacer, Mâlikî ve Hanbelîlerin aksine oturarak namaz kılan kimsenin arkasında gücü yeten kişinin ayakta durarak namaz kılabilceği görüşüne ulaşmış, nesih varsa da oturmanın vücûbu nesh olunmuş, oturarak kılmanın cevâzı ortaya çıkmıştır demiştir.¹⁴⁰ Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) son hastalığında kıldırıldığı namazın, daha önce oturan imama oturarak tâbî olma emrini tamamen nesh ettiği ise bir başka görüştür.¹⁴¹ Çağdaş şârihlerden Vellevî nesih iddiasına karşı çıktığı gibi Nevevî'yi de neshi kabul etme konusunda mezhebinden etkilenmekle eleştirmektedir.¹⁴² Ona göre hadislerin bir kısmının terkinin gerektiren tercih ve neshe başvurmada ilgili tüm hadisler cem edilebilir. Böylece o, oturmak emredilmiştir ancak son namazın da gösterdiği üzere ayakta durmak da caizdir şeklinde bir cem yolunu tercih eder¹⁴³ ki kanaatimizce delili olmayan bir yorumdur. Nitekim Hz. Peygamber'in ibadetlerle ilgili olarak belirli bir

¹³⁴ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 4/87; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/174-177.

¹³⁵ İbnü'l-Mülakkın, *et-Ta'vîdîh*, 6/474-475.

¹³⁶ Useymîn, *Şerhu Sahîh*, 3/97.

¹³⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. basım, 1424/2003), 3/114. Hadis Mürsel olmakla beraber Câbir el-Cu'fî'den başkası hadisi nakletmemiştir.

¹³⁸ Mâzerî, *Mu'lim bi-fevaidi Müslim*, 1/397.

¹³⁹ Safâ Davvî Ahmed Adevî, *İhdâu'd-Dîbâce bi şerhi Süneni İbn Mâce* (Bahreyn: Mektebetü Dârü'l-Yakîn, 2001/1422), 2/51. Adevî bu tesbitin Ahmed Muhammed Şakir tarafından yapıldığını nakletmektedir.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/156, 174, 209.

¹⁴¹ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/321;

¹⁴² Vellevî, *Bahru'l-muhît*, 10/87.

¹⁴³ Vellevî, *Bahru'l-muhît*, 10/74.

konuda sarih emri mutlak olarak emrin aksinin cevazını göstermez. Vellevî bu konuyu uzunca tartışmış ve Hanefîlerin nâsîh olarak gördüğü "Benden sonra kimse oturarak imamlık yapmasın" hadisini hem mürsel oluşu hem de senesinde Câbir el Cu'fî'nin bulunması nedeniyle eleştirmiştir. Vellevî, senedindeki zayıf raviye rağmen bu râvîyi tezkib ettiği halde bu rivayeti kullanan Ebû Hanîfe'yi de eleştirir.¹⁴⁴ Uzun uzadıya konuyu işledikten sonra bu konuda mezhebinden farklı olan görüşünden ve objektif değerlendirmesinden dolayı İbn Hacer'i açıkça takdir eder ve över.¹⁴⁵ Kendi görüşünü de İbn Hacer'inki gibi neshin olmadığı, oturan imamın arkasında oturarak namaz kılmanın vücûbunun kalktığı, ayakta kılmak caiz olmakla birlikte oturarak kılmanın daha evlâ olduğu şeklinde açıklar.¹⁴⁶ Mezhebinden farklı bir tercih yapan bir başka şârih ise Hasen el-İdvî'dir. O, Aynî gibi oturan imama tabi olan kişinin güç yetirebiliyorsa ayakta tabi olabileceği, namazının da sahih olduğu yönünde tercih bildirir.¹⁴⁷

Şerhlerde imamın hastalığının sağlıklı olan muktedî'den kıyam sorumluluğunu düşürmeyeceği, fukahâ ve muhaddislerin çoğunluğunun tercihi olarak nakledilmiştir.¹⁴⁸ Ahmed b. Hanbel'in görüşüne göre ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) önceki fiili (kendisi oturarak imamlık yaparken cemaate oturmayı emretmesi) mensûh değildir. İmam oturarak kıyıyor ise hadis gereğince arkasındakilerin de oturması gerekir. O, bu şekilde kılınmasının sünnet olduğunu belirtir. Bir başka görüş ise yine nesih olmadığı yönündedir. Gerekçe ise Hz. Peygamber'in ashabına namaza girmeden önce oturmalarını emrettiği ancak hastalığı esnasında onları namaz kılarken bulduğu için oturmalarını emretmediği şeklindedir. İmam Mâlik ve ashabından bir grubun görüşü ise tüm bu durumların sadece O'na özgü olduğu yönündedir. Onlar Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra oturarak imam olmanın caiz olmadığını görüşünü benimsemişlerdir.¹⁴⁹

Görüldüğü üzere birbirine muhalif tercihlerin bulunduğu konu gerek hadisçiler gerekse fıkıhçılar tarafından farklı şekillerde çözümlenmiş, bu çözümlenmeler nesih, tercih ya da cem yollarından biri ile yapılmış, tartışma şerhlerde geniş yer bulmuştur. Ancak burada şârihlerin, tercihlerinde mezheplerinin yolunu takip edebildikleri gibi İbn Hacer gibi mezheplerinden farklı tercihler ortaya koyanlar da olabilmıştır. Vellevî gibi sonraki dönem şârihlerinde ise imkânların genişliğinden de kaynaklı olarak klasik şerhleri bütüncül olarak değerlendirebilme, tenkit ve tercih etme imkanı daha çok bulunabilmektedir.

¹⁴⁴ Vellevî, *Bahru'l-muhît*, 10/48.

¹⁴⁵ Vellevî, *Bahru'l-muhît*, 10/57.

¹⁴⁶ Vellevî, *Bahru'l-muhît*, 10/57; Vellevî, *Zehîratü'l-ukbâ*, 10/456.

¹⁴⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/191; İdvî, *Nûru's-sârî*, 2/447.

¹⁴⁸ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/321; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, 6/475; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/191.

¹⁴⁹ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/321-322.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in (s.a.s.), vefatının hemen öncesindeki hastalığı döneminde Hz. Ebû Bekir'i namaz kıldırmakla görevlendirmesinin sünnî şerh literatürüne yansımalarının incelendiği çalışma gerek konuyla ilgili özel gerekse daha genel bazı bulgular elde etmiştir. Bunlar özelden genele doğru şöyle sıralanabilir.

Hz. Ebû Bekir'in halifeliği için de önemli bir işaret olarak yorumlanan namaz imâmeti görevi; şerhlerde onun faziletine, Hz. Peygamber (s.a.s.) yanındaki kıymetine ve diğer sahabeden üstünlüğüne delalet ettiği şeklinde yorumlanmakta ve imâmet-i suğrâ ile imâmet-i kübrâ arasında ilişki kurulmaktadır. Bununla birlikte konu hiçbir biçimde savunmacı bir üslupla işlenmemiştir. Şerhlerin pek çoğunda şia kelimesi bile geçmemekte, üslupta herhangi bir aşırılık gözlemlenmemektedir. Ancak Übbî ve Sindî'nin eserinde Şia'ya bir takım işaretler bulunmaktadır. Bu durum sünnî geleneğin Hz. Ebû Bekir'in hilafeti ile ilgili savunma ihtiyacına girmeyecek şekilde bu konuya net bir tavırla yaklaştıklarını göstermektedir. Kanaatimizce iki gelenek arasındaki üslup farkının arka planı ve bunun eserlere yansımaları özel olarak çalışılmayı hak etmektedir.

Hadis, babasının görevlendirilmesi ile ilgili Hz. Âişe'nin ısrarlı itirazlarını, olaya Hz. Hafsa'yı dâhil etmesini ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Siz Yusuf zamanının kadınları gibisiniz" sözünü de içermektedir. Şerhler genel olarak Hz. Âişe ve Hafsa için müminlerin anneleri olmalarının da sonucu olarak ağır ifadeler kullanmaktan kaçınmaktadır. Söz konusu ifadenin bir benzetme içerdiği, benzetme yönünün ise içindeki gerçek amacından başka bir şeyi dile getirmek olduğu konusunda hemen hemen tüm şerhler görüş birliği içindedirler. Ancak yalnızca Süyûfî *doğru yoldan sapmak* şeklinde bir benzetme yönünden bahseder ki kanaatimizce bu aşırı genel ve yanlış anlaşılmaya müsait bir ifadedir. Bazı klasik şerhlerde kadınlarla ilgili hadislerin yorumlarında görülen genelleyici ve tahkir edici üslup bu hadisin şerhlerinde yalnızca Muvatta'ın bir şerhinde görülmüş, tüm kadınları ilzam eden bazı yorumlar zikredildikten sonra müminlerin anneleri bundan istisna edilmiştir. Kanaatimizce sözün muhatabı doğrudan müminlerin anneleri iken böyle bir yorum dilin kuralları gereği isabetli bir yorum olmamalıdır.

Şerhte üzerinde durulan önemli konulardan biri de Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) kendisini iyi hissedip namaza çıktığı zaman ona yardım edenlerin kimliği meselesidir. Rivayetlerde birden çok isim zikredildiği için konu muhtelifü'l-hadîs kapsamına girmekte ve şârihler birbirinden farklı tevfiik yollarıyla konuyu çözümlemeye çalışmaktadır. Rivayetlerden birinde Hz. Âişe'nin, Hz. Ali'nin ismini anmayıp *bir adam* diyerek müphem bırakması ve bunun sebebi tartışılmıştır. Şerhlerin bir kısmı Hz. Âişe'nin, ifk olayında Hz. Peygamber'e yaptığı tavsiyeden dolayı Hz. Ali'ye kırgın olduğunu bu yüzden de onun ismini zikretmekten hoşlanmadığını ifade ederken bazı şerhlerde bu insani olayı müminlerin annesine yakıştıramayan ve reddeden bir tutum görülmektedir. Kanaatimizce Hz. Âişe'nin müminlerin annesi olması ve fazileti onu bu tür insânî duygulardan arındırmamıştır. O, tüm faziletlerine

ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanındaki kıymetine rağmen masum da değildir. Bu realiteye rağmen kırılmak ve bundan dolayı ismini anmaktan hoşlanmamak gibi bir tepkiyi ona yakıştıramamak sünnetin diğer verileri ve Hz. Âişe'nin kişiliği göz önünde bulundurulduğunda tutarlı ve ikna edici bir yorum olarak görünmemektedir.

Bunların yanı sıra şerh literatürümüzün genelde lafzî ve fikhî şerh olarak değerlendirilebilecek ürünlerden oluşması sebebiyle gerek az kullanılan kelimelerin lafzî şerhi gerekse hadisten fikhî hüküm çıkarma, şerhlerde en çok mesai harcanan bölümlerdir. Çoğunlukla şârihler kendi mezheplerine uygun olacak şekilde fikhî hükümler çıkarmış ancak bazen İbn Hacer gibi mezhebinden farklı görüşleri tercih edenler de olmuştur. Bu hadis özelinde en çok tartışılan fikhî meseleler; namazda imamete kimin layık olduğu, namazda ağlamanın namazı bozup bozmayacağı, hastalık nedeniyle cemaate katılmamanın sınırı, oturarak namaz kılan imama uyan cemaatin durumu, Hz. Peygamber'in de katıldığı namazda imamın kim olduğu vb. konulardır. Şârihlerin genel eğilimi ve fikhın temellerinden birinin hadisler olması sebebiyle fikhî istidlaller ve buna bağlı tartışmalar ve farklı sonuçlar normal karşılanırsa bile bazen satır aralarından fikhî hüküm çıkarmak için zorlama yorumlara gidildiği de gözlemlenmiştir.

Şerhlerde kendilerinden önceki dönem eserlerinden yararlanmanın yaygın olduğu, bu istifadenin bazen isim vererek bazen de isim zikretmeksizin gerçekleştiği bilinen bir husustur. Bunun yanında gerek farklı mezhepten gerekse aynı mezhepten bazı kimselerin birbirlerini ilmî bir üslupla tenkit edip farklı tercihlerde bulunduğu da görülmektedir. Bu hadis özelinde Aynî sahabe bilgisi konusunda isim vermeden İbn Hacer'i eleştirmekte ve konu ile ilgili olarak Zehebî'nin görüşünü tercih etmektedir. İbn Hacer'in de kendi mezhebinden Nevevî'yi isim vermeden zikrettiği ancak Aynî'nin bu ismi tasrih ettiği görülmüştür.

Genel olarak son dönemde yazılan şerhlerin gerek önceki literatürü kullanabilmeleri gerekse teknik imkânlar sayesinde bunu kolaylıkla yapıyor olmaları sonucu daha fazla derlemeci bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Bunun sonucu olarak literatürü bir arada sunma, gerektiğinde tenkit edip tercihte bulunma ve kaynağa işaret etme bakımından daha pratik ve kullanışlı olmaları da tabîî bir sonuç olarak görülmelidir. Şerh yazımının hala devam ediyor oluşu ise bugünün Müslümanı ile Hz. Peygamber'in sözleri arasında bağ kurma, hadisi günümüze taşıma ve yaşanılır kılma amacının bir sonucudur. Gerek aradan geçen zaman gerekse yeni dünyanın şartları sebebiyle yeni şerhlere duyulan ihtiyaç da şerh yazımı da devam edecek gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. el-Musannef, thk. Abdurrahman el-A'zamî. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1392/1972.
- Adevî, Safâ ed-Davvî Ahmed. İhdâu'd-Dîbâce bi şerhi Süneni İbn Mâce. Bahreyn: Mektebetü Dârü'l-Yakîn, 2001/1422.
- Alî el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed. Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih. thk. Şeyh Cemâl Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. el-Müsned. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1416.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. Ma'rifetü's-sünen ve'l-asar. thr. Abdülmü'ti Emin Kal'aci. Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1991/1412.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. es-Sünenü'l-kübrâ. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Birmâvî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Aşkalânî. el-Lâmi' u's-sahîh bi şerhi'l-Câmi' i's-Sahîh. Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2012/1433.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmiu's-sahîh. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb - Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. Sahîhu'l-Buhârî bi Haşiyeti's-Sindî. Mısır: Mültekâ Ehlü'l-Eser, 1306/1888.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. Sünenü'd-Dârekutnî. thk. Şuayb Arnaûd vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. Fazl. es-Sünen. thk. Mustafa Dîb el-Buga. Dımaşk: Darü'l-Mustafa, 1428/2007.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman. Sünen-i Dârimî. çev. thk. Abdullâh Aydınlı. İstanbul: Madve, 1994.
- Davudoğlu, Ahmed. Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1974.
- Gamrî, Ebû Âsım Nebîl b. Hâşim. Fethu'l-mennân şerhu ve tahkîku kitâbi'd-Dârimî Ebi Abdullâh b. Abdurrahmân. Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1999.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim. A'lamü'l-hadis fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Al-i Suud. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1988/1409.

- Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer el-Mekkî. es-Savâr'ku'l-muhrika fi'r-redd alâ ehli'l-bida' ve'z-zenâdika. thk. Ebû Abdullah Mustafa el-Adevî. Mansûra: Mektebetü Feyyâz, 1429/2008.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muḥammed en-Nemerî. et-Temhîd li mâ fî'l-Muvatta' mine'l-Me'ânî ve'l-esânîd. nşr. Mustafa b. Aḥmed el-Alevî - Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. Mağrib: Vizâratu Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387/1967.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed en-Nemerî. el-İstîzkâr. nşr. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Muavvîd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. Şerhu Sahîhi'l-Buhârî. nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. el-Musannef. thk. Muhammed Avvâme. Beyrût: Dâru Kurtuba, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fadl el-Askalânî eş-Şâfiî. Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî vd. Beyrut: Daru'l-marife, 1379/1959.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân. thk. Şuayb Arnaûd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbüri. es-Sahîh. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrût: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1400/1980.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. es-Sünen. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. b.y.: Matbaatu Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed. Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî. nşr. Ebû Muâz Târik b. Avdullâh. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422.
- İbn Useymîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih b. Süleymân. Şerhu Sahîhi'l-Buhârî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1428/2008.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'î Malik. tlk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bnt. Hüseyin es-Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. Ârizatü'l-ahvez'i bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafis Sirâcuddîn Ömer b. Ali. et-Tavdîh li-şerhi'l-Câmi'î's-Sahîh. thk. Hâlid Rabbât - Cuma Fethî. Doha: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1429/2008.

- İbnü'd-Demâmîni, Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Ebî Bekr. Mesâbîhu'l-Câmi'. thk. Nuruddîn Tâlib vd. Doha: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. Keşfü'l-müşkil min hadisi's-sahihayn. thk. Ali Hüseyin Bevvâb. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997/1418.
- İdvî, Hasen el-Hamzâvî. Nûru's-sârî min feyzi Sahîhi'l-Îmâm Buhârî. thk. Muhammed Azâzî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2014).
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi. İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevaidi Müslim. thk. Yahyâ İsmâil. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1419/1998.
- Kastallânî, Ebül-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî. Bulak: el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf. Sahîhu Ebî Abdullah el-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1401/1981.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim. el-Müfhim limâ eşkele min telhisi kitâbi Müslim. thk. Muhyiddîn Dîb Mestû vd. Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr – Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1417/1996.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Yemenî. el-Muvatta'. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Abudabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 1425/2004.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî. el-Mu'lim bi-fevaidi Müslim. thk. Muhammed eş-Şâzelî Neyfer. Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat, 1988.
- Molla Gürânî, Ahmed b. İsmail b. Osman. el-Kevserü'l-câri ilâ riyâdi ehâdîsi'l-Buhârî. thk. Ahmed Izzu İnâye. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1429/2008.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Ali Muhammed Abdurrahmân. Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî. el-Câmi'u's-sahîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1374-75/1955-56.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. es-Sünen. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Mabûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. el-Minhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc. thk. Şeyh Halil Memûn b. Şihâ. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1427.
- Nisâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. el-Müstedrek ale's-Sahihayn. Haydarabad: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1915.

- Osmânî, Şebbîr Ahmed. Mevsûatü fethu'l-mülhim bi şerhi Sahîh-i Müslim. tetk. Mahmûd Şâkir. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1426/2006.
- Siddîk Hasen Han, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci. Avnü'l-bârî li-halli edilleti'l-Buhârî. Doha: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2009/1430.
- Sindî, Muhammed Âbid b. Ahmed b. Ali Ensârî. Minhatü'l-bârî fi cem'i rivâyâti Sahihi'l-Buhârî. thk. Nureddin Talib. Kuveyt: Vakfiyyetü'l-Müzeynî, 2011/1432.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. Tenvîrül'havâlik. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. el-Mu'cemu'l-evsat. thk. Ebü Muaz Tarık b. Ivazullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. Şerhu Meani'l-âsâr. thk. Muhammed Zührî En-Neccâr - Muhammed Seyyid Câde'lhak. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. el-Câmiu's-sahîh. thk. İbrahim el-Atve Ivaz. Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 2. Basım, 1395/1975.
- Übbî, Ebü Abdullah Muhammed b. Hilfe el-Veştâtî - Senûsî Muhammed b. Muhammed. Sahihi Müslim mea şerhihî müsemma İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim ve şerhuhu'l-müsemma Mükemmilu İkmali'l-İkmâl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Vellevî, Muhammed b. Ali b. Adem İtyûbî. Bahru'l-muhît es-secâc fî şerhi Sahîhi'l-imâm Müslim b. Haccâc. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1429.
- Vellevî, Muhammed b. Ali b. Adem İtyûbî. Zehîratü'l-ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ. Mekke: Dâru Âli Burûm, 1420/2000.
- Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi, çev. Ahmed Naim - Kâmil Miras. Ankara: DİB Yayınları, 3. Baskının ofseti, 1978.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî. et-Tenkîh li elfâzi'l-Câmiis-sahîh. thk. Yahya b. Muhammed Ali el-Hikemî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.

صور اعتبار آراء الأصوليين في كتب البلاغة

Marwan Mohammed Abdullah MOGHALLES*

Atıf/Cite as: Moghalles, Marwan Mohammed Abdullah. "Suveru i'tibâri ârâi'l-usûliyyîn fi kütübî'l-belâğa". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 63-81.

Belâgat Kitaplarında Usûl Âlimlerine Ait Görüşlerin Ele Alınış Biçimleri

Öz: Bilindiği üzere, İmam Şafii'nin tesis ettiği fıkıh usulü konularının ekseriyeti, Arap dili ile ilgilidir. Genelde Arap dili, özelde de meânî ve beyân ilimleri bizzat dil incelemeleri üzerine oluşturulmuştur. Ancak usul âlimlerinin dili ele alış şekilleri, dil âlimlerinin incelemelerinden farklı ve bağımsız olmuştur. Bunun nedeni dili ele alış amaçlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Usul âlimlerinin dili inceleme amacı, nasların içerdiği hükümleri ortaya çıkarmaya yardımcı olacak kaideler koymaya yöneliktir. Usul âlimlerinin ortaya koydukları bu çalışmalar, dil âlimlerinin nazarında muteber olması nedeniyle belâgat kitapları hicri yedinci yüzyıldan günümüze kadar usul âlimlerinin farklı biçimlerde ortaya koydukları görüşleri ile dolmuştur. Bu çalışmada, bu konudaki muteber bazı örnekler ele alınmaya çalışılmıştır. Bu örnekler, usul âlimlerinin görüşlerinin ve bazen de onların görüşlerinin karşısında yer alan beyân ehlinin görüşlerinin aktarılması şeklinde ortaya konulmuştur. Öyle ki belâgat ve beyan kitaplarında bazen de usul âlimlerinin görüşleri tercih edilmiştir. Aynı zamanda kullandıkları terimler zikredilmiş, kitaplarından alıntılar yapılmış ve bunlara işaret edilmiştir. Bu çalışmanın ana fikri, Arap Dili belâgat uzmanlarının, fıkıh usulü ilminden etkilendikleri bazı örneklerin ele alınmasına yöneliktir.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Fıkıh Usûlü, Usûl Âlimleri, Belâgat Kitapları, Belâgat-Usûl İlişkisi

Image of Considering Opinions of the Fundamentalists in the Books of Rhetoric

Abstract: What is known is that most of the topics of the science of jurisprudence founded by Imam al-Shafi'i are related to the Arabic language, and that the sciences of the Arabic language in general and the science of semantics and rhetoric in particular are based on the induction of the language itself, but the

* Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Kastamonu, Türkiye, mmoghalles@kastamonu.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-6652-1226

induction of the fundamentalists is independent and different from the induction of other Arabic linguistic scholars. This is due to the different purpose; the goal of the fundamentalists is to extract rules that help in knowing the rulings contained in the texts. And since their induction was considered by linguistic scholars of the language - as the books of rhetoric were filled from the seventh century AH until our present time with their opinions in various ways – so that it has been tried to highlight some of the images of that consideration in this research, and it was represented by the transfer of their words and sometimes making them in exchange for the statements of the rhetoricians; And even preferring it at other times, as well as mentioning their terms, quoting from their books and referring to them and The idea of the research is to cover some models of the influence of the rhetoricians by the science of jurisprudence.

Keywords: Arabic and Literature, Jurisprudence, Fundamentalists, Rhetoric books, The relationship between jurisprudence and rhetoric

صور اعتبار آراء الأصوليين في كتب البلاغة

الملخص: إنَّ مما هو معلوم أن أكثر مباحث علم أصول الفقه الذي أسَّسه الإمام الشافعي متعلقة باللغة العربية، وأنَّ علوم اللغة العربية عموماً وعلمي المعاني والبيان خصوصاً قائمة على أساس استقراء اللغة ذاتها، إلا أنَّ استقراء الأصوليين لها مستقلٌّ ومختلفٌ عن استقراء غيرهم من علماء اللغة؛ وذلك لاختلاف الغاية، فههدف الأصوليين هو استخلاص قواعد تُعيَّن على معرفة الأحكام التي تتضمَّنُها النصوص، ولَمَّا كان استقراءؤهم معتبراً عند أهل اللغة - حيثُ امتلأت كتب البلاغة منذ القرن السابع الهجري حتى عصرنا الحالي بأرائهم بصور شتى- تمت محاولة إبراز بعض من صور ذلك الاعتبار في هذا البحث، وقد تمثَّلت بنقل أقوالهم وجعلها في بعض الأحيان في مقابل أقوال البيهانيين؛ بل وترجيحها في أحيان أخرى، وكذا ذكر مصطلحاتهم، والاقْتباس من كتبهم والإحالة إليها، ففكرة البحث الإحاطة ببعض نماذج تأثر البلاغيين بعلم أصول الفقه

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، أصول الفقه، علماء الأصول، كتب البلاغة، العلاقة بين البلاغة والأصول

المقدمة:

إنَّ الغرض من علم أصول الفقه هو فهم نصوص اللغة العربية، لا سيَّما نصوص الكتاب والسنة، ولذلك ارتبط هذا العلم بعلم اللغة العربية، ومنها علم البلاغة الذي مرَّ بأطوار حثَّى اكتملت جوانبه وتمَّت أركانه واستوى علماً مستقلاً، ويشمل علم المعاني والبيان والبديع، وهذا يعني وجود تداخل كبير بين علمي الأصول والبلاغة، ولهذا الارتباط أحببنا أن ننظر في صور وأشكال اعتبار علماء البلاغة في كتبهم لأراء علماء الأصول، وتكمن أهمية هذا الموضوع في أنه نوع من الدراسات البيئية التي تُبرز للمتخصصين الصورة الحقيقية لمكانة علم أصول الفقه في علم البلاغة، ولم نقف على دراسة سابقة تعالج هذا الموضوع.

وأما المنهج الذي اتبعناه في هذا البحث فهو المنهج الاستقرائي التحليلي، وقد صَدَّرنا الخُطَّة -كما هي العادة- بمقيِّمة وتمهيد تحدَّثنا فيه عن مدى اعتبار آراء الأصوليين في كتب البلاغة، ثم عالجتنا الموضوع في ثلاثة مباحث، وخلصنا بعدها إلى خاتمة البحث.

تمهيد:

لقد تعدَّدت علوم اللغة العربية، فكان منها علم البلاغة وهو من جهة ارتباطه بالمعنى والتركييب وقصد الإفهام يمكن القول بأنَّه بدأ ببداية علم النحو ومع أول كتاب وهو كتاب سيبويه (180هـ)؛ إلا أنَّ البداية الحقيقية التي ظهر فيها الكيان الخاص لهذا العلم كانت مع كتابات عبد القاهر الجُرْجاني (471هـ)، الذي جمع متفرقات هذا العلم في كتابيه

"دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، وانتظم عقد هذا العلم واكتمل بكتاب المفتاح للسكاكي (626هـ)¹، في حين أنّ علم أصول الفقه ظهر وانضحت معالمه في نهاية القرن الثاني الهجري، وذلك بتدوين إمام اللغة والاستنباط الإمام الشافعي (204هـ) لكتاب الرسالة الذي دونه تقريباً سنة (195هـ)، وتناول فيه جانباً من أهمية اللغة في الاستنباط، وذلك عند حديثه عن البيان، فجمع ما كان مفرقاً من علوم اللغة وغيرها، ومنها علم البلاغة²، وهذا يعني أنّ بروز علم أصول الفقه - على وجه الاستقلال - سابق لعلم البلاغة، وأنّ استقراء اللغة عند علماء الأصول متقدّم على استقراء علماء البلاغة، فإذا علمنا أنّ عبد القاهر الجرجاني مؤسس علم البلاغة قاضٍ³، ومعدود في فقهاء الشافعية⁴، تأكّد لنا أنّ لأصول الفقه أثرًا في تبلور علمي المعاني والبيان، وأنّ العقلية الأصولية أسهمت في صياغتهما. ولما كان علما المعاني والبيان جزءاً من جوهر علم أصول الفقه حصل تجانس وتقارب بين هذين العِلْمين من حيث المصطلحات والحدود والضوابط، وإن اختلف الغرض من كلّ واحدٍ منهما؛ فغاية علم البلاغة بيان ما في القرآن من لطائف بيانية وإعجاز، وغاية علم الأصول هو استنباط الأحكام من القرآن والسنة⁵، وقد وصف بهاء الدين السبكي (773هـ) هذا التداخل بقوله: "واعلم أنّ علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل؛ فإنّ الخبر والإنشاء اللّذين يتكلّم فيهما علم المعاني، هما موضوع غالب الأصول، وإنّ كلّ ما يتكلّم عليه الأصولي من كون الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، ومسائل الأخبار، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والتفصيل، والتراخيح، كلّها ترجع إلى موضوع علم المعاني. وليس في أصول الفقه ما ينفرد به كلام الشارح عن غيره، إلّا الحكم الشرعي، والقياس، وأشباه يسيرة"⁶، وبكفي في توضيح هذا الاشتراك في الموضوعات بين علمي البلاغة والأصول ما ذكره بهاء الدين السبكي في مسألة إفادة الألف واللام للعموم، وكيف أنّه حرّرها بما لم يسبق إليه لا في كتب البلاغة ولا في كتب الأصول بقوله: "اعلم أنّ كون الألف واللام للعموم أو لا، مسألة مهمة يحتاج إليها في علوم المعاني، وأصول الفقه، والنحو، ولم أر من المصنّفين في شيء من هذه العلوم، من حرّرها على التّحقيق؛ وها أنا أذكر قواعد يتهدّب بها المقصود، ويُنَى عليها ما بعدها، وبالله التوفيق"⁷.

وهذا التّقارب قد أدّى إلى تأثر علماء البلاغة بعلم أصول الفقه إلى درجة تشبيه علم البلاغة به من حيث الفكرة والغاية والقالب العامّ والطريقة والمنهج والأسلوب حتّى كان يقول بعضهم عند الاستدلال لبعض المسائل البلاغية: "هذا نظير قول علماء أصول الفقه"⁸، وكما قال ابن الأثير (637هـ): "إنّ علم البيان لتأليف النظم والنثر بمنزلة أصول الفقه للأحكام وأدلة الأحكام"⁹، وذلك أنّ كلّاً من تأليف النظم والنثر واستنباط الأحكام قائم على قواعد وأسس، وما التّدوين لها إلّا كاشفٌ وليس بموجد¹⁰، وقد أشار إلى هذا التّأثير شوقي ضيف (2005م) أثناء عرضه لكتاب "المثل السائر" لابن الأثير حيث قال: "... ويعقد فصلين للمعاني يتحدّث في أولهما عن حمل الكلام على ظاهره والتّأويل فيه بحيث يمكن أن يفهم البيت أفهاماً كثيرة، وفي الفصل الثاني يتحدّث عن احتمالات التّوصيحات والتّرجيح بين المعنيين المتقابلين،

- 1 صلاح الدين خليل بن أيبك الصفي، نصرته الثائر على المثل السائر، نج. محمد علي سلطان (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1391هـ/1971م)، 281-282؛ أحمد مصطفى المراغي، تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1369هـ/1950م)، 9-33.
- 2 الصفي، نصرته الثائر على المثل السائر، 284.
- 3 صلاح الدين خليل بن أيبك الصفي، الوافي بالوفيات، نج. أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ/2000م)، 19/34.
- 4 تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، نج. محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو (مصر: هجر للطباعة، 1413هـ)، 5/149؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير المشفي، طبقات الفقهاء الشافعيين، نج. أحمد عمر هاشم، ومحمد زينهم محمد عزب (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1413هـ/1993م)، 465.
- 5 أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، نج. نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1407هـ/1987م)، 421؛ جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الشافعي الدمشقي المعروف بالخطيب القزويني، تلخيص في علوم البلاغة، نج. عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009م)، 5؛ بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، نج. عبد الحميد هندواي (بيروت: المكتبة العصرية، 1423هـ/2003م)، 1/186.
- 6 السبكي، عروس الأفراح، 47/48.
- 7 السبكي، عروس الأفراح، 1/181.
- 8 عبد الرحمن بن حسن حبّنة الميداني، البلاغة العربية (دمشق: دار القلم، بيروت: دار الشامية، 1416هـ/1996م)، 1/433.
- 9 أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير الموصلي، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، نج. محمد ممي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، 1420هـ)، 1/23.
- 10 الصفي، نصرته الثائر على المثل السائر، 284.

وتحسُّ صلته في هذين الفصلين بعلماء الأصول وكلامهم عن دلالات العبارات وما يداخلها من الاحتمالات"،¹¹ وأشار كذلك إلى هذا التآثر عند حديثه عن صاحب كتاب "الطرّاز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز" وهو الإمام يحيى المؤيّد (745هـ) بقوله: "... ويطل في الحديث عن الحقيقة العرفيّة والشّرعيّة، ويتضح هنا تأثره بعلم أصول الفقه"،¹² ويقول في موضع آخر: "ويعرض الكناية وتعريفات عبد القاهر وابن الأثير وبرد الدين بن مالك وبعض الأصوليين لها".¹³

وقد اختلفت العبارات في الإشارة إلى أهل أصول الفقه وكتبهم في كتب البلاغة، فتارةً يقال: الأصوليون بلفظ الجمع،¹⁴ وتارةً يراد بعضهم دون التّسببه إلى أحدهم، وهو ما ألمح إليه يحيى المؤيّد حين عبّ على ابن الأثير في نقله عن الأصوليين تعريف الكناية،¹⁵ بقوله: "التّعريف الرابع حكاة ابن الأثير عن بعض الأصوليين، ولم أعرف قائله وهو مصدق فيما نقله"،¹⁶ وفي بعض الأحيان يُكتفى بكلمة "الأصول" ويراد بها أصول الفقه.¹⁷ وتارةً يقال: أئمة الأصول،¹⁸ أو أهل الأصول أو كتب الأصول،¹⁹ وقد يذكر علماء الأصول بأسمائهم وكتبهم، ومن أمثلة ذلك ذكر بهاء الدين السبكي لابن الصّبّاغ (477هـ) الفقيه الشافعي، وكتابه العدة في الأصول،²¹ والإمام الغزالي، وكتابه المستصفى،²² والإمام فخر الدين الرازي، وكتابه المحصول،²³ وابن الحاجب (646هـ)، ومختصره في الأصول،²⁴ وقد يكتفى بنسبة القول إلى قائله دون ذكر كتابه ومن ذلك ذكر الدسوقي في حاشيته على مختصر التفتازاني رأي الصيرفي (330هـ)، والدقاق (392هـ)، في اعتبار مفهوم اللقب،²⁵ وكلاهما من أئمة الفقه والأصول،²⁶ وفي بعض الأحيان يحدث العكس فيذكر مظان القول لا قائله.²⁷

ومن قوة العلاقة بين العِلْمين أن يقوم علماء البلاغة بسبر أغوار كلام الأصوليين، يقول أحدهم في مسألة دخول الألف واللام في الأصل عند عدم القرينة هل يدل على العموم أم العهد: "وكلام الأصوليين فيه مضطرب، ومن أخذ بظواهر عبارتهم حكى في ذلك قولين".²⁸ وقد صرّح بعض من أَلّف في البلاغة أنّه مزج في كتابه بين علم البلاغة وعلم الأصول، ومن ذلك قول بهاء الدين السبكي: "واعلم أنّي مزجت قواعد هذا العلم بقواعد الأصول والعربية"،²⁹ وقد يرجع هذا إلى أنّ بعض البلاغيين كان له حظٌّ من التّأليف أو الاشتغال بعلم أصول الفقه، والعكس، وممّن وقّف له الجمع بين علمي البلاغة والأصول قاضي القضاة الخطيب القزويني (739هـ)،³⁰ وكذا الإمام يحيى المؤيّد،³¹ وقاضي

11 شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي (مصر: دار المعارف، 1980م)، 300/5.

12 ضيف، تاريخ الأدب العربي، 69/5.

13 ضيف، تاريخ الأدب العربي، 70/5.

14 السبكي، عروس الأفراح، 193-192/1.

15 ابن الأثير، المثل السائر، 181/2.

16 يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلويّ الملقب بالمؤيد بالله، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز (بيروت: المكتبة العصرية، 1423هـ/2002م)، 188/1.

17 السبكي، عروس الأفراح، 30/1، 47.

18 سعد الدين التفتازاني، مختصر المعاني (قم: دار الفكر، 1411هـ)، 285.

19 محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني للتفتازاني، تج. عبد الحميد هندواي (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.)، 234/3، 404/2.

20 شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى، تحقيق الفوائد الغيائية، تج. علي بن دخيل الله بن عجبان العوفي (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1424هـ)، 599/2.

21 السبكي، عروس الأفراح، 469/1.

22 السبكي، عروس الأفراح، 185، 98/1، 187.

23 السبكي، عروس الأفراح، 185/1، 35/2، 151.

24 السبكي، عروس الأفراح، 137/1، 168/2.

25 الدسوقي، حاشية الدسوقي، 136/4.

26 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 186/3؛ ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، 33.

27 السبكي، عروس الأفراح، 113/1، 185، 141/2.

28 السبكي، عروس الأفراح، 192/1.

29 السبكي، عروس الأفراح، 30/1.

30 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 158/9. تقي الدين المقرئ، المقفى الكبير، تج. محمد اليعلاوي (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1427هـ/2006م)، 23/6.

31 محمد بن علي بن محمد الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (بيروت: دار المعرفة، 2004م)، 331/2.

القضاة بهاء الدين السبكي،³² إلا أننا عندما نطالع "الفوائد الغياثية" لعضد الدين الإيجي (756هـ) وهو صاحب شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه نجد أنه قد خلا من ذكر الأصوليين، ويحتمل أن عدم تضمينه ذلك لكونه مختصراً لكتاب مفتاح العلوم للسكاكي.

وقد يتعجب المرء حين تُعدُّ قلة الفهم لعلم أصول الفقه لدى علماء البلاغة تهمة ونقصاً، وخير دليل على ذلك ما رمى به يحيى المؤيد ابن الأثير حين عرّف التعريض بأنه اللفظ الدالُّ على الشيء من طريق المفهوم -والإلتحاق على أن التعريض دلالة عقليّة، وليست لغويّة كما هو الحال في المفهوم، فلا يصح عنده أن يكون التعريض طريقه المفهوم- أنه إنما التنبُّست عليه مصطلحات علماء الأصول بقوله: "والذي غرّه من هذا ما قرّع سمعه وخرق قرطاس عقله من لقب المفهوم في لسان الأصوليين، فظنَّ لِحْفَه وطأته في المباحث الأصولية أن دلالة المفهوم من جهة القرينة، وليس الأمر كما ظنَّه، وإنما دلالة المفهوم لغويّة، مخالفة كانت أو موافقة، والتعريض بمعزل عن ذلك لما أوضحناه".³³ والحققة أن الأصوليين اختلفوا في كون دلالة المفهوم لفظية أم قياسية على قولين، ولعلَّ يحيى المؤيد كان يرى مذهب الجمهور وهو كونها لفظية وما عداه غير صحيح.³⁴

والذي يظهر أن بداية تأثر البلاغيين بالأصوليين وإدخال آرائهم في كتبهم كان في القرن السابع الهجري، من خلال كتابي "مفتاح العلوم" للسكاكي، و"المثل السائر" لابن الأثير الكاتب، كما سيظهر ذلك في البحث، وهو ما أكده شوقي ضيف،³⁵ فلم يكن التأثير موجوداً قبل هذا بدليل عدم تناول المتقدِّمين لأراء الأصوليين في كتبهم، فلا نجد ذلك في كتاب إعجاز القرآن للباقلائي (403هـ) سوى إحالة لكتابه في الأصول في مسألة تعليل الأحكام،³⁶ وهي ليست محلَّ دراستنا، ولا تجده كذلك في كتابي عبد القاهر الجرجاني "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، وحتَّى كتاب فخر الدين الرازي (606هـ) "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز" نجد أنه في أصله تنظيم وترتيب لكتابي الجرجاني،³⁷ وليس فيه أي ذكر للأصوليين، إذ هو سابقٌ لكتابه "المحصول في الأصول"، الذي كان يحيل إليه أحياناً،³⁸ ولعلَّ لفت السكاكي الأنظار إلى فضل أصول الفقه على علمي المعاني والبيان في فهم النصوص بقوله: "وأن لا علم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ منهما على المرء لمراد الله تعالى من كلامه...".³⁹ كان بمثابة الانطلاقة الأولى لذلك التأثير في كتب البلاغة، ولا غرابة فهو من أدخل علم المنطق في علم البلاغة،⁴⁰ وقد أشار في موضع آخر إلى أن جزءاً كبيراً من علم الأصول هو من علم البلاغة، حيث قال: "... بل تصفح معظم أبواب أصول الفقه من أي علم هي ومن يتولاه"،⁴¹ وكلامه هذا يدلُّ على أن له درايةً بعلم الأصول، كيف لا وهو أحد فقهاء الحنفية!⁴² وتبعه في هذا صاحب "تلخيص المفتاح" الخطيب القزويني، فمما أثير عنه الترغيب بالاشتغال بأصول الفقه وبالمعاني والبيان،⁴³ واستمرَّ هذا التأثير حتَّى عصرنا الحاضر، ويكفي في هذا أن ننظر في كتاب البلاغة العربية لحبنة الميداني (1425هـ) وهو يحصي

- 32 الصفدي، الوافي بالوفيات، 161/7. أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر تقي الدين ابن قاضي شهبة الدمشقي، طبقات الشافعية، تج. الحافظ عبد العليم خان (بيروت: عالم الكتب، 1407هـ)، 80-78/3.
- 33 المؤيد بالله، الطراز، 194/1.
- 34 مروان محمد عبد الله مغلس، القطع والظن في القواعد الأصولية اللغوية وأثرهما عند التعارض (بورصة: أمين للنشر والتوزيع، 2020م)، 216.
- 35 شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ (القاهرة: دار المعارف، 1965م)، 273.
- 36 أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي، إعجاز القرآن، تج. السيد أحمد صقر (مصر: دار المعارف، 1997م)، 47.
- 37 فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تج. نصر الله حاجي مفتي أوغلي (بيروت: دار صادر، 1424هـ/2004م)، 25.
- 38 محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي، المحصول، تج. طه جابر فياض العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ/1997م)، 336/1.
- 39 السكاكي، مفتاح العلوم، 421.
- 40 السكاكي، مفتاح العلوم، 432-433. انظر: المراغي، تاريخ علوم البلاغة، 28-29.
- 41 السكاكي، مفتاح العلوم، 422.
- 42 أبو محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، محيي الدين الحنفي، الجواهر المضوية في طبقات الحنفية (كراتشي: مير محمد كتب خان، د.ت.)، 226-225/2.
- 43 أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (صيدر اباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1392هـ/1972م)، 251/5.

علاقات المجاز العقلي عند علماء البلاغة وعلماء أصول الفقه وكأتهما شيء واحد.⁴⁴ ومما يزيد اليقين في أن إدخال آراء الأصوليين في كتب البلاغة إنما كان ابتداءً من القرن السابع الهجري هو طريقة التأليف في علمي المعاني والبيان التي التزمها السكاكي، وهي جعلهما في قواعد جافة كقواعد النحو والصرف، وتزكُّ التذوق الأدبي والتحليل البديع لنصوص الشِّعر والنثر والقرآن الكريم، وعدم تلمُّس الصورة الفنيَّة الخفيَّة فيها، وذلك على خلاف ما كان عليه الأمر بالنسبة للجرجاني،⁴⁵ وهذا الطريقة منسجمة مع طريقة تأليف الأصوليين؛ ولهذا أوردوا أقواله في كتبهم، وذلك منذ بدايات القرن الثامن الهجري، فتارةً يُذكر بلقبه وكتابه وتارةً يُكتفى بأحدهما، وتارةً يقال: صاحب المفتاح، ولك أن تتصفح كتب الأصول وخاصة الحنفيَّة منها، ككتاب علاء الدين البخاري (730هـ)،⁴⁶ والتفتازاني (793هـ)،⁴⁷ وابن أمير حاج (879هـ)،⁴⁸ وفي المقابل لا تجد ذكرًا للجرجاني فيها إلا في مواضع محدودة، فلم يذكره فخر الدين الرازي في كتابه المحصول إلا في موضعين فقط، يطلق عليه "عبد القاهر الحوي"،⁴⁹ وأما ابن قدامة المقدسي (620هـ)، والأمدى (631هـ) فلم يتعرَّضاً لذكره قط، ونقل القرافي (684هـ) في كتابه "نفاثات الأصول" و"شرح تنقيح الفصول" مسألة واحدة لا غير من كتابه "شرح الإيضاح"،⁵⁰ ومسألة أخرى نقلها من كتابه "دلائل الإعجاز"،⁵¹ ولا تجد له ذكرًا حتى في مؤلفات من عاصره أو قُرب عهده به، كالإمام الشيرازي (476هـ)، والجويني (478هـ)، والسرخسي (483هـ)، والسمعاني (489هـ)، والغزالي (505هـ)، والجرجاني المذكور بكثرة في كتب الأصول هو أبو عبد الله محمد بن يحيى (398هـ)، من فقهاء الحنفيَّة،⁵² وهذا بخلاف العصر الذي تلا السكاكي.

وقد تعددت الصور والأشكال التي جسدت اعتبار علم البلاغة بأصول الفقه، نوردها فيما يأتي:

المبحث الأول: ذكر أقوال الأصوليين في كتب البلاغة

إنَّ من اعتبار آراء الأصوليين إيراد أقوالهم في المسائل البلاغية وكأهم من علماء اللغة والبلاغة، فتارةً تُورد أراؤهم دون نقدها وتارةً تُورد مع نقدها ومناقشتها.

ومن أمثلة النوع الأول: ما ذكره يحيى المؤيد في مسألة وجود المجاز في القرآن والسنة، حيث قال: "أجمع أهل التحقيق من علماء الدين، والنظار من الأصوليين، وعلماء البيان على جواز دخول المجاز في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم- في كلام نوعيه، المفرد، والمركب"،⁵³ وحين نتأمل في كتاب "عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح" لبهاء الدين السبكي، نجد مواضع كثيرة ينقل فيها رأي أهل الأصول، فمثلاً ينقل رأيهم عند الحديث عن معنى اسم الجنس وعمومه عند دخول الألف واللام،⁵⁴ وفي عدم التفريق بين "متى" و"متى ما" في الدلالة على العموم،⁵⁵ وكذا في أن أقوى علاقات المجاز عند احتمال أكثر من علاقة هي اعتبار الجزئية، وهي إطلاق الكل وإرادة

44 حَبْنَكَة، البلاغة العربية، 201/1.

45 ضيف، البلاغة تطوُّر وتاريخ، 271-274.

46 عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول النزدي (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.)، 36/1، 62، 66، 129، 11/2، 144، 209، 130/3.

47 سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (مصر: مكتبة صبيح، د.ت.)، 12/1، 132، 135، 136، 165، 183، 202، 276، 42/2.

48 أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، التقرير والتحبير (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، 74/1، 75، 91، 134، 143، 144، 145، 182، 193، 213، 300، 2/2، 3، 9، 10، 21، 22.

49 فخر الدين الرازي، المحصول، 291/1، 322.

50 شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، نفاثات الأصول في شرح المحصول، تج. عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (مكة المكرمة: مكتبة تزار مصطفى الباز، 1416هـ/1995م)، 389/1، 1798/4، 1801؛ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس الشهبير بالقرافي، شرح تنقيح الفصول، تج. طه عبد الرؤوف سعد (مصر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1393هـ/1973م)، 182.

51 القرافي، نفاثات الأصول، 1038/3. انظر: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تج. عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ/2001م)، 216.

52 أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تج. بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1422هـ/2002م)، 683/4.

53 المؤيد بالله، الطراز، 46/1.

54 السبكي، عروس الأفراح، 186/1-187.

55 السبكي، عروس الأفراح، 360/1.

الجزء،⁵⁶ وكذا في مسألة الاشتقاق من المجاز،⁵⁷ وفي أنَّ المجاز موضوع،⁵⁸ وغيرها من المسائل. ومن المعلوم أنَّ فائدة التاء المربوطة هي التأنيت؛ إلا فيما لا فرق في لفظه بين التذكير والتأنيت كلفظ "الجريح"،⁵⁹ وفي هذا يذكر الكرماني (786هـ) عن الأصوليين قولهم: إنَّ "التاء المربوطة" لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية.⁶⁰

ومن أمثلة النوع الثاني -وهو ذكر آراء الأصوليين مع النَّقد والمناقشة-: اعتراض ابن الأثير على الغزالي في تقسيمه للمجاز، حيث قال: "وكننت اطلعث في كتاب من مصنفات أبي حامد الغزالي -رحمه الله- ألفه في أصول الفقه، ووجدته قد ذكر الحقيقة والمجاز، وقسم المجاز إلى أربعة عشر قسمًا، وتلك الأربعة عشر ترجع إلى الثلاثة التي أشرت إليها، وهي: التوسع، والتشبيه، والاستعارة، ولا تخرج عنها؛ والتقسيم لا يصح في شيء من الأشياء إلا إذا اختص كل قسم من الأقسام بصفة لا يختص بها غيره، وإلا كان التقسيم لغوا لا فائدة فيه. وسأورد ما ذكره وأبين فساده"،⁶¹ ونقده في موضع آخر تعريف علماء الأصول للكناية، وأنَّ ما ذكروه في حذها فاسد.⁶² وفي عدم تفريق الأصوليين في التعريف بين المجاز اللفظي وهو مفرد نحو إطلاق لفظ "الأسد" على "الشجاع"، ومركب نحو قولك للمتردد في أمر: إني أراك تقدم رجلاً، وتؤخر أخرى، وبين المجاز الإسنادي نحو: بنى الأمير المدينة، وإطلاق التعريف دون تمييز أحدهما عن الآخر يقول بهاء الدين السيكي منتقداً لهم: "غير أنَّ كثيراً من الأصوليين أطلق أنَّ المجاز استعمال اللفظ في غير موضوعه وأراد المجاز اللفظي؛ وهي عبارة مدخولة"⁶³، ووجه اعتراضه أنَّ هذا التعريف إنما هو للمجاز الإسنادي، وأما الذي يستقيم مع المجاز اللفظي فهو "اللفظ المستعمل"، فالحقيقة والمجاز في اللفظي اللفظ الموصوف بالاستعمال المخصوص، وفي الإسنادي هو الاستعمال،⁶⁴ ولعلَّ انتقاد بهاء الدين السيكي في مكانه، إذ قال القرافي: "والصحيح في حدِّ المجاز أن يقال هذا اللفظ المستعمل، ولا يقال هو استعمال اللفظ كما تقدّم تقريره، وهذا هو الذي عليه جمهور العلماء في الإطلاق، والعبارة الأخرى قليلة في استعمالهم".⁶⁵

وفي بعض الأحيان يكون محور الكلام هو قول الأصوليين كالخلاف في تقسيمهم للمجاز، فابن الأثير يدعي أنَّ بعضها داخل في البعض الآخر، ولا يُعدُّ قسمًا مستقلاً،⁶⁶ فيُجيب عليه ابن أبي الحديد (656هـ) بأنَّ الاشتراك في جزء لا يعني المشابهة والتطابق، فاشترك الواجب والمندوب والمحرّم والمكروه في الطلب لا يعني أنَّ هذه الأقسام شيء واحد، فمنها ما هو طلب فعل وهو الواجب والمندوب، ومنها ما هو طلب ترك وهو المحرّم والمكروه، ثم إنَّ الواجب والمحرّم على سبيل الإلزام، والمندوب والمكروه لا إلزام فيهما، ثم يلزمه بعدم فهم كلام الأصوليين في هذا الموضوع.⁶⁷ وابن أبي الحديد فقيه أديب، له تعليقات على كتاب "المحصل" للرازي،⁶⁸ وأما ابن الأثير فقد برع في الأدبيات وكتابة الإنشاء، ولم تُذكر كتب التراجم دراسته للغة أو أصوله،⁶⁹ ويبدو من خلال كتابه "المثل السائر" أنَّ معرفته لعلم أصول

56 السبكي، عروس الأفراح، 142/2.

57 السبكي، عروس الأفراح، 171/2.

58 السبكي، عروس الأفراح، 192/2.

59 شمس الدين أبو التاء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تج. محمد مظهر بقا (السعودية: دار المدني، 1406هـ/1986م)، 182/1.

60 الكرماني، تحقيق الفوائد الغيائية، 686/2.

61 ابن الأثير، المثل السائر، 354/1-355. وانظر التعقيب الرد: ابن أبي الحديد، الفلك الدائر على المثل السائر، تج. أحمد الحوفي، وبدوي طبانة (القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.)، 198/4.

62 ابن الأثير، المثل السائر، 181/2؛ عبد العزيز عتيق، علم البيان (بيروت: دار النهضة العربية، 1405هـ/1982م)، 43.

63 السبكي، عروس الأفراح، 136/1.

64 القرافي، شرح تنقيح الفصول، 43.

65 القرافي، شرح تنقيح الفصول، 45.

66 ابن الأثير، المثل السائر، 354/1-355.

67 ابن أبي الحديد، الفلك الدائر، 203/4.

68 محمد بن شاكر الكنتي، قوات الوفيات، تج. إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1974م)، 259/2.

69 شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تج. عمر عبد السلام التتمري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1413هـ/1993م)، 355-354/46.

الفقه مكتسبة من مطالعة كتبه، إذ كان يرى أنَّ الكاتب لا بُدَّ أن يتعلّق بكل علم؛⁷⁰ إلّا أنّه لم يُتقن مباحث الأصول، وقد سبق كلام يحيى المؤيّد في حِقَّة وطأته في المباحث الأصوليّة.

وقد تُذكَر في بعض الأحيان إشكالاتٌ لبعض الأصوليين ومن ذلك ذكر استشكال الخُسْرُو وشَاهِي (652هـ) من الأصوليين المواضع التي لا يمتنع فيها جواب "لو"، حتّى ادّعى أنّ "لو" لمجرد الربط،⁷¹ و"لو" حرف امتناع لامتناع، نحو: لو قام زيد لقام عمرو، فامتناع قيام عمرو هو لامتناع قيام زيد؛ إلّا أنّ كون امتناع وقوع جوابها دائماً متنازع فيه، فقد يقع من دون وقوع الشرط، فقولنا: لو ترك العبد سؤال ربّه لأعطاه، لا يعني أنّ عطاء الله سيتوقف مع السؤال؛ ولهذا فهي مستشكلة عند النحاة كذلك.⁷²

وفي بعض الأحيان يكون تخريج القول على أساس ما قاله الأصوليون، فمثلاً تخريج قول صاحب تلخيص المفتاح في أنّ الخاصّ بعد العامّ كما في قوله تعالى: (حافظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى) [البقرة 238/2] أنّ الخاصّ وهو "الصلاة الوسطى" المقصود به التنبيه على فضله، قال بهاء الدين السبكي: "وهذا بناء على الراجح عند الأصوليين من أنّ عطف الخاصّ على العامّ ليس بتخصيص، وقيل: هو تخصيص".⁷³ ونحو استدلال الكرمانى بعلم أصول الفقه على أنّ التخصيص كلّهُ إنّما هو من باب إطلاق العامّ وإرادة الخاص.⁷⁴

ولهذا الارتباط ومكانة علم الأصول عند علماء البلاغة فإنّه قد يجد هؤلاء أنفسهم مضطرين إلى التعليل من أجل الجواب والردّ على أقوال بعض الأصوليين، ولولا ذلك لما لزم تكلفهم التعليل، وذلك كتعليل إفادة "إنّما" للقصر والحصر بأنّها تتضمّن معنى "ما" النافية و"إلّا" التي هي للإثبات، وذلك ردّاً على بعض الأصوليين الذين توهموا أنّ "ما" في "إنّما" للّفي و"إنّ" للإثبات،⁷⁵ وقد صرّح بذلك إبراهيم بن عربشاه (943هـ) بقوله: "تخصيص "إنّما" بهذا التعليل تخصيص بلا مخصّص، إلّا أن يقال: خصّه بالتعليل للإشارة إلى رد ما ذكره بعض الأصوليين من أنّ وجه إفادته القصر أنّ "ما" نافية و"إنّ" للإثبات،⁷⁶ ولقد اختلف أهل اللّغة والأصول في كيفية إفادة "إنّما" للحصر على أقوال،⁷⁷ وهو ما أشار إليه ابن عربشاه أيضاً.⁷⁸ فهذا كلّهُ يدلنا على أهمية رأي الأصوليين واعتباره في كتب البلاغة، وعلى أنماط المسائل التي يتناولون فيها رأيهم.

المبحث الثاني: جعل آراء الأصوليين في مقابل آراء البلاغيين وإدراج مصطلحاتهم في كتب البلاغة

وقد أخذ الاعتبار منحىً آخر وهو جعل رأي الأصوليين في مقابل رأي علماء البلاغة، ومن ذلك نقل الخلاف بينهم في مسألة أيهما أقوى في العموم هل هو عموم اسم الجنس المعرّف بالألف واللام كـ "الإنسان"، أم عموم الجمع المعرّف بالألف واللام كـ "المساكين" عند من يقول بعمومه، فالأقوى عند البيهانيين هو عموم المفرد، لأنّ دلالة الالتزام عندهم أقوى، وعموم الجمع هو الأقوى عند الأصوليين، لأنّ دلالة المطابقة عندهم أقوى، ودلالة العامّ في الجمع مطابقة.⁷⁹ ويتم ذكر كلام السكاكي في مقابل ما تقرر في كتب الأصول كما في مسألة تقدم الوصف على الموصوف

70 ابن الأثير، المثل السائر، 27/1.

71 السبكي، عروس الأفراح، 340-339/1.

72 جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي، شرح الكافية الشافية، تج. عبد المنعم أحمد هريدي (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1402هـ/1982م)، 1630/3-1631؛ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، معجم الهوامع في شرح جمع الجوامع، تج. عبد الحميد هندواي (مصر، المكتبة التوفيقية، د.ت.)، 568/2-571.

73 السبكي، عروس الأفراح، 607/1.

74 الكرمانى، تحقيق الفوائد الغيائية، (715/2).

75 سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تج. عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1434هـ/2013م)، 390؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي، 249/2.

76 إبراهيم بن محمد بن عربشاه عصام الدين الحنفي، الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تج. عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 546/1.

77 أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، اللمع في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م)، 46؛ الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تج. فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/1992م)، 395-398.

78 ابن عربشاه، الأطول، 546/1.

79 السبكي، عروس الأفراح، 189/1.

نحو: المنطوقُ زيدٌ، هل يفيد الحصر أم لا؟ فالسكاكي يرى أنه سواء قلنا: المنطوقُ زيدٌ أو زيدٌ المنطوقُ، أنه لا يكون غير زيد منطلقاً، أي إن كلاهما يفيد الحصر، وليس ذلك مقصوراً على تقديم الوصف على الموصوف وهو "المنطوقُ زيدٌ"، كما يقول به بعض الأصوليين، وقد ذهب آخرون منهم إلى عدم إفادة التركيبين للحصر بالوضع، وأنهما لا يدلان عليه إلا بقرينة⁸⁰

ولم يقف الأمر عند المساواة بين أقوال الأصوليين والبلاغيين وجعلها في رتبة واحدة؛ بل تجاوز إلى حد ترجيح رأيهم على البلاغيين، ولا أدل على ذلك من تصريح السكاكي بقوله عند حديثه عن تعريف الحقيقة باللام هل يفيد الاستغراق أم العهد: "والأقرب بناء على قول بعض أئمة أصول الفقه بأن اللام موضوعاً لتعريف العهد لا غير"⁸¹. ومنه ما ذكره يحيى المؤيد في مسألة حد الحقيقة حيث قال: "اعلم أن كثيراً من علماء البيان وجمعاً من خدّاق الأصوليين قد أكثروا الخوض في تعريف ماهية الحقيقة، وأنوا بأمور غير مرضية، في بيان حقيقتها، فأجمع تعريف ما ذكره أبو الحسين البصري، فإنه قال: ما أفاد معنى مصطلحاً عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب"⁸²، وهو هنا لم يكتف ببيان إسهامات الأصوليين في علم البيان؛ بل رجح تعريف أبي الحسن البصري، وهو أحد أعمدة علماء الأصول، الذي اشتهر بكتابه "المعتمد" في أصول الفقه. ولا عجب عند ذلك أن يُقدم رأي الأصوليين على رأي أهل المعاني في كتبهم في الذكر، كما فعل بهاء الدين السبكي عند اعتراضه على كلام ابن الحاجب في كتابه "الأمالي" في عدم إفادة ضمير الفصل في نحو: زيد هو القائم، للتأكيد وتقوية الظن، بقوله: "ولكنه تأكيدٌ باصطلاح الأصوليين وأهل المعاني"⁸³.

هذا كله جعل لمصطلحات علم أصول الفقه مكاناً في كتب أهل البلاغة، مع أن لكل علم مصطلحات تخصه؛ ولك أن تتخيل مشهد الإمام يحيى المؤيد وهو ينتقد تعريف ابن الأثير للتعريض بأنه معنى دال عن طريق المفهوم لا اللفظ، بأن المفهوم نوعان: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، وكلاهما دلالتها لغوية لا عقلية، حيث قال: "وهذا التعريف فاسدٌ لأمرين، أمّا أولاً فلأن المفهوم منقسم إلى ما يكون مفهوم الموافقة، وإلى مفهوم المخالفة... وكل واحد من هذين المفهومين مأخوذ من جهة اللغة، ودالةً عليها الألفاظ، والتعريض ليس مفهوماً من جهة اللفظ كما قرّر عليه كلامه"⁸⁴، ومن المعلوم أن هذا التقسيم للمفهوم إنما هو خاص بعلم أصول الفقه، ولهذا عندما أشار صاحب تلخيص المفتاح إلى أن إفادة التقديم لما حقه التأخير للقصر والحصر إنما هو عن طريق الفحوى، علّق بهاء الدين السبكي بقوله: "ونعني بالفحوى المفهوم، وهو مخالفت لاصطلاح الأصوليين؛ فإن الفحوى عندهم مفهوم الموافقة، لا مفهوم المخالفة، وما نحن فيه مفهوم مخالفة"⁸⁵. وخروجاً من هذا الإشكال فقد ذهب بعضهم إلى أن المقصود بالفحوى هنا المعنى الحقيقي لها، وهو الفهم، فيكون مراده ما يفهم منه عند البلغاء من الأسرار، وليس ما يقتضيه الأمر وهو أن الحصر في التقديم يكون بدلالة مفهوم المخالفة؛ لأن استعمال لفظ الفحوى بمعنى مفهوم المخالفة لاصطلاح أهل الأصول؛ إذ الفحوى عندهم مفهوم الموافقة.⁸⁶ ونجد الكرمانى يُصرّح بشرط الأصوليين لقبول مفهوم المخالفة وهو عدم معارضته لمفهوم الموافقة فيقول: "... شرط اعتبار مفهوم المخالفة - كما علم في علم الأصول - عدم مفهوم الموافقة"⁸⁷.

ويذكر الإمام يحيى المؤيد المعاني المستنبطة من النصّ سواء من جهة منطوق اللفظ وما يندرج تحته من النصّ والظاهر والمؤول والمشارك أو من جهة المفهوم بقسميه مفهوم الموافقة والمخالفة أو المرتبة الثالثة وهي الدلالة

80 السبكي، عروس الأفراس، 366/1. وانظر: أبو زكريا يحيى بن موسى الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، نج. يوسف الأخضر القيم (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1422هـ/2002م)، 363-361/3.

81 السكاكي، مفتاح العلوم، 215.

82 المؤيد بالله، الطراز، 28/1.

83 السبكي، عروس الأفراس، 228/1.

84 المؤيد بالله، الطراز، 193/1.

85 السبكي، عروس الأفراس، 408/1.

86 الدسوقي، حاشية الدسوقي، 263/2.

87 الكرمانى، تحقيق الفوائد الغيبية، 477/1.

القياسية، وهذه المصطلحات كلها معلومٌ أنّها مأخوذةٌ من علم أصول الفقه، وهو ما قرّره بنفسه حيث قال بعد ذكر المرتبة الأولى والثانية: "قد استوفينا ذكرها في الكتب الأصولية"⁸⁸.

وعند بيان الإمام بهاء الدين السبكي لمسألة إفادة الألف واللام للعموم أو للعهد عند عدم القرينة الدالة عليه، نجده يستدلُّ لمن قال إنّها للعهد بقاعدة يقول بها بعض الأئمة والأصوليين وهي أنّ العبرة بخصوص السبب، ثم يذكر تخريج من قال إنها للعموم وإنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولا يكون السبب إلا قرينة دالة على أنّ دلالة العام على صورة سببه قطعية، أمّا دلالته على غير محل السبب فظنيّة،⁸⁹ وانظر إليه وهو يستدلُّ بقاعدة أصولية عند الجمهور وهي أنّ الأمر بعد الحظر والمنع يدلُّ على الإباحة، وذلك في قولك: جالس الحسن أو ابن سيرين، بعد قولك: مجالسة الحسن وابن سيرين حرام، وذلك ليستدلُّ على أنّ الطلب في هذه الصورة يدلُّ على إباحة مجالسة الحسن وابن سيرين معاً، أو كل على حدة، وسواء كانت "أو" للتخيير أو بمعنى الواو، ويكون المنع بمثابة الصارف للطلب عن الأمر،⁹⁰ وفي موضع آخر يشير إلى مسألة أصولية أخرى وهي القول بعموم المقتضي، وذلك عند حديثه عن دلالة العقل على أصل الحذف في قوله تعالى: (فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ) [يوسف 32/12]، حيث قال: "وهذا الاحتمال -اقتضاء كل المعاني- يُرَجِّحُ القولَ الداهِبَ إلى أنّ المقتضى عامٌ، وهو أحد قولي الشافعي، ومنصوصه في الأم وإن كان مرجوحاً عند الأصوليين"⁹¹. ودلالة الاقتضاء هي أنّ النصّ يستلزم تقديرًا مناسبًا يستقيم معه المعنى، وعمومه أنّ التقدير قد يكون أكثر من لازم، والخلاف في هل تقدر جميع اللوازم، أو يُكتفى بواحد منها، والمقتضي في الآية السابقة أحد أمرين، إمّا "لُمْتُنَّنِي في حبه" أو "لُمْتُنَّنِي في مرادته". وهكذا فإنّ المطّلع على كتب البلاغة يتشغّر -في كثير من المباحث والأبواب- وكأنّه يقرأ كتاب أصول لا بلاغة.

المبحث الثالث: اقتباس البلاغيين من كتب أصول الفقه والإحالة إليها

والصورة الأخرى لاعتبار أهل البلاغة لآراء الأصوليين هي الأخذ عنهم والاستفادة من مباحثهم، وتنميط علم البلاغة بما أورده أهل الأصول في كتبهم، ومن ذلك ما صرح به حَبَنَكَةُ الميداني عند حديثه عن الدلالات الوضعية اللفظية حيث قال: "اقتبس البيانون من علماء المنطق ومن علماء أصول الفقه بعض مباحث الدلالات مقدّمة لبحوث علم البيان، نظرًا إلى ارتباط هذا العلم بدلالات الألفاظ الوضعية على المعاني"⁹². ونجد الكرمانى يذكر بعض أنواع العلاقة بين الحقيقة والمجاز من السببية والمجازة والجزئية ثم يقول: "مما ذكر في كتب الأصول"⁹³. وفي مسألة أنّ الأصل في مطلق الاستثناء الاتصال، ومعنى الاتصال أنّ السامع مع ذكر أداة الاستثناء يتوهم أنّ المستثنى قبل ذكره -يكون داخلًا في المستثنى منه، وأنّ المستثنى محكوم عليه بنقيض المستثنى منه، فإذا اختل أحد القيدتين صار منقطعاً،⁹⁴ نحو: جاء الناس إلّا حمراء، ونحو: قام القوم إلّا زيدًا لم يخرج،⁹⁵ يعلل ابن عريشاه لهذا الأصل فيقول: "لأنّه حقيقة الاستثناء على ما تقرّر في الأصول"⁹⁶.

وهذا التداخل بين علمي الأصول والبلاغة يظهر عمقه وتيزر قوّته في إحالة بعض علماء البلاغة في بعض المباحث المتعلقة بالبيان والمعاني إلى علم أصول الفقه وكأنّ أحدهما مكملٌ للآخر، وهذا إنّ دلّ على شيء فإنبًا يدلُّ على أنّهما شيء واحد، وأنّ كلام الأصوليين معتبرٌ عند علماء البلاغة، ومن أمثلة ذلك اعتراض الخطيب القزويني

88 المؤيد بالله، الطراز، 194/1-195.

89 السبكي، عروس الأفراح، 192/1-193.

90 السبكي، عروس الأفراح، 463/1-464.

91 السبكي، عروس الأفراح، 603/1.

92 حَبَنَكَةُ، البلاغة العربية، 129/2.

93 الكرمانى، تحقيق الفوائد الغيائية، 680/2.

94 القرافي، شرح تنقيح الفصول، 239؛ عبد العزيز عتيق، علم البيع (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.)، 165-166.

95 أبو علي حسين بن علي بن طلحة الزجراني الشوشاوي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، تح. أحمد بن محمّد السراح، وعبد الرحمن بن عبد الله الجبرين (الرياض: مكتبة الرشد، 1425هـ/2004م)، 73/4.

96 ابن عريشاه، الأطول، 437/2.

على كلام السكاكي بأن الأمر يفيد الفور بقوله: "والحق خلافه لما تبيّن في أصول الفقه"،⁹⁷ وقول الإمام يحيى المؤيد عند حديثه عن ألفاظ العموم: "فأما الكلام فيما يعُمُّ من الألفاظ وما لا يعُمُّ، وكيفية عمومها فإنما يليق بمقاصد أصول الفقه، وقد أوردنا فيه تفصيلاً شافياً"⁹⁸، ويؤكد هذا الأمر في موضع آخر بقوله: "فهذه الألفاظ كلها مستغرقة لما تصلح له ويندرج تحتها، وإنما ذكرناها لما ذكرنا منازل الألفاظ ودرجتها، وإلا فموضعها اللائق بها أصول الفقه"،⁹⁹ ومنه قول بهاء الدين السبكي عند الحديث عن دلالة العام على أفرادها: "القاعدة الثالثة: دلالة العام على أفرادها بالمطابقة على ما سبق، ومحلّ تقريره علم أصول الفقه"¹⁰⁰ وقوله عند ذكر خلاف العلماء ومنهم الأصوليون في عموم اسم الجنس المحلى بالألف واللام قال: "ومحل الاستدلال لذلك أصول الفقه"،¹⁰¹ وفي موضع آخر ذكر بعض ما يترتب على الخلاف في الجمع المعرف بالألف واللام هل دخول الألف واللام عليه يعُمُّ أفراد المجموع أم إنّه يعُمُّ أحاده، فعلى الأول يكون المقصود "كل جمع" والاستثناء منه يكون "إلا الجمع الفلاني"، فإذا قيل مثلاً: اقتلوا المشركين، فلا يتناول الأمر إلا قتل أفراد المجموع، وأما قتل كافر واحد فلا يتناوله هذا الأمر، وعلى الثاني يكون المقصود كل فرد في العام أي أحاده، وحينئذ يصح الاستثناء والتخصيص إلى أن يبقى واحد من الثاني لا الأول، نحو: قَدِمَ الرجال إلا زيداً،¹⁰² فيبعد أن أتمّ ذكر هذه الفائدة قال: "وربما تترتب على ذلك فوائد أخر محلها علم أصول الفقه"،¹⁰³ وعند حديثه عن اقتضاء الأمر للفور أم التراخي قال كذلك: "ومحلّ الحجاج على هذه المسألة أصول الفقه"،¹⁰⁴ وفي معرض رده على القاضي أبي بكر في عدم مجيء الإنشاء بصيغة الخبر قال: "وفيما قاله بحث محلّ أصول الفقه"،¹⁰⁵ ولم يتعرّض للخلاف في مسألة إطلاق اسم الفاعل باعتبار الماضي هل يكون مجازاً أو لا، وذلك لأنّ محلّه كتب أصول الفقه.¹⁰⁶

ونلاحظ أنّ صاحب تليخيص المفتاح عندما لم يتعرّض لبعض المسائل المتعلقة بالأمر قال الشارح تعليقاً على هذا الأمر: "ولم يتعرّض المصنّف لكون الأمر للتكرار أو المرّة، ولا لغيره من مسائل الأمر؛ لأنّه أحاله على كتب الأصول"¹⁰⁷، بل والعجب أن توجد مباحث لا تكفي دراستها من خلال علم البيان، وإنّما لا بدّ كذلك من الرجوع إلى علم أصول الفقه، ومن ذلك قول الإمام يحيى المؤيد عند الكلام عن الأمر هل يفيد مع الطلب الفور أو التكرار: "وقد قرّرنا هذه المسألة في الكتب الأصولية، فإنّ فيها محطّ رحالها، وعليها حمل عبئها وأثقاليها، والإحاطة بعلوم البيان لا تكفي في تحقيق هذه المسألة، بل لها مأخذ أخر موكول إلى علماء الأصول، ولقد صدق من قال: إذا لم يكن للمرء عين صحيحة ... فلا غرو أن يرتاب والصبح مسفر".¹⁰⁸

وقد عرّض الدسوقي الخلاف في الأمر هل يشترط فيه الاستعلاء والعلو أو لا يشترط شيء منهما، وذلك على أربعة أقوال، ثم قال: "ودليل كلّ من هذه الأقوال منكوره في كتب الأصول"،¹⁰⁹ وفي موضع آخر يذكر أنّ المصنّف وهو التفتازاني قال: إنّ صيغة الطلب تستعمل في معان كثيرة نحو ستة وعشرين، وقد ذكرها أهل الأصول كلها، لكنّ المصنّف تعرّض لبعضها فقط،¹¹⁰ وفي دلالة صيغة الطلب على غير الأمر لعلاقة يقول الدسوقي عند تعليقه على مختصر المعاني للتفتازاني: "ولم يتعرّض الشارح لعلاقة المجاز في ذلك الغير وتعرّض لها أهل الأصول، فلا بأس

97 الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح. محمد عبد المنعم خفاجي (بيروت: دار الجليل، 1414 هـ/1993م)، 87/3.

98 المؤيد بالله، الطراز، 82/2.

99 المؤيد بالله، الطراز، 84/2.

100 السبكي، عروس الأفراح، 186/1.

101 السبكي، عروس الأفراح، 187/1.

102 انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي، 566-565/1؛ الشوشاوي، رفع النقاب، 83-84؛ شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، تح. سعيد بن غالب كامل المجيدي (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1429 هـ/2008م)، 154-155.

103 السبكي، عروس الأفراح، 190/1.

104 السبكي، عروس الأفراح، 469/1.

105 السبكي، عروس الأفراح، 477/1.

106 السبكي، عروس الأفراح، 138/2. وانظر: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأنسوي الشافعي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (بيروت: دار الكتب العلمية، 1420 هـ/1999م)، 98.

107 السبكي، عروس الأفراح، 469/1.

108 المؤيد بالله، الطراز، 156/3.

109 الدسوقي، حاشية الدسوقي، 403/2.

110 الدسوقي، حاشية الدسوقي، 404/2.

بذكرها في مواضعها"¹¹¹ ومن خلال هذا العرض يتبين لنا أنّ علم أصول الفقه وكتبه تُعتبرُ أحد مصادر علم البلاغة. وهو ما جعلَ بعض المحققين لكتب البلاغة اليوم يحيلون المسائل إلى كتب الأصول في الحاشية. ولك أن تقف على تحقيق د.علي العوفي لكتاب "تحقيق الفوائد الغيائية للكرماني"، حيثُ تضمّن فهرس المصادر أحد عشر كتابًا من كتب الأصول، وقد خالف بعضهم منهج المصنف، ففي حين أنّ بهاء الدين السبكي قد أشار في مقدمة كتابه "عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح" إلى أنّه جمع في كتابه مسائل الأصول مع العربية، نجد المحقّق وهو الدكتور عبد الحميد هنداوي لا يشير في المسائل الأصولية إلى مصادرهما، ولا مطابقتها في كتب الأصول. ومع هذا فإنّ العلاقة بين علمي البلاغة والأصول تُطلُّ علاقةً وطيدةً وقويّةً.

الخاتمة:

وبعد هذا التّطواف حول كتب البلاغة ودراسة أشكال وصور اعتبار كلام الأصوليين فيها، نستطيع أن نقول إنّ هناك تأثيرًا واضح المعالم بعلم أصول الفقه في كتب البلاغة، كانت بدايته في القرن السّابع الهجري في كتابي "مفتاح العلوم" للسكاكي، و"المثل السائر" لابن الأثير، ثمّ امتدَّ حتّى عصرنا الحاضر، وتختلف نسبة هذا التأثير من مؤلّف لآخر بحسب منهج المؤلّف، وكذا بحسب ما يحسنه من علم أصول الفقه، لا سيّما أنّ العلمين قد وقع بينهما تداخلٌ كبيرٌ، وقد تعدّدت صور هذا التأثير من نقلٍ للأقوال وجعلها في بعض الأحيان في مقابل أقوال البيانين وترجيحها، وكذا ذكر مصطلحات أصول الفقه في كتبهم، والمطلّع على كتب البلاغة يشعُرُ بأنّه يقرأ في بعض المواضع كتاب أصول بلاغة، ومن التأثير كذلك الاقتباس من كتبهم والإحالة إليها، وكأنّها مصدر من مصادر علم البلاغة، حتى امتلأت حواشي بعض الكتب المحققة اليوم في البلاغة بكتب الأصول، وهذا كلّهُ يدلُّ على أنّ هناك علاقةً وارتباطًا وثيقًا بين العلمين، تجعل من أحدهما منمّمًا للآخر، وأنّ هناك موضوعاتٍ كثيرةً يشتركان فيها، وأنّ كتب الأصول قائمةٌ على أساس استقراء مستقلٍّ للغة وهو معتبرٌ، وباعتبار أنّ تأليف أصول الفقه على وجه الاستقلال سابقٌ على كتب البلاغة فإنّه يمكن القول بأنّه سابقٌ عليها في استقراء اللغة؛ وهو ما أسهم في تأسيس القاضي الجرجاني لعلمي المعاني والبيان؛ ولهذا نوصي المهتمّين بعلوم اللغة العربية خاصّةً علمي المعاني والبيان بأخذ حظٍّ وافٍ من علم أصول الفقه، وكما رأينا أنّ هناك مسائل تتم الإحالة فيها إلى علم أصول الفقه، وممّا نوصي به كذلك إدراج مباحث من علم أصول الفقه في تخصصات اللغة العربية خاصّةً في مرحلة الدراسات العليا.

المصادر والمراجع:

- ابن أبي الحديد. *الفلك الدائر على المثل السائر*. تح. أحمد الحوفي، وبدوي طبانة. القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.
- ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصللي. *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*. تح. محمد محيي الدين عبد الحميد. جزاءن. بيروت: المكتبة العصرية، 1420هـ.
- ابن أمير حاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد. *التقرير والتحبير*. 3 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ/1983م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*. 6 أجزاء. صيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط2، 1392هـ/1972م.
- ابن عريشاه، إبراهيم بن محمد عصام الدين الحنفي. *الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم*. تح. عبد الحميد هندواي. 2 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر تقي الدين دمشقي. *طبقات الشافعية*. تح. الحافظ عبد العليم خان. 4 أجزاء. بيروت: عالم الكتب، 1407هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر دمشقي. *طبقات الفقهاء الشافعيين*. تح. أحمد عمر هاشم، ومحمد زينهم محمد عزب. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1413هـ/1993م.
- ابن مالك، جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الطائي. *شرح الكافية الشافية*. تح. عبد المنعم أحمد هريدي. 5 أجزاء. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1402هـ/1982م.
- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الشافعي. *نهاية السؤل شرح منهاج الوصول*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/1999م.
- الأصفهاني، شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد. *بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب*. تح. محمد مظهر بقا. 3 أجزاء. السعودية: دار المدني، 1406هـ/1986م.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. *إعجاز القرآن*. تح. السيد أحمد صقر. مصر: دار المعارف، ط5، 1997م.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. *المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم*. تح. عبد الحميد هندواي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1434هـ/2013م.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. *شرح التلويح على التوضيح*. جزاءن. مصر: مكتبة صبيح، د.ت.
- التفتازاني، سعد الدين. *مختصر المعاني*. قم: دار الفكر، 1411هـ.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. *دلائل الإعجاز في علم المعاني*. تح. عبد الحميد هندواي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ/2001م.
- حَبَنَكَّة، عبد الرحمن بن حسن الميداني. *البلاغة العربية*. جزاءن. دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، 1416هـ/1996م.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. *تاريخ بغداد*. تح. بشار عواد معروف. 16 أجزاء. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1422هـ/2002م.

- الخطيب القزويني. *الإيضاح في علوم البلاغة*. تح. محمد عبد المنعم خفاجي. 3 أجزاء. بيروت: دار الجيل، ط3، 1414هـ/1993م.
- الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الشافعي الدمشقي. *التلخيص في علوم البلاغة*. تح. عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2009م.
- الدسوقي، محمد بن عرفة. *حاشية الدسوقي على مختصر المعاني للفتناني*. تح. عبد الحميد هنداوي. بيروت: المكتبة العصرية، دت.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*. تح. عمر عبد السلام التدمري. 52 أجزاء. بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1413هـ/1993م.
- الرهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى. *تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل*. تح. يوسف الأخضر القيم. 4 أجزاء. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1422هـ/2002م.
- السبكي، بهاء الدين. *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح*. تح. عبد الحميد هنداوي. 2 أجزاء. بيروت: المكتبة العصرية، 1423هـ/2003م.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. *طبقات الشافعية الكبرى*. تح. محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو. 10 أجزاء. مصر: هجر للطباعة، ط2، 1413هـ.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي. *مفتاح العلوم*. تح. نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1407هـ/1987م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. *معجم الهوامع في شرح جمع الجوامع*. تح. عبد الحميد هنداوي. 3 أجزاء. مصر: المكتبة التوفيقية، دت.
- الشوشاوي، أبو علي حسين بن علي بن طلحة الزجاجي. *رفع النقاب عن تنقيح الشهاب*. تح. أحمد بن محمّد السراح، وعبد الرحمن بن عبد الله الجبرين. 6 أجزاء. الرياض: مكتبة الرشد، 1425هـ/2004م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. *اللبد الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*. 2 أجزاء. بيروت: دار المعرفة، 2004م.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. *اللمع في أصول الفقه*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ/2003م.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك. *الوفاي بالوفيات*. تح. أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى. 29 أجزاء. بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ/2000م.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك. *نصرة الثائر على المثل السائر*. تح. محمد علي سلطان. دمشق: مجمع اللغة العربية، 1391هـ/1971م.
- ضيف، شوقي. *البلاغة تطوّر وتاريخ*. القاهرة: دار المعارف، ط9، 1965م.
- ضيف، شوقي. *تاريخ الأدب العربي*. 10 أجزاء. مصر: دار المعارف، 1980م.
- عتيق، عبد العزيز. *علم البيوع*. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، دت.
- عتيق، عبد العزيز. *علم البيان*. بيروت: دار النهضة العربية، 1405هـ/1982م.
- علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد الحنفي. *كشف الأسرار شرح أصول البيزبوي*. 4 أجزاء. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، دت.

- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، *المحصل*. تح. طه جابر فياض العلواني. 6 أجزاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ/1997م.
- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، *نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز*. تح. نصر الله حاجي مفتي أوغلي. بيروت: دار صادر، 1424هـ/2004م.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس. *شرح تنقيح الفصول*. تح. طه عبد الرؤوف سعد. مصر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1393هـ/1973م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. *نفائس الأصول في شرح المحصول*. تح. عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض. 9 أجزاء. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1416هـ/1995م.
- الكتبي، محمد بن شاكر. *فوات الوفيات*. تح. إحسان عباس. 4 أجزاء. بيروت: دار صادر، 1974م.
- الكرماني، شمس الدين محمد بن يوسف. *تحقيق الفوائد الغيائية*. تح. علي بن دخيل الله بن عجيان العوفي. 2 أجزاء. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1424هـ.
- الكوراني، شهاب الدين أحمد بن إسماعيل. *الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع*. تح. سعيد بن غالب كامل المجيدي. 5 أجزاء. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1429هـ/2008م.
- محيي الدين، أبو محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي الحنفي. *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*. 2 أجزاء. كراتشي: مير محمد كتب خان، د.ت.
- المرادي، الحسن بن قاسم. *الجنى الداني في حروف المعاني*. تح. فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/1992م.
- المراغي، أحمد مصطفى. *تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها*. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1369هـ/1950م.
- مغلس، مروان محمد عبد الله. *القطع والظن في القواعد الأصولية اللغوية وأثرهما عند التعارض*. بورصة: أمين للنشر والتوزيع، 2020م.
- المقرزي، تقي الدين. *المقفى الكبير*. تح. محمد البعلوي. 8 أجزاء. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1427هـ/2006م.
- المؤيد بالله، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي. *الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز*. 3 أجزاء. بيروت: المكتبة العصرية، 1423هـ/2002م.

KAYNAKÇA

- Alâuddin el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefi. *Keşfu'l-Esrâr Şerhi Usûli'l-Bezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-İslami.
- Atfık, Abdulaziz. *İlmu'l-Bedî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye.
- Atfık, Abdulaziz. *İlmu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1405/1982.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Es-Seyyid Ahmed Sakır. Mısır: Dârü'l-Mearif, 5. Basım, 1997.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilü'l-İ'caz fi İlmi'l-Meâni*. thk. Abdulhamid el-Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Dayf, Şevki. *el-Belâga Tatavvur ve Tarih*. Kahire: Dârü'l-Mearif, 9. Basım, 1965.
- Dayf, Şevki. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*. 10 Cilt. Mısır: Dârü'l-Mearif, 1980.
- Desûkî, Muhammed b. Arefe. *Haşiyetu'd-Desûkî ala Muhtasari'l-Meâni – Teftâzânî*. thk. Abdulhamid el-Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- El-Müeyyed-Billâh, Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrâhimel-Alevi. *et-Tirâzu'l-Mutedamminli'Esrari'l-Belâga ve Ulumi Hakâiki'l-İ'caz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1423/2002.
- Fahrüddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl*. thk. Taha Cabir Feyyâd el-Ulvânî. 6 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 3. Basım, 1418/1997.
- Fahrüddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *Nihâyetu'l-İ'caz fi Dirayeti'l-İ'caz*. thk. Nasrullah Hacı Müftüoğlu. Beyrut: Dâr Sadır, 1424/2004.
- Habenneke, Abdurrahman b. Hasen el-Meydâni. *el-Belâgatü'l-Arabiyye*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, Beyrut: ed-Dârü'ş-Şamiyye, 1416/1996.
- Hatib el-Bağdâdi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târihu Bağdat*. thk. Beşşar Iwad Maruf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1422/2002.
- Hatîb Kazvînî, Celalüddin Muhammed b. Abdurrahmân eş-Şâfii ed-Dimaşki. *et-Talhis fi Ulûmi'l-Belâga*. thk. Abdulhamid el-Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Hatîb Kazvînî. *el-İdah fi Ulûmi'l-Belâga*. thk. Muhammed Abdulmunim Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 3. Basım, 1414/1993.

- İbn Arapşâh, İbrahim b. Muhammed Şihâbüddin el-Hanefî. *el-Uşûl Şerh Telhîsu Miftâhu'l-Ulûm*. thk. Abdulhamid el-Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn ebi'l-Hadîd. *el-Feleku'd-Dâirala'l-Meseli's-Sâir*. thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabane. Kahire: Dâr Nahdatu Mısır.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-Tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1403/1983.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *ed-Dürerü'l-Kâmine fi Ayani'l-Mieti's-Samine*. 6 Cilt. Sayderâbâd: Meclis Dairetu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 2. Basım, 1392/1972.
- İbn Kâdî Şehbe, Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer Takiyyuddin ed-Dimaşki. *Tabakâtu's-Şâfiyye*. thk. El-Hafiz Abdulalim Hân. 4 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüp, 1407.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dimaşki. *Tabakâtu'l-Fukahâu's-Şâfiyyin*. thk. Ahmed Ömer Haşim ve Muhammed Zinhum Muhammed Azep. Kahire: Mektebetu's-Sakâfeti'd-Diniyye, 1413/1993.
- İbn Mâlik, Cemâlüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah et-Tâî. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. thk. Abdulmunim Ahmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke-I Mükerrerme: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1402/1982.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâeddin Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim el-Mûsılı. *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtibve's-Şâir*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1420.
- İsfahânî, Şemsüddîn Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed. *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasar İbnü'l-Hâcib*. thk. Muhammed Mazhar Beka. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü'l-Medeni, 1406/1986.
- İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen eş-Şâfiî. *Nihâyetü's-Sûl Şerhu Minhâcu'l-Vusûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Kirmânî, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf. *Tahkîku'l-Fevâidi'l-Kiyâsiyye*. thk. Ali b. Dahilelall b. İcyanel-Ûfi. 2 Cilt. Medine-iMünevver: Mektebetu'l-Ulûmve'l-Hikem, 1424.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Nefâisu'l-Uşûl fi Şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Mekke-i Mükerrerme: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1416/1995.

- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. Mısır: Şeriketu't-Tibâtî'l-Feniyyeti'l-Muttehide, 1393/1973.
- Kûrânî, Şihâbiddîn Ahmed b. İsmail. *el-Dürerü'l-Levami fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmî*. thk. Said b. Galip Kamil el-Mecidi. 5 Cilt. Medine-i Münevvere: el-Camietu'l-İslamiyye, 1429/2008.
- Kütübî, Muhammed b. Şakir. *Fevâtu'l-Vefeyât*. thk. İhsan Abbas. 4 Cilt. Beyrut: DârSadır, 1974.
- Makrîzî, Takiyyuddin. *el-Mukaffa'l-Kebir*. thk. Muhammed el-Ye'lavi. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 2. Basım, 1427/2006.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Târihu Ulûmi'l-Belâga ve't-Ta'rifbi'Ricâlihâ*. Mısır: Şeriketu Mektebetu ve Matbatu Mustafa el-Bâbî el-Halebi ve Ebnâuhû, 1369/1950.
- Moghalles, Marwan Mohammed Abdullah. *Dil ile İlişkili Usul Kaidelerinde Kat'îlik-Zannîlik ve Teâruz Durumunda Bunların Etkileri*. Bursa: Emin, 2020.
- Muhyiddîn, Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Nasrullah el-Kuraşî el-Hanefî. *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye fi Tabakati'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Keraçi: Mektebetü Mîr Muhammed.
- Murâdî, el-Hasan b. Kasim. *el-Cenâ'd-Dânî fi Hurufi'l-Meânî*. thk. Fahrudin Kabâve ve Muhammed Nedim Fadıl. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Rehûnî, Ebû Zekeriya Yahya b. Musa. *Tuhfetu'l-Mes'ûl fi Şerhi Muhtasari Munteha's-Sevl*. thk. Yusuf el-Ahdarel-Kayyim. 4 Cilt. Dubai: Dârü'l-Buhusi'l-İslamiyye ve İhyâu't-Turas, 1422/2002.
- Safedî, Salâhüddin Halil b. Eybek. *el-Vâafibi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed Arnavut ve Türki Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâr İhyau't-Turas, 1420/2000.
- Safedî, Salâhüddin Halil b. Eybek. *Nusratu's-Sâir ala'l-Meseli's-Sair*. thk. Muhammed Ali Sultan. Dimaşk: Mucemmu'l-Lügati'l-Arabiyeye, 1391/1971.
- Sekkâkî, Ebû Yakup Yusuf b. ebi Bekr b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-Ullûm*. thk. Naim Zerzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1407/1987.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Bedru't-Talii bi'Mehasin min Badi'l-Karni's-Sabi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 2004.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Luma fi Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Sübki, Bahâeddin. *Arûsu'l-Efrâh fi Şerhi Tallhisi'l-Miftah*. thk. Abdulhamid el-Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1423/2003.

- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takiyyuddin. *Tabâkatu's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanahi ve Abdulfettah Muhammed el-Hulu. 10 Cilt. Mısır: Hacer, 2. Basım, 1413.
- Şûşâvî, Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Talha er-Recrâci. *Ref'u'n-Nikab an Tankihi's-Şihab*. thk. Ahmed b. Muhammed es-Serah ve Abdurrahman b. Abdullah el-Cebrin. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1425/2004.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddin. *Hem'u'l-Hevâmi fi Şerhi Cemu'l-Cevâmi*. thk. Abdulhamid el-Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikiyeye.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer. *el-Mutavvel Şerhu Telhisu Miftâhu'l-Ulûm*. thk. Abdulhamid el-Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1434/2013.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu't-Telvih ala't-Tavdih*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Sabih.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *Muhtasari'l-Meâni*. Kum: Dârü'l-Fikir, 1411.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihü'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmuri. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabi, 2. Basım, 1413/1993.

Mehmed et-Trabzonî ve ‘Ucâletu’z-zâd fî şerh-i Zuhri’l-me’âd fî mu’ârazati Bânet Su’âd Adlı Eseri*

Sefer YILDIRIM**

Mustafa IRMAK***

Atıf/Cite as: Yıldırım, Sefer-Irmak, Mustafa. “Mehmed et-Trabzonî ve ‘Ucâletu’z-zâd fî şerh-i Zuhri’l-me’âd fî mu’ârazati Bânet Su’âd Adlı Eseri”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 82-103.

Öz: Hz. Peygamber’i övme maksadıyla kaleme alınmış kasîdeler içinde, Ka’b b. Züheyr tarafından söylenen ve *Bânet Su’âd* ya da *Kasîdetü’l-Bürde* adıyla meşhur olan şiirin ayrı bir önemi bulunmaktadır. Kendisinden sonra yazılan Hz. Peygamber konulu kasîdelere öncülük etmiş olan bu şiir, Bûsîrî’nin *Zuhru’l-me’âd* adlı eserine de ilham kaynağı olmuştur. Bûsîrî’nin söz konusu kasîdesi üzerine 18. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Mehmed et-Trabzonî tarafından *‘Ucâletu’z-zâd fî şerh-i Zuhri’l-me’âd fî mu’ârazati Bânet Su’âd* ismiyle bir şerh yazılmıştır. Bu çalışmada, öncelikle Mehmed et-Trabzonî’nin hayatı ve eserlerine kısaca değinilmiş, ardından yazma halinde olan söz konusu şerhin nüshaları tanıtılmış, müellifin şerh yöntemi ele alınmıştır. Sonuç olarak Trabzonî’nin İbni Da’seyn’in çalışmasını ihtisar ettiği kendi özgün yorumlarını ise minhuvat kayıtlarıyla yaptığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Kasîde, Şerh, *Zuhru’l-me’âd*, Ka’b b. Züheyr, Bûsîrî, Trabzonî Mehmed.

Mahmad al-Trabzonî’s work called “‘Ujâlat al-zâd fî sharh Dhukhr al-ma’âd fî mu’âradat Bânat Su’âd”

Abstract: The poem read by Züheyr and known as *Bânet Su’ad* or *Kasîdetü’l-Bürde* has a special importance between the qasidahs written to praise the prophet. This poem which is pioneered the qasidahs written about the Prophet also inspired

* Bu çalışma, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde Doç. Dr. Mustafa Irmak danışmanlığında Sefer Yıldırım tarafından hazırlanan “Mehmed et-Trabzonî’nin ‘Ucâletu’z-zâd fî şerh-i Zuhri’l-me’âd fî mu’ârazati Bânet Su’âd Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Öğr. Gör, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Rize, Türkiye, sefer.yildirim@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-8185-5443

*** Doç. Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Rize, Türkiye, mustafa.irmak@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-3884-3252

qasidah of Bûsîrî called *Zuhru'l-me'âd*. For Bûshîrî's qasidah, Mahmud al-Trabzonî who is an Ottoman scholar lived in 18. century, written a commentary work called *Ucâletu'z-zâd fî şerh-i Zuhri'l-me'âd fî mu'ârazati Bânet Su'âd*. In this study, first of all, the life and works of Mahmud al-Trabzonî were briefly mentioned and then the copies of this commentary which are manuscripts were introduced and the author's method was stated. As a result, it was determined that Trabzonî made summarized work of Ibn Da'seyn and stated his own original thoughts in the minhuvat records.

Keywords: Arabic Literature, Qasidah, Commentary, Dhukhr al-ma'âd, Kaab bin Zuhair, al-Bûsîrî, Trabzonî Mahmud.

محمد الطرابزونى وعجالة الزاد في شرح نذر المعاد في معارضة بانث سعاد

ملخص: القصيدة المشهورة التي كتبها كعب بن زهير المسماة بالبردة لها أهمية خاصة بين القصائد المكتوبة لمدح النبي (ص)، هذه القصيدة التي كانت رائدة لقصائد مدح الرسول ألهمت أيضًا قصيدة البوصيري المسماة *نذر المعاد*، حول هذه المناسبة كتب محمد الطرابزونى أحد العلماء العثمانيين الذين عاشوا في القرن الثامن عشر؛ شرحًا تحت اسم "عجالة الزاد في شرح نذر المعاد في معارضة بانث سعاد". في هذه الدراسة سأطرق إلى ذكر حياة محمد الطرابزونى وأعماله بإيجاز، ثم أقدم نسخة من هذا الشرح، وهو عبارة عن مخطوطة، وبيان طريقة عمل المؤلف. وقد خلص البحث إلى أن الطرابزونى قام بعمل موجز لابن داسين وقدم شروحه الأصلية في سجلات منهوات.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، قصيدة، شرح، نذر المعاد، كعب بن زهير، البوصيري، الطرابزونى.

GİRİŞ

Duygu ve düşünceleri ifade etmenin en etkili yollarından biri olan şiir, Arap toplumunda ayrı bir öneme sahiptir.¹ Sanat deyince Araplarda akla ilk gelen şey şiirdir.² Şiir, Cahiliye dönemi Araplarının toplantılarında konuştukları, aralarındaki kinleri açığa vurdukları etkili sözlerinden bir sözdür.³

İslâmiyet'ten sonra da Arapların şiire düşkünlükleri devam etmiş fakat zamanla şiirlerde işlenen konularda önemli değişikliklere gidilmiştir. İslam kardeşliği, din ve ahlak temalarını işleyen şiirler söylenmiş,⁴ böylece şiir İslami değerlerle uyumlu hale getirilmiştir.⁵

Asr-1 saâdetten itibaren Hz. Peygamber hakkında sayısız methiyeler yazılmış, Hz. Peygamber'in şiir gibi çeşitli vesilerle övülmesi gelenek haline gelmiştir. Ka'b b. Zühayr'ın (öl. 26/95) *Bânet Su'âd* diye başlayan *Kasîde-i Bürde'si* bunlardan biridir. İslam dünyasında yetişen şairler bu kasideyi örnek almışlar onunla alakalı pek çok

¹ İsmail Güleç, "Hz. Peygamberin Müslüman Olmayan Şairlere Karşı Tutumu", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 20 (2018), 245.

² Sedat Tuna, "Tarafe'nin Şiirlerinde Hiciv", *Ordu Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 894.

³ Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Kahire: Nahdatu Mısır, 1387/1967), 34; Mehmet Yalar, "İslami Arap Şiiri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 69; Güleç, "Hz. Peygamberin Müslüman Olmayan Şairlere Karşı Tutumu", 246.

⁴ İsmail Durmuş, "Şiir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/148.

⁵ Güleç, "Hz. Peygamberin Müslüman Olmayan Şairlere Karşı Tutumu", 254.

ürün ortaya koymuşlar, Hz. Peygamber'i övme noktasında âdeti yarışmışlardır. Bûsîrî'nin aynı adla bilinen kasîdesi ise bu alanda zirve yapmış, tüm dünyada şöhret kazanmıştır. Bu eser üzerine taştîr, tahmîs, nazîre, şerh vb. çalışmalar yapılmış ve böylece geniş bir literatür meydana gelmiştir. Bu şiirler zamanla nebevî medihler başlığı altında incelenmeye tabi tutulmuş, Osmanlı dönemi müelliflerinden Mehmed et-Trabzonî de 'Ucâletu'z-zâd ismiyle yazdığı şerhle bu alana katkıda bulunmuştur.

Söz konusu müellif ve eserleri hakkında bugüne kadar çeşitli çalışmalar⁶ yapılmış olmakla birlikte son derece kıymeti haiz 'Ucâletu'z-zâd adlı eserinin herhangi bir akademik çalışmaya konu edinilmediği görülmektedir. Bu çalışma, bir taraftan Osmanlı'nın son döneminde Doğu Karadeniz bölgesinde yetişmiş önemli bir âlimin eserini değerlendirmekte diğer taraftan edebiyat literatürüne mütevazı bir katkı amacını taşımaktadır. Makalede öncelikle Mehmed et-Trabzonî'nin hayatı, ilmi kişiliği incelenecek ardından 'Ucâletu'z-zâd fî şerhi Zuhri'l-me'âd fî mu'ârazati Bânet Su'âd adlı eserin yöntemi ele alınacaktır.

1. Mehmed et-Trabzonî Hayatı ve Eserleri

Tam ismi Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzonî el-Medenî el-Mekkî el-Hanefî el-Kâdirî'dir.⁷ Bazen Atrâbezundî nisbesini kullandığı da

⁶ Nihal Değer, *Muhammed Medenî'nin Musellesât Risâlesinin Tahkiki*. Yüksek Lisans Tezi, 2000; Murat Sula, "Muhammed B. Mahmûd B. Salih B. Hasan Et-Trabzonî el-Medenî ve Ruseyyiletun fî Beyân al-'Alfâzî'l-Letî Yeste'î Fiha'l-Müfredu Ve'l-Müsenna Ve'l-Cemu'u Ve'l-Müzekkeru Ve'l-Muenes İsimli Risalesi". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 32 (2010): 77-110; Emin Aydın, *Muhammed B. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin ed-Dürerü's-Semîne Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, 2011; Ali Benli, "Trabzonî Mehmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2006; Ali Benli, "Muhammed el-Medenî et-Trabzonî ve Risâle fî Beyânî'l-Ezdâd'ı". *Eskiye Dergisi* 31/Güz (2015): 147-172; Eyüp Öztürk, "Mehmed Medenî et-Trabzonî ve Tekfirci Söyleme Karşı İtirazları". 1. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu: 457-468; Zekeriya Ertürk, *Mehmet Medenî et-Trabzonî Efendinin el-İthâfâtü's-Seniyye Fi'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye Adlı Eserinin Birinci Bölümünün Tahkik, Tahric, Tercümesi*. Yüksek Lisans Tezi, 2016; Abdülkâdir Abdülhakîm Şeğgâle, *Muhammed el-Medenî (1200/1786)'nin el-İthâfâtü's-Seniyye Fi'l-Ahâdisi'l-Kudsiyye Adlı Eserinin Tahkiki*. Yüksek Lisans Tezi, 2017; Mehmet Ali Aysan, *Mehmed et-Trabzonî'nin er-Risâle fî Fenni Usulî'l-Hadîs: Hâşiye Alâ Nüzheti'n-Nazar fî Taodîhi Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eseri ve Hadis Usûlüne Katkısı*. Yüksek Lisans Tezi, 2019; Sümeyye Çayır, *Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin el-Câmiu'l-A'zam fî Esmâi Nebiyyinel-Mu'zzam Adlı Eserinin İnceleme ve Tahkiki*. Yüksek Lisans Tezi, 2019; Ali Bulut, "Muhammed el-Medenî et-Trabzonî ve Risâle fî Beyânî Mâ Yüzekker ve Yüennes Vemâ Yetbeuhû Mine'l-Fevâidî'l-Mühimme Adlı Eseri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2020): 359-420; Mehdi Cengiz, *Tuhfetu'l-İhvan fî'l-harâm ve'l-helâl mine'l-hayevân, Trabzonî'nin bu eseri söz konusu yazar tarafından 2022 yılında tahkik edilip tebliğ olarak sunulmuştur*.

⁷ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin* (by.: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, t.y.), 2/345; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye* (by.: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, t.y.), 3/704-732; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.), 1/156; Ali Benli, "Trabzonî, Mehmed" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/304-305.

görülmektedir.⁸ Kaynaklarda Trabzonî ile ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Hayatı hakkındaki bilgiler eserlerine yazdığı notlardan ve çeşitli kaynaklardan derlenmeye çalışılmıştır.

Trabzonî, *ed-Dureru's-semîne fi fezâ'ili'l-âyât ve's-suveri'l-azîme* adlı eserinin mukaddimesinde⁹ ve Abdurrahim b. Huseyn Zeynuddin el-İrâkî'nin *ed-Dürerü's-Seniyye fi Sîreti Hayri'l-Beriyye* isimli eserine düştüğü notta Trabzon'da doğduğunu net bir şekilde ifade etmektedir.¹⁰ Bazı kaynaklar buna işaret ederken¹¹ bazı kaynaklar doğum yeri hakkında bilgi vermemektedir.

Doğum tarihi hakkında farklı bilgiler nakledilmektedir. 1689 veya 1702 yılında doğduğu nakledilen Trabzonî'nin doğum tarihi hakkında Murat Sula, Bursalı Mehmed Tâhîr'in Trabzonî'nin ölüm tarihini yanlışlıkla 1712 olarak verdiği, Trabzonî'nin yazdığı eserlerin tarihine baktığımızda bunun imkânsız olduğunu ve bu tarihin ancak doğum tarihi olabileceğini söylemektedir.¹² Trabzonî'nin çalışmamıza konu olan eserini hicri 1190¹³ tarihinde kaleme aldığını düşünürsek, Sula'nın görüşünün isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu tarih miladi 1777 yılına tekabül etmektedir. Bununla birlikte müellifin 1688 veya 1689 yılında doğmuş olma ihtimalinin daha yüksek olduğu da söylenmektedir.¹⁴

Ailesi hakkında fazla bilgi bulunmasa da babası Mahmud Bey, annesi Emine Hanım, dedesinin ise Salih Efendi olduğu bilinmektedir.¹⁵ İlk eğitimine Trabzon'da başlamıştır. Anne babasının yardımıyla önce kısa sureleri ezberlemiş daha sonra da hafızlığını ikmal etmiştir. Gençlik çağına gelince İstanbul Süleymaniye Medresesi'ne kaydolmuştur. Orada ilim tahsil ettikten sonra ilmini geliştirmek için dönemin önemli ilim merkezlerine seyahatlere başlamış ve uzun yıllar buralarda kalmıştır. 1711

⁸ Trabzonî, *İthâfatu's-seniyye fi'l-ehâdisi'l-kudsiyye* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 195a.

⁹ Trabzonî, *ed-Dürerü's-semîne fi fedâilil-âyât ve's-süveri'l-azîme* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 218b.

¹⁰ Murat Sula, "Muhammed B. Mahmûd B. Salih B. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî ve Ruseyyiletun fi Beyân Al-'Alfâzî'l-Letî Yestevî Fiha'l-Mufredu ve'l Musennâ ve'l-Cem'u ve'l Muzekkeru ve'l-Muennes İsimli Risalesi", *DEÜFD* 32 (2010), 80-81; Trabzonî, *ed-Dureru's-Seniyye fi sîreti hayri'l-beriyye* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, no. 1071), 37a.

¹¹ Ömer Akbulut, *Trabzon Meşhurları Bibliyografyası* (Ankara: Türkiye Ticaret Odası Matbaası, 1970), 70; Mahmûd es-Seyyid ed-Dugaym, "Mehmed et-Trabzonî el-Medenî", el-Mevki'ü'r-Resmiyyü li'd-Doktor Mahmûd es-Seyyid ed-Dugaym, Erişim 21 Şubat 2021.

¹² Sula, "Ruseyyiletun", 81.

¹³ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd fi şerh-i Zuhri'l-me'âd fi mu'ârazati Bânet Su'âd* (Süleymaniye ktp., Süleymaniye Bölümü, no. 1050), 256a.

¹⁴ Ali Benli, "Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî ve Risâle fi Beyâni'l-Ezdâd'ı", *Eskiye* 31 (2015): 169; Ali Bulut, "Muhammed el-Medenî et-Trabzonî ve Risâle Fi Beyâni Mâ Yüzekker ve Yüennes Vemâ Yetbeuhû Mine'l-Fevâidi'l-Mühimme Adlı Eseri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2020): 362.

¹⁵ Benli, "Trabzonî", 41/304-305.

tarihinde Şam'a gitmiş Emevi Camii'ni ziyaret etmiş, Hüsreviye Medresesi'nde ulemadan ders almıştır. Sonra bir müddet Han Subul ve Ma'arretü'n-Nu'man'da konaklamış, Tekkiye beldesinde kalmıştır. Buradan ayrılarak Han Şeyhun beldesine geçmiş, daha sonra Hama ve Humus'a uğramıştır. Halid b. Velîd Camii'ni ziyaret etmiş, sonra Şam'a gitmek için yola çıkmış, Süleymaniye tekkesinde konaklamış, Emevi Camii'ni ziyaret etmiştir. Şam'da on seneden fazla kaldıktan sonra Kudüs ve el-Halil'e geçmiş, orada da bir müddet kaldıktan sonra, Gazze'den geçerek Mısır'a ulaşmıştır. 1741 tarihine kadar Mısır'da kalmıştır. Daha sonra Mekke ve Medine'ye geçmiştir. Oradan da İstanbul'a geri dönmüş Süleymaniye Medresesi'nde hocalık ve kütüphane müdürlüğü yapmıştır. Birçok eser kaleme aldığı bilinmektedir.¹⁶ Dugaym, Trabzonî'nin ilmi hayatını; okuma yazma dönemi, Arapçada ve İslâmî ilimlerde uzmanlaşma dönemi, müstensihlik dönemi, istinsâh edilen eserleri mukâbele dönemi, seçme eserleri yazma ve âlimlerin eserlerini ihtisar etme, hâşiye ve şerhler yazma, müstakil eserler yazma ve tahkik dönemi olmak üzere sekiz merhaleye ayırmıştır.¹⁷

Mehmed et-Trabzonî Efendi Medine'de bulunduğu dönemde; Muhammed b. Tayyib el-Fâsî'den (öl. 1187/1773) Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) *Sahîh*'lerini, Tirmizî'nin (öl. 279/892) *eş-Şemâilî*'ni, Zeynüddin el-İrâkî'nin (öl. 806/1404) *el-Elfiyye*'si ve Fîrûzâbâdî'nin (öl. 817/1415) *el-Kâmûsu'l-muhîl*'ini; Muhammed b. Hasan b. Himmât'tan (öl.1175/1761) *el-Muvatta*, *Kütüb-ü Sitte*, Dârimî'nin (öl. 255/869) *es-Sünen*'i ve *Delâilü'l-Hayrât*'ını okumuş; Mescid-i Harâm müderrislerinden Yahyâ b. Sâlih'ten (öl. ?/?) hadis ve fıkıh tadrîsi için genel icâzet almıştır.¹⁸ Ayrıca Trabzonî'nin icâzetnamelerini inceleyen bir araştırmada bunlara ek olarak İbn 'Akîl'in (ö. 769/1367) *Tavdîhu'n-nahv*'ı ile 'İsâmuddîn İbrahim b. Muhammed b. 'Arabsâh el-İsferayînî'nin (ö. 945/1539) *Şerhu'l-isti'âre* kitabından dirâyet yoluyla icâzet aldığı tespit edilmiştir.¹⁹ Trabzonî *Zuhru'l-me'âd* şerhinde yukarıda zikredilen eserlerden Tirmizî'nin *eş-Şemâilî*, Zeynüddin *el-İrâkî*'nin *el-Elfiyye*'si ve Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsu'l-Muhîl*'i özellikle minhuvat kayıtlarında çok kullanmıştır. Bu durum müellifin arka planını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

¹⁶ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/936; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/345; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 7/89; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, 3/704; Benli, "Trabzonî", 41/304-305.

¹⁷ Dugaym, "Trabzonî".

¹⁸ Benli, "Trabzonî", 41/304-305.

¹⁹ Sula, "Muhammed B. Mahmûd B. Salih B. Hasan Et-Trabzûnî el-Medenî ve Ruseyyiletun fî Beyân Al-'Alfâzî'l-Letî Yestevî Fiha'l-Mufredu ve'l Musennâ ve'l Cem'u ve'l Muzekkeru ve'l Muennes İsimli Risalesi", 82.

Kaynaklarda Trabzonî'nin 1786 yılında İstanbul'da vefat ettiği ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildiği söylenmektedir.²⁰ Müellifin son eserini²¹ hicri 1195/1786 yılında yazdığı düşünülürse, bu tarihin makul olduğu söylenebilir.²²

1.1. Tasavvufî Şahsiyeti

Müellifin eserlerinden ve hakkında yapılan çalışmalardan sûfi meşrep, ehlisünnet bir zât olduğu izlenimi çıkarılmaktadır. Onun, eserlerine başlarken kendisinden *şeyh, fakir, âciz, günahkâr* diye bahsetmesi tevazu ve alçak gönüllü oluşunu göstermektedir. Birçok eserinin ferağ kaydında "Cenab-ı Allah ona ledünnî ilmi versin."²³ gibi kayıtların olması da bâtinî ilimlere inanan, onları elde etmek için uğraşan bir kişi görüntüsü vermektedir. Mehmed Tâhir onun Kâdirî şeyhi olduğunu söylemektedir.²⁴ Ayrıca mezhep taassubunun olmayışı ders aldığı hocalarından, seyahat esnasında kaldığı yerlerden anlaşılmaktadır. Zaten ilk eğitimini ailesinden alması, İstanbul'a gelmesi ve orada eğitim gördükten sonra çeşitli yerlere seyahati ufkunun genişlemesine vesile olmuştur. Fakat iş dini konulara gelince kendisinin sabitelerinin olduğu, heva ve heveslerine göre fetva veren insanları da sert bir dille yardığı görülmektedir.

Trabzonî, bir şeyh olarak kenara çekilmemiş, zamanın olaylarına bilfiil müdahale etmiştir. Mesela sigara konusunda fetva veren bir âlimi uyarılmış, hakkında kesin nas olmayan bir konuda fetva vermesini kınamıştır. Bununla birlikte sultan tarafından yasaklandığını belirtip otoriteye boyun eğilmesini tavsiye etmiştir. Böylece toplumda birlik vurgusu yaparak halkın devlete bağlanmasına çalışmıştır.

Risalelerinde ölmüş kişilere fatiha okuma, enbiyanın ve evliyanın ruhlarının öldükten sonra da tasarruflarının devam etmesi, tevessül, şefaet, müslümanın tekfir edilmesi gibi konuları incelemiş, bu uygulamaları şirk sayanların iddialarının temelsiz olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.²⁵

²⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/936.

²¹ Bu eser Sümeyye Çayır tarafından tahkik edilmiştir. bk. Sümeyye Çayır, *Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin el-Câmîu'l-A'zam fî Esmâi Nebîyyîne'l-Mu'azzam Adli Eserinin İnceleme Ve Tahkiki* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmed Vakfı Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19.

²² Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 3/936; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifin*, 2/345; Dugaym, "Trabzonî"; Benli, "Trabzonî," 41/304-305.

²³ Trabzonî, *Ucâletu'z-zâd*, 256a; Trabzonî, *Risâle fî beyâni'l-Ezdâd* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 103a.

²⁴ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/156.

²⁵ Eyüp Öztürk, "Mehmed Medenî et-Trabzonî ve Tekfirci Söyleme Karşı İtirazları", 1. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu (t.s): 461.

1.2. Eserleri

Müellif İslamî ilimlerin birçok dalında kitap yazmıştır. Eserleri genelde kendi el yazısıyla talik şeklinde ve Arapçadır. 226 kitabını Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlamıştır.²⁶ Anlaşılması kolay olsun diye eserler başlıklar halinde ilim dallarına göre tasnif edilmiştir. Yaptığı çalışmalar şu şekilde tasnif edilebilir:

1.2.1. Arap Dili ve Edebiyatı

Trabzonî'nin Arap diline dair eserleri çoğunlukla gramer, edebiyat ve dil bilimi alanlarında yoğunlaşmaktadır. Söz konusu eserlerin çoğu risaleler şeklinde Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Bölümü, 1041 nolu mecmuada toplanmıştır.

Risâle fî beyâni mâ vaka'a mine'l-evhâm fî Sihâhi'l-Cevheri,²⁷ *Risâle fî beyâni'l-Ezdâd*,²⁸ *'Ucâletu'z-Zâd fî Şerhi Zuhri'l-me'âd fî mu'ârazati Bânet Su'âd*,²⁹ *Ruseyyile fî Beyâni'l-Elfâz elletî Yestevî fîhe'l-Müfred ve'l-Müsennâ ve'l-Cem' ve'l-Müzekker ve'l-Mü'ennes*,³⁰ *Risâletun fî Beyâni'l-Musellesât*,³¹ *Risâle fî Musellesâti'l-'Ayn mine'l-İsm ve'l-Fi'l*,³² *Ruseyyiletun fî Musellesâti'l-Lâm*.³³

²⁶ Benli, "Trabzonî", 41/304-305.

²⁷ Trabzonî, *Risâle fî beyâni mâ vaka'a mine'l-evhâm fî Sihâhi'l-Cevheri*, (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Bölümü, no. 1041), 83bb; bk. Bağdatlı, *Hediyyetu'l- 'Ârifin*, 2/345; Tahir, *Osmanlı müellifleri*, 1/156; Zirikli, *A'lâm*, 7/89; Benli, "Trabzonî, Mehmed", 41/304-305; Aydın, *Semîne*, 25; Sula "Ruseyyiletun", 85.

²⁸ Trabzonî, *Risâle fî beyâni'l-Ezdâd* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 103a; Ali Benli, "Muhammed el-Medenî et-Trabzonî ve *Risâle fî Beyâni'l-Ezdâd*'ı", *Eski Yeni Dergisi* 31/Güz (2015): 151.

²⁹ Trabzonî, *'Ucâletu'z-Zâd fî Şerhi Zuhri'l-me'âd fî mu'ârazati Bânet Su'âd* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1050), 80a; Trabzonî, Süleymaniye ktp., Esad Efendi Koleksiyonu, no. 2786), 2a.

³⁰ Trabzonî, *Ruseyyile fî Beyâni'l-Elfâz elletî Yestevî fîhe'l-Müfred ve'l-Müsennâ ve'l-Cem' ve'l-Müzekker ve'l-Mü'ennes* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 113a.

³¹ Trabzonî, *Risâletun fî Beyâni'l-Musellesât* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 103b; Nihal Değer, *Muhammed Medenî'nin Musellesât Risâlesinin Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 90.

³² Trabzonî, *Risâle fî Musellesâti'l-'Ayn mine'l-İsm ve'l-Fi'l* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 108b.

³³ Trabzonî, *Ruseyyiletun fî Musellesâti'l-Lâm* (Süleymaniye Ktp. Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 111a.

1.2.2. Kur'ân ilimleri

ed-Dureru's-Semîne fi Fedâili'l-Âyât ve's-Suveri'l-'Azîme,³⁴ Câlîbu'l-Ferec ve Sâlibu'l-Harac,³⁵ et-Tertîb ve't-Teshîl.³⁶

1.2.3. Hadis İlimleri

el-İthâfâtü's-seniyye fi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye,³⁷ el-Câmiu'l-A'zam fi esmâi Nebiyyine'l-mu'azzam,³⁸ Hâşiye 'alâ Nuzheti'n-Nazar fi tavnîhî Nuhbeti'l-Fiker.³⁹

1.2.4. Fıkıh İlimleri

Suâlu Ehl-i Kars,⁴⁰ *Hâdi'l-'Umy ilâ Câddeti't-Tarîk*⁴¹ *Risâle fi Savmi'l-Âşurâ*,⁴² *Tuhfetu'l-İhvan fi'l-harâm ve'l-helâl mine'l-hayevân*,⁴³ *Sârimu'l-vâridât*,⁴⁴ *Tathîru'l-eşyâ*,⁴⁵ *Risâle fi hakki'l- istincâ*,⁴⁶ *Keşfu mu'dilâti's-suâleyn*⁴⁷

³⁴ Trabzonî, *ed-Dureru's-semîne fi fedâili'l-âyât ve's-suveri'l-azîme* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye koleksiyonu, no. 1041), 218a; Trabzonî, (Fatih Koleksiyonu, 754), 6a; Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/156; Kehhâle, *Mu'cemu'l- Muellifîn*, 3/732; Bağdatlı, *Hediiyetu'l- Ârifin*, 345.

³⁵ Trabzonî, *Câlîbu'l-Ferec ve Sâlibu'l-Harac* (Süleymaniye ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 114b.

³⁶ Trabzonî, *Tertîbu Evâil-i Ayâti'l-Kura* (Süleymaniye ktp. Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, no. 389), 2a.

³⁷ Trabzonî, *el-İthâfâtü's-Seniyye Fi'l- Ahâdîsi'l-Kudsiyye*, (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 1b; Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l- Mektûn fi'z- zeyli 'alâ Keşfi'z- Zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beirut: Dâru İhyai't-Turâsu'l-'Arabiyye, t.y.), 1/13.

³⁸ Trabzonî, *el-Câmiu'l-A'zam fi esmâi Nebiyyine'l-Mu'azzam* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1032), 9b; Sümeyye Çayır, *Mehmed el-Medenî et-Trabzonî'nin el-Câmiu'l-A'zam fi Esmâi Nebiyyine'l-Mu'azzam Adlı Eserinin İnceleme ve Tahkiki* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmed Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 23.

³⁹ Bağdatlı, *Hediiyetu'l- Ârifin*, 2/345; Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/156.

⁴⁰ Trabzonî, *Suâlu Ehl-i Kars*, (Süleymaniye ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no: 001041), 78b.

⁴¹ Trabzonî, *Hâdi'l-'Umy ilâ Câddeti't-tarîk* (Süleymaniye ktp., Hacı Mahmud Efendi koleksiyonu, no. 1917), 1b; Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041, 177a.

⁴² Trabzonî, *Risâle fi Savmi'l-Âşurâ* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 73b.; Osmanlı Müellifleri, 1/156.

⁴³ Mehdi Cengiz tarafından "Trabzonî Mehmed'in Zooloji Sözlüğü" adında 20 Mayıs 2022 tarihinde tebliğ olarak sunulmuş olan söz konusu eser henüz yayınlanmamıştır.

⁴⁴ Trabzonî, *Sârimu'l-vâridât* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 196b.

⁴⁵ Trabzonî, *Tathîru'l-eşyâ* (Süleymaniye Ktp., Fatih Koleksiyonu, no. 754), 76b.

⁴⁶ Trabzonî, *Risâle fi hakki'l-istincâ* (Süleymaniye Ktp., Fatih Koleksiyonu, no. 754), 74b.

⁴⁷ Bağdatlı, *Hediiyetu'l- Ârifin*, 2/345; Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/156.

1.2.5. Siyer

Şerhu esmâi Ehli Bedr,⁴⁸ *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid fî târihi Beyti'l-harâm*.⁴⁹

1.2.6. Akaid ve Kelâm

el-Maksadu'l- esmâ fî şerh-i esmâi'l- husnâ,⁵⁰ *el-Câmi'u'l-aksâ fî Esmâi'l-Husna*,⁵¹ *es-Sârimu'l-meslûl*⁵² *Risale fi 'ademi tekfîri'l-mu'min*,⁵³ *Risâle fi redd men kâle ihdâu'l- Fâtîha li ruh-i Falan fakad eşrake*,⁵⁴ *Temyîzu'l-fâdil 'ani'l-mefdûl*,⁵⁵ *Tarîku'l-ihtisâb ve'n-nasîha*.⁵⁶

1.2.7. Tasavvuf

Şerhu nefehâtî'l-kurab ve'l-ittisâl.⁵⁷

1.2.8. Diğer Konulardaki Eserleri

Levâmihu's-Sebûhî fî Şerhi fasli'n-Nûhî,⁵⁸ *Risale fi kıssati Hârût ve Mârût*,⁵⁹ *ed-Durru'l-munazzam fî şerhi Hizbi'l-a'zam*⁶⁰

2. Trabzonî'nin 'Ucâletu'z-Zâd fî Şerh-i Zuhri'l-Me'âd Adlı Eseri

Trabzonî eserin mukaddimesinde kitabın ismini, 'Ucâletu'z-zâd fî şerh-i Zuhru'l-me'âd fî mu'ârazati Bânet Su'âd olarak belirtmektedir. İlgili ibare şöyledir:

⁴⁸ Trabzonî, *Şerhu Esmâ i Ehli Bedr* (Süleymaniye Ktp, Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1032), 63b-170b; Süleymaniye Ktp., Atif Efendi Koleksiyonu, no. 1768; Süleymaniye Ktp., Atif Efendi Koleksiyonu, no. 1731; Bağdatlı, *Hediyetü'l- Ârifin*, 345; Tahir, *Osmanlı müellifleri*, 1/156.

⁴⁹ Trabzonî, *Cem'u'l-fusûl ve'l-fevâid fî târihi Beyti'l-harâm* (Süleymaniye ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1050), 1b-78a; bk. ed-Dugaym, Trabzonî; Sula, "Ruseyyiletun", 92; Aydın, "Semîne", 24.

⁵⁰ Trabzonî, *el-Maksadu'l-esmâ fî şerh-i esmâi'l- husnâ* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1032), 1b.

⁵¹ Trabzonî, *el-Câmi'u'l-Aksâ fî Esmâi'l-Husna* ((Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1032), 8a.

⁵² Trabzonî, *es-Sârimu'l-meslûl li 'Unuk-men tesaddâ bi-cehlihî kassa ahkâmî'r-Resûl* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyon, no. 1041), 173b.

⁵³ Trabzonî, *Risale fi 'Ademi Tekfîri'l-Mu'min* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 167b.

⁵⁴ Trabzonî, *Risâle fi redd men kâle ihdâu'l-Fâtîha li ruh-i falan fakad eşrake* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 195a.

⁵⁵ Trabzonî, *Temyîzu'l-fâdil 'ani'l-mefdûl* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1032), bk. Sula, "Ruseyyiletun", 92; Değer, *Musellesât*, 45; Çayır, *el-Câmiu'l-A'zâm*, 20.

⁵⁶ Trabzonî, *Tarîku'l-ihtisâb ve'n-nasîha* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 170a.

⁵⁷ Trabzonî, *Şerhu nefehâtî'l-kurab ve'l-ittisâl* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1041), 206b.

⁵⁸ Bağdatlı, *Hediyetu'l-'Arifin*, 2/345; Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/156.

⁵⁹ Aydın, *Semîne*, 23.

⁶⁰ Trabzonî, *ed-Durru'l-Munazzam fî Şerhi Hizbi'l-a'zam* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, no. 813), 495a.

سَمَّيْتُهُ "عُجَالَةَ الزَاد فِي شَرْحِ ذَخْرِ الْمَعَاد فِي مَعَارِضَةِ بَانْتِ سَعَاد"⁶¹

Mukaddimeden eserin eş-Şeyh Muhammed el-Medenî'ye ait olduğu da anlaşılmaktadır. Söz konusu ibare şöyledir:

"فها أنا الفقير الشيخ محمد المدني"⁶²

"İşte ben Medineli fakir Şeyh Muhammed"

Ferağ kaydından eserin 15 Şevval 1190 (27 Kasım 1776) Salı günü ikinci namazından sonra bitirildiği anlaşılmaktadır. ilgili ibare şöyledir:

"أتاه في الخامس عشر من شوال سنة تسعين ومائة وألف يوم الثلاثاء بعد العصر مصلياً على النبي المختار"⁶³

Trabzonî eserin telif nedeni olarak, İbn Da'seyn'in *İ'dâdu'z-zâd bi şerhi Zuhru'l-me'âd fi mu'arazati Bânet Su'âd* adlı eserini çok uzun bulduğunu bu nedenle muhtasar bir şerhe başladığını ifade etmektedir. Söz konusu ibare aşağıda verilmiştir.

"اكتفه في غاية الإطناب، فها أنا الفقير الشيخ محمد المدني أردت أن أختصره"⁶⁴

2.1. Eserin Nüshaları

Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde Süleymaniye Koleksiyonu ve Esad Efendi Koleksiyonu olmak üzere iki nüshasına rastlanmıştır.

a) Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, no. 1050

Talik hattıyla yazılan ve 179 varaktan oluşan eserin satır sayısı 25'tir. Zahire kısmında eserin adı "*Ucâletü'z-zâd fi Şerh-i Zuhri'l-me'âd fi Mu'arazati Bânet Su'âd*" şeklinde geçmektedir. Metin içerisinde "صح", hamişte "منه" ifadesiyle biten notlar bulunmaktadır. Nüsha birkaç yer dışında okunaklıdır. Zaman zaman tekrarlar görülmüştür.⁶⁵

⁶¹ Trabzonî, *Ucâletü'z-zâd*, 80a.

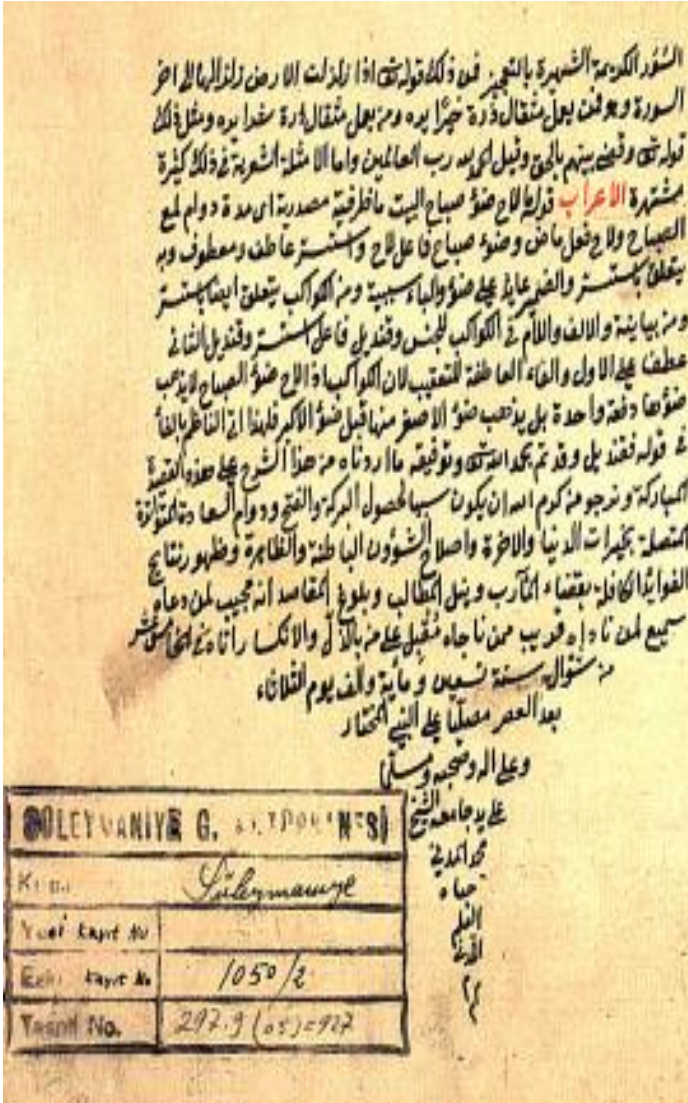
⁶² Trabzonî, *Ucâletü'z-zâd*, 80a.

⁶³ Trabzonî, *Ucâletü'z-zâd*, 256a.

⁶⁴ Trabzonî, *Ucâletü'z-zâd*, 80a.

⁶⁵ Trabzonî, *Ucâletü'z-zâd*, 123b.

الذي خضع نساها على اسمها سلم بعموم الرسالة وادعى برأيه
 ذواباته انظروا لمرهته من سبل الدلالة. وفضل على جميع كقول والانباء
 ثم من صميم قرين الصلطن من العرب الاصفاء. وايداه بالهجات التي
 بها ووطد بعفته وعالم اللغة الحقيقية حتى علا منا زجا. احمد محمد
 من على بيروني العاروق واستظل من شجوات المحقق بالعلوم بظلمها الوآرت
 لطف بانامل وقد فركه منطوقها من بايع اثارها. واعترف بانك ذكابه
 معاني منومها من تابع انها رهاه فاوني بذلك الحكر. وفصل انطاب ونقده
 بزوب السؤل لرد لحيوات والمشهد ان لا الاله وحده كاشرك له في ملكه وادرك
 فيكون له توبه ولا عيبه. والامانع لما اعطى ولا معلى لما منع والاراقع لما خفي
 قضى لمن رفع **واما بعد** فان لما كان مدح النبي صلى الله عليه وسلم من افضل القرب
 شرت امعاده الزكية في الاطوار وسارت في سائر الانبياء من الملك العادل
 وقد كتبه الله سبحانه في حكيم بقوله عز وجل وانك لعلى خلق عظيم قدوه
 بر من الفضلاء بما اجراه الله سبحانه من النثر العجيب والنظم المنظر
 من عمل فكره العباد في مدحه وبما زيا لفظ الاوقر من ذلك فالج قدوة
 في العلية الملقب المشيع النمام القامة القوي من ذات اصوله بلا فقه وجنود
 في من قصص الكلام سقواح الضياع ابو عبد الله محمد بن سعد النبوي كذا
 نشأ في مدحه صلى الله عليه وسلم فضايد تها الأباء نظرا وتنظر الكمال
 نادها والذي المشتهر له من ذلك ثلاث قصائد كل قصيدة منها ضامته له ما
 من بلوغ القاصد فالواها بالذکر القصيدة المشهورة بالبرودة التي هي المشكك
 خيرة على الرجاء والشدة فان سلك في نظرها مسلما ابرع فيه غاية الابحاح
 سبب نظرها ووقوعها في اعيان الاطبا فغوت لوقته ببركة انشائها ورأى من
 في الشفاء عجبا وقد اعنته بشرحها جمع كثير من العلماء والفضلاء والفقهاء
 بها وايضا معانيها جمع عظيم من الفناء والبناء وتليها في الذكر القصيدة التي
 في الشهرة من الورق كما في العري وهي التي منها مقولات وقد شرحها ابو
 عبد الله النبوي في قصيدة الشافعي المرفوعة ثم شرحها شيخنا شيخنا شيخنا
 في



b) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no. 2786

İstinsah tarihi 21 Cemâziyelâhir 1194 (25 Mayıs 1780), müstensihi ise Seyyid Ali b. Mustafa'dır. 25 satırdan oluşan eser 176 varaktır. Nüsha okunaklıdır.

Süleymaniye Kütphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu no. 2786, 175b.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي خلق نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم به يوم الرسالة . ووضح به صفة الباهرة وآياته
المتظاهرة للمهتدين سبيل الدلالة . وفنشد على جميع الرسل والأنبياء . واتسعت من صميم
قرش المصطفى من العرب الأصفياء . وايدته بالمجرات الساطعة النوارها . ورتلها
بعثته وعلمه المنة الحنفية حتى علا منارها . حمده حمد من تسبيل سبيل سبيل المعارف . أو مفضل
من شجرات التحقيق بالعلوم بظلمة الأرف . واقطف بالامل ذوقه فوكله منظرها من يانع
أثمارها . واغترف بالكف ذكائه لزال صافي مظهرها من غايح كمنارها . فاقوى بذلك الخلق . وسلك
للخطاب . وتصدق عند ورود السؤال رد الجواب . واستبهرت بالآيات الله وحده لا شريك له
في ملكه ولا وزير . وه معين له في تدبيره ولا ظهير . ولا مانع لما أعطى . ولا معطي لما سأل . وانفتح
لمن خضع له خافض لمن رفح . **أما بعد** فإنه لما كان صلح النبي صلى الله عليه وسلم من فضل القرية
وانشئت أهدان كية في الاقطار وسارت في سائر الافاق مس الفلك الدوار ولم لا
وقد نفي الله تعالى في محكم كتابه الكريم بقوله عز وجل وانك لعلى خلق عظيم فمدح كل خير
من الفضلاء بما جراه الله تعالى على اسانه من النثر المحج والنظم المصنوع وكان من عمل فكر
الصادق في مدحه وناز بالخط الاوفى من ذلك فالج قدحه السطح الايام العجوة التي
المصنوع الرهام الفزاة المؤذع من دانت لهولة بلاغته وجنود قريحته من فصيح الكلام
شوايح الصياح ابو عبد الله محمد بن سعيد ابو حنيفة الدلاص فاندانت في هودج صفة الله
عبيد وسلم قصائد تهنئ الأرباب وطربا وتعطر المجالس بانثاها والذم التي اشتهر به من
ذلك ثلاث قصائد كل قصيدة منها صامنة له بما يأمله من بلوغ المقاصد واواها
بالذكر القصيدة المشهورة بالبردة التي هي المتمسك بها ذخيرة على الرضا والشدة
فاندسلك في نظمه بالسلك ابدع فيه غاية الابدع وكان سب نظرها وقبح خالجه به
اغيا الاطباء فعمى لوقته ببركة انثاها ورأى من سرعة الشفاء عجبا وقد اعنتني
بشرحه باجمع كثير من العلماء والفضلاء وبالبحر في جعل الفاظها وايضا معانيها باجم غصير

ونظام السنو والنظام ولا بد ان يحسن فيه غاية الاحسن فانها غير مبق في السماع
 ويستطيع في مائة الاذواق والاذهان وربما حفظ من دون سائر المقال
 في غالب الاحوال وغاية الغايات في ذلك مقال الكتاب العزيز في خلاص السور
 الكريمة الشهيرة بالتعريف فمن ذلك قوله تعالى اذا زلزلنا الارض زلزالها الاخر السورة
 وهو من جعل مثقال ذرة خيرا يره ومن جعل مثقال ذرة شرا يره ومن ذلك
 قوله تعالى وقطع بينهم بالبحر وقيل الخدش وربما العاين واما الا مثقال الشرة في ذلك
 كثيرة مشهورة **الاعراب** قوله مالا حنو صياح البيت ما ظفرت مصدرها في مرة دوام
 لم يصبح ولا ح فعل ما بين وضو صيلح ما عمل له واستر عاطف ومعلوفه وبه يعلق
 بالستر والضمير عاثر على صوره واما سببية ومن الكواكب يتعلق بالمشابهة كستره كمن ياتي
 والالف والهم في الكواكب الخمسة وقيل ناسل ستره وقيل الثاني تحفظ على الا قول
 والغاء العاطفة لتعقيب لان الكواكب ذالاح سنو الصلح لا يذهب سنوها دونه ولا يحرق
 بل يذهب سنو الا سنو منها قبل سنو الا كبر فلهذا اقي السنين بالفاء في قوله فتنف بل
 قد تم بحرقه ثم وتوفيقه ما اردناه من هذا السنج على هذه القصيدة المباركة
 وترجم من كرم الله ان يكون سببا لحصول البركة والفتح دوام السعادة والتمتع بآية
 المتصلة بجزات الدنيا والاخرة واصلاح الشؤون المعاشية والظاهرة وظهور نتائج
 القوائد الكافئة بقضاء المآرب وبزل المطالب وتلويح المقاصد له في حين ذلك
 سمع لمن ناداه قريب ممن ناجاه ثقيل من بالذل والالتكارتاه في الخامس عشر
 من ثوال سنة تسعين ومائة والقب يوم الثلاثاء بعد العصر كصلى على النبي
 المختار وعاله وصحبه وسلم على روحهم الشريفة في حياهم العلم الذي
 قد تم بحرقه وقصيدة زخر المعاد على يوسف العباد
 السيد بن السيد قسطنطين عفر الله له ولا يورث
 واحسن اليه كما واهم في اليق
 الحادي والعشرين في حياهم
 او في سنة تسعين وسبعين
 حياهم والله
 ٥١
 ٤٥

2.2. Eserin Kaynakları

Müellif eserini oluştururken farklı disiplinlerden birçok kaynaktan yararlanmışır. Ayrıca daha önce belirtildiği üzere Trabzonî'nin 'Ucâletu'z-zâd adlı eseri İbn Da'seyn'in *İ'dâdu'z-zâd* ismini verdiği eserinin muhtasarıdır. Dolayısıyla burada kaynaklar olarak ele alınanlar aslında çoğunlukla İbn Da'seyn'in kaynaklarıdır. Fakat minhuvat kayıtlarında Trabzonî'nin bizzat kullandığı eserler de vardır. Bu bölümde sadece müellife ait olan minhuvat kaynaklarındaki eserler ele alınmıştır.

2.2.1. Minhuvat Kaynakları

Trabzonî minhuvat kayıtlarında genelde lügat kitaplarını kullanılarak metne dair açıklamalar getirmiştir. Ayrıca tefsir, fıkıh, hadis, akaid, siyer, lugat, edebiyat biyografi, astronomi türünde eserlerden de faydalandığı görülmüştür.

2.2.1.1. Lügat İلمي

el-Müfredât, bir yerde⁶⁶ *Muhtâru's-Sihâh*, ondan fazla yerde⁶⁷ *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-lugât*, iki yerde⁶⁸ *Lisânu'l-'Arab*, bir yerde⁶⁹ *Takvîmu'l-Buldân*, bir yerde⁷⁰ *Merâsidü'l-ittilâ' 'alâ esmâ' i'l-emkine ve'l-bikâ'*, üçten fazla yerde⁷¹ *el-Misbâhu'l-munîr*, üçten fazla yerde⁷² *Hayâtu'l-Hayevân*, üç yerde⁷³ *et-Ta'rîfât*, iki yerde⁷⁴ *el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesu'l-vasît el-câmi' limâ zehebe min lugati'l-'Arab şemâfît (el-Kâmûsu'l-muhît)*, ondan fazla yerde⁷⁵ *Evdahu'l-mesâlik ilâ ma'rifeti'l-buldân ve'l-memâlik*, bir yerde⁷⁶ *Nâmûsu'l-me'nûs*, ondan fazla yerde kullanılmıştır.⁷⁷

⁶⁶ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 144a.

⁶⁷ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 97a, 99b, 100b, 101b, 146a, 146b, 147b, 149b, 151b, 154b, 156b, 158b.

⁶⁸ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 183a, 183b.

⁶⁹ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 186b.

⁷⁰ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 201a.

⁷¹ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 98b, 99a, 105b, vd.

⁷² Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 160a, 160b, 176a, vd.

⁷³ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 100a, 105a, 118b.

⁷⁴ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 137b, 190a.

⁷⁵ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 101b, 113a, 175a, 183b, 185b, 191a, 191b, 199a, 203a, 209a, 245b. vd.

⁷⁶ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 201a.

⁷⁷ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 98b, 111a, 116b, 139b, 156b, 180b, 183a, 188b, 198b, 205b, 212b, vd.

2.2.1.2 Tefsir İlmi

*el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi' t-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl,*⁷⁸ *Mefâtihu'l-Gayb,*⁷⁹ *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl,*⁸⁰ *Tefsîru'l-Hâzin,*⁸¹ *el-İtkân,*⁸² *el-Muhezzeb fi mâ vaka'a fi'l-Kur'âni mine'mu'arreb.*⁸³

2.2.1.3. Fıkıh İlmi

*el-Vişâh fi fevâidi'n-nikâh.*⁸⁴

2.2.1.4. Hadis İlmi

*en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser,*⁸⁵ *Mişkâtu'l-Mesâbîh,*⁸⁶ *Fethu'l-bârî,*⁸⁷ *ed-Durru'n-nesîr fi telhîsi Nihâyeti İbni'l-Esîr,*⁸⁸ *Tahrîru'l-ensâb,*⁸⁹ *Mîrkâtu'l-mefâtîh şerhi Mişkâtu'l-mesâbîh.*⁹⁰

2.2.1.5. Akaid ve Kelam

*el-İ'tikâd ve'l-hidâye.*⁹¹

⁷⁸ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 185b.

⁷⁹ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 185b. Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144).

⁸⁰ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 140a. Neseфі, Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseфі (ö. 710/1310).

⁸¹ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 185b. Hâzin, Ali b. Muhammed, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî (ö. 741/1341).

⁸² Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 138a. Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505).

⁸³ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 183b. es-Suyûtî.

⁸⁴ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 184b. es-Suyûtî.

⁸⁵ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 183b. İbnu'l-Esîr, Ebu's-Seâdât Mecduddîn el-Mübârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210).

⁸⁶ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 146b. Hatîb et-Tebrîzî, (ö. 741/1340).

⁸⁷ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 132a.

⁸⁸ Halit Özkan, "Suyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/202-204; Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 116a, 133a, 146b, 150b, 153a, 192a, 193a, 197a, 198a, 199a, 206b, vd.

⁸⁹ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 146a. es-Suyûtî.

⁹⁰ Özel, "Ali el-Kârî", 2/403-405; Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 109a.

⁹¹ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 138a.

2.2.1.6. Siyer

*el-Vefâ bi't-ta'rif-i hukûki'l-Mustafâ,*⁹² *el-Hedyu'n-nebevî,*⁹³ *Nûru'n-nibrâs 'alâ Sîreti İbn Seyyidî'n-nâs,*⁹⁴ *el-Mevâhibu'l-ledunniyye,*⁹⁵ *Subulu'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd (es-Sîretu's-Şâmîyye),*⁹⁶ *el-'Ucâletu's-seniyye 'alâ Elfiyyeti's-sîreti'n-nebevîyye,*⁹⁷ *Şerhu'd-Dureri's-seniyye fî nazmi's-sîreti'n-nebevîyye,*⁹⁸ *Nesîmu'r-riyâz,*⁹⁹ *Şerh'u-Zürkânî 'alâ mevâhibi'l-ledunniyye (Şerhu'l-Mevâhib),*¹⁰⁰ *Hâşiye 'alâ kıssati'l-mi'râc.*¹⁰¹

2.2.1.7. Edebiyat

*el-Minehu'l-Mekkiyye fî şerhi'l-Hemziyye.*¹⁰²

2.2.1.8. Biyografi

*Tecrîdu esmâ 'i's-sahâbe,*¹⁰³ *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl,*¹⁰⁴ *Târîhu Medîneti Dîmaşk.*¹⁰⁵

2.2.1.9. Astronomi

*Heyetu's-seniyye fî'l-heyeti's-sünniyye.*¹⁰⁶

⁹² Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 109a. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201).

⁹³ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 190b. İbni Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350).

⁹⁴ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 142a. Sibt İbnu'l-Acemî, Ebu'l-Vefâ Sıbtu İbni'l-Acemî Burhânuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî (ö. 841/1438).

⁹⁵ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 140b, 188b, 190b, 190b, 192b, 194a, 194b, 246b. Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî (ö. 923/1517).

⁹⁶ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 211b. Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâfiî (ö. 942/1536).

⁹⁷ M. Yaşar Kandemir, "Münâvî, Muhammed Abdürraûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/571-573; Ali Hakan Çavuşoğlu, "üchûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/274-276.

⁹⁸ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 211b. Uchûrî, Ebu'l-İrşâd Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uchûrî el-Misrî (ö. 1066/1656).

⁹⁹ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 109a. Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659).

¹⁰⁰ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 132b, 246b, 247a. Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî (ö. 1122/1710).

¹⁰¹ Ahmed Alâeddin Abdülhamîd Da'ber, "Derdîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/168-169; Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 131a, 136a.

¹⁰² Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 142b, 254a. İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî (ö. 974/1567).

¹⁰³ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 140b, 215a. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dîmaşkî (ö. 748/1348).

¹⁰⁴ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 184b. İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. 'Adî b. Abdillâh el-Curcânî (ö. 365/976).

¹⁰⁵ Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 184b. İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dîmaşkî eş-Şâfiî (ö. 571/1176).

¹⁰⁶ Özkan, "Süyûtî", 38/202-204; Trabzonî, 'Ucâletu'z-zâd, 131a. es-Suyûtî.

3. Müellifin Şerh Yöntemi

Müellif şerhe başlamadan önce Hz. Peygamber üzerine yazılan kasidelerin önemini belirtmiş, Kur'ân'dan delil getirerek Allah'ın rızasını ve peygamberin sevgisini kazanmaya vesile olacağından söz etmiş ve bu alanda zirve sayılan Bûsîrî hakkında tanıtıcı bilgilere yer vermiştir. *Kasîdetü'l-Bürde, el-Kasîdetü'l-Hemziyye* hakkında kısa bilgiler verdikten sonra Zuhru'l-me'âd fî mu'ârazati Bânet Su'âd adlı esere değinmiştir. Eserin kendisinden önce şerh edildiğini, bu şerhi uzun ve bıktırıcı bulduğunu, bu nedenle mezkûr eseri özetleyeceğini belirtmiştir. Böylece bizim burada işleyeceğimiz metod aslında büyük ölçüde İbn Da'seyn'in şerh metodudur. Trabzonî ise esere metin içerisinde "أقول" lafzıyla ve metin dışında minhuvat kayıtlarıyla iki yolla müdahale ederek çalışmasını özgün hale getirmiştir.

Müellifimiz şiir beyitlerini yazarken kırmızı mürekkep kullanmış ve beyitleri sırasıyla el-luga, el-ma'nâ, fasıl, el-i'râb olmak üzere dört ana başlık altında tahlil etmiştir. el-Luga başlığı altında kelime ve anlam bilgisi vermiş, okuyucunun bilemeyeceğine inandığı kelimelerin anlamlarını, hangi kökten ve babdan geldiğini, kullandığı sözlüklerin adını belirtmiştir. el-i'râb başlığı altında, önce tek tek kelimelerin sonra cümlelerin irabını yapmış, fasıl başlığı altında, beyti belâgat yönüyle incelemiş, bazı belâgat terimlerini açıklamıştır. Ma'nâ başlığı altında beytin Arapça olarak açıklamasını yapmış, ayetlerden, şiirlerden ve mesellerden örnekler getirmiştir. Ayrıca sözü edilen dört başlığın yanısıra altmıştan fazla dört defa "وَاعْلَمُ"¹⁰⁷ lafızlarıyla ilave açıklamalarda bulunmuştur. "فَأَيَّدَهُ"¹⁰⁸

Genellikle kitap ismi vermeksizin fıkıh, tefsir, hadis, kıraat, tarih, belâgat, edebiyat gibi farklı disiplinlerden bilim dallarına atıflar yapmış, okuyucuyu bıktırır endişesiyle konuyu kısa kesip, "الأصل" olarak rumuzladığı İbn Da'seyn'in *İ'dâduz'z-zâd* adlı eserine "مذكورة في الأصل تركتها خوف السامة" gibi lafızlarla müracaat edilmesini belirtmiştir.¹⁰⁹

Genelde açıklamaları "والله أعلم بالصواب"¹¹⁰ diyerek bitirmiş, bazı beyitlerden sonra, şaire hayranlığını "فله در هذا الناظم" sözleriyle dile getirmiştir.¹¹¹

Bu bölümde müellifin minhuvat kayıtlarında ve metin içerisinde kullandığı şerh yöntemi etraflıca incelenmiş, örneklere yer verilmiştir.

¹⁰⁷ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 84a, 90b, 106a, 111b, 115b, 119b, 120b, 121b, 124b, 125a, 127b, vd.

¹⁰⁸ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 96b, 154b, 175a, 255a.

¹⁰⁹ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 80b, 81b, 82a, 124b, 128a, 129b, 234b, vd.

¹¹⁰ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 85b, 108b, 166a, 180a, 181a, 183b, 186b, 190a, 201a, 215b.

¹¹¹ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 85b, 108b, 166a, 180a, 181a, 183b, 186b, 190a, 201a, 215b 123b, 220a.

3.1. Minhuvat Kayıtlarında Kullandığı Yöntem

Yazma eserlerde kullanılan "مِنْهُوَات" kelimesi ondan anlamına gelen "مِنْهُ" kelimesinin çoğuludur. Eserin kenarlarında bulunan ve müellif tarafından yazılıp sonunda "مِنْهُ" kaydı bulunan notları ifade eden bir çeşit kısaltmadır. Ayrıca eserin müellife aidiyetini güçlendiren unsurlardan biri olarak kabul edilir.¹¹²

Önceki sayfalarda da söylediğimiz gibi Trabzonî kendisinden önce yazılan İbn Da'seyn'in *İ'dâdu'z-zâd* adlı eserini ihtisar etmiştir. Dolayısıyla aslında metindeki kaynaklar İbn Da'seyn'nin de kaynaklarıdır. Fakat minhuvat kayıtları sadece Trabzonî'ye aittir. Söz konusu kayıtların müellife ait olması eserin özgün yönünü ifade etmektedir.

Trabzonî'nin *'Ucaletu'z-zâd* adlı bu eseri minhuvat kayıtları bakımından zengindir. Müellif, yaklaşık yüz doksan yerde minhuvat kaydıyla biten notlar düşmüş, lugat, tefsir, fıkıh, hadis, kelim, akaid, siyer, edebiyat ve astronomi ilmiyle alakalı bilgiler serdetmiştir. Şarih çok az da olsa arûzla bağlantılı konuları ele almış, bir yerde Abbas b. Abdulmuttalib'in (ö. 13/634 [?]) peygamberi övdüğü şiirinin bağlamında bahrine değinmiş, taktîni yapmıştır.¹¹³ Trabzonî'nin zaman zaman önemli görüp, üzerinde düşünülmesini tavsiye ettiği beş yerde "قَفُّ عَلَى" (Üzerinde dur, düşün) tabiriyle başlayan açıklamalarda bulunduğu da görülmüştür.¹¹⁴

Müellif söz konusu kayıtlarda genellikle sözlük bilgisi vermiş, manası kapalı olan, okuyucunun anlamakta zorlanabileceğini düşündüğü garip kelimeleri açıklamıştır.¹¹⁵ Aynı zamanda kelimeleri semantik ve etimolojik açıdan incelemiş metne zenginlik katarak hem anlaşılmasını sağlamış hem de metni tekdüze anlatımdan kurtarmıştır.¹¹⁶ Bu çerçevede *el-Kâmûsu'l-muhît*'in muhtasarı olan Ali el-Kâri'ye ait (ö. 1014/1605) *Nâmûsu'l-me'nûs*'a yüz defa, *Tâcu'l-luga'*'nın muhtasarı olan *Muhtâru's-sihâh*'a yetmiş defa ve Fîrûzâbâdî'nin *Kâmûsu'l-muhît* adlı eserine altmış defa başvurulması dikkate şayandır.

Trabzonî, minhuvat kayıtlarında yeri geldikçe bazı şahısları da tanıtmıştır. Örneğin İslam'dan önce yaşamış kimselerin son peygamberi müjdelemesiyle ilgili olan 34. beyit münasebetiyle Himyer Kralı Seyf b. Züyezen, Şık, Safîh¹¹⁷ ve 39. beyit

¹¹² Okan Kadir Yılmaz, *İsam Tahkikli Neşir Klavuzu* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 108.

¹¹³ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 97a.

¹¹⁴ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 96b, 152a, 175a, 182b, 192.

¹¹⁵ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 88b, 96b, 99b, 100a, 100b, 101a, 101b, 103a, 103b, 104b, 105a.

¹¹⁶ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 89a.

¹¹⁷ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 98b.

münasebetiyle peygamberin doğumu esnasındaki mucizelerin anlatıldığı bağlamda, Endülüslü muhaddis Bakî b. Mahled hakkında açıklamalarda bulunmuştur.¹¹⁸

Müellifin, minhuvat kayıtlarında bazen eserin asıl sahibi olan İbn Da'seyn'e eleştiriler yönelttiği de görülmektedir. Buna kasîdenin 61. beyti örnek verilebilir. Şöyle ki; Trabzonî'ye göre "نَالَ مَقَامَ الَّذِي مَا نَالَهُ أَحَدٌ" (Kimsenin ulaşamadığı makama çıkmıştır.) ibaresinde "مَا نَالَهُ أَحَدٌ" cümlesi sıla cümlesidir. İbn Da'seyn'e göre ise "مَقَامٌ" kelimesinin sıfatıdır. Trabzonî, ise bu görüşe itiraz ederek kolaycı bir tavır olduğunu beyan etmiştir.¹¹⁹

Müellifin zaman zaman yer verdiği bilgilerden bir kısmı da astronomiyle alakalıdır. Trabzonî, minhuvat kayıtlarında kasîdenin 57. beyti vesilesiyle "الأَنْوَاءُ" (Bir yıldızın batıdan batıp, onu takip eden yıldızın doğudan doğması) kelimesini açıklarken ayın yirmi sekiz durağının isimlerinden bahsetmiş, ayrıntılı bilgi elde etmek isteyenleri isim vermeksizin söz konusu ilim dalıyla ilgili kitaplara yönlendirmiştir.¹²⁰

Şarihin yeri geldikçe şiir beyitlerindeki nüsha farklılıklarına değindiği ve tercihte bulunduğu görülmüştür. Örnek olarak kasîdenin 133. beytinde¹²¹ geçen "الْبَهَائِيرُ" kelimesini İbn Da'seyn'in "الْبَهَائِيرُ" olarak tespit etmesini yanlış bulmuş, böyle bir kullanımın *el-Kâmûsu'l-muhîl*'e aykırı olduğunu belirtmiştir.¹²² Bûsîrî'nin divanında "الْبَهَائِيرُ" diye geçmesi¹²³ ve güncel bazı çalışmalarda¹²⁴ da aynı tercihin yapılması Trabzonî'yi haklı çıkarmaktadır.

3.2. Metin İçerisinde İzlediği Metodu

Trabzonî, daha önce de söylendiği gibi muhtasar bir çalışma yapmıştır. Genellikle ana metni aynen almış, kısaltmış, yaklaşık on yerde "أَقُولُ" lafzıyla metne müdahale etmiştir. İlgili yerler aşağıda zikredilmiştir.

Trabzonî, 34. beyit vesilesiyle Şık ve Satih,¹²⁵ 36. beyit vesilesiyle ganimet hakkında,¹²⁶ 64. beyitte peygamberin üstünlüğünün anlatıldığı bağlamda,¹²⁷ 66.

¹¹⁸ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 11a.

¹¹⁹ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 127b.

¹²⁰ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 146a.

¹²¹ *ولا مهور سوى الأزواج تُقْبَلُهَا / البيضُ البهائيرُ أو السَّمُرُ العَطَابِيلُ* / Kısa kılıçların veya uzun mızrakların aldığı canlardan başka mehir yoktur.

¹²² Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 217a.

¹²³ Muhammed Seyyid Kılânî, *Divânü'l-Bûsîrî*, s. 228.

¹²⁴ Mustafa Irmak, Bûsîrî'nin Zuhru'l-meâd fi Vezni Bânet Suâd Adlı Kasidesi ve Abdülbakî b. Ahmed'in Bu Esere Yaptığı Manzum Tercüme, s. 184.

¹²⁵ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 199b.

¹²⁶ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 109b.

¹²⁷ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 129a.

beyitte mi'râc,¹²⁸ 98. beyitte Peygamberimizin hissi mucizelerinin anlatıldığı kısımda,¹²⁹ 103. beyitte geçen "من" edatının açıklanmasında,¹³⁰ 107. beyit vesilesiyle iktibas sanatının anlatıldığı bağlamda,¹³¹ 116. beyit vesilesiyle Hz. Peygamber'in fasih oluşunun anlatıldığı yerde,¹³² 126. beyitte geçen "حَضْرَاء" kelimesinin bazı nüshalarda¹³³ "حَصْنَاء" şeklinde de geçtiğini söylediği yerde "أقول" lafzıyla metne müdahalede bulunmuştur.

SONUÇ

Bûsîrî Ka'b b. Zühreyr'in *Bânet Su'âd* kasîdesini esas alarak aynı vezin ve kafiye ile *Zuhru'l-me'âd* isimli şiiri kaleme almıştır. Gerek Arap dünyasında gerekse Osmanlı döneminde söz konusu eser üzerinde yapılan çalışmalar bu şiirin ne denli önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Mezkur şiir üzerine yapılan ilk şerhin İbn Da'seyn'in *İ'dâdü'z-zâd* adlı eseri olduğu anlaşılmıştır. İlerleyen zamanlarda İsmâuddin tarafından *Zâdu'l-ibâd* ve Trabzonî tarafından *'Ucâletu'z-zâd* adı verilen iki şerh daha yapılmıştır.

Trabzonî *'Ucâletu'z-zâd* adlı eserde zikredilen şerhinde sözlük olarak genelde *el-Kâmusu'l-muhîd*, *Muhtâru's-sihâh*, *Namûs* gibi birçok lugat kitaplarından istifade etmiş ve kelimelere verdiği anlamları âyet, hadîs ve şiirlerle yaptığı iktibaslarla pekiştirmiştir. Ayrıca şerhte çok sayıda siyer kitaplarının geçmesi de dikkatleri çekmektedir.

Trabzonî, eseri kendi içinde tutarlı ve sistematik bir hale getirmiş, bir nevi ders kitabı olarak okutulabilecek nitelik kazandırmıştır. Ayrıca şerhi dört başlık altında inceleyerek yenilikçi bir yaklaşım gözetmiş, bunu büyük bir disiplinle eserin sonuna kadar devam ettirmiştir. Müellif zaman zaman kelime ve cümleleri sarf ve nahiv açısından tahlil etmiş, kimi zaman edatlarla ilgili ayrıntılı açıklamalara yer vermiş, eser bir kasîdenin şerhi olmaktan ziyade adeta nahiv kitabı haline bürünmüştür.

Arap olmamasına rağmen müellifin kullandığı dil, şerhi oluştururken özellikle minhuvat kayıtlarındaki yararlandığı kaynaklar Arapçaya ne denli vakıf olduğunu göstermektedir.

¹²⁸ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 132a.

¹²⁹ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 175a.

¹³⁰ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 180b.

¹³¹ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 181b.

¹³² Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 188a.

¹³³ Trabzonî, *'Ucâletu'z-zâd*, 203a.

KAYNAKÇA

- Acar, H. İbrahim. "Tefrik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Akgündüz, Ahmet. *Şer'iyeye Sicilleri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, 1988.
- Aktan, Hamza. "Miras". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Apaydın, Yunus. "Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikahı Uygulaması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 371-380.
- Apaydın, Yunus. "Şahit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Atar, Fahrettin. "Nikah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. "Vesâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Erbay, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Fırat, Nihat. *Erzincan C 55 Nolu Şer'iyeye Sicili ve Hukuki Değerlendirmesi (1916-1919)*. Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Gümüş, Nebi - Erkan, Ümit. "Osmanlı'nın Son Döneminde Rize'de Sosyal Hayat (1911-1913)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ½.

Kitab "Xodayname" Beyne't-türâseyne'l-Fârisî ve'l-'Arabî

Moustafa ALBAKOUR*

Atıf/Cite as: Albakour, Moustafa. "Kitâbu Hüdaynâme beyne't-türâseyne'l-Fârisî ve'l-'Arabî". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 104-116.

Arap ve Fars Kültürleri Arasında Bir Eser: Hüdaynâme

Öz: *Hüdaynâme*, Sâsânî dönemi kadim İran'ın en önemli kitaplarından biridir. Bu eser, İran'ın milli tarihi mesabesinde kabul edilmektedir. Eserde İranlıların cesareti, kahramanlıkları, savaşları, âdab defterleri, adet, gelenek ve görenekleri yer almaktadır. *Hüdaynâme*, İbnü'l-Mukaffa' (106-142) ve diğer bazı kimseler tarafından Pehlevî Fârisî dilinden Arapçaya tercüme edilmiştir. Bu eserin tercüme, Farsça veya Arapça olsun İslâm öncesi İran tarihini ele alan İslâm tarihi eserleri için altyapı oluşturmuştur. Bu çalışmamızda kitabın telif tarihini, kaynaklarını ve Arapça tercümelerini ele aldık. Ayrıca bunların en önemlisi olan İbnü'l-Mukaffa' tercümesinin Arap ve Fars tarihini inceleyen kaynaklar üzerindeki etkisini detaylandırdık. *Hüdaynâme*'nin aslının ve Arapça tercümelerinin kaybolmasına rağmen, asırlar boyunca Arap-İslâm ve kadim Fars kültürü arasında tesir ve etkileşimin önemli bir halkasını teşkil etmiştir. Son yıllarda Batılı müsteşrikler bu eser, tercüme ve etkileri hakkında önemli çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. Bu çalışmamızda yapılan çalışmalardan en önemlilerini ele alarak konu hakkındaki benzer ve farklı bakış açılarını okuyucuya sunduk.

Anahtar Kelimeler: Tercüme, *Hüdaynâme*, *Siyerü'l-mülûk*, *Şâhnâme*, *İbnü'l-Mukaffa'*.

A Work between the Persian and Arab Heritage: *Khodayenamah*

Abstract: *Khodayenamah* is one of the most significant ancient Iranian books in the Sassanid era. It is considered as the national history of the Iranians, a record of their enthusiasms, heroisms and wars, and also a record of their norms, wise proverbs and traditions. *Khodayenamah* was translated from the Persian Pahlavi language into Arabic by Abdullah ibn al-Muqaffa (106-142 AH) and others. Its translations that dealt with the history of Persian towns before Islam formed the basic fabric of the Arabic and Persian Islamic histories. In our research, we

* Dr. Öğretim Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye, m.albakour1977@artvin.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0001-9135-3511

discussed the history of this book, the sources of its authorship and its translations into Arabic. However, we detailed the most important one, which is the translation of Ibn al-Muqaffa', and its impact on the sources that addressed the history of Persia as Arab and Persian. Despite the loss of the original copy of Khodaynamah, its translations into Arabic constituted the mutual influence between the ancient Persian and Arab-Islamic civilizations for several centuries as it led to a great renaissance in Arabic and Persian writings and translations. In recent decades, Western orientalist have conducted so many studies on this book, its translations, and its impact. In this research, we have discussed the most important of them and presented the similar and different points of view.

Keywords: Translation, Khodaynamah, Siyar al-molouk, Shahnameh, Ibn al-Muqaffa.

كتاب "خداينامه" بين التراثين الفارسي والعربي

الملخص: خداينامه أحد أهم الكتب الإيرانية القديمة في العصر الساساني، ويعدّ بمثابة التاريخ القومي للإيرانيين وسجّل حماساتهم وبطولاتهم وحروبهم، ودقتر آدابهم وحكمهم وسننهم. تُرجم خداينامه من اللغة الفارسية الفهلوية إلى العربية على يد عبد الله بن المقفع (106-142هـ) وآخرين، وشكلت ترجماته البنية الأساسية للتواريخ الإسلامية التي تناولت تاريخ بلاد فارس قبل الإسلام سواء باللغة العربية أو الفارسية. وقد تناولنا في بحثنا هذا تاريخ تأليف هذا الكتاب ومصادر تأليفه، وترجمته إلى العربية، وفصلنا في أهمّها وهي ترجمة ابن المقفع، وتأثيرها في المصادر التي تناولت تاريخ بلاد فارس العربية والفارسية. إن كتاب خداينامه، على الرغم من ضياع أصله وترجمته إلى العربية، شكّل حلقة مهمة من حلقات التأثير والتأثير بين الحضارتين الفارسية القديمة والعربية الإسلامية طوال قرون عدّة، وقد فتح المجال واسعاً أمام نهضة كبيرة في مجال التأليف والترجمة العربية والفارسية، وفي العقود الأخيرة أنجز المستشرقون الغربيون العديد من الدراسات المهمة حول هذا الكتاب وترجمته وتأثيره، وقد تناولنا أهمّها في هذا البحث، وعرضنا وجهات النظر المتشابهة والمختلفة في هذا الباب.

الكلمات المفتاحية: الترجمة، خداينامه، سبّير الملوك، الشاهنامه، ابن المقفع.

تمهيد

إن الصلات بين العرب والإيرانيين قديمة قديم تجاورهم وتاريخهم، ومتداخلة قدر تداخل حدودهم وأعرافهم وأديانهم ولغاتهم، وقد شهدت محطات كثيرة من الاختلاف والانتلاف، لكن العصر العباسي الأول (132- 232هـ/ 750- 847م) بما حوى من حرية فكرية واستقرار سياسي، شهد واحداً من أهم حالات التفاعل الحضاري بين طرفي الأمتين، الأمر الذي أسهم في تأسيس حضارة عربية إسلامية أبلغت ثمارها وسطعت أنوارها في شتى أنحاء العالم، وما زالت آثارها باقية حتى الآن. ولعل من أهم خصائص تلك المرحلة حركة التأليف والترجمة التي قام بها أبناء الحضارات الأخرى من لغاتهم القديمة إلى العربية، والنهضة الفكرية التي أعقبت ذلك. ولعل من أهم هؤلاء الأعلام ابن المقفع الذي نقل عدداً من الكتب الفارسية المهمة إلى العربية، ومنها الكتاب الفهلوي خداينامه الذي سنخصص له بحثنا هذا.

التعريف بالكتاب

خداينامه أحد أهم الكتب الإيرانية القديمة في العصر الساساني، وموضوعه التاريخ القومي والقصص والروايات الإيرانية عن الحقبة الأسطورية والحماسية والتاريخية منذ خلق العالم وأول ملك (وفق الرؤية الإيرانية القديمة) حتى آخر ملوك الدولة الساسانية يزدجرد الثالث (631-651م). ويعدّ بمثابة التاريخ الرسمي للإيرانيين وسجّل حماساتهم وأبطالهم وحروبهم، وآدابهم وحكمهم وسننهم، ومحاسنهم ومقابحهم، وشكّل لاحقاً البنية الأساسية لمصادر التاريخ الإسلامية المهمة في القرنين الثالث والرابع، بل ما تلاهما من التواريخ التي تناولت الحقبة الفارسية قبل الإسلام، سواء باللغة العربية أو الفارسية، وعقد حلقة من التفاعل الحضاري بين تراث الإيرانيين القديم والعربي الإسلامي. وخداي

نامه أو كما يسمّى في اللغة الفهلوية¹ خُوداى نامگ (Xwaday-Nāmag) عبارة عن كلمتين: خوداي (Xwada) أو خدای بمعنى الملك أو الشاه، ونامگ (Nāmag) أو نامه بمعنى المكتوب أو الكتاب.² فهو بليجاز يعني كتاب الملوك، أو الشاهنامه بحسب تعبير الإيرانيين. وقد كان لقب (خدا) بمعنى الملك أو الشاه شائعاً خلال فترة من العصر الإسلامي؛ إذ كان ملوك بخارى وملوك كوزكانان يُسمّون (بخارى خداه) و(كوزكانان خداه)، يعني شاه بخارى وشاه كوزكانان أو ملكهم.³

تاريخ التأليف

يعود تاريخ التأريخ في إيران إلى العصور القديمة، وهذا ما تؤكده بعض الروايات اليونانية والمصادر الأخرى، فقد ورد في آثار بعض المؤرخين اليونانيين أن وقائع البلاط الملكي الساساني كانت تدوّن في كتب رسمية في أيام خسرو الأول أنوشيروان (501-579م)، ومن ثم كانت تلك الكتب تُحفظ في منتهى الدقة بعد أن تُقَيّد فيها أسماء الملوك الساسانيين وحوادث عصرهم، ويبدو أن تلك التواريخ تشتمل على سبب الملوك وقصصهم منذ الملك الأول كيومرث فما يليه.⁴ والحق أن هذه التواريخ كانت بمنزلة التقاويم أو التقارير السنوية الرسمية أو ما يسمّى (السالنامات) التي كانت ترتّب فيها الوقائع وتدوّن وفق العام والشهر واليوم، ولعل هذا قد انعكس في تواريخ العصر الإسلامي التي تناولت التاريخ الفارسي القديم كتاريخ محمد بن جرير الطبري وتاريخ ابن الأثير وأمثالهما.⁵ وقد ورد في مقدّمة الأمير التيموري بایسنقر (802-837 هـ) للشاهنامه أنه " ... حين انصرم عهد الملك يزجرد كانت الأخبار التي تجمّعت في عهد أنوشيروان محفوظة في خزنة الكتب على شكل تواريخ متفرقة، فنهض أحد الدهاقنة واسمه دانتشور ممن كان من أكابر المدائن وأكثرهم شجاعة وحكمة، وأمر بوضع فهرس مرتّب لتلك التواريخ، من بداية حكم كيومرث حتى انتهاء حكم خسرو برويز، وكان يسأل الموايذة والأدباء عن كل كلام لم يذكر هنالك، ويقوم بإحاقه، وتم جمع تاريخ في غاية الكمال...".⁶

وطبقة الدهاقنة أو الدهاقين التي قام أحد أفرادها بتأليف هذا الكتاب هم طبقة قديمة من أشرف إيران ونجابتها في العصر الساساني، واستمرّ نفوذهم في ظل الخلافة العربية حتى القرن الرابع أو الخامس الهجري، ووفقاً للإشارات الموجودة في كثير من التواريخ الإسلامية وبعض الأشعار الواردة في شاهنامه الفردوسي (329-411هـ)،⁷ فقد كانت هذه الطبقة صاحبة أملاك وثروات، وكانت تمثل نوعاً من الإقطاع الاقتصادي قبل الإسلام، لكن الأهم هو أنهم كانوا يلمّون بالتاريخ الإيراني وروايته بدقة متناهية، وتدوينه اعتماداً على ماتوافر من روايات ووثائق كانت متوافرة في بلاط الساسانيين⁸، ولعلّ هذا ما قام به الدهقان المسمّى دانتشور بالضبط في عهد أنوشيروان في تصنيفه لخداينامه. ويرى بعض المحققين كنولده أن عصر خسرو أنوشيروان الذي كان معروفاً بعصر التأليف والترجمة والنهضة الأدبية، شهد التدوين الأول لخداينامه، ومن ثم شهد هذا الكتاب إضافات ومضامين جديدة في عهد الملوك الساسانيين اللاحقين. ويرى نولدكه أنه اكتمل في عهد يزجرد الثالث (631-651م).⁹

¹ مرّت اللغة الفارسية بثلاث مراحل وهي: القديمة؛ وقد كانت منتشرة في عهد الإمبراطورية الأخمينية، والفهلوية أو الوسطى التي كانت اللغة الرسمية للإمبراطورية الساسانية، ومن ثمّ الثرية وهي اللغة الفارسية التي تكتب بالأبجدية العربية، وهي لغة الأدب الفارسي وشعراء إيران الكبار كالفردوسي والسنانّي والبطار والمولوي والنظامي والخاقاني والخيام وسعدي وحافظ الشيرازيين.

² محمد قزويني، ببست مقاله، ج 2 (تهران: دنيای كتاب، 1313ش)، 3، الحاشية 1.

³ أبو الريحان البيروني، الأثار الباقية عن القرون الخالية (طبعة لايبزيغ، 1923م)، 102.

⁴ صفا، حماسه سرايي در ايران، 59.

⁵ آرتور كريستن سن، ايران در زمان ساسانيان: تاريخ ايران سياسي تا حمله عرب ووضع دولت وملت در زمان ساسانيان، ترجمه رشيد ياسمي (تهران: دنيای كتاب معاصر، 1368ش)، 97.

⁶ نقلاً عن: ذبيح الله صفا، حماسه سرايي در ايران از قديمترين عهد تاريخي تا قرن چهاردهم هجري (تهران: چاپ بيروز، 1333ش)، 60.

⁷ أبو القاسم الفردوسي، الشاهنامه (طبعة موسكو، تحت إشراف برتلس، 1966م)، 21/1، 170/2، 7/3، 302/4، 167/6.

⁸ كريستن سن، ايران در زمان ساسانيان، 176، صفا، حماسه سرايي، 62-64.

⁹ نودور نولدكه، تاريخ ايرانيان وعربها در زمان ساسانيان، ترجمه عباس زرياب (تهران: انجمن آثار ملي، 1378ش)، 14.

مضامين خدائنامه

ضاعت النسخة الفهلوية لكتاب خدائنامه كما ضاعت ترجماته إلى العربية، لكن مطالعة المصادر العربية والفارسية التي اقتبست من تلك الترجمات، ولاسيما ترجمة ابن المقفع، تظهر أن الكتاب يشتمل على قصص وروايات وحكايات قومية ومذهبية وحقائق تاريخية، معظمها عن الملوك الساسانيين، وامتزجت فيه العناصر الأسطورية بالحماسية والتاريخية دون أي تمايز. والحق أنّ شاهنامه الفردوسي هي الكتاب الأكثر تكاملاً وشمولاً لمضامين خدائنامه، حيث عرضها الفردوسي، الذي كان نفسه من طبقة الدهاقنة، على أكمل صورة، بعد أن أفاد من كتاب خدائنامه وبعض المصادر الأخرى، علاوة على الروايات الشفهية المتداولة حول التاريخ الأسطوري والتاريخي الإيراني، وهي تمتد على مدى ثلاث مراحل وهي: الأسطورية، والبطولية (البهلوانية)، والتاريخية.¹⁰

1- المرحلة الأسطورية:

وتتمد من بداية عهد الملك كيومرث وهوشنگ وطهمورث وجمشيد والضحّاك، إلى ظهور الملك فريدون. وتنتسّم بأنها شهدت ظهور العناصر الحضارية من قبيل: الحكومة، وتعريف الإنسان بالطعام والملبس والسكن، واكتشاف النار وتعلّم الزراعة والجرف وغير ذلك من المظاهر الحضارية. ويشكّل الصراع بين البشر والعمالقة أساس قصص الملوك في هذه المرحلة، وهذا النزاع دائماً ما كان يُحسم في النهاية لمصلحة البشر، وتتسم مضامين هذا القسم بشدة اختصارها وإيجازها، وملوك هذه المرحلة ليسوا حكماً للعالم فحسب، بل هم أيضاً قادة بشرية نحو الحضارة، ومبدعو أركانها من قبيل الطبقات الاجتماعية والملبس والسكن والنار والأسلحة والخط. وفي هذا العصر ليس ثمة أثر لأبطال القصص الكبار، فهي تفتقد إلى القيمة الحماسية حتى أواخر عهد الضحّاك، على خلاف القيمة الأسطورية التي تغطي عليها. وإذا عدنا المرحلة الأسطورية مرحلة صراع الخير والشرّ فيجب أن نعلم أن هذا الصراع قد توجّح في نهاية المطاف بانتصار الشرّ وهزيمة الخير، وذلك مع ظهور الضحّاك وغرق العالم في آلام الشرّ والقتل والعذاب مدّة طويلة.

2 - المرحلة البطولية (الحماسية/البهلوانية)

تتميز هذه المرحلة بصراع آخر بين الخير والشرّ، ويتمثّل بثورة كاوه الحداد وفريدون بن آتيين على ظلم الضحّاك. وتبدأ هذه المرحلة الحماسية بانتفاضة كاوه وتنتهي بمقتل البطل رستم، وهي تمثّل بحق أهم الأقسام الثلاثة وأفضلها، وتجسد الجزء الحقيقي للحماسة القومية الإيرانية ومفاخرها، وتضم أهم القصص البطولية والحماسية في الشاهنامه وأعظمها، ولاسيما حكايات البطل رستم بن زال من قبيل: صراع رستم مع البطل التوراني أفراسياب، ورستم وسهراب، ورستم وخاقان الصين، ورستم وإسفنديار، وصراع رستم مع العمالقة، ومقتل رستم، وبيجن ومنجبة، وقصة سیاوش وغير ذلك. ولعلّ معظم هذا القصص يتعلّق بصراع الإيرانيين مع التورانيين، كما توجّح بالانتقامات والأحقاد، إلا أن هذا الصراع الكبير ينتهي بمقتل أفراسياب والاقتصاص للبطل الإيراني لسياوش. كما تتميّز المرحلة البطولية بأنها مرحلة الحروب الكبيرة والطويلة، وهي تحوي أهم الخصائص الحماسية، ويبدو أن كل شيء في هذا الجزء خارق للعادة، ويفوق الأمور المعتادة سواء على مستوى الأزمان والأعمار، أم الحوادث أم الشخصيات.

3- المرحلة التاريخية

وفيها تبدأ تصوّرات البطولية والقصصية، والأعمال والشخصيات الخارقة للعادة بالزوال التدريجي، ويحلّ مكانها الشخصيات والأعمال التاريخية، وتكتسب الحماسة القومية الإيرانية مظهراً ونسقاً تاريخياً. ومن حكاياتها قصة الإسكندر، وقصة أردشير بابكان، وقصة شابور ذو الأكتاف، وقصة بهرام گور، وحكايات أنوشيروان مع بزركمهر وسواها، وتتناول هذه المرحلة صراعاً مع ثلاثة أقوام وهم الترك والروم والعرب. وتتفاوت خصائص المرحلة

التاريخية للشاهنامه كئيلاً عن خصائص مرحلتها البطولية، لكن يجب العلم أنه على الرغم من ضعف الجانب الحماسي للشاهنامه في المرحلة التاريخية فقد ظلّ هذا القسم يحتلّ مقاماً رفيعاً وعظيماً لما تضمّنه من حكمة وسياسة، وعبارة ومواعظ، كما أن المراحل الثلاث متداخلة فيما بينها، وقد لا يمكننا التمييز بسهولة بين الأسطوري والحققي، وبين الحماسي الرمزي والتاريخي.

مصادر خداينامه

يمكن القول إن خداينامه كما هو شأن كل المؤلفات والشاهنامات أو سير ملوك إيران قد اعتمدت على مصدرين أساسيين وهما: شفاهي ومكتوب:

الروايات الشفاهية

وهذه الروايات قديمة قَدَم هجرة الأقوام الأريّة إلى إيران، فقد بدأت تظهر تدريجياً قصص وروايات بين تلك الأقوام، تتعلّق بأبطال الإيرانيين وملوكهم، في أثناء الحملة على هضبة إيران والسيطرة عليها، أو عند مجابهة الغزاة وصدّ المهاجمين، فراحت تتطاير على الألسنة وتدور في الأفئدة، وكان يطرأ عليها بعض الإضافات مع تعاقب الروايات.

وممّا لا شكّ فيه أن بعض هذه الأحاديث والروايات كان ذا وجهة أسطورية خالصة، بمعنى أنها كانت قائمة على التخيلات والأوهام كقصّة كيومرث وظهور العالم، وكان بعضها الآخر قائماً في الأصل على أسس تاريخية، وقد كانت طبقة الدهاقنة أهم الطبقات في العصر الساساني التي كانت تتناقل تلك الروايات وتحافظ عليها كما ذكرنا، وكان كاتب خداينامه هو أحد أفراد هذه الطبقة، والذي اعتمد على المرويات الشفاهية التي يتقنها علاوة على مصادر مكتوبة أخرى¹¹.

مصادر مكتوبة

في أواخر العصر الساساني وُجد كثيرٌ من الكتب المدوّنة باللغة الفهلوية عن تاريخ إيران والقصص الإيرانية والروايات المذهبية، لكن لم يصل من أسمائها إلا القليل عبر المترجمين والمؤلفين العرب، وتبعاً لرسالة (تنسّر) فإن الكتاب كانوا أحد الطبقات الأربع في العصر الساساني، وهم "كتاب الرسائل، وكتاب المحاسبات، وكتاب الأفضية والسجلات والشروط، وكتاب السيّر..."¹². ولعلّ الطبقة الرابعة أي (كتاب السيّر) هم في الحقيقة المدونون الحقيقيون للنسخ المختلفة لكتاب خداينامه، وقد أفادوا من مصادر مختلفة في تدوين كتاب خداينامه، وكانت إفادتهم من تلك المصادر تتفاوت بحسب الطبقة التي يتعاملون معها؛ (البلاط، الروحانيون، النجباء)، وهذه المصادر عبارة عن:

1- مجموعات مدوّنة ومكتوبة من التاريخ القومي الإيراني: ولعلّ هذه المجموعات كانت قد جُمعت ودوّنت في عصر ملوك الساسانية الأوائل الذين سعوا إلى خلق انسجام قومي، وممن أمروا بجمع كتاب الأبيستاق وتفاسيره وبعض الكتب الفهلوية التي كانت تنعكس فيها تقاليد التاريخ الزردشتي.

2- الأرشيف السلطنتي والوثائق السلطانية: حيث أفاد مؤلّف خداينامه من السالنامات والوثائق والدفاتر الرسمية للوقائع اليومية، وما تضمّنته من أخبار ملوك السلالة البيشداوية والكيانية، والتي كانوا يعدّونها جزءاً من تاريخ إيران القديم.

3- حكايات مستقلة عن الملوك، ولاسيما ملوك الساسانية: وقد دُوّنت من قبل على نحو منفصل، ومن ثمّ أضيفت إلى خداينامه¹³.

¹¹ ذبيح الله صفا، حماسه سرايي، گفتار نخست، 22 فما بعد.

¹² نامه تنسّر به گنسنسپ، چاپ مجتبی مینوی، (تهران، خوارزمي، 1354ش)، 57.

¹³ جلال خالقي مطلق، "از شاهنامه تا خداينامه: جستاری دربارۀ مآخذ مستقیم وغير مستقیم شاهنامه" (تهران: مجلة ايران باستان، السنة 7، العدد 1 و2، 1386ش)، 39.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن كتاب خديانامه ليس كتاباً واحداً، بل له نسخ وتحارير عدة متفاوتة عن بعضها، ومن هؤلاء المستشرق الألماني نولدكه الذي رأى أن تعدد النسخ المختلفة لخديانامه الفهلوية يمكن إثباته بأدلة عدة أهمها: وجود اختلاف في روايات العصر الإسلامي التي تناولت هذا الكتاب ومصادره¹⁴. وإلى ذلك ذهب الباحث الإيراني ذبيح الله صفا، حيث يقول: "لو حَقَّقنا في أصول القصص الفارسية القديمة وقارنا مضامينها المأخوذة عن المصادر الإسلامية المختلفة، فسوف نرى تبايناً واضحاً في بعض موضوعات المصادر المهمة، كغُرر أخبار ملوك الفرس للثعالبي، وتاريخ ابن جرير، والشاهنامه، وتاريخ الطبري وأمثال ذلك، ولعل هذا التباين والاختلاف لا يعود إلى أن أصحاب تلك المؤلفات كانوا يختلفون الأحاديث ويلقِّفون الروايات، بل إن سببه هو اختلاف مصادر هؤلاء بعضها عن بعض؛ ففريق اعتمد في بعض فصوله على ترجمات خديانامه، في حين اقتبس الآخر الفصول نفسها من مصادر أخرى، وهذا ما خلق حالياً من الاختلاف والتعدد في رواياتهم"¹⁵.

ابن المقفع، وترجمات خديانامه

شهد العصر العباسي الأول (132-232هـ/750-847م) نهضة كبيرة في مجال التأليف والترجمة من لغات الحضارات الأخرى إلى العربية، ولاسيما اليونانية والفارسية، وقد ترسخت تلك النهضة وازدهرت بعد تأسيس في بيت الحكمة في بغداد في عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد (149-193هـ)، وبلغ عصره الذهبي في عهد المأمون (170-218هـ)، فترجمت فيه كتب في الفلسفة والآداب والطب والنجوم والهندسة، وقد كان لبيت الحكمة دور كبير في حفظ التراث العالمي من الزوال عن طريق نقل المعرفة من أنحاء العالم القديم وترجمتها إلى اللغة العربية وحفظها وإشاعتها بين الناس. والواقع أن الترجمة عن الفارسية الفهلوية القديمة إلى العربية هي إحدى أهم سمات النهضة الفكرية في ذلك العصر العباسي، وقام بها كتّاب وشعراء إيرانيون من ذوي اللسانين. وقد ذكر أبو الفرج محمد بن إسحاق المعروف بابن النديم (ت 438هـ) أسماء بعض المترجمين بعنوان (أسماء النقلة من الفارسي إلى العربي) ومنهم: ابن المقفع (106-142هـ)، وآل نوبخت، والحسن بن سهل، والبلانري، وجبله بن سالم، وإسحاق بن يزيد، ومحمد بن الجهم البرمكي، وزادويه بن شاهويه الأصفهاني، ومحمد بن بهرام بن مطيار الأصفهاني، وبهرام بن مردان شاه، وعمر بن الفرخان وغير هؤلاء¹⁶. وقد ترجم هؤلاء عشرات الكتب والرسائل في شتى جوانب الحضارة الإسلامية. ولعل أهم ما يميّز كتب الترجمة من الفارسية إلى العربية هو عنايتها بالحكمة والمواعظ، والسياسة وإدارة البلاد، والحق أن هذه الآداب السلطانية هو ما كانت تحتاج إليه الدولة العربية الإسلامية الحديثة آنذاك.

لقد كان ابن المقفع أهم هؤلاء المترجمين والمؤلفين، والكتب التي ترجمها أهم الكتب التي نُقلت إلى العربية، "واسمه بالفارسية روزبه، ويكنى قبل إسلامه أبا عمرو، فلما أسلم اكنى بأبي محمد والمقفع بن المبارك، وإنما تَقَع لأن الحجاج بن يوسف ضربه بالبرص في مال احتجته¹⁷ من مال السلطان ضرباً مبرحاً فتتقعت يده. وأصله من حوز مدينة من كور فارس، وكان يكتب أولاً لداود بن عمر بن هبيرة ثم كتب لعيسى بن علي كرمان. وكان في نهاية الفصاحة والبلاغة كاتباً شاعراً فصيحاً، وهو الذي عمل شرط عبد الله بن علي على المنصور وتصعب في احتياطه فيه فاحفظ ذلك أبا جعفر، فلما قتله سفيان بن معاوية حرقاً بالنار وقع ذلك من المنصور بالموقع الحسن فلم يطلب بثأره وطلّ دمه"¹⁸.

وكان ابن المقفع أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي مضطلعاً باللغتين فصيحاً بهما، وقد نقل عدة كتب من كتب الفرس منها كتاب خديانامه في السير، كتاب آيين نامه في الإصر، كتاب كليله ودمنة، كتاب مزك، كتاب التاج في سيرة أنوشروان، كتاب الأدب الكبير، كتاب الأدب الصغير، كتاب البيئمة في الرسائل¹⁹. وقد جعله ابن النديم

¹⁴ تئودور نولدكه، تاريخ إيرانين و عربيها در زمان ساسانيان، 21.

¹⁵ ذبيح الله صفا، حماسه سرايي در ايران، 72.

¹⁶ ابن النديم، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، 1417هـ/1997م)، 303.

¹⁷ احتجن مال غيره: اقتطعه وسلبه بالمخجن، وهو أداة معوجة الرأس تُجذب بها الأشياء كالخُطاف. (معجم المعاني)

¹⁸ طَلَّ دَمُ الْقَتِيلِ : هَدَرَ وَبَطَلَ وَلمْ يُبْأَرْ بهِ وَلمْ تُؤْخَذْ دَيْئُهُ. (معجم المعاني)

¹⁹ ابن النديم، الفهرست، 150.

أول العشرة البلغاء، فيقول: " بلغاء الناس عشرة: عبد الله بن المقفع، عمارة بن حمزة، حجر بن محمد، محمد بن حجر... " 20.

وحقاً كان ابن المقفع أكبر بلغاء عصره " إذ استطاع أن يملأ أواني العربية بمادة أجنبية غزيرة، دون أن يحدث فيها انحرافاً من شأنه أن يجزّ ضرباً من الازدواج اللغوي، إذ من المعروف أن لكل لغة صياغتها وأنماطها الخاصة في التعبير، ولها أيضاً صورها وأخيلتها التي قد تستعصي على الأداء في لغة أخرى، وشيء من ذلك لا يصادفنا عند ابن المقفع، فقد استطاع الملاءمة بين الأخيلة والصور الفارسية وذوق العربية، بحيث لا نحسنّ عنده نبوّاً ولا انحرافاً، مما يشهد له بقدرته البيانية، وأنه استطاع أن يحوز لنفسه السليقة العربية التامة بكل شاراتها وسماتها اللغوية". 21. وقد قال عنه ابن سلام: "سمعت مشايخنا يقولون: لم يكن للعرب بعد الصحابة أذكى من الخليل بن أحمد ولا أجمع، ولا كان في العجم أذكى من ابن المقفع ولا أجمع". 22. لكنّ هذا الذكاء وهذه العبقريّة لها أسسها وأسبابها، فقد دأب ابن المقفع على مطالعة الآداب الفارسية وما تُرجم إلى لغته الفارسية من الهندية، وكذلك ما تُرجم إليها من اللغة اليونانية في عصر الساسانيين، ولا سيما في عصر الملك كسرى أنوشيروان. واستناداً إلى تلك المعرفة بالثقافات العربية والإسلامية والفارسية والهندية واليونانية نقل إلى العربية خير ما عرف من الثقافات الأخرى، وقد كان للثقافة الفارسية النصيب الأكبر من أعماله فترجم مجموعة من الكتب الفهلوية المهمة، ومنها كتاب خداينامه. 23.

وقد حظيت ترجمته لكتاب خداينامه التي أسماها بسير الملوك بأعجاب الجاحظ البصري (160- 255هـ)، فمدحه في كتابه "البيان والتبيين"، وجعل ترجمته ضرورة لأصحاب العقل والعلم والأدب لما تحتوي من عبر وأمثال وألفاظ مستحسنة، حيث يقول عنه: "ومن احتاج إلى العقل والأدب، والعلم بالمراتب والعبّر و المثّلات"، والألفاظ الكريمة، والمعاني الشريفة، فلينظر في سير الملوك. فهذه الفُرس ورسائلها وخطبها". 24. لكن ابن المقفع لم يكن الوحيد الذي ترجم خداينامه على الرغم من أنها الأهم والأشهر والأبلغ، وهنا يأتي السؤال الآتي: إذا كان ابن المقفع هو أكبر بلغاء عصره وترجمته تاج الترجمات وأبلغها، فما الحاجة إذاً لقيام مترجمين آخرين بترجمة خداينامه نفسها التي ترجمها ابن المقفع؟

لعل السبب في ذلك وفق الباحثين في هذا الباب هو أن هؤلاء المترجمين قد ترجموا عن نسخ مختلفة لخداينامه إلى العربية، تتفاوت عن بعضها إن لم يكن في الكلّيّات ففي الجزئيّات. ولعل وجود نسخ وتحارير مختلفة لخداينامه له أسباب عدة، أولها وأهمها هو الاتجاه الطبقي لمؤلفي خداينامه والأشخاص الذين دُون لهم هذا الكتاب، حيث إن كتاب الملك كان لهم الدور الأهم في تدوينها، وكان للوقائع السياسية والاجتماعية أهمية أكبر، أما في النسخ التي شارك في تدوينها الموابدة والروحانيون فكانت النظرة دينية تجاه الوقائع. 25. علاوة على ذلك فإن هذا النوع من الكتب الحماسية الشبيهة بالسير الشعبية العربية تبقى نصوصاً مفتوحة وقابلة للزيادات والحذف والإضافة والنقصان، بما يتناسب وفتون الآداب الشعبية التي تخضع لضرورات الأزمنة والأمكنة، وألويّات أنواع الطبقات الاجتماعية التي تتداولها وتتناقضها، ومستوى فهمها للحوادث.

لقد ضاع المتن الفهلوي لخداينامه كغيره من الكتب الإيرانية القديمة في أوائل العصر الإسلامي، لكن كثيراً من آثاره بقيت في الكتب التاريخية والأدبية العربية، والفارسية الدريّة الجديدة، ويرجع الفضل في ذلك إلى الترجمة التي قام بها ابن المقفع إلى العربية في بداية القرن الثاني الهجري، والتي ضاعت هي نفسها أيضاً، وكانت تُعرف باسم سير

20 ابن النديم، الفهرست، 158.

21 شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، (القاهرة: دار المعارف، 1966م)، 522.

22 عبد الواحد بن علي العسكري، أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين (القاهرة: طبعة مكتبة نهضة مصر، 1375هـ/1955م)، 28.

23 شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، 511/3.

24 تودور نولدكه، تاريخ إيران و عربها در زمان ساسانيان، 14.

25 احمد تفضلي، تاريخ ادبيات ايران بين از اسلام، به كوشش ژاله اموزگار (تهران: انتشارات سخن، 1378ش)، 273.

الملوك وسير ملوك الفرس، وتاريخ ملوك الفرس، وسير ملوك العجم، وسير العجم، والشاهنامه الكبيرة، ورسالة ابن المقفع.²⁶

وقد نقل ابن المقفع كتب الفرس الفهلوية المشتملة على قيم حضارتهم القديمة وتراثهم وأخلاقهم وحكمهم وسير ملوكهم: وهي آئين نامه، والتاج في سيرة أنوشيروان، ونامه تنسر، علاوة على خدائنامه. وقد حظيت ترجمات ابن المقفع بأهمية كبيرة وشيوع كبير في عصرها وما تلاه، بغض النظر عن الدوافع الشعوبية والنوايا الكامنة وراء نقلها. ومهما يكن من أمر هذا الصراع الثقافي والسياسي (العربي - الفارسي) فقد كان من نتائجه الإيجابية على الكتابة العربية أن جعل من مصادر الثقافة الفارسية والتاريخ الفارسي - بفعل ترجمة بعضه إلى العربية - مرجعيات للكتابة في التاريخ العالمي، كما تم وعيه وإدراكه آنذاك، من ذلك على سبيل المثال كتاب (خدائنامه).²⁷

والحق أن ترجمة خدائنامه الفهلوية لم تكن بمعنى نقل الكلام من الفهلوية، بل تعدت ترجمة وتأليفاً، ودخلتها أيضاً مضامين غير حماسية وغير إيرانية، كما راعت روح عصرها الإسلامي، وقد خُيِّل إلى كثير من القدماء أن كل تلك الترجمات من تأليفه وتصنيفه، إذ لم يجدوا أي فارق في الصياغة بين ما يترجمه وينشئه.²⁸ وعن أسلوب ترجمات ابن المقفع يقول نولدكه: "يبدو أن ابن المقفع كان يتحرى دقة كبيرة في ترجمته، ويحرص على مطابقتها بالمتن الأصلي، وعلى الرغم من أنه كان يريد الموازنة بين ترجمة تاريخ ملوك إيران وذوق أهل زمانه، وربما كان كغيره من المؤلفين أو المهذبين حين كان يحذف أو يغيّر بعض الأمور التي تثير الحساسية المذهبية لدى المسلمين، لكن يبدو أنه لم يتصرّف كثيراً في الأصل حتى إنه لم يتعدّ أصل الكتاب في صياغة الجمل، ولعلّ مطابقة موضوعات كتابه مع سائر المصادر المستقلة التي اعتمدت على الأصل دون وساطته قد يبعد هذه الشكوك عنه".²⁹

ولعل قول حمزة الأصفهاني³⁰ في أن ابن المقفع لم يترجم بعض أجزاء خدائنامه إنما يؤكد هذه المسألة، كما يؤيد ذلك مقارنة بعض نصوص كتاب ابن المقفع بغيرهما من المصادر التي ترجمها الآخرون عن أحوال وسير الملوك الفرس مباشرة مثل خدائنامه الذي كان مصدراً للشاهنامه الفارسية. ويؤخذ من عبارات نولدكه أن ابن المقفع كان عالماً بتاريخ الفرس مشتغلاً بجمع تراثهم، شديد المحافظة على هذا التراث مع إدراك ما تحتاجه البيئة الإسلامية. وقد وردت في بعض المصادر القديمة بعض المضامين عن سير الملوك لابن المقفع على هيئة النقل وفق المضمون أو وفق العبارة نفسها، وهذه الاقتباسات تبين المخطط العام لهذا الكتاب (خدائنامه)، ومدى تصرّف ابن المقفع في المتن البهلوي الذي كان يتصف بوجود أخطاء وإضافات ونواقص كثيرة، يضاف إلى ذلك استهتار نسأحه بأشكال الخط الفهلوي، كما أن الدراسات تشير إلى أن الكثير من مضامين الكتب الأخرى قد وجدت طريقاً إليه.³¹ وما أبلغ كرد علي في وصف ابن المقفع: "لم يعرف لمتقدم أو لمتأخر أن نقل إلى اللسان العربي شيئاً في الأدب والعلم، لا تحسن فيه أثر اللغة المنقول عنها إلا ابن المقفع".³²

أدت ترجمة خدائنامه إلى العربية واشتهارها خلال القرون الهجرية الأولى إلى رواج الروايات والقصص القومية الإيرانية وانتشارها في البلاد الإسلامية، وأسهم في إنجاز العديد من النسخ عنها، لكن استهتار النساخ وعدم مبالاتهم قد عرّضها إلى كثير من الأخطاء والإضافات والنواقص، يقول حمزة الأصفهاني: "إني نظرت في الكتاب المسمى خدائنامه، وهو الكتاب الذي لما نقل من الفارسية إلى العربية سمي كتاب تاريخ ملوك الفرس، فكررت النظر

²⁶ تاريخ سني ملوك الأرض، ص 10، 16، والفهرست، ص 370، والآثار الباقية، ص 99، ومجل التواريخ والقصص، چاپ سيف الدين نجم آبادي و زيگ فريد وبر (طبعة نكارهاوزن، 1378ش/2000م)، 2، 63، 96، 95، 72، 436، 158، 167.

²⁷ وجيه كوثراني، تاريخ التاريخ: اتجاهات، مدارس، مناهج (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، 50.

²⁸ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، 521/3.

²⁹ نقلاً عن صفاء، حماسه سرايي در ايران، 71.

³⁰ حمزة بن الحسن الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء (برلين، طبعة كاوياني، 1340هـ/1921م)، 43.

³¹ مقدمة زوتنبرغ على أخبار ملوك الفرس للثعالبي (طبع باريس، عام 1900م) ص 42-43، نقلاً عن صفاء، حماسه سرايي، 67.

³² محمد كرد علي، أمراء البيان، (بيروت: دار الأمانة، 1969م)، 91.

في نسخ هذا الكتاب وبحثها بحث استقصاء فوجدتها مختلفة، حتى لم أتمكن منها بنسختين متفقتين، وذلك كان لاشتباه الأمر على الناقلين لهذا الكتاب من لسان إلى لسان"³³.

وفي شرح قصة كيومرث يقول أبو ریحان البيروني: " وقد ذكر أبو علي محمد بن أحمد البلخي الشاعر في الشاهنامه هذا الحديث في بدو الإنسان على غير ما حكيناه بعد أن زعم أنه صحّ أخباره من كتاب سير الملوك لعبدالله بن المقفع والذي لمحمد بن الجهم البرمكي، والذي لهشام بن القسيم، والذي لبهرام بن مردانشاه موبد مدينة سابور، والذي لبهرام بن مهران الأصفهاني، ثم قابل ذلك بما أورده بهرام الهروي المجوسي، قال إن كيومرث مكث في الجنة ثلاثة آلاف سنة ... ثم هبط إلى الأرض..."³⁴. وهذا القول يدل على وجود أشخاص آخرين غير ابن المقفع ترجموا خداينامه أو هذبوها، ويبدو من كتاب تاريخ سني ملوك الأرض لحمزة بن الحسن، والفهرست لابن النديم، والآثار الباقية، ومجمل التواريخ، والمقدمة القديمة للشاهنامه، ومقدمة ترجمة تاريخ الطبري المشهور بتاريخ اليعلمي أن هؤلاء المترجمين أو المهدبين لكتاب خداينامه هم: ابن المقفع، ومحمد بن الجهم البرمكي، وزادويه بن شاهويه الأصفهاني، ومحمد بن بهرام بن مطيار الأصفهاني، وهشام بن قاسم الأصفهاني، وموسى بن عيسى الكسروي، وبهرام بن مردانشاه؛ موبد مدينة سابور من بلاد الفرس، وإسحق بن يزيد، وعمر بن الفرخان، وبهرام الهروي المجوسي، وبهرام بن مهران الأصفهاني.

ولعلّ مجمل النسخ التي ترجمت أو ألّفت وهُذبت على يد هؤلاء قد تمت في القرن الرابع الهجري الهجري³⁵. وفي ذلك يقول حمزة بن الحسن الأصفهاني الذي ألف كتابه سنة 961م: "فاتق لي ثمانى نسخ وهي: كتاب سير ملوك الفرس من نقل ابن المقفع، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل محمد بن الجهم البرمكي، وكتاب تاريخ ملوك الفرس المستخرج من خزنة المأمون، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل زادويه بن شاهويه الأصفهاني، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل أو جمع محمد بن بهرام بن مطيار الأصفهاني، وكتاب تاريخ ملوك بني ساسان من نقل أو جمع هشام بن قاسم الأصفهاني، وكتاب تاريخ ملوك بني ساسان من إصلاح بهرام بن مردانشاه موبد كورة سابور من بلاد فارس. فلما اجتمعت هذه النسخ ضربت بعضها ببعض حتى استوفيت منها حق هذا الباب"³⁶. ومن المؤسف ضياع أصل كتاب خداينامه الفهلوي، وأيضاً ترجمة ابن المقفع، وكذلك الترجمات والافتباسات الأخرى التي دونت بعد ابن المقفع، وأشار إليها حمزة الأصفهاني³⁷. وتبعاً لكلام حمزة فإنه يصنف مؤلفي سير الملوك ومترجميها إلى ثلاث طوائف:

الأولى: مترجمون لم يتدخلوا أبداً في الوضع الأصلي للكتاب، ولم يحدثوا أية تغييرات كبيرة فيه، وتدخلهم في الأصل كان بسيطاً جداً إلى حدّ أنه لا يمكن أن يتجاوز اسم المترجم على الإطلاق. وهؤلاء المترجمون هم: ابن المقفع ومحمد بن الجهم البرمكي وزادويه بن شاهويه الأصفهاني.

الثانية: مترجمون تدخلوا على نحو تام في بناء مختلف أقسام الكتاب، وأضافوا عليه حكايات تاريخية وقصصية من الكتب الفهلوية الأخرى، من هؤلاء: محمد بن بهرام بن مطيار الأصفهاني، وهشام بن قاسم الأصفهاني.

الثالثة: وهم المؤلفون من أمثال موسى بن عيسى الكسروي، وبهرام بن مردانشاه الذين كان عملهم يتجلى في مقابلة مختلف نسخ خداينامه بعضها ببعض، واختيار الأصحّ من بينها، وبعد المقابلة والتصحيح كانوا يضيفون على أصل الكتاب بعض المسائل التي يعثرون عليها في الكتب الأخرى، كما أنهم كانوا يغيرون في بعض نقاط التناقض التي يشاهدونها بين القصص والروايات المتشابهة فيعيدونها إلى صورتها الأصلية كما يتخيلونها.³⁸

33 حمزة، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، 16.

34 أبو الريحان البيروني، الآثار الباقية، 99.

35 صفا، حماسه سرايي در ايران، 69.

36 حمزة، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، 9-10.

37 كريستن سن، ايران در زمان ساسانيان، 98.

38 كريستن سن، ايران در زمان ساسانيان، 99.

والحق أن معظم الآراء التي وردت قبل دراسات المستشرق الألماني فريدريك روزن (1865-1935م) كانت تذهب إلى أن المترجم الأصلي والواقعي لكتاب خدائنامة هو ابن المقفع، وأن سير الملوك كلها مبنية على ذلك الأصل. وإلى ذلك ذهب المستشرق الألماني نولدكه (1836-1930م) الذي رأى أن سير الملوك لابن المقفع هي أول ترجمة مباشرة لخدائنامة، وأما بقية المترجمين الذين ذكرهم حمزة، قد أخذوا عنه، يقول: "إن جميع سير الملوك قد ترجمت بعد ابن المقفع اعتماداً على كتابه، لكن يبقى سبب الاختلاف في الجزئيات وتفاصيل الأمور بين تلك الكتب وسير ملوك ابن المقفع أمراً مجهولاً، فربما استقى بعض هؤلاء قصصاً وروايات من مصادر غير إيرانية ومن ثم أدخلوها في الروايات الإيرانية، من جملة ذلك سيرة يوليانوس التي تسربت إلى القصص الإيراني من رواية سريانية".³⁹ والرأي نفسه ذهب إليه زوتنبرغ في مقدمته المهمة على كتاب غرر سير الملوك للثعالبي الذي أسماه غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم، حين عدّ كتاب سير الملوك لابن المقفع مصدراً لتدوين جميع سير الملوك من بعده.

أما الدراسات الواسعة التي أنجزها المستشرق الروسي روزن في هذا الباب في رسالته عن الترجمات العربية لخدائنامة (1895م) فإنها خالفت أسس اعتقاد سابقه، حيث شكك فيها برأي نولدكه وخلص فيها إلى أنه على الرغم من أن حمزة الأصفهاني وبقية المؤرخين العرب جميعهم قد جاؤوا بعد ابن المقفع، لكن ليس بالضرورة أن يكونوا قد استمدوا منه، فهناك ربما البعض قد استقى من ترجمته إلى حد ما. وأكرر روزن أن تكون ترجمة ابن المقفع هي الترجمة الوحيدة عن خدائنامة الفهلوية، أو أنها الكتاب الوحيد الذي يشكل أسس سير الملوك الأخرى، وكان يعتقد بوجود سير ملوك أخرى تمت ترجمتها عن المتون الفهلوية على نحو مباشر.⁴⁰

خدائنامة في المصادر العربية والفارسية الدرّية

إن شهرة سير ملوك الفرس بلغت درجة كبيرة بين العرب، ودفعت كثيراً من المؤرخين المسلمين الكبار للإفادة منها، وكان كلٌّ منهم يختار ترجمة أو أكثر لكتاب خدائنامة، ومن ثم يضمّنون كتبهم موضوعاتها. فترجمات خدائي نامة كان مصدراً أساسياً لمؤرخي العصر الإسلامي في حديثهم عن تاريخ فارس، وانتشر القصص الإيراني الأسطوري والحماسي في كتب التاريخ العربية المهمة من مثل: عيون الأخبار لابن قتيبة (ت. 276 هـ)، والأخبار الطوال للدينوري (213-276 هـ)، وتاريخ الطبري (224-310 هـ)، ومروج الذهب، والتنبيه والإشراف للمسعودي (283-346 هـ)، وسني ملوك الأرض لحمزة بن الحسن الأصفهاني (270-360 هـ)، وغرر أخبار ملوك الفرس للثعالبي (350-429 هـ)، والآثار الباقية للبيروني (362-440 هـ)، ومجمل التواريخ والقصص وغير ذلك، وهذه المصادر اقتبست على نحو مباشر أو غير مباشر من متني من سير الملوك لابن المقفع وباقي ترجمات خدائنامة.

ولم يقتصر تأثيرها على المؤلفات العربية بل أثرت في الكتب الفارسية الجديدة أيضاً، ولعلّ من أهمها وأبرزها شاهنامه الفردوسي (329-411 هـ) التي نظمها في المدة الواقعة بين عامي 370 و400 للهجرة تقريباً، وعلى الرغم من اعتمادها على خدائنامة الفهلوية بشكل كبير، لكنّ الفردوسي أفاد من مصادر أخرى وسخر خبرته بالتاريخ والروايات الحماسية الإيرانية، بحكم انتمائه إلى طبقة الدهاقين، واستطاع نظم أهم كتاب في التاريخ الإيراني، عرض فيه لخمسين ملكاً يمتدون على مدى أربع سلالات وهي البيشدادية والكيانية والأشكانية والساسانية، ووفق ثلاث مراحل هي الأسطورية والحماسية والتاريخية، على نحو لا نظير له في الأدب الحماسي الفارسي، ولعلّها تحتاج إلى أبحاث ودراسات مستقلة للإحاطة ببعض جوانبها وبلاغتها الأدبية.

الخاتمة والنتائج

لعلّ هذا البحث يمثل نموذجاً للمناقفة الحضارية الإيجابية بين العرب والفرس، والتي كانت سائدة في العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، ويبرز مدى الوشائج التي قامت بين العرب والإيرانيين، وفضاء حرية التفكير

³⁹ مقدمة نولدكه لترجمة فصل الساسانيين من كتاب محمد بن جرير الطبري، نقلاً عن مجلة كاوه، ص 8، العدد 11، السنة الأولى، الدورة الجديدة، صفا، حماسه سرايي در ايران، 69.

⁴⁰ كريستن سن، ايران در زمان ساسانيان، 98.

والتعبير، والترجمة والتأليف التي سادت آنذاك، وأهمية الروافد الفكرية الفارسية في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية.

كما أظهر هذا البحث، ومن خلال نقل كتاب خداينامه من اللغة الفهلوية والحضارة الفارسية إلى العربية قدرة الحضارة العربية الإسلامية على تقبل أفكار الحضارات القديمة، وعدم حيلولتها دون صبّ روافدها في نهر الحضارة العربية الإسلامية، وصهرها في بوتقة تلك الحضارة بعد إخضاعها إلى عملية من التصفية، وتنقيتها مما لا يتناسب وأسسها المقدّسة ورؤاها تجاه الله والكون والإنسان.

إن كتاب خداينامه، وعبر ترجمته من الفارسية القديمة إلى العربية، ومن ثم احتضان المصادر العربية لمضامينه بعد ضياع أصله يؤكد دور اللغة العربية والحضارة الإسلامية في حفظ التراث الحضاري للأمم القديمة وصونه من الضياع، ولعلّ هذا يحض بما لا يدع مجالاً للشك تلك الادعاءات التي تحدّثت عن معاداة الحضارة الإسلامية لتراث الحضارات القديمة في البلدان التي فتحها المسلمون، كما يكذب روايات بعض التيارات القومية والآراء الاستشراقية الحاقدة عن إحراق العرب المسلمين لمكتبات تلك الأمم وتخريب آثارها القديمة.

والخلاصة إن خداينامه وترجمته إلى العربية يجسد أنصع صورة وأبرز مثال على التلاقي الحضاري وامتداد الحضارات، ودور الحضارة العربية الإسلامية في حمل مشعل الحضارة الإنسانية لقرون طويلة، ودورها المهم في الوصل بين الحضارات القديمة البائدة والجديدة، ودور تلك الحضارة ونتاجها الفكري في تأسيس الحضارة الجديدة.

المصادر والمراجع

- ابن النديم، محمد بن إسحاق، *الفهرست*، تحقيق: إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، ط2، 1417هـ/1997م.
- أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي العسكري، *مراتب النحويين*، القاهرة، طبعة مكتبة نهضة مصر، 1375هـ/1955م.
- الأصفهاني، حمزة بن الحسن، *تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء*، برلين، *مطبعة كاوياني*، 1340هـ.
- 1921م.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي، *الأثار الباقية عن القرون الخالية*، طبعة لايبزيغ، 1923م.
- تفضلي، أحمد، *تاريخ ادبيات ايران پيش از اسلام*، به كوشش ژاله آموزگار، تهران، انتشارات سخن، 1378هـ.ش.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، *البيان والتبيين*، ج3، تحقيق عبد السلام هارون، ط7، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1418هـ/1998م.
- خالقي مطلق، جلال، *از شاهنامه تا خداينامه: جستاری درباره مآخذ مستقيم وغيرمستقيم شاهنامه*، مجلة ايران باستان، السنة 7، العدد 1 و2، 1386هـ.ش.
- ، *دانشنامه زبان وادب فارسي*، به سرپرستی اسماعيل سعادت، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسي، 1384هـ.ش، ذيل عنوان "خدای نامه".
- صفا، ذبيح الله، *حماسه سرايي در ايران از قديمترين عهد تاريخي تا قرن چهاردهم هجري*، تهران، چاپ پيروز، 1333هـ.ش.
- ضيف، شوقي، *تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول*، ط8، القاهرة، دار المعارف، 1966م.
- الفردوسي، أبو القاسم، *الشاهنامه*، طبعة موسكو، تحت إشراف برتلس، 1966م.

- قزوینی، محمد، *ببست مقاله*، ج2، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران، دنیای کتاب، 1313 هـ. ش.
- کرد علی، محمد، *أمراء البیان*، بیروت، دار الأمانة، الطبعة الثالثة، 1969 م.
- کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان: تاریخ ایران سیاسی تا حمله عرب و وضع دولت و ملت در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب معاصر، 1368 هـ. ش.
- ، *مجله التواریخ والقصص*، چاپ سیف الدین نجم آبادی و زیگ فرید وبر، نکارهاوزن 1378 ش/2000 م.
- ، *نامه تنسر به گشنسپ*، چاپ مجتبی مینوی، تهران، خوارزمی، 1354 ش.
- کوثرانی، وجیه، *تاریخ التاریخ: اتجاهات، مدارس، مناهج، ط2*، بیروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013 م.
- نولدکه، تنودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، تهران، انجمن آثار ملی، 1378 هـ. ش.

KAYNAKÇA

- Christensen, Arthur. *Îrân Der Zaman-ı Sâsâniyân: Târîh-i Îrân Siyâsî tâ Hamle-i 'Arab u Vad-'i Devlet u Millet Der Zamân-ı Sâsâniyân*. çev. Reşîd Yâsmî. Tahran: Dünyây-i Kitâb-ı Mu'âsır, 1368 hş.
- Christensen, Arthur. *Mecmelu't-Tevârîh ve'l-Kısas, Negarhâvezn, Seyfuddîn Necm Âbâdî u Zeng-i Ferîd-i Veber Baskısı*, 2000.
- Christensen, Arthur. *Nâme-i Tinser Begeşnisp. Tahrân: Hôrezmî, Müctebâ Mînvî Baskısı*, 1354 hş.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî, el-'Asru'l-'Abbâsî el-Evvel*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 8. Basım, 1966.
- Ebu't-Tayyib el-Luğavî, 'Abdulvâhid b. 'Ali el-'Askerî. *Merâtibu'n-Nahviyyîn*. Kahire: Mektebetu Nahdati Mısır, 1375 hş/1955.
- el-Bîrûnî, Ebu'r-Rayhân Muhammed b. Ahmed el-Harezmi. *el-Âsârü'l-Bâkiye 'ani'l-Kurûni'l-Hâliye*. Almanya: Matba'atu Leibzig, 1923.
- el-Câhiz, 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. 'Abdusselâm Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 7. Basım, 1418/1998.
- el-Firdevsî, Ebu'l-Kâsım. *eş-Şâhnâme*. nşr. Bertlis. Moskova: Tab'atu Moskov, 1966.
- el-İsfehânî, Hamza b. el-Hasen. *Târîhu Senî Mulûku'l-Arz ve'l-Enbiyâ*. Berlin: Matba'atu Kavyânî, 1340 hş/1921.
- Hâlikimutlak, Celâl. "Ez Şâhnâme-i tâ Hudâyinâme: Cistârî Deryâre-i Meâhiz-i Müstakîm u Gayr-i Müstakîm Şâhnâme". *Mecelle-i Îrân Bâsitân* 7/1-2 . 29-30(1326 hş), <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?ID=170205>.
- Hâlikimutlak, Celâl. *Dânişnâme-i Zebân u Edeb-i Fârisî, Serperestî İsmâ'il Sa'âdet*. Tahran: Fehrengistân-ı Zebân u Edeb-i Fârisî, 1384 hş.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1417/1997.
- Kazvîni, Muhammed. *Bîst Makâle*, Tahran: Dünyây-i Kitâb, 'Abbâs İkbâl Âştiyânî Baskısı, 1313 hş.
- Kûsrânî, Vecîh: *Târîhu't-Te'rîh: İtticâhât, Medâris, Menâhic*. Beyrut: el-Merkezu'l-'Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2013.
- Kürd Ali, Muhammed. *Umerâu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Emâne, 3. Basım, 1969.
- Nöldeke, Theodor. *Târîh-i Îrâniyân u 'Arabuhâ Der Zamân-ı Sâsâniyân*. çev. 'Abbâs Zeryâb. Tahran: Encümen-i Âsâr-i Millî, 1378 hş.
- Safâ, Zebîhullah. *Hânese-i Serâyî der Îrân ez Kadîmetrîn Ahd-i Târîhî tâ Karn-ı Çehârdehem-i Hicrî*. Tahran: Pîrûz (?) Baskısı, 1333 hş.
- Tefaddulî, Ahmed. *Târîh-i Edebiyat-i Îrân Pîş ez İslâm Be Kôşeş Jâle-i Âmuzgâr*. Tahran: İntişarât-i Sahn, 1378 hş.

Ebû Amr'ın Eleştiriyeye Konu Olan Sahih Kıraatleri

Kadir TAŞPINAR*

Atıf/Cite as: Taşpınar, Kadir. "Ebû Amr'ın Eleştiriyeye Konu Olan Sahih Kıraatleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 117-140.

Öz: Kıraat rivayetlerini, sened, Mushaf hattı ve Arap dili kaidelerine göre tasnife tabi tutan kıraat âlimleri, bu üç şartı sağlayan kıraatleri sahih, üç şarttan birisini taşımayan kıraatleri ise şâz olarak isimlendirmişlerdir. Bununla birlikte, özellikle İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) en çok itimat edilen yedi kıraati belirlemesinden önceki zaman diliminde, birtakım sâiklerle sahih kıraatlerin eleştirildiği görülmektedir. Söz konusu eleştirilerin neredeyse tamamı, Basra dil ekolüne mensup âlimlere aittir. Çalışmamızda, yedi kıraat imamı arasında yer alan ve Basra dil mektebinin en önemli temsilcilerinden olan Ebû Amr'ın (ö. 154/771) kıraat rivayetlerine yöneltilen eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplar konu edilecektir. Bu çerçevede, Ebû Amr'a ait hangi kıraat rivayetlerinin hangi gerekçeyle eleştirildiği, bu eleştirilerin kıraat âlimleri tarafından nasıl karşılandığı tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Sahih, Eleştiri, Ebû Amr, Basra Dil Ekolü, Sened, Mushaf Hattı, Arap Dili.

Abû Amr's Authentic Recitations Subject to Criticism

Abstract: Recitation scholars who classify the recitation narrations according to the sanad, mushaf calligraphy and Arabic language rules regard the recitations that meet these three conditions as authentic and regard the ones that do not meet one of the three conditions as shazz. However, it is seen that authentic recitations were criticized with some motives, especially in the time period before Ibn Mujahid (d. 324/936) determined the seven most trusted recitations. Almost all of the criticisms in question belong to scholars who were members of the Basra language school. In our study, the criticisms made about the recitation narrations of Abu Amr (d. 154/771), one of the most important representatives of the Basra language school and one of the seven imams of recitation, and the answers to these criticisms will be discussed. In this context, it will be examined

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, Rize, Türkiye, kadir.taspinar@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-6317-6594

which recitation narrations of Abu Amr were criticized for what reason and how these criticisms were greeted by the recitation scholars.

Keywords: Recitation, Authentic, Criticism, Abu Amr, Basra Language School, Sanad, Mushap Calligraphy, Arabian Language.

القراءات الصحيحة لأبي عمرو المعرضة للانتقاد

تلخيص: اشترط علماء القراءات ثلاثة شروط لتكون الرواية صحيحة، فإن تحققت الشروط دخلت القراءة في صنف الصحيح، وإن لم تتحقق دخلت في صنف الشاذ، والشروط هي: أن يكون السند متصلاً وأن تكون الرواية موافقة لرسم المصحف وأن تكون موافقة لقواعد اللغة العربية. ومع هذا تم انتقاد القراءات الصحيحة لأسباب مختلفة خصوصاً عندما حدد ابن مجاهد عدد القراءات بالسبعة. وننوه إلى أن الانتقادات التي تمت جلها من قِبَل اللغويين البصريين. في هذا البحث سيتم اتخاذ موضوع الانتقادات الموجه إلى روايات قراءة أبو عمرو - الذي هو من أئمة القراءات السبعة والذي يعد من أهم ممثلي مدرسة البصرة - والأجوبة الموجه لتلك الانتقادات. وفي هذا الإطار سنتم دراسة أسباب الانتقادات لروايات أبي عمرو وكيف قابل العلماء هذه الانتقادات.

الكلمات المفتاحية: القراءة الصحيحة، انتقاد، أبو عمرو، مدرسة البصرة اللغوية، السند، خط المصحف، اللغة العربية.

GİRİŞ

Kıraat ihtilâflarını genel anlamda sahih ve şâz olmak üzere iki grupta tasnif etmek mümkündür.¹ Sahih kıraatlerde; senedinin sahih olması, bir yönüyle de olsa Arap diline muvafık olması ve Osman Mushafı'na uygun olması² gibi kriterler³ aranırken bu kriterlerin dışında kalanlar ise şâz olarak nitelendirilmektedir.⁴ Sahih kıraatleri nakleden kıraat imamlarının sayısı konusunda da farklı tasnifler mevcuttur. İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) sahih kıraatleri yediye indirgemesinden önceki süreçte Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) yaptığı kıraat tasnifinde otuz; İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) ise yirmi civarında kıraate yer verdiği kaydedilmektedir.⁵ Yedi kıraat imamına üç isim daha ilave eden İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) tespiti ile ilim merkezlerinde öne çıkan on kıraat imamı Müslümanların kabûlüne mazhar olmuştur.⁶ Buna göre, Medîne'de Nâfi' (ö. 169/785) ve Ebû Ca'fer (ö. 130/747); Mekke'de İbn Kesîr (ö. 120/738); Basra'da Ebû Amr (ö. 154/771) ve Ya'kûb (ö. 205/821);

¹ Kaynaklarda, konuyla ilgili ikili, üçlü ve altılı tasniflerin yer aldığı görülmektedir. İlgili tasniflere dair bilgi için bk. Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 53-63; Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 226-234. Osman Bayraktutan, "Kırâat İlminin Dünü Bugünü Yarını (Kırâat Sınıflandırmaları Bağlamında)", *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı* (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2017), 122-134.

² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l 'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/19.

³ Sahih kıraat kriterlerinin belirlenmesiyle ilgili tarihi gelişim hakkında bilgi için bk. Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 42-48.

⁴ Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1395), 174, 182; Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 80.

⁵ Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*, thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî (Mısır: Dâru Nehda, ts.), 38; Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 51-52.

⁶ Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 92.

Şam'da İbn Âmir (ö. 118/736); Kûfe'de Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805) ve Halef (ö. 229/844) yukarıdaki kriterleri taşıyan on kıraat imamı olarak öne çıkmışlardır.⁷

Söz konusu imamların öne çıkmalarında temel etken, rivayetlerinin, sahih kıraatler için istenen şartları taşıyor olmasıdır. Konuyla ilgili bu temel prensibe dikkat çeken İbnü'l-Cezerî, önceki kıraat âlimlerinden Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052), Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 430/1038), Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1268) de görüşlerine atıfta bulunarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bir yönüyle de olsa Arap diline, ihtimalen de olsa Osman Mushaflarından birine muvafakat eden ve senedi sağlam olan her bir kıraat sahihtir. İster yedi, ister on, isterse bunların dışındaki makbul imamlardan gelsin, bu kıraatlerin reddi câiz olmadığı gibi inkâr edilmeleri de helal değildir. Yedi imamdan veya onlardan daha büyük kimselerden gelse bile üç şarttan birini taşımayan kıraatler, zayıf, şâz ya da bâtıldır. Selef ve haleften olan muhakkik imamlara göre doğru olan görüş budur.”⁸

Özellikle İbn Mücâhid öncesine tekâbül eden dönemde, genel kabulün aksine birtakım sâiklerle sahih kıraatlerin eleştiriye tabi tutulduğu görülmektedir. Daha çok dil âlimlerinin bir tavrı olarak karşımıza çıkan sahih kıraat eleştirisinin, Basra dil ekolünün en önemli temsilcisi olan Ebû Bısr Sîbeveyh (ö. 180/796) ile netlik kazandığı ve aynı ekolün sonraki temsilcileriyle devam ettirildiği bilinmektedir.⁹

Söz konusu eleştiriler, kıraat âlimleri/imamları ile nahivciler arasındaki yöntem farklılığından kaynaklanmaktadır.¹⁰ Bundan dolayı Kûfe ekolüne nispetle dil kaidelerini ön planda tutan Basra ekolüne mensup nahivcilerin,¹¹ kıyasa aykırı kabul ettikleri kıraatleri dikkate almadıkları hatta eleştirdikleri kaydedilmektedir.¹² Kıraatlerde nakil ve rivayeti esas alan kıraat âlimleri ise bu eleştirilere sessiz kalmamışlar, dil kurallarının ilkeleriyle sahih bir kıraatin reddedilemeyeceğini savunmuşlardır.¹³ Müfessirlerin de aynı sâikle sahih kıraatleri savundukları müşahade edilmektedir. Sözcü Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kûfe kıraat imamı

⁷ Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 101-125; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 35-41.

⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

⁹ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), 237.

¹⁰ Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 223.

¹¹ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 239; İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 225.

¹² Abdulkadir Kişmir, *Dilde Kıyas (Basra ve Kûfe Örneği)* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 34, 63.

¹³ Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'* (Câmiatü'ş-Şârika, 1428), 2/860; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/10-11.

Hamza'nın, "وَأَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ"¹⁴ âyetini, "وَالْأَرْحَامَ"¹⁵ şeklinde mecrûr okumasını eleştiren nahivcilere, kıyasın nakle karşı koyamayacağını hatırlatmış, rivayet yoluyla gelen sahih bir kıraatin, Arap şiirinin hakemliğine başvurularak eleştirilmesi yöntemini şaşkınlıkla karşılamıştır.¹⁶ Aynı şekilde Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Basralı dilcilerin sahih kıraatleri eleştirmesine karşın "Arap dili, Basralı âlimlerin naklettiklerinden ibaret değildir. Kıraatler de onların bildiklerine uygun düşmek durumunda değildir."¹⁷ diyerek tepki göstermiş ve naklin önemine dikkat çekmiştir.

Sahih kıraatler arasında yer almasına rağmen en çok eleştiriyeye maruz kalan kıraatlerden biri de aynı zamanda Basra kıraat imamı olan Ebû Amr'ın kıraatidir. Ebû Amr ve kıraat ilmindeki yerini konu edinen yüksek lisans tezleri¹⁸ ve sahih kıraatlerin eleştirisine yer veren akademik çalışmalar¹⁹ mevcut olmakla birlikte sadece Ebû Amr kıraatinin eleştirisini konu alan bir çalışmanın yapıldığını tespit edemedik. Ebû

¹⁴ en-Nisâ 4/1.

¹⁵ "وَالْأَرْحَامَ" ifadesi, Hamza tarafından mecrûr, diğer kıraat imamları tarafından mansûb olarak okunmuştur. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/247.

¹⁶ Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1430), 9/480.

¹⁷ Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhit*, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl (Beyrût: Dâru'l-fıkr, 1420), 2/754.

¹⁸ Ebû Amr'ın kıraatine yönelik yapılan yüksek lisans tezlerinden biri 1996 yılında "Ebû Amr ve Kıraati" adıyla Osman Egin tarafından kaleme alınmıştır. Diğer bir tez ise "Ebû Amr'ın Kıraat İlmî ve Arap Dilindeki Yeri" adıyla 2002 yılında Halil İbrahim Sabırlı tarafından yazılmıştır. Bazı akademik çalışmalarda ise Ebû Amr kıraati başka bir kıraat imamıyla birlikte ele alınmıştır. Bu bağlamda Süleyman Kılıç, 2019 yılında tamamladığı yüksek lisans tezinde "Mâide Sûresi Bağlamında Nâfi, Ebû Amr ve Âsım Kıraatleri" konusunu çalışmıştır. Aynı yıl İbrahim Hakkı Turan, "Ebû Amr b. el-Alâ ile Hasan-ı Basrî Kıraatleri Örneğinde Mütevâtir ve Şâz Kıraatlerin Karşılaştırılması" adlı tezini tamamlamıştır. Muhammed Yusuf Küçük tarafından 2021 yılında hazırlanan "Ferşü'l-Hurûf Bağlamında Ebû Amr ile Kisâi'nin Mukayesesi (Kehf ve Meryem Sûresi örneği)" adlı çalışma da söz konusu tezlere örnek verilebilir.

¹⁹ Çalışmamızda, sahih kıraatlere yönelik eleştirilerin ele alınıp değerlendirildiği akademik çalışmaların bir kısmına atıfta bulunulmuştur. Sahih kıraat eleştirilerine yer verilen söz konusu bazı çalışmalar için bk. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 236-251; Süleyman Mahmut Kayagül, *el-Ahfeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'ân'ı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 259-276; Ali Tem el, "Nehhâs'ın İrâbu'l-Kur'ân'ında 'Lahn' Tartışmalarına Konu Olan Kıraatlerin Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 87-100; Necattin Hanay, "Zeccâc'ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2015), 178-180; Mustafa Kılıç, "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 174-181; İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 223-271; Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 189-203; Ahmet Kütükoğlu, *Kastallânî'nin Letâifü'l-İşârât Li Fünûni'l-Kıraat Adlı Eserinin Kıraat İlmî Açısından İncelenmesi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 107-117; Rifat Ablay, "Müfessir ve Dilbilimcilerin İbn Amir Kıraatine Dilbilimsel ve Eleştirel Yaklaşımları", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 41-49.

Amr'ın yedi kıraat imamı arasında yer alması, Basra ekolüne mensup olmasına rağmen özellikle Basralı dilciler tarafından eleştirilmesi dikkat çekmektedir. Çalışmamızda, Ebû Amr'ın sahih kriterlere uygun olarak rivayet ettiği fakat eleştiriye konu olan kıraatleri tahlil edilecek, eleştiri noktaları ve eleştirilere verilen cevaplar değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

1. Ebû Amr ve Kıraat İlmindeki Yeri

Ebû Amr hakkında gerek tabakat kaynaklarında gerekse akademik çalışmalarda detaylı bilgiler mevcut olmakla birlikte burada bazı genel hususlara temas edilmesinin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî, kıraat-i seb'a içerisinde üçüncü sırada zikredilen kıraat imamıdır. Basra kıraat imamı olan Ebû Amr'ın tahsil hayatı Mekke, Medîne, Basra ve Kûfe şehirlerinde geçmiştir. Kıraat ilmini tahsil ettiği hocaları arasında, Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708), Nasr b. Âsım (ö. 89/708), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), kıraat-i aşere imamlarından İbn Kesîr, Ebû Ca'fer ve Âsım gibi meşhûr âlimler yer almaktadır. Ebû Amr'ın kıraat senedini, Saîd b. Cübeyr/Mücâhid b. Cebr – Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) – Übey b. Kâ'b (ö. 33/654) – Hz. Peygamber (sav) şeklinde tespit etmek mümkündür.²⁰ Ebû Amr'ın kıraati, ravileri Dûrî (ö. 248/862) ve Sûsî (ö. 261/874) tarafından günümüze ulaşmıştır. Bizzat kendisinden kıraat okuma imkânı bulamayan ravileri, onun kıraatini öğrencisi ve on dört kıraat imamı içerisinde zikredilen Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'den (ö. 202/817) almışlardır. el-Yezîdî'den başka, Kûfe kıraat imamı Hamza, el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyh de Ebû Amr'ın talebeleri arasında yer almaktadır.²¹ Bazı dil âlimlerinin kendisinden ders alması, Arap diline olan vukûfiyetini göstermesinin yanında kıraatine olan itimadın da artmasına sebep olmuştur. Basralılar'ın benimseyip asırlarca takip ettiği Ebû Amr kıraati, uzun zaman Şam, Hicaz, Yemen ve Mısır bölgelerinde takip edilmiş, halen günümüzde Sudan, Nijerya ve Orta Afrika ülkelerinin bir kısmında okunmaya devam etmektedir.²²

²⁰ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstraesser (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 1/288-289; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/94-95; Birşık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 107-108.

²¹ Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", 10/95.

²² Birşık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 108. Ebû Amr ve kıraati ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temimî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fî'l-kıraat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 79-85; Dâni, *Câmi'u'l-beyân fî'l-kirâati's-seb'*, 1/172-184; Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-âsâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/58-62; İbnü'l-Cezeri, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/288-292; Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", 10/94-96; Birşık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 107-110; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 316-317.

2. Ebû Amr'ın Eleştiriyeye Konu Olan Kıraatleri

Bu bölümde, kaynaklarda sahih kıraat olarak tespit edilip Ebû Amr tarafından rivayet edilmesine rağmen özellikle dil âlimlerince eleştirilen kıraatler konu edinilecek, söz konusu kıraatleri eleştirenlerin ve savunanların görüşleri irdelenecektir.

2.1. Harekeli Harfin Sakin Okunmasıyla İlgili İhtilâf

Kur'ân-ı Kerim'de yer alan "بَارِكُمْ",²³ "يَأْمُرُكُمْ",²⁴ "يَأْمُرُهُمْ",²⁵ "تَأْمُرُهُمْ",²⁶ "يُنْصِرُكُمْ",²⁷ "يُنْصِرُكُمْ",²⁸ kelimelerini, kıraat-i aşere imamlarından Ebû Amr, 'râb harflerinin sükûnu ile "بَارِكُمْ", "يَأْمُرُكُمْ", "يَأْمُرُهُمْ", "تَأْمُرُهُمْ", "يُنْصِرُكُمْ", "يُنْصِرُكُمْ" şeklinde; diğer imamlar ise hareke ile okumaktadırlar.²⁹ Ebû Amr'ın aynı zamanda ihtilâs³⁰ ile okuduğu bahse konu kelimeler,³¹ Benî Esed, Temîm ve Necd kabilesinin bir kısmının lügatı olduğu belirtilmektedir.³²

2.1.1. Eleştirel Yaklaşımlar

Ebû Amr'ın iskânlı okuyuşuna ilk eleştiri Sibeveyh tarafından yapılmaktadır. Bu tür kelimeleri ihtilâs ile okuyan Sibeveyh,³³ sükûn ile okumayı uygun bulmamakla beraber Ebû Amr'ın ihtilâslı okuduğunu düşünmekte, fakat bu kıraati Ebû Amr'dan işiten ravinin yanlışlıkla sükûn üzere okunduğunu zannettiğini ileri sürmektedir.³⁴

²³ el-Bakara 2/54.

²⁴ el-Bakara 2/67, 93, 169, 268; Âl-i İmrân 3/80; en-Nisâ 4/58.

²⁵ el-A'râf 7/157.

²⁶ et-Tûr 52/32.

²⁷ Âl-i İmrân 3/160; el-Mülk 67/20.

²⁸ el-En'âm 6/109.

²⁹ Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz (Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1437), 73; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/212; Ahmed b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfu fudalâ-i'l-beşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1987), 1/391.

³⁰ İhtilâs, sözlükte çalmak, aşırmaq, aniden kapmak gibi anlamlara gelmektedir. İhtilâs hakkında, harekeyi süratle telaffuz etmek, harekenin çoğunu ya da üçte ikisini okumak, harekeyi gizli ve hafif bir sesle belli etmek gibi tanımlar yapılmaktadır. Bk. Fatih Çollak, "Rev'm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/32; Nihat Temel, *Kirâat ve Tecvîd İstihlâhları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 72; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Haciveysizade, 2018), 22.

³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/212.

³² Dimyâtî, *İthâfu fudalâ-i'l-beşer*, 1/391.

³³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Beydûn (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421), 1/54; Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Heyetü'l-Misriyye, ts.), 1/73; Dâni, *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*, 73; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422), 1/145; Abdüllatîf Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraat* (Dımaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000), 1/100.

³⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 155-156; Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'*, 2/859.

Sıbeveyh'in öğrencilerinden Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830)³⁵ da Ebû Amr'a ait söz konusu kıraati hatalı bulunduğu görülmektedir. "بَارِنُكُمْ" kelimesiyle ilgili olarak açıklama yaptığı yerde el-Ahfeş, kelimenin hemze ile okunduğuna, bazıları tarafından ise tahfîfli olarak hemze ile yâ arası bir sesle (ihtilâsla) telaffuz edildiğine dikkat çekmektedir. Bazı kimselerin buradaki tahfîfli okuyuşu sükûn zannederek "بَارِنُكُمْ" şeklinde okuduklarını belirten el-Ahfeş, böyle bir okuyuşu galat olarak nitelendirmekte, bu tür okuyuş özelliği olan kelimelerin yazıyla değil de ancak şifâhî olarak anlaşılabilceğine vurgu yapmaktadır.³⁶ Netice itibariyle el-Ahfeş'in, hocası Sıbeveyh gibi sahih kıraatler arasında yer alan iskânlı vechi câiz görmediği anlaşılmaktadır.

Basra dil ekolünün diğer bir temsilcisi Ebü'l-Abbâs el-Müberred (ö. 286/900) de Ebû Amr'ın kıraatini eleştiren dil âlimleri arasında yer almaktadır. "بَارِنُكُمْ" kelimesinin sükûnlu okunuşunu lahn olarak değerlendiren el-Müberred, râ'nın î'rab harfi³⁷ olmasından dolayı sükûn ile okunmasının günlük konuşma dilinde de şiirde de câiz olmayacağını iddia etmektedir.³⁸ "يَأْمُرُكُمْ" kelimesinin tahlilinde de aynı konuya değinen el-Müberred, yine î'rab harfi olan yâ'nın sakin okunamayacağı gerekçesiyle sükûnlu okuyuşa cevaz vermemekte, Ebû Amr'dan sahih kanalla gelen rivayetin ihtilâslı kıraatle alakalı olduğunu vurgulamaktadır.³⁹

Ebû Amr'a ait söz konusu kıraat hakkında eleştirel görüş beyan eden dil âlimleri arasında Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) da sayılabilir. en-Nehhâs eserinde, Nisâ Sûresi'nde yer alan "يَأْمُرُكُمْ" kelimesindeki sükûnlu kıraati lahn olarak değerlendirmektedir.⁴⁰ Burada sadece lahn ifadesini kullanıp başka bir yoruma gitmeyen en-Nehhâs'ın, "بَارِنُكُمْ" kelimesiyle ilgili hocası el-Müberred'in yukarıdaki görüşlerini aktardıktan sonra hocasından farklı olarak daha ılımlı bir tavır sergilediği görülmektedir. Bu bağlamda en-Nehhâs, önceki nahivcilerin sükûnlu kıraati câiz görüp Arap şiirinden örnekler getirdiklerini ifade etmektedir.⁴¹

Ebû Amr'dan sahih senedle gelen kıraate yönelik yukarıda bahsi geçen eleştirilerden hareketle Sıbeveyh ve el-Ahfeş'in sükûn ile okunan kıraati, yani harekesi gösterilmesi gereken î'rab harfinin sâkin okunmasını hatalı buldukları

³⁵ İnci Koçak, "Ahfeş el-Evsat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/526.

³⁶ Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Kurâ'a (Kâhîre: Mektebetü'l-Hancı, 1411), 1/89.

³⁷ Zîra î'rab harfi, î'rabın harekesinin üzerinde görülmesi gereken harftir.

³⁸ en-Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 1/54; İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1422, 1/145; Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kâhîre: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 1/402-403.

³⁹ en-Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 1/59; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 1/444.

⁴⁰ en-Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 1/221.

⁴¹ en-Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 1/54; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 1/402.

söylenbilir. Şu farkla ki her iki âlim de Ebû Amr'ın aslında ihtilâs ile okuduğunu, ondan bu kıraati işiten ravinin (Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî) hataen sâkin okuduğunu zannettiğini savunmaktadır. Aynı şekilde el-Müberred ve en-Nehhâs da bahse konu kıraatin hatalı olduğu görüşündedir. Yalnız en-Nehhâs'ın, iskânlı kıraatin cevazına yönelik, önceki nahivcilerin görüşüne işaret etmekle diğer dil âlimlerine göre daha mutedil bir tavır takındığı anlaşılmaktadır.

2.1.2. Eleştirilere Verilen Cevaplar

Kıraat ve tefsir âlimlerinden bir kısmı eserlerinde, i'rab yönünden eleştiriyeye tabi tutulan bahse konu kıraat ihtilâfına değinmiş, Ebû Amr'a nispet edilen sükûnlu kıraatin sahihliğine dikkat çekmek suretiyle eleştirilere cevap vermişlerdir. Ebû Amr kıraatine yönelik Sîbeveyh'in tavrını eleştiren Ebû Amr ed-Dânî, "يَأْمُرُكُمْ", "يَأْمُرُكُمْ" gibi kelimelerde sükûn ile kıraatin nakil yönünden daha sahih, eda yönünden daha yaygın olduğunu belirtmektedir. Konuyla ilgili rivayetleri de nakleden ed-Dânî, kendi tercihinin de sükûnlu kıraatten yana olduğunu ifade etmekte, "Sahih senedle sâbit olmuş bir kıraat dil kaidelerine göre reddedilemez." ilkesinden hareketle kıraatin, tabi olunan bir sünnet olduğuna dikkat çekmektedir.⁴²

Söz konusu kıraat ihtilâfını eserlerinde değerlendiren Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) gibi âlimler, sükûnlu kıraati uygun bulmayanların görüşlerine yer verdikten sonra Arap şiiirinden örnekler vererek i'rab harfinin sâkin de okunabileceğini izah etmişlerdir.⁴³ Hatta Semîn el-Halebî, Ebû Amr kıraatinin sahihliğine vurgu yaparak Sîbeveyh ve el-Müberred'in eleştirilerini cüretkârlık olarak yorumlamakta, kendilerini Arap şiiirinden bihaber olmakla itham etmektedir.⁴⁴

Görüldüğü üzere özellikle Basra ekolüne mensup dil âlimleri, yine Basra kıraat imamı Ebû Amr'a nispet edilen sahih kıraati Arap dili kurallarına göre tahlil etmiş, i'rab alametinin ortadan kalkması gerekçesiyle lahn/hatalı olarak değerlendirmişlerdir. Buna karşın bazı kıraat âlimleri ve müfessirler Ebû Amr kıraatinin senedini merkeze alarak eleştirilere cevap vermişler ve söz konusu kıraat vechinin Arap dili bakımından da kabul edilebilir olduğunu delillendirme yoluna gitmişlerdir.

⁴² Dâni, *Câmi' u'l-beyân f'l-kirâati's-seb'*, 2/859-860; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/10-11.

⁴³ Ebû Alî Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'*, thk. Bedreddin Kahveci - Beşîr Cüveycâfi (Beyrût: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1413), 1/76-81; İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1422, 1/145-146; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-mesûn fî 'Ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1986), 1/361-363.

⁴⁴ Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-mesûn fî 'Ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, 1/362.

2.2. Râ'nın Lâm Harfine İdgamı İle İlgili İhtilâf

Ebû Amr, kıraat-i aşere imamlarından farklı olarak “فَيَغْفِرُ لِمَنْ”⁴⁵, “وَيَغْفِرُ لَكُمْ”⁴⁶ gibi kelimelerde râ harfini lâm harfine idgam ederek “feyağfillimen”, “veyağfilleküm” şeklinde okumaktadır. Ebû Amr'ın ravisi Sûsî tarafından nakledilen ve sahih kıraatler arasında yer alan idgamlı okuyuş,⁴⁷ bazı âlimlerce eleştirilmiştir.

2.2.1. Eleştirel Yaklaşımlar

Râ harfinin lâm harfine idgam edilmesi, daha ziyade Basralı dil âlimleri tarafından hoş karşılanmamış, onların bu tavrı sonraki âlimleri de etkilemiştir. Bu tür idgamı doğru bulmayan Sîbeveyh,⁴⁸ Ebû Amr'ın ismini telaffuz etmese de Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebû Amr'ın idgamlı okuyuşunu fahiş bir hata olarak nitelendirmekte⁴⁹ ve bu eleştirisini, el-Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'in râ'nın lâm harfine idgam edilmesinin câiz olmadığı yönündeki görüşlerine dayandırmaktadır.⁵⁰ Ebû Amr'ın kıraat alanındaki otoriterliğine de vurgu yapan ez-Zeccâc, idgamlı kıraati, Ebû Amr'dan nakilde bulunan ravilerin bir hatası olarak değerlendirmekte,⁵¹ eleştirilerini Arap dili kuralları çerçevesinde devam ettirmektedir. Buna göre Arap dili açısından lâm harfinin râ harfine idgamı câiz iken bunun aksi mümkün gözükmemektedir. Zîra râ harfi tekrîr sıfatına sahiptir ve lâm harfinden daha kuvvetlidir. İdgam edilmesi halinde tekrîr sıfatı ortadan kalkmış olacaktır. Ona göre, Araplardan işitilen ve kurrânın da okuduğu kıraat, râ harfinin izhâr edilmesidir.⁵²

Kıraat ilminin Endülüs'teki önemli temsilcilerinden olan Mekkî b. Ebî Tâlib'in, eleştirel bir ifade kullanmasa da idgamlı okuyuşu tercih etmediği, izharlı kıraatten yana bir tavır sergilediği söylenebilir. Râ'nın lâm harfine idgam edilmesinin, Sîbeveyh ve Basralılar tarafından kabîh görüldüğünü nakleden el-Mekkî, idgam edilmesi halinde râ'daki tekrîr sıfatının⁵³ kaybolacağı bilgisini vermektedir. Bu tür idgamın,

⁴⁵ el-Bakara 2/284.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/31.

⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/12-13, 237; Dimyâtî, *İthâfu fudalâ-i'l-beşer*, 1/461.

⁴⁸ Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1408), 4/448.

⁴⁹ Ebû İshâk İbrâhîm Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebi (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1988), 1/398.

⁵⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 5/22, 167, 176.

⁵¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 5/167.

⁵² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/398; 5/22-23, 167, 228.

⁵³ Tekrîr, râ harfine mahsus bir sıfat-ı lâzime olup, telaffuzu esnasında dil ucunun titremesi sebebiyle harfin cisminde meydana gelen fazlalıktır. Râ harfi telaffuz edilirken dil üzerinde tekerrür meydana gelir. Bu durum harfin sakin veya şeddeli halinde daha net ortaya çıkar. Geniş bilgi için bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/136; Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Riâye li-tecvîdî'l-kırâe ve tahkîki lafzi't-tilâve*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Ummân: Dâru Ammâr, 1422), 130-131; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/204; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 214-215; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, 132.

kıraat imamları arasında sadece Ebû Amr tarafından uygulandığına dikkat çeken el-Mekkî, izharlı okuyuşun daha kavi ve daha güzel olduğunu kaydetmektedir.⁵⁴ el-Mekkî'nin, kıraat imamlarının çoğu tarafından okunan izharlı kıraati öne çıkarması normaldir. Lâkin idgamlı kıraat hakkında Basralı dilcilerin görüşünü naklettikten sonra izharlı kıraatin daha güçlü olduğunu belirtmesi, kendisinin de idgamlı kıraate sıcak bakmadığı izlenimini uyandırmaktadır.

Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) de idgamlı kıraati eleştiren âlimlerdendir. Bakara Sûresi'nde geçen "فَيَغْفُرُ لِمَنْ"⁵⁵ ifadesi bağlamında konuya değinen ez-Zemahşerî, râ'yı lââm'a idgam ederek *feyağfillimen* şeklinde okuyan kişinin kıraatini fahiş bir hata olarak değerlendirmektedir.⁵⁶ Aslında idgamlı kıraati eleştiren ez-Zemahşerî'nin, Ebû Amr'ı değil de ondan bu kıraati rivayet eden Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'yi isim vermeden hedef aldığı anlaşılmaktadır. Zîra ona göre ravi, hem idgamlı okumak hem de bu kıraati Arap dilini en iyi bilen Ebû Amr gibi birisine atfetmiş olmakla iki kez hata etmiştir. Ayrıca raviyi, büyük bir cehalet içinde olmakla da itham eden ez-Zemahşerî, bu tür rivayetlerin varlığını, ravilerin hıfz etme konusundaki yetersizliğine bağlamakta, bu işin üstesinden ancak nahivcilerin gelebileceğini iddia etmektedir.⁵⁷

ez-Zemahşerî ile çağdaş İbn Atıyye el-Endelüsî de "وَيَغْفُرُ لَكُمْ" ifadesindeki râ'nın, lââm'a idgam edilemeyeceğine, buradaki hatanın, Ebû Amr'dan idgamlı kıraati rivayet eden raviye ait olduğuna, ez-Zeccâc'dan nakille değinmektedir.⁵⁸ İbn Atıyye'nin, ez-Zeccâc'dan nakille de olsa bahse konu bilgilere yer vermesi, idgamlı kıraati uygun bulmadığı şeklinde yorumlanabilir. Ne var ki o, ez-Zeccâc ve ez-Zemahşerî gibi, idgamlı okuyuşu doğru bulmamakla birlikte eleştiri oklarını Ebû Amr'a değil de onun ravisine yöneltmiş olmaktadır.

ez-Zemahşerî'nin tefsirinden ziyadesiyle istifade eden müfessirlerden Fahreddin er-Râzî, Nâsirüddîn el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ve Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574),⁵⁹ bahse konu idgamlı kıraate değindikleri görülmektedir. er-Râzî ve en-Nesefî idgamlı kıraat hakkında yorum

⁵⁴ Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf "an vücûhi'l-kurâati's-seb" ve 'ilelihâ ve hiccihâ*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1430), 1/134.

⁵⁵ el-Bakara 2/284.

⁵⁶ Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/330.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/330.

⁵⁸ Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422), 1/422.

⁵⁹ el-Keşşâf, adı geçen müfessirlerin müracaat ettiği en önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Bk. Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/330.

yapmaksızın ez-Zemahşerî'nin eleştirilerini naklederken,⁶⁰ el-Beyzâvî ve Ebüssuûd Efendi ise ez-Zemahşerî'ye atıfta bulunmadan idgamlı kıraatin hatalı olduğunu belirtmekle iktifa etmektedirler.⁶¹ Adı geçen müfessirlerin bu tutumunu, râ'nın lâm'a idgam edilmesine cevaz vermeyenlerin görüşlerini tercih ettikleri veya kendilerine kaynaklık eden *el-Keşşâf*'taki bilgileri aktardıkları şeklinde yorumlamak mümkündür.

Yukarıdaki bilgilere bakıldığında râ'nın idgam edilmesiyle alakalı eleştirel yaklaşımların temelinde el-Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'in bu tür idgamın câiz olmadığı yönündeki görüşü yer almaktadır. ez-Zeccâc da el-Mekkî gibi bahsi geçen Basralı dil âlimlerini referans göstermektedirler. Aynı şekilde ez-Zemahşerî ve İbn Atıyye'nin de ez-Zeccâc'ın tespitlerine paralel olarak Ebû Amr'a isnad edilen idgamlı kıraati ravi üzerinden eleştirdikleri, daha sonra kaleme alınan tefsirlerde ise ez-Zemahşerî'nin yorumlarının etkili olduğu dikkat çekmektedir.

2.2.2. Eleştirilere Verilen Cevaplar

Râ harfinin lâm harfine idgam edilmesiyle alakalı yukarıda yer alan tenkitleri eserlerine taşıyan bazı âlimler, Ebû Amr'dan sahih kanalla rivayet edilen kıraat hakkında ileri sürülen eleştirilere cevap vermişlerdir. Bu bağlamda Ebû Hayyân, Bakara Sûresi'ndeki "فَيَغْفُرُ لِمَنْ" ifadesinin izahında önce ez-Zemahşerî'nin yaklaşımını aktarmakta ve onun, kurrâyı eleştirmeyi adet edindiğinden bahsetmektedir. el-Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh gibi âlimlerin, râ'nın lâm'a idgamının câiz olmayacağı yönündeki görüşlerini de hatırlatan Ebû Hayyân, daha sonra bu tür idgama cevaz verenlerin tespitlerine yer vermektedir. Bu meyanda, Arap dili konusunda öne çıkan Kûfe dil âlimlerinden Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 187/803), el-Kisâi ve el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) isimlerini zikreden Ebû Hayyân, Basralı dil âlimlerinin kıraatlere yönelik tutumlarını, 'Kıraatler, sadece Basralılar'ın naklettiği dil kuralları çerçevesinde vârid olmuş değildir.' diyerek eleştirmektedir. Ona göre, râ'nın lâm harfine idgamı konusunda Kûfe ile Basra kurrâsı arasında bir fark bulunmamakta, ismi geçen Kûfeli dil âlimlerinin yanı sıra Basralılar'ın önde gelenlerinden olan Ebû Amr ve Ya'kûb el-Hadramî de söz konusu harflerin idgamı hususunda ittifak etmektedirler.⁶²

Ebû Hayyân'ın, Âl-i İmrân Sûresi'nde geçen "وَيَغْفُرُ لِمَنْ" ifadesi bağlamında yaptığı izahlarda da idgamlı kıraati eleştirenlere yönelik tavır takındığı görülmektedir. Bu bağlamda ez-Zeccâc ve İbn Atıyye'nin, Ebû Amr'ın ravisini hedef

⁶⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/105; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/232.

⁶¹ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418), 1/166; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/273.

⁶² Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, 2/753-754.

alarak idgamlı kıraati hatalı bulduklarını nakleden Ebû Hayyân, Kûfeli ve Basralı dilcilerin idgamlı okumalarına atıfta bulunarak ez-Zeccâc ve İbn Atıyye gibi muhâlif görüşte olanlara iltifat edilmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁶³

Ebû Hayyân'ın çağdaşı ve öğrencisi olan Semîn el-Halebî'nin⁶⁴ de râ'nın lâm'a idgamıyla ilgili kıraat hakkında hocasına benzer tarzda açıklamalar yaptığı müşahede edilmektedir. Bakara Sûresi'nde geçen "فَيَغْفُرُ لِمَنْ" ifadesinin izahı sadedinde konuya değinen Semîn el-Halebî, ez-Zemahşerî'nin eleştirilerini aktarmakta ve Ebû Hayyân'ın dile getirdiği hususları da tekrarlamak suretiyle idgamlı kıraatin hatalı olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca o, idgamlı kıraati ravi hatası olarak değerlendirenlere cevaben Ebû Amr'ın ravisi el-Yezîdî'nin nahivde ve lügatte imam olduğuna dikkat çekmektedir. Ravilerin hıfzına yönelik ez-Zemahşerî'nin tutumuna da gönderme yapan el-Halebî, kıraat ilmini aktaran ravilerin, bu ilmi hocalarından harf harf okumak suretiyle semâ yoluyla aldıklarını, böylesine hassas bir yöntemin zabt cihetinden zayıf olamayacağını sorgulamaktadır.⁶⁵ Semîn el-Halebî, râ'nın lâm'a idgam edilmesine, Âl-i İmrân Sûresi'ndeki "وَيَغْفُرُ لَكُمْ" ifadesi bağlamında da değinmektedir. Basralılar câiz görmese bile idgamlı okumanın hatalı olmadığını dile getiren el-Halebî, Ebû Amr'a ait idgamlı kıraatin insanlar tarafından nakledildiğinin ve Arap diline ait bir lügat olduğunun altını çizmektedir.⁶⁶ Bu ifadesiyle el-Halebî, bahse konu kıraatin hem nakil/rivayet hem de Arap dili açısından eleştiri konusu edilemeyeceğine dikkat çekmektedir.

İdgamlı kıraati eleştirenlere cevap mahiyetinde açıklama yapan diğer bir âlim Bedreddin ez-Zerkeşî'dir (ö. 794/1392). ez-Zerkeşî, kıraatlerin tevkîfi olduğunu vurguladığı esnada, ez-Zemahşerî'nin de içerisinde yer aldığı bir grubun, kıraatlerin dil âlimlerinin içtihatlarına bağlı olduğunu zannettiklerini ve bu noktadan hareketle sahih kıraatleri eleştirdiklerini ileri sürmektedir.⁶⁷ Eleştirilen bazı sahih kıraatleri zikrettikten sonra sözü Ebû Amr'ın *yeğfillleküm* şeklinde okuduğu idgamlı kıraate getiren ez-Zerkeşî, ez-Zeccâc'ın bahse konu kıraati fahiş bir hata olarak görmesini ön yargılı/terafli bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Açıklamalarının sonunda kıraatlerin tevkîfiliğine tekrardan vurgu yapan ez-Zerkeşî, Ebû Amr ve Hamza gibi imamların kıraatlerinin sıhhati üzerinde icmâ olduğunu hatırlatmakta ve bu hususta içtihadı yer olmadığını salık vermektedir.⁶⁸

⁶³ Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîd*, 3/104.

⁶⁴ Abdulaziz Hatip, "Semîn el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/492.

⁶⁵ Hatip, "Semîn el-Halebî", 36/2/690-691.

⁶⁶ Hatip, "Semîn el-Halebî", 36/3/126.

⁶⁷ Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrût: Dâru'l-İhyâ, 1957), 1/321.

⁶⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kurân*, 1/322.

İdgamlı kıraat hakkında görüş beyan eden âlimlerden bir diğeri Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'dir (ö. 923/1517). Râ'nın lâm harfine idgamına değinen el-Kastallânî, bu tür idgam uygulamasının Ebû Amr'ın ravisi Sûsî kanalıyla nakledildiğini belirttiikten sonra konuyla ilgili ez-Zemahşerî'nin yukarıdaki eleştirilerini aktarmaktadır. Eleştirilere cevap sadedinde Ebû Hayyân ve Semîn el-Halebî çizgisini takip eden el-Kastallânî, idgamlı kıraati hafıza zayıflığından kaynaklanan fahiş bir hata olarak görmeye rıza gösterilemeyeceğini ifade etmektedir. Râ harfinin tekrîr sıfatını ve lâm'dan daha kuvvetli oluşunu gerekçe gösteren Basralı dilcilerin idgama cevaz vermediğini hatırlatan el-Kastallânî, buradaki idgamı câiz gören Basralı ve Kûfeli âlimleri de zikrederek söz konusu rivayetin hatalı olduğunu ileri sürenlerin görüşlerinin kabul edilemeyeceğini söylemektedir.⁶⁹

Görüldüğü üzere el-Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh tarafından câiz görülmeyen idgamlı kıraat, Basralı diğeri âlimler tarafından da eleştiri konusu edilmiştir. Hatta Basra dil ekolüne mensup olmayan bazı âlimler idgamlı kıraat hakkında ya eleştirel tavır takınmış ya da sadece kaynaklardaki bilgileri aktarıp yorum yapmamayı tercih etmişlerdir. Buna karşın râ'nın lâm'a idgam edilmesine Ebû Hayyân'ın görüşleri doğrultusunda eserlerinde yer veren âlimler, eleştirilere cevap vermiş, idgamlı kıraatin rivayet ve Arap dili bakımından mümkün olduğunu ispatlar nitelikte açıklamalarda bulunmuşlardır.

2.3. Mushaf Hattıyla İlgili İhtilâf

Tâhâ Sûresi'nin 63. âyetinde geçen "إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ" ifadesinde kıraat ihtilâfı mevcuttur. Âsım'ın râvisi Hafs tarafından yukarıdaki gibi okunan âyet, İbn Kesîr tarafından "إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ"; Nâfi', İbn Âmir, Ebû Bekir Şu'be, Hamza ve Kisâî tarafından "إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ"; Ebû Amr tarafından ise "إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ" şeklinde okunmaktadır.⁷⁰

2.3.1. Eleştirel Yaklaşımlar

Ebû Amr'ın kıraati, i'rab yönünden uygun olmakla beraber, Mushaf hattı açısından eleştiri konusu edilmiştir. Bilindiği üzere i'rab yönünden, "إِنَّ"nin ismi konumundaki "هَذَا" kelimesi, mansup olarak "هَذَيْنِ" şeklinde olmalıdır. Lâkin Mushafta elif ile "هَذَا" şeklinde kaydedilmektedir. Bahse konu kıraat ihtilâfını değerlendiren el-Ferrâ, Mushaf hattına uygun olmadığı gerekçesiyle Ebû Amr'ın kıraatinden hoşlanmadığını,⁷¹ kendisinin dahi böyle okumaya cesaret edemeyeceğini

⁶⁹ Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât* (Suudi Arabistan: Dirâsâtü'l-Kurâniyye, ts.), 4/1628-1629.

⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/320-321; Dimyâtî, *İthâfu fudalâ-i'l-beşer*, 2/249.

⁷¹ Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 2/183.

ifade etmektedir.⁷² ec-Zeccâc ise Ebû Amr'ın, "إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ" şeklindeki kıraatinde, Hz. Osman'a (ö. 35/656) isnad edilen "Mushafta bazı hatalar görüyorum. Fakat Araplar, o hataları dilleriyle düzeltereklerdir."⁷³ sözünü baz aldığını ifade ettikten sonra söz konusu kıraati eleştirmekte ve Mushaf hattına uymamasını ileri sürerek câiz görmemektedir. Zîra ona göre üzerinde icmâ oluşan Mushaf hattı, tâbi olunması gereken bir sünnet/gelenektir.⁷⁴

Fahreddîn er-Râzî, "إِنَّ هَذَانِ لَسَاجِرَانِ" ifadesindeki kıraat ihtilâfına tefsirinde genişçe yer vermektedir. Kıraat imamlarının çoğu tarafından okunan "إِنَّ هَذَانِ لَسَاجِرَانِ" kıraatini meşhur kıraat olarak tasvif eden er-Râzî, daha sonra âhâd yolla geldiklerini belirttiği altı kıraat vechini sıralamaktadır. İlk olarak "إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ" kıraatini değerlendiren er-Râzî, bu kıraatin Ebû Amr ve Îsâ b. Ömer (ö. 149/766) tarafından okunduğunu ve bu iki âlimin kıraatlerini temellendirmede, Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Hz. Osman'dan nakledilen "Mushafta kâtip hatası olduğu" yönündeki rivayetleri esas aldıklarını dile getirmektedir. Ayrıca o, Ebû Amr'ın "Ben bu âyeti, "إِنَّ هَذَانِ لَسَاجِرَانِ" şeklinde okumaktan hayâ ederim." dediğine yönelik rivayeti de nakletmektedir.⁷⁵ Sözlerinin devamında er-Râzî, ancak tevâtür yoluyla nakledilen kıraatlerin Kur'ân'dan addedilebileceğine, bu tür kıraatlerin Kur'ân'la eş değer olduğuna dair genel bir ilkeye dikkat çekmektedir. Mushafın iki kapağı arasında bulunanın, Allah'ın kelâmı olduğu hususunda Müslümanların ittifak içerisinde olduğunu zikreden er-Râzî, dolayısıyla Mushafın lahn ve galat ihtiva etmekten uzak olduğunun altını çizmektedir. Sözü, Hz. Âişe ve Hz. Osman'dan nakledilen yukarıdaki rivayete getiren er-Râzî, söz konusu rivayetin fâsid bir sözden ibaret olduğunu vurgulamakta, zaten sahâbenin böyle bir hatanın düzeltilmesini, kendilerinden sonrakilere bırakmalarının mümkün olmadığını İbnü'l-Enbârî'den (ö. 577/1181) nakille dile getirmektedir.⁷⁶ er-Râzî her ne kadar Ebû Amr'a ait kıraatin Mushaf hattına aykırı olduğunu açıkça söylemese de yukarıdaki izahlardan çıkan sonuca göre o, Ebû Amr kıraatinin mesnedini oluşturan rivayeti kabul etmemekle söz konusu kıraatin Mushaf hattına aykırı olduğunu, hatta Ebû Amr'a ait böyle bir kıraatten bahsedilemeyeceğini, bahsedilse bile böyle bir kıraatin sahih kıraatler arasında yer alamayacağını zımnen dile getirmiş olmaktadır.

⁷² el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/293-294.

⁷³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 37; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 3/362; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem (Beyrût: Dârüşşurûk, 1401), 244.

⁷⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 3/364.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/65.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/66.

er-Râzî gibi, tefsirinde söz konusu kıraat ihtilafını etraflıca ele alan Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273/) Ebû Amr'a ait "إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ" şeklindeki kıraatin, Hz. Osman ve Hz. Âişe başta olmak üzere sahâbîlerden ve ismini zikrettiği bazı tabiîn âlimlerinden de rivayet edildiğini ifade etmektedir. Sahih olarak rivayet edilen diğer vecihlerin de kimler tarafından okunduğunu zikreden el-Kurtubî, söz konusu vecihlerinin Mushaf'a ve i'raba uygun olup olmadıklarına da işaret etmektedir. Buna göre Hafs'a ait "إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ" kıraati ile İbn Kesîr'e ait "إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ" kıraati hem Mushaf hattına hem de i'rab kurallarına uygundur. Nâfi', İbn Âmir, Ebû Bekir Şu'be, Hamza ve Kisâî tarafından "إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ" şeklinde okunan kıraat Mushaf'a uygun iken i'raba aykırıdır. Ebû Amr tarafından okunan "إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ" şeklinde kıraat ise i'raba uygun olmakla birlikte Mushaf hattına muhâlifdir. el-Kurtubî daha sonra en-Nehhâs'tan nakille İbn Mes'ûd'a (ö. 32/653) ait "إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ" ve "إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ"; Übey b. Kâ'b'a (ö. 33/654) ait "إِنَّ ذَا لَسَاجِرَانِ" rivayetlerine yer vermekte ve bu rivayetlerin, Mushaf hattına uymadıklarından dolayı câiz olamayacaklarını kaydetmektedir.⁷⁷ Görüldüğü üzere el-Kurtubî, Mushaf'a uygun olmayan kıraatlerle Kur'ân okumanın câiz olmadığını belirtirken, yine Mushaf'a muhâlif olan Ebû Amr kıraati hakkında böyle bir değerlendirmede bulunmamış, sadece Mushaf hattına uymamasına işaret etmekle yetinmiştir.

Yukarıdaki izahlardan hareketle Ebû Amr kıraatine yönelik eleştirilerin odak noktasını, Mushaf hattına muhâlefet unsurunun oluşturduğu aşikârdır. Bununla birlikte el-Ferrâ, söz konusu kıraati hoş karşılamazken ez-Zeccâc Mushaf'ın icmâ yönüne dikkat çekerek ilgili kıraate cevâz vermemektedir. er-Râzî de ez-Zeccâc'a benzer argümanlarla Ebû Amr kıraatini tasvip etmemektedir. el-Kurtubî'nin ise Mushaf hattına dikkat çekerek durum tespitinde bulunduğu görülmektedir.

2.3.2. Eleştirilere Verilen Cevaplar

Tâhâ Sûresi'ndeki ilgili âyet bağlamında kıraat ihtilâflarını eserlerinde değerlendiren âlimlerin bir kısmı, Ebû Amr kıraatini Mushaf'a muhâlif bulmazken bir kısmı da yapılan eleştirilerin haksız olduğunu dile getirmişlerdir. İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû Amr ve İsâ b. Ömer'in "إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ" şeklindeki okuyuşlarını, Hz. Âişe'nin "Mushaf'ta kâtip hatası olduğu" yönündeki iddiası ile açıklamaktadır. Yine o, Âsım el-Cahderî'nin (ö. 128/746) bazı tartışmalı kıraatleri yazarken imam mushafı'nı esas aldığını, fakat okurken "إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ", "وَالْمُقِيمُونَ الصَّلَاةَ",⁷⁸ "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا",⁷⁹ "وَالصَّابِرُونَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ",⁸⁰ şeklinde okuduğunu ve bu okuyuşunu Hz. Osman'ın "Mushafta bazı hatalar görüyorum. Fakat Araplar, o

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 11/216.

⁷⁸ en-Nisâ 4/162. "وَالْمُقِيمُونَ الصَّلَاةَ".

⁷⁹ el-Mâide 5/69. "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِرِينَ".

⁸⁰ el-Bakara 2/177. "وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ".

hataları dilleriyle düzeltereklerdir.” sözüyle gerekçelendirdiğini kaydetmektedir. İbn Kuteybe'ye göre Âsım el-Cahderî bu uygulamasıyla Mushaf hattına dokunmamış, lâkin okurken dili ile onu tashih etmiş olmaktadır.⁸¹ Bu ifadelerinden hareketle İbn Kuteybe'nin, Ebû Amr'ın kıraatini Mushaf'a muhâlif olarak görmediği, bilakis aslına uygun okunan bir kıraat olarak değerlendirdiği söylenebilir.

en-Nehhâs, ilgili âyet hakkında üçü sahih, üçü de şâz kıraatler arasında yer alan altı vecihten bahsetmektedir. İlk üç vecih arasında Ebû Amr'ın “إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ” şeklindeki kıraatini de zikreden en-Nehhâs, söz konusu kıraati rivayet eden diğer imamların isimlerini de belirtmekte ve her üç vechin kıraat imamlarından oluşan bir cemaat tarafından rivayet edildiğini kaydetmektedir. Sahâbeye isnad edilen diğer üç veche de işaret eden en-Nehhâs, bu vecihlerin ancak tefsirde kullanılabileceğini, Mushaf'a muhâlif olmaları hasebiyle bunlarla Kur'ân okumanın câiz olmayacağını ifade etmektedir.⁸² Görüldüğü üzere en-Nehhâs, Mushaf'a muhâlif olarak nitelendirdiği son üç vechi câiz görmezken, Ebû Amr'ın şekil itibariyle Mushaf hattına muhâlif olan kıraati hakkında olumsuz bir değerlendirmede bulunmamaktadır.

Ebû Amr'ın söz konusu kıraatini tefsirinde değerlendiren Ebû Hayyân, bu kullanımın Arap dili açısından gayet açık olduğunu belirtmektedir. ez-Zeccâc'ın, Mushaf hattına uymaması sebebiyle bahse konu kıraati câiz görmediğini nakleden müfessir, devamında Ebû Ubeyd'in, “İmam Mushaf'ta “هَذَانِ” kelimesini, elifsiz olarak “هَذَنْ” şeklinde gördüm. Aynı şekilde merfû yazılışında da elif'in düşürüldüğünü gördüm. Nasb ve cer ile yazdıklarında yâ ile yazarlar onu düşürmezler.” şeklindeki sözlerine yer vermektedir. Ebû Amr tarafından “هَذَيْنِ” şeklinde okunan kelimenin Mushaf'ta “هَذَانِ” şeklinde yazılmasının, Hz. Âişe ve Ebû Amr tarafından kâtip hatası olarak görüldüğünü ifade eden Ebû Hayyân'ın, Ebû Amr'a ait kıraatin Mushaf hattına uygun olmadığı yönündeki iddiaları boşa çıkarmaya yönelik açıklamalarda bulunduğu müşahede edilmektedir.⁸³

Konuyla ilgili olarak Ebû Hayyân'ın görüşlerini tefsirinde tekrarlayan Semîn el-Halebî, bu bilgilere ilaveten, Mushaf hattına aykırı olması sebebiyle Ebû Amr'ın kıraatinin reddedilemeyeceğini, zîra Mushaf'ta -sahih olmakla birlikte- kıyasa aykırı birçok kıraatin bulunduğunu hatırlatmaktadır.⁸⁴ Neredeyse aynı bilgileri tefsirine taşıyan el-Kastallânî de tevâtür yoluyla sabit olmuş Ebû Amr'a ait kıraati eleştirenlere iltifat edilmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁸⁵

⁸¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, 37.

⁸² en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 3/30-31.

⁸³ Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*, 7/350.

⁸⁴ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn fi 'Ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, 8/64-65.

⁸⁵ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 7/2883-2884.

Görüldüğü üzere bazı âlimler, Mushaf hattı açısından tenkit edilen Ebû Amr'ın kıraatini savunma yoluna gitmişler ve eleştirilere çeşitli argümanlarla cevap vermişlerdir. Bu manada İbn Kuteybe, Mushafta kâtip hatası olduğu ve Arapların onu dilleriyle düzeltereceği yönündeki rivayetlerle konuyu ele almakta ve Ebû Amr'a ait kıraatin aslında Mushaf'a muhâlif olmadığını ileri sürmektedir. en-Nehhâs, söz konusu kıraat hakkında zımnen olumlu bir tavır sergilerken, Ebû Hayyân perspektifinden konuyu değerlendiren Semîn el-Halebî ve el-Kastallânî ise tevâtüren sabit olmuş bir kıraatin Mushaf hattı gerekçesiyle reddedilemeyeceğine dikkat çekmektedirler.

Ebû Amr'a ait olup Mushaf hattına muhâlif olması yönüyle gündeme gelen diğer bir kıraat "فَأَصَدَّقَ وَأَكُنُ مِنَ الصَّالِحِينَ"⁸⁶ ifadesinde yer almaktadır. Âyette geçen "وَأَكُنُ" kelimesini, kıraat-i aşere imamları içerisinde sadece Ebû Amr, vâv harfinin ilavesi ve nasb ile "وَأَكُونُ" şeklinde okumaktadır.⁸⁷ Söz konusu kıraatin tevcihini yapan âlimler, cezm ile okuyanların "فَأَصَدَّقَ"nin mahalline, nasb ile okuyanların ise "فَأَصَدَّقَ"nin lafzına atıfta bulduklarını kaydetmektedirler.⁸⁸

İlgili kıraat ihtilâfına değinen el-Ferrâ, Ebû Amr'ın böyle okumakla Mushaf'a vâv harfi ilave ettiğini ve kendisinin bu okuyuşu hoş karşılamadığını belirtmektedir.⁸⁹ el-Ahfeş ise Ebû Amr'ın ismini zikretmeden, bazılarının "وَأَكُونُ" şeklinde okuduğunu ve bunun Mushaf'a muhâlif olduğunu kaydetmektedir.⁹⁰ Konuyla ilgili olarak kaynaklarda yer alan bilgiler genelde "وَأَكُونُ" kelimesinin Mushaf'ta vâv'sız olarak yazıldığıyla ilgilidir. el-Ferrâ ve el-Ahfeş örneğinde görüldüğü üzere yapılan eleştirilerin yüzeysel ve sınırlı seviyede olduğu müşahede edilmektedir.

Ebû Amr'ın bahse konu kıraati, her ne kadar çalışmada ele alınan diğer okuyuşlarına nispetle daha az eleştirilse de bazı âlimlerin bu eleştirilere cevap sayılabilecek izahlarda bulunduğu görülmektedir. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/825), söz konusu kıraat hakkında Ebû Amr'ın, "Bu kıraat aslında "وَأَكُونُ" idi. Tıpkı "أبوجد" yerine "أبجد" yazıldığı gibi vâv harfi de yazıdan düşmüştür." dediğini

⁸⁶ el-Münâfikûn 63/10.

⁸⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/388; Dimyâtî, *İthâfu fudalâ-i'l-beşer*, 2/540.

⁸⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/69; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 4/290; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 23/412; en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 4/288; İbn Hâleveyh, *el-Hüccetü fi'l-kırâati's-seb'*, 347; Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 2/237.

⁸⁹ el-Ferrâ, *me'âni'l-kur'ân*, 2/294.

⁹⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/69.

aktarmaktadır.⁹¹ Aynı şekilde İbn Kuteybe ve en-Nehhâs, söz konusu kıraat ihtilâfına değindikleri esnada, vâv gibi bazı harflerin yazıdan düşmesine dair örneklerin mevcut olduğundan bahsetmektedirler.⁹² İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), kurrânın genelinin “وَأَكُونُ” şeklinde cezm ile okuduğunu, her iki vechin de bilinen bir kıraat olduğunu zikretmekte ve bu iki kıraatten birisiyle okuyan kimsenin isabet etmiş olacağını kaydetmektedir.⁹³

Görüldüğü üzere bazı dil âlimleri tarafından Mushaf hattına uygun olmadığı düşüncesiyle hoş karşılanmayan “وَأَكُونُ” şeklindeki kıraat, gerek i'rab gerekse Mushaf hattı yönünden değerlendirilmiş ve söz konusu kıraatin Mushaf'a uygunluğu çeşitli argümanlarla desteklenmiştir.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bazı kelimelerin belli usûl ve kaidelere göre farklı şekillerde okunması anlamına gelen kıraat ihtilâfları, Kur'ân'ın nüzûlünden itibaren gündemde olan bir konudur. Yedi harf ruhsatıyla beraber çerçevesi biraz daha şekillenen söz konusu ihtilâflar, kıraat imamlarının neşvünemâ bulduğu dönemden sonra tasnife tâbi tutulmuş, sahih olanı sakîm olanından ayıran kriterler tespit edilmiştir. Buna göre senedi sağlam, Mushaf hattına ve Arap dili kaidelerine uygun kıraatler sahih; bu şartların eksik olduğu kıraatler ise şâz olarak değerlendirilmiştir. Bu kriterlerin tespit edilmesiyle, kıraatleri rivayet edenlerden ziyade rivayete konu olan kıraatlerin taşınması gereken şartlara dikkat çekilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Sahih kıraatlerin değerlendirilmesinde kıraat âlimleri sened ve nakil unsurunu öncelerken, özellikle dil âlimlerinin Arap dili kurallarını daha fazla dikkate aldıkları görülmektedir. Bu manada kıraat âlimleri ile dil âlimlerinin yöntem olarak farklı bir tutum sergilediği söylenebilir. Özellikle Basra ekolüne mensup dilcilerin nahiv kuralları açısından meseleye yaklaştıkları ve sahih olsa bile Arap dili kurallarına aykırı olduğunu düşündükleri kıraatleri eleştirdikleri söylenebilir.

İstisnalar olmakla birlikte sahih kıraat eleştirilerinin İbn Mücahid öncesi döneme tekâbül ettiği, buna karşın sonraki dönemde eleştirilerin azaldığı, mevcut olanların da öncekilerin tekrarı mahiyetinde devam ettiği anlaşılmaktadır. İbn Mücâhid'in, şehirlerde öne çıkan kurrâları tespit edip sahih kıraatleri yedi imamdan gelen rivayetlerle sınırlamasının bunda etkili olduğu anlaşılmaktadır.

⁹¹ Ma'mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1381), 2/259. Ayrıca bk. Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 4/290.

⁹² İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 41; en-Nehhâs, *I'râbü'l-Kur'ân*, 4/288.

⁹³ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/412.

Basra kıraat imamı olarak yedili tasnifte üçüncü sırada yer alan Ebû Amr'ın, sahih senedle naklettiği kıraatlerin bir kısmı eleştiri konusu olmuştur. Basra dil âlimlerinin öncülerinden olan Ebû Amr'ın, yine Basralı dilciler tarafından eleştirilmesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda Sîbeveyh ve onu takip edenler, nahiv kurallarına uymadığı gerekçesiyle Ebû Amr'a ait bazı sahih rivayetleri câiz görmemiş, galat ve lahn olarak değerlendirmişlerdir. Eleştiride bulunan dilcilerin bir kısmı, -Ebû Amr'ın kıraat ve dil sahasındaki otoriter konumundan olsa gerek,- tenkitlerini Ebû Amr'ın ravisi üzerinden dile getirmişlerdir. Dil yönünden yapılan eleştirilerde genelde Sîbeveyh'in görüşleri referans alınmakla birlikte bazen de eleştirilerin dozu artırılmış, Ebû Amr'dan kıraat naklinde bulunan raviler cehalet ve zayıf hafızalı olmakla itham edilmiştir.

Ebû Amr'dan sahih kanalla gelen bazı kıraat vecihleri, Mushaf hattına uymadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin temelinde, Mushaf hattının, üzerinde icmâ gerçekleşen bir metin olması hususu yer almaktadır. Bununla birlikte, nahiv kuralları üzerinden yöneltilen eleştirilerin, Mushaf hattı bakımından yapılan eleştirilere göre daha katı olduğu müşahede edilmektedir. Zîra dil âlimlerince Mushaf hattına muhâlif olması yönüyle tenkit edilen kıraat vechi, nahiv kuralları açısından problemlili görülmemektedir. Bu durum, nahiv kaidelerini önceleyen dil âlimlerinin kıraatleri değerlendirmedeki tutumunu yansıtmaya bakımdan önemlidir.

Ebû Amr'dan nakledilen bazı sahih kıraatlerin eleştirilmesi, özellikle kıraat âlimleri ve eserlerinde kıraat ihtilâflarına yer veren bir kısım müfessirler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Eleştirilere cevap veren âlimlerin senede ve nakle vurgu yaptıkları, kıraatleri, tâbi olunması gereken bir uygulama olarak niteledikleri görülmektedir. Ravilerin zabt yönünden yeterli bulunmamasına da cevap veren âlimler, kıraatlerin harf harf, müşafehe yoluyla, büyük bir titizlikle hocadan talebeye aktarıldığına vurgu yapmaktadırlar. Yine aynı âlimler, nahiv yönünden eleştirilen kıraatleri savunma sadedinde, gerek Arap dili âlimlerini referans göstererek gerekse Arap dilindeki kullanımlara dikkat çekerek eleştirilere cevap vermektedirler. Sahih kıraatlerin Mushaf hattı yönünden eleştirilmesine de cevap veren âlimler, Mushaf hattında -sahih olduğu halde- kıyasa aykırı kullanımların yer aldığına dikkat çekmişlerdir. Ayrıca Mushaf'taki bazı kelimelerin kâtip hatasına bağlı olarak yanlış yazıldığını ileri süren âlimler, konuyla ilgili rivayetlere yer vermekte ve bu hataların, okuma esnasında kârîler tarafından düzeltildiğine işaret etmektedirler.

Netice olarak Ebû Amr'dan sahih olarak rivayet edilen bazı kıraatler, ya Arap dili kurallarına aykırı buldukları için ya da Mushaf hattına muhâlif oldukları gerekçesiyle özellikle dil âlimleri tarafından eleştiri konusu edilmiştir. Sahih bir senedle nakledilen bir kıraatin asla eleştiri konusu edilemeyeceğini savunan âlimler ise bahse konu tenkitlerin geçersizliğini ortaya koymaya yönelik izahlarda

bulunmuşlardır. Eleştirilerin ve bu eleştirilere verilen cevapların gündeme geldiği dönem ve bu dönemlerdeki kıraat algısı dikkate alındığında her iki tarafın yaklaşımlarının anlaşılabilir olduğu söylenebilir. Lâkin, kıraatlerin değerlendirilmesinde sahih kıraat kriterlerinden hangisinin öncelendiği, eleştirilerin şekillenmesinde etkili olmuştur.

KAYNAKÇA

- Ablay, Rıfat. "Müfessir ve Dilbilimcilerin İbn Amir Kıraatine Dilbilimsel ve Eleştirel Yaklaşımları". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 39-51.
- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüddâ Mahmûd Kurâ'a. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1411.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Amr b. Alâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/94-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bayraktutan, Osman. "Kırâat İlminin Dünü Bugünü Yarını (Kırâat Sınıflandırmaları Bağlamında)". *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı*. 117-138. İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Birişık, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Çollak, Fatih. "Revm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/31-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'*. Câmiatü'ş-Şârika, 1428.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz. Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1437.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu fudalâ-i'l-beşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. thk. Sıtkı Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1420.
- Ebû Şâme el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1395.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1381.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

- Fârîsî, Ebû Alî Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'*. thk. Bedreddin Kahveci - Beşîr Cüveycâfi. Beyrût: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1413.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Haciveysizade, 2018.
- Hanay, Necattin. "Zeccâc'ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2015), 164-184.
- Hatîb, Abdüllatîf. *Mu'cemu'l-kıraat*. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000.
- Hatip, Abdulaziz. "Semîn el-Halebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/492-493. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Heyetü'l-Mısriyye, ts.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *el-Hucce fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Abdülâl Sâlim Mekrem. Beyrût: Dârüşşurûk, 1401.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kıraat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l 'aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. thk. G. Bergstraesser. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Dirâsâtü'l-Kurâniyye, ts.
- Kayagil, Süleyman Mahmut. *el-Ahfeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'ân'ı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kılıç, Mustafa. "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 149-184.
- Kişmir, Abdulkadir. *Dilde Kıyas (Basra ve Kûfe Örneği)*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Koçak, İnci. "Ahfeş el-Evsat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/526. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kütükoğlu, Ahmet. *Kastallânî'nin Letâifü'l-İşârât Li Fünûni'l-Kırâât Adlı Eserinin Kıraât İlmi Açısından İncelenmesi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*. thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. Mısır: Dâru Nehda, ts.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed. *el-Keşf "an vücûhi'l-kırâati's-seb" ve 'ilelihâ ve hiccihâ*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1430.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed. *er-Riâye li-tecvîdi'l-kirâe ve tahkiki lafzi't-tilâve*. thk. Ahmed Hasan Ferhat. Ummân: Dâru Ammâr, 1422.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-. *İ'râbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Beydûn. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Büdeyvî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1430.

- Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-Dürri'l-mesûn fi 'Ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1408.
- Taberî, İbn Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Temel, Ali. *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Temel, Ali. "Nehhâs'ın İ'râbu'l-Kur'ân'ında 'Lahn' Tartışmalarına Konu Olan Kıraatlerin Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 77-105.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-âsâr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kurân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İhyâ, 1957.

الملا محمد أمين أفندي وجهوده في علم القراءات

Ömer TÜRKMEN*

Atıf/Cite as: Türkmen, Ömer. "el-Molla Muhammed Emin Efendi ve cuhûduhû fi 'ilmi'l-kirâât". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 141-158.

Molla Mehmed Emîn Efendi ve Kıraat İlmine Katkıları

Öz: Kur'an'a ve Kur'an ilimlerine hizmet etmenin büyük bir fazilet sayılması, Müslüman âlimleri bu sahaya yönelik yapılacak tedris, telif, tedvin ve tasnif faaliyetleri noktasında oldukça iştahlandırmıştır. Aynı şekilde Osmanlı Devleti'nin son dönem âlimleri de Kur'an'a ve Kur'an ilimlerine, söz konusu amacın bir gereği olarak fazlasıyla hizmet etmişlerdir. Bahsi geçen Osmanlı âlimlerinden biri de hayatını âdetâ Kur'an'a ve kıraat ilmine adayan Molla Mehmed Emîn Efendi'dir (öl. 1275/1859). Kıraat ilmini, ilk hocası şeklinde kabul edilen babasından aldıktan sonra memleketinde bu sahada temayüz eden ulemâyı sıklıkla ziyaret etmiş ve onların ders halkalarına mütemadiyen katılarak anılan alanda yetkin bir konuma yükselmiştir. Bu makale hayatının sonraki dönemlerini tam manasıyla kıraate hasreden Molla Mehmed Emîn Efendi'nin kıraat ilmindeki yerini ve bu ilme yönelik katkılarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. İki ana bölümden oluşan bu araştırmanın ilk bölümünde; müellifin hayatı, eserleri, hocaları, öğrencileri gibi biyografik birtakım bilgiler aktarılmıştır. İkinci bölümde ise müellifin kıraat ilmine katkıları, yetiştirdiği öğrenciler ve eserleri üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Molla Mehmed Emîn Efendi, 'Umdu'tü'l-hullân, Türkiye Kıraat Ekolleri, Türk Kıraat Âlimleri.

Mullah Mehmed Emin Efendi (d. 1275/1859) and His Contributions the Science of Recitation

Abstract: The fact that serving the Qur'an and Qur'anic sciences is considered a great virtue has made Muslim scholars very appetizing in terms of teaching, compiling, codification and classification activities to be carried out in this field. Likewise, the late scholars of the Ottoman Empire also served well the Qur'an and Qur'anic sciences as a requirement of the aforementioned purpose. One of the mentioned Ottoman scholars is Mullah Mehmed Emin Efendi, who devoted his life to the Qur'an and the science of recitation (d. 1275/1859). After receiving

* Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye, omerturkmen@uludag.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0001-8509-172X

the science of recitation from his father, who was considered to be his first teacher, he frequently visited the ulama who were prominent in this field in his hometown and he had risen a competent position in the aforementioned field by constantly participating in their lecture circles. This article aims to reveal the place of Mullah Mehmed Emin Efendi in this field, who devoted the later periods of his life to recitation, and his contributions to this science. In the first part of this research, which consists of two main parts; some biographical information such as the author's life, works, teachers, and students has been conveyed. In the second part, the contributions of the author to the science of recitation has been tried to be determined through the students he trained and his works.

Keywords: Recitation. Mullah Mehmed Emin Efendi. 'Umdetü'l-hullân. Turkish Recitation Schools. Turkish Recitation Scholars.

الملا محمد أمين أفندي (ت 1859/1275) وجهوده في علم القراءات

ملخص: إنَّ الاشتغال بالقرآن الكريم وعلومه من أعظم الطاعات، وأفضل القربات، لذا حرص عليها المسلمون قديماً وحديثاً، فنتباروا في خدمة كتاب الله تعالى إقراءً وتدريباً وتأليفاً وتصنيفاً، طلباً لمرضاة الله تعالى، وخدمة لعباده الراغبين في تعلم هذا الكتاب العظيم. وكان للعلماء المتأخرين في ديار الدولة العثمانية إسهام كبير في خدمة القرآن وعلومه، ومن هؤلاء العلماء: الشيخ ملا محمد أمين أفندي، رحمه الله تعالى، الذي كرّس حياته وأوقاته لتعليم القرآن الكريم وعلومه، وإقرانه وتفهمه لطلبة العلم. فقرأ القرآن الكريم على أبيه الذي كان شيخه الأول، وترعرع عند العلماء في بلده وجالسهم وخالطهم وانتفع بهم، فلما امتلك الأهلية الكاملة للتدريس، تصدّر للإفادة وتدريس كتاب الله تعالى، والتأليف في علومه. وهذا البحث المتواضع يقدم تعريفاً موجزاً بهذا العالم الجليل، وجهوده في علم القراءات القرآنية، وقد اقتضت طبيعة البحث أن أقسمه على مبحثين اثنين وخاتمة. ففي المبحث الأول: ترجمت للملا محمد أمين، وتكلمت عن حياته ونشأته وشيوخه. وفي المبحث الثاني: ذكرت جهوده في علم القراءات والتي تجلّت في طلابه الذين قرؤوا عليه مع ذكر مؤلفاته. ثم الخاتمة، ذكرت فيها أبرز نتائج البحث، والتي من أبرزها أنّ الشيخ ملا محمد أمين أفندي من كبار علماء القراءات في الديار التركية، وأن له جهوداً مباركة في خدمة القرآن الكريم وعلومه، وتمثلت تلك الجهود في محورين، هما: تدريس طلبة العلم القرآن الكريم وقراءاته، والتأليف في القراءات القرآنية وتيسير هذا العلم الشريف للطلاب والراغبين.

الكلمات المفتاحية: القراءات القرآنية، ملا محمد أمين. عمدة الخلان، المدرسة التركية في القراءات القرآنية، أعلام القراءات القرآنية في تركيا.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد:

فإنَّ الاشتغال بالقرآن الكريم وعلومه من أعظم الطاعات، وأفضل القربات، لذا حرص عليه المسلمون قديماً وحديثاً، فنتباروا في خدمة كتاب الله تعالى إقراءً وتدريباً وتأليفاً وتصنيفاً، طلباً لمرضاة الله تعالى، وخدمة لعباده الراغبين في تعلم هذا الكتاب العظيم.

وكان للعلماء المتأخرين في ديار الدولة العثمانية إسهام كبير في خدمة القرآن وعلومه، ومن هؤلاء العلماء: الشيخ ملا محمد أمين أفندي، رحمه الله تعالى، الذي كرّس حياته وأوقاته لتعليم القرآن الكريم وعلومه، وإقرانه وتفهمه لطلبة العلم، ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث، وهو دراسة حياة الشيخ ملا محمد أمين أفندي وجهوده في علم القراءات القرآنية.

وكان الشيخ محمد طاهر البرصوي، رحمه الله، قد تناولت حياة الشيخ ومؤلفاته، في كتابه: (المؤلفون العثمانيون)، لكن بإيجاز شديد، إذ لم يفضّل القول في بيان جهوده المباركة في علم القراءات، إضافةً إلى أن كتابه هذا صار بعيداً عن متناول الباحثين، بسبب مقتد طبعته، إذ كان قد طبع في المطبعة العامرة بإسطنبول سنة 1333هـ.

ثم جاء الأستاذ رشاد أنجون، وكتب بحثه: (ملا محمد أمين أفندي)، الذي نشره ضمن منشورات وقف الديانة التركي، المجلد الثلاثين، سنة 2005م، لكنه لم يشبع البحث في حياة الشيخ، ولم يذكر جهوده في نشر علم القراءات القرآنية وخدمتها في البلاد التركية.

لذا فإنَّ بحثي هذا الموسوم: (الملا محمد أمين أفندي (ت 1275/1859) وجهوده في علم القراءات) يتميز عن الجهاديين السابقين بأنَّه: أوَّل عمل موسَّع مفصَّل يتناول حياة الشيخ ملا محمد أمين أفندي، وشيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته، ويعرض جهوده المباركة في نشر علم القراءات في البلاد التركية، ويقدم نتائج مهمة تتعلق بحياة الشيخ، ومؤلفاته، وجهوده في خدمة علم القراءات، ويعطي توصيات عملية تشكل نقاطاً مضيئةً في طريق الباحثين عن رجال المدرسة التركية الحديثة في القراءات القرآنية، وجهودهم في خدمة هذا العلم المبارك.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن أقسمه على مبحثين اثنين وخاتمة.

ففي المبحث الأول: ترجمت للملا محمد أمين، وتكلمت عن حياته ونشأته وشيوخه. وجاء في مطلبين:

المطلب الأول: حياته ونشأته.

المطلب الثاني: سنده في القراءات.

وفي المبحث الثاني: ذكرت جهوده في علم القراءات والتي تجلَّت في طلابه الذين قرأوا عليه مع ذكر مؤلفاته. وفيه مطلبان اثنان:

المطلب الأول: تلاميذه الذين قرؤوا عليه.

المطلب الثاني: مؤلفاته.

ثم الخاتمة، ذكرت فيها أبرز نتائج البحث، وتوصيات الباحث، وكان من أبرزها وأهمها:

كان الشيخ محمد أمين أفندي الحافظ من كبار أئمة القراءات القرآنية في الديار التركية في زمنه، وقد تلقى علومه على والده أولاً، ثم على كبار شيوخ القراءات في بلده، فلما امتلك أهلية التدريس تصدَّر للإفادة ونفع طلبية العلم في بلدته، فقصده طلبية علم القراءات للانتفاع به والقراءة عليه، وتميز بدقته في علم القراءات تأليفاً وإقراءً، فقد كان يتتبع ما يورده المؤلفون في القراءات القرآنية من معلومات، ويصحح ما وجده فيها من وهم أو خطأ أو سبق علم، ويناقش ذلك ويرد عليه، كما فعل في كتابه "عمدة الخُلان".

وقد تركزت جهود الشيخ محمد أمين أفندي في علم القراءات في محورين، هما: تدريس القراءات، والتأليف فيها. فعلى صعيد التدريس انتفع به الكثير من طلبية القراءات الذين لازموا وقرؤوا عليه القرآن الكريم وقراءاته، وعلى صعيد التأليف ترك الشيخ محمد أمين العديد من المؤلفات النافعة الجامعة في هذا العلم الشريف المبارك، والتي تدل على تفوقه في هذا العلم وتمكنه من ناصيته.

وجاءت أبرز توصيات الباحث على النحو الآتي: العناية بدراسة تاريخ علماء القراءات في الديار التركية، وإبراز جهودهم في علم القراءات وتمكنهم فيه، ودراسة مناهج علماء الديار التركية ومسالكهم في دراسة علم القراءات وتدريبه. والعناية بتحقيق تراث علماء الديار التركية في القراءات ونشره.

ختاماً: أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به عباده المؤمنين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول

ملا محمد أمين: حياته ونشأته وسيرته

المطلب الأول

حياته ونشأته

أولاً: اسمه وكنيته ونسبه:

هو محمَّد أمين بن عبد الله بن محمَّد بن صالح بن إسماعيل، كنيته: أبو العاكف، وعُرف بألقابٍ عديدةٍ، منها: "عبد الله أفندي زاده"، نسبة إلى والده الشيخ عبد الله صالح، وبسبب براعته في علم القراءات عُرف بلقب: "مُلاً أفندي". وهو لقب يطلقه الأتراك على الرجل العالم الفاضل الذي ينال احترام المجتمع وتناءه.

ثانياً: ولادته:

وُلد في إسطنبول في منطقة أيوب سلطان¹، في 21 جمادى الآخرة من سنة (1210هـ)، الموافق (1796/1/2م).

ثالثاً: نشأته:

بدأ حياته العلمية في حضن والده العالم الشيخ الفاضل، الذي عني بولده عناية خاصة، فركز جهوده على تدريسه كتاب الله تعالى وقراءاته، ففي عام (1227/1812هـ) أجازته والده بالقراءات العشر من طريق "الطَّيِّبَة"، و"التقريب" على مسلك صاحب "الانتلاف" يوسف أفندي زاده، بأن يقرأ ويُقرئ بأيّ ترتيب من الترتيبات التي أقرّأه بها، بالشروط المعبّرة عند أهل الأداء، وذلك بعد أن أتمّ قراءة أربع ختماتٍ عليه، وهي:

الأولى: حفظ القرآن برواية حفص عن عاصم، وتعلّم تجويد الحروف وصفاتها، ومواضع الوقف الصحيح على يد والده، كما قال: «فبعثتُ حفصي للقرآن الكريم.. تعلّمتُ منه أداء الدُّكُر الحكيم، فعلمني أوّلاً تجويد الحروف، وفهمني صفاتها ومحالّ الوقوف، على رواية حفص عن عاصم أحد الأئمّة، فتلقّيتُ عنه تلك الرواية على وجه الإتقان وبذلِ الهمة»².

والثانية: بالقراءات السبع؛ بعضاً بالمراتب الأربع³، وبعضاً بالمرتبتين⁴، وبعضاً بترتيب الماهر⁵.

والثالثة: بضمّ قراءات الأئمّة الثلاثة إلى قراءات السبعة، وذلك بمضمّن "الدُّرّة" و"التَّحْبِير"، بعضاً بالمراتب الأربع أيضاً، وبعضاً بالمرتبتين، وبعضاً بالماهر.

والرابعة: بالجمع على مُضمّن "الطَّيِّبَة" و"تقريب النشر الكبير"⁶، على مذهب الشَّاميين في الترتيب⁷، وبعضاً بالماهر أيضاً⁸.

وكان له اهتمامٌ بفنون الخطِّ وإطلاغ على أنواعها، وعُرف عنه انتسابه إلى الطريقة التَّقَشِينِيَّة الصُّوفِيَّة⁹.

رابعاً: مناصبه ووظائفه:

في شهر ذي القعدة من عام (1227/1812هـ) اختاره والده إماماً لجامع أيوب سلطان خلفاً عنه، وشيخاً للقراءات¹⁰.

وبعد عامين، أي في (1227/1814هـ) سلّمهُ جميع وظائفه، بما فيها الإرشاد والتدريس، فأقرّأ علوم القرآن والقراءات في جامع أيوب سلطان، وتخرّج على يديه كثيرٌ من المقرئين والحفّاظ، ثمّ تولّى رئاسة مجلس المعارف مُدَّة من الزمن.

خامساً: شيوخه:

كان والده الشيخ عبد الله الأيوبي المصدر الرئيسي لتربيته وتعليمه، ومنشأ إجازته وذبوع صيته، فقد كان أحد أعيان زمانه في علوم القرآن والقراءات، كما صرّح بذلك المؤلّف في ذكره لإسناده، فقال: «تلقّيتُ القرآن المبين، قراءةً

1 نسبة إلى الصحابي الجليل أبي أيوب خالد بن زيد الأنصاري.

2 ينظر: دخر الأريب، ملا محمد أمين: الورقة: 4.

3 المراتب الأربع هي: الطول، ودونه، ثمّ دونه، ثمّ دونه. ويعبر عنها بالمصطلحات الآتية: (الطول، وفوق التوسط، والتوسط، وفوق القصر)، قال الإمام ابن الجزري - رحمه الله - بعد التّفصيل في مراتب المدّ: "ولا يخفى ما فيها من الاختلاف الشديد في تفاوت المراتب، وإنه ما من مرتبة تُكرّث لشخص من القراء إلا ودُكر له ما يليها، وكلّ ذلك يدلّ على شدّة قرب كلّ مرتبة ممّا يليها، وإنّ مثل هذا التفاوت لا يكاد يَنْضبط، والمنضبط من ذلك غالباً هو القصر المحض، والمدّ المشيع من غير إفراط عُرفاً، والتوسط بين ذلك. وهذه المراتب تجري في المنفصل، ويجري منها في المتصل الاثنان الأخيران، وهما: الإشباع والتوسط"، ثمّ قال: "وهو الذي أميل إليه، وأخذ به غالباً، وأعوّل عليه. ينظر: (النشر في القراءات العشر، لابن الجزري: 333/1).

4 هي الأخذ بالتوسط والطول فقط مراتب المدّ الذي يُضاف إلى القصر.

5 الجمع الماهر: هو أن يبدأ بقارئ، فإذا وقف على وجه لقارئ؛ ابتداءً لذلك القارئ، فإنّ ذلك أبعد من التّركيب، وأملك في الاستحضار والتّدريب. ينظر: (النشر في القراءات العشر: 204/2).

6 يقصد بالنشر الكبير: النشر في القراءات العشر، والنشر الصغير: تقريب النشر، وكلاهما لابن الجزري.

7 قال في دخر الأريب، الورقة: 140، في بيان مذاهب العلماء بجمع القراءات: "المذهب الثاني: مذهب الشَّاميين، وهو: الجمع الوقف عند المتأخّرين الكرام، كما هو متعارف في زماننا هذا بين المشايخ في أكثر بلاد الإسلام...".

8 ينظر: دخر الأريب، الورقة: 140.

9 ينظر: الآثار المجيدية في المناقب الخالدية، محمد أمين أفندي: ص122، مطبعة السيد محمود، إسطنبول.

10 ينظر: الآثار المجيدية: ص121.

مشافهةً بالأخذ المتين، عن جناب شَيْخِي وَسَنَدِي، وباعثِ خيالي وسببِ وُجودي، وأَسْأَدِي وَغَمْدَتِي، والذي وولِّي نِعْمَتِي...»¹¹. لذا كان من الجدير بالذِّكر الوقوف على ترجمةٍ مفصَّلة له.

(1) الشَّيْخُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ صَالِحِ بْنِ إِسْمَاعِيلِ أَفْنَدِي الْأَيُّوبِيِّ، الْمَدْعُوُّ بِعَبْدِ اللَّهِ الرَّؤْمِيِّ، الْعُثْمَانِيِّ، الْحَنْفِيِّ:

وُلِدَ فِي 11 رَمَضَانَ سَنَةِ (1176هـ)، الْمَوَافِقِ (1763/3/26م) فِي حَيِّ أَيُّوبِ سُلْطَانَ، أَحَدِ أَحْيَاءِ إِسْطَنْبُولِ، وَأَتَمَّ حَفْظَ الْقُرْآنِ فِي سَنَةِ (1192هـ/1778م)، وَدَرَسَ النُّحُوَّ وَالصَّرْفَ عَلَى أَسَاتِذَةِ عَصْرِهِ، وَدَرَسَ التَّفْسِيرَ وَالْحَدِيثَ عَلَى شَيْخِ الْإِسْلَامِ حَمْدِيِّ زَادِهِ مِصْطَفَى أَفْنَدِي وَاسْتِجَاذَهُ، وَأَجَازَهُ مِفْتَى زَادِهِ أَفْنَدِي الْمِيْلَاسِيِّ فِي دَارِ إِبْرَاهِيمِ أَفْنَدِي الْبُولُوِيِّ كَاتِبِ السَّرِّ السُّلْطَانِيِّ، بِحَضْرَةِ الْعَلَامَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَفْنَدِي الْمَعْرُوفِ بِعَاكِفِ زَادِهِ كَمَا ذَكَرَهُ¹². وَقَرَأَ كِتَابَ "الْوَجِيزِ" عَلَى الْعَالِمِ الْعُثْمَانِيِّ الْمَشْهُورِ إِسْمَاعِيلِ أَفْنَدِي الْكَلَنْبُورِيِّ.

أَمَّا عِلْمُ الْقُرْآنِ الَّذِي بَرَعَ فِيهِ وَاخْتَصَّ بِهِ، فَأَخَذَهُ مِنَ الْحَاجِّ نَالِيِّ زَادِهِ إِبْرَاهِيمِ أَفْنَدِي، تَلْمِيزَ الْإِمَامِ يَوْسُفِ أَفْنَدِي زَادِهِ، وَالشَّيْخِ صَالِحِ بْنِ عَلِيِّ الَّذِي كَانَ رَئِيسَ قُرَّاءِ زَمَانِهِ، وَقَدْ انْتَسَبَ إِلَى الطَّرِيقَةِ النَّقْشَبَنْدِيَّةِ، وَبَايَعَ الشَّيْخَ مُحَمَّدَ أَفْنَدِي، شَيْخَ تَكْوِيَّةِ "مَرَادِ بَخَارِيِّ" أَحَدِ كِبَارِ مَشَايِخِ النَّقْشَبَنْدِيَّةِ، وَصَارَ خَلِيفَتَهُ.

وَفِي عَامِ (1203هـ، 1788م) تَوَفَّى وَالِدَهُ الشَّيْخَ صَالِحَ أَفْنَدِي، فَتَوَلَّى إِمَامَةَ جَامِعِ أَيُّوبِ سُلْطَانَ خَلْفًا عَنْهُ، وَقَامَ بِتَدْرِيسِ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ، وَإِقْرَاءِ الْقُرْآنِ وَالْقُرْآنِ فِي الْجَامِعِ، وَمِنْ تَلَامِيذِهِ مَرْتَبِينَ بِحَسَبِ تَارِيخِ وَفَيَاتِهِمْ:

- ✓ الْحَافِظُ صَالِحُ أَفْنَدِي (ت1240هـ/1825م).
- ✓ صَالِحُ أَفْنَدِي دِيَارِ بَكْرِي (ت1253هـ/1837م).
- ✓ مُحَمَّدُ مَرَادِ أَفْنَدِي النَّقْشَبَنْدِي (ت1264هـ/1848م).
- ✓ حَسَنُ أَفْنَدِي جِرْكَشِيِّ (ت1266هـ/1850م).
- ✓ وَلَدُهُ مُلَّا مُحَمَّدُ أَمِينُ أَفْنَدِي زَادَهُ (ت1275هـ/1858-59م).
- ✓ رَئِيسُ الْقُرَّاءِ فَيضُ اللَّهِ أَفْنَدِي (ت1284هـ/1867م).
- ✓ أَحْمَدُ حَفْظِيُّ أَفْنَدِي جَنْكَرِيِّ (ت1293هـ/1876م).

وَكَانَ الشَّيْخُ عَبْدِ اللَّهِ شَيْخًا فَاضِلًا، عَابِدًا، ظَرِيفًا، أَدِيبًا، عَالِمًا مُشَارِكًا فِي أَنْوَاعِ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ، وَمَخْتَصًّا فِي عِلْمِ الْقُرْآنِ، وَرَئِيسَ قُرَّاءِ زَمَانِهِ، وَكَاتِبًا مِنْ كُتَّابِ أَسْرَارِ السُّلْطَانَ، وَفِي عَامِ (1215هـ، 1800م) عُيِّنَ مُعَلِّمًا لِلْمَدْرَسَةِ الَّتِي أُنْشِئَتْ بِجَوَارِ ثَرْبَةِ السُّلْطَانَةِ مَهْرِشَاهِ (وَالِدَةِ السُّلْطَانَ سَلِيمِ الثَّالِثِ)، ثُمَّ فِي عَامِ (1228هـ/1813م) تَمَّ تَعْيِينُهُ وَاعْظَمَ لِجَامِعِ أَيَّازِمَا بِإِسْطَنْبُولِ، وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ تَرَكَ وَطِيفَةَ إِمَامَةِ جَامِعِ أَيُّوبِ سُلْطَانَ لَوْلَدِهِ مُحَمَّدِ أَمِينِ أَفْنَدِي عَامِ (1227هـ/1812م)، وَبَعْدَ عَامٍ زَارَ بَيْتَ اللَّهِ الْحَرَامَ لِأَدَاءِ فَرِيضَةِ الْحَجِّ، وَبَعْدَ عَوْدَتِهِ اعْتَزَلَ التَّدْرِيسَ وَالْإِمَامَةَ، وَتَفَرَّغَ لِلْعِبَادَةِ وَالتَّأَلِيفِ.

وَفِي عَامِ (1242هـ/1827م) اخْتِيرَ لِمَنْصَبِ "رَئِيسِ قُرَّاءِ دَارِ السُّلْطَانَةِ السَّنِّيَّةِ"، وَبَعْدَ أَرْبَعَةِ أَعْوَامٍ عُيِّنَ وَاعْظَمَ لِجَامِعِ السُّلْطَانَ أَحْمَدَ، ثُمَّ اخْتِيرَ لِمَنْصَبِ "رَئِيسِ قُرَّاءِ الْقَصْرِ الْعَالِيِّ".

قَالَ عَنْهُ ابْنُهُ وَتَلْمِيذُهُ مَوْلَفُ هَذَا الْكِتَابِ: «الشَّيْخُ الْأَكْرَمُ، وَالْجَهْدِيُّ الْمَكْرَمُ، صَاحِبُ التَّأَلِيفَاتِ الْحَسَنَةِ، وَالتَّصَانِيفِ الْأَيُّفِيَّةِ، الْفَاضِلِ الْكَامِلِ، وَالْعَالِمِ الْمَتَكَمِّلِ، رَئِيسُ مَشَايِخِ الْقُرَّاءِ بِالْأَهْلِيَّةِ وَالْإِسْتِحْقَاقِ، وَمَجْمَعُ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْفَنُونِ الدِّينِيَّةِ عَلَى الْوَفَاقِ، الْإِمَامُ بِجَمَاعِ سَيِّدِنَا أَبِي أَيُّوبِ الْأَنْصَارِيِّ، عَلَيْهِ رِضْوَانُ الْأَكْمَلِ مِنْ رَبِّهِ الْبَارِيِّ»، انْتَهَى¹³.

كَانَ رَحِمَهُ اللَّهُ جُودِيًّا - إِضَافَةً إِلَى اللُّغَةِ التَّرْكِيَّةِ الْعُثْمَانِيَّةِ - اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ، وَالْفَارْسِيَّةَ، وَأَلَّفَ بِهَذِهِ اللُّغَاتِ قِرَابَةَ تِسْعَةٍ وَعَشْرِينَ كِتَابًا، فِي مَخْتَلَفِ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ، كَالْقُرْآنِ وَالِتَّفْسِيرِ وَالتَّجْوِيدِ وَالنُّحُوِّ¹⁴.

أَمَّا أَشْهُرُ كِتَابِهِ فِي عِلْمِ الْقُرْآنِ، فَهِيَ ثَلَاثَةٌ:

11 ينظر: ذخر الأريب في إيضاح الجمع بالتقريب، محمد أمين أفندي، الورقة: 4-5، مكتبة السليمانية، إبراهيم أفندي: 11.
12 ينظر: كتاب المجموع في المشهود والسموع، عبد الرحمن أفندي عاكف زاد الأماسي: ص329، بتحقيق أحمد عبد الوهاب الشرقاوي، مركز التاريخ العربي للنشر، ط 1 سنة 2022.
13 ينظر: ذخر الأريب، الورقة: 4.
14 ينظر: السجل العثماني، محمد ثريا: 64/1-65؛ هدية العارفين، البيغادي: 489/1؛ المؤلفون العثمانيون، البورصوي: 379/1-381؛ الأعلام، خير الدين الزركلي: 131/5؛ عبد الله أيوبي، علي تورغوت: 102/1؛ رئيس القراء عبدالله أيوبي حياته وأثاره، يونس إلتانج: 116-126.

الأول: (لوامع البدر في بستان ناظمة الزهر)¹⁵: وهذا الكتاب شرحٌ لقصيدة "ناظمة الزهر" في عَدَّ أي القرآن للإمام الشاطبي¹⁶، وقد تمَّ تحقيقه وتقديمه أطروحة دكتوراه من قِبَل أحمد بن علي بن حيان الحارثي، في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، في عام (1430هـ، 2009م).

الثاني: (ميزان القراء العشرة)¹⁷: وهذا الكتاب يتطرق إلى ذكر القراء العشرة وروايتهم وطُرُقهم، وصِفَة قراءة كلِّ إمامٍ من الأئمة القراء العشرة بصورةٍ عامَّة¹⁸، وللكتاب نسخٌ خطيَّة¹⁹.

الثالث: (رسالة في القراءات السبع والعشر والتقريب): تتناول البحث عن صحَّة القراءات السبع والعشر، كتبها الشيخ عبدالله أفندي بناءً على سؤالٍ مُوجَّه إليه في هذا الموضوع²⁰، ولها نسخٌ خطيَّة في المكتبات²¹.

توفي ليلة الخميس 7 ربيع الآخر (1252هـ)، الموافق (22/7/1836م)، ودُفِن في مقبرة أيوب سلطان، قرب تربة الصحابيِّ الجليل أبي أيوب خالد الأنصاري، رضي عنه الباري²².

سادسا: تلاميذه:

الحاج مصطفى أفندي القيصري: قرأ القرآن بالعشر الكبرى على الشيخ محمَّد أمين أفندي إلى سورة إبراهيم، وأجازه في 2 صفر (1245هـ) الموافق (3 أغسطس 1829م)، ورُغم كونه الأقدم بين أقرانه في زمانه؛ لم يُختَر رئيساً للقراء؛ بسبب عدم إقامته في إسطنبول.

محمَّد سعيد أفندي (1253هـ/1837م): الملقَّب بـ "أودمِثلي" نسبة إلى مسقط رأسه ناحية أودمِش التابعة لولاية إزمير التركية، قرأ بالسبعة والعشرة على الشيخ سليمان أودمِثلي، ثمَّ رحل إلى إسطنبول، وقرأ أجزاء من القرآن من طريقة "طيبة النشر" على الشيخ صالح أفندي دياربكري، ثمَّ أتمَّ الختمة تلك على الشيخ ملا محمد أمين أفندي واستجازه.

أحمد حفطي أفندي جنكري (1293هـ/1876م): انتسب إلى مدينته جانكري، واشتهر بلقب "إمام أرباجلر"؛ لأنَّه تولَّى إمامة مسجد أرباجلر وخطابته (مسجد الشيخ محمد جيلاني المشهور باسم جامع أرباجلر في منطقة الفاتح بإسطنبول)، وكان منتسباً إلى الطريقة الخالدية النقشبندية، ويُعَلِّم ويُقرئ في مسجد بني والده سلطان بإسطنبول، وكان شيخ القراء في تربة السلطان محمود الثاني.

أتمَّ حفظ القرآن على يد الشيخ محمَّد حمدي أفندي، إمام جامع الشيخ محمَّد جيلاني، ثمَّ قرأ بالسبعة على إمام مسجد الهداية الشيخ مصطفى النقشبندي المشهور باسم "مؤقَّت أفندي"، وحين وصل إلى سورة المائدة سافر شيخه مؤقَّت أفندي إلى الديار المقدَّسة لأداء فريضة الحج، فاستمرَّ بالقراءة على شيخه شيخه الحافظ عمر أفندي المشهور باسم "قرة حافظ أفندي"، حتَّى أتمَّ السبع عنده، ثمَّ شرع في العشر، وحين وصل إلى آخر سورة الأعمام، عاد شيخه مؤقَّت أفندي من الحج، فتابع معه حتَّى أتمَّ تلك الختمة، ثمَّ قرأ بعدُ ختمة أخرى على أصول "طيبة النشر"، ومن خلالها

15 ينظر: إيضاح المكنون، إسماعيل باشا البغدادي: 414/2.

16 بعد أن يشرح المؤلف معنى كل بيت من الأبيات، يقوم بإعراب البيت على طريقة بعض الأفاضل من أهل العلم، وفي بداية كل سورة يتطرق إلى ذكر مكان نزول الآيات وترتيبها، والفواصل، وعدد آيات السورة، وعدد كلماتها وحروفها، والإشارة إلى الأجزاء والأحزاب. ينظر: (عبدالله صالح أيوبي، لوامع البدر في بستان ناظمة الزهر، مكتبة السليمانية، إبراهيم أفندي/27، الورقة: 12-135).

17 ينظر: عمدة الخلان، محمد أمين أفندي: ص113؛ هدية العارفين، البغدادي: 489/1؛ المؤلفون العثمانيون، البورصوي: 381/1.

18 يتطرق الكتاب إلى ذكر الاختلافات بين مدارس القراء في الدولة العثمانية، ويرمز للشيخ علي المنصورى بحرف الميم، وللشيخ يوسف أفندي زاده بحرف الفاء، وللازميري بحرف الراء، ويبدأ بالترتيب المتعارف بين أهل الأداء برواية قالون عن نافع، فيتطرق إلى طُرُق الرواية أولاً، ثمَّ إلى أسلوب القراءة، ويذكر طريقة أداء بعض الآيات القرآنية بصورة عامَّة. ينظر: ميزان القراء العشرة، عبدالله صالح أفندي، مكتبة السليمانية، إبراهيم أفندي/9، الورقة: 1-99.

19 مكتبة السليمانية، إبراهيم أفندي/9، الورقة: 1-99؛ مكتبة كلية الشريعة جامعة مرمره، علي أسكدارلي/31، الورقة: 3-133؛ مكتبة بلدية إسطنبول الكبرى، مكتبة أتاتورك/K1032، الورقة: 1-55.

20 الكتاب يتناول مواضيع: تاريخ علم القراءات، نشأته، وانتشاره، وكيفية انتقاله إلينا، إضافة إلى آداب تلاوة القرآن الكريم. ينظر: رسالة في القراءات السبع والعشر والتقريب، عبدالله صالح أيوبي، (مخطوط)، مكتبة كلية الشريعة جامعة مرمره، أوغوت/67، الورقة: 153-172.

21 مكتبة كلية الشريعة جامعة مرمره، أوغوت/67، الورقة: 153-172؛ مكتبة بلدية إسطنبول الكبرى، مكتبة أتاتورك/k895؛ مكتبة رئاسة الشؤون الدينية، 6558؛ الورقة: 19-45.

22 ينظر: كتاب المجموع في المشهود والمسموع: ص328-329، الآثار المجيدية في المناقب الخالدية: ص120-122؛ عمدة الخلان، محمد أمين أفندي: ص113، السجل العثماني، محمد ثريا: 64/1؛ المؤلفون العثمانيون، البورصوي: 379/1؛ عبدالله أيوبي، علي تورغوت: 102/1، منشورات موسوعة وقف الديانة التركي، إسطنبول، 1998؛ هدية العارفين، البغدادي: 489/1، المجموعه على قراءات التقريب، محمد خلوصي أغيني: الورقة: 9؛ الأعلام، خير الدين الزركلي: 131/5، معجم المؤلفين، كحالة: 282/2، رئيس القراء عبدالله أيوبي حياته وآثاره، يونس إلتانج: 107-116، مجلة كلية الشريعة في جامعة سكاريا، العدد: 16، 2014م، القراء العثمانيون، عبدالله آق يوز: 289.

تعرّف على طريقة العراقيين والمغاربة وطريقة الماهر، وحصل أخيراً على الإجازة من الشيخ مؤقّت أفندي عام 1257هـ/1841م²³.

إضافة إلى هذا أخذ القراءات على مسلك "الانتلاف" من الشيخ مُلاً محمّد أمين أفندي، وعلى مسلك عطاء الله من مُعلّم مدرسة جامع الفاتح الشيخ عمر أفندي²⁴، وعاش وأخّر حياته في المدينة المنورة -على ساكنها أفضل الصلاة والسلام- وتوفّي فيها²⁵، ولا يُعلّم تاريخ وفاته تحديداً، لكن يمكننا القول بأنّه توفّي بعد (1293هـ/1876م)²⁶.

نُجَلُهُ عاكف أفندي الإسطنبولي (كان حياً في 1299هـ/1882م): أخذ القراءات السبع والعشر و"التقريب" على مسلك "الانتلاف" إجازةً من والده الشيخ محمّد أمين، في تاريخ 5 شعبان (1299هـ، 1882م/22/6)²⁷، وممّن أخذ عنه علم القراءات نجله شيخ الإسلام محمد ثاقب أفندي الآتي ذكره، وبعض مؤلفاته المتعلّقة بالقراءات محمّية بقانون الملكية الفكرية²⁸.

عبد العزيز وصفي أفندي (1905هـ/1322م): هو عبد العزيز وصفي ابن الحاج موسى أفندي، قرأ ب"تقريب النشر الكبير" على مُلاً محمد أمين أفندي من الفاتحة إلى بداية سورة النساء، وأجازته أواسط ذي القعدة (1266هـ، 1850م)²⁹، وقد تمّ تعيينه رئيساً للقراء في دار قراء جامع السلطان أحمد، بعد وفاة أسيرجي زاده إسماعيل أفندي في 16 ذي القعدة (1322هـ)، الموافق (22/1/1905)، ورئيساً لمجلس تفتيش المصاحف الشريفة (لجنة تصحيح المصاحف)³⁰.

حفيدة محمّد ثاقب أفندي الإسطنبولي: هو محمد أمين ثاقب بن محمد عاكف أفندي بن مُلاً محمد أمين أفندي، وُلد في 7 ربيع الأول (1280هـ)، الموافق (22/8/1863م) في إسطنبول، وأتمّ حفظ القرآن في (1293هـ، 1876م)، ثمّ قام بتحصيل علم القراءات على مسلك "الانتلاف" من والده الشيخ عاكف أفندي، وعيّن إماماً لجامع أيوب سلطان في 21 ذي الحجة (1321هـ)، الموافق (9/3/1904م)، وفي 28 شعبان (1338هـ)، الموافق (17/5/1920م) صار الإمام الأوّل لجامع أيوب سلطان، وتولّى منصب رئيس القراء من 13 صفر (1345هـ)، الموافق (22/8/1926م) إلى (1360هـ، 1941م)، وتوفّي عام (1367هـ/1948م)³¹.

(2) الحاج مصطفى أفندي: المعروف بسلسلي التوقاتي.

(3) عثمان أفندي البكزازي³². وفي صحة الأخذ عن هذين الشيخين نظر!!

وقد وهم صاحب معجم أعلام القراء في تركيا الدكتور أمين الشنقيطي في ذكره أن الشيخ محمد أفندي قرأ على يوسف أفندي زاده³³، وكذلك الأستاذ كامل بن سعود العززي في كتابه: جهود المدرسة التركية في علم القراءات³⁴، ومحققة كتاب زخر الأريب أيضاً³⁵! لكن المصادر لم تذكر شيئاً عن ذلك، ولم يذكر الشيخ محمد أمين أفندي أنه قرأ على يوسف زاده حين ذكره لإسناده في قراءة القرآن³⁶. وسبب هذا الوهم هو التشابه بين اسمي الشيخ محمد أمين التوقادي، شيخ الخاتونية، وأستاذ البالوي، وبين ملا محمد أمين أفندي صاحب عمدة الخلان.

فالشيخ محمد أمين التوقادي من أهل توقاد أو توقات، لا يعلم تاريخ وفاته، ولكن بالنظر إلى طبقة شيوخه وتلامذته نعلم أنه عاش في النصف الثاني من القرن الثاني عشر للهجرة. وكان مفتي مدينة توقاد، وشيخ قرائها،

- 23 ينظر: الإجازة، حفطي، (مخطوط)، 3ب، 4ب، 11أ؛ المجموعة على قراءات التقريب، (مخطوط)، محمد خلوصي أغيني: ص26.
- 24 الإجازة، محمد أسعد إسطنبولي، (مخطوط)، الورقة: 9ب.
- 25 الإجازة، محمد أسعد إسطنبولي، (مخطوط)، الورقة: 6أ.
- 26 بدليل أنه حصل تلميذه خليل أفندي على الإجازة منه في هذا التاريخ، ينظر: المجموعة على قراءات التقريب، محمد خلوصي أغيني: ص28.
- 27 ينظر: المجموعة على قراءات التقريب، محمد خلوصي أغيني: ص9.
- 28 ينظر: مكتبة كلية الشريعة في جامعة مرمره، علي أُنكدارلي/75؛ دار الكتب القطرية/1086.
- 29 ينظر: المجموعة على قراءات التقريب، محمد خلوصي أغيني: ص9.
- 30 ينظر: علم القراءات من الماضي إلى اليوم، رجب آكاكوش ص530-533، منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، أنقرة 2015م.
- 31 ينظر: المجموعة على قراءات التقريب، محمد خلوصي أغيني: ص9، أوصاف الإخوان، الحافظ محمد راشد: ص3-21، مرآة القراء، الورقة: 1ب.
- 32 ينظر: زبدة العرفان: ص413، وزخر الأريب: ص38.
- 33 ينظر: معجم أعلام القراء: ص382.
- 34 جهود المدرسة التركية في علم القراءات: ص254.
- 35 مقدمة تحقيق زخر الأريب، للشيخ محمد أمين أفندي، من أول الكتاب إلى نهاية المبحث التاسع، أطروحة دكتوراه غير منشورة، للطالبة: تغريد بنت أبو بكر سعيد الخطيب، بإشراف الأستاذ الدكتور: مصطفى بن محمود أبو طالب، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم القراءات القرآنية، 1439هـ-2018م: ص38.
- 36 مقدمة تحقيق زخر الأريب: ص38.

ومدرس العلوم الشرعية في مدرسة الخاتونية فيها. أخذ من يوسف أفندي زاده، وأخذ عنه جماعة أبرزهم الشيخ حامد بن عبد الفتاح البالوي، صاحب زبدة العرفان في وجه القرآن³⁷.

وكانت له مكانة علمية عالية بين علماء عصره، جعلته شيخاً للقراء والإقراء في تركيا حتى وفاته، مدرساً بمدينة توقات³⁸، ومدرساً بمدرسة خاتونية³⁹ سنة 1173 هـ⁴⁰. إضافة لتبحره في مختلف العلوم، وبراعته فيها، وهذا يظهر جلياً في مؤلفاته.

قال عنه تلميذه الشيخ حامد البالوي، رحمه الله: (أجلّ الشيوخ، العارف العلامة الفاضل الكامل الفهامة، الجامع بالأصول الدينية والفروع الفقهية، الحاوي للعلوم العقلية والنقلية، وحيد دهره وزمانه، وفريد عصره وأوانه، شيخ القراء ومربي الفضلاء)⁴¹. وهو بلا أدنى شك شخص آخر غير ملا محمد أمين أفندي الإسطنبولي صاحب عمدة الخلان، إذ كيف يكون محمد أفندي شيخاً للبالوي، وهو قد ولد سنة 1210 هـ والبالوي توفي بعد سنة 1185 هـ؟ فهذا وهم كبير وجب التنبيه عليه، كي لا يتكرر الوقوع فيه مستقبلاً، فلا الشيخ حامد عبد الفتاح البالوي تلميذ لملا محمد أمين أفندي، ولا الملا محمد أمين أفندي تلميذ ليوسف أفندي زاده.

سابعاً: مكانته العلمية:

كان للشيخ ملا محمد أمين الإسطنبولي، مكانة كبيرة عند علماء عصره، جعلته عالماً فريداً لا نظير له في علم القراءات، قال عنه الشيخ عبد الفتاح المرصفي (ت 1409 هـ)، رحمه الله تعالى: (عالم فريد لا نظير له، ولا نديد في علوم القرآن والقراءات بجميع الوجوه والطرق والروايات، وكان آية من آيات الله في الحفظ والذكاء والاطلاع والورع والتقوى وخدمة كتاب الله تعالى، وله تصانيف باهرة يرجع إليها الأئمة المحققون ينهل منها الأثبات المدققون... ومن وقف على مؤلفات هذا الشيخ الجليل عرف مقداره)⁴².

ومن خلال النظر في نص الشيخ المرصفي تتبين لنا منزلة الشيخ محمد أمين أفندي، رحمه الله تعالى، فهو عالم بالقراءات ورواياتها وطرقها ووجهها، وكان مرجعاً لعلماء عصره في علم القراءات، وهذا المقام لا يتهدأ لكل من اشتغل بالقراءات وعلومها، بل هو مقام لا يكون إلا للمحققين من العلماء، كالداني (ت 444 هـ)، والشاطبي (ت 590 هـ)، وابن الجزري (ت 833 هـ)، عليهم رحمة الله تعالى ورضوانه.

ثامناً: وفاته:

تُوفي الإمام محمد أمين أفندي عام (1859-1858/1275) ⁴³، وقد ذكر المرصفي: أن وفاته كانت في سنة (1287 هـ)⁴⁴.

ودُفن إلى جانب والده الشيخ عبد الله بن محمد الأيوبي، في مقبرة أيوب سلطان، في مكان قريب من قبر الصحابي الجليل أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه⁴⁵.

ومن خلال زيارة قبر المؤلف - رحمه الله - وُجد أنه دُفن في حرم مقبرة أبي أيوب الأنصاري في إسطنبول، وأنه يبعد عن قبر الصحابي الجليل سنّة أمتار.

وكتبت على قبره باللغة التركية العثمانية: "هو الباقي حضرت أيوب الأنصاري، رضي عنه البار، جامع شريفك، إمام أول، الحافظ محمد أمين أفندي، روحه، الفاتحة، (1275 هـ)".

37 حامد عبد الفتاح البالوي، حياته، شخصيته، آثاره، ودراسة وتحقيق لكتابه المسمى: بزبدة العرفان، (رسالة دكتوراه)، مصطفى أتيل آق دمير،

44، جامعة مرمره، إسطنبول، 1999م، والقراء العثمانيون، عبد الله يوز: 234.

38 توقات: بلدة من أرض الروم بين قونيا وسبواس، ذات قلعة حصينة وأبنية مكيئة، بينها وبين سيواس يومان، تقع شمال شرق تركيا. ينظر: معجم البلدان، لياقوت الحموي: 59/2، وتاريخ الدولة العلية: ص139.

39 هي مدرسة علمية أنشئت باسم أم السلطان بايزيد الثاني في مدينة توقات، ومعها جامع كبير معروف بجامع الميدان. (زبدة العرفان: ص5).

40 ينظر: زبدة العرفان: ص15، 413، ومقدمة تحقيق ذخّر الأريب: ص42.

41 ينظر: زبدة العرفان: ص14-15.

42 ينظر: هداية القاري: 704/2، ومقدمة تحقيق ذخّر الأريب: ص42.

43 ينظر: هدية العارفين: 375/2، المؤلفون العثمانيون، محمد طاهر البورصوي: 38/2؛ ملا محمد أمين أفندي، رشاد أونجوران: 258/30، منشورات دائرة المعارف الإسلامية التركية، إسطنبول، 2005م؛ معجم المؤلفين: 75/9، القراء العثمانيون، عبدالله آق يوز: ص311.

44 ينظر: هداية القاري إلى تجويد كلام البار، عبد الفتاح المرصفي: 703/2.

45 ينظر: ملا محمد أمين أفندي، رشاد أونجوران: 258/30؛ القراء العثمانيون، عبدالله آق يوز: ص311.

وترجمته إلى العربية: "هو الباقي، الفاتحة إلى روح الإمام الأول لجامع حضرت أبي أيوب الأنصاري، عليه رحمة الباري، الحافظ محمد أمين أفندي، (1275هـ)"⁴⁶.

وينتقد قبره باتجاه القبلة قبر العالم الفلكي علي بن محمد قوشجي أفندي، المتوفى سنة (1474هـ)، وعلى اليمين قبر مؤذن جامع أبي أيوب الأنصاري، محمد أشرف أفندي، رحمة الله عليهم أجمعين.

المطلب الثاني

سنده في القراءات 47

لمّا كان سنّد القارئ مهمّاً في معرفة طريقه الذي أخذ به القراءات، رأينا أنّ من المفيد بيان سنّد الشيخ ملا محمد أمين في القراءات، وهو سنّد تلقّاه عن أبيه الذي يعدّ شيخه الأول وقد انتفع به وقرأ عليه، وهذا هو السنّد:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل القرآن على سبعة أحرف؛ لتيسير نشره بين أولى الإرشاد والإعلان، ولتحرير أهل الدّراية الساترين في طُرُق الهداية والإذعان، وزينه بذرّة تلخيص عباراته وبغرة لطائف إشارات له أهل البصائر والإتقان، وأودع مصباح مبادئه ومفتاح كنز معانيه في أيدي المتصفين بعنوان حملة القرآن، ووعد المتعطين بتذكرة وعده والمنتصحين من تبصرة وعيده الإرتقاء إلى أعلى درجات الجنان.

والصلاة والسلام على أجود من تلاءه وأفضل من أوتي جامع البيان، هو المجتبي الكافي والمصطفى الهادي إلى سبيل الإيمان، الذي تعطرت المدينة الطيبة الطيبة بهجرته فصارته روضة من رياض الجنان، فصل اللهم عليه صلاة زكية دائمة إلى انقضاء الدهور والأزمان، وعلى آله وأصحابه الذين أخذوا عنه وحفظوه قبلغوه إلى من تبعهم بإحسان، واتخذوه جرراً لأمانتي قاصديهم، ووجهاً لتهانتي وصلّهم، ووسيلةً لتقريب الرحمن، فجزى الله بالخيرات أمتنا الذين نقلوا إلينا القرآن، وغفر لنا وإخواننا الذين سبقونا بالإيمان.

أمّا بعد:

فإن الأخ الصالح، والحبّ الفاتح - أعني به: الحافظ محمد سعيد أفندي الأودمسي - حُبب إليه تحصيل فنّ القراءات وروايتها، وتدقيق علم الوجوهات ودرايتها، وقفه وليّ التوفيق، فقرأ السبعة والعشرة على أتمّ التحقيق، على شيخه وأستاذه الشيخ سليمان أفندي بن الحسن الأودمسي، وأجيز منه بالإقراء بما تضمّنته "الشاطبية" و"التيسير"، و"الدرة" و"التحبير".

وأخبره شيخه سليمان أفندي المذكور: أنّه قرأ على أستاذه مصطفى أفندي، على أستاذه محمد بن محمود الفيوجي بأورتاقجق، وقرأ هو على أستاذه عالم محمد أفندي بن علي الكنوي البركوي مولداً والثروي مولداً، وقرأ هو على أستاذه الحسن بن الحسن الأوركوبي القيصري، وقرأ هو على أستاذه خليل أفندي الأماسيوي مولداً والقيصري مولداً، وقرأ هو على أستاذه محمد الكريدي الكيروفي، وقرأ هو على أستاذه عمر أفندي الغثمانجي مولداً والإستانبولي مولداً، وقرأ هو على الشيخ شعبان أفندي، شيخ القراء بالسراي العامرة بعلطة، ورئيس القراء بدار السلطنة العلية، والخطيب بجامع آيا صوفية كبير، وقرأ هو بمضمون "الشاطبية" و"التيسير"، "الدرة" و"التحبير" على الشيخ محمد أفندي، الشهير بأوليا أفندي الآتي سنده، وبمضمون "الطيبة" و"تقريب النشر الكبير" على الشيخ محمد بن عثمان المعروف بدرس عام، الملقب بكجي، معلّم السراي السلطاني الآتي سنده أيضاً، [و] الشيخ يوسف أفندي زاده [بن] محمد أفندي الآتي سنده.

ثمّ إنّه - أعني: محمد سعيد أفندي، صاحب هذه الإجازة - رحل إلى دار السلطنة العلية، ورجب في تحصيل طريق "الطيبة"، فقبضه سائق التقدير للسيد حافظ صالح أفندي الدياربركي، القاطن في جوار آيا صوفية كبير، والأخذ طريق "الطيبة" من جناب والدي ذكره، فقرأ بما تضمّنته "الطيبة" و"تقريب النشر الكبير" بعض القرآن الكريم عليه، وبعضه عليّ، وأتقن فيه حقّ الإتقان.

46 وقد جاء في الأرشيف العثماني باللغة العثمانية ما ترجمته: "بناءً على وفاة رئيس القراء محمد أمين أفندي، تم تخصيص معاشه (مرتبته الشهري) البالغ 250 قرشاً من خزينة الدولة لزوجته السيدة فاطمة، ولده الصغير عاشر أفندي، بالتماس (طلب) من الحاج حسام أفندي، بتاريخ 6 ذي القعدة 1275هـ". ينظر: الأرشيف العثماني (BOA)، أوراق الناطرية والدوائر، MKT.NZD، الرقم: 282، رقم Gömlek ك: 93.

1.

47 من مخطوطات مكتبة تيره نجيب باشا رقم (١٤١٦).

فأخبره السيد صالح الدياربركي: أنه قرأ بمضمون "الشاطبية" و"التيسير"، و"الدرة" و"التحبير" على شيخه الحافظ محمد أفندي الشهير ببولوي حسين أفندي زاده، وقرأ هو على شيخه كيكى محمد أفندي، وقرأ هو على شيخه المتقن عثمان الدياربركي الشهير بسبعة سيارة.

فلما أتمَّ القرآنَ بمضمَّن "الطَّيِّبَةِ"، التمسَ مَبِّي أن أُجِيزَ له بالإقراء، وأن يُسَلِّكَ بسلكِ مشايخِ القراء، فأجرت له بذلك؛ لِمَا علمتُ منه منَ الإقدار على ما هُنالك، بشرطه المعتبر عند أهل الإداء، ومشايخ الإقراء؛ حفظاً للسلسلة، وطمعاً في دعائه حالة الخلوة والجلوة.

وأخبرته: أتى قرأت - بالله الحمد والمئة - بمضمَّن "الشاطبية" و"التيسير"، و"الدرة" و"التحبير"، و"الطَّيِّبَةِ" و"تقريب النشر" و"النشر الكبير" .. على شيخي وأستاذي، وسندي وملاذي، من كان سبباً لوجودي، وباعثاً لحياتي وحياة فؤادي، صاحب التصانيف البديعة، والتأليف اللامعة، الخبر المتقن، والعالم المتقن، نعمان زمانه، وسعد أوانه، المذكر الناصح، والمرتل المحمود الصالح، رئيس مشايخ القراء بدار السلطنة العلية، خميت عن الأقات والبليّة، الإمام يصف المسلمين الأخيار، بالجامع العالي المنسوب إلى زبدة الأنصار، خالد بن زيد أبي أيوب الأنصاري، عليه رضوان ربه الباري، أعني به: جناب والدي، الحاج عبد الله أفندي، لا زال محفوظاً في حصن رحمة ربه الهادي.

وأخبرني: أنه قرأ أولاً على شيخه وأستاذه الحاج: إبراهيم أفندي الشهير بنعلي زاده، تُرْتَدَارُ ثرية جناب حضرت خالد، رضي الله عنه ربه الماجد، بما تضمّنته "الشاطبية" و"التيسير"، و"الدرة" و"التحبير"، وختم عليه خمتين كاملتين بالثربة المزبورة. ثم بدأ ختمه أخرى بما تضمّنته "الطَّيِّبَةِ" و"النشر الكبير"، فلما انتهى إلى سورة الأحقاف، انتقل الشيخ المزبور إلى رحمة الله الملك الغفور، ثم وقَّع الله تعالى لإتمام الختمة المذكورة على الشيخ الفاضل، والأستاذ الكامل، رئيس مشايخ القراء بدار السلطنة العلية، الحاج صالح أفندي بن علي، عفا عنهما الغفور العلي.

وقرأ الشيخان المذكوران، والشيخ عثمان الدياربركي - الشهير بسبعة السيارة - على المولى العالم العامل، والخبر الفاضل الكامل، صاحب التصانيف المنيفة، والتأليفات الأنيقة، منها: "حاشيته على تفسير البيضاوي"، وله "شرح مشهور على صحيح البخاري"، وحيد دهره، وفريد عصره: أبي محمد الحاج عبد الله أفندي، المدعو بـ يوسف أفندي زاده، يسر الله له الحسنى والزيادة، وقرأ على شيخه ووالده الحاج محمد أفندي السابق ذكره، وقرأ هو بمضمون "الشاطبية" و"التيسير" و"التحبير" على والده وشيخه يوسف أفندي بن عبد الرحمن، وقرأ [هو] بمضمون "الطَّيِّبَةِ" و"النشر الكبير" على الشيخ محمد أفندي، الإمام بجامع نشانجي باشا، وهو قد قرأ بذلك كله على الشيخ يوسف أفندي المذكور، وقرأ هو بذلك كله على الشيخ المولى محمد بن جعفر الشهير بـ أوليا أفندي، وقرأ هو السبعة والعشرة من أول القرآن إلى آخره، و"التقريب" إلى سورة الفرقان، على شيخه الشيخ أحمد المسبيري المصري، ومن سورة الفرقان إلى آخر القرآن على السيد علي الأعرج، وقرأ هو على الشيخ أحمد المسبيري المذكور أنفاً، وقرأ هو على شيخه الشيخ ناصر الدين الطيلاري، وقرأ هو على شيخه شيخ الإسلام القاضي زكريا الأنصاري، وقرأ هو على شيخه المولى شارح "الطَّيِّبَةِ" محمد بن محمد بن محمد العقيلي النويري المالكي.

وقد قرأ يوسف أفندي - السابق ذكره - بالمرتبتين، وبتقديم عدم الصلة عليها، وبسائر شروط المرتبتين على الشيخ محمد بن عثمان الملقب بكجي السابق ذكره، وقرأ هو على الشيخ أحمد المسبيري السابق سنده، وعلى الشيخ علي بن السلطان محمد الهزوي القارئ نزيل حرم الله، وقرأ هو على سراج الدين عمر الشواني، وقرأ هو على محمد بن حيدان، وقرأ هو على محمد بن زين الدين القطان خطيب المدينة وإمامها، وقرأ هو على الشيخ شرف الدين السننري، وقرأ هو على الشيخ الكيلاني.

وقرأ هو والنويري على شيخهما وأستاذيهما وأستاذ العالم، حافظ وقته، ومُتَقِنَ عصره، الخبر الصالح، والأديب الناصح: محمد بن محمد بن محمد بن يوسف الجزري الشافعي، عليه رحمة ربه الباري، وسنده مذكور في "النشر الكبير"، مُتَّصِلاً إلى البشير النذير، والسراج المنير، خاتم الأنبياء، وسنّد الأصفياء، عليه أزكى صلوات خالق الأرض والسماء.

ثم لا بأس بذكر اتصال **سند من أسانيد رواية حفص**؛ لشيوخ تلك الرواية في أكثر البلاد الإسلامية، فنقول:

قرأ إمامنا الجزري على شيخه الإمام أبي العباس أحمد بن الحسين بن سليمان الحنفي، وقرأ هو على والده الحسين بن سليمان، وقرأ هو على أبي محمد القاسم بن أحمد اللوزقي، وقرأ هو على ثلاثة شيوخ، وهم: أبو العباس أحمد بن علي بن يحيى بن عون الله الحصار، وأبو عبد الله محمد بن سعيد بن محمد المرادي، وأبو عبد الله محمد بن أيوب بن محمد بن نوح الغافقي، وهم قد قرؤوا على أبي الحسن علي بن محمد بن هذيل، وقرأ هو على أبي داود سليمان بن نجاح الأموي، وقرأ هو على الإمام الكبير مؤلف كتاب "التيسير" أبي عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد الداني، وقرأ هو على أبي الحسن طاهر بن غلبون الحلبي، وقرأ هو على أبي الحسن علي بن محمد بن صالح

بن داود الهاشمي، ويُعرف بـ الجُوخَانِيّ، وقرأ هو على أبي العباس أحمد بن سهل بن الفَيْرُوزَانِ الأشْهَانِيّ، وقرأ هو على أبي محمّد غبيد بن الصَّبَّاح، وقرأ هو على أبي عمرو حفص بن سليمان بن المغيرة الأسدي الكوفي الغاضري البرّاز، وقرأ هو على زوج أمّه عاصم بن أبي النُّجُود بن بهذلة الأسدي، وقرأ على ثلاثة أئمّة؛ وهم: أبو عبد الرحمن عبد الله بن حبيب بن ربيعة السُّلَمِيّ الضَّرِير، وأبو مريم زُرُّ بن حُنَيْش بن خُبَاشَةَ الأسدي، وأبو عمرو سَعْد بن إياس الشيباني. وقرأ هؤلاء الثلاثة على عبد الله بن مسعود، رضي الله عنه ربّه المعبود.

وقرأ السُّلَمِيّ وزرُّ أيضاً على عُثْمَانَ بن عَفَّان، وعليّ بن أبي طالب، رضي الله عنهما، وقرأ السُّلَمِيّ أيضاً على أبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، رضي الله عنهما، وقرأ عُثْمَانُ وعليّ وابن مسعود وأبيّ وزيد - رضي الله عنهم - على مُهَيْبِطِ الوحي أبي القاسم محمّد المصطفى، صلّى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه وأزواجه وذريّته وأهل بيته الطيّبين الطاهرين، ورضي الله عن أئمّتنا القارئين المقرئين، لكلامه المبين، أمين.

وقد وقع ذلك في أواسط جمادي الآخرة، من شهور سنة ثلاث وخمسين ومئتين بعد الألف، من هجرة من كان يرى من أمام ومن خلف، وأنا العبدُ الدليل، والبائسُ المفتقر إلى آلاء ربّه الجليل: محمّد أمين بن الحاج عبد الله أفندي، الإمام بجامع أبي أيوب الأنصاري، عليه أكملُ رضوان ربّه الباري، والواعظ يوم الجمعة بجامع خميرة خان، غفر الله لنا ولوالدينا ولعمامة الموحّدين أجمعين، وأخرُ دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

الفوائد المستنبطة من هذا السند:

يمكن للناظر في هذا السند المبارك أن يلحظ بعض الفوائد المهمة التي لها علاقة بالشيخ محمد أمين، رحمه الله تعالى، ومنها:

- (1) أخذ الشيخ محمد أمين القراءات العشر من طرق: الشاطبية والتيسير، والدرّة والتحبير، والطيبة، وتقريب النشر، والنشر، عن والده، الذي ذكرنا أنه شيخه الأول في القراءات.
- (2) جواز إكمال طالب القراءات ختمته على شيخ آخر غير الشيخ الذي بدأ عنده القراءة.
- (3) وجود القراءة بمراتب المد المعروفة عند أصحاب المسالك.
- (4) تصدّر الشيخ محمد أمين للإمامة بجامع أبي أيوب الأنصاري، رضي الله عنه، وللوّظ بجامع خميرة خان.

المبحث الثاني

جهوده في علم القراءات

تنوعت جهود الشيخ ملا محمد أمين في القراءات بين محورين مهمين، هما: الإقراء والتدريس، والتأليف والتصنيف. وسأتناول كل محور منهما في مطلب مستقل.

المطلب الأول

تلاميذه الذين قرؤوا عليه

من المسلم به أنّ الولد كسب أبيه، لذا كان من أبواب الخير التي لا تنتهي بموت صاحبها، كذلك التلميذ كسب شيخه وأستاذه، وصنيعته التي أنفق فيها جهداً ووقتاً ليسا بالقليلين.

وقد كان من جهود الشيخ ملا محمد أمين إنتاج كوكبة طيبة من التلاميذ وطلبة العلم، قرأوا عليه، وتتلّمذوا عنده، ومنهم من قرأ على والده أيضاً، وقد وفقت بفضل الله تعالى على مجموعة من تلاميذ الشيخ محمد أمين أفندي، الذين تلقوا عنه علم القراءات وعن والده أيضاً، وهم⁴⁸:

- ✓ مصطفى أفندي، إمام مسجد ألجّة (1276هـ/1860م).
- ✓ محمد كامل أفندي، خطيب مسجد بايزيد، قرأ عليه القراءات من طريق "تقريب النشر".
- ✓ سليمان أفندي نُوْشَهيري: أخذ عنه القراءات العشر الكبرى.
- ✓ شاكِر أفندي الأماسي، قرأ عليه القراءات من طريق "تقريب النشر".

- ✓ سليمان أفندي الفيصري، قرأ عليه السبعة.
- ✓ حسن أفندي، قرأ عليه السبعة والعشرة و"التقريب".
- ✓ حسني أفندي أفسهيري، قرأ عليه السبعة.
- ✓ خليل أفندي المدرّس الأعمى (1344هـ/1926م).
- ✓ محمد أسعد أفندي الإسطنبولي (1341هـ/1922م).
- ✓ عمر أفندي، قرأ عليه السبعة والعشرة.
- ✓ سفیان أفندي، قرأ عليه السبعة والعشرة.
- ✓ أوركوبلو يوسف أفندي، قرأ عليه القراءات من طريق "تقريب النشر".
- ✓ راشد أفندي الإسطنبولي، كان يعمل في دائرة الجمارك، قرأ عليه العشرة.
- ✓ أحمد أفندي، مفتي مدينة كوستنديل (بلغاريا).
- ✓ محمد خلوصي أفندي (1336هـ/1918م).
- ✓ إبراهيم أفندي، كان وكيلًا ومساعدًا لإمام جامع أرنجلر، قرأ عليه من طريق "التقريب".
- ✓ أوركوبلو حافظ إسماعيل أفندي، قرأ عليه العشرة.
- ✓ محمد أفندي بُولُوِي (نسبة إلى مدينة بولو التركية)، قرأ عليه من طريق "التقريب".
- ✓ محمد كامل أفندي، كان الإمام الثالث لجامع السليمانية، قرأ عليه السبعة والعشرة و"التقريب"، واستجازه سنة (1270هـ/1854م).
- ✓ إبراهيم حقي أفندي جنكري (1288هـ/1871م).
- ✓ خير الله أفندي، شيخ الإسلام (1316هـ/1898م).

وقد وهم بعض الذين ترجموا للشيخ محمد أمين أفندي في عدّ الشيخ حامد بن عبد الفتاح البالوي من تلاميذه⁴⁹ لتشابه الاسمين! فكيف يكون البالوي تلميذاً لمحمد أمين أفندي، والبالوي توفي سنة 1185هـ تقريباً، وملا محمد أمين أفندي ولد سنة 1210هـ؟ وسبب هذا الوهم هو ظنهم أنّ الشيخ محمد أمين التوقادي، شيخ البالوي هو نفسه ملا محمد أمين أفندي الإسطنبولي، حتى قال بعضهم عن زبدة العرفان: وشرحها شيخه محمد أمين أفندي! فهذا وهم كبير وجب التنبيه عليه، كي لا يتكرر الوقوع فيه مستقبلاً.

المطلب الثاني

مؤلفاته

للشيخ محمّد أمين أفندي كتبٌ عديدة في علم التجويد والقراءات والخطّ، وفي تراجم الرّجال والتصوّف، مما يدلُّ دلالة واضحة على سعة اطلاعه وبراعته، وتمكّنه في عددٍ من العلوم.

وقد تقدّم ذكرنا لقول الشيخ عبد الفتاح المرّصفي (ت1409هـ) رحمه الله، عن الشيخ محمد أمين أفندي، رحمة الله عليه: «عالمٌ فريدٌ، لا نظير له ولا نديد، في علوم القرآن والقراءات، بجميع الوجوه والطرق والروايات، وكان آيةً من آيات الله في الحفظ والذكاء والإطلاع، والورع والتقوى، وخدمة كتاب الله تعالى، وله تصانيفٌ باهرة يرجع إليها الأئمة المحقّقون، وينهل منها الأثبات المدقّقون...، ومن وقّف على مؤلّفات هذا الشيخ الجليل، عرّف مقداره»⁵⁰.

وبما أنّنا في هذا البحث نعنّى بجهود الشيخ في علم القراءات، لذا سيكون تركيزنا على مؤلفاته في علوم التجويد والقراءات، والتجويد باعتباره مقدّمةً وتمهيداً لطالب علم القراءات.

49 ينظر: معجم أعلام القراء، ص382، وجهود المدرسة التركية في علم القراءات: ص254، ومقدمة تحقيق دخر الأريب: ص38.

50 ينظر: هداية القاري: 703/2، مكتبة طيبة، السعودية، 1982م.

أولاً: مؤلفاته في علم التجويد والقراءات⁵¹:

• (عمدة الخُلاَّن في إيضاح زُبدَة العرفان): وهو شرحُ لكتاب "زبدَة العرفان في وجوه القرآن" للشيخ حامد بن عبد الفتاح البالوي⁵²، وقع الفراغ من كتابته في 18 جمادى الأولى (1270هـ)، الموافق (16/2/1854م)⁵³، وقد حظي بالقبول بين أرباب علم القراءات في زمانه، وهو اليوم مصدرٌ مهمٌ لهذا الفنّ الجليل، لا يستغني عنه القارئ والمُقرئ⁵⁴، وطُبِعَ طبعَةً حَجَرِيَّةً وقع فيها أخطاءٌ، مرَّتين في إسطنبول، الأولى في (1270هـ/1854م)، والثانية في (1287هـ/1870م)⁵⁵، وقد يسَّرَ اللهُ تعالى لي وكتبت فيه بحثًا مطوَّلًا، وحَقَّقَت الكتاب تحقيقًا علميًا رصينًا في أطروحتي للدكتوراه بجامعة الجنان في لبنان، والحمد لله رب العالمين.

• (نُخْر الأريب في إيضاح الجَمْع بالتقريب): هذا الكتاب يتناول مسائلَ علم القراءات وَفُق أصول "تقريب النشر"، ويشير إلى الاختلاف بين طريقتي مصر وإسطنبول، والمسالك الأربعة المتفرَّعة عنهما، وقد بدأ المؤلف بكتابه بين عامي (1270 و1275هـ)، الموافق (1854-1858م)، لكن واقته المنية قبل أن يكمله⁵⁶.

• (تحفة الأمين في وُفُوف القرآن المُبين): هذا الكتاب يتناول مسائل الوقوف والابتداء في القرآن الكريم، إضافة إلى بعض المسائل المهمة المتعلِّقة بالقراءة⁵⁷، وله نسخٌ خطية⁵⁸.

• (لاحقة للشارح البانس الفقير، في إيضاح باب الإدغام الكبير)، وهو رسالةٌ لطيفة، فيها تفصيلٌ مسألة الإدغام الكبير وفق مسالك القراءات الأربعة: (الانتلاف، الصُوفي، المُتقن، عطاء الله)، وهي مختصرةٌ مأخوذة من كثير من الكتب المؤلفة في هذا الباب⁵⁹، ومُحَقَّقة⁶⁰.

قال عنها الشيخ عبد الفتاح المرصفي رحمه الله تعالى: «وفيها إحاطةٌ واستيعابٌ وتفصيلٌ لا حدَّ له، لم أر مثله»

61

51 ينظر: هدية العارفين، البغدادي: 375/2؛ المؤلفون العثمانيون، البورصوي: 38/2؛ ملا محمد أمين أفندي، رشاد أونجوران: 259/30، القراء العثمانيون، عبدالله آق يوز: ص312.

52 استخدم المؤلف حرف "م" لمتن زبدَة العرفان، وحرف "ش" لشرحه، وأعقب كل سورة بشرح للتبهييات الواردة على حافات المتن، وأحيانًا يُذيل السور بذكر معلومات إضافية. ينظر: عمدة الخلان، محمد أمين أفندي: ص112، 582؛ حامد بن عبد الفتاح البالوي، حياته، وشخصيته، ومصنفاته، وتعريف لكتابه المسُمى بزبدَة العرفان وتحقيقه، مصطفى أتيل أقتمير: ص55، (رسالة دكتوراه)، جامعة مرمره، إسطنبول، 1999م.

53 ينظر: هدية العارفين، البغدادي: 375/2؛ ملا محمد أمين أفندي، رشاد أونجوران: 259/30.

54 ينظر: القرآن الكريم؛ نزوله وقراءته، إسماعيل قره جام: ص250، 275، منشورات الندوة، إسطنبول، 1981م.

55 ينظر: منشورات دائرة المعارف الإسلامية التركية، ملا محمد أمين أفندي، رشاد أونجوران: 259/30؛ حامد بن عبد الفتاح البالوي، أقدمير: ص54.

56 يتألف الكتاب من مقدمة ومقصد وخاتمة، أما المقدمة ففيها أربعة مباحث، وأما المقصد فيتم فيه التطرق إلى السور بالتسلسل، مع ذكر مكان الفاتحة، واستطراد إلى ذكر بعض مسائل الأصول، ثم بدأ بسورة البقرة في الصفحة 224ب، وحين وصل إلى الصفحة 241ب واقته المنية. ينظر: دخر الأريب، ملا محمد أمين أفندي، 1ب- 41ب. وحقق في رسالتين علميتين بقسم القراءات، بكلية الدعوة وأصول الدين، بجامعة أم القرى، بالمملكة العربية السعودية، حققت الدكتوراه/تغريد بنت أبو بكر سعيد الخطيب القسم الأول منه؛ من أول الكتاب إلى نهاية المبحث التاسع، سنة 1439هـ-2018م، وحققت الدكتوراه/مرام بنت طلعت محمد أمين ينكصار من بداية المبحث العاشر إلى آخر الكتاب، سنة 1441هـ-2019م.

57 يتألف الكتاب من مقدمة ومقصد وخاتمة، أما المقدمة ففيها أربعة مباحث، وأما المقصد فيتم فيه التطرق إلى السور بالتسلسل، مع ذكر مكان نزول الآيات، وعدها، وعدد كلماتها وأحرفها، وذكر المتشابه منها، ومواضع الوقف والابتداء، وأما الخاتمة فتتناول ذكر الأسماء المختلفة لسور القرآن الكريم، وإيضاح النسخ والمنسوخ من الآيات، ضمن جدول. ينظر: تحفة الأمين في وقوف القرآن المبين، محمد أمين أفندي، مكتبة السليمانية، إبراهيم أفندي، 21، الورقة: 12- 220.

58 للكتاب نسخة خطية في مكتبة كلية الشريعة في جامعة مرمره، بقسم علي أُنكدارلي، الرقم: 89؛ وهناك نسخة أخرى في مكتبة السليمانية، قسم إبراهيم أفندي، الرقم: 21. ينظر: ملا محمد أمين أفندي، رشاد أونجوران، 259/30. وحقق في رسالتين علميتين، بقسم القراءات، بكلية الدعوة وأصول الدين، بجامعة أم القرى، بالمملكة العربية السعودية، حققت الدكتوراه/نوف بنت منصور حجازي القسم الأول منه؛ من أول الكتاب إلى نهاية سورة الفرقان، سنة 2016م، وحققت الدكتوراه/أسرار بنت عايف سراج الخالدي القسم الثاني؛ من بداية سورة الشعراء إلى نهاية الكتاب، سنة 1435هـ-2016م.

59 بعد أن ذكر المؤلف تعريف الإدغام، وشروطه، وأسبابه، وأقسامه، وموانعه، ابتدأ ذكر كل حرف من حروف الهجاء العربية بحسب تسلسلها، وذكر كم مرّة ورد فيها الحرف مدغمًا إدغامًا كبيرًا في السورة المعينة، مشيرًا إلى مواضعها، وفي نهاية الرسالة رسم عددًا من الجداول وذكر فيها مواضع الإدغام الكبير في القرآن الكريم، اختصارًا وتيسيرًا للمبتدئين. ينظر: لاحقة للشارح البانس الفقير في إيضاح باب الإدغام الكبير، محمد أمين أفندي، ص4- 51، مطبعة أسعد أفندي قره حصارى زاده، إسطنبول، 1870م.

60 حقق الرسالة الباحث أورهان الجاسمي، على نسخة فريدة ونال بها درجة الماجستير، من جامعة صقاريا، في عام 2019م.

61 ينظر: هداية القارئ إلى تجويد كلام الباري: 703/2.

- (الكراريس في ذكر ترتيب وجوه بعض الآيات): تتناول ذكر وجوه بعض الآيات من حيث الترتيب، وهذا ممَّا يصعبُ على كثير من الطلبة المُبتدئين تخريجها من المطوِّلات⁶²، وهي مطبوعة⁶³.
- (شجرة القراء): الكتاب مسجَّل في أرشيف المكتبة بهذا العنوان، وقد ذكره محمَّد طاهر البورصوي بعنوان: "سلسلة الأئمة القراء"⁶⁴، ويقع في ثمان وثمانين ورقةً، ينطَرِّق فيه المؤلِّف إلى ذكر أحوال رجالات سلسلة علم القراءات (الأسانيد)، من سيدنا رسول الله محمَّد -صلى الله عليه وسلم- إلى الأئمة القراء، ومنهم إلى الإمام ابن الجزري، ومنه إلى شيوخ المؤلِّف⁶⁵، وقد عثرنا على نسخةٍ وحيدة للكتاب⁶⁶، بعد بحثٍ طويلٍ وتفتيشٍ عميقٍ في المكتبات.
- (سلسلة أئمة القراء: حديقة الرِّيحان)⁶⁷.
- (تحفة التَّجويد): رسالة في علم التَّجويد، لها نسخةٌ خطيَّةٌ في مكتبة دار الإفتاء في كوتاهيا⁶⁸.

ثانيًا: مؤلفاته في العلوم الأخرى:

- وللشيخ محمد أمين أفندي مؤلفات في علوم أخرى، سأذكرها هنا تميمًا للفائدة، وإن كانت لا علاقة لها بالقراءات وعلومها، وهي:
- (الأثار المجيدية في المناقب الخالدية): باللُّغة التركية العثمانيَّة، وكلمة "المجيدية": نسبة إلى السلطان عبد المجيد الأول، و"الخالديَّة": نسبة إلى الصحابي الجليل أبي أيوب خالد بن زيد الأنصاري رضي الله عنه، فهذا الكتاب يتحدَّث عن حياة سيِّدنا أبي أيوب الأنصاري، ومناقبه وفضائله، والكشف عن قبره بعد فتح إسطنبول، والعلماء الذين اعتنوا بقبره وخدموه على مرِّ العصور، وينطَرِّق أيضًا باختصارٍ إلى سيرة أصحاب القبور المجاورة لقبر أبي أيوب الأنصاري، في مقبرة أيوب، وسيرة الأئمة الذين قاموا بأداء وظيفة الإمامة أو الوعظ أو التدريس في جامع أيُّوب العريق بإسطنبول...⁶⁹.
- (كُشُنُّ مشايخ سلاطين): بالعثمانيَّة، في تراجم الوُعَاظ في جوامع السلاطين بالقسطنطينية، بدءًا من سنة 1000-1592م)⁷⁰.
- (مجموع الوقيَّات): فيه ذكرٌ لسير بعض العلماء باختصار، مرفقة بجدول لأسماء السُلطان العثماني ووُزرائه⁷¹.
- (بضاعة الكُتَّاب): وهي ترجمة إلى التركية لكتاب "كشف النقاب" شرح كتاب "تحفة الطَّلاب" في علم الخطِّ والإملاء، وقد أورده محمَّد طاهر البُرصوي في كتابه "المؤلِّفون العثمانيون" باسم: "تحفة الكُتَّاب في إيضاح الرسم والخطِّ"، ولعلَّه يقصد هذا الكتاب⁷².

الخاتمة

في ختام بحثي الموجز هذا رأيت أنَّ من المفيد تسجيل النتائج التي وقفت عليها، والتوصيات التي بدت لي، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: النتائج:

(1) الشيخ محمد أمين أفندي الحافظ من أئمة القراءات القرآنية في الديار التركية في زمنه.

62 رسالة في ترتيب وجوه بعض الآيات، محمد أمين أفندي: ص52-109، مطبعة قرة حصارى زاده أسعد أفندي، إسطنبول، 1870م.
63 طبعت ونُشرت مع كتاب عمدة الخلان للمؤلِّف، في الجلد نفسه، في إسطنبول، سنة 1287هـ-1870م.
64 ينظر: المؤلفون العثمانيون، البورصوي: 38/2.
65 شجرة القراء، محمد أمين أفندي، (مخطوط)، Chester Beatty Library، الرقم: 3681، الورقة: 1124-1212.
66 وهي محفوظة في مكتبة شستينبي في بايرلندا - دبلن، رقم الحفظ: 3681/3.
67 ينظر: منشورات دائرة المعارف الإسلامية التركية، ملا محمد أمين أفندي، رشاد أونجوران: 259/30.
68 منشورات دائرة المعارف الإسلامية التركية، ملا محمد أمين أفندي، رشاد أونجوران: 259/30.
69 طبع طبعة حجرية قديمة في مطبعة السيد محمود، إسطنبول، 1314هـ.
70 ينظر: منشورات دائرة المعارف الإسلامية التركية، ملا محمد أمين أفندي، رشاد أونجوران: 259/30.
71 ينظر: المصدر السابق نفسه.
72 المؤلفون العثمانيون، محمد طاهر البُرصوي: 38/2، ملا محمد أمين أفندي، رشاد أونجوران: 258-259/30.

(2) تلقى علومه على والده أولاً، ثم على كبار شيوخ القراءات في بلده، فلماً امتلك أهلية التدريس تصدّر للإفادة ونفع طلبة العلم في بلدته، فقصده طلبة علم القراءات للانتفاع به والقراءة عليه.

(3) تميز بدقته في علم القراءات تأليفاً وإقراءاً، فقد كان ينتفع ما يورده المؤلفون في القراءات القرآنية من معلومات، ويصحح ما وجده فيها من وهم أو خطأ أو سبق علم، ويناقش ذلك ويرد عليه، كما فعل في كتابه "عمدة الخُلان".

(4) تركزت جهوده في علم القراءات في محورين، هما: تدريس القراءات، والتأليف فيها. فعلى صعيد التدريس انتفع به الكثير من طلبة القراءات الذين لازموا وقروا عليه القرآن الكريم وقراءاته، وعلى صعيد التأليف ترك الشيخ محمد أمين العديد من المؤلفات النافعة الجامعة في هذا العلم الشريف المبارك، والتي تدل على تفوقه في هذا العلم وتمكنه من ناصيته.

ثانياً: التوصيات:

- (1) العناية بدراسة تاريخ علماء القراءات في الديار التركية، وإبراز جهودهم في علم القراءات وتمكنهم فيه.
- (2) دراسة مناهج علماء الديار التركية ومسالكهم في دراسة علم القراءات وتدريسه.
- (3) تحقيق تراث علماء الديار التركية في القراءات ونشره.

المصادر والمراجع

- الأثار المجيدية في المناقب الخالدية، محمد أمين أفندي، مطبعة السيد محمود، إسطنبول.
- الإجازة، أحمد حفطي، دار الكتب المصرية، الرقم: 2742.
- الإجازة، محمد أسعد إسطنبولي، مكتبة أتاتورك بلدية اسطنبول، الرقم: 989.
- الإجازة، ملا محمد أمين أفندي، مكتبة نجيب بلشا في نيرة، الرقم: 1416، الورقة: 12- 18.
- الأعلام - تصنيف: العلامة خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي (المتوفى: 1396هـ)، الناشر دار العلم للملايين / ط الخامسة، 1422 هـ / 2002م.
- أوصاف الاخوان بلطف الرحمان، الحافظ محمد راشد، السليمانية، قسم رونق أوغلو، الرقم: 316.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إسماعيل باشا البغدادي، مطبعة وكالة المعارف التركية، اسطنبول، 1972.
- تحفة الأمين في وقوف القرآن المبين، محمد أمين أفندي، مكتبة السليمانية، إبراهيم أفندي، الرقم: 21.
- حامد بن عبد الفتاح البالوي، حياته، وشخصيته، ومصنفاته، وتعريف لكتابه المسمى بزبدة العرفان وتحقيقه، مصطفى آتيل أقدمير، (رسالة دكتوراه) جامعة مرمره، إسطنبول، 1999م.
- نذر الأريب في إيضاح الجمع بالتقريب، للإمام محمد أمين بن عبد الله بن محمد بن صالح بن إسماعيل الأيوبي الاستنبولي، المعروف بعبد الله أفندي زاده (ت بعد 1275هـ)، دراسة وتحقيق من أول الكتاب إلى نهاية المبحث التاسع، أطروحة دكتوراه للطلبة تغريد بنت أبو بكر سعيد الخطيب، بإشراف الأستاذ الدكتور مصطفى بن محمود أبو طالب، جامعة أم القرى، كلية أصول الدين، قسم القراءات القرآنية، 1439هـ - 2018م.
- نذر الأريب، محمد أمين، نسخة مخطوطة في المكتبة السليمانية برقم (11)/ راشد أفندي، رسالة في القراءات السبع والعشر والتقريب، عبدالله صالح أيوبي، (مخطوط)، مكتبة كلية الشريعة جامعة مرمره، أوغوت/67، الورقة: 153- 172أ.
- الرسالة في القراءات، عمر أفندي زاده، مكتبة ضياء كوك ألب للمخطوطات في ديار بكر، الرقم: 1716، الورقة: 79ب، 108أ
- رسالة في ترتيب وجوه بعض الآيات، محمد أمين أفندي، مطبعة قره حصارى زاده أسعد أفندي، إسطنبول، 1870م.

رئيس القراء عبدالله أيوبي حياته وأثاره، يونس إنانج، مجلة كلية الشريعة في جلمعة سكاريا، مجلد: 16، العدد: 29، 2004.

زبدة العرفان في وجه القرآن – تصنيف: حامد بن عبد الفتاح البألوي، تحقيق: مصطفى أتيلأ أقدمير، الناشر مجهول باستانبول/ ط الأولى 1999م.

السجل العثماني، محمد ثريا، منشورات وقف الوطن التاريخي، اسطنبول، 1996.

شجرة القراء، محمد أمين أفندي، (مخطوط)، Library Beatty Chester، الرقم: 368.

عبدالله أيوبي، علي تورغوت، منشورات وقف الديانة التركي، اسطنبول، 1988.

علم القراءات من الماضي إلى اليوم، رجب أكاكوش، منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، أنقرة 2015م.

القرآن الكريم؛ نزوله وقراءته، إسماعيل قره جام، منشورات الندوة، إسطنبول، 1981م

كتاب المجموع في المشهود والمسموع، عبد الرحمن أفندي عاكف زاد الأماسي، تحقيق: أحمد عبد الوهاب الشرفاوي، مركز التاريخ العربي للنشر، ط 1 سنة 2022.

لاحقة للشارح البائس الفقير في إيضاح باب الادغام الكبير، محمد أمين أفندي، مطبعة أسعد أفندي قره حصارى زاده، إسطنبول، 1870م.

لوامع البدر في بستان ناظمة الزهر، عبد الله صالح الأيوبي، مكتبة السللمانية، إبراهيم أفندي، الرقم: 27.

المجموعة على قراءات التقريب، محمد خلوصي أعيني، مكتبة كلية الشريعة جامعة مرمرة، قسم أسكدارلي، الرقم: 52، الورقة: 9.

معجم البلدان، أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي (ت 626هـ)، دار صادر، ط2، بيروت 1995م.

معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993.

ملا محمد أمين أفندي، رشاد أونجوران، منشورات وقف الديانة التركي، مجلد: 30، اسطنبول، 2005م.

المؤلفون العثمانيون، محمد طاهر البرصوي، المطبعة العامرة، اسطنبول، 1333.

ميزان القراء العشرة، عبدالله صالح أفندي، مكتبة السللمانية، إبراهيم أفندي/ 9، الورقة: 1ب- 199أ.

النشر في القراءات العشر – تصنيف: العلامة محمد بن محمد بن محمد بن الجزري (ت 833هـ)، راجعه الشيخ: محمد بن علي الضباع، الناشر دار الكتب العلمية / بيروت لبنان، بدون تاريخ.

هداية القاري إلى تجويد كلام الباري – تصنيف: الشيخ عبد الفتاح السيد عجمي المرصفي (ت 1409هـ)، الناشر مكتبة طيبة / المدينة المنورة، ط الثانية، بدون تاريخ.

هدية العارفين أسماء المؤلفين وأثار المصنفين، اسماعيل باشا البغدادي، مطبعة وكالة المعارف، اسطنبول، 1951.

KAYNAKÇA

- Akakuş, Recep. *Tarihten Günümüze Kıraat İlimi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (TDV), 2015.
- Amasî, Abdurrahman Efendi Âkifzâde. *Kitâbü'l-mecmû'u fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'i*. thk. Ahmed Abdülvehhâb eş-Şarkâvî, İstanbul: Merkezü't-Târîhi'l-Arabî li'n-Neşr, 2022.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-'ârifin esmâi'l-müellifin ve âsâru'l-müsannifin*. İstanbul: Türkiye Bilim Evleri (TEB) Yayınları, 1951.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *İzâhu'l-meknûn 'alâ Keşfi'z-zunûn*. İstanbul: Türkiye Bilim Evleri (TEB) Yayınları, 1972.
- Bursevî, Muhammed Tahir. *el-Müellifüne'l-'Osmâniyyûn*. İstanbul: Amire Matbaası, 1333.
- Efendizâde, Ömer. *Risâle fi'l-kırâ'ât*. Diyarbakır: Ziya Gökâl Kütüphanesi, no. 1716. vv.79-b-108-a.
- Eğîni, Muhammed Hulusi. *el-Mecmû'atü 'alâ kırâ'âti't-takrîb*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi-Üsküdarlı, no. 52, vr. 180.
- Emîn Efendî, Molla Mehmed. *el-Âsârü'l-Mecîdiyye fi'l-menâkıbi'l-Hâlidîyye*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1314.
- Emîn Efendî, Molla Mehmed. *İcâzetnâme*. Tire: Necip Paşa Kütüphanesi-İbrahim Efendi, no. 1416. vr.2-a-8-a.
- Emîn Efendî, Molla Mehmed. *Lâhikâtü'l-lişşâribi'l-bâisi'l-fakîri fi izâhi bâbi'l-idgâmi'l-kebîr*. İstanbul: Esat Efendi Matbaası, 1870.
- Emîn Efendî, Molla Mehmed. *Risâle fi tertîbi'l-vücûhi ba'zi'l-âyât*. İstanbul: Karahisarizâde Esat Efendi Matbaası, 1287.
- Emîn Efendî, Molla Mehmed. *Şeceratü'l-kurrâ*. Dublin: Chester Beatty Kütüphanesi, no. 368. vr. 124-a-212-a
- Emîn Efendî, Molla Mehmed. *Tuhfetü'l-emîn fi vükûfi'l-Kur'âni'l-Mübîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi-İbrahim Efendi, no. 21. vr.1-a-220-a.
- Emîn Efendî, Molla Mehmed. *Zuhrü'l-erib fi idâhi'l-cem' bi't-takrîb*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi-Râşid Efendi, no. 11. vr.1-b-215-a.
- Eyyübî, Abdullah Sâlih. *Levâmi'u'l-bedri fi büstâni nâzimetü'z-zehr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi-İbrahim Efendi, no. 27. vr. 2-a-135-a.

- Eyyübî, Abdullah Sâlih. *Mîzânü'l-kurrâ'i'l-'aşra*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi-İbrahim Efendi, no. 9. vv. 1-b-99-a.
- Eyyübî, Abdullah Sâlih. *Risâle fi'l-kırâ'âti's-seb'i ve'l-'aşri ve't-takrîb*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi-Öğüt, no. 67. vr.153-a-172-a.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sadr, 1995.
- Hatîb, Tağrîd bint Ebî Bekr – Yenkesar, Merâm bint Tal'at. *Zuhru'l-erib fi idâhi'l-cem' bi't-takrîb dirâse ve tahkîk*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, doktora tezi, 2018.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- İnanç, Yonis. “Reisülkurrâ Abdullah Eyyübî: Hayatı ve Eserleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 / 29 (Sakarya 2004), 107-128.
- İstanbulî, Muhammed Esad. *İcâzetnâme*. İstanbul: İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı-Belediye yazmaları, no. 989, vr. 7-a.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*. İstanbul: Nedve Yayınları, 1981.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Marsafî, Abdülfettâh es-Seyyid el-Acemî. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi'l-bârî*. Medine: Mektebetü Tayyibe, ts.
- Öngören, Reşat. “Molla Mehmed Emin Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/258-259. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Pâlûvî, Hâmid Abdülfettâh. *Zübdetü'l-'irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Atilla Akdemir. Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Çur'âni'l-Kerîm, 2020.
- Râşid, el-Hâfiz Muhammed. *Evşâfü'l-ihvân bi lutfi'r-Rahmân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi-Ravnak Oğlu, no. 316. vv.3-a-21-a.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. çev. Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Turgut, Ali. “Abdullah Eyyübî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/102-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1988).
- Zirikli, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

Müfti-i Zaman Unvanı Bağlamında 16. Yüzyıl Başında Yeni Osmanlı Müftüsü Konseptinin Oluşumu*

Fırat ORĞUN**

Atıf/Cite as: Orğun, Fırat. "Müfti-i Zaman Unvanı Bağlamında 16. Yüzyıl Başında Yeni Osmanlı Müftüsü Konseptinin Oluşumu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 159-187.

Öz: 16. yüzyılın ilk yarısında Osmanlılar, yönetilmesi sıra dışı tedbirler gerektiren bir dizi iç-dış siyasi sorunla ve birtakım ideolojik meydan okumayla yüzleştiler. Bu dönemde ülke toprakları hızla genişledi ve Mısır, Suriye ve Doğu Anadolu gibi farklı kültür havzaları devletin bünyesine katıldı. Bunun sonucunda o zamana dek alışıktıkları Hanefiliğin dışında kalan Sünni mezheplere mensup halkları yönetmeleri; onları kendi sistemlerine adapte ederek ülkede hukuk ve yargı birliğini sağlamaları gerekti. Tüm bu zorlukları aşmak için ellerindeki idari ve hukuki araçları mevcut halleriyle veya değişik içeriklerle yeni yorumlara tabi tutarak sahaya sürdüler. Bu kapsamda İstanbul müftülüğünü geniş yetkili bir konseptle yeniden yapılandırdılar. Ortaya çıkan yeni baş müftülük makamını temsil etmesi için bilinçli şekilde *müfti-i zaman* unvanını kullanmayı tercih ettiler. Devrin etkili müftüsü İbn Kemal'in fetvaları ve döneme ait kadı sicilleri bu konularda geniş çaplı yorum ve çıkarımlar geliştirilmesine olanak tanıyan zengin veriler barındırmaktadır. Bu makale anılan verilerden hareketle 16. yüzyıl başında İstanbul müftülüğünün (şeyhülislamlığın) geçirdiği dönüşümü *müfti-i zaman* kavramı etrafında yeniden kurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, müfti-i zaman, 16. yüzyıl, Osmanlı, şeyhülislam

* Bu makale, yazar tarafından Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde hazırlanmakta olan "Şer'iyye Sicilleri Işığında Erken Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Fetva-Kazâ İlişkisi" adlı doktora tez çalışmasında elde edilen verilerden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Rize, Türkiye, ahmetfirat7@gmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-9632-7467

The Formation of the New Concept of the Ottoman Muftī at the Beginning of the 16th Century in the Context of the "Muftī-i Zaman" Title

Abstract: In the first half of the 16th century, the Ottomans faced a series of internal and external political issues and ideological challenges, which required extraordinary measures to govern. In this period, the borders of the Empire expanded to an unusual pace and encompassed different cultural zones that include Egypt, Syria and Eastern Anatolia. In this context, they had to manage different subjects affiliated from different Sunni schools of Islamic law other than Hanafism and integrate them into the Ottoman system in order to achieve its judicial and legal unity in the country. In surmounting these challenges, they utilized both administrative and legal tools by either using them as is or reinterpreting them from new perspectives. In this respect, they restructured the Muftī of Istanbul by granting a broad authority. They deliberately chose to use "muftī-i zaman" (muftī of the time) title to represent the new prime muftī office that emerged. Fatwās issued by Ibn Kemal -who had big influence at the time and the qādī registries belonging to the period provide with rich evidences that enables us to draw a wide range of conclusions. This article, reevaluates about the concept of Istanbul mufti office (shaykh al-Islam) at the beginning of the 16th century in connection with the title of muftī-i zaman.

Keywords: Islamic law, muftī-i zaman, 16th century, Ottoman, shaykh al-Islam

تشكل مفهوم المفتي العثماني الجديد في بداية القرن السادس عشر في سياق عنوان

"مفتي الزمان"

الملخص: في النصف الأول من القرن السادس عشر ، واجه العثمانيون سلسلة من المشاكل السياسية الداخلية والخارجية وعدداً من التحديات الأيديولوجية والتي تطلبت إجراءات استثنائية. خلال هذه الفترة ، توسعت أراضي البلاد بمعدل غير عادي وتم دمج أحواض ثقافية مختلفة مثل مصر وسوريا وشرق الأناضول في الدولة. ونتيجة لذلك كان عليهم أن يحكموا الشعوب المنسوبة إلى المذاهب السنية التي كانت خارج الحنفية التي اعتادوا عليها حتى ذلك الحين ، وأن يضمنوا وحدة القانون والقضاء في البلاد من خلال تكييفهم مع نظامهم الخاص. من أجل التغلب على كل هذه الصعوبات ، وضعوا الأدوات الإدارية والقانونية تحت تصرفهم في الميدان من خلال إخضاعهم لتفسيرات جديدة في شكلها الحالي أو بمحتويات مختلفة. في هذا السياق ، أعادوا هيكل مؤسسة مفتي اسطنبول بمفهوم شامل. لقد اختاروا عن عمد استخدام لقب "مفتي الزمان" لتمثيل مقام المفتي الجديد. تحتوي فتاوى ابن كمال ، المفتي المؤثر في تلك الفترة ، وسجلات القاضي في تلك الفترة على نتائج غنية تسمح بتفسيرات واستنتاجات واسعة النطاق حول هذه القضايا. بناءً على النتائج المذكورة ، تعيد هذه المقالة بناء تحول مفتي اسطنبول (شيخ الإسلام) في بداية القرن السادس عشر حول مفهوم "مفتي الزمان".

الكلمات المفتاحية: الفقه ، مفتي الزمان ، القرن السادس عشر ، العثمانيون ، شيخ الإسلام

GİRİŞ

Tarihi olaylara ilişkin olgusal bilgilere erişmenin aksine uzun zamana yayılan soyut süreçlerin izini sürmek zordur. Neyse ki pek çok süreç arkasında kendisini okumamızı sağlayacak kalıntılar bırakarak ilerler. Bu bağlamda Osmanlı müftülüğünün yükseliş ve dönüşüm sürecini birkaç farklı somut kanıtı dayalı olarak açığa çıkartmak mümkündür. Müftü unvanları da şeyhülislamlığın gelişim sürecini aydınlatma yolunda bu türden bir kanıt olarak değerlendirilebilir. Kısaca *bir meslek*,

memuriyet ve paye göstergesi olan unvan temsil ettiği makamın mahiyetini ve bir dereceye kadar iş tanımını yansıtır. Osmanlı baş müftülerinin en klasik unvanı olarak “şeyhülislam” bilinir. Bunu *müfti-i enam ve müfti-i azam* takip eder.¹ Bilhassa şeyhülislamlık tarihi araştırmacılarının başlıca referansı olan İlmiye Salnâmesi’nde tercih edilen terminoloji *şeyhülislam ve müfti-i enam* ifadelerinin modern çalışmalarda yaygın şekilde kullanılmasına yol açmıştır.² Ne var ki 16. asrın ilk yarısı ve öncesine ait Osmanlı kaynaklarında bu iki tabirin izine rastlanmaz.

Sözü edilen kaynakların başında, genelde Osmanlı tarihinin özelde Osmanlı hukukunun en önemli şahitlerinden olan ve sahadaki gerçekliği yansıtmak bakımından diğer arşiv malzemesi içinde eşsiz bir yer işgal eden kadı (şer’iyye) sicilleri gelir. Sicillerdeki bazı davalarda mahkemeye intikal eden fetvalardan bahsedilirken müftülerin unvanları da kayda geçirilmiştir. Makalenin varsayımlarına dayanak teşkil eden veriler Ek-1’de sunulan tablodaki sicillerde yer alan bu tür dava kayıtlarından elde edildi. Çalışmanın ilk aşamasında sicillerde baş müftüyü dile getirmek için kullanılan unvanlara ilişkin sayısal veriler bir grafik dâhilinde ortaya konuldu (bk. Grafik 1). Tek yönlü bir okumadan kaçınmak adına, dönemin arşiv kaynakları ve kitaplarındaki müftü unvanlarına da bakıldı. Bu veriler ışığında unvanlar grafiğinde gözlenen “müftü”den “müfti-i zaman”a geçişin aynı zamanda müftülüğün değişen rolünün ve artan otoritesinin yansıması olduğu varsayıldı. “Müfti-i zaman” tabirinin dini-hukuki bağlamı nedeniyle maksatlı olarak seçildiği iddia edilerek bu savlar çeşitli argümanlarla desteklenmek suretiyle savunuldu.

Osmanlı merkez müftülüğünün, daha bilinen adıyla şeyhülislamlığın kuruluş tarihi İstanbul’un fethinden biraz önceye kadar geri götürülebilir. Fakat kurum klasik haline ve anlam içeriğine 16. yüzyılın başlarında kavuşmuştur. Fatih’in kanunnamesinde *ulemanın reisi* olarak onurlandırdığı İstanbul müftüsü bu yıllarda bütün ülkenin müftüsü mevkiine yükselmiştir. Bu minvalde kendisine yüklenen kanonikleştirici misyon, fetvaları yoluyla İslam hukuku konularında nihai kararı veren bir dini otorite ortaya çıkarmaya yöneliktir. Fetvalarının İslam hukukunu yorumlamada resmi-merkezi bir yer işgal etmeye başlaması doğal olarak müftüyü daha görünür kılmış, bir süre sonra ise bürokratik hiyerarşinin bir parçasına dönüştürmüştür. Çalışmanın ikinci adımında, tarihi hadiselerin sebep-sonuç ilişkisi içinde vuku bulduğu gerçeğinden hareketle, müftülüğün statü ve içeriğindeki anılan farklılaşmaya yol açan saiklerin neler olduğu tespit edilmeye çalışıldı. Dönemin iç ve dış siyasi gelişmelerinin bu değişime yol açan asıl sebep olduğu ileri sürülerek bu görüşü destekleyeceği düşünülen çeşitli örnek olaylara değinildi.

¹ Murat Akgündüz, *Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislamlık* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), 127-128.

² Salname’deki her müftü biyografisinin başında “şeyhu’l-islâm ve müfti’l-enam” klişesi yer alır. Bk. Meşihat, *İlmiye Salnâmesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334), 342-374.

Çalışmada kullanılan bir diğer veri kaynağı müftü fetvalarıdır. 15. yy. müftüleri içinde fetvaları toplanarak bugüne aktarılan tek müftü Alâeddin Arabî Efendi'dir (ö. 901/1496). Bilindiği kadarıyla iki nüshası bulunan fetva mecmuası iki ayrı teze konu edilmiştir.³ Zenbilli Ali Efendi'nin (ö. 932/1526) *Muhtârât* adlı eseri genellikle onun fetvalarından seçmeler olarak takdim edilse de esasında Arapça yazılmış küçük bir fıkıh metni hüviyetindedir. Türkçeye tercüme edilerek yayınlanmıştır.⁴ İbn Kemal'in (ö. 940/1534) fetvalarının derlendiği pek çok mecmua mevcuttur.⁵ Ayrıca onun fıkhi görüşleri Ahmet İnanır tarafından bir doktora tezi olarak ayrıntılı incelemeye tabi tutulmuştur. Yine İnanır tarafından hem tezde hem de ayrı bir kitap halinde İbn Kemal'in pek çok fetvası Türkçe olarak yayınlanmıştır.⁶

Makalede, *müfti-i zaman* unvanı bağlamında, Osmanlı müftülüğünün büründüğü yeni rolün oluşumu ve/veya benimsenmesi için İbn Kemal'in -neredeyse klasik öğretiyi zorlamak pahasına- özel bir fikri ve ilmi uğraş verdiği tespit edilmektedir. Bu iddia onun fetvalarında sergilediği bakış açısı ve hukuki hükümler ortaya konulmak suretiyle desteklenmektedir. Çok yönlü ve derinlikli bir *allame* olmakla birlikte İbn Kemal'in bu yoldaki ilham kaynağının doğrudan ya da dolaylı yollardan görüşlerine ve terminolojisine vakıf olduğu anlaşılan Ebu'l-meâlî Cüveynî (ö. 478/1085) olduğu öne sürülmekte; ikilinin görüşleri arasındaki paralellik açıklanmaya çalışılmaktadır. Zira Cüveynî İbn Kemal'in 16. yüzyılın başında yaşadığına benzer bir kriz ortamında Sünni fıkıh ve siyaset felsefesi hakkında kaleme aldığı *el-Gıyâsî* adlı eserinde "müfti-i zaman" ifadesine yer verir. Ona mukallitler açısından mezhepler üstü bir fıkhi otorite rolü biçer; fetvalarına ise bağlayıcılık atfeder ki bu tam olarak Osmanlıların o sıralarda ihtiyaç duyduğu şeydir.

1. 16. Yüzyılın Başında Müftülüğün (Şeyhülislamlığın) Manzarası

Osmanlı Devleti'nde müftülüğün başlangıcını geniş yorumlarla Şeyh Edebalî'ye (ö. 726/1326) kadar götürenler bulunmaktadır. Daha ihtiyatlı olanlar ilk müftünün Molla Fenârî (ö. 834/1431) olduğunu belirtir ki bu görüş geleneksel bir kabule mazhar

³ Tezler için bk. Ali Öncel, *Şeyhülislam Molla Arab'ın Fetva Mecmuası (v. 1b-33b) Çerçevesinde XV. Asır Osmanlı Hukuku Üzerine Gözlemler (Tahlil ve Metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2013); Gülsüm Gülsev Şanver, *Molla Arab (ö. 901/1496) ve Fetva Mecmuasının İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, 2019).

⁴ Bk. Zenbilli Ali Efendi, *el-Muhtarat Minel Fetava*, çev. İbrahim Ural, M. Ali Sarı (İstanbul: Fey Vakfı, 1996).

⁵ Nüshalar için bk. Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 5-10.

⁶ Bk. Ahmet İnanır, *Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat (Fetâvâ-yı İbn Kemal)* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011).

olmuştur.⁷ Bazıları kadılık görevi olmadan müftülük yaptığından ve bu iş için maaş alan ilk kişi olduğundan Fahrettin Acemî'yi (ö. 865/1460-61?) ilk müftü sayar. Aralarında Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ve Hezarfen Hüseyin'in (ö. 1103/1691) de bulunduğu bir grup ise şeyhülislamlığı İstanbul'un fethinden sonrasına ait bir kavram olarak ele alır. Son olarak, müftülüğün klasik hüviyetini Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) döneminde aldığından hareketle onu gerçek manada ilk müftü kabul edenler de vardır.⁸

Fatih'in (ö. 886/1481) son yıllarında hazırlanan kanunnamede müftü "ulemanın reisi" olarak nitelenmiştir. Bu ifade ülkedeki örgütlü eğitim ve yargı hiyerarşisinin başı olmayı değil sembolik bir sınıfsal liderliği dile getirmektedir. Bunlar bir yana, Fatih öldüğünde İstanbul'da görev yapan bir Osmanlı merkez müftüsü bulunduğu kesindir. Yüzyıl sona ererken bu makamda Efdalzâde Hamîdüddin Efendi (ö. 908/1503) bulunuyordu. Sekiz yıllık hizmetinin ardından vefat edince yerini, biraz gecikmeli olarak Ali Cemali Efendi -ki sonradan Zenbilli lakabıyla anılacak- aldı. Efdalzâde'nin nasıl bir unvan taşıdığını kendi döneminin kaynaklarından öğrenme şansına sahip değiliz. Fakat halefini ifade etmek için resmî belgelerde tercih edilen başlıca unvanlar mücerret "müftü" veya mekansal bir tanımlama olan "İstanbul müftüsü"dür. Saray bürokrasisinin kaleminden çıkmış olan *in'âmât defterleri* bu noktada çok sayıda örnek içermektedir.⁹

Zenbilli Efendi'nin klasik bir alimin temel uğraşları olan İslami ilimler öğretimi (müderreslik) ve fetva vermek dışında bir kariyeri bulunmamaktadır. Yavuz Selim'in bazı hadiselerden sonra kendisine duyduğu hayranlık ve saygıdan dolayı her iki kazaskerliği Zenbilli'ye bağlamak istediği fakat müftünün bundan özenle kaçındığı yönünde rivayetler¹⁰ mevcuttur. Bunları doğru kabul edersek onun müftülüğü bürokratik ağın dışında tutmaya gayret ettiğini öne sürebiliriz. 23 yıla yaklaşan vazifesinin ardından Zenbilli Efendi 1526'da ölünce yerine Şemseddin Ahmed Çelebi yani İbn Kemal (ö. 940/1532) geçti. O da bu görevde 8 yıl kadar kalacak ve 1534'te vefat edecektir. İbn Kemal iki selefinden farklı olarak sadece müderreslik değil

⁷ Dönemin müftülerinin geleneksel listesi için bk. Richard C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in The Development of The Ottoman Learned Hierarchy* (London: Ithaca Press, 1986), XV; Meşihat, *İlmiye Salnâmesi*, 322-376.

⁸ Şeyhülislamlığın kuruluş ve gelişimiyle ilgili değerlendirmeler için bk. Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 201-210; Akgündüz, *Şeyhülislamlık*, 37-44.

⁹ Defterlerin mahiyeti hakkında bilgi ve çeşitli müftü unvanı örnekleri için bk. İlhan Gök, *Atatürk Kitaplığı M.C.O.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 1-2, 340, 410, 444, 485, 638, 836.

¹⁰ Zenbilli'nin değinilen olayları da içeren biyografisi için bk. Repp, *The Müfti*, 197-224 özellikle 211; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: TYEKB, 2019), 458-466 özl. 462-464; Akgündüz, *Şeyhülislamlık*, 49-53.

kazaskerlik de yapmıştı. Yavuz'la beraber Mısır seferine katılmış; Karaman Eyaleti'nin tahririni gerçekleştirmişti. Dolayısıyla sadece bir medrese alimi değil aynı zamanda bir bürokrattı (alim-bürokrat).¹¹

2. Kullanılan Müftü Unvanları

Çalışmanın ana kaynakları olan 16. yüzyılın ilk yarısına ait kadı sicillerinde, mahkemeye intikal eden çeşitli müftü fetvalarından söz eden pek çok dava yer almaktadır.¹² Bu davaların önemli bir kısmında fetva sahibi müftülerin isim ve/veya unvanları da kayda geçirilmiştir. Bir fikir vermesi açısından iki örnek zikrelelim. Üsküdar mahkemesinde kaleme alınan Recep 925/Temmuz 1519 tarihli bir sicilde “müfti’z-zamân Ali Çelebi Efendi”¹³ ifadesi; Şaban 925/Ağustos 1519 tarihli bir başkasında ise “müfti-i zamândan fetvâm vardır”¹⁴ ifadesi yer almaktadır. Sicil taramaları yoluyla 1515 ve sonrasında dava kayıtlarına geçmiş unvanların neler olduğu tespit edilmiş ve bir grafik halinde sunulmuştur (bk. Grafik 1).

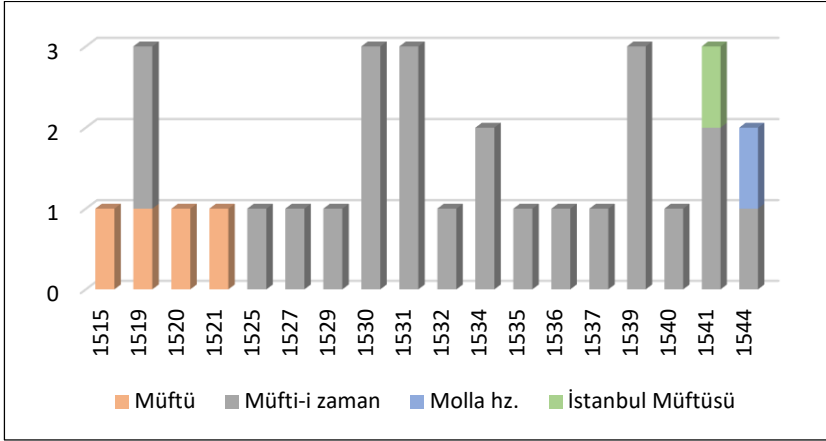
Görüldüğü üzere sicillerde rastlanan en eski unvanlar mücerret “müftü” şeklindedir. “Müfti-i zaman” ifadesi ilk olarak 1519’da bir dava kaydına eklenmiştir. Ancak aynı yıla ait birden fazla örneğe rastlanması yeni ortaya çıkmadığı ve daha önce de kullanıldığı izlenimini uyandırmaktadır. 1515-1521 arası, her ikisinin bir arada görüldüğü tipik bir geçiş dönemi karakteri arz etmektedir. 1525 sonrasında ise baş müftünün unvanı olarak tercih edilen başlıca -hatta tek- tabir “müfti-i zaman”dır. Anlaşıldığı kadarıyla unvanın kullanımı Osmanlı ülkesinin genelinde -Anadolu’da demek daha doğru olabilir- yaygınlaşmış durumdadır. Zira grafikteki veriler o dönemden günümüze gelebilmiş mahkeme kayıtlarının tamamını oluşturan Üsküdar, Edremit, Antep, Bursa, Niğde/Bor ve Karaman gibi Anadolu kentlerinin sicillerinden elde edilmiştir.

¹¹ İbn Kemal’in biyografisi için bk. Repp, *The Müfti*, 224-239; Akgündüz, *Şeyhülislâmlık*, 53-58; Samil Öçal, *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde’nin Düşünce Dünyası* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 43-50.

¹² Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Fırat Orğun - Ali Kumaş, “16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mahkemesinde Fetvanın Etkisi: İstanbul Örneği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (2022), 1-33.

¹³ *Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (919-927 / 1513-1521)*, haz. Bilgin Aydın - Ekrem Tak (İstanbul: İSAM, 2008), 353.

¹⁴ *Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (924-927 / 1518-1521)*, haz. Rifat Günalan vd. (İstanbul: İSAM, 2010), 149.



Grafik 1: Baş müftü (şeyhülislam) için kullanılan unvanlar¹⁵

Bu kullanımın sicillere mahsus bir üsluptan kaynaklandığı yahut ilmiye mensuplarına özgü bir terminoloji olduğu düşünülmemelidir. Çünkü döneme ait diğer tarihi kaynaklar ve arşiv belgelerinde de müftünün bu unvanla anıldığı görülmektedir. Örneğin 1503-1527 arasındaki in'âmât defterlerinde tercih edilen *müftü* ve *İstanbul müftüsü* tabirlerinin yerini 1530'da "müfti-i zaman" almıştır. Zira bu yıla ait bir kayıta İbn Kemal kastedilerek "müfti-i zaman Ahmet Çelebi" ifadesine yer verilmiştir.¹⁶ Ayrıca nişancılık dahil çeşitli üst düzey görevlerde bulunan ve aynı zamanda bir tarih kitabı yazmış olan Ramazanzâde Nişancı Mehmed (ö. 979/1571) eserinin çeşitli yerlerinde bu unvanı ülkenin baş müftülük makamının karşılığı olarak kullanmaktadır.¹⁷

Unvanın, hatırı sayılır bir zaman diliminde Osmanlı Devleti'ndeki baş müftünün başlıca unvanı olarak kullanıldığı ortadadır. Buna rağmen araştırmacıların şimdiye kadar bu ifade üzerinde durmaması hatta çoğu kere onu görmezden gelmesi¹⁸ muhtemelen içerdiği lafızların dikkat çekmeyecek kadar gösterişsiz olmasından ileri gelmiştir. *Zamanın/devrin müftüsü* şeklinde çevrilebilecek olan terimin sözlük anlamının genelliği, bir unvan olarak taşıdığı özel anlamı perdelemiş

¹⁵ Grafikteki veriler Ek-1'deki listede yer alan sicillerin taranması ile elde edilmiştir.

¹⁶ İsmail Erünsal, "Kanuni Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn'amat Defteri", *Osmanlı Araştırmaları* 4/4 (1984), 11.

¹⁷ Bk. Rukiye Özdemir, *Ramazân-zâde'nin Târîh-i Nişâncı Paşa İsimli Eserinin Tahlil ve Metin Tenkidi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 611, 749-750.

¹⁸ Mesela İslam ansiklopedilerinin "şeyhülislam" maddelerini kaleme alan yazarlar bu unvana hiç değinmezler.

olmalıdır.¹⁹ Ebussuûd Efendi'ye kadarki şeyhülislamın biyografileri ve bunların paralelinde şeyhülisamlık tarihini ayrıntılı şekilde inceleyen R. Repp bile bu ifadeye hiçbir özel anlam yüklemeyiz. Yalnızca iki Osmanlı kroniğinden yaptığı iki alıntı kapsamında dipnotlarda yer verir.²⁰

Bir diğer sebep 16. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle yavaş yavaş terkedilerek yerini başka unvanlara bırakmış olmasıdır. Dönemin biyografi yazarlarının -başta Taşköprülüzâde- müftüleri böyle bir unvanla anmaması da bu konuda etkili olmuştur şüphesiz. Yaygınlığı bir yana, çeşitli ipuçları bu tabirin lalettayin ortaya çıkmış sıradan bir unvan olmadığını düşündürmektedir. Aksine belirli bir çağrışım yapması için bilinçli olarak tercih edilmiştir ve derin köklere sahiptir. Tarihi arka planda meydana gelen büyük çaplı iç-dış siyasi hadiseler icabı Osmanlı yönetim ve hukuk anlayışında yaşanan dönüşümden müftülüğün payına düşen rolü ve içeriği simgelemesi beklenmektedir. İslami ilimler birikiminden güçlü referanslara dayanarak özenle seçilip terimleştirilmiştir. Başka bir deyişle "müfti-i zaman" tabiri 16. yüzyılın başlarında tebellür eden geniş yetkili yeni baş müftü konseptini temsil ve ifade eden ilk unvandır.

3. Şeyhülisamlığın İlk İfadesi Olarak "Müfti-i zaman"

3.1. Unvanın İşlevi (Tarihi-Siyasi Arka Plan)

Müfti-yi zaman unvanının ortaya çıktığı yıllar Osmanlı Devleti'nin öncesinde hiç olmadığı kadar yüzünü doğuya çevirdiği ve Ortadoğu'yla meşgul olduğu bir devre rastlıyor. Bir dizi uluslararası sorun kapsamında Osmanlılar 16. yüzyılın ilk çeyreği bitmeden iki büyük problemle yüzleşmek zorunda kaldılar. Bunların ilki "Şark sorunu" olarak ifade edilen doğudaki Safevi problemidir.²¹ İkincisi Memlük topraklarının ilhakı ve Osmanlı ülkesine entegrasyonu sorunudur. Bir diğer problem ülke içinde yer yer baş gösteren aykırı dini düşüncelerdir. Bunlar kimi zaman bir şahsın bazense dar bir sosyal grubun benimsediği fikir ya da yaklaşımlar olabiliyordu. Devletin ve halkın çoğunun bağlı olduğu Sünni-ortodoks ideolojiye zarar verdiği için bunlara karşı müsamahakâr davranılmıyordu. Müfti-i zaman kavramının ortaya çıkıp yayıldığı yıllarda yaşanan bu gelişmeleri kısaca açıklamak unvandan beklenen işlevi anlamamıza yardım edecektir.

¹⁹ Bir araştırmacı 16. yüzyıl Ankara sicillerinde karşılaştığı bu ifadeyi "dönemin Ankara müftüsü" olarak yorumlamıştır. Bk. Ali Yaycioğlu, *Ottoman Fatwa: An Essay On Legal Consultation In The Ottoman Empire* (Ankara: Bilkent University The Institute of Economic And Social Sciences, Master's Thesis, 1997), 109.

²⁰ Repp, *The Müfti*, 99 (93 nolu dn.), 182 (153 nolu dn.).

²¹ Şark Sorunu için bk. Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klâsik Çağında Siyaset* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 321-332.

3.1.1. Safevi İdeolojisiyle Mücadele

Doğudan gelen tehlikeler Osmanlılar için alışılmadık bir durum değildi. Ankara Savaşını kazanan Timur 1402’de devleti yok olmanın eşiğine getirmişti. Bir başka doğulu güç olan Akkoyunluların Anadolu üzerindeki emelleri ancak Fatih’in 1473’te Uzun Hasan karşısında elde ettiği Otlukbeli zaferiyle bertaraf edilebilmişti. Ancak bu seferki tehlike öncekilerden farklı olarak yalnız siyasi ve askeri nitelikli değil, aynı zamanda dini-mezhebi argümanlar etrafında şekillenmiş ideolojik bir meydan okumaydı. 16. asrın hemen başında Akkoyunluların yerini alarak İran ve çevresinde egemenlik kuran Safevilerin lideri Şah İsmail kendisini on iki imamdan Musa Kazım’ın soyuna nispet etmekteydi. Sufi öğelerle desteklenen mehdici (mesihanik) bir Şii doktrini benimseyerek bunu devletin resmi mezhebi halinde uyguluyordu. Osmanlıların kısaca *kızılbaşlık* diye ifade ettiği bu anlayışın merkezinde İmamiye şiasının kutsal imamlarının vekili olan “şah” yer alıyordu. Şah hem dünyevi hem dini ve mistik bakımdan en büyük otoriteydi.²²

Şah İsmail bu ideolojiyi politik hedeflerine ulaşmak için bir araç olarak kullanıyor ve *dâî* denen propagandacılar eliyle halk arasında yayıyordu. Sistemli ve örgütlü Safevi propagandasının etkisiyle bu fikirler özellikle Anadolu’daki Türkmenler arasında ciddi oranda revaç buluyor ve taraftar topluyordu. İslam’a sıkı doktriner ortodoks öğretilerden ziyade gevşek folklorik ve mistik bağlarla mensubiyet tesis etmiş olan bu göçebe topluluklar kendilerini kalben ve fikren şaha bağlı sayıyor, hatta bazıları doğrudan onun topraklarına göç ediyordu.²³ Osmanlılar en başından itibaren tehlikenin farkına varıp çeşitli önlemler aldılar.²⁴ Ancak polisiye düzeyindeki bu çabalar istenen sonucu doğurmaya yetmedi. 1511’de patlak veren Şahkulu isyanı meselenin varmış olduğu boyutun vahametini açıkça ortaya koydu.²⁵ Yavuz Sultan Selim’i iktidara taşıyacak olan asıl saik esasında onun bu ciddi sorun hakkındaki tutumu ve aktif politika izlenmesine yönelik tavrına duyulan sempatiydi.

Aynı tarihlerde Osmanlı Devleti rüşünü ispatlamış bir devlet ve hanedandı. Bilhassa Hristiyan Avrupa’daki cihat ve gaza faaliyetleri, özellikle İslam dünyası için

²² Safevilerin din siyaseti için bk. Vecih Kevseranî, *Fakih ve Sultan (Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi)*, çev. Ramazan Yıldırım (İstanbul: Yeni Zamanlar, 2006), 57, 151-153. Geniş okumalar için bk. Mehmet Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005). Kızılbaş kavramı için bk. Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı’da Kızılbaş Ayaklanmaları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 23-36.

²³ Feridun M. Emecen, *Zamanın İskenderi Şarkın Fatihî Yavuz Sultan Selim* (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010), 97-100.

²⁴ 2. Bayezid döneminde Safevi tehlikesiyle mücadele kapsamında çeşitli yöneticilere gönderilen hüküm örnekleri için bk. Emecen, *Siyaset*, 338-344.

²⁵ Kızılbaş isyanları için bk. Erkan, *Kızılbaş Ayaklanmaları*, özl. 102-143.

sembolik anlam taşıyan İstanbul'un alınması hanedan ve devlete büyük prestij sağlamıştı. Ama nihayetinde Osmanlı sadece bir hanedan-devletti ve otoritesinin kaynağı yalnızca siyasi başarılarla ve askeri güce dayalıydı. Padişahlar, İslam'da yöneticilere (*ulu'l-emr* ve *halifetullah* adı altında) yüklenen genel anlamın dışında herhangi bir dini vasıf taşımıyordu. Esasen Sünni siyaset düşüncesinin gereği sultanlar teorik bakımdan kendisinde toplanmış olan kamusal-dini yetkileri (bugünkü ifadeyle yasama, yürütme ve yargı) bile vekilleri aracılığıyla kullanırdı. Yürütme erki -özellikle Fatih'ten sonra- vezirlere, yargı yetki-görevi kadınlara, fetva yetki-hizmeti alim ve müftülere *tefviz* edilerek yürütülüyordu. Sünni doktrin gereğince hükümdar önemli ve gerekliydi ama kesinlikle kızıllaşlarca şaha atfedilene benzer bir kutsallığı, hele hele mistik liderliği söz konusu değildi. Buyrukları şeriata uygun olduğu sürece karşılık bulabilirdi. Üstelik Memlükler ve Mısır'daki Abbasi halifesi -şeklen olsa da- varlığını devam ettirdiğinden Osmanlıların henüz *halifelik* (yani peygamberin halifeliği) argümanını kullanmaları söz konusu değildi. Yalnız saltanat ve siyasi meşruiyet araçlarını sahaya sürmek ise *şah* imgesi ile mücadele etmek için yeterli olmazdı.

1514 Çaldıran zaferi Safevilerin Anadolu'ya yönelik siyasi ve askeri emellerini büyük ölçüde sonlandırdığı gibi Doğu Anadolu'yu Osmanlı mülkü haline getirdi. Fakat yine de Safevilerin imamet gibi mistik-dini argümanlarla desteklenen yayılmacı siyasi propagandası sona ermedi ve Anadolu'daki göçebeler arasında revaç bulmaya devam etti. Nispeten geç bir tarih olan yüzyılın ikinci yarısında Pir Sultan Abdal'ın sarf ettiği "Çeke sancağı götüre, Şah İstanbul'a otura" dizeleri anılan etkinin belirgin izlerini taşımaktadır. Merkez müftülüğü makamına bağlayıcı-otoriter bir içerik kazandırılması Safevi ideolojisiyle mücadelede işe yarayabilirdi. Osmanlı müftüsünün, Sünniliğin dışında duran kızıllaş topluluklar nezdinde bir karşılığı yoktu ve fetvaları onlar için anlam ifade etmiyordu şüphesiz. Ancak kırsallık ve göçebeliğin başlıca hayat tarzı olduğu, okuryazarlığın son derece düşük kaldığı bir çağda dini-mezhebi öğretiler rehber şahsiyetler (hoca, imam, derviş, şeyh, fakih vs.) eliyle ve ağırlıklı olarak sözlü öğretilerle tesis edilip pratiğe dökülüyordu. Dini otoritesi tartışılmaz bir *yüce müftü* imgesi aracılığıyla kırsaldaki rehberler zihnen tatmin ve ikna edilebildi. Değişim ve geçişliliğin yaygın olduğu ortamda onlar eliyle geniş köylü ve göçebe kitlelerini kontrol altında tutmak ve yeni kaymaları önlemek daha kolay olabilirdi. Nitekim İbn Kemal'in kızıllaşlar aleyhine verilmiş pek çok fetvası mevcuttur. Yine Şah İsmail ve onun inancında olanları tekfir ettiği bilinmektedir.²⁶

²⁶ İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 138-139; Öçal, *Kışladan Medreseye*, 438-443; Halil İbrahim Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü Kemal Paşazâde Örneği", *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/21 (2005), 179-196.

3.1.2. Aykırı Düşünceleri Ayıklama

Dönemin dini-fikri aykırılıkları her zaman Safevi ideolojisi kadar sistemli, geniş çaplı ve örgütlü bir şekilde ortaya çıkmıyor, münferit sapmalar halinde de kendisini gösterebiliyordu. Mesela İran diyarından gelen Molla Kâbız, ilim tahsili görmüş biriydi ve bilindiği kadarıyla Şii değildi. Birtakım ayetlere dayanarak Hz. İsa'nın bütün peygamberlerden dolayısıyla Hz. Muhammed'den üstün olduğu şeklinde bir tezi vaaz etmekteydi. Belirli bir tarikat ya da cemaati yoktu ancak halkı ikna edebilecek argümanları ve etkili hitabetiyle onların gözünde Sünni -hatta bir yönüyle bizatihi İslâmî- akideyi tartışmalı hale getirmekteydi. Nihayetinde onun fikirlerini boşa çıkararak ve idamına giden yolu açan kazaskerler değil Müftü İbn Kemal olmuştu.²⁷

Sünni Ortodoks dini düşüncenin (*medrese İslam'ının*) çizdiği çerçevenin sınırlarını zorlayan, yer yer onun dışına çıkan bir diğer zümre tasavvufçulardı. Osmanlı Devleti'nin kuruluş geleneğinde ve düşünce dünyasının şekillenmesinde tasavvuf önemli bir yer tutar.²⁸ Bu konuda adı konulmamış genel kural *tasavvufi zihniyetin ehl-i sünnet akidesi; tasavvufi ritüellerin Sünni fıkın çizdiği sınırlar dâhilinde kalması gerektiğidir*.²⁹ Böyle olmakla birlikte ideal noktanın yakalanması her zaman mümkün olmuyordu. Nitekim o dönemde kaleme alınmış risaleler ve müftü fetvaları arasında bu konularla (özellikle *raks* ve *deveran* ile) ilgili olanlar önemli bir yekûn tutar.³⁰ Bu konudaki sorunlar teorik-fikri düzlemde kalmayıp ete kemiğe bürünerek somut biçimde de tezahür edebiliyordu. Bu hususta öne çıkan isimlerin başında "Oğlan Şeyh" olarak bilinen İsmâil Maşûkî gelir. Sünni akideye uymayan batınî fikirler benimsediğine ve bunları yaydığına kanaat getirilen Maşukî, hakkında verilen fetvanın ardından 1529'da idam edildi.³¹ Genel anlamda İbn Kemal şeklen Müslüman

²⁷ Molla Kâbız'ın biyografisi ve yargılanması için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 270-279.

²⁸ Osmanlı düşüncesinde tasavvuf etkisi için bk. Osman Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde - Ebussu'ûd - Birgivi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 31-47; Ali Fuat Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu: Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 207-269.

²⁹ Osmanlı Devleti'nde Sünnilik hakkında bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam (Bir İmparatorluk Bir Din)* (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2021), 140-146. Devrin zihniyetinin oluşumuna önemli katkıları olan İbn Kemal'in Sünnilik-tasavvuf ilişkisi hakkındaki görüşleri için bk. Öçal, *Kışladan Medreseye*, 461-474.

³⁰ Örnekler için bk. İnandır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 175-185; Dilaver Gürer, "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11/26 (2010), 1-23.

³¹ Kendisinin idam tarihi ve idamına yol açan görüşleri hakkındaki farklı değerlendirmeler için bk. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 324-341.

olsalar da sapkın itikat ve fikirleri nedeniyle İslam dışı gördüğü *mülhid ve zındıklara* karşı son derece tavizsizdir. Bunu risale ve fetvalarında açıkça görmek mümkündür.³²

3.1.3. Memlûk Dünyasının Hazmedilmesi

Osmanlı idareci sınıfının ve ona bağlı olarak ulemasının o yıllarda yüzleştiği bir diğer sorun nispeten daha somut ve pratik bir alan olan hukuk mevzuatı -meri hukuk da denilebilir- ve yargıyla ilgiliydi. Osmanlı Devleti, kurucularının ve ilk iki asırdaki Müslüman nüfusunun dini aidiyeti nedeniyle Hanefi ağırlıklı bir hukuk ve yargı sistemi vücuda getirmişti. Fakat Sünni akide gereği diğer üç mezhebe karşı teorik ve ideolojik bir muhalefet söz konusu değildi. Ne var ki Osmanlı ülkesi kendine özgü kurum, uygulama ve teamülleriyle İslam dünyası içinde müstakil bir havza (*diyâr-ı Rûm*) haline gelmişti. Dini, etnik, siyasi ve yerel saiklerin katkısıyla zaman içinde oluşmuş bir *Rûmî* düşünce biçimine ve tavra, kendine has yönetim ve hukuk nosyonuna sahipti.³³ 16. asrın başına kadarki fetihler nispeten ufak parçaların zamana yayılarak ülkeye eklenmesi şeklinde gerçekleştiği için yeni topraklarda Osmanlı düzeninin kurulup yerleşmesi mümkün ve kolay olmuştu.

1514-1517 arasındaki dört yılda devlet sıra dışı bir geometrik büyümeye sahne oldu. Dulkadirli Beyliği ve Safevilerden kabaca Maraş-Musul-Erzurum üçgeninde kalan bölge alındı.³⁴ Buraların mezhep haritasında doğuya doğru Şafii yoğunluğu -bugün bile- artmaktadır. Böylece ilk kez Hanefi olmayan büyük bir nüfus ülkeye dâhil oldu. Doğal olarak Osmanlı yöneticileri ve uleması ilk kez değişik bir mezhebin mensubu kitleleri yönetmek zorunda kalıyordu. Bölge, Anadolu'yla olan topoğrafik bütünlüğü nedeniyle Osmanlı ülkesine kültürel anlamda tamamen yabancı değildi. Ayrıca Selçuklu tecrübesinden dolayı ortak kurallar etrafında yönetilme fikrine alışkın bile sayılabilirdi. Ancak her şeye rağmen Şafii doktrininden yanı sıra yerleşik hukuki ve örfi alışkanlıklardan kaynaklı bir takım uyum problemleri yaşanması kaçınılmazdı. Nitekim yüzyılın ikinci yarısında bile Osmanlı hukuk ve yargı düzeninin bölgede yeterince özümsemiğine işaret eden olaylar meydana gelebilmekteydi. Rebiyülahir 972/Kasım 1564 tarihinde Şehrizol Beylerbeyine hitaben kaleme alınan bir hüküm bunun izlerini taşır. Hükme göre, bölgeye daha önce gönderilen kadılar *şer'î şerifin icrasına kadir olmadıkları* için kimi Şafii mollaları başına buyruk hareket etmektedir. Bazıları kadılık görevi olmadığı halde geceleri gizlice halkın davalarını dinlemekte, nikah için izin vermektedir; bazıları ise fetva verme

³² Öçal, *Kışladan Medreseye*, 454-465.

³³ Ocak, *Bir İmparatorluk Bir Din*, 72-80. Osmanlıların *Rûmîliği* hakkında daha geniş bilgi için bk. Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği 14-17. Yüzyıllarda Rûm ve Rûmî Aidiyet ve İmgeleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 52-64.

³⁴ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 38; Colin Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 57-60.

hususunda izinleri yokken (*hüküm-i hümayun* olmadan) ve Hanefi mezhebi hilafına fetva vermektedir. Beylerbeyinden bunlara göz yumması, söz dinlemeyenlerin (eslemeyenlerin) yüksek tonda uyarılması (sekitilmesi), hala aynı şeyleri yapmakta ısrar edenler olursa isimlerinin başkente bildirilmesi buyurulmaktadır.³⁵

Yüzyılın ilk çeyreğinde yaşanan bir diğer sıra dışı gelişme güneydeki Memlük ülkesinin blok halinde Osmanlı'ya katılmasıdır. Yavuz Selim'in 1516-17'de ele geçirdiği toprakların genişliğinin, önceki iki asırda alınanların iki katı kadar olduğunu hatırlatmak, orantısızlığın boyutunu anlatmak için yeterlidir. Güneydoğu Anadolu, Mısır, Suriye, Filistin ve Hicaz³⁶ olarak büyük parçalar halinde ifade edebileceğimiz bölgenin sakinlerinin kahir ekseriyeti Arapça konuşmaktaydı. Gerçi bölge insanının yüzyıllardır kendi soydaşı olmayan kişi ve hanedanlarca yönetilmeye alışmış olması Osmanlılara siyasi olarak avantaj sağlıyordu. Ancak böyle olması Osmanlı egemenliğinin itiraz ve dirençle karşılaşmadan kabullenildiği anlamına gelmiyor elbette. Nitekim eski Memlük topraklarında fetihten hemen sonra birkaç isyan patlak verdi. Neyse ki Kanuni'nin ilk yıllarında baş gösteren bu ayrılıkçı hareketler zorlanmadan bastırılabilirdi. Nihayet veziriazam İbrahim Paşa'nın bizzat Mısır'a giderek yerinde gerçekleştirdiği etkili faaliyetler sonucunda siyasi ve idari entegrasyon büyük ölçüde ve alanın büyüklüğü göz önüne alındığında sıra dışı bir süratle tamamlandı.³⁷ Fakat anlaşıldığı kadarıyla hukuki-yargısal adaptasyon bu kadar kolay ve hızlı olmadı.

Memlük toprakları Kahire, Şam, Halep, Kudüs, Mekke-Medine gibi kadim bilim, eğitim ve fıkıh-hukuk üretim merkezi kentleri barındırmaktaydı. Buralarda bin yıla yaklaşan Müslüman egemenliği devrinde çeşitli İslami ilim gelenekleri, kurumlar, alışkanlık ve uygulamalar ortaya çıkıp yerleşmişti. Köklü medreseleri belki de dünyadaki en kaliteli İslami eğitimini sunmaktaydı. Osmanlı uleması bile daha birkaç on yıl öncesine kadar yüksek eğitim için oralara gitmekteydi. İslam dünyasının önde gelen entelektüel-akademik kurumlarına ev sahipliği yapan bu kentlerdeki ulema arasında İslam fıkının doğasından -müçtehitler hukuku olmasından- kaynaklanan parçalı ve çeşitlilik üzerine inşa edilmiş bir hukuk zihniyeti egemendi. Bu zihniyet yalnız teorik düzeyde kalmamış en aşağıdan en tepeye mezhep eksenli bir yargı ağı kurulmasını da beraberinde getirmişti. Memlükler dört Sünni mezhebin akademik ve yargısal örgütlenmesine resmen izin vermişlerdi. Her mezhebin kendi

³⁵ Hacı Osman Yıldırım vd., *6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565)* (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995), 197.

³⁶ İnalçık, *Klasik Çağ*, 39; Imber, *Osmanlı İmparatorluğu*, 60-62.

³⁷ İbrahim Paşa'nın Mısır görevi için bk. Kaya Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*, çev. Ahmet Tunç Şen (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 65-71.

baş kadısı ve müftüsü bulunmaktaydı. Din ve yargı görevlileri kentlerde yaşayan nüfusun mezhebî karakteriyle uyumlu şekilde atanmaktaydı.³⁸

Osmanlılar Memlûklerle aynı akideyi paylaşıyor, büyük ölçüde onlarınki ile örtüşen bir literatürden besleniyordu. Üstelik iki havza arasında yoğun bir eğitsel etkileşim ve alim sirkülasyonu vardı.³⁹ Osmanlılar da teorik olarak parçalı fıkhi-mezhebi sistemi kabulleniyor hatta kısmen uyguluyordu. Ancak her halükârda Osmanlı ülkesi Memlûk coğrafyası kadar heterojen değildi, Hanefilik eksenli homojen bir yapıya sahipti. Haliyle Osmanlı devrinin başlarında yeni fatihlerle eski ahalinin hukuki yaklaşım ve yargısal uygulamalar konusunda çeşitli uyumsuzluklar yaşaması kaçınılmazdı.⁴⁰ O dönemde kaleme alınmış manzum bir Osmanlı tarihinde Memlûk dünyasının Osmanlı sistemine yabancılığı şu dizelerle dile getirilmiştir:

“Arab hâlini bilmez ehl-i Rûm’un
Degüldür âyini bir cümle bûmun”⁴¹

O dönemde yaşanmış birtakım hadiseler değinilen uyum problemlerini ve ahalinin yeni yöneticilerin getirdiği kendileri açısından yabancı anlayışa yönelik direncini somut biçimde görmemizi sağlıyor. İbn Tolun (ö. 953/1546) “ervâm” (Rumlar) olarak andığı Osmanlıların daha 1516’da Suriye’de kendi dini-hukuki düşüncelerini tatbik ve Hanefi alimleri öne çıkarmaya başladıklarını aktarır. 922/1516 yılının Ramazan Bayramı’nda Şafii kadı İbn Ferfûr padişahın da katıldığı namazı Hanefi usulüne göre kıldırılmıştı. Kasım 1516’da Ümeyye Camii’nde *Hanefi Rumlar* kendi imamlarına öncelik sağlamak istedikleri için Şafii alimlerle ciddi bir gerginlik yaşamışlardı. Haliyle bu durum başta Şafiiler olmak üzere diğer mezhep alimlerinin tepkisine yol açmıştı.⁴²

Bir başka tarihçi İbn İyâs (ö.1524) Muharrem 927 / Aralık 1521’de İslam dünyasının tanınmış medresesi Ezher çevrelerinden ve farklı mezheplere mensup kalabalık bir ulema-fukaha topluluğu ile Mısır’daki Osmanlı valisi arasında geçen bir

³⁸ Memlûk hukuk ve yargı sistemi için bk. Abdurrahman Atçıl, “Memlûkler’den Osmanlılar’a Geçişte Mısır’da Adlî Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 95-98; Aygül Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 56-66.

³⁹ Şeyhülislamlardan Molla Fenârî Mısır’da hem okumuş hem de hocalık yapmıştı. Molla Gürânî, Molla Yegan tarafından Memlûk ülkesinde keşfedilip getirilmişti. Molla Arap Memlûk topraklarında dünyaya gelmişti.

⁴⁰ Memlûk topraklarında Osmanlı hukuk ve yargı sisteminin kurulması hakkında bk. Atçıl, “Memlûkler’den Osmanlılar’a”, 99-115.

⁴¹ Hadîdî, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, çev. Necdet Öztürk (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991), 418.

⁴² Şemseddin İbn Tolun, *Mufâkehete’l-hillân fi havâdisi’z-zamân* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 344-346.

görüşmeyi aktarır.⁴³ Buna göre sözü edilen ulema grubu Osmanlıların fetihden sonra -Rum'da olduğu gibi- Mısır'da *nikah rüsumu* almaya başlamalarını *Kur'an hükümlerine aykırı* bir uygulama ve *Sünnet'in iptali* olarak niteleyerek kaldırılmasını talep etmiştir. Bunun üzerine vali, uygulamanın *yasak-ı Osmânî* (Osmanlı kanunu) olduğu şeklinde cevap vermiştir. Görüşmenin ileriki kısmında gruptakilerden biri tepkisini Osmanlı uygulamalarının *küfür kanunu* olduğunu söyleyerek dile getirmiştir.⁴⁴

Problemin daha ileri boyuta taşındığı vakalar da bulunuyor. Mesela 1528 yılında Halep'te görevli bir Osmanlı memuru olan *Kara Kadı* kalabalık bir yerel grup tarafından öldürüldü. Konuyla ilgili yapılan tahkikatta hadisenin temel sebebinin kadının suiistimalleri olduğu sonucuna varıldı ve cinayete karışanlar ile olayda parmağı bulunduğu düşünülen şehrin bazı ileri gelenleri Rodos'a sürüldü. Cinayete kadar varabilen bu aşırı reaksiyonun altında yalnız kadının şahsından kaynaklı problemlerin yattığını düşünmek zordur. Geçiş ve uyum sürecinin gerginlikleri göz önüne alınınca bu yaşananları yöre halkının, kendilerine yerleşik alışkanlıklarından farklı uygulamalar dayatan yeni düzene ve onu tatbik ve temsil edenlere yönelik öfkesinin dışı vurumu olarak yorumlamak hiç de abartılı olmaz.⁴⁵

Böylesi bir hengamda Osmanlıların merkezi hükümet otoritesini güçlendirmek için yönetim erkinin temel aygıtlarından olan hukuku ve yargıyı belirli bir ölçüde konsolide etmesi kritik önem arz ediyordu. Başka deyişle ülkede asgari bir hukuk ve yargı birliği tesis etmeleri gerekliydi. Gittikçe karmaşık ve çok sesli hale gelmeye başlayan ülkede fetvaları herkesçe kabul edilen merkezi bir dini-hukuki otorite oldukça işe yarayabilirdi. Sıradan halkı devlet mekanizmasının zorlayıcı araçlarıyla Osmanlı sistemine razı etmek, en azından mecbur bırakmak kolaydı. Asıl zor olan, kendisini ispatlamak mecburiyetinde hissetmeyecek derecede köklü bir birikime; özgün eğitim, hukuk ve yargı geleneklerine sahip olup bunları yorumlama konusunda haklı bir yetkinlik iddiasında olan Ortadoğu ulemasını ikna edebilmektir. İşte bu noktada İstanbul müftülüğünü, imparatorluğun genelinde bağlayıcı fetvalar üreten bir fıkıh-hukuk otoritesine dönüştürme yoluna gidildi. Makamın yeni içeriğini ve imajını tam ve doğru şekilde yansıatacağı düşünülen yeni bir unvan da belirlendi: *müfti-i zaman*. İslam siyaset-fıkıh birikiminin derinliklerinden özenle seçilen bu yeni

⁴³ İbn İyâs'ın aktardığına göre Ezher'li heyetin öncülüğünü Şafii alimler yapıyordu ve içinde Maliki alimler ile kalabalık bir ilim talebesi (100 kadar) grubu vardı.

⁴⁴ Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr fi vekayi'i-d-duhûr*, ed. nşr. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'et el-Mısriyye el-'âmmeh li'l-kutub, 1984), 5/427; Atçıl, "Memlûkler'den Osmanlılar'a", 101.

⁴⁵ Kara Kadı cinayetiyle ilgili ayrıntılar ve sebepleri hakkında geniş değerlendirmeler için bk. Timothy J. Fitzgerald, "Murder in Aleppo: Ottoman Conquest and the Struggle for Justice in the Early Sixteenth Century", *Journal of Islamic Studies* 27/2 (2016), özl. 211.

konsept ve unvan, sağlam bir teorik-hukuki altyapıya dayanıyordu ve literatürden, herkes tarafından kabul görmesi beklenen güçlü referanslara sahipti.

3.2. Referansları (Hukuki Altyapı)

Osmanlı uleması metin merkezli ve lafızcı bir eğitimden geçtikleri için onların herhangi bir kelime yahut kipi lalettayın sarf etmesi pek rastlanan bir durum değildir. Gerek ilmi eserlerde gerekse resmî belgelerde yer alacak her kelime hassasiyetle seçilirdi. Temeli ayet ve hadislerin literal anlamlarını çözümlenmeye dayalı olan İslami ilimler eğitimi bu minvalde bir zihniyet meydana getirmiş olmalıdır. Böyle alışkanlıklara sahip bir zümrenin ülkedeki dini-hukuki otoritelerin tepe noktasını teşkil eden baş-müftüyü temsil eden ve onun toplumsal imajını yansıtan bir tabiri/unvanı rastgele seçtiğini düşünmek zamanın ruhunu gözden kaçırmak olur. Dolayısıyla “müfti-i zaman” unvanı tesadüfen ortaya çıkmış ve söz birliği etmişçesine ulema ve bürokratlar arasında yayılmış olamaz. Diğer yandan geleneğe bağlılık ve olageleni sürdürmek temel erdemlerden biri yanı sıra bir devlet yönetim ilkesi olarak görülmekteydi.⁴⁶ Bu meyanda cevaplanması gereken soru Osmanlı ulemasının müfti-i zaman kavramını öne çıkarırken esas aldıkları ilham ve iktibas kaynağı neydi?

Bu sorunun cevabı onların kültürel-siyasal selefleri olan Selçukluların yaklaşık beş asır önce yüz yüze kaldıkları benzer fakat çok daha derin ve geniş çaplı bir kriz döneminde saklıdır. 11. yüzyılda Fatımiler ve Büveyhiler bir yandan siyasi ve askeri alanda, diğer yandan Şii-Batını propaganda araçlarının şekillendirdiği ideolojik zeminde Abbasi-Selçuklu ittifakıyla mücadele halindeydi. Anlaşmazlığın merkezindeki konulardan biri -aslında başlıcası- İslam ümmetinin siyasi-dini liderliği (imamet) meselesiydi. İmamet mahiyeti, şartları, yetkileri ve ümmetle arasındaki ilişkinin boyutuna dair tartışmalar anılan ideolojik çatışmalara yön veriyordu. Selçuklular Şii-batını görüşler karşısında Sünni ideolojiyi savunmak amacıyla sistemli bir faaliyet yürütmekteydi. Bu kapsamda kurulup desteklenen Nizamiye Medreseleri önemli fonksiyonlar icra etmekteydi. Devrin önde gelen alimlerinin (Şirazî, Gazâlî gibi) bu okullarda yürüttüğü eğitim faaliyetleri yoluyla Sünni akide öğretiliyor ve bu akideyi temsil, müdafaa ve vaaz edecek alimler yetiştiriliyordu.

Nizamiye Medreselerinin büyük ivme kazandırdığı ortamda, siyaset-kelam eksenli tartışmaların yoğunlaştığı canlı ve geniş çaplı bir entelektüel-akademik üretim iklimi egemendi. Bu bağlamda bol miktarda, Sünni itikat ve siyaset teorisini konu edinen kitap kaleme alınıyordu. Literatürünün klasikleri olan Ebü'l-Hasan el-Mâverdı'nın (ö. 450/1058) ve Ebü Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) *Ah-kâmu's-sultâniyye*

⁴⁶ Bu noktada Mehmet Genç'in Osmanlı ekonomi düşüncesinin üç temel ilkesinden birinin “geleneçlilik/tradisyonalizm” olduğunu ve dönemin belgelerinde sıklıkla “olageldiği gibi / kemâ kân” ifadesinin geçtiğini belirtmek yerinde olur.

türü eserleri bu devrin ve ortamın ürünleridir. Dönemin sembol isimlerinden biri de Nişabur Nizamiyesi'nin otorite alimlerinden aynı zamanda İmam-ı Gazâlî'nin hocası olan İmâmu'l-haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) idi. O da zamanının ruhuna uygun şekilde yoğun eğitim ve telif faaliyetleri içinde olup kelam, usul, hilaf ve fıkıh alanında pek çok eser kaleme almıştı.⁴⁷ Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'e ithafen (Gıyâsüddeve lakabından dolayı) yazılan *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsî'z-zulem* (kısaca *el-Gıyâsî*) de bunlar arasındadır.

Tam anlamıyla bir teo-politik düşünce örneği olan *el-Gıyâsî* temelde İslam siyaset düşüncesi ve anayasa hukuku konularını işler. Fıkıh usulü ile siyaset felsefesinin mezcedildiği bir yöntemle kaleme alınan eserin üçüncü bölümü (rûkn-i sâlis) temel konularıyla bağlantısı nedeniyle *içtilhat ve fetva* meselesine ayrılmıştır. Bu bölümde Cüveynî, bir meselede görüşüne müracaat edilen müftünün fetvası ile kişinin bağlı olduğu mezhep imamının görüşü birbirinden farklı olduğunda nasıl davranılması gerektiğini tartışır. *Müfti-i zaman* kavramına da eserin bu bölümünde ve anılan tartışma kapsamında yer verir. Ona göre, müçtehit olmayanlar (mukallitler) bağlı oldukları imamın (ki ona göre en makul olan İmam Şafii'nin mezhebine uymaktır) hükümleriyle bağdaşmadığı durumda bile "müfti-i zamanın" verdiği fetvaya uymalıdır. Hatta bir meselede sahabe kavli sübut bulmuş olsa bile onunla uyuşmuyor görünen müfti-yi zamanın fetvasını dikkate alması gerekir.⁴⁸

Kolayca anlaşıldığı gibi kendisi müfti-i zamanın fetvasına bir bakıma mezhep üstü ve bağlayıcı bir anlam yüklemiştir ki bu tam olarak Osmanlıların, hukuku konsolide etmek adına aradığı şeydi. Üstelik Cüveynî Osmanlı sistemiyle doku uyuşmazlığı belirgin olan Mısır ulemasının çoğunlukla mensup olduğu Şafii kökenli bir otoriteydi. Eserindeki konuyla ilgili örneklerde kendisinin de bağlı olduğu Şafii mezhebinin ismini açıkça zikretmesi ayrıca önemli ve işe yarar bir ayrıntıdır. Çünkü muarızların ikna edilmesinde bir Hanefi alimden çok daha fazla işe yarayacağı kesindir. Kuşkusuz o müfti-i zaman ifadesini kelime anlamıyla yani *kişinin yaşadığı dönemin müftüsü* anlamında kullanmaktadır. Fıkıh doktrini veya terminolojisinde özel anlamı olan ya da resmi bir makamı işgal eden kimseyi kastetmiş değildir. Fakat bunun bir önemi yoktu çünkü İslami ilimler literatüründeki pek çok diğer kavram (fıkıh, müçtehit, istihsan vs.) aynı yolla zaman içinde özel anlamlı terimlere dönüşmüştür. Baş müftünün klasik unvanı olan *şeyhülislam* tabiri de bu yöntemle

⁴⁷ Cüveynî'nin hayatı ve eserleri için bk. İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-meâlî Cüveynî, *El-Gıyâsî: İslam'da Başkanlık Sistemi*, çev. Abdullah Ünalın (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016), 11-21.

⁴⁸ Cüveynî ifadeye eserinde şu terkipler halinde yer verir: *müfti'z-zamân*, *müfti-i zamanıhi*, *müfti-i dehrıhi*. İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-meâlî Cüveynî, *Gıyâsu'l-umem fi iltiyâsî'z-zulem*, ed. nşr. Abdu'l-azîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2011), 486-488. Türkçesi için bk. Cüveynî, *El-Gıyâsî*, 264-272.

devşirilmiş, *derin bilgi sahibil/önde gelen alim* anlamından *baş müftü* anlamına nakledilmiştir.

Osmanlıların bu kavramı doğrudan *el-Gıyâsî'* den mi yoksa ondan alıntı yapmış başka eserlerden mi aldıklarının izini sürmek bu çalışmanın amaç ve kapsamını aşan bir meseledir. Fakat bazı güçlü ihtimallere kısaca değinmeden geçmeyelim. Her şeyden önce Cüveynî şöhretinde bir alimin eserlerinin devrin Osmanlı uleması tarafından bilinmiyor olması mümkün değildir. Nitekim 16. yüzyılın hemen başlarında Osmanlı saray kütüphanesinde yer alan kitaplar arasında onun bazı eserlerine de rastlanmaktadır.⁴⁹ Diğer yandan Bedreddin Zerkeşî (ö.794/1392) Cüveynî'nin fetva konusundaki bahsi geçen görüşünü ve *müfti-i zaman* tabirini doğrudan *el-Gıyâsî'* den naklederek *el-Bahru'l-muhît* adlı usul eserine taşımıştır.⁵⁰ Zerkeşî'nin eserleri dönemin Osmanlı alimlerinde biliniyor ve referans olarak kullanılıyordu.⁵¹ Bir başka ihtimal onun görüşlerinin Celâleddin Devvânî (ö.908/1502) üzerinden Osmanlı alimleri arasında yayılmış olabileceğidir. Çünkü Cüveynî ile benzer konularda (kelam ve siyaset felsefesi gibi) eserler kaleme alan Devvânî'nin ondan alıntılar yaptığı biliniyor.⁵² Kavramın ortaya çıktığı yıllar ise Devvânî'nin Osmanlı düşüncesine yoğun şekilde etkide bulunduğu bir dönemdi.⁵³ Üstelik kazaskerlik yapan ve kütüphanesi ünlü olan büyük alim Müeyyedzâde Abdurrahman (ö. 922/1516) onun öğrencisidir. Bir diğer önemli ayrıntı Müeyyedzâde'nin İbn Kemal'in hocası olduğudur.

3.3. Teorisyonu: İbn Kemal

İbn Kemal'in fetvaları incelendiğinde müftü-fetva konularına geniş yer ve özel bir önem verdiği görülür. Ne on beşinci yüzyıl müftülerinden Molla Arab'ın fetvalarında -ki yüzyıla ait elimizdeki tek şeyhülislam fetvasıdır- ne de 16. yüzyılın müftüleri olan Sadi Çelebi ve Çivizâde'ninkilerde anılan konulara ilişkin benzeri genişlik ve özgünlükte bir yaklaşım sergilenmez. Zenbilli Efendi'nin fihhi görüşlerine

⁴⁹ Kütüphanedeki Cüveynî kitapları için bk. Gülrü Necipoğlu vd., *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)* (Leiden/Boston: Brill, 2019), 1/387, 402, 412, 416, 502.

⁵⁰ Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, ed. nşr. Abdulkadir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâfi ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 6/301.

⁵¹ Taşköprülü, Kâfiyeci'nin (ö.879/1474) biyografisinde Suyuti'den yaptığı alıntıda Zerkeşî'den ve eserlerinden söz eder. Bk. Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 120. Ayrıca saray kütüphanesinde Zerkeşî'nin eserleri de bulunmaktadır. Bk. Necipoğlu vd., *Treasures of Knowledge*, 324, 335, 939.

⁵² Harun Anay, *Celaleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 359.

⁵³ Örneğin Tursun Bey'in ortaya koyduğu siyaset teorisini Devvânî ile ilişkilendirenler bulunmaktadır. Ayrıca Devvânî etkisi on dokuzuncu asırda bile yer yer kendisini göstermeye devam etmiştir. Öyle ki Ahmet Cevdet Paşa *Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye*'nin kuruluşuna yönelik itirazlara onun *Divân-ı mezalim* risalesinin bir kısmını çevirerek cevap vermiştir.

ve fetvalarına ilişkin bir çalışmanın bugüne dek yapılmamış olması yanı sıra fetvalarının derlenmemesi bizi onun fetva-müftü konusuna ilişkin fikirlerini tüm yönleriyle öğrenme şansından yoksun bırakıyor. Fakat *Muhtârât'*ını -ki oldukça kısa bir fıkıh metnidir- esas alırsak yukarıdaki yargı onun için de geçerlidir. Buna karşılık ağırlıklı olarak fetvalarında, kısmen *Mühimmâtu'l-müfti* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşleri İbn Kemal'i bir *fetva teorisyeni* olarak nitelemeye fazlasıyla yetecek düzeydedir.⁵⁴ Onun konu hakkındaki görüşlerini daha dikkate değer kılan şey *müfti-i zaman* ifadesini bir kavram olarak ve doğrudan Cüveyni'deki bağlamında kullanıyor olmasıdır.

Fetvalarından anlaşıldığı kadarıyla İbn Kemal özünde dini-hukuki bir argüman olan müftü fetvasını aynı zamanda kamusal otoritenin bir parçası sayarak diyaneten ve hukuken onu ayrıcalıklı bir noktada konumlandırmaya uğraşır. Bilinçli şekilde müftü yerine *müfti-i zaman* tabirini tercih ederek onu kavramsallaştırır. Mevcut durumda ondan önce bu terimi/unvanı kullanan bir Osmanlı müftüsü -daha genel bir ifadeyle herhangi bir Osmanlı alimi de denilebilir- bilinmiyor. Ancak özellikle Zenbilli Efendi ve Müeyyedzâde Abdurrahman (ö. 922/1516) üzerine yapılacak yeni çalışmaların bu bilgiyi değiştirmesi şaşırtıcı olmaz. İbn Kemal fetva teorisinin merkezine müfti-i zaman kavramını yerleştirir. Meri hukukun bileşenlerinden biri olarak gördüğü müfti-i zaman fetvasının yargısal bağlayıcılığını öncesinde hiç olmadığı bir boyuta taşır. Bu bağlayıcılığı kabullenmeyenlere karşı çeşitli yaptırımlar önerir. Böylelikle bir yandan hukuku konsolide ederek kamu düzenini temin etmeyi, diğer yandan dini yaşantı biçimlerini belirli sınırlar dahilinde tutmayı amaçlar. Bunu yaparken de müfti-i zamanı meri hukuku yorumlamaya yetkisi olan temel otorite, fetvalarını ise pratikte dikkate alınması gereken hukuk kaynaklarının ilki haline getirir.

Bugün elimizde olan fetvalarından yola çıkarak konuyu somut hale getirmek onu daha anlaşılır kılmaya yardımcı olacaktır. İbn Kemal *müfti-i zaman* tabirini kelime anlamı yani "halihazırdaki müftü" olmanın ötesinde, yukarıda açıklanan içeriğe sahip bir terim olarak kullanır ki bundan maksadının Osmanlı baş müftüsü olduğunu kestirmek zor olmasa gerektir. Güncel zamanın müftüsünü ifade etmek içinse ayrı bir tabir olan *müfti'l-vakt* teribini tercih eder. Her ikisini bir arada kullandığı nadir bir fetvası şöyledir:

(a)

Mesele: Müfti'l-vakt müfti-i zamân-ı sâbıkın hareket-i devriyeye helâldir deyü verdiği fetvâyı imzâ

⁵⁴ İbn Kemal'in fetva konusundaki görüşleri için bk. İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları*, 70-75; İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 119-121.

eylemese, hilâfına fetvâ verse müftü-yi sâbıkın ol fetvâsıyla amel etmek câiz midir?

Cevap: Değildir.⁵⁵

Görüldüğü üzere İbn Kemal müftü'l-vakt ifadesi ile müftü-i zaman tabirini eş anlamlı görmez; ilkinin sözlük anlamıyla ikincisini ise terim anlamlı bir tabir olarak kullanır. Ona göre her devrin bir müftü-i zamanı yani baş müftüsü vardır. Onun verdiği kararlar devrin insanının dikkate alması gereken asıl (belki yegâne) dini-hukuki norm kaynağıdır. Fakat fetvalarının kendisinden sonrakiler için doğrudan fıkhi-hukuki bağlayıcılığı yoktur. Bu ancak halihazırdaki müftü-i zaman o fetvayı onaylayıp (imza edip) ona tekrardan yürürlük kazandırdığı takdirde mümkün olabilir.

İbn Kemal müftü-i zamanı, deyim yerindeyse *ekümen* bir dini-hukuki otorite şeklinde algılar, fetvalarını *kanonik* normlar ortaya koyan belgeler olarak görür. Buradaki ekümenliği kelime anlamındaki *evrensellik* olarak değil müftünün fetva vermeye yetkili olduğu coğrafyanın tamamı şeklinde algılamak gerekir. Bu yetki alanı siyasi otoritenin tayinine veya örfe bağlı olabilir. O nedenle yerel bir müftü ile ülkenin baş müftüsünün fetvası farklı coğrafi alanlar için bağlayıcı olabilir. Ancak onun maksadının daha ziyade baş müftü olduğunu göz önüne alırsak bütün Osmanlı ülkesini hedeflemiş olması çok muhtemeldir. Fetvasının bağlayıcılığının zorunlu sonucu olarak ancak mecbur kalındığında müftü-i zamanın bir konuda belirlediği hukuki ölçülerin dışına çıkılabilir. (bk. fetva "b").

(b)

Mesele: Bir vilayette müftü-yi zaman (fetvası) üzere adil şahit bulunmayıp hem namazı tamam kılar, kunût ve teşehhüt bilir kimse bulunmayıp zaruret vardır (diye) kadı birbirinin üzerine şahadetlerini istima' eylese mesmu' olur mu?

Cevap: Vecahetleri var ise İmam Ebû Yûsuf kavli üzerine şahadetlerini kabul ederse olur."⁵⁶

Müftü-i zaman İslam hukukunun delillerini yanı sıra kendisinden önce oluşmuş literatürü en iyi bilen ve yorumlayan otorite olduğu için onun fetvalarına aleyhine dinin temel kaynakları bile karşı argüman olarak öne sürülemez. Çünkü ayet ve hadisi en iyi anlayacak kimse o olduğu için otorite ve yetkinliğinden şüphe edilemez (bk. fetva "c").

(c)

⁵⁵ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3369), 73a. Bu fetvası Zenbilli'ye gönderme olmalıdır. Çünkü onun deveranı caiz gören bir risalesi bulunmaktadır. Bk. Güner, "Osmanlılar'da Semâ", 9-14.

⁵⁶ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Bağışlar, 3369), 34a; İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 127.

Mesele: Zeyd müfti-yi zamanın verdiği fetvaya 'taassup üzerinedir, ayette ve hadiste yoktur, kendi za'mınca verir' dese şer'an ne lazım gelir?

Cevap: Tazir-i belîğ gerektir.

Dini karmaşanın önüne geçmek aynı zamanda ortaya çıkan bidatleri tespit ederek yayılmasını engellemek noktasında müftünün fetvaları önemlidir. Yine sünnetteki karşılığı ve fıkhi hükmü net olmayan ibadetlerin icrası konusunda son kararı verebilecek olan merci müfti-i zamandır. Mesela Regaip, Berat ve Kadir gecesi namazlarının cemaatle camide kılınması konusunda onun verdiği fetvaya aykırı hareket edilmemelidir. Aksi yönde davrananlar (imam, vaiz, naip) şiddetle azarlanmalı ve yola getirilmelidir (bak fetva "d").

(d)

Mesele: Müfti-i zaman fetva verse; "Regaip ve Berat ve Kadir namazını ser'ide cemaat ile kılmak memnudur ve mekruhtur" dediğini imamlar işitip feragat etseler, kadı nâibi olan Zeyd esvak-ı müsliminde münadiler koyup "Vay o imamın haline! cemaatine Regâib ve Berat ve Kadir namazını kıldırılmayana azlederim" diye cebr ile kıldırma, mezkûr nâibe şer'an ne lazım olur?

Cevap: Ta'zir-i belîğ ve te'dib-i galiz gerektir.⁵⁷

İbn Kemal sultanın meşru emirleri ile müftünün fetvalarını, icrası zorunlu hüküm kaynakları olarak birlikte zikreder (bk. fetva "e"). Fakat kamusal otoritelerin başı olan sultan, fıkın izin verdiği ölçüde müftünün görüşlerini sınırlayabilir. Örneğin kafir esir alıp satmayı şeriat ve dolayısıyla müftü caiz görse de bir üst otorite olan sultan mubah bir eylem olan bu işi yasaklayabilir (bk. fetva "f").

(e)

Mesele: Bir kimse padişahın şer'e muvâfık hükmünü ve müfti-i zamanın şer'î davâyâ mutâbık fetvâsını tutmasa şer'an ne lâzım olur?

Cevap: Tâzîr lâzım olur.⁵⁸

(f)

Mesele: Kafir esir satıp alıp kullanmak caiz midir?

Cevap: Şer'an caizdir amma men olunmuştur canib-i sultandan.⁵⁹

Müfti-i zamanın fetvası şer'-i şerifin temsilcisi ve doğrudan İslam'ın tezahürü anlamına geldiğinden onun hükümlerini inkâr niyetiyle reddetmek, aşağılamak

⁵⁷ İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 118.

⁵⁸ İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 119.

⁵⁹ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Bağışlar, 3369), 63a; İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları*, 193.

(tahkir) yahut ciddiye almamak (tahfif) kişinin imanına zarar verir. Böyle bir yanlış düşünlerin iman ve nikah tazelemesi icap eder (bk. fetva “g”).

(g)

Mesele: Zeyd müfti-i zamanın fetvâsına ‘düzme kâğıtçık olur ne itibar’ dese şer’an ne lâzım olur?

Cevap: Tazîr-i belîğ ve tecdîd-i imân lâzım olur.”⁶⁰

İbn Kemal’in konuya ilişkin görüşleri açısından en dikkat çeken noktalardan biri müfti-i zamanın fetvasına attığı yargısal bağlayıcılıktır. Bu minvaldeki fikirleri fetvalarında sarahaten görüldüğü gibi başka eserlerinde de zımnen karşımıza çıkar. Mühimmâtü’l-müftî’de kadıları *müçtehit olanlar ve olmayanlar* şeklinde ikiye ayırır. Müçtehit olmayan kadı, şahsen norm üretme kabiliyeti bulunmadığından her halükârda fukahanın görüşüyle karar vermelidir. İctihat ehliyeti bulunan kadı da diğer ulema ile müşavere etmeli ancak kendisinin doğru olduğuna inandığı görüşe göre hareket etmelidir. Buraya kadar klasik teoriyle uyumlu olan ifadelerinin devamında ise müçtehit kadının, *fıkıh ve istidlal vecihleri* bakımından daha güçlü (*akvâ*) bir alim varken kendi görüşüyle değil onunkiyle amel etmesi gerektiğini savunur.⁶¹

Bu görüşünü klasik doktrin kitaplarından teyit etmek güçtür. Zira literatürde müçtehit olan kadının bir başkasını taklit lüzumu bir yana böyle bir şey yaptığı takdirde hükmünün geçerli olup olmadığı bile tartışmalıdır.⁶² Anlaşıyor ki İbn Kemal daha üst bir fıkıh-hukuk otoritesi varken (ki bu muhtemelen müfti-i zamandır) kadıların bireysel düşünce ve kararlarını ikinci plana atmalarını bir gereklilik saymaktadır. Bu yaklaşım fetvalarında daha açık şekilde kendisini belli eder. Nitekim ona göre müfti-i zamanın fetvasını dikkate almayan (*tutmayan*) bir kadı birtakım dünyevi yaptırımlarla karşı karşıya kalacağı gibi azledilmeye de müstahak olur. Hatta İbn Kemal işi bir adım ileri götürerek böyle olan kadıyı dinin dışına çıkarır, bunun zorunlu sonucu olarak nikahını geçersiz kılar (bk. fetva “h”, “ı”, “i”). Ne de olsa doğrudan şeriatın samut tezahürünü hafife almıştır.

(h)

Mesele: Müfti-i zamanın fetvâ-yı şer’isini tutmayan kâdıya ne lâzım olur?

Cevap: Azle müstahâk olur.”⁶³

(ı)

⁶⁰ İnanır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 120. Açıkça küfür olduğunu belirttiği diğer fetvaları için bk. İbnu’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2835), 51b.

⁶¹ İbn Kemalpaşa, *Mühimmâtü’l-müftî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 688), 89b.

⁶² Molla Hüsrev, *ed-Dürrerü’l-Hükkâm fî Şerh-i Çureri’l-Ahkâm* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1892), 2/409-410; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fî tertîbi’ş-şerâi’* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2010), 9/105-106.

⁶³ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Bağışlar, 3369), 64a.

Mesele: Müftünün fetvâsını tahfif edip tutmayan kâdılara ne lâzım olur?

Cevap: Küfürdür, avreti tefrîk olunur.⁶⁴

(i)

Mesele: Bir kâdı nâibi Zeyd davâsına muvâfık fetvâ-yı şerîf aldıkta, nâib buna “Bre boğazından asılası, fetvâdan sokaklar koktu, habire taşırısın” dese şer’an ne lâzım olur?

Cevap: Tâzîr-i belîğ ve tecdîd-i iman lâzım olur.⁶⁵

SONUÇ

Sosyal ve siyasal gelişmeleri meydana geldikleri zamanın ve ortamın şartlarından bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Bu gerçeği göz ardı ederek girilen değerlendirme ve anlamlandırma çabalarının tek yönlü ve eksik kalacağı muhakkaktır. Ayrıca olayları kendi dönemlerinin kaynakları üzerinden ve mümkün olduğunca anlam bütünlüğü olan dar zaman dilimlerine yoğunlaşarak incelemek kritik ayrıntıları iskalama ihtimalini asgariye indirecektir. İslam hukukunun özellikle hukuki kurumların tarihi gelişimini bu bakış açısıyla incelemek gerekmektedir. Bu bağlamda, yakın tarihimizde fetvanın kurumlaşmasını simgeleyen şeyhülislamlığın klasik yapısına kavuşmasında 16. asır başlarının belirleyici olduğu görülür. Anılan yıllarda Osmanlı toprakları orantısız şekilde büyüyerek farklı kültür havzalarını ve çeşitli mezheplere mensup halkları içine alıp hazmetmek durumuyla karşı karşıya gelmiştir. Diğer yandan içeriden ve özellikle Safevi kaynaklı olarak dışarıdan gelen sapkın (heretik) ideolojilerin savları ve pratik sonuçları ile mücadele etmek zorunda kalınmıştır. Toplumsal ve siyasal kurumların başında gelen hukukun en önemli temsilcilerinden olan müftülük (şeyhülislamlık) de bu gelişmelerden nasibini almıştır. Yüzyılın başlarında müftülük, fetva veren alimin şahsıyla kaim bir yapıdan resmi hüviyeti olan bir kuruma doğru evrilme yoluna girmiştir. Müftülerin fetvaları ülke çapında standart dini-hukuki normları tespit etmenin ve aykırılıkları frenleyerek kamusal düzeni sağlamanın bir yöntemi ve aracı haline gelmiştir. Bu dönüşüm paralelinde *milli/ulusal* olarak nitelenebilecek yeni bir müftülük makamı doğurmuştur. Müftü unvanları da yeni konseptin içerik ve fonksiyonlarıyla uyumlu şekilde değişime uğramış ve 1519 sonrasında “müftü”den “müfti-i zaman”a geçiş yapılmıştır. Kadı sicillerinde ve resmî belgelerde bu sürecin izini sürmek mümkündür.

Fetvalarında sıklıkla müfti-i zaman kavramını bir hukuk terimi olarak kullanan İbn Kemal’in anılan dönüşümde şekillendirici etkisi olduğu değerlendirilmektedir.

⁶⁴ İbnu'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ* (Atıf Efendi, 2835), 51b.

⁶⁵ İbn Kemalpaşa, *Fetâvâ* (Yazma Başışlar, 3369), 21a; İnandır, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, 119.

Çünkü ondan önce eser veya fetvalarında bu unvana yer veren başka bir Osmanlı müftüsü bilinmiyor. Bürokratik görevlerinin, özellikle Mısır seferine katılmış olmasının bu konudaki fikirlerinin gelişimine etki ettiği değerlendirilmektedir. İbn Kemal'in "müfti-i zaman" ı hukuk düşüncesinde konumlandığı nokta ve ona biçtiği rol ile İmamü'l-haremeyn Cüveynî'nin bu konudaki yaklaşımı arasında belirgin örtüşmeler söz konusudur. Ancak ikili arasındaki etkileşim yollarının müstakil çalışmalarla somutlaştırılması gerekmektedir. Ayrıca dönemin etkili simalarından Zenbilli Ali Efendi ile Müeyyedzade Abdurrahman'ın eserlerinin ve fıkhi görüşlerinin bugüne dek bilimsel çalışmalarla ortaya konulmamış olması onların bu süreçteki rolü ve muhtemel katkısı hakkında yorum yapmamıza imkân tanımamaktadır.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- Anay, Harun. *Celaleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Atçıl, Abdurrahman. "Memlükler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adlî Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)". *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 89-121.
- Bilkan, Ali Fuat. *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu: Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Bulut, Halil İbrahim. "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü Kemalpaşazâde Örneği". *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/21 (2005), 179-196.
- Cengiz, Osman. *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde - Ebussu'ûd - Birgivî*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-meâlî. *El-Gıyasi: İslam'da Başkanlık Sistemi*. çev. Abdullah Ünalın. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-meâlî. *Ğıyâsu'l-umem fi iltiyâsi'z-zulem*. ed. nşr. Abdu'l-azîm Mahmûd ed-Dîb. Cidde: Dâru'l-minhâc, 2011.
- Çelenk, Mehmet. *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Düzenli, Aygül. *Memlükler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Emecen, Feridun M. *Osmanlı Klâsik Çağında Siyaset*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Emecen, Feridun M. *Zamanın İskenderi Şarkın Fatihî Yavuz Sultan Selim*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010.
- Erkan, Ümit. *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Erünsal, İsmail. "Kanuni Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn'amat Defteri". *Osmanlı Araştırmaları* 4/4 (1984), 1-17.
- Fitzgerald, Timothy J. "Murder in Aleppo: Ottoman Conquest and the Struggle for Justice in the Early Sixteenth Century". *Journal of Islamic Studies* 27/2 (2016), 176-215.

- Gök, İlhan. *Atatürk Kitaplığı M.C.O.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri (Transkripsiyon-Değerlendirme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Gürer, Dilaver. "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11/26 (2010), 1-23.
- Hadîdî. *Tevârîh-i Âl-i Osman*. çev. Necdet Öztürk. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991.
- Imber, Colin. *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*. çev. Şiar Yalçın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed. *Bedâi'u'z-zuhûr fî vekayi'i-d-duhûr*. ed. nşr. Muhammed Mustafa. Kahire: el-Hey'et el-Mısriyye el-âimme li'l-kutub, 1984.
- İbn Kemalpaşa. *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3369, 1a-88b.
- İbn Kemalpaşa. *Mühimmâtü'l-müftî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 688, 1a-204b.
- İbn Tolun, Şemseddin. *Mufâkehetü'l-hillân fî havâdisi'z-zamân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbnu'l-Edhemî. *Mecmûa-i Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2835, 1a-70b.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- İnanır, Ahmet. *Şeyhülislâm İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat (Fetâvâ-yı İbn Kemal)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Kaydu, Ekrem. "Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 201-210.
- Kevseranî, Vecih. *Fakih ve Sultan (Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi)*. çev. Ramazan Yıldırım. İstanbul: Yeni Zamanlar, 2006.
- Meşihat. *İlmiye Salnâmesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334.

- Molla Hüsrev. *ed-Düreru'l-hükkâm fi şerh-i Ğureri'l-ahkâm*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1892.
- Necipoğlu, Gülru vd. *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. Leiden/Boston: Brill, 2019.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam (Bir İmparatorluk Bir Din)*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2021.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Orğun, Fırat-Kumaş, Ali. "16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mahkemesinde Fetvanın Etkisi: İstanbul Örneği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (2022), 1-33.
- Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Özbaran, Salih. *Bir Osmanlı Kimliği 14-17. Yüzyıllarda Rûm ve Rûmî Aidiyet ve İmgeleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Özdemir, Rukiye. *Ramazân-zâde'nin Târîh-i Nişâncı Paşa İsimli Eserinin Tahlil ve Metin Tenkidi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Repp, Richard C. *The Müfti of Istanbul: A Study in The Development of The Ottoman Learned Hierarchy*. London: Ithaca Press, 1986.
- Şahin, Kaya. *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*. çev. Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Taşköprülüzâde. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. ed. Derya Örs. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: TYEKB, 2019.
- Üsküdar Şer'iyeye Sicil Defteri (931-935). Meşihat Arşivi, 4.
- Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521). haz. Bilgin Aydın - Ekrem Tak. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
<https://kadisicilleri.istanbul/?nerede=usk001&kategori=defter>
- Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 924-927 / M. 1518-1521). haz. Rifat Günalan vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
<https://kadisicilleri.istanbul/?nerede=usk002&kategori=defter>

Yaycioğlu, Ali. *Ottoman Fatwa: An Essay On Legal Consultation In The Ottoman Empire*. Ankara: Bilkent University The Institute of Economic And Social Sciences, Master's Thesis, 1997.

Yıldırım, Hacı Osman vd. *6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565)*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995.

Zenbilli Ali Efendi. *el-Muhtarat Minel Fetava*. çev. İbrahim Ural, M. Ali Sarı. İstanbul: Fey Vakfı, 1996.

Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît*. haz. Abdulkadir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vezâretu'l-evkâfi ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

EK-1: İncelenen Kadı Sicilleri Listesi

Sr.	Sicil Adı-Numarası		Tarihi (Hicri)	Tarihi (Miladi)	Sr.	Sicil Adı-Numarası		Tarihi (Hicri)	Tarihi (Miladi)
1	Bursa	A16	904	1499	23	Göynük	-	908-912	1503-1507
2	Bursa	A34	913-914	1508-1509	24	Hama	1	942-943	1536-1536
3	Bursa	A24	920-921	1514-1515	25	Hama	2	944-950	1538-1543
4	Bursa	A27	930-932	1523-1526	26	Karaman	324	939-941	1533-1534
5	Bursa	A36	939-942	1533-1535	27	Kayseri	1	896-898	1490-1493
6	Bursa	A52	941-942	1534-1535	28	Kayseri	2	899-903	1494-1497
7	Bursa	A9	949-951	1542-1544	29	Niğde/Bor	1	936-939	1529-1532
8	Edirne	1	945-952	1539-1545	30	Üsküdar	1	919-927	1513-1521
9	Edremit	1177	921-922	1515-1516	31	Üsküdar	2	924-927	1518-1521
10	Edremit	1178	928	1521-1522	32	Üsküdar	3	927-930	1521-1524
11	Edremit	1180	931-932	1525-1526	33	Üsküdar	4	931-935	1525-1529
12	Edremit	1181	934-936	1528-1529	34	Üsküdar	5	930-936	1524-1530
13	Edremit	1182	935-936	1529-1530	35	Üsküdar	6	934-936	1527-1530
14	Edremit	1183	935-936	1528-1530	36	Üsküdar	7	936-938	1530-1532
15	Edremit	1184	939-939	1532-1533	37	Üsküdar	8	938-940	1532-1533
16	Edremit	1185	942-943	1536-1537	38	Üsküdar	9	940-942	1534-1536
17	Edremit	1186	943-944	1537-1538	39	Üsküdar	10	942-945	1535-1538
18	Edremit	1187	943-944	1537	40	Üsküdar	11	945-947	1539-1541
19	Edremit	1188	944	1538	41	Üsküdar	12	947-950	1541-1544
20	Gaziantep	1	937-946	1531-1539	42	Üsküdar	13	949-953	1543-1546
21	Gaziantep	2	948	1541	43	Üsküdar	14	953-955	1546-1549
22	Gaziantep	161	945-948	1538-1541	44	Üsküdar	17	956-957	1549-1550

Osmanlı Devleti'nin İlk Şeyhülislâmı Molla Fenârî ve Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli'ş-Şerâyi' Adlı Eseri Üzerine Metodolojik Bir İnceleme *

Şevket TOPAL **

Mehmet Musa ŞİRİN ***

Atıf/Cite as: Topal, Şevket-Şirin, Mehmet Musa. "Osmanlı Devleti'nin İlk Şeyhülislâmı Molla Fenârî ve Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli'ş-Şerâyi' Adlı Eseri Üzerine Metodolojik Bir İnceleme". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 188-214.

Öz: Osmanlı Devleti'ni oluşturan dinî, ahlakî, sosyal ve kültürel değerler önemli ölçüde Sünnî itikadına, Hanefî fıkına ve tasavvufî ahlaka dayanır. Osmanlı sultanlarının da desteklediği bu düşünceyi temsil eden ulemâ, devletin kuruluşundan itibaren Sünnî, Hanefî, tasavvufî geleneği geliştirmek ve yaymak için faaliyette bulunmuş ve kitaplar yazmışlardır. Orhan Gazi'nin kurduğu İznik Medresesi ve bu medreseye tayin edilen başta Dâvûd-i Kayserî olmak üzere Alâeddîn Esved, Kutbüddîn-i İznikî, Molla Hüsrev, Zenbilli Ali Cemâlî ve bu medresede tahsil görmüş Kara Hoca'nın (Alâeddîn Esved) öğrencisi Molla Fenârî bu düşünceyi yerleştirmede önemli rol oynamışlardır. Molla Fenârî Osmanlı Devleti'nde müderrislik, kadılık ve şeyhülislâmlık gibi önemli görevleri îfâ etmenin yanında aklî ve naklî ilimlerde zirve bir şahsiyet olması sebebiyle hemen her ilim dalında eserler vermiştir. O, metafizik tefekkürde naklî ve aklî bilgiyi irfânî bir düzeyde sentezleyerek buluşturan bir ilim adamıdır. Bu makalede Molla Fenârî ve onun *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli'ş-şerâyi'* adlı Hanefî fıkıh usulü eseri metodolojik açıdan ele alınacaktır. Böylece Osmanlı'nın ilk dönem fıkıh usulü düşüncesinin tarihî seyrini gözlemleme imkânı doğacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Hanefî fıkıh usulü, Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli'ş-Şerâyi'*, Sünnî, Hanefî, Şeyhülislâm

* Bu çalışma, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde Prof. Dr. Şevket Topal danışmanlığında Mehmet Musa Şirin tarafından yürütülen "Hanefî Fıkıh Yazıcılığında Tertib Geleneneği ve El-İkdü'n Nazîm Adlı Örnek Eserin Tahkiki" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Rize Türkiye, sevk.topal@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0001-8628-2800

*** Doktora Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Rize Türkiye, mehmetmusa_sirin15@erdogan.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3559-3048>

A Methodological Analysis on the First Shaykh al-Islam of the Ottoman State, Molla Fenari, and his Work Named *Fusûl al-badâyi ' fî usûl al-sharâyi '*

Abstract: The religious, moral, social and cultural values of the Ottoman Empire are based on Sunni belief, Hanafi fiqh, and the morality of Sufi. Since the establishment of the empire, the scholars of the Ottoman have also been engaged in developing and spreading this tradition and writing books. The Iznik Madrasa established by Orhan Gazi, and in particular, Dâvûd-i Kayserî, Alâeddin Esved, Kutbüddîn-i İznîkî, Molla Hüsrev, who was designated for this madrasa, and Molla Fanârî, the student of Kara Hoca (Alâeddîn Esved), who was educated in this madrasa, played a significant role in establishing this idea. Molla Fanari produced works in almost every branch of science due to his important duties such as professorship (mudarris), qadi and sheikh al-Islam in the Ottoman Empire, as well as being a top name in the sciences of rational (aqlî) and revealed (naqlî). He synthesised the narrative and rational knowledge by synthesizing it on a wise level in metaphysical contemplation. In this article, Molla Fanarî and his study *Fusûl al-badâyi ' fî usûl al-sharâyi '* will be analysed methodologically. Consequently, it will be possible to observe the historical progress of the first-period Ottoman fiqh method thought.

Keywords: Islamic Law, Hanafi Fiqh Method, Molla Fanarî, *Fusûl al-badâyi '* , Sunni, Hanafi, Sheikh al-Islam

دراسة منهجية لشيخ الإسلام الأول في الدولة العثمانية الملا فناري وكتابه المسمى فصول البدائع في أصول الشرائع

المخلص: تستند القيم الدينية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية للدولة العثمانية على العقيدة السنية والفقه الحنفي والأخلاق الصوفية. العلماء الذين يمثلون هذه الفكرة، والتي أيدها السلاطين العثمانيون، نشطوا في تطوير ونشر التقاليد السنية والحنفية والصوفية، وكتبوا كتباً منذ تأسيس الدولة. فالمدرسة المنشأة من قبل أورخان غازي في إزنيق والمدرسون الذين تمَّ تعيينهم في هذه المدرسة من داوود القيصري وعلاء الدين الأسود و قطب الدين الإزنيقي والملا خسرو و علي جمالي الزنبيلي والملا فناري طالب علاء الدين الأسود الذي درس في هذه المدرسة قد لعبوا دورًا مهمًا في وضع هذه الفكرة. وإلى جانب ما قام به الملا فناري من أعمال في الدولة العثمانية من كونه قاضيًا وأستاذًا وشيخًا للإسلام كان شخصية بارزة في العلوم العقلية والنقلية فقد كتب رحمه الله كتبًا عدة في كل فروع العلم تقريبًا. إنه عالم يجمع المعرفة العقلية والنقلية في التأمل الميتافيزيقي على أسس مشروعة. وستتناول هذه المقالة الملا فناري وكتابه فصول البدائع في أصول الشرائع من جهة منهجية. وبذلك يكون بالإمكان تتبع التطور التاريخي لأصول الفقه الحنفي في بدايات الدولة العثمانية.

الكلمات المفتاحية: الفقه، أصول الفقه الحنفي، الملا فناري، فصول البدائع في أصول الشرائع، شيخ الإسلام، السني، الحنفي.

GİRİŞ

Bir fıkıh âliminin ilmî birikimini devlet disiplini içerisinde tatbik etme imkânı bulması önemli olmakla birlikte, tarihte böyle kişilerin sayısı çok değildir. Bu şanslı kişilerden birisi de Osmanlı dönemi âlimlerinden Molla Fenârî'dir. O hem telif ettiği eserler hem de üstlendiği idarî görevler yoluyla Osmanlı hukuk düşüncesine katkı sağlamıştır. Molla Fenârî, Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâyi' adlı eserin de müellifidir. Bir âlimin çevreye etkisini tespitite onun zihnî alt yapısını oluşturan bir usule sahip olması hele de bu alanda telifte bulunması, sonradan gelen araştırmacıların onun hakkında söz söylemesini kolaylaştıracaktır. Bu çalışmada da söz konusu nitelikleri haiz Molla Fenârî'nin Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâyi' isimli kitabı tertip geleneği açısından bir örnek teşkil eder mi etmez mi sorularına cevaplar aranmış, ayrıca bu eserin geleneksel fukahâ metoduna göre yazılmış usul eserlerinden farklı olup olmadığı örnekler üzerinden karşılaştırmalı olarak gösterilmeye çalışılmıştır.

I. Molla Fenârî ve Yaşadığı Dönemin Genel Karakteristiği

Osmanlı Devleti'nin ilk Şeyhülislâmı Molla Fenârî'nin 751/1350'de doğmuştur. Asıl ismi Muhammed'dir. Daha sonraları mevcut adına ilimdeki derinliğine hürmeten Şemsüddîn, doğduğu topraklara nispeten Fenârî ve Rûmî gibi isimler eklenmiştir. Daha çok "Molla Fenârî" olarak şöhret bulmuştur.¹ Kaynaklarda Molla Fenârî'ye kimi yerde iki oğul, kiminde ise altı çocuk nispet edilmektedir.² Babası ise Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) halifelerinden olup âlim ve mutasavvıf kişiliğe sahip Nureddîn Hamza bin Muhammed el-Fenârî'dir. Bununla birlikte Molla Fenârî'nin doğum yeri ve ailesi hakkında kaynaklardaki bilgi sınırlıdır.³

Fenârî kendi dönemindeki güçlü âlimlerden eğitim almıştır. Onlardan Arapça, belâgat, kıraat, fıkıh, hadis, tefsir, kelâm gibi şeri ilimler ve riyaziye

¹ Geniş bilgi için bkz.: Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, (Kahire, Matbaa-i Saadet, 1908), 2/39; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, (Dimeşk: Matbaatü't-Terakki, 1960), 9/273; Müstakîmzâde Süleyman Sadettin, *Devhatü'l-meşayih maa zeyl*, (İstanbul: Çağrı yayınları, 1978), 3-5; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti İlimiye Teşkilatı*, 229; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/648; Müjgân Cunbur, "İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî" (Ankara: *Türk Yurdu Dergisi*, sayı 283, Nisan, 1960), 2/17; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, 6/36; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 61; Hakkı Şinasi Çoruh, *İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 1269; İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/245-47; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 109.

² Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/390; Hakkı Şinasi Çoruh, *İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 1269; Müjgân Cunbur, *İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî* 18; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 47.

³ Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, 1/273; Müjgân Cunbur, *İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 17; Ziya Şakir, *Osmanlıda İlk Türk Şeyhülislam Molla Fenârî*, 12; Hüseyin Hüsameddin, "Molla Fenârî (I)" *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, 369; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/390; Hakkı Şinasi Çoruh, *İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 1273.

(matematik), heyet (astronomi) gibi müspet ilimleri tahsil ile geçirmiştir.⁴ Hocaları arasında babası Nureddin Hamza, ayrı bir yere sahiptir. Babasının vefatından sonra ise o Bursa'nın en meşhur müderrislerinden Kemaleddin Muhammed el-Maarî'nin derslerine devam etmiştir.⁵ Molla Fenârî, tahsil hayatının bir döneminde Kara Hoca lakaplı Mevlânâ Alâeddîn Ali el-Esved el-Karahisârî'den de (ö. 800/1397) üç yıldan kadar ders almıştır.⁶ Bir müddet sonra hocasıyla anlaşmaz yaşamış ve orayı terk ederek Amasya'da Mevlana Cemâleddîn Aksarâyî'nin (ö. 791/1388-1389) derslerine devam etmiştir. Molla Fenârî 778/1376 yılında ve kendisi yirmi altı yaşında iken Aksarayî'den ilmî icazetini almıştır.⁷

Fenârî, yirmili yaşları bitirmeden daha ileri seviyede ilim elde etmek gayesi ile Kahire'ye gitmiş; Mısır'da Hanefî fakih Bâbertî (ö. 786/1384) başta olmak üzere pek çok âlimden ilim tahsil etmiştir.⁸ O, Babertî'den icazet aldıktan sonra yeniden Bursa'ya dönerek 794/1392'de Manastır Medresesi müderrisi, bir sene sonra da Bursa kadısı olmuştur. Fenârî'nin bu görevi on yıl kadar devam etmiştir.⁹ O müderrisliği boyunca pek çok âlimin yetişmesine vesile olmuştur. Öğrencilerinden bazıları şunlardır: Oğlu Muhammed Şah,¹⁰ İbn-i Hacer el-Askalanî (ö. 852/1449),¹¹

⁴ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 73; Leknevî, *el-Fevâid*, 231; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 48.

⁵ Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l- ulûm*, (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313), 572; Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakâik-i Nu'mâniyye*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1269), 1/49; Hakkı Şinasi Çoruh, *İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 1266; Müjgân Cunbur, *İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 17; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 54; Suyuti, *Buğyetül-vuat*, 2/39; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 110.

⁶ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 9; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 48. Müjgân Cunbur, *İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 17; Hakkı Şinasi Çoruh, *İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 1266.

⁷ Şemseddîn Sâmî, *Kâmusu'l-alâm*, (İstanbul: Mihran Matbaası, 1314), 5/3436; Mehmed Nişancızâde, *Mir'ât-ı kâinât*, (İstanbul: Tatyos Divitciyon Matbaası, 1290), 326; Süleyman Sadeddîn Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, 3; el-Askalanî, *İnbâu'l-ğumr bi ebnai'l-umr*, 378; Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, (Beirut: Daru'l-Ma'rife, trs.), 166; Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakâik-i Nu'mâniyye*, 29-39; İsmail Belig, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Danişverân-ı Nadirân*, 240; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 49; Müjgân Cunbur, *İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 17.

⁸ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 55; Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakâik-i Nu'mâniyye*, 1/49; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti İlmiye Teşkilatı*, 228; Hoca Sadeddîn, *Tâcü't-revârîh*, 2/410; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 52; Müjgân Cunbur, *İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 17; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/39; Leknevî, *el-Fevâid*, 127; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* 1/350; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye Kamusu*, 1/360-361; Hakkı Şinasi Çoruh, *İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 1268.

⁹ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 39; Askalanî, *İnbâu'l-ğumr*, 8/244; Leknevî, *el-Fevâid*, 167; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 55; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, 4; Şemseddîn Sâmî, *Kâmusu'l-alâm*, 5/3436; Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya*, 2/628; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, 110; Hakkı Şinasi Çoruh, *İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 1273; Müjgân Cunbur, *İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 17.

¹⁰ Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l- ulûm*, 573.

¹¹ Şemseddîn Sâmî, *Kâmusu'l-alâm*, 5/3436; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 61; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, 110.

Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî (ö. 879/1474),¹² “Emîr Sultan” lakabıyla meşhur Şemseddin Muhammed b. Ali el-Buhârî (ö.833/1429),¹³ “Yakub el-Esved/Kara Yakup” lakabıyla bilinen Niğdeli Yakub b. İdris b. Abdillâh (ö. 833/1430) ve Yakub el-Asfar/Sarı Yakup,¹⁴ Kadızâde-i Rûmî Musa (ö. 844/1444'tan sonra),¹⁵ ve “Molla Yegân” diye bilinen Muhammed b. Armağan (ö.865/1461 civarı).¹⁶

Fenârî'nin ilmî ve ahlâkî/tasavvufî kişiliği hususunda ise kısaca şunlar söylenebilir: O, aklî ve naklî ilimlerde çok ünlü bir âlimdir. Kendisi Arap dili, mantık ilimleri yanında dini ilimlerin genelinde eserler telif etmiş, Mısır'da Arap ulemâsıyla onların lisanında ilmî mübâhase ve münazaralar yapacak kadar ileri Arapçaya vâkıftı.¹⁷

Fenârî, dinî ilimler yanında tasavvufla da meşgul olmuştur. O ilk tasavvuf eğitimi babası Nureddin Hamza'dan almıştır. Babasından Ekberiyye, Somuncu Babadan (ö. 815/1412) Erdebîliyye ve Abdüllatîf Kudsi'den (ö. 856/1452) Zeyniyye tarikatlarının adabını öğrenmiştir. Onun tasavvufî cephesinde en çok tesir eden kişi ise Şeyh Hâmidüddin Aksarâyî'dir.¹⁸ Fenârî'nin tasavvufî düşüncelerinin şekillenmesinde, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) eserlerinin tesiri hayli yüksektir. O, Dâvûd-i Kayserî'den sonra Füsûsü'l-hikem'i okutarak İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin Anadolu'da yerleşmesinde etkili olmuştur.¹⁹ Dâvûd-i Kayserî ve Sadreddin Konevî gibi işrâkî düşünceden etkilenmiş, şeyh-mürîd ilişkisinden öte hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde tasavvufî tecrübeyi tahsil etmiş bir şahsiyet olarak bilinir.²⁰ O'nun düşünce sisteminde beyânî (dînî), burhânî (aklî) ve irfânî (tasavvufî) bilgi birbirine zıt olmanın ötesinde birbirini tamamlayan

¹² Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 55, 119-121; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 60; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, 110.

¹³ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 105; Cevdet Paşa, *Kıssa-i Enbiyâ*, 6/317; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 62; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, 110.

¹⁴ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 61, 118-119; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 63-64; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, 110.

¹⁵ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 43-47; Ekmeleddin İhsanoğlu vd, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, (İstanbul: IRCICA, 1997), 1/6; Tuba Nur Saraçoğlu, *Osmanlı'nın Bilgeleri Molla Fenârî*, 78-79.

¹⁶ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 143-145; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 64-65; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, 110.

¹⁷ Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, 577; Leknevî, *el-Fevâid*, 166; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lam*, 4/34; 25/3436; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevârih*, 2/410; Nişancızâde, *Mirât-ı kâinât*, 326, Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 66.

¹⁸ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 39; Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 61; Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, 573; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/390; Hakkı Şinasi Çoruh, *İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 1265; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 54-55; Ziya Şakir, *Osmanlıda İlk Türk Şeyhülislâm Molla Fenârî*, 41; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, 110.

¹⁹ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 39.

²⁰ Sali Çift, “Osmanlı'da Süfi-Devlet İlişkilerinin Prototipi Olarak Molla Fenârî”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa)*, - Bildiriler- Bursa:2010, 340-341.

alanlardır.²¹ Fenârî, ilim yönünden olduğu gibi ahlak yönünden de üstün meziyetlere sahip bir kişi olarak kabul edilmiş ve her zaman kendisine saygı duyulmuştur.²² Fenârî toplumda; ilmiyle âmil bir âlim, fazilet sahibi, vakur, mütevazı ve güler yüzlü bir kimse olarak tanınmıştır. O, çok büyük bir servete ve yaygın bir şöhrete sahip olmasına rağmen bu halini muhafaza edebilmiştir.²³ Fenârî, aynı zamanda yeni bir üslup içerisinde görüşlerini beyan eden ve de ardında pek çok değerli eser bırakan velut bir yazardır. Kendisi Fahreddin Râzî'nin geliştirdiği İbn-i Sînâ'cı (ö. 428/1037) felsefe-mantık sisteminin Osmanlı geleneğine taşınmasında büyük rol oynamıştır. Osmanlı Devleti'nde yetişen en ünlü mantıkçıların başında yer alır.²⁴ İşâgûcî adlı mantık risalesi üzerine, el-Fevâidü'l-Fenâriyye isimli eseri Osmanlı medreselerinde son dönemlere kadar okutulmuştur.²⁵ Fenârî her ne kadar Türk olsa da Risâle der metâlib-i selâse adlı eserini Farsça, diğer eserlerini Arapça yazmıştır. Fenârî, 100'ün üzerinde eser yazmıştır. Ancak kadılık ve tedris meşgalesinin yoğunluğundan dolayı bunların çoğu müsvedde olarak kalmıştır.²⁶ Eserlerinden bazıları şu şekildedir:

Aynü'l-a'yân (Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha),²⁷ Ta'likât alâ evâ'ili'l-Keşşâf,²⁸ Fusûlü'l-bedâ'î, Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye,²⁹ Şerhu Telhîsi'l-câmi'i'l-kebîr fi'l-fürû',³⁰ Şerhu Fıkhî'l-Keydânî,³¹ Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kül ve'l-meşhûd fi şerhi Miiftâhi ğaybi'l-Cem' ve'l-Vucûd li'l-Konevî,³² Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî,³³ Tahkîku hakâ'iki'l-eşyâ' ve dekââiki'l-ulûm ve'l-ârâ (Risâle fi't-taşavvuf, el-Muqaddimâtü'l-'aşere),³⁴ Ta'lika alâ

²¹ Betül Gürer, "Molla Fenârî'nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi Üzerindeki Tesirleri", (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015), 39. Sayı, 121-142.

²² Ziya Şakir, *Osmanlıda İlk Türk Şeyhülislâm Molla Fenârî*, 47; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 60.

²³ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 55, 59, 61; Ziya Şakir, *Osmanlıda İlk Türk Şeyhülislâm Molla Fenârî*, 34, 43-44; Mustafa Aşkar, Osmanlı Devletinde Alim-Mutasavvıf Prototipi Olarak; İlk Şeyhülislâm Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1997), 37/392, Müstakimzâde, *Davhatü'l-meşayih*, 5; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 55.

²⁴ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 76; M. Sait Yazıcıoğlu, "XI. Ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde Kelâm" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Dergisi*, sayı 4, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1980), 281; Hakkı Şinasi Çoruh, *İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 1269.

²⁵ H. Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, (İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziya, 1933), 2/31.

²⁶ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 59; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/390.

²⁷ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/455; Leknevî, *el-Fevâid*, 166; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 57; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/391.

²⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, no. 183.

²⁹ Leknevî, *el-Fevâid*, 166; Taşköprülüzâde, 59; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/391; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 22; Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no. 318.

³⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no. 962-63/2.

³¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, no. 512/22.

³² Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 61; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/391.

³³ Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, no. 440/5.

³⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no. 344/6.

istlâhâtî's-sûfiyye,³⁵ el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye,³⁶ Avîsâtü'l-efkâr fi'htibâri üli'l-ebâr,³⁷ Hâşiye alâ Dav'î'l-Miftâh Şerhi'l-Misbâh,³⁸ İşrûne kıt'a fi işrûne ilmen,³⁹ Esâsü's-sarf fi ilmi't-tasrif⁴⁰ Risâle-i ucâle (Risale-i der metâlib-i selâse), Şurûtü's-salât, Şerhu Muhtasari'l-Mevâkıf, Şerhu Dîbâceti Usûli'l-Pezdevî, Şerhu'l-Fevâ'idü'l-Gıyâsiyye, Ta'likât alâ Şerhi'l-Mevâkıf, Hâşiye alâ Hırzî'l-emânî, Hâşiye alâ Şerhi's-Şemsiyye, Havâşî'l-Metâli', Havâşî'l-Osmânî, Risâle fi'l-galat, Risâle fi âdâbi'l-bahs, Risâle fi mâhiyyeti's-şeyâtîn ve'l-cin, Risâle fi menâkibi's-Şeyh Alâ'iddîn en-Nakşibendî, Risâle fi ricâli'l-ğayb, Risâle fi beyânî vahdeti'l-vücûd, Risâle fi ilmi te'vîlâtî akvâli'n-Nebî, Bahs fi'n-nâsih ve'l-mensûh min tefsîri'l-Fâtiha, Mürşidü'l-musallî.⁴¹

İlmi kişiliği ve eserlerine yukarıda kısaca değindiğimiz Fenârî, sakin ve mutasavvıf kişiliğinin aksine siyaseten oldukça çalkantılı bir dönemde yaşamıştır. Zira 1402 yılında meydana gelen Ankara Savaşı neticesinde Moğollar, Bursa'yı da işgal etmiş bu nedenle Fenârî orayı terk ederek Karaman civarına gitmek zorunda kalmıştır. Kendisi Karaman'da iken de tedris işini terk etmeyerek on yıldan fazla süre ile orada da dersler vermiştir. Çelebi Mehmed'in 817/1414'te Karaman ilini ele geçirmesine müteakiben Fenârî Bursa'ya geri dönmüş ve Manastır Medresesi'nde ders vermeye başlamıştır. Fenârî, 818/1415'te altmış yedi yaşındayken yeniden önce Bursa kadılığına, sonrasında ise baş kadılık makamına (kadilkudât) terfi ettirilmiştir.⁴² 819/1416 yıllarındaki Şeyh Bedreddîn ve Düzme Mustafa kargaşalarına bağlı toplumsal sıkıntılardan uzak durmak gayesiyle Fenârî 822/1419 yılında Çelebi Mehmed'den izin alarak hacca gitmiştir. Fenârî geri dönüşünde (823/1421) kadılık görevine kaldığı yerden devam etmiştir. Bu esnada

³⁵ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/107; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/391; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 4802/2.

³⁶ Leknevî, *el-Fevâ'id*, 166; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 59; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/391; Hakkı Aydın, *İslam Hukuku ve Molla Fenârî*, 74-76.

³⁷ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1180; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/391; Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, no. 1928/7.

³⁸ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1708-1709; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 57; Süleymaniye Kütüphanesi, KılıçAli Paşa, no. 915.

³⁹ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/75; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 57; Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü, no. 1014/2; Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no. 2099/7.

⁴⁰ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/74; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/391; Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no. 6179.

⁴¹ Molla Fenârî'nin eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 68-82; Sıtkı Güllü, *Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri*, 12-84; Kadir Gömbeyaz, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa)*, Tevfik Yücedoğru ve dğr. (eds.), Bursa Kültür A. Ş. , 2010, 467-524; İlyas Yıldırım, *Molla Fenârî: İlmî Kişiliği, Fıkıhla İlgili Eserleri ve Osmanlı Fıkıh Tarihindeki Yeri*, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 11, S. 22, 2013, s. 262-279.

⁴² Ziya Şakir, *Osmanlıda İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 18; 20; Tuba Nur Saraçoğlu, *Osmanlı Bilgeleri Molla Fenârî*, 31.

kargaşa ortamı da sakinleşmiştir.⁴³

Fenârî 828/1425'de "müftî'l-enâm/milletin müftüsü" unvanıyla Sultan II. Murad (ö. 855/1451) tarafından Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislâmı olarak atanmıştır.⁴⁴ Fenârî, Hacı İvaz Paşa'nın (ö. 831/1428) vezir-i azam olmasıyla birlikte öncesinde kadılık (on yıl) ve sonrasında şeyhülislâmlık (altı yıl) makamında süregelen on altı yıllık yargıçlık görevinden ayrılmıştır. Fenârî, hayatının geri kalan kısmında kendi iç âlemine dönerek toplumsal hâdiselerden uzak bir hayat sürmüş ve 834/1431 tarihinde seksen üç yaşında iken Bursa'da vefat etmiştir.⁴⁵

Osmanlı âlimlerinden Molla Fenârî, devletin bir yandan sınırlarının genişlediği öte yandan iç ve dış çalkantıların bolca görüldüğü kuruluş döneminde yaşamıştır. Devleti büyük çalkantılara sürükleyen Ankara Savaşı (1402) ve sonrasında görülen Fetret Dönemi de (1402–1413) bu zamana rastlar. Ama herşeye rağmen Osmanlı devleti ilmi ve kültürü ihmal etmemiş; bu tutum sayesinde kısa sürede siyâsî krizi atlatmıştır.⁴⁶ Osmanlı Devleti'nin fetret devrini bitiren ve bir anlamda devleti ikinci kez tesis eden Çelebi Mehmet ilmi alanı da boş bırakmamış; Molla Fenârî'yi Bursa'ya getirerek ona müderrislik görevi vermiştir. Bu tayin aynı zamanda usûl alanında Fenârî ekolünün doğmasına da imkân tanımıştır.⁴⁷ Şöyle ki XIV. ve XV. asırlar arasında Osmanlı veya Anadolu Selçuklu devri ilim erbabı kendini geliştirmek niyetiyle genellikle Suriye, Mısır, İran ya da Mâverâünnehir gibi ilim havzalarına giderlerdi. XV. yüzyılın son yarısından itibaren bu yörelere

⁴³ Hüseyin Hüsameddin, "Molla Fenârî (I) " *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, 380-83; Aydın Yıldırım-Edip Yılmaz, *İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 76

⁴⁴ Leknevî, *el-Fevâid*, 167; Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, 2/665; Şemseddîn Sâmî, *Kâmusu'l-Alâm*, 5/3436. Müstakimzâde, *Davhatü'l-meşâyih*, 3; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/314; İsmail Hami Danişment, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 110; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 45; Hakkı Şinasi Çoruh, *İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 1265; Müjgân Cunbur, *İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 17.

⁴⁵ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/39; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, 1/272; Müstakimzâde, *Davhatü'l-meşâyih*, 5; Şemseddîn Sâmî, *Kâmusu'l-alâm*, 5/3437; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/390; Hakkı Şinasi Çoruh, *İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 1273-1276; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 67; Müjgân Cunbur, *İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî*, 18.

⁴⁶ Hakkı Şinasi Çoruh, "Türk Anadolu'da İlim Tarihinin İlk Büyük Sıması, İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî", *Türk Kültürü Dergisi*, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1972), S. 120, 10/1273; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961), 1/117; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti İlmîye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 1-3, 227-228; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), 11-21; Hoca Sadeddîn Efendi, *Tacü't-Tevarih*, (İstanbul: Tabhane-i Âmire, 1279/1869), 1/125, 129; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1969), 1/117, 2/988; Âşıkpaşazâde Ahmed Aşiki, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, çev. Çiftçioğlu Nihal Atsız, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970), 42; İsmail Hami Danişment, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Basımevi, 1942), 1/15; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 43.

⁴⁷ Tuba Nur Saraçoğlu, *Osmanlı Bilgeleri Molla Fenârî*, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 20018), 11.

itibar gittikçe azalmış; onların yerine İstanbul birinci sıraya yerleşmiştir.⁴⁸ Oldukça hareketli ve yer yer çalkantılı bir dönemde yetişmiş, ilmiyede ve devlet idaresinde görevler üstlenmiş, bazen de şartlar gereği uzlete çekilmiş önemli bir âlimin hangi şartlar altında yaşadığı ve eser verdiği hususunu bir nebze de olsa zihinde canlı tutmak gayesiyle yukarıda vermiş olduğumuz kısa bilgi ile yetinerek, asıl makale konumuz olan Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi' adlı eserin metodolojik açıdan tahliline geçmek istiyoruz.

II. Kaynakları ve içeriği açısından fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'

Hanefî fıkıh usulüne dâhil Fusûlü'l-bedâyi', Fenârî tarafından telif edilenler içerisinde en özgün ve en meşhur olanı, aynı zamanda benzerleri içerisinde bu alanda yazılmış en hacimli çalışmalardan birisidir.⁴⁹ Bu eser aynı zamanda müellif Fenârî'nin oğlu Mehmed Şâh tarafından Telhîsu'l-fusûl ve tersîsu'l-usûl adıyla ihtisar da edilmiştir.⁵⁰ Eserin daha başka ihtisarlara da vardır. Yusuf b. İbrahim el-Mağribî (ö. 833/1430'dan sonra) de bu usûl eserini Gâyetu't-tahrîri'l-câmi' adıyla önce ihtisar etmiş sonra da Keşfü's-şevârid ve'l-mevâni' adıyla şerh etmiştir.⁵¹

Fusûlü'l-bedâyi', ilk olarak Sultan Abdülaziz döneminde 1289/1872 yılında İstanbul Şeyh Yahya Efendi matbaasında iki cilt halinde basılmıştır. İkinci basım ise Beyrut'ta 2006 yılında Muhammed Hasan İsmail'in tahkiki üzere gerçekleştirilmiştir. Eser, ülkemizde de doktora tezi, kitap ya da makale şeklinde birden çok çalışmaya konu olmuştur. Bunlar arasında ilki olmak bakımından Hakkı Aydın'ın "Molla Fenârî ve Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'indeki Metodu" başlıklı tezi ile en güncel ve müdakkik olması bakımından İlyas Yıldırım'ın "Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi-Molla Fenârî Örneği" isimli doktora çalışmaları oldukça dikkat çekicidir. Her iki çalışma da kitap olarak basılıdır.⁵² Öte yandan tali çalışmalar kapsamında Sıtkı Güllü'nün "Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri" ve Mehmet Emin Erdoğan'ın "Molla Fenârî'nin Usûl-i Fıkıh Görüşleri (Fusûlü'l-bedâyi' Adlı Eseri Çerçevesinde)" adlı yüksek lisans tezleri mevcuttur. Bursa'da düzenlenen "Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu, (4-6 Aralık 2009)" ise meseleleri değişik açılardan tartışmaya açmış olmak bakımından önemlidir. Fusûlü'l-bedâyi' ayrıca Ümmü'l-kurâ Üniversitesi'nde (Mekke), bir bölümü Hasen b. Hâşim el-Mâlikî tarafından "Tahkîku Kitâbi Fusûli'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi' mine'l-mebâdii'l-

⁴⁸ Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 44- 45. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/520-535; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti İlmîye Teşkilatı*, 227.

⁴⁹ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1267; Leknevî, *el-Fevâid*, 167; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâik*, 57; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/391.

⁵⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no. 691.

⁵¹ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1267. Yazma nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülkütâb, no. 291. Ancak İlyas Yıldırım bu eserin *Fusûlü'l-bedâyi'* üzerine yapılan bir çalışma değil, aslında müstakil bir eser olduğunu söylemiştir. Bkz. İlyas Yıldırım, *Molla Fenârî: İlmî Kişiliği, Fıkıhla İlgili Eserleri ve Osmanlı Fıkıh Tarihindeki Yeri*, 263-264.

⁵² Hakkı Aydın'ın Doktora tezi, *İslam Hukuku ve Molla Fenârî* adıyla 1991 yılında İstanbul'da İşaret yayınları tarafından basılmıştır. Yıldırım'ın çalışması için bk. İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlü ve Klasik Mantık -Molla Fenârî Merkezli Bir Okuma-*, (Ankara, İlahiyat Yayınları, 2020).

ahkâmiyyeti ile'l-avâridi'l-ehliyye" adıyla bir diğer bölümü ise Yâsir b. Muhammed b. Sâlih Hüsâvî tarafından "Tahkîku Kitâbi Fusûli'l-bedâyi' fî usûli'ş-şerâyi' min evvelihî-İcmâi ilâ nihâyeti'l-kitab" adıyla tahkik edilmiştir.

1. Fusûlü'l-bedâyi' hakkında detay bilgiler

Fusûlü'l-bedâyi'nin tam adı bibliyografik kitaplarda, yazma nüshaların başlarında ve kütüphane kayıtlarında Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli'ş-şerâyi' olarak kaydedilmiştir. Eserin değişik yazma nüshaları mevcuttur, bununla birlikte o bütün kayıtlarında Molla Fenârî'ye nispet edilmiştir.⁵³ Bu çalışmada ise 1289/1872 yılında İstanbul Şeyh Yahya Efendi matbaasında iki cilt halinde basılan matbu eser esas alınmıştır. Fusûlü'l-bedâyi'nin yazma nüshalarından bazılarının kısa künyesi ve buldukları kütüphaneler şu şekildedir:

a. Hacı Beşir Ağa Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa koleksiyonu nr. 202'deki nüsha, 218X160 (138X90)mm. ebadında 299 varak olup, her varakta talik hattıyla on yedişer satır bulunmaktadır. Sadece birinci cilttir. Molla Said b. Receb tarafından 798/1395'te istinsah edilmiştir. Nüsha, müellif Fenârî'nin huzurunda okunup yazıldığı kaydını taşımaktadır.

b. Şehid Ali Paşa Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu nr. 663'deki nüsha, 235X155 (163X94) mm. ebadında üçyüz altmış yedi varak olup her varakta talik hattıyla yirmi üç satır bulunmaktadır. Ara sıra hâşiyeli olan nüsha, Abdullah b. Ebû Hayr tarafından 989/1581 yılında istinsah edilmiştir.

c. Murad Molla Nüshası: Murad Molla Kütüphanesi nr. 704'teki nüsha, 812/1409 yılında Yakub b. İdris en-Nakidavî tarafından yazılmıştır. Müstensih nüshasını müellifin nüshasından naklen istinsah ettiğini ve başından sonuna kadar müellife okuduğunu ifade eder. Bunların dışında hemen her kütüphanede özellikle Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinin farklı bölümlerinde birçok nüsha mevcuttur.⁵⁴

2. Fusûlü'l-bedâyi'nin telif sebebi

Fenârî, eserinin mukaddimesinde Hanefî ve Şâfiî mezhebinin hazinelerinden dağınık ve birbirinden uzak, rumuzlu usûl konularını telif edip yakınlaştırarak

⁵³ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1267; Askalanî, *İnbâu'l-ğumr bi ebnai'l-umr*, 2/266; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât fî tabakati'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/98; Leknevî, *el-Fevaidu'l-behiyye, fî terâcimi'-Hanefiyye*, 166; Şevkanî, *el-Bedru't-talî' bi mehasini men ba'de'l-karnî's-sabî'*, 2/266; Müstakimzâde, *Davhatü'l-Meşâyih*, 4; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye*; 57; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/391; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 229.

⁵⁴ Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Edip Yılmaz, *Molla Fenârî: Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tasnifi* (Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arab-Fars Filolojisi Bölümü, İstanbul 1975, 31-32.

orijinal bir tertiple ele aldığını belirtmiştir.⁵⁵ Fenârî, kitabın ileriki sayfalarında Hanefî mezhebine bağlılığını ve Hanefî âlimlerin görüşlerinin daha isabetli olduğunu sarahaten ifade etse de⁵⁶ mukaddimede maksadının her iki mezhebin usulüne göre ortaya konulmuş olan esas ve kaideleri bir araya getirmek ve sentezlemek olduğunu söylemiştir.

3. Fusûlü'l-bedâyi' nin içeriği

Fusûlü'l-bedâyi', bir giriş (fatih) ve iki ana bölümden (matlab) oluşmaktadır. Eserin giriş bölümünde fıkıh usulünün içeriği (mahiyet), işlevi (fayda), konusu (mevzu) ve bunların dayandığı deliller yer almaktadır. Ana bölüm/matlabda ise yine iki mukaddime, iki maksad ve bir hâttime/sonuç yer almaktadır.

Matlabın birinci mukaddimesinde usûl ilminin konusunu teşkil eden aslî ve ferî deliller hakkında oldukça kısa bir bilgi verilmiş, detayı ileride anlatılmıştır. Matlabın ikinci mukaddimesi ise kelâmî (mantıkla ilgili), lügavî (dilsel) ve hükmî meselelerle ilgili temel ilkeleri (mebâdi) içermektedir. Matlabın birinci maksadında İslam hukukunun dört temel delili olan Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas meseleleri dört rükün halinde incelenmiştir. Matlabın ikinci maksadında deliller arasında olabilecek tearuz ve bu tearuzların giderilmesi için yapılan tercihler konusu yer almaktadır. Hatime/sonuç kısmında ise içtihat ve ona bunlarla ilgili meseleler ele alınmıştır.⁵⁷ Elbette Fenârî usul eserini yazarken pek çok kaynaktan istifade etmiştir.

4. Fusûlü'l bedâyi' nin kaynakları

Fenârî', Fusûlü'l bedâyi' adlı eserini telif ederken pek çok kaynaktan istifade etmiş ve kendisi bunların bir kısmını girişte zikretmiş, çoğunu ise belirtmemiştir.⁵⁸ Aşağıda müellif Fenârî'nin eserinde atıfta bulunduğu kaynaklar ve ait oldukları ilim dalları hakkında bilgi verilmiştir:

a. Hadis kaynakları: Fenârî eserinde kullandığı hadisleri sadece zikretmekle yetinmiş, bazı yerlerde ise "hadis imamlarına göre şöyledir" ifadelerini kullanmıştır.⁵⁹ Fenârî'nin eserinde yer verdiği hadisler şu kaynaklarda yer almaktadır: Buhârî, Sahîhü'l-Buhârî;⁶⁰ Müslim, Sahîhü'l-Müslim;⁶¹ Malik, el-Muvatta`;⁶² Ahmed b. Hanbel, el-Müsned.⁶³; Ebû Dâvûd, Sünenü Ebû Dâvûd;⁶⁴ Tirmizî, el-Camiu's-sahîh.⁶⁵

⁵⁵ Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*, (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi matbaası, 1289/1872), 1/2.

⁵⁶ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/81.

⁵⁷ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/3.

⁵⁸ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/2.

⁵⁹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/287.

⁶⁰ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/72, 271, 407, 427.

⁶¹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/271, 407.

⁶² Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/431.

⁶³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/407.

⁶⁴ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/126, 407.

⁶⁵ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/284; 2/431.

b. Tefsir kaynakları: Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî(ö. 538/1143): el-Keşşâf. Ebû'l-Kâsım,⁶⁶ el-Beyzâvî (ö. 658/1286): Envâru't-tenzil.⁶⁷

c. Kelam kaynakları: Fenârî, Kelam ilmi ile ilgili eserlerden herhangi birinin ismini kaynak olarak zikretmemiştir. Kelamcıların görüşlerini belirtirken “cumhûru'l-mütekellimin” veya “mütekellimîn şöyle dedi” şeklinde umum ifadeler kullanmıştır.⁶⁸

d. Fıkıh kaynakları: Ebu Yûsuf, el- Emâlî;⁶⁹ Şeybânî, el-Câmi'ü's-sağîr⁷⁰, es-Siyerü'l-kebîr⁷¹, ez-Ziyâdât;⁷² Hâkim eş-Şehîd, el-Kâfî;⁷³ Ebû Zeyd ed-Debûsî, el-Esrâr fi'l-fürû';⁷⁴ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, Mepsût'u Fahri'l-İslâm;⁷⁵ Serahsî, el-Mepsût;⁷⁶ Tahir b. Ahmed b. Abdırreşîd el-Buhârî, Hulâsatu'l-fetâvâ;⁷⁷ Merginânî, el-Hidâye;⁷⁸ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî, el-Kunye;⁷⁹ Sadrüşşerîa es-Sânî, Şerhu'l Vikâye.⁸⁰ Fusûlü'l-bedâyi'de kendilerine atflarda bulunulmakla birlikte müellifleri tam olarak bilinemeyen fıkıh kaynakları: el-Muhî⁸¹, el-Usûl⁸², Uyûnü'l- fetâvâ⁸³, el-Fetâva'l-aşr⁸⁴, el-Câmiu's-Semerkindî⁸⁵, et-Tecnîs.⁸⁶

Fenârî'nin eser ismi zikretmeksizin sadece müellif zikrederek atflarda bulunduğu fakihler şunlardır: Dört büyük mezhep imamları Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel; bunlara ilaveten Ebû Yûsûf, Muhammed eş-

⁶⁶ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/18, 101, 102, 158; 2/60, 86, 414.

⁶⁷ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/284; 2/398, 414.

⁶⁸ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/409, 417.

⁶⁹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/72.

⁷⁰ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/239.

⁷¹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/399.

⁷² Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/133.

⁷³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/149, 275.

⁷⁴ Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi' bedâyi'*, 1/277.

⁷⁵ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/196.

⁷⁶ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/299, 309; 2/77, 105, 127, 167, 396.

⁷⁷ Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi' bedâyi'*, 1/205.

⁷⁸ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/201, 299, 314; 2/330.

⁷⁹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/206.

⁸⁰ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/313; 2/167.

⁸¹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/204; 2/167, 323, 425.

⁸² Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/299.

⁸³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/432.

⁸⁴ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/431.

⁸⁵ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/17.

⁸⁶ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/432.

Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/774),⁸⁷ Ebû Cafer et-Tahâvî (ö.321/933),⁸⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944),⁸⁹ Ebû Bekr el-Kâsânî (ö. 587/1191),⁹⁰ Kâdîhân (ö. 592/1195).⁹¹

Fenârî, eserinde kimi zaman da sadece bölge ismi zikrederek o yörenin fakihlerinin ortak kanaatini zikretmiştir: Meşayihu'l-İrâk,⁹² Meşâyihu's-Semerkand,⁹³ Meşâyihu Mâverâunnehr,⁹⁴ Ehlü'l-Basra,⁹⁵ ve Ehlü'l-Kûfe⁹⁶ gibi.

e. Hanefî fıkıh usulü kaynakları: Cessas (ö. 370/981, Usûlü'l-fıkh;⁹⁷ Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 432/1039), Takvîmu'l edille;⁹⁸ Ebû'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Kenzül vusûl ilâ mârifeti'l-usûl (Usûlü'l-Pezdevî);⁹⁹100 Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), Keşfu'l-esrâr;¹⁰¹ Serahsî, (ö.483/1090), Usûlü's-Serahsî;¹⁰² Semerkandî (ö. 539/1144), Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl;¹⁰³ Ebû'l-Berekât Hâfizuddîn en-Nesefî (ö. 710/1310), Menârü'l envâr;¹⁰⁴ Sadru's-Şerîa es-Sânî el-Buhârî (ö. 747/1346), Tenkîhu'l-usûl ve şerhi et-Tavzîh fi hall-i gavâmizi't Tenkîh; (Fenârî, hem bu eserin isminden¹⁰⁵ hem de Sa'düddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) et-Telvîh Şerhu't Tavzîh'inden bahsederek görüşlerinden nakillerde bulunmuştur¹⁰⁶); Muzafferüddin İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), Bed' un-nizâm;¹⁰⁷ Celâlüddîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî (ö. 691/1292), el-Muğnî.¹⁰⁸ Fenârî, yukarıda sayılanların dışında da bazı Hanefî usûlcülerinin ismini zikrederek görüşlerine atıfta bulunmuştur.¹⁰⁹

f. Mâlikî fıkıh usulü kaynakları: İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Muhtasarü'l müntehâ. Fakat Fenârî eserden kaynak gösterirken İbnü'l-Hâcib'in veya Malik'in ismini sıkça zikrederek onların görüşlerine yer vermiştir.¹¹⁰ Burada genel bir ifade

⁸⁷ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/128, 146,256; 2/36, 71, 153, 317.

⁸⁸ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/138, 198, 277; 2/89, 198.

⁸⁹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/26, 46, 90, 136, 199, 298, 380.

⁹⁰ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/218, 277, 282.

⁹¹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/295; 2/237.

⁹² Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/90, 154, 297.

⁹³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/6, 46, 292, 293.

⁹⁴ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/82, 268, 287; 2/154.

⁹⁵ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/67.

⁹⁶ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/67.

⁹⁷ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/82; 2/3, 21, 27, 52, 138, 199, 217, 282, 318, 431.

⁹⁸ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/206, 215, 264, 289; 2/16, 37, 422.

⁹⁹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/3, 264.

¹⁰⁰ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/139, 146, 249; 2/20, 187, 240, 315, 390.

¹⁰¹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/83, 124, 276, 284; 2/72.

¹⁰² Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/200, 249.

¹⁰³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/135; 2/32, 183, 272, 367, 391, 411.

¹⁰⁴ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/169, 173, 182.

¹⁰⁵ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/3, 75; 2/86, 167, 309.

¹⁰⁶ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/3.

¹⁰⁷ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/416.

¹⁰⁸ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/3.

¹⁰⁹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/17, 84, 87, 89; 2/55, /120, 170, 199, 239, 323, 384, 435.

¹¹⁰ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/113; 2/52, 85, 100, 118, 131, 1641/3, 1/121, 122; 2/4, 24, 70, 89, 96, 124, 160, 326, 417.

kullanarak “Malikiyye şöyle dedi” şeklinde mezhebin umumi görüşünü belirtmiştir.¹¹¹ Eserde, Malikilere ait başka bir usûl kitabı zikredilmemiştir.

g. Şâfiî fıkıh usulü kaynakları: Gazzâlî (ö. 505/1111), el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl;¹¹² Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), el-Mahsûl;¹¹³ Sirâcüddîn el-Urmevî (ö. 682/1283), et-Tahsîl;¹¹⁴ Cüveynî (ö. 478/1085), el-Burhan fi Usûli'l Fıkh;¹¹⁵ Nasîruddîn el-Beyzâvî (ö.685/1286), Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl.¹¹⁶ Fenârî, yukarıda sayılanların dışında da pek çok Şafii fakihin ismini zikrederek görüşlerine atıfta bulunmuştur.¹¹⁷

h. Hanbelî fıkıh usulü kaynakları: Fenârî, Hanbelî mezhebine ait herhangi bir usûl kitabını kaynak olarak göstermemiştir. Mezhebe ait görüşleri umumi bir ifade kullanarak “Ahmed b. Hanbel şöyle dedi”¹¹⁸, “Ahmed’in bu konudaki görüşü şöyledir”¹¹⁹ veya “Hanâbile şöyle dedi”¹²⁰ gibi genel ifadelerdir.

1. Mutezile fıkıh usulü kaynakları:

Kitâbü'l-mu`temed fî usûli'l-fıkh: Ebü'l- Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044). Fenârî, Fusûlü'l-bedâyi'inde bu kitabın ismi¹²¹ ve müellifinin adını anarak¹²² atıfta bulunmuştur. Fenârî, Mu`temed'in haricinde Mutezile'ye ait herhangi bir usûl kitabının ismini kaynak olarak belirtmemiştir. Ancak birçok mutezilî müellifin ismini anarak görüşlerini belirtmiştir.¹²³ Müellifimiz, ayrıca Mutezile'nin görüşlerine “Mutezile şöyle dedi...” şeklinde genel ifadelerle atıfta bulunmuştur.¹²⁴

i. Diğer kaynakları: Fenârî, Zâhirî âlimlerden sadece mezhebin kurucusu Dâvûd b. Ali el-İsfehânî'nin (ö. 270/833) görüşlerine yer vermiştir.¹²⁵ Zâhirî mezhebinin görüşünü naklederken de “Zâhiriyye şöyle dedi” şeklinde umum bir ifade kullanmıştır.¹²⁶ Fenârî, Şîa ulemasından nakil yaparken “Şîa şöyle dedi”¹²⁷,

¹¹¹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/308, 309.

¹¹² Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/46, 82, 178, 181, 261, 2/27, 85, 89, 93, 106.

¹¹³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/3, 109,142; 2/105, 110, 431, 432.

¹¹⁴ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/431, 433.

¹¹⁵ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/18, 19, 30, 34; 2/53, 292, 329.

¹¹⁶ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/3, 2/188, 410, 411.

¹¹⁷ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/85, 101,118, 138, 161; 2/90, 93, 118, 127, 138, 199, 271, 422.

¹¹⁸ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/267, 269, 318.

¹¹⁹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/122, 217, 269, 280, 384, 417,428, 432.

¹²⁰ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/52, 100, 117, 277, 287, 430.

¹²¹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/26, 52, 100.

¹²² Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/81; 2/24, 26, 38, 94, 104, 214, 277, 285.

¹²³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/113, 204, 236; 2/30, 103, 104, 210, 214, 236, 267, 272, 293, 416, 422.

¹²⁴ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/29, 80, 261; 2/27, 31, 61, 138, 198, 296, 318, 432.

¹²⁵ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/128; 2/277.

¹²⁶ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/108, 2/211, 267, 273, 277.

¹²⁷ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/199, 212, 215, 269, 277.

“İsmâîliyye, ¹²⁸ Havâric, ¹²⁹ Râfizîler¹³⁰ şu görüştedir” şeklinde umum bir ifade kullanarak atıfta bulunmuştur. Fenârî yeri geldiğinde; Evzâî (ö. 157/774)¹³¹, Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778)¹³², Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî ¹³³(ö. 310/923) gibi müstakil mezhep sahibi müctehitlerden de nakiller yapmıştır.

j. Arap dili ve edebiyatı kaynakları: Cevherî (ö. 400/1009'dan önce), es-Sihâh (Tâcü'l-luga),¹³⁴ el-Masâdir (aynı isimde birçok kitap bulunduğu için kime ait olduğu belirlenememiştir),¹³⁵ Kazvîni (ö. 739/1338), Telhîsu'l Miftâh fi'l- meânî ve'l-beyân,¹³⁶ Sekkâkî (ö. 626/1229), Miftâhu'l-ulûm,¹³⁷ Zemahşerî, Esâsü'l-belâga.¹³⁸

Fenârî, yukarıda zikredilenlerin dışında: “nahivciler şöyle dedi; bu mesele ilmü'l-maânî'de şöyledir; bu konuda dâimîler şu görüştedir” gibi ifadelerle bazı dilbilimcilerin görüşlerine de yer vermiştir.¹³⁹ Fenârî, çok az da olsa muallaka şairi Zühreyyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609)¹⁴⁰ gibi şairlerin şürinden şevâhid de getirmiştir.¹⁴¹

k. Mantıkla ilgili kaynakları: Fenârî, Fusûlü'l-bedâyi'inin baş taraflarında mantık bilgilerine genişçe yer vermiş ve kitabında mantık kaynaklarına atıfta bulunmuştur. Bu kaynak eserlerin başında İbn-i Sînâ'nın (ö. 428/1037) eş-Şifâ adlı eseri gelmektedir.¹⁴² Ayrıca Fahrüddîn Râzî (ö. 606/1210)¹⁴³, Ebherî¹⁴⁴, Ali b. Ömer el-Kazvîni (ö. 675/1277)¹⁴⁵ ve Siracüddîn el-Ürmevî (ö. 682/1283)¹⁴⁶ gibi mantıkçıların isimlerini zikrederek görüşlerine yer vermiştir.

III. Fusûlü'l-bedâyi'de takip edilen metot

Müellif eserine; besmele, hamdele ve salveyle başlamış, duanın peşinden eserin telif sebebini beyan etmiştir. Sonrasında eser hakkında genel malumat vererek kitabın, bir fatiha ve bir matlabdan teşekkül ettiğini belirtmiştir. Böylelikle çalışmanın

¹²⁸ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/286.

¹²⁹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/266, 267.

¹³⁰ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/266.

¹³¹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/314, 315.

¹³² Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/179, 428.

¹³³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/267, 273.

¹³⁴ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/18, 94.

¹³⁵ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/18.

¹³⁶ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/29, 45.

¹³⁷ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/19, 103, 131; 2/85, 86.

¹³⁸ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/87.

¹³⁹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/87, 110, 121, 139, 156; 2/16, 61, 96, 220, 288, 427, 429; 1/91, 95, 148; 2/57, 58, 62, 70, 85, 173. 1/94; 2/66.

¹⁴⁰ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/398.

¹⁴¹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/88; 2/19, 430.

¹⁴² Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/30.

¹⁴³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/26, 30, 31, 34.

¹⁴⁴ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/56; 2/419.

¹⁴⁵ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/42.

¹⁴⁶ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/406.

iskeletini oluşturacak fihristi sırasıyla açıklamıştır. Bundan sonra ise fihristte tek tek açıkladığı konu başlıklarını detaylı bir şekilde açıklama yoluna gitmiştir.

Fenârî usulünde işlemiş olduğu konuları mantık kurallarına bağlı, konuya hâkim, açık ve anlaşılır bir üslupla ele almıştır. O, usule dair meseleleri son derece ayrıntılı bir tahlile tabi tutmuştur. Fenârî usul konularını açıklarken ilk başlarda okuyucunun konuya dikkatini çekmek ve zihnen hazır olmasını sağlamak amacıyla birkaç mukaddimede ele alınan hususla alakalı lügat ve ıstılah anlamlarını vermiş, ardından asıl konuyu teker teker tahlil edip sonuca bağlamıştır. Örneğin kitapta içtihat konusu işlenirken üç fasıl açılmış; birinci fasılda içtihadın lügat ve ıstılah anlamları verildikten sonra onun şartları üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda müçtehidin iyi derecede Kur'an, sünnet, icma ve kıyas bilgisine sahip olması gerektiği belirtilmiştir. İkinci fasılda ise içtihadın hükmünün, her ne kadar ortada hata ihtimali olsa da hüküm olarak bir zann-ı galibin oluşturma olduğu ve de hükme delaleti katı/kesin olan naslarda içtihadın cari olmadığı söylenmiştir. Fenârî eserinde bu konunun devamında der ki: İçtihadta konu olan bir hususta iki farklı görüş varsa, bu içtihadı yapanlardan birisi isabetli, diğeri ise hatalıdır. Ancak Mutezile farklı görüştedir dedikten sonra, konunun izahı için dört bahis açar. Bahislerin sonunda isabetli olan bizim tercih ettiğimiz görüştür diyerek bunu Kitap, sünnet, icma ve akli delillerle ispata çalışır. Üçüncü fasılda ise içtihatla ilgili on farklı meseleyi izah eder.¹⁴⁷

Fıkıh usulü yazıcılığında hicri VI. ve VII (miladi 12. ve 13.) asırlardan itibaren telif edilen kitaplarda felsefe ve mantık dili ağırlık kazanmaya başlamıştır. Böyle bir metot takip etmekten maksat belki de fıkıh usulünü yalnızca fıkha has bir metot olmaktan daha öteye taşıyarak onu bütün İslâmî ve felsefî ilimlerde de tatbik edilebilecek bir ilim dalı haline getirmektir. Bundan dolayı o dönemde yazılan eserlerde fıkıh usulü meselelerinin felsefî ve mantıkî kavramlarla ifade edilmesi, mantık kavramlarının bolca kullanılması karakteristik bir özellik haline gelmiştir. Fahrüddin er-Razî'nin (ö. 606/1210) el-Mahsûl'ü¹⁴⁸, Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) Ravzatü'n-nazır'ı¹⁴⁹ ve Şehâbeddin Karâfî'nin (ö. 684/1285) Tenkîhu'l-fusûl'ü¹⁵⁰ buna örnek olarak zikredilebilir. Aynı döneme ait Âmidî'nin (ö. 631/1233) el-İhkâm'ı¹⁵¹ ile Fenârî'nin (ö. 834/1431)¹⁵² Fusûlü'l-bedâyi'sinin giriş bölümlerinde kullanılan dil yanında, kelâm, fıkıh ve mantık ilkelerine (mebadi) bakıldığında, orada felsefe-mantık dilinin klasik konuların tasnif ve tertibinde ne denli etkili olduğu

¹⁴⁷ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/415-431.

¹⁴⁸ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b.Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'-fikh*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1408/1988), 1/14, 55.

¹⁴⁹ Muvaffakuddin b. Kudame, *Ravzatü'n-nazır ve cünnetü'l-münazır*, (Beyrut: Müessesetü'r-reyyan, 1419/1998), 1/56-97.

¹⁵⁰ Şehâbeddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Tenkîhu'l-fusûl*, (Beyrut: Daru'l-fikir, 1424/2004), 11, 25, 28.

¹⁵¹ Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kasım) Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Amidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985), 1/10, 14, 72.

¹⁵² Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/18, 69, 72.

görülebilecektir.¹⁵³ Ancak Fenârî, usul eserindeki kurgusal sisteminde her ne kadar Fahreddin Râzî'nin dil-mantık-felsefe ağırlıklı çizgisini sürdürmeye çalışsa da temel yaklaşım ve içerik itibarıyla Hanefî mezhebi çizgisinden sapmamıştır.¹⁵⁴

Fenârî, usul ilminin konusunun birden fazla olmasını câiz görmekte birlikte asıl olanın tek olduğu¹⁵⁵ ve imkân dâhilinde esas kaide üzerindeki ihtilafların azaltılmasının gerektiği düşüncesini benimseyerek usulün konusunu yalnızca deliller¹⁵⁶ olarak belirlemiştir. Bu tercih neticesinde doğal olarak o, hüküm bahislerini usulün ana konuları arasında zikretmeyip, bir nevi delillerin mukaddimesi sayılabilecek şekilde ahkâm ile alakalı mebadi (ilkeler)¹⁵⁷ çerçevesi içerisinde incelemiştir. Bu konuda Fahreddin Râzî (ö: 606/1210), Amidî (ö. 631/1233), İbnü'l-Hacib (ö. 646/1249), Beyzâvî (ö. 685/1286) ve İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) de aynı metotla hüküm konusunu mukaddimedede işlemişlerdir.¹⁵⁸ Hüküm bahisini usulün mevzuu/konuları arasında gören Sadruşşerîa ise ilgili konuyu mukaddimedede değil aksine delillerle birlikte ana konular arasında zikretmiştir.¹⁵⁹ Fenârî'nin usulün konusunu tespitteki tercihi onun fıkıh usulü tasavvurunu ve bu ilmin mahiyetine dair temel düşüncesinin merkezinde delillerin olduğunu, hüküm bahisleri de dâhil diğer meselelerin ise delillerin etrafında yerleştirilmiş yan unsurlar ve mukaddimeler mesabesinde olduğu izlenimini verir. İlyas Yıldırım bu hususu şöyle özetlemektedir:

Molla Fenârî'nin usûl konularını ele alırken Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ile başlayıp Fahreddin er-Râzî ile devam eden silsilenin genel sistemini takip ettiği söylenebilir. Ancak Fenârî'nin mantıktaki tasavvur-tasdik ayırımına uygun bir tarzda eserini mukaddime-maksat şeklindeki tasnifi bu noktada onun, eserini önceki usûlcülerden bir adım öteye taşıyarak mantık verileriyle dizayn ettiğini göstermektedir.¹⁶⁰

¹⁵³ A. Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, Usûl-i fıkıh, *DİA*, 42/205-208; Ayrıca mantık ilminin fıkıh usulüne dâhil olması ve Gazzâlî, fıkıh usulü ve mantık konularıyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usulü Mantık İlişkisi –Molla Fenârî Örneği*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2014), 38-50.

¹⁵⁴ İlgili tespit için ve değerlendirmeler için bk. Yıldırım, *Molla Fenârî: İlmî Kişiliği, Fıkıhla İlgili Eserleri ve Osmanlı Fıkıh Tarihindeki Yeri*, 260-161. Fenârî'nin ifadesi için ayrıca bk. Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, 1/81.

¹⁵⁵ Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, 1/12.

¹⁵⁶ Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, 1/11-12.

¹⁵⁷ Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, 1/178.

¹⁵⁸ İlgili tercihler için bkz. Râzî, *Mahsûl*, 1/15-40; Amidî, *İhkâm*, 1/8; Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebubekir İbnü'l-Hacib, *Muhtasarü müntehe's-sül ve'l-emel fi ilmeyi'l- usûli ve'l-cedel*, thk. Nezir Hamâdu, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1427/2006), 1/201, 274,369; 72-135; Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-ousûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. İbrahim Şemseddin, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-ilmîyye. 1424/2004), 1/51, 90-126.

¹⁵⁹ Mukayese için bkz. Ubeydullah b. Mesud b. Mahmud Sadruşşerîa el-Mahbûbî, *et-Tavzîh fi halli ğavamizi'-Tenkih*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-ilmîyye, t. y.) 1/41-43; 2/253 vd. Ayrıca fıkıh usulünün mevzuu ile ilgili olarak bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın ve Matbaacılık, 2017), 134-143.

¹⁶⁰ İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usulü Mantık İlişkisi –Molla Fenârî Örneği*, 68.

Fıkıh usulü ilminin muhtevasının Gazâlî, Râzî ve onları takip eden usulcülerin eserlerinde nihai bir şekil alıp hemen hepsinde değişmeyen konular bulunmasına rağmen aklın mahiyeti, özellikleri ve aklın nazarı konuları birçok usulcünün aksine Fenârî'nin usulünde genişçe tartışılmıştır.¹⁶¹

Fenârî, önceki usulcülerden farklı olarak hâss-âmm, zâhir-nass, müfesser-muhkem, hafî-müşkil gibi elfâzın tanımlarına dil ilkelerinde (mebâdi-i lugaviyye) yer vermekte, ilgili lafızların ahkâmına, teferruatına ise maksad bölümünün Kitab rüknü altında yer vermiştir.¹⁶²

Fenârî, en meşhur ve en özgün çalışmalarından biri olan *Fusûlü'l-bedâyi'* fi usûli's-şerâyi' adlı eserini giriş (dört maksattan ibaret) ve matlab (iki mukaddime, iki maksat ve hatimeden ibaret) tarzı bir tertiple oluşturdu. Bu tertib daha önceki Hanefî usul eserlerinde görülmemiştir. Ancak ilgili tertibin izlerine Fahreddin er-Râzî'de rastlayabiliriz. Çünkü o, Mahsûl'ünü temelde mukaddimeler, deliller, tercih ve ictihad üzerine kurmuştur.¹⁶³

Fenârî, bu muhteşem usul eserinde diğer hiçbir usul kitabında rastlanmadığı ölçüde mebâdi (ilkeler) tasavvuruna önem vermiştir. Matlabın ikinci mukaddimesini tamamen kelâm (mantık), lügat/dil ve ahkâm ilkelerine ayırmıştır. İlgili bölümler de neredeyse iki ciltlik eserin birinci cildini kapsamaktadır. ¹⁶⁴Ayrıca kıyas bahsinin sonlarında cedel ve münazara ile ilgili konulara genişçe yer vermiştir.¹⁶⁵

Fenârî, fıkıh usulü alanında yazılmış en geniş ve kapsamlı çalışmalardan biri olan bu eserindeki tertipte çok dakik olmasına rağmen taklid konusunu fasid deliller arasında zikretti. Aslında taklid konusunun yeri ictihad bahsidir. Bundan dolayı taklidle ilgili bazı konuları ictihad bahsine havale etmiştir.¹⁶⁶

Fıkıh usulü kitaplarında normal şartlarda tasavvuf konularına fazla yer verilmez. Fenârî ise usûl meselelerini açıklarken tasavvuf konularına da temas etmiştir.¹⁶⁷Bu durum ancak onun yüksek tasavvufî kişiliği ile açıklanabilir. Çünkü Fenârî metafizik düşüncede naklî ve aklî bilgiyi irfânî bir düzeyde, dinî ve aklî meşruiyet sorunu yaşamadan birbiriyle uyuşacak tarzda sentezlemeyi başarmış mümtaz bir sîmâdır. Nitekim bu tabloyu Tahsin Görgün net bir şekilde özetlemiştir:

İslâm düşünürlerinin yeni sentezlere yöneldiği hareketli bir dönemde yaşayan Fenârî, Moğol istilâsı ve Haçlılar sonrası İslâm dünyasının yeniden toparlanmaya

¹⁶¹ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/24-31, 285-287.

¹⁶² Detaylı bilgi için bkz. Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/81-87; 2/6-93.

¹⁶³ Mukayese için bkz. Râzî, *Mahsûl*, 1/9-571; 2/3, 101, 236, 434, 489; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/3.

¹⁶⁴ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/18-69, 69-159, 159-324; A. Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, *Usûl-i fıkıh*, DİA, 42/207.

¹⁶⁵ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/334-367.

¹⁶⁶ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/390-391, 433; Hişam b. Muhammed b. Süleyman es-Saîd, *Tertîbu'l-mevzûâtî'l-usûliyye ve münasebatuhu*, Mecelletü'l-cemiiyyeti'l-fikhyye es-Suûdiyye, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd, trs, sy, 147.

¹⁶⁷ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/366, 392.

çalıştığı ilmi ve fikrî ortamın güçlü bir temsilcisidir. Muhakkikler (muhakkikûn) olarak bilinen âlimlerin yetiştiği bu ortamda fikirleri teşekkül eden Fenârî dinî ve lisanî ilimleri, Fahreddin er-Râzî'nin metafiziğini ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) tasavvuf metafiziğini bir büyük sentezde uyumlu hale getirmeyi denemiştir.¹⁶⁸

Fenârî'nin bu uzlaştırıcı düşüncesi öğrencileri ve takipçileri vasıtasıyla Osmanlı düşüncesinde de etkili olmuştur. Zira Osmanlı âlimleri Râzî ekolüne mensuptur ve bu ekolün ilk temsilcisi de Fenârî'dir.¹⁶⁹ Kendisinden sonra gelen öğrencisi Molla Yegân olarak bilinen Muhammed b. Armağan (ö. 865/1461 civarı), İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey (ö. 863/1459), Hayâlî Şemseddin Ahmed (ö. 875/1470), Sinan Paşa (Sinaneddin Yusuf) (ö. 891/1486), Fatih Sultan Mehmed'in hocası Hocaâzâde Muslihuddin (ö. 893/1488), Molla Lutfî (ö. 900/1495), Kastallânî olarak bilinen Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî (ö. 901/1496), Şeyhülislâm ve tarihçi İbn Kemal (ö. 940/1534), Ebüssuûd (ö.982/1574) gibi devletin üst makamlarında bulunmuş önemli şahsiyetler de bu ekole mensupturlar.¹⁷⁰

Fenârî Fusûlü'l-bedâyi' fî usûlî'ş-şerâyi' adlı şâheserinde takip ettiği metot ile de diğer usulcülerden farklı olduğunu ortaya koymuştur. Müellifimiz otuz yılını verdiği bu muhteşem eserinde kullandığı bol malzeme ile usul konularını en iyi bir şekilde açıklamayı hedeflemiş ve didaktik bir eser meydana getirmiştir. Fıkıh usulü'nün başta kelâm olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh, Arapça, belagat ve mantık ilimleriyle yakın alakası olması münasebetiyle bu ilim dallarıyla ilgili kaynaklardan yararlanmışır. Özellikle Hanefî ve Şafîî, zaman zaman da Malikî, Hanbelî, Zahirî, Şîî ve Haricî mezheplerin görüşlerine yer verdiği gibi bunların yanında Evzâî (ö. 157/774), Sevrî (ö. 161/778) ve Taberî (ö. 310/922) gibi bağımsız müçtehitlerin görüşlerine de yer vermiştir. Müellifimiz bu yönüyle mukayeseli fıkıh usulü okumalarına kılavuzluk etmiştir. Fenârî'nin üslubunu Hakkı Aydın şöyle özetlemiştir:

Fenârî, metin bakımından en geniş Fıkıh Usulü kitabını yazmıştır. Yazdığı Fusûlü'l-bedâyi' fî usûlî'ş-şerâyi' adlı eserinde birçok meseleye yer vermiştir. İşlediği her konuda hemen hemen bütün mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir. Fakat

¹⁶⁸ Bkz. Tahsin Görgün, "Molla Fenârî", *DİA*, 30/247-248; Bazı değişikliklerle bkz. Tahsin Görgün, "Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa)*, Tevfik Yücedoğru ve dğr. (eds.), Bursa Kültür A. Ş. , 2010, 178-179.

¹⁶⁹ Molla Fenârî, Fahreddin Râzî ekolünü hocaları olan Râzî'nin dördüncü kuşak torunu Cemaleddin Aksarâyî (ö. 791/1388-89 [?]) ve İznik Orhaniye Medresesi müderrisi Kara Hoca İakabıyla meşhur Alâeddin Ali Esved (ö. 800/1397) vasıtasıyla Anadolu'da yayılmasına öncülük etmiştir. Öte yandan İbnü'l-Arabî ekolünü de Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) halifelerinden babası Mevlana Hamza b. Muhammed aracılığıyla yaymıştır. Bkz. Leknevî, *el-Fevaidü'l-behiyye*, 166; Taşköprizâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye*, 55; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/390; Mustafa Öz, "Cemaleddin Aksarâyî", *DİA*, 7/308-309; Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî" *DİA*, 35/420-425; İbrahim Hakkı Aydın&Tahsin Görgün, "Molla Fenârî", *DİA*, 30/245-248; Ahmet Özel, "Alâeddin Ali Esved", *DİA*, 2/319.

¹⁷⁰ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I-VIII, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları,1947), II/585; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 76.

kitabını, diğer usûlcüler gibi zor bir üslupla ve oldukça veciz bir şekilde kaleme almıştır. Hayatı bölümünde değindiğimiz üzere Fenârî, uzun süre Mısırda tahsil görmüş ve Arapçaya dair geniş bilgi sahibi olmuştur. Kendisi Türk olmasına rağmen, bütün eserlerini Arapça yazmıştır. Yazdığı eserlerde sağlam ve seviyeli bir ifade kullanmıştır. Cümlelerinde Arapça gramerine aykırı bir ifade olmadığı gibi herhangi bir ifade bozukluğu da yoktur. Kullandığı cümleler, kastettiği manaları ifade edebilecek bir şekildedir. Usta bir ressam veya bir sarraf gibi ele aldığı malzemeyi en iyi bir şekilde kullanmış ve kendisine has bir üslup oluşturmuştur. Ne var ki, *Fusûlü'l-bedâyi'* ini yazarken oldukça veciz bir ifade kullandığı gibi seçtiği misalleri de bir iki cümle ile anlatmak istemiştir.¹⁷¹

Fenârî, kendinden önceki âlimlerin görüş ve delillerini naklederken bazen hiç değiştirmeden, olduğu gibi tasvip ederek almış, bazen da gerekli tenkidi yapmıştır. Tenkitlerini sadece diğer mezhep mensuplarına yöneltmemiş, gerektiğinde mezhep içindeki ulemâyı da tenkit etmekten geri durmamıştır. Mesela, “analarınız sizlere haram kılındı.”¹⁷² ayetinde olduğu gibi ‘ayn’a (gözle görülen maddî varlık) nispet edilen tahrimin mecaz olduğu görüşünü savunan Kerhî’nin (ö. 340/952) görüşüne katılmadığını, aksine hakikat manasında olduğunu söyleyerek Kerhî’ye muhalefet ettiğini açıkça ifade etmiştir.¹⁷³ Aynı şekilde Muzafferüddîn İbnü’s-Sââtî’nin (ö. 694/1295) *Bedü’-n-nizâm* adlı eserinin kısa ve mücerret olduğunu, kendi kitabının ise daha geniş ve tafsilatlı olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁴ Yine aynı şekilde Râzî’nin “belirli bir sayıyla sınırlı olan asla (mekîsun aleyh) kıyas caizdir.” görüşünü “Hakk/doğru olan bu görüşün hilafıdır, çünkü bu durumda o belirli sayının iptali söz konusudur.” diyerek tenkit etmiştir.¹⁷⁵ Bu tür eleştiriler Fenârî’nin kendisine güvenen ve Hanefî, Şâfiî mezheplerinin en ileri seviyesindeki usulcülerıyla bile ilmî meseleleri tartışabilen bir seviyede olduğunu göstermektedir. Bu ilmî seviye ve bu tenkitçi ruh Osmanlı ilim dünyasının hızlı bir şekilde inkişafını sağlamış ve sonraki nesillerde Molla Yegân, Molla Hüsrev, Ebüssuûd gibi İslâmî ilimlerde zirvelere ulaşmış şahsiyetlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır.

Fenârî, Hanefî mezhebine bağlılığını sarıh bir dille ifade etmiş ve bu özgün eserinde Hanefî mezhebinin görüş ve delillerinin daha güçlü olduğunu zor bir üslup ve veciz ifadelerle ispata çalışmıştır.¹⁷⁶ Aynı zamanda kendi mezhebi içindeki müçtehitlerin görüşleri arasında da tercihler yapmıştır. Mesela Fenârî, manen illet kabul edilip ismen ve hükmen illet kabul edilmeyen vasfı, maksada götüren bir yol olduğu için sebep olarak kabul eden Serahsî’nin görüşünü değil de illetle ma’lûl arasına giren her türlü sebebi illet kabul eden Pezdevî’nin görüşünün hak ve hakikat olduğunu söyleyerek tercih etmiştir.¹⁷⁷

¹⁷¹ Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 105-106.

¹⁷² Nisa, 23.

¹⁷³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/95.

¹⁷⁴ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/3.

¹⁷⁵ Mukayese için bkz. Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/329; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/431.

¹⁷⁶ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/81.

¹⁷⁷ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/249.

Fenârî, mezhepler hukuku veya mukayeseli hukuk diye bilinen hilâfiyât'a çok önem vermiştir. Hemen hemen her konuda özellikle Şafiî mezhebi başta olmak üzere diğer mezheplerin görüşlerini delilleriyle beraber zikretmiş ve Hanefî mezhebi ile diğer mezhepler arasında mukayese yapmıştır. Mesela; Fenârî neshin şartının, hükmün hak oluşuna kalben itikat etmenin mümkün olmasının (temekkün mine'l-itikad) yeterli olduğunu söyler. Mutezile, Şafiîlerden Ebubekir es-Sayrafî (ö. 330/941), Hanefîlerden Cessas, Alemü'l-Hüdâ Matürîdî (ö. 333/944) ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye göre ise, o fiili yapmasına imkân verecek vaktin geçmesi (temekkün mine'l-fiil) yeterlidir. Hatta onlara göre o fiil için tayin edilen zamandan bir cüz nesih için yeterli değildir. Fenârî burada tercih ettiği görüşü gerekçelendirirken zikrettiği birçok delilin yanında, miraçta namazın elli vakit olarak farz kılındıktan sonra beşe düşürülmesini de delil olarak zikreder. "Peygamberimiz (s.a.v) daha miraçtan inmeden ve elli vakit namaz kılmadan namaz beş vakte düşürülmüştür" der.¹⁷⁸ Keza neshin vukuunu inkâr eden Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 323/934) görüş ve delillerini şöyle reddetmiştir: Peygamberimizden (s.a.v.) önceki şeriatlar Hatemü'l-Enbiya Efendimizin (s.a.v.) zuhuru ile nesih olunmuşlardır. Ayrıca Allah Teâla, "biz bir ayeti nesheder veya unutturursak ondan daha hayırlısını veya mislini getiririz."¹⁷⁹ buyurmuştur. Diğer taraftan, önceleri Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılınırken daha sonra Kâbe'ye doğru yönelmenin farziyeti ile Beyt-i Makdisin kible olması nesih edilmiştir. Aynı şekilde anne-babaya ve akrabalara vasiyetin yapılmasını emreden ayet,¹⁸⁰ miras ayetleri ile nesih edilmiştir.¹⁸¹

Molla Fenârî, kendinden sonra gelenleri etkilemiş¹⁸², kitaplarına referans kaynağı olarak geçmiş, telifatının üzerlerine şerh, haşiye, muhtasarlar yazılmış, yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılmış, hakkında uluslararası sempozyum düzenlenmiş, kitap ve makaleler yazılmış asrının ilim otoritesidir. Yazdığı birçok müstakil telif, şerh ve haşiyeler kendisinden sonraki dönemlere mührünü vurmuş, kalıcı izler bırakmış ve günümüze kadar devam edecek şekilde asırlar boyu Osmanlı medreselerinde okutulmuştur.¹⁸³ Zamanımızda özellikle doğru medreselerinde Esîrüd'din el-Ebherî'nin (ö: 663/1265) Îsâgûcî (er-Risâletü'l-Esîriyye) adlı mantık kitabı üzerine yazdığı el-Fevâidü'l-Fenâriyye'si okutulmaya devam etmektedir. Kanaatimizce, zamanımızdaki ilim ehlinin dil, felsefe ve mantık ilimlerine rağbetinin

¹⁷⁸ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/138.

¹⁷⁹ Bakara,106.

¹⁸⁰ Bakara, 180.

¹⁸¹ Nisa, 11-12.

¹⁸² Konu ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Hakkı Aydın, *İslam Hukuku ve Molla Fenârî*, 126-131. Ayrıca bkz Kadir Gömbeyaz, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, (Bursa: 4-6 Aralık 2009), 467-524.

¹⁸³ Osmanlı medreselerinde istiksa (meseleyi bütün yönleriyle ele alıp tahkik ederek delil getirmek suretiyle muhalifleri red ve temhik etmek) derecesine ulaşmış talebelere Usûl-i fıkhıtan *Fusûl-i bedâyi'*, Furû-i fıkhıtan *Fetâvâ Kâdîhân* ve *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* gibi fetva kitapları okutulmuştur. Geniş bilgi için bkz. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, (İstanbul: Küre yayınları, 2019), 74, 156.

azlığı, usul ilminin şâhikâ eserlerinden olan Fusûlü'l-bedâyi' adlı esere iltifatın azalmasına sebep olmuştur.

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde ilim ve düşünce hayatını şekillendiren ve yönlendiren şahsiyetlerden biri olan Molla Fenârî, Osmanlı ilim geleneğinde Râzî-İbnü'l-Arabî ekolünün temsilcileri arasında gösterilmiştir. Fenârî kadılık, şeyhülislâmlık gibi devletin en önemli görevlerinde hizmet etme imkânı bulmuş, yetiştirdiği talebeler ile Osmanlı ilmiye sınıfını uzun yıllar etkilemiştir. Eserlerinin Osmanlı medreselerinde asırlardan beri tedris edilmesi ve üzerlerine çeşitli çalışmaların yapılması da bu etkinin göstergelerindedir.

Fenârî'nin usûl-i fıkha dair başka bir usul kitabının şerh veya haşiyesi değil de müstakil bir eser olarak Fusûlü'l-bedâyi' kitabını telif etmesi kendisinin yetkin bir fıkıh ve usul âlimi olduğunu göstermektedir. Fenârî bu eserinde adeta yeni kurulan Osmanlı Devleti'ne mensup ulemânın özgün eserler telif edebilecek kudrete sahip olduklarını ortaya koymuştur.

Fenârî, Sünnî-Hanefî anlayışı benimseyen ve savunan bir âlim olarak eserini bu istikamette telif etmiştir. Fenârî, eserini telif ederken oldukça geniş bir kaynak yelpazesinden yararlanmış, Hanefî ve mütekellimîn usullerinin ihtilafı meselelerini üstün yetkinliği ile ele almış, önceki usulcülerin görüşlerini özetlemiş ve gerekli gördüğü yerlerde şahsî görüşünü ortaya koymaktan çekinmemiştir. Kimi zaman önceki büyük usulcülere, hatta Mütekellimîn usulünün öncülerinden sayılan Fahreddîn Râzî'ye bile eleştiriler yöneltmiştir. Fenârî, diğer mezheplerin görüşlerini zikrederken asla sert bir dil kullanmamış, onları rencide edecek sözler sarf etmemiş ve ilmî tartışma esaslarından ayrılarak mezhep taassubuna düşmemiştir.

Fenârî, Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezheplerin ve özellikle bağımsız müçtehitlerin görüşlerine yer vermesi yönüyle mukayeseli fıkıh usulü okumalarına kılavuzluk etmiştir. Geniş bir bilgi birikiminden faydalanan Fenârî, sonuç itibarıyla Hanefî fıkıh ve usulünü esas alıp savunmakta, bu çerçevede kalmak kaydıyla diğer ilim çevrelerinin çalışmalarından yararlanarak, onları değerlendirme ve eleştirmeyi de ihmal etmemiştir.

Fenârî, kendinden sonra gelenleri etkilemiş, kitaplarına kaynak olarak geçmiş, yazdığı eserlerin üzerine şerh, haşiye, muhtasarlar yazılmış, yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılmış, hakkında uluslararası sempozyum düzenlenmiş, kitap ve makaleler yazılmış bir ilim otoritesidir. Yazdığı birçok müstakil eser, şerh ve haşiyeler günümüze kadar devam edecek şekilde asırlar boyu Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Zamanımızda özellikle doğu medreselerinde Esîruddîn el-Ebherî'nin İsâgûcî (er-Risâletü'l-esîriyye) adlı mantık kitabı üzerine yazdığı el-Fevâidü'l-Fenâriyye'si okutulmaya devam etmektedir.

Fenârî, dil, fıkıh, kelâm, mantık, felsefe ve tasavvuf gibi tüm aklî, naklî ve irfânî ilimleri buluşturabilen, kaynaştırabilen Fahreddin Râzî ve İbnü'l-Arabî ekollerinin

devam ettiricisi prototip bir âlimdir. Bundan dolayı onu fıkıhçı, kelâmcı, tasavvufçu gibi tek bir kimlikle anmak yerine interdisipliner bir âlim olarak görmek daha doğru olacaktır kanaatindeyiz.

Fenârî'nin mezheb içerisinde bir mukallid-i mahz, hâtibü'l-leyl/gece odun toplayan gibi öncekilerin her söylediği sözü almayıp, konuları ortaya koyuşu, farklı görüşleri ve delilleri derinlemesine inceleyerek kuvvetli olanı zayıfa tercih etmesi onun aklî ve naklî ilimlere yüksek vukûfiyetini, yetkinliğini ve sağlam bir mantık, cedel ve felsefe eğitimi aldığını göstermektedir.

Eserinde takip ettiği metot, kullandığı bol malzeme ve yaptığı tartışma ve tahliller yanında mezhep taassubuna düşmeden kendi görüş ve tercihini belirtmesi Fenârî'nin usûl-i fıkıh ve ilm-i hilâf alanında otorite, allâme-i cihân, muhakkik, müdekkik ve zamanının müçtehidini olduğunu kanıtlamaktadır.

Osmanlı Devleti'nin ilk kuruluş döneminde yaşayan âlimler hakkında yeterli bilgi, ilgi olmadığı gibi onlarla ilgili araştırmalar da yeterli derecede mevcut değildir. Hâlbuki bu dönemde yaşayan ulemâ ve yazdıkları eserlerin yeni kurulan Osmanlı Devleti ve toplumunun düşünce hayatında ve felsefesinde önemli etkilerinin olduğu asla tartışılmayan bir hakikattir. Bu dönem ulemâsı ve eserleri hakkında daha çok ve daha derin araştırmaların yapılması gerekmektedir. Böylece Osmanlı ilim ve düşünce tarihinin önemli bir halkası aydınlatılmış olacak ve yeni oluşan bu devlet ve toplumun kuruluş aşamasının ve bu kuruluşun dinamiklerinin daha iyi anlaşılmasına önemli bir katkı sağlanmış olacaktır.

Osmanlı düşünce tarihi ve gelişiminin daha kapsamlı ve derinlikli bir biçimde ortaya konabilmesi için Osmanlıların ilk dönemlerinde yaşayan ulemânın ve eserlerinin tamamının incelenmesi, aralarındaki irtibatın tespit edilmesi, öncesi ve sonrası yönüyle düşünce ve ilim tarihindeki yerlerinin belirlenmesi gerekmektedir. İnsan ve toplumumuzu inşa eden değer ve harekete geçiren dinamiklerin ve genel anlamda düşünce tarihimizin daha iyi anlaşılması açısından bu alanda yapılacak derinlikli çalışmalara şiddetle ihtiyaç duyulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adivar, Abdülhak Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1969.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer. *İnbâu'l-ğumr bi ebnâi'l-umr*, thk. Hasan Habeşî, Mısır: Lecnetü ihyai't-türasi'l-islamî, 1389.
- Âşıkpaşazâde, Ahmed Aşiki. *Âşıkpaşazâde Tarihi*, çev. Çiftçioğlu Nihal Atsız, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970.
- Aşkar, Mustafa. *Osmanlı Devleti'nde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak; İlk Şeyhülislâm Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1997.
- Aydın, Hakkı. *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Molla Fenârî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2005, 30/245-47.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1976.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Cunbur, Müjgân. "İlk Türk Şeyhülislâmı Molla Fenârî" Ankara: Türk Yurdu Dergisi, sayı 283, (Nisan 1960).
- Çift, Salih. "Osmanlı'da Sûfi-Devlet İlişkilerinin Prototipi Olarak Molla Fenârî", Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa), - Bildiriler-Bursa: 2010.
- Çoruh, Hakkı Şinasi. "Türk Anadolu'da İlim Tarihinin İlk Büyük Sîması, İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî", Türk Kültürü Dergisi, sayı 120, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1972.
- Danişmend, İsmail Hamî. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Basımevi, 1942.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35/420-25.
- Dönmez, İbrahim Kâfi- A. Cüneyd Köksal. "Usûl-i Fıkıh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 42/201-10.

Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlılar: İlim ve Kültür", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 33/548-56.

Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli'sh-şerâyi'*, İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289/1872.

Gömbeyaz, Kadir. "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası", Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa), Tevfik Yücedoğru ve dğr. (eds.), Bursa Kültür A. Ş. , 2010.

Görgün, Tahsin. "Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî", Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa), Tevfik Yücedoğru ve dğr. (eds.), Bursa Kültür A. Ş. , 2010.

Görgün, Tahsin. "Molla Fenârî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, 1993, 30/247-48.

Gülle, Sıtkı. Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 1990.

Gürer, Betül. "Molla Fenârî'nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi Üzerindeki Tesirleri", Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015.

Hişam b. Muhammed b. Süleyman es-Saîd. *Tertîbu'l-mevzûâtî'l-usûliyye ve münasebâtuhu*, Mecelletü'l-Cemiyeti'l-Fıkhıyye es-Suûdiyye, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd, sy. 147, trs.

Hoca Sadeddîn Efendi. *Tâcü't-tevârih*, İstanbul: Tabhane-i Âmire, 1279/1869.

Hüsameddin, Hüseyin. "Molla Fenârî" Türk Tarih Encümeni Mecmuası, İstanbul: Maarif Vekâleti, 1928.

İbnü's-Sââtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. İbrahim Şemseddin, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-ilmıyye, 1424/2004.

İhsanoğlu, Ekmeleddin vd., *Osmanlı Astronomi Literatütü Tarihi*, İstanbul: IRCICA, 1997.

Karâfi, Şehâbeddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdris. *Tenkîhu'l-fusûl*, Beyrut: Daru'l-fikir, 1424/2004.

Kâtib Çelebî, (Hacı Halife) Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Daru'l-fikr, 1402/1982.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*, Dimeşk: Matbaatü't-Terakki, 1960.

- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın ve Matbaacılık, 2017.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, trs.
- Mecdî Efendi. *Terceme-i Şakâik-i Nu'mâniyye*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1269.
- Müstakîmzâde, Süleyman Sadeddin. *Devhatü'l-meşâyih maa zeyl*, İstanbul: Çağrı yayınları, 1978.
- Nişancızâde, Mehmed. *Mir'ât-ı kâinât*, İstanbul: Tatyos Divitciyon Matbaası, 1290.
- Öz, Mustafa. "Cemâleddin Aksarâyî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, 1993, 7/308-09.
- Özel, Ahmet. "Alâeddin Ali Esved", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, 1989, 2/319.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b.Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1408/1988.
- Sâmî, Şemseddîn. *Kâmusu'l-alâm*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1314.
- Saraçoğlu, Tuba Nur. *Osmanlı Bilgeleri Molla Fenârî*, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2018.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebubekir. *Buğyetü'l-vuât fî tabakati'l-lüğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, trh.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-tali' bi mehasini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Kahire: Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, trh.
- Taşköprülüzade, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *Mevzûâtü'l-ulûm*, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313.
- Ubeydullah b. Mesud b. Mahmud Sadruşşeria el-Mahbûbî. *et-Tavzîh fî halli gavamizi't-Tenkîh*, , Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-ilmîyye, t. y.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziya, 1933.

- Yazıcıoğlu, M. Sait. "XI. Ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde Kelâm" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Dergisi, sayı 4, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1980.
- Yıldırım, Aydın. "İlk Osmanlı Şeyhülislamı Molla Fenârî", Diyanet İlmî Dergi, sayı. 3, Ankara: 1995.
- Yıldırım, İlyas. *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi –Molla Fenârî Örneği*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2014.
- Yıldırım, İlyas. *Fıkıh Usûlü ve Klasik Mantık -Molla Fenârî Merkezli Bir Okuma-*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Yıldırım, İlyas. "Molla Fenârî: İlmî Kişiliği, Fıkıhla İlgili Eserleri ve Osmanlı Fıkıh Tarihindeki Yeri", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, c. 11, S. 22, 2017.
- Yılmaz, Edip. *Molla Fenârî: Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tasnifi*, (Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arab-Fars Filolojisi Bölümü, İstanbul 1975.

Cahiliye Dönemi Hukukunun Kaynak Nitelikleri*

Zekeriya ERKUT**

Atıf/Cite as: Erkut, Zekeriya. "Cahiliye Dönemi Hukukunun Kaynak Nitelikleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 215-235.

Öz: Bu makalede câhiliye dönemi olarak adlandırdığımız risâlet öncesi dönemde Arap yarımadasında uygulanan hukuk disiplinlerinin kaynak nitelikleri incelenmektedir. Araştırmada yöntem olarak nitel araştırmalardan sayılan metin analizi yoluyla dönemin hukuku hakkında veriler toplanmıştır. Ulaştığımız veriler sonucunda câhiliye dönemi hukukuna kaynaklık eden unsurlar başlıklar haline getirildikten sonra, metin olarak oluşturulmuştur. Araştırmada ağırlıklı olarak Hicaz bölgesi sınırları içinde uygulanan hukuk disiplinlerinden olan ceza hukukunun kaynak nitelikleri incelenmiştir. Ancak yeri geldiğinde yarımada diğer bölgelerindeki hukuki uygulamalar ve ceza hukuku dışındaki disiplinlerden faydalanılarak, dönemin hukukunun kaynak nitelikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmada yarımada cari olan hukukun kaynak niteliklerinin önemli bir kısmının yarımada iç dinamikleri sonucunda şekillendiği; bununla beraber yarımada farklı kültür ve medeniyetlere komşu olması nedeniyle, dış dinamiklerden etkilenerek yarımada hukukunun kaynak niteliklerinin oluştuğu gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Cahiliye Dönemi, Hukuk, Ceza Hukuku, Kaynak, Nitelik.

Source Qualifications Of Jahiliyya Period's Law

Abstract: Within this article, It's tried to examine the source qualifications of law disciplines that were in practice during the pre-revelation period. As the method of research, the data about that period's law were collected through text analysis method which is specified as one qualitative methods. As the result of data we reached, after the elements which are sources of jahiliyyah period law were formed as titles and then they are created as text. Within the scope of research, source qualitatives of crime law that is on of the law disciplines largely applied in Hijaz region is examined. Source qualitatives of the period's law were also tried

* Bu makale, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim dalında Prof. Dr. Halil İbrahim Acar danışmanlığında yapılmış olan "Cahiliye Dönemi Ceza Hukuku ve İslam Ceza Hukukuna Etkisi" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim dalı, zekeriyaerkut@hotmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-3040-3930

to be detected by getting help from the disciplines apart from crime law, and legal disposals in the other regions of the peninsula. Within the text, it is observed that internal dynamics of the peninsula shaped the crucial part of the source of law which was valid during that period, coupled with this, peninsula law sources qualitatives were formed by getting affected by external dynamics due to the fact that peninsula was neighbour to different cultures and civilizations.

Keywords: Islamic Law, Jahiliyya Period, Law, Crime Law, Source, Qualification

خصائص مصدر في حقوق فترة الجاهلية

الملخص: في هذه المقالة يفصل خصائص مصدر تأديبات الحقوقية التي تمارس في جزيرة العرب في الفترة ما قبل الوحي التي نسميها بفترة الجاهلية. تم جمع البيانات في البحث بطريق تحليل النص الذي يعتبر البحث النوعي منهجا حول حقوق الفترة. تم تشكيل العناصر التي يصدر عن حقوق فترة الجاهلية بعد ما إحضار حالة العوانين محتويها الي نتيجة للبيانات التي حصلنا عليها. قد فحص البحث خصائص مصدر الحقوق الجنائية التي من تأديبات الحقوقية التي تمارس داخل حدود منطقة الحجاز مكثفاً ومع ذلك عند الاقتضاء قد حولت تحديدا خصائص مصدر حقوق الفترة مستفيداً من التصرفات الحقوقية في أجزاء أخرى من شبه الجزيرة ومن تأديبات الأخرى عبر حقوق الجنائية. قد لوحظ في البحث أن تشكيل جزء كبير من مصدر خصائص الحقوق الحالية في شبه الجزيرة بنتيجة الدناميات الداخلية لشبه الجزيرة ومع ذلك يتم تشكيل خصائص مصدر لحقوق شبه الجزيرة تتأثر بالدناميات الخارجية لكون شبه الجزيرة مجاورة لثقافات وحضارات مختلفة.

الكلمات المفتاحية: حقوق الاسلام، فترة الجاهلية، حقوق ، حقوق الجنائية ، مصدر ، خصيصة

GİRİŞ

Toplumların hukuki yapılarına kaynaklık eden özelliklerin o toplumlara tesir eden dinamiklerden oluşması tabi bir durumdur. Bu bağlamda bir toplumun sahip olduğu inanç sisteminin o toplum içinde cari olan hukuk sistemini etkilemesi insanlığın ilk dönemlerinden modern döneme gelinceye kadar yadsınamaz bir gerçektir. Zira toplum içinde yaşanan ve aynı zamanda hukuki anlayışa temel teşkil eden davranış normlarının oluşması, vahiyle beraber başlayan süreç içinde mümkün olmuştur. Hz. Âdem'le beraber başlayan bu süreç insanlığın zaman içindeki değişiminde aktif bir şekilde vuku bulmuş, devlet ve daha altındaki idari yapılanmalara varıncaya kadar insanlığın hukuki uygulamalarında etkin bir şekilde rol oynamıştır.¹

Bununla birlikte insanlık tarihinde vahyin dışında oluşan farklı inanç çeşitlerinin ve insanlığın zamanın tevarüsüyle ulaştığı bilgi birikiminin aynı şekilde davranış normları oluşturup, toplumların içinde bulunduğu hukuki anlayışa tesir etmesi tarih boyunca süregelen bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında cahiliye dönemi² Arap yarımadasında oluşan davranış normları çeşitliliğinin, dönemin

¹ İzzet Özgeçen, "Davranış Normları Teorisi Hukuk Ve Ahlak İlişkisi," *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1-2 (1996), 434; Kayıhan İçel - Süheyl Doğan, *Karşılaştırmalı Ve Uygulamalı Ceza Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınları 2006), 38.

² Câhiliye dönemi genellikle islamdan önceki dönem için kullanılmakta ve bu dönem ile cehaletin çokça olduğu bir zaman dilimi kastedilmektedir. Bk. Mahmûd Şükrî Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb fi Marifeti Ahvâli'l-Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/14;

hukuki anlayışında etken bir şekilde yer aldığı; bundan dolayı hukuki yapılarında esas alınan kaynak niteliklerinin farklılaştığı gözlemlenmektedir. Ancak zamanın ilerlemesiyle beraber dönemin hukukuna kaynaklık eden niteliklerin etkileşime girip karıştığı, bu yönüyle kaynak niteliklerinin aslının tespitinin yapılmasının zorlaştığı gözlemlenmektedir. Yarımada hukukun oluşumuna etki eden faktörlerin çokluğu bu karışıklığın daha da derinleşmesine sebebiyet vermiştir. Câhiliye dönemi hukuku hakkında bilgi veren kaynaklardan dönemin hukukuna kaynaklık eden nitelikleri, veri analizi yoluyla toplayıp belirlemeye çalıştık. Böylece dönemin hukukunun kaynak nitelikleri ve asıllarının tespit edilmesi mümkün olmuştur.

Câhiliye dönemi hukukunun kaynak nitelikleri, genel olarak dönemin hukuk disiplinlerinde esas alınan kaynakların özellikleri ve menşeyini yansıtmaktadır. Bu bağlamda dönemin hukukuna kaynaklık eden nitelikleri, dayandıkları temel çıkış noktaları açısından belirlemeye çalışacağız. Dönemin hukuki yapısında esas alınan kaynak niteliklerini aşağıda başlıklar halinde verdiğimiz çeşitlilikte ele almak mümkündür.

I. Dini Kaynaklı Hükümler

Cahiliye dönemi Arap yarımadasındaki nüfusun çoğunluğu her ne kadar Araplar tarafından oluşmuş olsa da farklı ırklara mensup insanların bu bölgede değişik sebeplerle iskânı, nüfus çeşitliğinde etken olduğu gibi dini zenginliği de beraberinde getirmiş ve hatta Araplar içinde dahi farklı dini anlayışlar oluşabilmiştir. Bundan dolayı yarımada hukuki anlayışında ve ceza hukuku uygulamalarında dini çeşitliliğinin tesirini görmek mümkündür.

Arapların bir kısmı tek ilah olan Allah'a iman edip kulluk ederken, bir kısmı ise Allah'a iman etmekle beraber kendilerini Allah'a yaklaştırdıklarını iddia ettikleri putlara tapabiliyordu. Yine Araplarla beraber yarımada ikamet eden diğer etnik yapıların bir kısmı Yahudî, Hıristiyan veya Mecûsi inancına sahipken, diğer bir kısmı ise hiçbir inancı benimsemiyordu. Aralarında zındık inancına mensup kimseler de vardı.³ Bütün bu inançların yanında bir de putların tahakkümü altına girerek hayatın sadece dünya ile sınırlı olduğunu, ahiret hayatının olmadığını iddia eden bir inanç anlayışı da vardı.⁴ Bununla beraber yarımada putlara tapınmanın dışında güneş, ay, yıldızlar, gezegen, melek ve cinlere tapınma şeklinde zuhûr eden putperestlik

Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 1993), 1/41; Muhammed Abdullah el-Mâcid, *Âdâtü Ehli'l-Câhiliyye*, (Beyrût: Dâru'l-Çavsâni li'd-Dirâseti'l-Kurâniyye, 2019), 31.

³ Zındık: Âlem'in kadîm olduğunu ileri süren, Allah'ın birliğini ve âhireti inkar ettiği halde inanmış gibi görünen kimseleri ifade eden terimdir. Bk. Mustafa Öz, "Zındık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/390.

⁴ Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirün, 2010), 499; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 6/34.

anlayışı da mevcuttu.⁵ Câhiliye dönemi hukuki yapısında zikrettiğimiz bu inanç yapılarının hepsinin etkili olduğunu, bu dönemle ilgili hukuki uygulamaları incelediğimizde yakından müşahede etmekteyiz.

A. Semavi Dinlerden İktibas Edilen Hükümler

Yarımadada Araplara peygamberler gelmiş olmasına rağmen bazılarının peygamberlerinin risaletini kabul etmeye yanaşmamaları helak olup tarih sahnesinden silinmelerine neden olmuştur. Helak olmuş olan Arap kavimlerinden Ad kavminin Yemen Bölgesi sınırları içinde ikamet etmesi, Semud kavmi, Medyen ve Eyke halkının ikamet ettiği yerlerin Hicaz bölgesi sınırları içine dâhil olması, yarımadanın değişik bölgelerinde insanların risalete muhatap olduğunu göstermektedir. Bu durum câhiliye dönemini yaşayan Arapların risalet eksenindeki hayat tarzından tamamen uzak olmadığını göstermektedir. Zira risaletten önce yarımadada yaşayan Arap halkının önceki peygamberlerin durumlarını bilmediklerini, onların getirdikleri şeriatlerden haberdar olmadıklarını söylemek hatalı bir yaklaşım olur.⁶ Câhiliye döneminde ceza hukuku alanında uygulamada olan kısas ve diyet gibi tasarrufların helak olan kabilelere kadar uzanması, bu durumun göstergesidir.⁷

Bu peygamberlerden sonra Araplar Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in risaletine göre hayatlarını şekillendirmiştir. Risalet kadar geçen süre zarfında Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in tebliğ ettikleri dini anlayış Arap toplumu içinde farklı alanlarda yaşanmaktaydı.⁸ Bundan dolayı câhiliye dönemi ceza hukukunda, vahye dayanan hukuki uygulamalar da belirleyici olmuştur. Zira adam öldürme suçunda kısasın, zina suçunda recmin ve hırsızlık suçunda el kesme cezasının vahye dayalı dinlerde uygulanması bu alandaki etkileşimi ortaya koymaktadır.⁹ Saymış olduğumuz bu suç türleri ve onlara verilen cezalar câhiliye dönemi yarımadasında ceza hukuku alanında cari olan uygulamalar olup risaletle beraber bazı değişikliklerle devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında câhiliye dönemi hukuki yapısının vahye dayalı hukuki yapı üzerine bina edildiğini tarihi seyir açısından müşahede etmekteyiz. Ancak değişen zamanla beraber hukuki alanda tahrifatların yaşanması söz konusu olmuştur. Araplar vahiyden uzaklaştıkça hukuka kaynaklık eden niteliklerde farklılıklar yaşanmıştır. Böylece vahye dayalı hukuki yapı, hukuka vahyin dışında kaynaklık eden diğer unsurlarla karışmıştır. Vahye dayalı olan sayısız hukuki muamelat risaletten

⁵ Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 184.

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhü't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl el-İbrahim (Mısır: Dâru'l-Ma'rife, t.y.) 1/216.

⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 5/475.

⁸ Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 2/19; Ramazan el-Bûtî, *Fıkhü's-Sîre*, çev. Atik Aydın - Ümit Demirhan (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2018), 51.

⁹ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hucetullahi'l-Bâliğa*, (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 2005), 1/159.

uzaklaştıkça örf ve âdet şekline dönüşmüş; hukuka kaynaklık eden kriterler etkileşim içine girmiştir.¹⁰

1. Haniflik

Çoğulu hunefa olan hanif kelimesi sözlükte şerden hayra yönelen manasına gelmekte olup, ıstılahi manada, risaletten önce Araplar arasında yaşayan, putlara tapmayı reddeden ve câhiliye döneminde Hz. İbrahim'in risaleti üzerinde yaşayan bir topluluk manasına gelmektedir.¹¹ Haniflerin putlara tapmadığı, bir ilaha inandığı bilinmekle beraber, inançları ve dinleri hakkında açık bilgiler yoktur.¹² Ancak bu dönemin yapısı üzerinde şahıslar nazarında olmasa bile anlayış olarak damga vurup, ceza hukuku boyutuna varıncaya kadar etkisini hissettirmiştir.

Risalet öncesi ve sonrası süreçte câhiliye Araplarının dönüşümü bizlere aynı zamanda Hz. İbrahim'le beraber başlayan hanif dininin ne olduğu konusunda ayna tutmakta ve bu dine karışan şirk unsurlarının temizlenmesiyle beraber tevhid anlayışının nasıl olması gerektiğine yönelik tespitleri yapmamıza imkân tanımaktadır. Hanif dini müntesiplerinin tevhid dininin aslına ulaşmak için arayış içerisinde olması, vahye dayanan diğer dinleri araştırmak istemeleri kendi dinlerinin özünü tespit etme ve ona karışan şirk unsurlarını ayırt etme mücadelesi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³ Hz. Peygamber'in (a.s.) "İbrahimi din olan haniflik üzerine geldiğine"¹⁴ ve "Müşahamakar hanif diniyle gönderildiğine"¹⁵ dair hadisleri hanif dininin arka planı hakkında bize bir bakış açısı vermektedir.

Birçok araştırmacı, Arapların çoğunluğunun putlar yarımada gelmeden önce Hz. İbrahim'in dini üzerine olduklarını, Araplar arasında putperestliğin yayılıp hanifliğin etkisinden uzaklaşmalarının ise Âmr b. Luhay'la başladığını ifade etmektedir. Onlara göre Araplar tevhid inancına sahip, Allah'a kulluk eden ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayan kimselerdi. Ancak Âmr b. Luhay Araplar arasında putlara tapmayı yaygınlaştırarak inançlarını bozmuş ve onları tevhid inancından uzaklaştırmıştır. Her kabile için bir put takdim etmiş ve böylece putlar Arap kabilelerinin tamamına yayılmıştır.¹⁶ Hz. İsmail'den sonra Cürhüm kabilesi hanif dini

¹⁰ Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 1/277.

¹¹ Şaban Kuzgun, "Hanif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 16/33.

¹² Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/449.

¹³ Adnan Demircan, *Câhiliye Arapları*, (İstanbul: Beyan Yayınları, t.y.), 131.

¹⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/458.

¹⁵ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 8/265.

¹⁶ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka (y.y., t.y.), 1/76; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmersûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 4,/231; Mâcid, *Âdâtü Ehli'l-Câhiliyye*, 86; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 2/190

esaslarını bazı tahrifatlarla beraber devam ettirmiştir. Ancak bu tahrifatın en önemli kısmı Cürhüm kabilesinden sonra Mekke'nin idaresini eline alan Huzâa kabilesi döneminde meydana gelmiştir. Bu dönemde hanif dini anlayışında köklü bir şekilde sapmalar yaşanarak câhiliye dönemi anlayışına geçilmiştir.¹⁷

Yaşanan bu dönüşüme rağmen câhiliye Araplarının hukuki uygulamalarını hanif dinine göre devam ettirdiğini söylememiz, abartılı bir tespit olmakla beraber hac ibâdetinin yarımada içindeki birleştiriciliği, bu alanda tutarlı bir değerlendirme yapmamıza katkıda bulunmaktadır.¹⁸ Zira hac ibâdetinin yarımada'daki etkinliği düşünüldüğünde bu etkinliğin benimsenmesi konusunda câhiliye Arapları tarafından ortaya konan gayretin, hanif dininin hukuki boyutu da dâhil olmak üzere diğer yönlerinde de takip edilmesi ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Dönemin yapısı içindeki bazı tasarrufların vahye dayalı sistemlerle uygunluğu ve risaletten sonra da devam etmesi, vahiy unsurlarına dikkatlerin çekilmesine sebebiyet vermiştir. Hanif dininin ceza hukuku alanındaki etkisinin sonuçları farklı örneklerle karşımıza çıkmaktadır. Kâbe ve çevresinin dokunulmaz kılınması ve bu dokunulmazlığın ihlali durumunda ceza hukuku alanında tasarruflara gidilmesi, haram ayların belirlenip uygulamaya geçmesi ve bu ayların ihlali durumunda cezai müeyyidelere gidilmesi, Hz İbrahim döneminden bu tarafa câhiliye dönemine kadar gelen ceza hukukuna ait uygulamalardır.¹⁹

Şükrî Âlûsî Arapların, Hz. İbrahim ve diğer peygamberlerin dinlerinden risalet öncesi döneme denk gelen zaman dilimlerinde mükellef olmadıklarını ifade etmiştir. Buna rağmen Hz. İbrahim'in kanunlarından bazılarının câhiliye dönemi ceza hukukunda cari olduğunu ifade edip örnekler vermiştir. Hırsızlık yapanın sağ elinin kesilmesini, yol kesenin asılmasını, diyet bedelinin yüz deveyle sınırlandırılmasını, yaralanmalar ve öldürmelerdeki kısas cezasını, zina eden evli kimselerin recmedilmesini ve faili meçhul cinayetlerde kasame uygulanmasına gidilmesini, haniflik döneminden kalan tasarruflar arasında saymaktadır.²⁰

Yarımadanın hukuki tasarruflarına ait bu örnekler, hanif dini anlayışının dönemin hukuki muamelelerine tesir ettiğini ortaya koymaktadır. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail döneminden risalete gelinceye kadar hanif dinin etkisinin tevarüsen câhiliye Arapları arasında mevcut olduğu, ancak geçen zamanla beraber tahrifata uğradığı

¹⁷ Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke Ve Mâ Cae Fihâ Mine'l-Asâr*, (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2012), 1/140.

¹⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 1992), 43.

¹⁹ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî, *el-Ezminetü ve'l-Emkine*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 65; Mâcid, *Âdâtü Ehli'l-Câhiliyye*, 404.

²⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 2/277; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'âni Kerim ve Hanifler" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1963), 81.

anlaşılmaktadır.²¹ Kamu ve özel hukuk alanına ait sayısız muamelenin İslam'dan önceki dinlerin uzantısı olarak dönemin hukukunda yer alması ve bu uygulamaların risaletle beraber devam etmesi bu gerçeği ortaya koymaktadır.²² Bu genel teamüle rağmen dönem içinde kamu ve özel hukuk alanında tahrifatlar yaşanmış ve bu şekilde risalet sürecine girilmiştir.

Hız. İbrahim'in tevhid anlayışının Araplar arasında yaygın olmadığını, bu dönemin bariz din anlayışının tezahürü olan şirkin, haniflikle beraber varlığını devam ettirdiğini, her iki din anlayışının da birbirini etkilediğini, bunun bir örneği olan hac ibâdetinin Araplar arasında pratik etkisi çok olduğu için yayıldığını söyleyenler de vardır.²³ Hac ibâdetinin bu denli yaygın oluşunun özünde ise hac sayesinde Arapların ticaretlerinin gelişmesi ve onların kurumsallaşmasına katkıda bulunuyor olması yatmaktadır. Bununla beraber hanifliğin risalete kadar gelişen süreçte dini bir yapı olarak kabul edilmekle beraber Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi risalete dayalı dinlerin etkisiyle asli unsurlarını koruyarak devam ettirmesi mümkün olabilmıştır.²⁴ Hanifliği, dini ve siyasi bir hareketten uzak birkaç kişinin tevhide yönelmesi şeklinde aktarıp, câhiliye toplumu içinde etki açısından zayıf olduğunu ifade eden görüş de ayrıca mevcuttur.²⁵ Bu görüşler risaletten önceki câhiliye toplumu açısından tutarlı bir tespit olmakla beraber, câhiliye döneminin tamamını içine almaması ve risalet öncesi Araplarda kamu ve özel hukuk alanındaki muamelelerin önemli bir kısmının hanif dini ve önceki dinlerin muameleleriyle uyuşmasını dikkate almadan yapılması açısından uygulamada karşılık bulmamaktadır. Hız. İbrahim ve Hız. İsmail'in dini üzerine tesis edilen pek çok uygulamanın bi'sete kadar etkisini sürdürdüğünü tespit edebilmekteyiz.²⁶

2. Yahudîlik

Câhiliye dönemi ceza hukukuna tesir eden faktörlerden biri olan Yahudîlik, dönem içerisindeki bazı tasarruflarda etkisini göstermiştir. Bundan dolayı câhiliye dönemi hukuki muamelelerinde dini faktörlerin etkisini ifade ederken Yahudîlik faktörünü de dikkate almak zorundayız. Yahudîlerin ikamet ettiği yer olan Filistin topraklarının Hicaz bölgesiyle olan doğal bağlantısı beraberinde Arap-Yahudî etkileşimini getirmiş, Yahudî topluluklarının bu bölgeyle irtibatını canlı tutmuştur.²⁷ Bununla beraber Yahudî nüfusunun yarımada zorunlu göç gibi bazı sebeplerden

²¹ Murat Polat, *İslam Hukukunda Suç-Ceza Dengesi*, (Ankara: Astana Yayınları, 2019), s.52.

²² Şehristânî, *el-Milel*, 510.

²³ Demircan, *Câhiliye Arapları*, 131.

²⁴ Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 197; Demircan, *Câhiliye Arapları*, 102.

²⁵ Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, 201.

²⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 510; Bûtî, *Fıkhü's-Sire*, 51.

²⁷ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 6/513.

dolayı iskân ediyor oluşu, bu etkinin sürekli oluşunun önünü açmış, dönemin hukuki yapısı içerisinde göz ardı edilmeyecek bir konuma gelmelerine sebebiyet vermiştir. Tevrat'ta ceza hukuku alanına ait tasarruflardan olan zina, hırsızlık ve adam öldürme gibi hükümlerin câhiliye dönemi ve risaletle beraber olan uyumu dönem içinde Yahudîliğin etkisini ortaya koymaktadır.²⁸ Dönemin yapısı içindeki bazı uygulamalarda bu etkiye şahit olmaktayız. Yahudîlerin câhiliye dönemi hukuki yapısına doğrudan etkide bulunduğu dair örnek olarak verilebilecek en önemli hukuki tasarruflar zina yapan kimselere verilen recm cezası ve faili meçhul cinayetlerde suç ispat araçları arasında kullanılan kasame uygulamasıdır.²⁹ Kaynaklar kasame ve recm cezasının câhiliye Araplarına Yahudîlerden geçtiğini ortaya koymaktadır. Esasında Araplar zinayı büyük suç olarak gördüklerinden dolayı zina yapan kimselerin ancak ölümle cezalandırıldığında bu kötü fiilin karşılığının verilebileceğini düşünmekteydiler.³⁰ Bununla beraber câhiliye Araplarının zina suçuna verilen ölüm cezaları arasına recm cezasını dâhil etmelerini Yahudîliğin etkisine bağlamak mümkündür. Araplar arasında zina işleyene recm cezasının verildiğine dair rivayetler bu durumu desteklemektedir. Câhiliye döneminde ilk defa recm cezasını uygulayan Rebîa' b. Haddân'dır.³¹

Bu dönemin hukuki muamelelerine Yahudîlerin dolaylı olarak etkide bulduklarını söylemek de mümkündür. Câhiliye dönemi Araplarının ticari muamelelerinde faizli işlem yapmaları Yahudîlerle olan etkileşim sonucunda gerçekleşmiştir. Bu yönüyle Arapları doğrudan etkilemişlerdir. Ancak Arapların faiz borcunu vermeyenlerle ilgili mali ceza uygulamasına gitmesi, faiz uygulamalarının dönemin yapısı içindeki uzantısı olarak karşımıza çıkmakta, bu da Yahudîlerin dönemin mali ceza hukuku sistemine Araplar arasında yaymış oldukları faiz muameleleriyle etkide bulduklarını göstermektedir.³²

B. Beşeri Dinlerden İktibas Edilen Hükümler

1. Mecûsilik

Güneş, ay ve ateşe tapan topluluk manasına gelen Mecûsi, bu dine nispet edilen kimse için kullanılmakta olup miladi üçüncü asırdan sonra bu adla anılmıştır. Mecûsilik, kadim bir anlayış olup, yıldız ve ateşe kutsiyet atfeden ve farklı zamanlarda yinelenen dinin adı olmuştur.³³ İran ve çevresindeki insanların

²⁸ Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, 2/187.

²⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/561.

³⁰ Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *U'kubâtü'l-Arab fî Câhiliyyetihâ*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî (Beyrût: el-Merkezü'l-Akademî, 2015), 38.

³¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/225.

³² Ali Muhammed es-Sallâbî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2015), 1/28.

³³ Heyet, *el-Mucemu'l-vasît*, (Mısır: Mektebetü'ş-Şurûkî'd-Düveliyye, 2004), 855.

benimsediği bir din olan Mecûsilik, Müslümanların İran'ı ele geçirmesinden sonra etkisini kaybetmiştir.

Mecûsilik yarımada içinde Yahudilikte olduğu gibi fazla rağbet görmemiştir. Arapların bu dine yönelme noktasında isteksiz olmaları bir tarafa, Sasanilerin Mecûsiliği kendilerine ait bir din olarak görmeleri, siyasi ve ekonomik hâkimiyetlerini dinlerine göre incelemeleri³⁴ etki alanlarını daraltmış, sınırlı sayıda bölgelere hedeflemiş oldukları doğrultuda yayılabilmişlerdir. Bu yayılma alanı içinde Habeşlileri Yemen'den kovmak üzere Kisra tarafından gönderilen ve bölgeye yerleşip risaletle beraber Müslüman olanlar olduğu gibi, İran'a komşu olan Umman ve Bahreyn bölgelerine yerleşenler de vardır.³⁵

Mecûsiliğin câhiliye dönemi hukuki yapısına doğrudan tesiri daha çok özel hukuk alanında gerçekleşmiştir. Temim kabilesi gibi bazı Arap kabilelerinin önde gelenlerinin Mecûsilik dinine girmesi ve hatta Temim kabilesinden Hâcib b. Zürrare'nin (ö.625?) kendi kızıyla evlenmesi bu dinin etkisini göstermektedir. Arapların kendi kızlarıyla evlenmek gibi bir âdeti yoktur. Bu âdet onlara Mecûsilikten sirayet etmiştir.³⁶ Bu durum özel hukuk alanında Mecûsiliğin câhiliye dönemi hukuki yapısı üzerindeki tesirini göstermektedir.

2. Putperestlik

Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in tebliğ ettiği risalet, başta Mekke olmak üzere yarımada'nın değişik yerlerinde, vahiy çerçevesinde bir hayat şeklinin Araplar tarafından yaşanmasına vesile olmuştur. Ancak zamanın değişmesine bağlı olarak Arapların vahyin gösterdiği ilkelerden sapmalarına sebebiyet verecek anlayışları ve yönelimleri yaşamlarına kattığı bilinmektedir. Yarımada'ya dışarıdan getirilen putlar aracılığıyla putperestlik özellikle hicaz bölgesine hâkim olmuş ve câhiliye toplumunun hayatını hukuki tasarruflarına varıncaya kadar etkilemiştir.³⁷

Hz. İbrahim'in dinine bağlı olan Araplar arasında putperest inanç anlayışın yayılması konusunda iki farklı görüş vardır. Bunlardan ilkinde göre Huzaâ kabilesine mensup olan Âmr b. Luhay'ın yarımada'nın kuzeyinden Mekke'ye tapınılması için getirdiği putlar nedeniyle, putperestlik başta Hicaz olmak üzere yarımada'da yayılmıştır. Bir diğer görüşe göre ise Arapların Kâbe'den uzak kaldığı dönemlerde Kâbe'ye göstermiş oldukları saygıdan ötürü yanlarına Kâbe'ye ait bazı taş parçalarını almaları ve her dinlendikleri zaman bu parçanın etrafında tavaf etmeleri neticesinde

³⁴ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 6/694.

³⁵ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi Ve Kültürü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 249.

³⁶ Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 2/228.

³⁷ Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 1/195; Demircan, *Câhiliye Arapları*, 101.

zamanla onların etrafında tavaf ettiği bu taşlar putlara dönüşmüş ve böylece putperestlik yarımada içinde yayılmıştır.³⁸ Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tarafından tesis edilmiş olan hanif dini, ilk defa Âmr b. Luhay döneminde tahrif olmaya başlamış ve putperestliğe doğru bir yöneliş gerçekleşmiştir.³⁹

Arapların tevhid inancını tahrif etmesinin bir sonucu olan putperestlik anlayışının yarımada halkı tarafından benimsenmekle beraber, putperestliğin de farklı anlayış şekillerine ayrıldığını ve bu durumun onların hayatlarına yansındığını görmekteyiz. Dini bir hüviyetle karşımıza çıkan putperestlik anlayışı da dönemin hukuki muamelelerine yansımış, hukukun farklı alanlarında etkisini göstermiştir. Putlara adanan malların aleyhine yapılan taşkınlıkların ve putların da içinde oldukları mabetlerin kutsiyetinin ihlallerinin suç olarak görülmesi dönemin ceza hukukuna ait putperest anlayışın etkileridir.⁴⁰ Bunun dışında mabetlerin mallarını çalmanın suç olarak görülüp, bu suçu işleyen kimsenin elinin kesilmesi,⁴¹ mabetlere temiz elbiselerle girmeyenlere mali cezalar verilmesi, dönemin putperest anlayışının hukuka yansımalarıdır.⁴² Dönemin muhakeme hukukunda suç ispat vasıtaları arasında putperestliğe ait unsurların kullanılması, putperestliğin dönemin muhakeme hukukuna varıncaya kadar yansındığını göstermektedir. Kâhin ve din adamlarının faili meçhul davalara bakarken putlar ve cinlerden yardım alarak davayı sonuçlandırmaları, bu etkinin bir sonucudur.⁴³

II. İnsan Kaynaklı Hükümler

A. Öteden Beri Uygulanagelen Örf Ve Âdetler

Örf ve âdetlerin pek çok millette kanunların hazırlanmasına temel teşkil etmiştir. Bazı örf ve âdetlerin, zamanın geçmesi ve insanların onlarla muamelesi neticesinde hukuka kaynaklık ettiği bilinmektedir.⁴⁴ Aynı şekilde hâkimler tarihsel süreç içinde örf ve âdetleri esas alarak yargulamalar yapabilmıştır.⁴⁵

Risalet öncesi Arap yarımadası için de aynı şey söylenebilir. Yarımada kabileler ve devletler halinde teşekkül etmiş toplulukların hukuki uygulamaları basit, az ve belli alanlara ait idi. Bu uygulamaların önemli bir bölümünü de dede ve babadan tevarüs

³⁸ Şehristânî, *el-Mîlel*, 497; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 1/195; Demircan, *Câhiliye Arapları*, 101.

³⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Habib el-Hâşimî, *el-Muhabber*, çev. Adem Apak - İsmail Güler (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 86; Ahmed b. Ebî Yakub İshak b. Cafer, *Târîhü'l-Ya'kûbî*, (Beyrût: Dâru Sadr, 1995), 1/254.

⁴⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/210.

⁴¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/428.

⁴² Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/407.

⁴³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 5/508.

⁴⁴ Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 1/363; Fuat Daş, *Câhiliye Döneminde Arap Savaşları*, (İstanbul: Hiper Yayınları, 2019), 41.

⁴⁵ Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2009), 10.

yoluyla gelen örf ve âdetler oluşturmaktaydı.⁴⁶ Onların örf ve âdetlere bağlılıkları beden ve zihinlerine öyle bir yerleşmişti ki, örf ve âdetler neredeyse dini bir karaktere bürünmüştü.⁴⁷ Bundan dolayı onu ihlal eden kimsenin cezalandırılması mümkün olabilmekteydi.⁴⁸ Böylece kabilelerin örfleri hakemler, kabile liderleri ve ileri gelenleri için hüküm koymada yasama faaliyetlerinin kaynağı olan bir din haline gelmiştir. Kabiledeki hak kavramı kabilenin örfüne göre belirlenmiş böylece hukuki uygulamalarda örf ve âdetler temel kaynak olmuştur.⁴⁹ Kur'an'da onların bu durumu şöyle beyan edilir: “Onlara (Müşriklere) ‘Allah’ın indirdiğine ve resule gelin’ dediğinde, (onlar) ‘Atalarımızın üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter’ derler.”⁵⁰ “Onlara (müşriklere) ‘Allah’ı indirdiğine uyun’ dediğinde, onlar ‘atalarımızı bulduğumuz (yola) uyarız’ derler. Ya babaları bir şey akledemez ve doğru yol üzerinde değilse!”⁵¹ Bu ve bu manaya gelen pek çok ayette câhiliye Araplarının atalarından tevarüs yoluyla gelen yaşantılarına vurgu yapılmaktadır. Onların atalarının bırakmış olduğu yaşantılarının bir tezahürü olan örf ve âdetler, ceza hukuku alanına varıncaya kadar onların hukuki uygulamalarına da yansımış ve husumetleri ortadan kaldırmada başvurulan temel kaynaklar olmuştur.⁵²

Yarımadanın içinde bulunduğu tabî durum, pek çok örf ve âdete uyulması ve onlarla amel edilmesi noktasında Arapları mecbur tutmaktadır. Onlar benimsemiş oldukları örf ve âdetleri toplum için maslahat olarak gördüklerinden örf ve âdetlerin uygulanması konusunda hassas davranmışlardır. Bundan dolayı aradan uzun zaman geçse de katilden intikam alınması ve onun araştırılması toplum üzerine örf ve âdetlerin yüklemiş olduğu bir mecburiyettir. Zira toplumda oluşmuş âdete göre bir kan ancak başka bir kanla temizlenir.⁵³

Burada şu durumu da aktarmamız yerinde olacaktır. Câhiliye dönemi örf ve âdetlerinin inançlarla olan bağından dolayı, örf ve âdet olarak benimsenen pek çok tasarrufun dini bir hüviyetle ortaya çıkıp, örf ve âdet şekline dönüşmesi mümkün olabilir. Hanif dini anlayışında tahrifatı başlatıp putperest inancın ve âdetlerin Mekke ve civarında ilk defa başlamasına sebebiyet veren Âmr b. Luhay'ın⁵⁴ bu anlayışı onun

⁴⁶ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/471.

⁴⁷ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 4/401.

⁴⁸ Mâcid, *Âdâtü Ehlî'l-Câhiliyye*, 24; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/474.

⁴⁹ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 6/225.

⁵⁰ el-Maide, 5/104.

⁵¹ el-Bakara, 1/170.

⁵² Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/471.

⁵³ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 4/398.

⁵⁴ Cürhüm kabilesine karşı zafer kazanıp Mekke'deki otoriteyi ele geçiren Huzâa kabilesinin lideri olan Âmr b. Luhay, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail aracılığıyla Mekke'de tebliğ edilip yaşanmaya başlanan ve Cürhüm kabilesi döneminde de devam eden hanif dinini tahrif etmeye başlayan kimse olarak kaynaklarda yer almaktadır. Âmr b. Luhay, Putları Kâbe'ye yerleştirip onlar adına hayvanları vakfeden, telbiyeye şirk unsurunu katan âdetleri başlatarak hanif dininin tahrif olmasına sebebiyet vermiştir. Bk. Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen Hibbetillâh b.Hüseyn ed-Dimeşki

inanç anlayışından kaynaklanmış ve onun bu alandaki tasarrufları örf ve âdet şekline dönüşmüştür. Bundan dolayı aslında örf ve âdet olarak ifade edilen pek çok anlayış, başlamış olduğu dönemde dini saiklerle ortaya çıkmıştır. Arapların atalarından görmüş oldukları yaşantı şekillerinde bu durumun tezahürleri kendisini hissettirmektedir. Hayvanların putlar adına vakfedilerek, kimsenin bunlardan istifade edememesi uygulamasını başlatan Âmr b. Luhay, inanç duygusuyla hareket ederek böyle bir uygulamayı başlatmıştır.⁵⁵ Vakfedilen hayvanların aleyhinde ihlalde bulunmanın suç olarak görülüp, bu ihlalin ölüm cezasına varan boyutlarda cezalandırılması, dönemin ceza hukuku içinde örf ve adetlerin kaynak değeri olarak etkisini göstermektedir.⁵⁶ Aynı şekilde harem bölgesi sınırları içinde yaşayan kimselerin sahip olduğu dini ve iktisadi imtiyazların karşılığı olarak kullanılan hums anlayışının⁵⁷ zamanla örf ve âdete dönüşerek dönemin yaşantısı içinde yer alması bu algılama şeklinin bir ürünü olarak durmaktadır. Harem ehli, Ebrehe ve ordusunun hezimetinden sonra Kâbe'nin kendilerine sunmuş olduğu fırsatı avantaja çevirerek bazı imtiyazlar koymuşlardır. Hac zamanı vakfe yapılmaması, harem bölgesi dışından gelenlerin hums tarafından satılan elbiselerle ihrama girmeleri gibi bazı imtiyazlar bu âdetlerdendir. Hums tarafından satılan ihram elbiselerinin giyilmemesi durumunda hac ibadetinden alıkonulması mümkün olabilmekteydi.⁵⁸ Bu durum örf ve adetlerin tecrid mahiyetinde bazı cezalandırmalara sebebiyet verdiğini göstermektedir.

Bazı kaynaklarda hums anlayışının yarımada'daki dinler arasında zikredilmesine rağmen⁵⁹ bu anlayışın Âmr b. Luhay'ın ihdas ettiği tahrifata benzediği göze çarpmaktadır. Zira Mekke'nin yarımada'nın dini ve ticari açıdan önemli bir şehri oluşu her zaman için kullanılmak istenmiştir. Kureyş kabilesi, Cürhüm kabilesinin Mekke'ye girişte almış olduğu vergiler gibi bir kazanç sağlanmak amacıyla bu yönde tasarruflar koymuş olabilir. Sonraki dönemlerde bu uygulamalar örf ve âdete dönüşmüştür.⁶⁰

Hz. İbrahim'den önce Araplara peygamber olarak gönderilen Hz. Hûd, Hz. Salih ve Hz. Şuayb peygamberlerin kavimlerinin hukuka ait uygulamalarının,

eş-Şâfi, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Amr b. Ğarâme (Beyrût: Dâru'Fikr, 1995), 19/501; Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrût: Dâru'l-İlmi lil-Melâyîn, 2002), 5/84; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Kureşî, *Kitâbu Sîreti Rasûlillah*, nşr. Ferdinand Wustenfeld (Göttingen: Dicterichsche Universtats, 1860), 18.

⁵⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/76; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, 2/190; Mâcid, *Âdâtü Ehli'l-Câhiliyye* 86.

⁵⁶ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/210.

⁵⁷ Recep Uslu, "Hums", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/364.

⁵⁸ Uslu, "Hums", 364.

⁵⁹ Ya'kûbî, *Târîhü'l-Ya'kûbî*, 1/256.

⁶⁰ Mâcid, *Âdâtü Ehli'l-Câhiliyye*, 86.

câhiliye Araplarının ceza hukuku alanında kaynak olarak kullandığı örf ve adetlerle benzerlik göstermesi bu durumun en açık göstergesidir.⁶¹ Yine Hz. İbrahim dönemine ait ibâdet, temizlik, ceza ve aile hukuku alanlarına ait sayısız fiillerden bir kısmının Araplar arasında örf ve âdete dönüşmesi bu durumu kuvvetlendirmektedir.⁶²

B. Câhiliye Döneminde Müşrik Araplara Özgü Hükümler

1. Yöneticilerin Tasarrufları

Risalet öncesi Arap yarımadasında hukuki tasarruflara kaynaklık eden bir diğer unsur da kabile veya devlet başkanlarının tasarruflarıdır. Onlar hukuki tasarrufları aracılığıyla câhiliye döneminde hukuki anlayışın oluşumuna kaynaklık etmiştir. Bu yönleriyle dönemin hukukunun kaynak nitelikleri arasında yerlerini almışlardır. Yönetimi altındaki insanları idare eden, vergileri toplayan, savaşları ilan eden, hukuku korumaya özen gösteren ve emrine itaatsizliğin aynı zamanda hukuk ve kanunlardan çıkmak olduğu manasına gelen yöneticiler, yeri geldiğinde yeni kanuni düzenlemeler yaparak toplum içindeki hukuki tasarruflarda en yetkili mercî olarak hukuka kaynaklık etmişlerdir. Yarımadanın güneyindeki devletlerde teşri sürecinde çoğunlukla yöneticilerin tasarruflarının yasalaşması onların hukuka kaynaklık ettiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Onlar bir taraftan yönetimle alakalı görevlerini ifa ederken diğer taraftan bizzat hukuki tasarruflarda bulunarak yeni normlar ortaya koyabilmişlerdir.⁶³

Devlet ve kabile yöneticilerine karşı siyasi mücadele içine girmenin suç olarak görülmesi ve cezalandırılması,⁶⁴ yöneticilerin emrine itaat etmeyenlerin hapse atılmaları,⁶⁵ yine yöneticiler tarafından hazırlanıp uygulamaya geçen tasarrufların ihlal edilmesinin suç olarak görülüp ihlali yapan kimselere cezalar verilmesi,⁶⁶ yöneticilerin hukuka kaynaklık eden tasarrufları arasında sayılabilir. Yine câhiliye döneminde yöneticilerin beğendiği bir yeri veya araziye kendilerine ait özel bir koruluk statüsüne süreli veya süresiz olarak sokmaları ve bu koruluğun dokunulmazlığının ihlal edilmesinin suç olarak görülmesi,⁶⁷ onların hukuk alanına uygulamalarıyla kaynaklık ettiğini göstermektedir.

2. Din Adamlarının Uygulamaları

Câhiliye dönemi din adamları, putların konuşan dilleri olarak görülürdü. İnsanlar din adamlarına dini bir ruhaniyet mercî olarak yönelirdi. Onlar da mabetleri,

⁶¹ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/475.

⁶² Şehristânî, *el-Milel*, 510-515.

⁶³ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 6/242.

⁶⁴ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/292.

⁶⁵ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/318.

⁶⁶ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 7/231.

⁶⁷ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/256.

putları, mukaddes yerleri, dini şiirleri koruyup gözetirdi. Ayrıca insanlara yönelik dini kurallar koyardı.⁶⁸

Câhiliye dönemi demografik yapısı içerisinde ayrıcalıklı bir konumu olan din adamları, putlar adına konuşup emretme ve sakındırma görevleri sayesinde, dönemin hukuki yapısında etkin bir şekilde rol oynamışlardır. Onların sahip olduğu haram ve helal kılma yetkisi, insanlar üzerindeki hakları, kendilerine belli bir otorite vermiştir. Bu durum dönemin hukuki yapısına yansımış, uygulamalarıyla risalet öncesi Arap yarımadasının ceza hukukunda hukuku belirleyen ana kaynaklardan biri haline gelmelerine sebebiyet vermiştir. Din adamlarının sahip olduğu bu hakların ihlali suç sayılmakta, bu duruma sebebiyet verenler cezalandırılmaktaydı. Esasında mabet ve yönetim arasında meydana gelmiş olan ayrılığa rağmen maslahatları birleşmekte ve her ikisinin de kendi alanlarında hükmetme otoritesi ortaya çıkmaktadır.⁶⁹

Câhiliye dönemi Arap yarımadasında din adamlarının yarımada ceza hukukuna uygulamalarıyla etkide bulduklarına dair kaynaklarda çok sayıda bilgi mevcuttur. Kabile reisleri veya melikler, idaresi altındaki yarımada nüfusunu en yüksek mercî olarak yönetirken dini alanlardaki yetki ve sorumluluklarını başka bir otorite sayılan din adamlarına devredebilmekteydi.⁷⁰ Bu durum onların hukukun din ile ilgili olan kısmında kanun koyma mercî haline gelmesini sağlamıştır. Onların vermiş olduğu fetvalar veya çıkarmış olduğu hükümler kabileler için kanun haline gelebiliyordu.⁷¹ Kusay b Kilâb'ın (ö. 440?) koymuş olduğu hükümleri Kureyş kabilesinin kanun olarak benimsediği ve hatta bunların bir kısmının İslam tarafından onanıp kabul edildiği bilinmektedir.⁷² Hukuki muamelelerde din adamlarının ortaya koymuş olduğu görüşler doğrultusunda uygulamalarda bulunulduğuna, câhiliye Araplarının bu görüşleri benimseyip hukukun farklı alanlarında kanun haline getirdiklerine kaynaklarda rastlamaktayız.⁷³ Kur'an bizlere onların bu durumuna ilişkin bilgiler vermektedir. *"Allah'ın yarattığı ekin ve hayvanlardan Allah'a pay ayırıp zanlarınca 'Bu Allah'a, bu da ortaklarımıza (putlara)' dediler. Ortakları için ayrılan Allah'a ulaşmıyor, fakat Allah için ayrılan ortaklarına ulaşıyor! Ne kötü hüküm veriyorlar. Bunun gibi ortakları (din adamları) müşriklerden çoğuna çocukları öldürmeyi iyi bir şey gibi gösterdi ki, hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini bozsunlar! Allah dileseydi bunu yapamazlardı. Öyleyse onları uydurduklarıyla baş başa bırak!"*⁷⁴

⁶⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/212.

⁶⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 4/545.

⁷⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 5/254.

⁷¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/219.

⁷² İbn Habîb, *el-Muhabber*, 180.

⁷³ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 181.

⁷⁴ el-En'am, 6/137.

Ayette geçen “ortakları” kelimesinden putlar anlaşılacağı gibi onlar adına hareket eden din adamları da anlaşılabilir.⁷⁵ Zira putlara hizmet edip onlar adına konuşma yetkisini câhiliye döneminde din adamları üstlenmişti.⁷⁶ Bu ayetlerde açıkça ortaya çıkmaktadır ki, câhiliye dönemi Arap yarımadasında din adamları uygulamalarıyla yasama ve kanun koymada temel mercî haline gelip bu dönemin hukuki yapısının oluşması açısından önemli kaynaklardan biri olmuşlardır. Onlar dönemin hukukunu tayin etmede, tasarruflarıyla helal ve haramı belirlemede, eşyaların putlara karşı durumunu düzenlemede ve hatta herhangi bir suç veya günahı olmayan kimseler için öldürme cezası vermede hakkı tayin eden temel kaynak olmuşlardır.⁷⁷ Kız ve erkek çocuklarını putlara kurban olarak adama, fakirlik ve esir düşme korkusundan kız çocuklarını canlı toprağa gömüp öldürme, hayvanların putlara adanması işlerinde din adamlarının rolü olmuştur.⁷⁸ Bunların dışında ibadethaneleri kontrol etme, mallarını koruma, putların hizmetini görme, zorluk ve sıkıntıların kalkması için putlarla insanlar arasında aracılık yapma ve tasarrufu altındaki hükümlerin yürütülmesini sağlama gibi pek çok görevi yürütüyorlardı.⁷⁹ Dönemin hukuki anlayışı içinde din adamlarının uygulamalarına karşı gelen veya onları yerine getirmeyen kimselere yönelik olarak verilen ibadet mekânlarından alıkoyma, dini törenlerden uzaklaştırma gibi soyutlama cezaları, din adamlarının tasarrufları sonucu oluşmuş cezalandırmalara örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde din adamlarının uygulamalarına karşı gelenlerin toplumdaki derecesinin düşmesi ve toplum nezdinde kötü kimselerden olması gibi hissi cezalar aynı kategoride sayılabilir.⁸⁰

Burada şu durumu da belirtmek gerekir. Câhiliye dönemi din adamlarının görüşlerinin bağlayıcılığı kabilelerin içinde bulunduğu durum ve şartlara göre farklılık göstermekte, onların koymuş olduğu hükümler kabilelerin hepsi için geçerli olmamaktaydı. Her kabilenin kendisine ait din adamı bulunmaktaydı. Bundan dolayı kabilelerin hepsi için ilzam edici manada bir hukuk bütünlüğü söz konusu değildi. Din adamlarının kız ve erkek çocuklar için vermiş oldukları ölüm cezaları kabile içinde veya dışında uygulanması açısından farklılık gösterebiliyordu. Din adamları tarafından koyulan hükümlerin infazı bir kabile tarafından uygulanırken, farklı bir kabile tarafından karşılık bulmayabiliyordu.⁸¹

⁷⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b.Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 27/164; Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfer (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2019), 923; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 4/231.

⁷⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 4/231.

⁷⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/221.

⁷⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 4/231; Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, 923.

⁷⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/221.

⁸⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 5/577.

⁸¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 4/235.

Aktardığımız bu bilgiler câhiliye döneminde ceza hukukunda din adamlarının hakkın tayini tespiti ve yürütülmesi konusundaki etkinliklerini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Böylece câhiliye döneminde din adamlarının uygulamalarıyla hukuka kaynaklık ettiği ve bu yönüyle dönemin hukukunun kaynak nitelikleri arasında yer aldığı yakından müşahede edilmiştir.⁸²

3. Kabile İleri Gelenlerinin Görüşleri

Yarımadada hakkın tayini ve tespitini yukarıda aktardığımız kaynakların dışında kabilenin önde gelen kimseleri de üstlenebiliyordu. Kabilenin önde gelen kimseleri görüşleriyle hukuki uygulamalarda kullanılmak üzere dönemin hukuki yapısına katkıda bulunmuş ve böylece aktif bir şekilde yarımadanın hukukunu belirlemede rol oynamışlardır.⁸³ Kabilelerin hukuki uygulamaları da dâhil olmak üzere, bütün işlerinin görüşülmesi için oluşturmuş oldukları istişare heyetinin tabi bir üyesi olan kabile ileri gelenleri, heyetin almış olduğu kararlara görüşleriyle katkıda bulunmuştur. Daru'n-Nedve⁸⁴ olarak da isimlendirdiğimiz istişare kurulunun almış olduğu kararlar doğrudan Hicaz Bölgesi hukuku şekillenmiştir.

Dâru'n-Nedve, teşri ve kaza müessesesi olarak Hicaz bölgesinde kabileleri ilgilendiren her alanda bir hükümet gibi fonksiyon üstlenmiş, bölgeyi temsil eden en önemli organ olmuştur.⁸⁵ Bundan dolayı bu kurul içindeki üyelerin her biri aynı zamanda teşri faaliyetlerine öncülük etmiş ve hukukla ilgili tasarrufların mercî olmuştur. Kabile ileri gelenlerinin Hz. Peygamber, (a.s.) Müslümanlar ve hatta inanmadığı halde onlara yardım edenlerle ilgili almış olduğu kararlardan olan Kureyş Fermanı, onların hukuka kaynaklık etmesi açısından etkisini göstermektedir.⁸⁶ Bu fermana göre onların, Müslümanlara işkence uygulamaları, onları öldürmeleri, hukukun teşri, kaza ve infaz aşamalarında amil etken olarak yer aldıklarını göstermektedir.⁸⁷ Bu işkencelerden Hz. Peygamber'e (a.s.) varıncaya kadar bütün Müslümanlar, fiziksel ya da psikolojik olarak etkilenmişlerdir. Müşrikler Hz. Peygamber'e (a.s.) mutad olarak her türlü psikolojik ve fiziksel eziyet uygulamışlardır.⁸⁸ Hicaz bölgesi özelinde vuku bulan bu durum, yarımadanın diğer bölgelerinde küçük devletler ve kabileler şeklinde yaşayan topluluklar için de geçerli

⁸² Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/220.

⁸³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/225.

⁸⁴ Kusay b. Kilâb zamanında Mekke'de inşa edilen Dâru'n-Nedve, dönem içinde parlamento binası gibi kullanılmaktaydı. Mekke'nin idari, siyasi ve hukuki işlerinin görüşülüp karara bağlandığı merkez olarak fonksiyonlar üstlenmiştir. Bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazan (Ankara: Beyan Yayınları, t.y.), 705; Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, 57.

⁸⁵ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 705.

⁸⁶ Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *el-Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zükkâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/270; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 109.

⁸⁷ Sallabi, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, s.218; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 104.

⁸⁸ Hakkı Aydın, *İslam Ve Modern Hukukta İşkence*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 114.

idi. Yarımada demografik yapısı içerisinde önemli bir konumu olan ve görüşleriyle toplumu şekillendiren ve gidişatını belirleyen kabile veya devletlerin önde gelen kimseleri, teşrî alanında da dönemin hukukuna tasarruflarıyla katkıda bulunmuşlardır. Yarımada'nın güneyindeki devletlerde yasama faaliyetlerinde kabile lideri ve önde gelenlerinin görüşünün alınması bu durumu göstermektedir.⁸⁹

4. Hakemlerin Kararlarının Kanun Yerine Geçmesi

Dönem içinde hakkı belirleme konusunda yetki sahibi olan bir diğer mercî de hakemlerdir. Onlar bir taraftan kabile içinde vermiş oldukları kararlarla husumetleri ve anlaşmazlıkları giderirken diğer taraftan da hakkı belirleme noktasında yasama işlerinde ve kanun koymada kaynak haline gelmişlerdir. Onların almış olduğu kararlar teşri faaliyeti olarak insanlar nezdinde kanun ve ahkâm olarak görülmüştür.⁹⁰

Hakemlerin bu durumu sadece câhiliye dönemi hukuki yapısında geçerli olan bir durum değildir. İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden risalete ve günümüze gelinceye kadar hâkimlerin almış oldukları kararların emsal niteliğinde olması ve mahkemelerde alınan kararların diğer mahkemelere rehberlik etmesi hâkimlerin hukukun kaynağı olması açısından bilinen bir durumdur.

SONUÇ

Cahiliye dönemi Arap yarımadası içinde davranış normları oluşturan faktörlerin fazlalığı sayesinde, yarımada'da uygulamada olan ve hukuka kaynaklık eden dinamiklerin, farklı niteliklere sahip olduğu saptanmıştır. Dini ve insani nitelikli olan bu kaynaklar dönemin hukukunun oluşmasında temel teşkil etmişlerdir. Yarımada'nın içinde yerleşimin başladığı helak olmuş kabileler döneminden risaletin başlangıcına kadar devam eden süreç içinde dini ve insani nitelikli hukuki kaynaklar, hukukun farklı disiplinlerindeki tatbikatlarda etkin bir şekilde rol oynamıştır. Dini kaynaklardan semavi olanların insanlığın diğer davranış normlarında olduğu gibi hukuka ait davranış normlarının oluşmasına da öncülük ettiği, bununla beraber beşeri kaynaklı dini niteliklerin de bu sürece eşlik ettiği saptanmıştır. Aynı şekilde yarımada'nın devlet ve kabile şeklindeki idari yapılanmalarında dini nitelikli hukuki kaynaklar esas alınmakla beraber özellikle devlet şeklindeki idari yapılanmalarda insan kaynaklı hukuki uygulamalar önemli rol oynamıştır. Devlet şeklindeki idari yapılanmaların hukuki anlayışlarına din adamları, kabile önde gelenleri ve hakemlerle beraber ağırlıklı olarak yöneticiler uygulamalarıyla kaynaklık etmiştir.

Hicaz bölgesindeki vahiy endeksli hukuki yapıda olduğu gibi semavi faktörlerin şekillendirdiği dönemin hukukuna zamanın tevarüsü ile beraber beşeri nitelikli dini

⁸⁹ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 2/193.

⁹⁰ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 6/225.

faktörler sirayet etmiş; böylece vahiy eksenli dini yapıda tahrifatlar yaşanmış olduğu halde risalet sürecine gelinmiştir. Bu tespitlerin dışında semavi nitelikte hukuka kaynaklık eden uygulamalar risaletin kesintiye uğramasıyla beraber insan kaynaklı hukuki uygulamalarla etkileşime girmiş, zamanla insan nitelikli kaynaklar, vahye ait olan hukuki uygulamaların yerini almıştır. Dönem içinde hukuki uygulamaların oluşumuna kaynaklık eden örf ve adet gibi beşer nitelikli kaynaklar başlangıçta vahye ait hukuki tasarrufken, zamanın ilerlemesiyle beraber dönüşüme uğrayıp örf ve adet haline gelmiştir.

Câhiliye dönemi hukukuna ait muameleler gerek iç dinamikler ve gerekse de yarımadanın dışından kaynaklanan faktörler aracılığıyla şekillenip çeşitlenmiş ve zaman içinde kendine ait bir yapıya bürünmüştür. Bu sayede dönemin hukukuna kaynaklık eden nitelikler kendiliğinden oluşarak, câhiliye dönemi olarak adlandırılan zaman diliminde yerini almıştır.

KAYNAKÇA

- Ali, Cevâd. el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 3. Basım, 1993.
- Âlûsî, Mahmûd Şükrî. Bulûğu'l-Ereb fi Marifeti Ahvâli'l-Arab. thk. Muhammed Behcet el-Eserî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- Alûsî, Mahmûd Şükrî. U'kubâtü'l-Arab fi Câhiliyyetihâ. thk. Muhammed Behcet el-Eserî. Beyrût: el-Merkezü'l-Akademî, 1. Basım, 2015.
- Apak, Adem. Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi Ve Kültürü. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2019.
- Aydın, Hakkı. İslam Ve Modern Hukukta İşkence. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. el-Ensâbü'l-Eşrâf. thk. Süheyl Zükkâr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer. Tefsîru'l-Beydâvî. thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfer. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 2019.
- Bûtî, Ramazan. Fıkhü's-Sîre. çev. Atik Aydın - Ümit Demirhan. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'âni Kerim ve Hanifler". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 (1963), 81-92.
- Çelikkol, Yaşar. İslam Öncesi Mekke. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Daş, Fuat. Câhiliye Döneminde Arap Savaşları. İstanbul: Hiper Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Demircan, Adnan. Câhiliye Araçları. İstanbul: Beyan Yayınları, 3. Basım, t.y.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. Hucetullahi'l-Bâliğa. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1. Basım, 2005.
- Ebû Hayyân, el-Endelüsî. Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît. thk. Adil Ahmed Abdülmersûd. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah. Ahbâru Mekke ve Mâ Cae Fihâ Mine'l-Asâr. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1. Basım, 2012.
- Güriz, Adnan. Hukuk Başlangıcı. Ankara: Siyasal Kitapevi, 12. Basım, 2009.
- Hamidullah, Muhammed. İslam Peygamberi, çev. Mehmet Yazan. Ankara: Beyan Yayınları, t.y.

- Hamidullah, Muhammed. İslam Müesseselerine Giriş. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 1992.
- Heyet. el-Mucemu'l-Vasît. Mısır: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Düveliyye, 4. Basım, 2004.
- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen Hibbetillâh b.Hüseyn ed-Dimeşkî eş-Şâfi. Târîhu Medîneti Dımaşk. thk. Amr b. Ğarâme. 79 Cilt. Beyrût: Dâru'Fıkr, 1995.
- İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed b. Habib el-Hâşimî. el-Muhabber, çev. Adem Apak - İsmail Güler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. es-Sîretü'n-Nebeviyye. thk. Mustafa es-Saka. 2 Cilt. y.y., t.y.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Kureşî. Kitâbu Sîreti Rasûlillah, nşr. Ferdinand Wustenfild. Göttingen:Dicterichsche Universtats, 1860.
- İçel, Kayıhan - Süheyl, Doğan. Karşılaştırmalı Ve Uygulamalı Ceza Hukuku. İstanbul: Beta Yayınları, 5. Basım, 2006.
- Kuzgun, Şaban. "Haniî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 16/33-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Mâcid, Muhammed Abdullâh. Âdâtü Ehli'l-Câhiliyye. Beyrût: Dâru'l-Ğavsâni li'd-Dirâseti'l-Kurâniyye, 1. Basım, 2019.
- Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. el-Ezminetü ve'l-Emkine. thk. Halil el-Mansûr. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Özgenç, İzzet. "Davranış Normları Teorisi Hukuk Ve Ahlak İlişkisi". Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 1-2 (1996), 430-455.
- Öz, Mustafa. "Zındık". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 44/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Polat, Murat. İslam Hukukunda Suç-Ceza Dengesi. Ankara: Astana Yayınları,1. Basım, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b.Ömer. Mefâtîhu'l-Gayb. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1. Basım, 1981.
- Sallâbî, Ali Muhammed. es-Sîretü'n-Nebeviyye. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 7. Basım, 2015.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. el-Milel ve'n-Nihal. Beyrût: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 1. Basım, 2010.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. el-Mu'cemu'l-Kebîr. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. Târîhü't-Taberî. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl el-İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, t.y.

Uslu, Recep. "Hums". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 18/364-365, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yakûbî, Ahmed b. Ebî Yakub İshak b. Cafer. Târîhü'l-Ya'kûbî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 4. Basım, 1995.

Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed Fâris. el-A'lâm. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 5. Basım, 2002.

مراسم الزواج عند العرب في عصري الجاهلية و صدر الإسلام

Mücahit ELHUT*

Bakhtyar A. MOHAMMED**

Atıf/Cite as: Elhut, Mücahit-Mohammed, Bakhtyar A. “Merâsimu’z-zevâc ‘inde’l-‘Arab fî ‘asryi’l-câhiliyye ve sadri’l-İslâm”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 236-254.

Cahiliye ve İslam’ın İlk Döneminde Araplarda Evlilik Merasimi

Öz: İslamiyet’ten önce Araplar, düzenledikleri törenlerle evliliğe atfettikleri kutsiyeti gösterme gayretinde olmuşlardır. İslâmiyet’in gelişiyile birlikte evlilik daha büyük bir ehemmiyet kesbetmiştir. Böylece İslâmiyet, evliliğin sadece genç bir erkek ile genç bir kız arasındaki bir ilişkiden ibaret olmayıp evvelinin dünya hayatı ve Allah katında varacağı noktanın ise hesap günü olduğunu ortaya koymuştur. Nitekim koca bir çobandır (hâmîdir) ve güttüğü sürüsünden (korumakla yükümlü olduklarından) sorumludur. Evlilik törenleri, halklar ve milletler arasında görülen farklılıklarıyla birlikte günümüze kadar gelmiş olup hâlen varlığını sürdürmektedir. Bu sebeple, İslâmiyet öncesi ve sonrasında nişanlılığın başlangıcı ve sonrasındaki süreç, gelin ve damat arasındaki ilişki ile gerdek gecelerine dair bilgileri derleyerek evlilik törenleri hakkındaki tespitlerimizi ortaya koymayı amaçladık. Aynı zamanda bu törenlerin evliliği özendirici veya evlilikten uzaklaştırıcı etkilerinin olup olmadığını ve bir şölen havası şeklinde geçip geçmediğini ya da bir yardımlaşma ve dayanışma fırsatı mı sunduğu yoksa günümüzdeki gibi ağır yükü ve zorlukları nedeniyle evlilikten soğutan bir etken mi olduğunu tespit edip açıklamayı hedefledik. Bu hedefimize ulaşmak amacıyla tarihi kaynakların izini sürdük ancak onlarda net bilgilere rastlayamadığımızdan konumuza daha parlak ışık tutan hadis, edebiyat vb. eserlere başvurduk. Söz konusu kaynaklardan yararlanırken de tarihsel dönemlerin gerçekliklerini dikkate aldık. Araştırmamızın aşamaları şu şekilde olmuştur: Giriş bölümünde evliliğin kavramsal ve terminolojik tanımları yapıldıktan sonra çalışmamız iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde karı-kocanın şartları ile yararlarına ve zararlarına olan durumlar, ikinci bölümde ise evlilik törenleri ve kutlamaları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslamda evlilik, evlilik törenleri, cahiliye, asr-ı saadet.

* Dr. Öğr. Üyesi, İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Ağrı, Türkiye, melhut@agri.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-8970-6661

** Arş. Gör, Salahaddin Üniversitesi, İslami ilimler Fakültesi, İslam Araştırmaları Dalı, Erbil, Irak, bakhtyar.mohammed@su.edu.krd, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-3795-4452

Marriage Ceremonies of Arabs in the Age of Ignorance and the Early Times of Islam

Abstract: Before Islam, Arabs made an effort to show the sanctity they attributed to marriage with the ceremonies they organized. With the Emergence of Islam, marriage became more important. Thus, Islam has revealed that marriage is not just a relationship between a young man and a young girl, but also that the first point is the worldly life and the point that it will reach in the sight of Allah on the day of reckoning. As a matter of fact, a husband is a shepherd (protector) and is responsible for his flock (what they are responsible for protecting). Marriage ceremonies have survived to the present day with the differences seen between peoples and nations and still exist. For this reason, we aimed to reveal our findings about marriage ceremonies by compiling information about the beginning of the engagement and the process after the engagement, the relationship between the bride and groom, and their wedding night before and after Islam. At the same time, we aimed to determine and explain whether these ceremonies had the effect of encouraging or alienating marriage, whether it was like a feast, or whether it offered an opportunity for cooperation and solidarity, or was it a factor that alienated marriage due to its heavy burden and difficulties, as it is today. In order to achieve this goal, we followed the traces of historical sources, but since we could not find clear information in them, we turned to sources such as hadith and literature which shed a brighter light on our subject. We applied for the works. While making use of these sources, we took into account the realities of historical periods. The stages of our research were as follows: After the conceptual and terminological definition of marriage was made in the introduction, our study was divided into two parts. In the first part, the conditions of the husband and wife, their advantages and disadvantages, and in the second part, marriage ceremonies and celebrations are discussed.

Keywords: Marriage in Islam, marriage ceremonies, ignorance, the age of purity.

مراسم الزواج عند العرب في عصري الجاهلية و صدر الإسلام

الملخص: قبل الإسلام على إبراز قدسية الزواج عبر مراسم أقاموها، وجاء الإسلام فزاد الأمر اهتماماً، وبين أن الزواج ليس علاقة بين شاب وفتاة فحسب، إنما الحياة الدنيا ومنتهاه عند الله في يوم الحساب، حيث يكون الزوج راع ومسؤول عن رعيته. وإن هذه المراسم لا تزال موجودة حتى يومنا الحاضر على اختلاف بين الشعوب والأمم، فأردت التعريف بهذه المراسم قديماً، قبل الإسلام وبعده، ومن ذلك البدء بالخطبة وتوابعها، والعرس والعروس وكذا ليال السمر والسهر، وأردت توضيح مدى أثرها في الترغيب أو التثفير من الزواج، وهل كانت أعياداً احتفالية، وفرصاً للتعاون والتعاوض، أم كانت كما في أيامنا هذه سبباً في الرغبة عن الزواج لكثرة أعبائها وصعوباتها. ولقد تتبعنا المصادر التاريخية لأصل إلى تبيين وعرض هذه المراسم فلم أرها باننة فيها فعمدت إلى كتب الحديث والأدب ونحوها؛ لأبرز عرضها بأبهي حلة ومراعياً بذلك الوصف مع ما يناسب الحقبة التاريخية له، وقد جاء البحث في: مقدمة عرّفت بها بالزواج مفهومها واصطلاحاً، ومن ثم في مبحثين جاء الأول في شروط الزوج والزوجة وما لهما وما عليهما، والمبحث الثاني في مراسم الزواج واحتفالياته.

الكلمات المفتاحية: الزواج في الإسلام، مراسم الزواج، الجاهلية، صدر الإسلام.

مدخل

نتطلع في بحثنا أن نستظهر حالة من الحالات الاجتماعية التاريخية التي كانت عليه العرب في أيامها، وهي عملية الزواج وما يحتويها من مراسم، ومن ثم نقف على شروط الزوج والزوجة، ونستجلي أن تبرز لنا صورة جلية من صور المجتمع العربي قبل الإسلام وبعده، ومدى تأثير الإسلام في هذا المجتمع ومراسمه التي كان يقيمها وخاصة

في الزواج، وبذلك تظهر لنا ثقافة هذا المجتمع وقابليته للتغيير على الصعيد الفكري والعملية في حياته التي عاشها قبل الإسلام وبعده.

ولقد استعملنا في بحثنا المنهج الوصفي التحليلي، حيث نقوم بدراسة المراسم التي تعارف عليها العرب في الزواج في الجاهلية وصدر الإسلام، وقد استعنا بكتب التاريخ والحديث والأدب العربي وما فيها من الأحداث والقصص والملاحم والأشعار؛ حيث نعثر على قصة حب أو حدث تاريخي فنستخلص منها المواضيع المختصة بمراسم الزواج وطوقسه لدى العرب، فبحثنا استغرق بشكل مرتب وأكاديمي جميع هذه المراسم التي كانت العرب تقوم بها في أيامها.

كما قمنا بشرح الكلمات الصعبة التي وردت في المتن والأشعار العربية، ولم نقم بترجمة الأعلام؛ وإنما قمنا ببيان تاريخ وفياتهم عند أول ورود، وقد قسمنا البحث إلى مبحثين: المبحث الأول: شروط الزوج والزوجة، المبحث الثاني: مراسم الزواج، وما يحتويان من المواضيع .

وأما بالنسبة للدراسات السابقة في الموضوع فلقد عثرنا على بحوث كثيرة كتبت عن الزواج، إلا أنها لا تختص بمراسم الزواج وإنما تهدف لبيان الأحكام الفقهية المتعلقة بالزواج، ومنها:

أولاً: أثر الإكراه في عقد النكاح دراسة مقارنة بين المذاهب الفقهية الأربعة وقانون الأحوال الشخصية الأردني – الباحث: أسامة ذيب سعيد مسعود / أطروحة الدكتوراه.

ثانياً: الأنكحة المتعارف عليها بإقليم كردستان العراق دراسة في ضوء الشريعة والقانون – الباحث: جتو حمد أمين / أطروحة الدكتوراه.

ثالثاً: أحكام فسخ عقود الزواج في الفقه الإسلامي والآثار المترتبة عليها – سليم محمودي / أطروحة الدكتوراه.
رابعاً: ضمانات حماية الأسرة بين الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري – الباحث: علي بن عوالي / أطروحة الدكتوراه.

خامساً: عضل المرأة من النكاح دراسة فقهية مقارنة – الباحث: سهاد حسن البياري / رسالة ماجستير .

سادساً: أثر قاعدة الاحتياط عند الشافعية على الفروع الفقهية في الأحوال الشخصية "مسائل في الزواج والطلاق" - دراسة فقهية مقارنة - عبد السلام يحيى ديب قوصة / رسالة ماجستير .

سابعاً: الشروط المشترطة في عقد النكاح – الباحثة: خديجة أحمد أبو العطا / رسالة ماجستير .

ثامناً: أثر اختلاف الدين في أحكام الزواج في الفقه الإسلامي – الباحثة: أميرة مازن عبد الله أبو رعد / رسالة ماجستير .

تاسعاً: كتاب أحكام الزواج في الإسلام - مؤلفه أحمد حسين .

عاشراً: كتاب المفصل في تاريخ العرب - مؤلفه جواد علي .

فهذه البحوث والكتب وإن كانت تلمس الزواج إلا أنها دراسات فقهية لا علاقة لها بمراسم الزواج وتاريخه لدى العرب، عدى كتاب المفصل فهو تناول من خلال ذكره لتاريخ العرب بعض مراسم الزواج لدى العرب؛ كذكره لأنواع الزواج لدى العرب وتعدد الزوجات؛ ومن له الأهمية في التقديم للزواج وغيره مما كان انتقائياً وبشكل مختلط مع المواضيع التاريخية الأخرى، فبحثنا تناول من الناحية التاريخية المراسم والطوقس والعادات التي كانت العرب تقوم بها في أيامها حينما كانوا يتزوجون أو يزوجون بناتهم مثل: الخطبة والمهر والدعوة وتزيين العروس والعرس والحفلات المشبعة بالرقص والغناء وليلة الحضاب والحناء وجهاز العروس وإعداد بيت الزوجية وليلة الدخلة وغيرها، فهذه الأعراف التي ذكرناها لم تذكرها المصادر التي جننا بها.

يبدو أهمية هذا البحث في إبراز مراسم الزواج قبل أكثر من ألف وأربع مائة سنة؛ وهي تشابه مراسم الزواج في عصرنا الحاضر، حيث أن البحث ركز على جميع هذه المراسم التي تقام الآن في زماننا؛ وهي كانت موجودة في عصري الجاهلي وصدر الإسلام.

إن البحث قام ببيان أهمية الزواج لدى العرب؛ حيث وضعوا له مراسم وطوقسًا لوصول الزوج بزوجته، فهذا إن دل على شيء فإنه يدل على تقديس العرب وتعظيمه للزواج وأهدافه.

كما أن البحث أبرز مكانة المرأة من خلال ذكره لمراسم الزواج، فإذا كانت العرب كغيرها من الشعوب سجلت في تاريخها بعض الإجحافات والمظالم بحق المرأة؛ فهي في نفس الوقت لها تقديرها وإجلالها للمرأة أكثر من ذلك، فالمرأة يتم طلب يدها من أهلها فتكرم وتسمح لها بقبول زوجها أو ردها، فإذا قبلت زوجها فلها المهر وحقوقها المضمونة؛ فتمر زواجها بمرحلة من مراسم الزواج لتكون في أمان نفسي وجسدي كامل من قبل الجميع؛ حتى تصل لبيت الزوجية وتسكن فيها.

إن بحثنا سيغير النظرة الخاطئة الموجودة تجاه العرب وأعرافها؛ فالمعهود لدى الناس أن جميع عادات العرب إزاء النساء والإناث كانت سيئة في أيامها، لكن ما قمنا به من تبيان التاريخ الخاص بالزواج ومراسمه التي يظهر مجموعة كبيرة من الحقوق أعطتها العرب للمرأة يدحض هذه النظرة؛ ويبين أن المرأة لدى كثير من العرب كان لها القيمة الإنسانية السامية.

نطرح في هذا المجال عدة أسئلة وهي: ما هو تعريف الزواج؟ وما هي النساء المفضلات لدى العرب للزواج؟ وهل كانت العرب تستأذن البنات للزواج في أيامها؟ ثم ما هي شروط الزوج والزوجة للزواج في تاريخ العرب؟ كما نتساءل كيف كانت العرب تخطب النساء؟ وهل تعطي البنات مهرها (صداقها)؟ وكيف كان تزيين العرائس لدى العرب في ذلك الزمان؟ ثم كيف كان العرس؟ وهل كانت العرب تتمتع بضرب الموسيقى والرقص في حفلات العرس؟ وما هو جهاز المرأة في بيت الزوجية؟ سنجيب عن هذه الأسئلة في بحثنا بإذن الله تعالى.

قبل الخوض في الحديث عن مراسم الزواج واحتفالياته، لا بد من التعريف بالزواج لغة وشرعا لبيدوا لنا مفهومه واضحا.

الزواج لغة: مأخوذ من الزوج، وهو: خلاف الفرد، ويقال: هما زوجان للاثنتين وهما زوج، ويقال للرجل والمرأة: الزوجان، وزوج المرأة: بعلمها، وزوج الرجل: امرأته؛ والرجل زوج المرأة، وهي زوجة وزوجته، تقول المرأة: هذا زوجي، ويقول الرجل: هذه زوجي، قال الله عز وجل: ﴿إِسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [35/2]، وجمع الزوج أزواج وزَوْجَةٌ، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ﴾ [28/33]، ويقال تزوج في بني فلان: نكح فيهم، وتزواج القوم وازدوجوا: تزوج بعضهم بعضاً؛ صحت في ازدوجوا لكونها في معنى تزواجوا، وكلمتا الزواج والنكاح تأتيان أحياناً مترادفتين بنفس المعنى في العربية، قال الله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [3/4].¹

والزواج اصطلاحاً: "عقد يفيد حل استمتاع كل من الزوجين بالأخر على الوجه المشروع".²

المبحث الأول: شروط الزوج والزوجة

سنتكلم في هذا البحث عن الزواج في عصري الجاهلية وصدر الإسلام لدى العرب، من حيث من هو الزوج المناسب ومن هي الزوجة المناسبة، لأن ذلك لصيق في المراسم التي ستعقب أو تقدم لهذا الزواج، فليس زواج الشريف والحسيب كزواج غيره، وكذلك زواج الحسبية والشريفة ليس بالسهل الوصول إليه، وكذا من هن النساء المفضلات للزواج عند العرب، ومن القبائل المرغوب فيها لتزويج بناتهم، ثم نتساءل: من له الحق في التقدم للزواج من فتاة ما؟ ونذكر أيضاً اشتراط النساء على الرجال.

النساء المفضلات لدى العرب

حين النظر في تاريخ العرب وأدبياتهم نرى أنهم في أشعارهم وكلامهم وأعرافهم كانوا يهتمون كثيراً بالزواج من النساء الكريمات، ذوات الحياء والشرف، كما أنهم كانوا يؤكدون على الزواج من النساء اللواتي ينجبن الأولاد الكثيرة، وكذا كانوا يهتمون بالنساء العاقلات وعدم الزواج من الحمقوات، يقول الشريف المرتضى: (ت. 1044/436) "وزوجوا الأكفاء، وليستعملن في طيبهن الماء، وتجنبوا الحمقاء، فإن ولدها إلى أفن يكون... ألا إنه لا راحة لقاطع القرابة".³

1 محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الرويعي ابن منظور، لسان العرب. ط3، (بيروت: دار صادر، 1414 هـ)، "زوج"، 291/2-293.

2 أحمد حسين، أحكام الزواج في الإسلام، (بيروت: المكتبة القانونية، الدار الجامعية، 1998)، 15.

3 أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الشريف المرتضى، الأمالي، تحقيق: محمد بدر الدين النعماني الحلبي، (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1325هـ/1907م)، 242. والأفن: نقص اللبن، وأفن الفصيل ما في ضرع أمه إذا شربه كله، والمأفون والمأفوك جميعاً من الرجال: الذي لا زور له ولا بصور؛ أي لا رأي له يرجع إليه، والأفن بالتحريك: ضعف الرأي، وقد أفن الرجل؛ بالكسر، وأفن، فهو مأفون وأفين. ورجل مأفون: ضعيف العقل والرأي. ابن منظر، لسان العرب، 19/13.

العرب كانت تزدهم على بنات العظماء من القبائل القوية، أو ذوات المال والثروة الكثيرة، وهذه العادة استمرت حتى بعد مجيء الإسلام، بل كانوا يطبقون ذلك حتى في الجوّاري والإماء أيضاً، فترى أن الصحابة لما سبوا نساء بني قريظة أشاروا بصفيّة بنت حيي (ت. 661/50) لرسول الله عليه الصلاة والسلام (ت. 632/11) فقبلها النبي وتزوجها، كما زوجوا بنات يزيدجرد بن شهريار بن كسرى (ت. 651/31) كلّاً من سيدنا الحسين بن علي بن أبي طالب (ت. 680/61)، ومحمد بن أبي بكر الصديق (ت. 658/38)، وعبد الله بن عمر بن الخطاب (ت. 693/73) رضي الله عنهم.⁴ لأن هذه العادة كانت سائدة في العرب في الجاهلية وأقرها المسلمون الأوائل.

وكانت العرب تعطي الكفاءة قيمتها، حيث ترى أن العربي مقدم على غيره وربما هذا ليس خاصاً بالعروبة، فقد يرى هذا في بعض المهن مثل النجارة والحجامة والصباغة وغيرها مما يحط من قيمة المرء لاشتهار ذلك من قبل الأعاجم والعبيد دون العرب، يروي ابن عبد ربه الأندلسي (ت. 940/328) "أن أحد الموالى نزل في دار رجل من بني عبد القيس بالبحرين فقال له: بلغني أنك خاطب؟ قال نعم، قال: فأنا أزوّجك، قال له: إني مولى، قال: اسكت وأنا أفعل! فهجا أبو بجير هذا الدار من بني القيس:

أمن قلة صرتم إلى أن قبلتم ... دعاوة زراع وآخر تاجر
وأصهب روميّ وأسود فاحم ... وأبيض جعد من سراة الأحامر
شكولهم شتى وكلّ نسيبكم ... لقد جنتم في الناس إحدى المناكر
متى قال إني منكم فمصدق ... وإن كان زنجياً غليظ المشافر⁵

يقول جواد علي (ت. 1987/1409): "وبراعى التكافؤ في الزواج، فالأشراف لا يتزوجون إلا من طبقة مكافئة لهم، والسواد لا يتجاسرون على خطبة ابنة سيد قبيلة أو ابنة أحد الوجهاء، ويعير السيد الشريف إن تزوج بنتاً من سواد الناس، ولا سيما إذا كانت ابنة صانع أو نجار أو ابنة رجل يشتغل بحرفة من الحرف اليدوية لأنها من حرف العبيد".⁶ ومن نظر إلى الأدب الجاهلي يرى كما هائلاً من الهجو طال الذين يوالون أو يزوجون بناتهم من السود والعبيد أو أهل الحرفة أو الموالى،⁷ وهذا معلوم فيه تعصب جاهلي للقبيلة أو القومية.

من أولى بالزواج من الفتاة

إن الحياة القبلية جعلت لأبناء الأعمام والأقارب حق الأولوية في التقديم للزواج من بنات القبيلة، وهذه العادة سارت بينهم حتى بعد التمدن والتحضّر، وهذا ليس خاصاً بالعرب فقط بل يشمل الملل والشعوب غير العربية أيضاً، يقول الدكتور علي: "ويقدم ابن العم على غيره في الزواج، ... ذلك لأن ابن العم مقدم على كل أحد في الزواج من ابنة العم وقد يابى ابن العم من تزويج ابنة عمه من غيره ويصر على أن تكون له".⁸

وقد كان زواج الأقارب عرفاً سائداً بين العرب قبل الإسلام وبقي بعد مجيء الإسلام أيضاً، وقد زوج النبي صلى الله عليه وسلم ابنته فاطمة (ت. 632/11) من علي بن أبي طالب (ت. 661/40)، كما زوج ابنته زينب (ت. 629/8) من ابن خالتها أبي العاص بن الربيع (ت. 633/12)⁹ رضي الله عنهم.

وربما تمنع منه كما حدث للشاعر قيس بن الملوح (ت. 688/68) (مجنون ليلى) إذ كان يحب ابنة عمه وعلى الرغم من وجود العرف الذي يدل على أن القريب أولى بالبنات من البعيد لكن أهلها لم يزوجه حتى مات.¹⁰

4 أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، ربيع الأبرار وتصوص الأخبار، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1412 هـ)، 350/3.

5 أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404 هـ)، 147/7.

6 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط4، (دار الساقي، 1422 هـ/2001م)، 230/8.

7 أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418 هـ)، 10/4، ابن عبد ربه، العقد الفريد، 147/7.

8 علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 230/8.

9 أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن شمس الدين عمر بن كثير، البداية والنهاية، تج: علي شيري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408 هـ/1988 م)، 379/3، 418.

10 علي بن الحسين بن محمد بن أحمد أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، تج: سمير جابر، ط2، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 83-3/2، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج بن الجوزي. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تج: محمد عبد القادر عطا - مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1412 هـ - 1992 م)، 185/14، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ونزيله، تج: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417 هـ)، 398/11.

لكن هذا لم يمنعهم من التفكير بضرر زواج الأقارب يلجؤوا إلى زواج البعيد، قال محمود شكري الألوسي البغدادي: (ت. 1924/1342) "وقد كان العرب يختارون لمثل هذه الحال إنكاح البعداء والأجانب، ويرون أن ذلك أنجب للولد وأبهي للخلفة، ويجتنبون إنكاح الأهل والأقارب ويرونه مضرًا بخلق الولد بعيدًا من نجابته..."¹¹

وجاء الإسلام وعزز ذلك بحضه على الزواج من غير الأقارب في الحديث: "اغربوا ولا تصووا" أي إن تزوج القرانب يوقع الضوى في الولد، والضوى: الضعف والهزال"¹².

وقد صنف المستشرق الاسكتلندي وليام روبرتسون سميث (ت. 1894/1311) زواج العرب الى ثلاثة أصناف إذ يبين أنه:

زواج يكون في حدود القبيلة فلا يتعداه، ولا يسمح لرجال القبيلة إلا بالزواج من بنات القبيلة نفسها، وهو ما يسمى بـ (Endogamous)، وزواج يفرض فيه على الرجل أن يتزوج امرأته من قبيلة أخرى، وهو ما يعرف بـ (Exogamous) أي زواج خارجي، وزواج يجمع الطريقتين المذكورتين، أي الزواج في داخل القبيلة والزواج من خارجها.¹³

وأكثر الزواج من غير الأقارب كان في المدن، فكانوا يسمون المرأة التي تزوجت من غير قبيلتها بالنزيجة، وهذا ما نسمعه بالمدينة المنورة، حيث أن المدينة كانت تتمتع بنوع من التمدن والتحضّر قياساً بغيرها، حيث كان الزواج بين القبائل فيها مشهوداً، كما أن زواج رجال من العرب باليهوديات وبالعكس أيضاً كان مأثورًا، فمنهم على سبيل المثال: كعب بن الأشرف (ت. 624/3) إذ كانت أمه يهودية من بني النضير وأبوه عربيًا من قبيلة طيء.¹⁴

استئذان البنات لتزويجهن

لربما شاع أن العرب في ثقافتهم النفرة من البنت ووأدها، وبإكراهها على الزواج ممن لا تحب، لكن هذا لم يكن يعم العرب جميعًا، وقد كانت فتيات كثيرة يشترطن على الرجال للزواج ناهيك عن الاستئذان، وعندما جاء الإسلام عزز قيمة المرأة وجعل لها القرار عند رشحها في الزواج، فلقد ألغى النبي صلى الله عليه وسلم زواج من غصبت عليه ذكر ابن عباس: "إن جارية بكرًا أنت النبي (صلى الله عليه وسلم) فذكرت أن أباهًا زوجها وهي كارهة فخيرها النبي (صلى الله عليه وسلم)".¹⁵

قال جواد: "أما بالنسبة للرجال يبدأ الزواج برغبة بيديها الرجل لوالديه، أو برغبة من والديه، أو من أحدهما تقدم إلى الولد تطلب إليه أن يتزوج، فإن حصلت الموافقة اختيرت له زوجة، وقد يكون الرجل قد اختار خطيبته وعينها، فإذا وافق أهله خطبوا إلى ولي أمرها، وإذا أبوا فعلياً أن يختار أخرى زوجًا له..."¹⁶ وقد تردّ المرأة خاطبها إذا لم يعجبها ولم ترض به، فقد جاءت في الروايات التاريخية أنه "خطب رجل اسمه أبو جلدة امرأة من بني عجل يقال لها خليعة بنت صعب، فأبت أن تتزوجه، وقالت: أنت صلوك فقير، لا تحفظ مالك ولا تلفي شيئًا إلا أنفقت في الخمر وتزوجت غيره".¹⁷

وكان منهم من يلح كثيرًا على بناته للزواج ممن يفضلهن وهي راغبة عنه، فقد ورد أنه: خطب الحارث بن سليل الأسدي إلى علقمة بن خصفة الطائي، وكان شيخًا، فقال لأم الجارية: أريدي ابنتك على نفسها فقالت: أي بنية، أي الرجال أحب إليك: الكهل الججاج، الواصل المناخ، أم الفتى الوضاح، الذهول الطماح؟ قالت:

يا أمته إن الفتاة تحب الفتى ... كحب الرعاء أنيق الكلا

11 السيد محمود شكري البغدادي الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، عن بشرحه وتصحيحه وضبطه: محمد بهجة الأثري. عنى بجمعها وترتيبها: محمد جمال صاحب. ط2، (مصر: المكتبة الأهلية، د.ت)، 10/2.

12 الألوسي، بلوغ الأرب، 10/2.

13 نقلًا من كتاب: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 8/220.

14 جمال الدين عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية. تح: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشالبي، ط2، (مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1375هـ / 1955 م)، 51/2.

15 سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير أبو داود السجستاني. سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د. ت)، "النكاح"، 25، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، د. ت)، "النكاح"، 12، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ / 2001 م)، 4/275.

16 علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 8/235.

17 أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، 11/321.

فقال: يا بنية، إن الشباب شديد الحجاب، كثير العتاب؛ قالت: يا أمتاه، أخشى من الشيخ أن يدنس ثيابي، ويبيي شبابي، ويشمت بي أترابي، فلم تزل بها حتى غلبتها على رأيها، فتزوج بها الحارث ثم رحل بها إلى قومه.¹⁸

ومن ذلك يمكن القول أن أعراف بعض المناطق والقبائل العربية مختلفة جداً عن الأخرى، فلو أخذنا العرب المعينيين القاطنين باليمن في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد على سبيل المثال فلا نرى في تاريخهم الإكراه للنساء على الزواج؛ ذكر جواد: يظهر من وثيقة معينة أن ملوك معين كانوا يصدرن أوامرهم بالموافقة على عقود الزواج على نحو ما تفعل الحكومات من إصدار وثائق عقود الزواج، ولكننا لا نملك وثيقة تثبت أن المرأة كانت تكره على الزواج من شخص لا تريد الزواج منه، بل ليظهر أن المرأة كانت مثل الرجل عند المعينيين لها حق النظر في أمر اختيار الزوج.¹⁹

اشتراط النساء على الرجال

إن كان من النساء مغلوبة على أمرها مقودة بأمر وليها فإن منهن من كانت تتمتع بالحكم والسلطة واشتراكها في الحروب كزوجة أبي سفيان (ت. 652/31) هند بنت عتبة (ت. 636/13)²⁰، وفيهن من كانت تعرف بالكهانة والعرافة،²¹ وفيهن من كانت تعبد كألهاة قبل مجيء الإسلام،²² كما كانت فيهن من ادعت النبوة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وتبعها قومها،²³ وكان فيهن الناجرة بمالها صاحبة القرار بنفسها كأم المؤمنين خديجة بنت خويلد رضي الله عنها (ت. 3 ق هـ/619)،²⁴ كما كان فيهن من تشترط شروطاً صعبة على الخطاب، فقد روي أن خالد الحذاء: (ت. 759/142) خطب امرأة من بني أسد، فجاء ينظر إليها، وكان بينه وبينها رواق يشف، فدعت بجفنة لوءة ثريداً، مكّلة باللحم، فأكلت وأتت على آخرها، وألفت العظام نقيه، ثم دعت بإناء لوءة لبنا فشربته حتى أكفأته على وجهها، وقالت لجارتها: إرفعي السّجف، فإذا هي جالسة على جلد أسد، وإذ امرأة شابة جميلة، فقالت لخالطها: يا عبد الله، أنا أسدة من بني أسد، وعليّ جلد أسد، وهذا مطعمي ومشربي، فإن أحببت أن تتقدّم فافعل، فقال: أسخّير الله في أمري وأنظر فخرج ولم يعد.²⁵

المبحث الثاني مراسم الزواج

إن مراسم الزواج عديدة ومختلفة من قبيلة لأخرى، ومن مدينة لأخرى ومكان قبل الإسلام يختلف عما بعده، وإن واقفه في بعضه خالفه في تطبيقه وحكمه، وهذه بعض العادات التي ربما عرفت وورد بحقها الأخبار وتناقلت حتى وصلت إلينا.

تعقب الرجال من قبل النساء

كانت النساء العربيات اللواتي تتمتع بالحرية والكرامة تراقب الرجال التي تتطلب يدها وتعقبها حتى تصل إلى معرفة شخصية الرجل الذي يطلب يدها، بحيث تتعرف أحوال قوي أم ضعيف، سخي أم بخيل، شجاع أم جبان، وبناء عليه تقبل به أو لا.

ومن ذلك أن دريد بن الصمة (ت. 629/8) خطب الخنساء بنت عمرو (ت. 645/24)، فبعثت جاريتها فقال: انظري إذا بال أيقعي أم بيعثر؟ فقالت لها الجارية: هو بيعثر، فقالت: لا حاجة لي فيه.²⁶ وهذا للدلالة على أنه شديد

18 ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، 4/ 48. أما بالنسبة لكلمة الحججاج، فهو السيد الكريم، وأما كلمة المناخ فمن المنح، يقال: منحه الشاة والناقاة يمنحه ويمتنحه: أعاره إياها؛... قال أبو عبيد: المنحة عند العرب على معنيين: أحدهما أن يعطي الرجل صاحبه المال هبة أو صلة فيكون له، وأما المنحة الأخرى فإن يمنح الرجل أخاه ناقاة أو شاة يطلبها زماناً وأياماً ثم يردّها،... ورجل مناح فياح إذا كان كثير العطايا. ابن منظور، لسان العرب، 2/ 420، 607.

19 علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 10/ 204.

20 ابن هشام، السيرة النبوية، 2/ 62، 67.

21 ابن هشام، السيرة النبوية، 1/ 144، 208، 426، 382/2.

22 إن الصفا والمرورة كانا رجلاً وامرأة في الجاهلية فنزها في الكعبة فحولهما الله إلى الحجرين فوضعا في طريق الكعبة، ثم أصبحا فيما بعد إلى صنمين فعبدا من دون الله، ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، 1/ 82، أبو عبد الله شمس الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، ط2، (بيروت: دار صادر، 1995 م)، 1/ 170.

23 كانت امرأة من بني تميم، أجمع قومها أنها نبيهة، فادعت الوحي، واتخذت مؤذناً وحاجباً ومنبراً، فكانت العشيرة إذا اجتمعت تقول: الملك في أقربنا من سجاج، وفيها يقول عطار بن حاجب بن زرارة: أضحت نبينا أنثى نطيف بها... وأصبحت أنبياء الناس ذكرانا، أبو الربيع سليمان بن موسى بن سالم بن حسان الحميري الكلاعي، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والثلاثة الخلفاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1420 هـ)، 2/ 115.

24 ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، 1/ 187-189.

25 ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، 4/ 9.

26 ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، 4/ 47.

قوي أو لا وهذا بيدي قوة الرجل وشهوته. وجاء في شأن زواج حاتم الطائي (ت. 46 ق هـ / 605) أنه عزم مع ثلاثة رجال آخرين أن يتزوجوا فكانت امرأة من العرب ذات جمال وكمال وحسب ومال، قالت ألا تزوج نفسها إلا كريماً، ولئن خطبها لننيم لتجد عن أنف، فتحامها الرجال حتى انتدب لها زيد الخيل (ت. 631/10)، وحاتم ابن عبد الله، وأوس بن حارثة بن أم الطائيون، فارتحلوا إليها فلما دخلوا عليها قالت: مرحبا بكم ما كنتم زوارا، فما الذي جاء بكم؟ فقالوا جننا زوارا وخطابا، قالت: أكفياهم كرام، فأنزلتهم، وفرقت بينهم، وأسبغت لهم القرى وزادت فيه، فلما كان في اليوم الثاني بعثت بعض جواربها منتكرة في زي سائلة تتعرض لهم، فدفع لها زيد وأوس شطر ما حمل إلى كل واحد منهما فلما صارت إلى رحل حاتم دفع إليها جميع ما حمل إليه، فلما كان في اليوم الثالث دخلوا عليها ... فلما عرفت من أمرهم، فقالت: أما أنت يا زيد فقد وترت العرب وبقاؤك مع الحرّة قليل، وأما أنت يا أوس فرجل ذو ضرائر والصبر عليهن شديد، وأما أنت يا حاتم فمرضي الخلائق محمود الشيم، كريم النفس، وقد زوجتك نفسي.²⁷

وكانت المرأة تأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول زوجني يا رسول الله، فإن لم يقبلها النبي تجلس فتنتظر حتى يقبلها رجل آخر، قال أبو حازم عن سهل: "أن امرأة عرضت نفسها على النبي (صلى الله عليه وسلم) فقال له رجل: يا رسول الله زوجنيها فقال: "ما عندك"؟ قال: ما عندي شيء قال: "أذهب فالتمس ولو خاتما من حديد". فذهب ثم رجع فقال لا والله ما وجدت شيئا ولا خاتما من حديد ولكن هذا إزار ي ولها نصفه قال سهل: ما له رداء، فقال النبي: (صلى الله عليه وسلم) "وما تصنع بازارك إن لبسته لم يكن عليها منه شيء وإن لبسته لم يكن عليك منه شيء" فجلس الرجل حتى إذا طال مجلسه قام فقرأ النبي (صلى الله عليه وسلم) فدعاه أو دعي له فقال له: "ماذا معك من القرآن" فقال معي سورة كذا وسورة كذا لسور يعددها فقال النبي: (صلى الله عليه وسلم) "أملكنها بما معك من القرآن".²⁸

الخطبة

إن الشباب في الجاهلية كانوا يراقبون النساء، فإذا أحبوا بنتاً أرسلوا لخطبتها، وهذه العادة دامت بعد الإسلام إلى أيامنا هذه، يروى أن عبد الله بن علقمة كان غلاماً فأغرم ببنت اسمها حبش: وكانت طويلة إلى الرقعة، واسعة الصدر، كأن وجهها البدر، فلما عاينها غاب عن حسه ساعة ثم عاوده الشعور فسكت خيفة أن يظهروا على حاله، ثم جاءت إليه باللبن ليشرب، فلما تناوله ارتعد حتى سقط من يده ففطنت لما به، وكان شاباً كان القمر في داخله ولم يكونا متقاربين في المنزل لأنهما من فخذين فافترقا على ما داخلهما من الهوى، وإن الغلام أرسل أمه بهدية إليها وتبعها وأقاما عندها فلم يزل كذلك يذهب مع أمه ويعود إليها أياماً...²⁹

لكن لم يكن مقتصرًا على طلب الرجال بل أحياناً يقدم أهل الفتاة بعرضها على الشباب والرجال بطريقة ما إذا وجدوا فيهم ما يلائم ابنتهم وحالهم، قال محمد مهران عن عرب الجاهلية: "كانوا إذا بلغت الفتاة سن الزواج ألبسوها ما يزينها وخرجوا بها سافرة إلى المطاف ثم أعادوها إلى بيتها ... وهم يريدون بطوافها ذلك عرضها سافرة على أعين الخاطبين".³⁰

أما بالنسبة إلى كيفية الخطبة فيقول الألويسي: يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته فيصدقها أي يعين صداقتها ويسمى مقداره ثم يعقد عليها، وكانوا يخطبون المرأة إلى أبيها أو أخيها أو عمها أو بعض بني عمها، وكان الخاطب يقول إذا أتاكم، انعموا صباحاً، ثم يقول: نحن أكفاؤكم ونظراؤكم، فإن زوجتمونا فقد أصبنا رغبة وأصبتمونا وكنا لصهركم حامدين، وإن رددتمونا لعلة نعرفها رجعنا عاذرين، ... ثم يذهب ولي الأمر إلى البنت ويأخذ منها الإذن بالتزويج أو ترفض الزواج منه، وكان هذا سائداً في قريش وكثير من قبائل العرب.³¹

وكانوا يزوجون بناتهم بكلمة (نكح) إذا جاءهم الخطابون، قال الجوهرى: (ت. 1003/393) "وهي كلمة - أي نكح - كانت العرب تزوج بها،³² وقال الزبيدي (ت. 1790/1205) "وكان الخاطب يقوم على باب خباتها ويقول: خطب، فتقول: نكح".³³

27 أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الأمالي، تح: عبد السلام هارون، ط2، (بيروت: دار الجيل، 1407 هـ / 1987م)، 106.

28 البخاري، الجامع الصحيح المختصر، "كتاب النكاح"، 33.

29 داود بن عمر الضرير الأكمه، تزيين الأسواق في أخبار العشاق، (دن، دت)، 67.

30 محمد مهران، دراسات في تاريخ العرب القديم، ط2، (دار المعرفة الجامعية، دت)، 380.

31 الألويسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، 2 / 3.

32 أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، (الكويت: دار الهداية، دت)، 197 / 7.

33 ينظر: المرتضى الزبيدي، تاج العروس، 2 / 371، أبو جعفر محمد بن حبيب، المحبر، تح: إيليزا ليختن شتير، (بيروت: دار الأفاق الجديدة، دت)، 310-311.

ذبيحة الخطبة

وإذا قبل أولياء البنت بالزواج من خاطب ابنتهم ذبحوا بعيرًا، فلما خطب النبي صلى الله عليه وسلم خديجة وأجابته، استأذنت أباها في أن تتزوجه ... فأذن لها في ذلك، وقال: هو الفحل لا يقرع أنفه، فنحرت بعيرًا، وخلقت أباها بالبعير، وكسته بردًا أحمر.³⁴

الصداق (المهر)

المهر عند العرب سواء قبل الإسلام أو بعده علامة من علامات حصانة الفتاة وأنه نكاح وليس سفاح، قال جواد: "المهر فريضة لازمة عند البعض الآخر للجاهليين لصحة عقد الزواج، إذ هو علامة من علاماته، ودلالة على شرعيته، وكانوا لا يقرون زواجا ولا يعترفون بشرعيته إلا إذا كان بمهر، فإذا لم يكن هناك مهر، عُذَّ بغيًا وسفاحًا وزنا، فالمهر هو أيضا علامة شرف، وكون المرأة حرة محصنة لها كامل الحقوق".³⁵

ولم تكن للمهور عند العرب مبلغ محدد لا مالا ولا نقودًا، ثم هي كانت تختلف من امرأة إلى أخرى، كما كانت تختلف من حال رجل وحبه للمخطوبة إلى رجل آخر، وأحيانًا يبلغ مهر بنات العظماء والمشاهير إلى مئات من الإبل أو مئات الأوقيات الذهبية.³⁶ كما أنه كان يوضع في الصداق أشياء عظيمة كحياة إنسان ما أو خوض حرب وغيرها، ولقد طلب والد عيلة من عنترة (ت. 22 ق هـ/600) أن يأتي بمائة أبل كمهر حينما طلب يد عيلة (15 ق هـ/608)، فذهب إلى العراق وخاض في حروب كاد أن يؤدي إلى حتفه.³⁷ وكان أهل الجاهلية يقولون للإبل التي تساق للصداق (النافجة)، فيأتي الخاطب بالإبل ويقول لولي البنت: هنيئًا لك النافجة، أي البنت التي تزوجها فتأخذ مهرها فتنتج بها إبل: أي تزيد فيها.³⁸ قال الترماني: (1990/1411) أما عند عرب المدن فكان المهر يدفع نقداً.³⁹

ولقد كان بعض أولياء الأمور في الجاهلية يمنعون بناتهم ومن كان تحت ولايتهم من النساء من التزوج حتى تترك له ما تملكه من الصداق وغيره، والرجل يطلق زوجته ومنعها من الزواج، حتى يأخذ منها ما يشاء.⁴⁰ والبعض يدفعها لها ومن ذلك لما قبل والد خديجة بنت خويلد بن أسد خطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم لخديجة قام بإعطائها الصداق وقد كان عشرين بكرة.⁴¹

ليلة الخضاب

في ليلة الحناء يقوم أقارب العروسين بإصباغ أيديهم بالحناء كدلالة على الزواج والفرح، كما كان يتم إصباغ الألبسة أيضًا، وهذه الليلة تسبق يوم العرس، وللحناء في عرف العرب أهميتها الخاصة. وقد بقيت هذه العادة حتى بعد هجرة رسول الله (عليه الصلاة والسلام) إلى المدينة فكان أصحابه (رضي الله عنهم) يخضبون أيديهم بالحناء كما يروي أنس بن مالك (ت. 712/93) "قدم عبد الرحمن بن عوف المدينة فأخى النبي (عليه الصلاة والسلام) بينه وبين سعد بن الربيع الأنصاري ... فمكثنا يسيرًا أو ما شاء الله فجاء وعليه ضر من صفرة، فقال له النبي "مُهَيِّم" قال تزوجت امرأة من الأنصار".⁴² وقد كان التلون بالصبغ والحناء يُعرف في عرف العرب بـ "بشاشة العرس"، وهي الفرحة الذي حصل منه، وبشاشة اللقاء الفرحة بالمرء والانبساط إليه والأنس به.⁴³

34 ينظر: المرتضى الزبيدي، تاج العروس، 508/10.

35 علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 202/10.

36 ينظر: أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، 267/328-375، 11/9.

37 ينظر: حسين بن علي بن محمد بن حسين، التحرير الأدبي، ط5، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1425 هـ/2004م)، 302-304.

38 ينظر: أبو الخير زيد بن عبد الله بن مسعود بن رفاعة الهاشمي، الأمثال، (دمشق: دار سعد الدين، 1423 هـ/2001م)، 1/272.

39 عبد السلام الترماني، الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، (الكويت: صدرت السلسلة في شعبان 1998م) بإشراف أحمد مشاري العدواني (1923 - 1990)، 146، المرتضى الزبيدي، تاج العروس (6/246)، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، الحيوان، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ)، 1/221.

40 ينظر: عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن السلطان، موارد الضمان لدروس الزمان، ط2، (بيروت: دار الجيل، 1407 هـ/1987م)، 6/401.

41 ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، 1/190.

42 البخاري، الجامع الصحيح المختصر، "فضائل الصحابة" 33.

43 ينظر: بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 138/20.

لباس الخطبة

إن النساء اللواتي تتم خطبتهن يقمن بحمل أدوات الزينة والتجميل والطيب معهن، وهذه المواد كانت توضع في القشوة: ففة من خوص يجعل فيها مواضع للقوارير بحواجز بينها وهي لعطر المرأة وقطنها، قال الشاعر:

لها قشوة فيها ملاب وزنبق ... إذا عزب أسرى إليها تطيباً.⁴⁴

تزيين العرائس

كان من عادة العرب في الجاهلية مثل جميع الشعوب في الأرض أنهم كان لديهم نساء يقمن بتزيين النساء وتجميلهن للعرس، وقد استمروا على هذا الأمر حتى بعد مجيء الإسلام، فقد كان في بني دوس امرأة يقال لها (أم غيلان) مولاة لدوس، وكانت تمشط النساء، وتجهز العرائس.⁴⁵ وكانت عملية تزيين النساء تعرف لدى العرب بـ (التقيين)، ويقال للمزينة مقينة. قال أبو طالب المفضل بن سلمة بن عاصم: (ت. 903/291) "التقين: إصلاح الشعر، يقال: العروس تقين وتكحل"، وقال أبو عبيدة: (ت. 824/728) "التقين التزين، ويقال للتي تزين العروس: مقينة، وقال روية:

على ديباج الشَّبَابِ الأدهن ... في عتْهِ اللَّبْسِ وَالتَّقِينِ⁴⁶

وكانت أسماء بنت يزيد (ت. 689/70) من الصحابيات التي تقوم بتزيين النساء في الأعراس، إذ روت لنا بنفسها: "إني قينت عائشة لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) ثم جئته..."⁴⁷

وكان العروسان يرشون الطيب على أجسادهم، فيفوح عنهم رائحة العطر، كما كانوا يلبسون أجمل الألبسة، ويهتمون بهذه الليلة غاية الاهتمام كما جاء في خبر زفاف كعب بن الأشرف.⁴⁸

وقد اشتهر في الجاهلية رداء العروس بأنه يشم منه الزعفران والعبير، قال الأعشى: (ت. 629/7)

وتبرد برد رداء العروس ... في الصيف، رقرقت فيه العبيراً.⁴⁹

قال ابن المنظور: ومن أمثال العرب: لا مخبأ لعطر بعد عروس.⁵⁰

جهاز العروس

يقول ابن سيدة المرسي: (ت. 1066/458) "جهاز العروس: وجهازها ما تحتاج إليه في وجهتها".⁵¹ والجهاز الذي كان يصاحب العروس في تنقلها إلى بيت الزوجية كان عبارة عن: القير؛ وهو وعاء مزفت، وهو: الإناء الذي طلي بالزفت يوضع فيه أدوات التجميل، وعطر، وفرش، وآلة، وسرج ولجام، وكحل ولباس وجلباب، ورداء.⁵² كما يصاحب مع العروس حليها، فإذا كانت من بنات الكبار فيشتري لها الكثير من الحلي أو يستعار لها، روي أن عتبة بن ربيعة (ت. 624/2) استعار حلي بني أبي الحقيق لتزف فيه ابنته هند على أبي سفيان ورهن ابنه الوليد، فأقام بينهم شهراً ثم ردّ الحلي موفوراً.⁵³

44 ينظر: المرتضى الزبيدي، تاج العروس 302-303.

45 ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، 1/ 414.

46 المفضل بن سلمة بن عاصم أبو طالب، الفاخر، تح: عبد العليم الطحاوي، مراجعة: محمد علي النجار، (دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي، 1380 هـ)، 293.

47 أحمد بن حنبل، المسند، 571/45.

48 ابن هشام، السيرة النبوية، 2/ 56.

49 ينظر: ابن منظور، لسان العرب "عبر"، 4/ 531.

50 ابن منظور، لسان العرب "عرس"، 6/ 136.

51 أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سيده، المخصص. تح: خليل جفال، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996م)، 1/ 357.

52 ينظر: ابن منظور، لسان العرب "زنت"، 2/ 34، أبو غنيد القاسم بن سلام بن عبد الله، الأمثال، تح: الدكتور عبد المجيد قطامش، (دمشق: دار المأمون للتراث، 1400 هـ / 1980 م)، 303، أبو علي المحسن بن علي بن محمد التنوخي، الفرج بعد الشدة للتنوخي، تح: عود الشالجي، (بيروت: دار صادر، 1398 هـ / 1978 م)، 4/ 42، أبو علي المحسن بن علي بن محمد التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المناكرة، (د. ن. 1391 هـ)، 3/ 30، أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، 11/ 170، 220، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد الجواليقي، شرح أدب الكاتب، قَدْ له: مصطفى صادق الرافعي، (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت)، 109.

53 ينظر: عبد الله بن عفيفي الباجوري، المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها، 2، (المدينة المنورة: مكتبة الثقافة، 1350 هـ / 1932 م)، 1/ 141.

وكانت العروس تزرف في ألبسة يقال لها (المِزفة)، ويقال زُفت العروس إلى زوجها؛ لأنها تزرف بسرعة، فكانت العروس عادة تلبس لباسًا طويلًا تجره وراءها كما أشار إليه امرؤ القيس في أشعاره (ت. 58 ق هـ/540):

لها ذنب مثل ذيل العروس ... تسد به فرجها من دبر⁵⁴

وأشار المرتضى إلى شعر لخداش بن زهير إذ يقول:

لها ذنب مثل ذيل الهدى ... إلى جوجؤ أيد الزافر⁵⁵

العرس

من عادات العرب في الجاهلية أنهم كانوا يزفون العروس للعريس بالليل، وكانوا يوقدون النيران، ويضعون الهودج والسرّج على مركب الإبل، ويزينون هذه الأدوات، وقد كان بعضهم يزفون العروس بالنهار، ومرافقة كوكبة الرجال والنساء المستصينة بالنيران كانت سائرة بين العرب في الجاهلية حتى جاء الإسلام، فحرمها لعدم التشبه بالمجوس.⁵⁶

ويقال لليلة التي تزف فيها العروس إلى زوجها "ليلة الزفاف"، ويعرف موكب العروس بـ "موكب الزفاف" وبـ "الزفة" ويزف "العروس" إلى بيته أيضاً، فقد كان من عادة ذوي القرابة والأصدقاء إقامة وليمة له، إذا انتهت رافق المدعوون العريس إلى بيته في موكب يعنى فيه ويضرب بالدفوف، وقد يبقى المدعوون إلى الصباح؛ حيث يحيون ليلتهم، وهي ليلة العرس، بالشرب والغناء واللعب.⁵⁷ وأما كراهية الناس للنكاح في شوال، فإن أهل الجاهلية كانوا يطّيرون منه ويقولون: إنه يشول بالمرأة، فعلقه الجهال منهم، فلما جاء الإسلام ألغاه وزوج رسول الله كلاً من عائشة وأم سلمة (ت. 681/62) في شوال.⁵⁸

من عادات العرب في الجاهلية أنهم كانوا يخصون مكاناً بالعروسين؛ من الكوخ والحائط الذي جعل حائلاً بينهم وبين الناس يقال له (البيت المعرس)، قال الجاحظ: "ومن ذلك أنهم كانوا يضربون على العروس البناء، كالقبة والخيمة والخيام، على قدر الإمكان، ... والعروس إما أن تكون مقيمة في مكانها أو تتحول إلى مكان أقدم من بنائها".⁵⁹

وكان الناس حينئذ يفرشون البساط الجميلة والمزينة للعرائس، ويخصون العروس والعرائس بمنصة خاصة يقعدان عليها، تسمى منصة العروس.⁶⁰ قال المفضل بن سلمة: "والمنصة من ذلك، وهي ثياب ترفع لتقع عليها العروس فيُنظر إليها".⁶¹

قال ابن سيده: "يسمى الطعام الذي يصنع عند العرس -الوليمة- كل طعام صنع لعرس كان أو غيرها...،⁶² وحقيقة العرس طعام الزفاف".⁶³ وذكر أن النبي (صلى الله عليه وسلم)، ... دعا بلالا، فقال: يا بلال إني زوجت ابنتي ابن عمي، وأنا أحب أن يكون من سنة أمّتي، إطعام الطعام عند النكاح، فأنت الغنم فخذ شاة وأربعة أمداد أو خمسة.⁶⁴

قال جواد: وإذا كان العرس أولموا وليمة، ودعوا إليها ذوي قرابة الزوجين وأصدقاءهم، وتتناسب الولايم مع مكانة العريس وأهله للهو، فإن كان غنيا كانت وليمته ضخمة، وربما دعوا إليها أهل الطرب، وكانوا يعدون ولائم العرس من الأمور اللازمة، ويفعل ذلك حتى الفقير الضعيف الحال.⁶⁵

54 المرتضى الزبيدي، تاج العروس، 6 / 143.

55 ينظر: الشريف المرتضى، الأمالي، 761.

56 ينظر: العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 20 / 148.

57 علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 8 / 238.

58 أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي. المغازي. تج: مارسدن جونس، ط3، بيروت: دار الأعلمي، 1989م، 1 / 344.

59 الجاحظ، الحيوان، 1 / 221، ابن سيده، المخصص، 1 / 509.

60 ينظر: أبو الفرج الأصبهاني، الاغانى، 3 / 267.

61 أبو طالب، الفاخر، 214.

62 ابن سيده، المخصص، 1 / 414.

63 ابن سيده، المخصص، 5 / 144.

64 الحديث جاء لدى أبي بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني، المصنف، تج: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403)، 5 / 487، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تج: حسام الدين القدسي، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1414 هـ/ 1994 م)، 9 / 144، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تج: حمدي بن عبد المجيد، ط2، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ت)، 22 / 411، 24 / 132.

65 علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 8 / 238.

المعازف والرقص في العرس

إن الرقص والعزف بالموسيقى من طقوس الفرح للعرس وغيرها من المناسبات الجميلة كانت عادة سائدة ولم تكن العرب في الجاهلية بمعزل عن ذلك. إن استعمال آلات المعازف كالدفوف والطبل والناي والبوق وغيرها كانت جارية في العرب في الجاهلية بل حتى بعد مجيء الإسلام أيضاً، وأنهم كانوا لديهم فتيات من الجوارى يضربن هذه الآلات يُسمّون بـ (القيان)، وإن هذه القيان يضربن المعازف في المناسبات الفرحة كالعرس والنصر والولادة وغيرها وقد سرد الواقدي أسماء بعض المغنيات قائلًا: "وكانت القيان: سارة مولاة عمرو بن هشام، ومولاة كانت لأمية بن خلف، ومولاة يقال لها عزة للأسود بن المطلب".⁶⁶ وقال ابن خردادبة: (ت. 912/280) "لم أرَ أمة بعد الفرس والروم أُولع بالملاهي ولا أطرب من العرب، وكان غناءهم النصب ثلاثة أجناس: الركباني والسناد الثقيل والهزج الخفيف، فأول من غنى من العرب العاربة الجرادتان وكانتا قينتين على عهد عاد لمعاوية بن بكر العملي وكان تسمى القينة الكريفة والعود المزمر".⁶⁷ وقال الجاحظ ولم تزل القيان عند الملوك من العرب والعجم على وجه الدهر، وكانت فارس تعد الغناء أدبًا، والروم فلسفةً، وكانت في الجاهلية الجرادتان لعبد الله بن جدعان.⁶⁸ وكان الغناء والمعازف والقيان من سبب أهل الجاهلية في كل المناسبات لاسيما الأفراح، وأيام الأعراس، نقل الواقدي أن أبا جهل (ت. 624/2) قال في غزوة بدر: "والله لن نرجع حتى نرد بدرًا- وكان بدر موسما من مواسم الجاهلية يجتمع بها العرب لها بها سوق- تسمع بنا العرب وبمسيرنا، فنقيم ثلاثًا على بدر ننحر الجزر، ونطعم الطعام، ونشرب الخمر، وتعزف القيان علينا، فلن تزال العرب تهابنا أبدًا".⁶⁹ وهذا قاله لما رأى قلة عدد المسلمين وظن أنه يوم نصر وفرح، فكان ضرب الدفوف والغناء من عادة أهل مكة والمدينة في الأعراس والأفراح.⁷⁰

وكانت أيام العرس لها ميزة خاصة من العزف بالدفوف والمزامير، روي عن النبي: (عليه الصلاة والسلام) ما هممت بشيء مما كان في الجاهلية يعملون به غير مرتين، كل ذلك يحول الله تعالى بيني وبين ما أريد، ... حتى إذا جئت أول دار من دور مكة سمعت عزفا بالدفوف والمزامير، فقلت ما هذا قالوا فلان بن فلان تزوج فلانة ابنة فلان، فجلست أنظر إليهم، فضرب الله على أذني ففمت، فما أيقظني إلا مس الشمس، ... الحديث.⁷¹

ولم تكن المغنيات من العرب فقط؛ بل كانوا أحياناً يأتون بالمغنيات في الملل والأقوام الأخرى للتنوع في الفرح، والتكثير في اللهو والسمر. قيل لخارجة بن زيد (ت. 717/99) أكان يكون هذا الغناء عندكم؟ - يعني أيام الجاهلية - فأجاب: كان يكون في العرسات ولم يكن يشهد بما يشهد به اليوم من السعة، ... ولقد رأيتُ عشر قِيان خمس روميات يغنين بالرومية بالبرباط، وخمس يغنين غناء أهل الحيرة، وأهداهن إليه إياس بن قبيصة، وكان يفد إليه من بغنيه من العرب من مكة وغيرها.⁷² وقد كان أهل المدينة في الجاهلية يعجبهم اللهو، وبقوا على هذا الحال في الإسلام، ولهذا كانوا يغنون في الأعراس:

أتيناكم أتيناكم ... فحيانا وحياكم

ولولا الذهب الأحمر ... ما حلت بواديكم

ولولا الحنطة السمراء ... ما سمت عذارىكم.⁷³

"والرقص في اللغة الارتفاع والانخفاض، وقد أرقص القوم في سيرهم إذا كانوا يرتفعون وينخفضون".⁷⁴ وكانت الحبشة يرقصون في أيام الجاهلية بمكة في المناسبات المبهجة من النصر والعرس وغيرها، ورد عن النبي

66 الواقدي، المغازي، 1/ 43.

67 أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله ابن خردادبة، المختار من كتاب اللهو والملاهي، (د.ت)، 2، 3.

68 أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، رسائل الجاحظ، تح وشر: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1384 هـ / 1964 م)، 2/ 158.

69 الواقدي، المغازي، 1/ 44.

70 ينظر: أحمد بن عبد الوهاب بن محمد النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تح: مفيد قمحية وجماعة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ - 2004 م)، 4/ 138.

71 أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، /علام النبوة، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1409 هـ)، 211.

72 أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، 17/ 168، 169، 170.

73 أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ط 7، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323 هـ)، 8/ 67.

74 ابن منظور: لسان العرب "رقص"، 7/ 43.

(صلى الله عليه وسلم) أنه قال للحبشة حينما كانوا يلعبون بالمسجد النبوي: "دونكم يا بني أرفدة"، بنو أرفدة كازفة، جنس من الحبشة.⁷⁵

قال الترماني: ويقوم بعض الشباب بالمبارزة بالسيوف، ومنهم من يلعب بعضا غليظة طويلة، ويظهر مهارة في تقليبها ببديه، وتسمى (النبوت)، ويقدم الموكب جمل مجلل بحلل الديباج.⁷⁶

بيت الزوجية

قال عفيفي الباجوري عن بيوت العرب: "أما بيوتهم فأكثرها خيام تضرب ثم تطوى، وقَلَّ أن تكون من الحجر أو اللين، وهي من حيث هذا وذلك على عشرة أنحاء: خباء من صوف، ويجاد من وبر، وفسطاط من شعر، وسُرَادق من قطن، وقشع من جلد، وطرف من آدم، وحظيرة من شَدْب وخيمة من شجر، وأقنة من جر، وكُبَّة من لين".⁷⁷

وكان يوجد "في العراق الخَزْرَقُ والسَدِيرُ وأضرابهما، وفي الشام السُوَيْدَاء وقصر العَدِير ونظائرهما، وفي تدمر وتيماء الرواق الأعظم، والأبلى الفرد وأمثالهما، وفي كل مدينة من القصور الشمع ما لا تتاله العُصْم، ومن دونها قصور لا تدانها سناء ولا بناء، على أن لها نصيبها من جلال وجمال".

أما أثاثها ومتاعها ففيها من الفُرْش الحَصِير، ومنه المنمق المنقوش، وفي النساء صوانع خصصن بتنميق الحصير، قال النابغة:

كَانَ مَجْرُ الرَامِسَاتِ دُيُولَهَا ... عَلَيْهِ حَصِيرٌ نَمَقَتْهُ الصَوَانِعُ.

كما أن للعريس والعروس خصوصيتهم في بناء بيت جديد فكان لدى العوائل الميسورة بيوت تجذب انتباه ناظرها.

أما عن أدوات العروسين فقد قال عفيفي الباجوري: "وعندهن الحَجَلَة وهي غرفة العروس تزين بالفُرْش والأسرة والستور، وبها الأرائك - واحدها أريكة - وهي شبيهة بالوشائز، غير أنها أرفع وأرق وأبهج، ومن أجمل ذلك اختصوا بها غرفة العروس".⁷⁸

الخاتمة

إن التطور الزمني والاجتماعي لا بد أنه يلحقه تطور في حياة الناس وعاداتهم وأعرافهم، لكن غالبا ما يكون هذا التطور امتدادا وليس إلغائي، يعني أن العادة تكون مستمدة ممن كانوا من الأسلاف مع تطورها حسب تطور الزمان الذي وصلت إليه، والزواج ومراسمه من هذه العادات التي جاءتنا من الصدر الأول من الإسلام والذي أخذ من الجاهلية قسما منها وهذبها بما يناسب الحضارة الإسلامية وتعاليم هذا الدين الجديد.

حيث كان منذ القديم واستمر الكثير منه إلى أيامنا هذه من مراسم الزواج من الخطبة وليلة الحنة وشهر العسل وليلة أو يوم الزفاف والهدايا للعريس والألبسة الخاصة لهما وحلي العروس والدعوة للعرس وغيرها.

ولقد رأينا أن الفارق الطبقي كان موجودا من ذلك العصر وامتد إلى أيامنا ففي العصر الواحد وإن كانت العادات موجودة لكن لم تلغ الفوارق الطبقيّة، وحتى بعد مجيء الإسلام الذي سعى إلى إلغاء هذه الفوارق؛ لكن التطبيقات العملية كانت ولا تزال موجودة في أعراف ومراسم الزواج.

طبعا مما بدى جليا في بحثنا هذا في العديد من الأمور من أن الإسلام كرم المرأة وهذب من عادات الجاهلية في التعامل معها بنتا وزوجا وأما فألغى كثيرا مما كان لا يناسبها وهذب الكثير، فمنع أكل صداقها، كما أنه منع تزويجها غصبًا، ورغب بحب البنات والنساء وعدم ظلمهن ورفع من شأنهن.

75 ينظر: المرتضى الزبيدي، تاج العروس (8/ 109)، والحديث جاء في صحيح البخاري بهذا اللفظ: عن أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها): "... وكان يوم عيد يلعب السودان بالدرق والحراب فلما سألت النبي (صلى الله عليه وسلم) وإما قال "تشتبهين تنظرين"، فقلت: نعم فأقمني وراءه خدي على خده وهو يقول: "دونكم يا بني أرفدة"، حتى إذا مللت قال "حسبك"، قلت نعم قال: "فأذهبي"، البخاري، الجامع الصحيح المختصر، "العديدين"، 2، "الجهاد والسير"، 80.

76 الترماني، الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، 157.

77 عفيفي الباجوري، المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها، 117/1.

78 عفيفي الباجوري، المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها، 118/1.

كان هناك فارق كبير بين الناس العاديين وبين الأغنياء والميسورين من الناحية المادية، فكان من الناس في القديم من لم يكن له شيء يعطيه لخطيبته غير البسته التي يبلسه، ومنهم من كان غنيًا إلى حد يُستعار منهم الحلبي الذهب للأعراس والأفراح.

التوصيات

في نهاية هذا البحث نوصي بالعودة إلى السائد مما كان والحفاظ عليه وإبرازه للأجيال ولو عبر معارض ومتاحف تنقل العادات والتقاليد للأجيال، فضلًا عن الاستفادة مما مر من عادات وتقاليد لتسهيل الزواج على الشباب العزاب.

إبراز أن المرأة نالت منذ القديم القدر الكافي عند العرب قبل وبعد الإسلام وخاصة في موضوع الزواج، وأنها نالت حقوقها من المهر والأموال التي تمتلكها، بمزيد من الدراسات اللازمة.

المصادر والمراجع

- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تح: محمد عبد القادر عطا وغيره، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م.
- ابن حبيب، أبو جعفر محمد. المحبر. تح: إيليزة ليختن شنتير، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د. ت.
- ابن خردادبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله. المختار من كتاب الله والملاهي. دن. د. ت.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. المخصص. تح: خليل جفال، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996م.
- ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد بن محمد. العقد الفريد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ.
- ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم. عيون الأخبار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن شمس الدين عمر. البداية والنهاية. تح: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988 م.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب. ط3، بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- ابن هشام، جمال الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب. السيرة النبوية. تح: مصطفى السقا وغيره، ط2، مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1955 م.
- أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير. سنن أبي داود. تح: محمد عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، د. ت.
- أبو طالب، المفضل بن سلمة بن عاصم. الفاخر. تح: عبد العليم الطحاوي، دار إحياء الكتب العربية، 1380 هـ.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام بن عبد الله. الأمثال. تح: عبد المجيد قطامش، دمشق: دار المأمون للتراث، 1980م.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. المسند. تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001 م.
- أبو الفرج الأصبهاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد. الأغاني. تح: سمير جابر، ط2، بيروت: دار الفكر، د. ت.
- الأكم، داود بن عمر الضرير الأنطاكي. تزيين الأسواق في أخبار العشاق، د. ن. د. ت.
- الألوسي، محمود شكري البغدادي. بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب. تح: محمد بهجة الأثري، ط2، مصر: المكتبة الأهلية، د. ت.
- الباجوري، عبد الله بن عفيفي. المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها. ط2، المدينة المنورة: مكتبة الثقافة، 1932 م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح المختصر. تح: مصطفى البغا، ط3، بيروت: دار ابن كثير، 1987 م.
- الترمذيني، عبد السلام. الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام. الكويت: صدرت السلسلة في شعبان 1990.
- التتوخي، أبو علي المحسن بن علي بن محمد. الفرج بعد الشدة. تح: عبود الشالجي، بيروت: دار صادر، 1978م.
- نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة. د. ن. 1391 هـ.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب. رسائل الجاحظ. تح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964م.
- الحيوان. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.

الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد. شرح أدب الكاتب. قَدَّمَ له: مصطفى صادق الرافعي. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

حسين، أحمد. أحكام الزواج في الإسلام. بيروت: المكتبة القانونية، دار الجامعة، 1998.

حسين، بن علي بن محمد، التحرير الأدبي. ط5، الرياض: مكتبة العبيكان، 2004م.

الحميري، سليمان بن موسى الكلاعي. الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والثلاثة الخلفاء، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420 هـ.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. تاريخ بغداد وذبوله. تح: مصطفى عبد القادر عطاء، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417 هـ.

الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق. الأمالي. تح: عبد السلام هارون، ط2، بيروت: دار الجيل، 1987م.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1412 هـ.

السلمان، عبد العزيز بن محمد. موارد الظمان لدروس الزمان. ط2، بيروت: دار الجيل، 1987 م.

الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى، الأمالي. تح: محمد بدر الدين النعساني، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1907م.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. تح: حمدي بن عبد المجيد، ط2، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.

عبد الرزاق الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع. المصنف. تح: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403 هـ.

علي، جواد. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. ط4، دار الساقى، 1422 هـ/ 2001م.

العيني، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

القسطلاني، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري. ط7، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323 هـ.

الموردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب. أعلام النبوة. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1409 هـ.

الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ت.

مهران، محمد. دراسات في تاريخ العرب القديم. ط2، دار المعرفة الجامعية، د.ت.

النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد. نهاية الأرب في فنون الأدب. تح: مفيد قمحية وجماعة، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004 م.

الهاشمي، أبو الخير زيد بن عبد الله بن مسعود بن رفاعة. الأمثال، دمشق: دار سعد الدين، 2001 م.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تح: حسام الدين القدسي، القاهرة: مكتبة القدسي، 1994م.

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. المغازي. تح: مارسدن جونس، ط3، بيروت: دار الأعلمي، 1989م.

ياقوت الحموي، أبو عبد الله شمس الدين ياقوت بن عبد الله الرومي. معجم البلدان. ط2، بيروت: دار صادر، 1995م.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî', *el-musannef*. Thk: Habîburrahman el-A'zamî, 2. Baskı. Bayrut: el-Mektebül-islami, h. 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *El-müsned*. Thk: Şu'ebü'l-Arnâvut vs. Müssetü'r-Risale, m. 2001.
- Ali, Cevvad. *El-mufessal fi Târîhi'l-'arab Kable'l-İslâm*. 4. Baskı. Darü's-sâki, m. 2001.
- Âlûsî, Mahmûd Şükrî b. Mahmûd el-Bağdadi. *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti Ahoâli'l-'arab*. Thk. Muhammed Behçet el-Eseri vs. 2. Baskı. Mısır: el-mektebetü'l-ehlîyye, ts.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'umdetü'l-kârî fi Şerhi Sahîhi'l-buhârî*. Beyrut: dar İhyaü't-türasil-'arabi, ts.
- Bacüri, 'Abdüllah b. 'afifi. *El-meratü'l-'arabiyye fi Cahiliyyetiha ve İslamiha*. 2. Baskı. El-medine el-münevvere: mektebatü's-sekafe, m. 1932.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *El-Câmi'u's-'Sahîhu'l-muhtasar*. Thk. D. Mustafa Dip el-buğa. 3. Baskı. Beyrut: dar İbnu Kesir, m. 1987.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *El-hayvan*. 2. Baskı. Beyrut: darü'l kutubi'l-ilmîyye, h. 1424.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâ'ilü'l-câhiz*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire: mektebetü'l-haçi, m. 1964.
- Cevâlîkî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Edebi'l-kâtib*. Thk. Mustafa Sadiku'r-rafi'i, Beyrut: darü'l-Kitabi'l-'arabi, ts.
- Ebu Talip, el-Müfeddel b. Seleme b. 'Âsim. *El-fahir*. Thk. 'abdü'l-'alim e't-tehavi. Dar İhyaü'l-kutubi'l-'arabiyye, h. 1380.
- Ebu Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. Eş'as b. İshak b. Beşir. *Sünen Ebi Davud*. Thk: Muhammed Muhyeddin 'Abdulhamid, Bayrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.
- Ebü'l-Ferec İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed. *al-Ağânî*. Thk. Semir Cabır, 2. Baskı. Beyrut: darul-Fikir, ts.
- Ebü Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. 'Abdüllah. *El-emsâl*. Thk. D. Abdul-Mecid Kütamış. Dımaşk: Darü'l-memun li't-türas, m. 1980.
- Ekmeh, Dâvûd b. Ömer ed-Darîr. *Tezyînü'l-esvâk fi-ahbari'l-'uşşâk*, b.y. ts.

- Haşimi, ebü'l-Hayır Zeyd b. 'Abdüllah b. Mes'ud b. Rifa'e. *El-emsâl*. Dımaşk: dar Sa'dü'd-din, m. 2001.
- Hatip el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu bağdâd ve zuyuluhu*. Thk: Mustafa 'abdulkadir'ata. Bayrut: darü'l-kutbi'l-ilmiiyye, h. 1417.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecma 'i'z-zevâ'id ve menba 'i'l-fevâ'id*. Thk: Hisamuddin elküdsi, Kahire: Mektebetul-Küdsi, m. 1994.
- Hümevri, ebu'r- Rebi' Süleyman b. Musa b. Salım. *El- iktifa bi ma tedemmenehü min meğazi resüli'l-lahi s.a.v ves-selâsetül-hülefa*. Bayrut: darü'l-kutubi'l-ilmiiyye, h. 1420.
- Hüseyin, Ahmet. *Ahkamü'z-zevac fi'l-islam*. Bayrut: El-mektebetul-kanüniyye, e'd-darül câmi'iyye, 1998.
- Hüseyin, Hüseyin b. Ali b. Muhammed, *E't-tahrirül-Edabi*. 5. Baskı. Riyad: Mektebetu'l-'übeykan, m. 2004.
- İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *'uyûnü'l-ahbâr*. Beyrut: darü'l-Kutubi'l-ilmiiyye, h. 1418.
- İbn Abdırabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed. *El-'ikdü'l-ferîd*. Beyrut: darü'l-kutubi'l-ilmiiyye, h. 1404.
- İbn Habib, ebu Ce'fer Muhammed. *El-Muhabber*. Thk. ilize lihten ştiter, Beyrut: darü'l-âfâki'l-cedide, ts.
- İbn Hişâm, Abdümelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî. *Es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustefa e's-Seka vs., 2. Baskı. Mısır, Mustefa el-Babi el-Helabi ve evladühü, m. 1955.
- İbn Hurdâzbih, Ubeydullâh b. Abdillâh. *El-muhtâr min Kitâbi'l-Lehvi ve'l-melâhî*. b.y. ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kureşî. *el-bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali şiri. Beyrut: dar İhyaü't-türasil-'arabi, m. 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-kazvînî. *Sünen ibnu mâce*. Muhammed Fuad 'Abdulbaki. Kahire: dar ihyaü'l-kutubi'l-'arabiyye, ts.
- İbn manzur, Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfriki. *Lisânü'l-'arab*. 3. Baskı. Beyrut: dar Sadır, h. 1414.
- İbn Side, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *El-mühasses*. Thk. Halil İbrahim Ceffal. Beyrut: dar İhyaü't-türasil-'arabi, m. 1996.

- İbnü'l-Cevzi, Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. Thk: Muhammed 'Abdulkadir 'ata. Bayrut: darü'l-kutubi'l-ilmîyye, h. m. 1992.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li-şerhşi Sehihi'l-Buhari*. 7. Baskı. Mısır: el-Metbe'atul-kübra el-Emiriyye, h. 1323.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrut: dar ve mektebetul-Hilal, h. 1409.
- Mihran, Muhammed. *Dirâsatün fi Tarihi'l-'arabi'l-Kedim*. 2. Baskı. Darü'l-me'rifeti'l-cami'iyye, ts.
- Murtazâ ez-Zebîdî, ebül-feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak. *Tâcü'l-'arûs min Cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. mecmu'etün mine'l-mühekkikin. Kuveyit: darü'l-hidaya, ts .
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. Thk. Müfid Kamhiyye ve Cema'e. Beyrut: darü'l-kutubi'l-ilmîyye, m. 2004.
- Selman, 'abdü'l-'aziz b. Muhammed b. 'abdü'l-Mühsin. *Mevaridü'd-demaan li dürüsü'z-zeman*. 2. Baskı. Beyrut: darü'l-cil, m. 1987.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Musa. *El-emali*. Thk. Muhammed e'n-Ne'sani. Kum: mektabetu ayetüllahi'l-zma el-Mer'eşi e'n-Necefi. m. 1907.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Thk: Hamdî Abdülmeccîd, 2. Baskı. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Tenûhî, Ebü Alî el-Muhassin b. Alî b. Muhammed, *El-ferec ba'de's-şidde*. Thk. 'ebbüd e's-şâlici, Beyrut: dar Sadır, h. 1398/ m. 1978 .
- Tenûhî, Ebü Alî el-Muhassin b. Alî b. Muhammed, *Nişvârü'l-muhâzara ve ahbârü'l-müzâkere*. b.s. h.1391.
- Tirmanini, A'bdüs-Selam. *E'z-Zevac 'inde-l 'arap fi'l-câhiliyyeti ve-l islam*. Kuveyit: 1998, İşraflık: Ahmed Meşâri-l 'udvani, 1923-1990 .
- Vâkidî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer. *El-meğâzî*. Thk. Marsıdın Cönsün, 3. Baskı. Beyrut: darü'l-âlemi, h. 1409/ m. 1989.
- Yâkût El-Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 2. Baskı. Bayrut: Dar Sadır, m. 1995.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *El-emali*. thk. Abdüsselâm Hârûn, 2. Baskı. Bayrut: darul-Cil, h. 1407/ m. 1987.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsü'l-ahbâr*. Beyrut: müessesetü'l-a'lemi, h. 1412.

Hz. Peygamberin Mekke Dönemi Mücadelesine Panoramik Bir Bakış*

Öznur HOCAOĞLU**

Atıf/Cite as: Hocaoğlu, Öznur. "Hz. Peygamberin Mekke Dönemi Mücadelesine Panoramik Bir Bakış". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 255-280.

Öz: Bu çalışmada Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ilk on iki yılındaki mücadelesinin genel seyri, ilgili ayetlerin rehberliğinde kronolojik olarak tasnif edilecektir. Siyer-i nebi ve tefsir kaynaklarına müracaat edilerek multidisipliner bir yöntemle ele alınacaktır. Hz. Muhammed'in mücadelesi hakkı tebliği ile eş zamanlı olarak başlamıştır. Allah Rasulü ilk dönemde insanları İslam'a tek tek davet etmiş (gizli davet dönemi) bir süre sonra gelen ilahi emirle kitlesel olarak davet faaliyetini sürdürmüştür (açık davet dönemi). Müşrikler başlangıçta bu yeni dini ciddiye almamış, tahkir etmişlerdir. Zamanla müntesiplerinin arttığını, kendi yaşam tarzlarının tehlikeye gireceğini görünce, Hz. Peygamberi uzlaşma, iftira, meydan okuma yolu ile etkisiz hale getirmeye çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in ve Müslümanların aldırış etmediğini görünce baskı, zulüm ve işkence ile sindirme politikası uygulamışlardır (mücadele dönemi). Bu çerçevede dayak, hapis, ekonomik ve sosyal ambargo, (Yasir ve Sümeyye örneklerinden olduğu gibi) ölümlerle sonuçlanan işkenceler de dahil her türlü zulmü icra etmişlerdir. Bu zorlu süreçte Kur'an, iman edenlerin yılmaması, yollarından dönmemesi için Hz. Peygamber'e ve onun şahsında Müslümanlara bu şartlarda ne yapmaları gerektiğini belirtmiştir. Bu minvalde Allah Rasulü'ne müşriklerin yaptıklarına aldırış etmeyip İslam'a davetten ve mücadelesinden asla vazgeçmemesi, haddi aşanlara karşı yardım etmesi ve insanlara zulmeden ve yeryüzünde haksızlık yapanlara karşı durması emredilmiştir. İndirilen vahyin dosdoğru bir şekilde anlatılıp emredildiği tarzda yaşanılması gerektiği ilan edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Muhammed, Mekke, Müşrik, Davet, Mücadele, Zulüm.

* Bu çalışma, Prof. Dr. Muhammet Hanefi Palabıyık'ın danışmanlığında Öznur Hocaoğlu tarafından hazırlanan "Kur'an-Siyer bütünlüğünde Hz. Peygamber Döneminde Savaş ve Barış" adlı doktora tezinden genişletilerek üretilmiştir.

** Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Rize, Türkiye, oznur.hocaoglu@hotmail.com,
ORCID: www.orcid.org/0000-0003-2204-6491

A Panoramic View Towards The prophet's Struggle in Mecca Period

Abstract: In this study, general course of the struggle of the Prophet during the first twelve years of his prophethood will be classified chronologically under the guidance of the relevant verses. It will be discussed in a multidisciplinary method by referring to the sources of prophetic biographies and tafsir. Muhammad's (pbuh) struggle started simultaneously with the declaration of the truth. In the first period, the Messenger of Allah invited people to Islam one by one, and after a while with the divine order, he continued his invitation in mass. The polytheists initially slur over this new religion and underestimated it. Seeing that his followers increased over time and that their way of life would be in danger, they tried to neutralize the Prophet through compromises, slanders and challenges. When the Prophet and Muslims did not care to their provocations, they implemented a policy of suppression. In this context, they carried out all kinds of cruelty, including beatings, imprisonment, economic and social embargo, tortures that resulted in death. Qur'an guided the Prophet and the Muslims in this difficult process. In this sense, the Messenger of Allah was commanded to ignore what the polytheists do and never give up on his invitation and struggle to help each other against those who transgressor, and to take a stand against those who oppress people and do injustice on earth. It has been declared that the revealed revelation should be told and lived in the way it was commanded.

Keywords: History of İslamic, Muhammad (pbuh), Mecca, Polytheist, Invitation, Struggle, Cruelty.

نظرة بانورامية على كفاح الرسول صلى الله عليه وسلم في فترة مكة

المخلص: في هذه الدراسة، سيتم تصنيف المسار العام لكفاح النبي خلال السنوات الاثنتي عشرة الأولى من نبوته ترتيباً زمنياً وفقاً لتوجيهات الآيات ذات الصلة. وسوف يناقش بطريقة متعددة التخصصات من خلال الرجوع إلى مصادر السيرة النبوية والتفسير. بدأ صراع محمد (صلى الله عليه وسلم) بالتزامن مع إعلان الحق. في الفترة الأولى دعا رسول الله الناس إلى الإسلام واحداً تلو الآخر، وبعد فترة بأمر إلهي، وأصل دعوته جماعياً. في البداية انتقد المشركون هذا الدين الجديد وقللوا من شأنه. ولما رأوا أن أتباعه قد ازدادوا بمرور الوقت وأن أسلوب حياتهم سيكون في خطر، فقد حاولوا تحييد النبي من خلال التنزلات والافتراءات والتحديات. عندما لم يهتم النبي والمسلمون باستفزازاتهم، طبقوا سياسة القمع. وفي هذا السياق، قاموا بمختلف أنواع القسوة، بما في ذلك الضرب والسجن والحصار الاقتصادي والاجتماعي والتعذيب الذي أدى إلى الوفاة. وهدى القرآن النبي والمسلمين في هذه العملية الصعبة. وبهذا المعنى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتجاهل ما يفعله المشركون ولا يتنازل عن دعوته ويكافح بعضهم بعضاً ضد الظالمين، والوقوف ضد الذين يضطهدون الناس ويظلمون في الأرض. لقد أعلن أن الوحي الموحى يجب أن يُخبر ويعيش بالطريقة التي أمر بها.

كلمات مفتاحية: تاريخ الاسلام، محمد (ع)، مكة، مشرك، دعوة، كفاح، قسوة.

GİRİŞ

Hayata müdahale etmek için gönderilen peygamberlerin hayatları hep bir mücadele içinde geçmiştir. Adem'den (a.s.) Muhammed'e (a.s.) kadar geçen bütün peygamberlerin hayatları buna şahitlik etmektedir. Hz. Peygamber'in mücadelesi de kendisine indirilen vahyi insanlara davetle başlamıştır. Başlangıçta vahyi tebliğ etme, uyarı ve sebat şeklinde olan bu mücadele, Müşriklerin uzlaşma çabası, alay, uyarı, tehdit gibi metotlarla İslam'ın yayılmasına engel olma çabaları sonuçsuz kalınca onların daveti engellemek için fiili müdahalelerle zulüm ve işkenceye evrilmiştir.

Öncelikle şu ifade edilebilir ki, Hz. Peygamber, nübüvvetten önce Mekke ve çevresindeki kişilerce sevilen, güvenilen biri olmakla beraber sıradan herhangi biridir.¹ Toplumun değerleriyle çatışmadan sakin bir hayat sürmüştür.² Hatta "Seni 'dall' (şaşırmış) bulup hidayet etmedik mi?"³ ayetinden de yola çıkılarak Muhammed'in (a.s) kavminin dinine ses çıkarmadığı, hatta kavminin dini üzerine olduğu yorumları yapılmaktadır.⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamberin bi'setten önce hilfu'l-fudul⁵ gibi erdem

¹ M. Hanefi Palabıyık, *Hz. Peygamber ve Mekke Yılları (Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım)* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 21.

² Bu durum, Muhammed'in (a.s.) Kur'an'ı değiştirmesini veya başka bir Kur'an getirmesini teklif eden müşriklere, kendiliğinden bir şey yapamayacağını, kendisinin vahye tabi olmaktan başka bir şey yapmadığını, Allah dilemeseydi bu ayetleri onlara bildirmeyeceğini, onlar arasında bir ömür geçirdiğinin haber veren Yunus suresi 15-16. Ayetlerde ifade edilmektedir. Bu metinden anlaşılan Allah emredinceye kadar Hz. Peygamber'in onların arasında onları rahatsız etmeden bir hayat sürdüğüdür.

³ Duha 93/7.

⁴ Muhammed b. İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübra* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/149; Muhammed b Cerir et-Taberi, *Camiu'l-beyan fi Te'vili'l-Kur'an* (ys.: Müessesetü'r-risale, 2000), 24/488; Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-ğayb- et-Tefsiru'l-Kebir* (Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabi, 1420), 31/197; Ayette geçen "dall"ın küfür manasına gelmediği, hiçbir peygamberin nübüvvetinden önce küfre düşmediği nakledilmektedir Hüseyin b. Muhammed ed-Diyarbakri, *Tarihu'l-hamis fi ahvali enfusi'n-nefis* (Beyrut: Daru Sadr, ts.), 1/255; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/153; Takıyuddin el-Makrizi, *İmtau'l-esma' bima li-n'nebiyyi mine'l-ahvali ve'l-emvali ve'l-hafadeti ve'l-meta'* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1990), 2/357.

⁵ Hilfu'l-Fudul'un Abdullah b. Cüd'an'nun evinde toplanıp mazlumların yanında yer alacaklarına dair ahitlenen Benu Haşim, Beni Muttalip, Benu Esed b. Abduluzza, Zühre b. Kilab, Teym b. Mürre olduğu; Hz. Peygamber'in de "Şimdi olsa yine katılırdım." deyip bu hareketin kızıl develerden daha değerli olduğunu ifade ettiği nakledilmektedir. Ebu Muhammed İbn İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (ys.: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955), 1/133-134; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/103; Ebu'l-Fida İbn İbn Kesir, *es-Siretü'n-nebeviyye, (min bidaye ve'n-nihaye)* (Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1976), 1/59; Ebü'l-Abbas el-Ya'kubi, *Tarih* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lami, 1413), 1/338-339; Bu dayanışma hareketinin Ficar Savaşından dört ay sonra kurulduğu nakledilir. Kurulma sebebi olarak anlatılan olay şöyledir: As b. Vail, Zübeyd kabilesinden bir adamın malını alıp ücretini ödemez. Tüccar Mekke'nin eşrafı Abduddar, Mahzum, Cumah, Sehm ve Adiyy b. Ka'b oğullarından yardım ister. Ancak onlar As b. Vail'den çekindikleri için müdahale etmeyince alacaklı Ebu kubey's tepesine çıkıp bütün Kureys'ten yardım ister. Bunun üzerine Hilfu'l-Fudul teşkil edilir İbn Kesir, *Sire*, 1/259.

hareketlerinin haricinde toplumuna karşı bir tavrı olmadığı hatta Ficar Savaşlarında⁶ olduğu gibi kavminin safında mücadele ettiği nakledilmektedir. Dolayısıyla risaleti öncesinde Hz. Peygamber'in toplumuyla bir mücadelesinden bahsetmek mümkündür.

Hz. Peygamberin Mekke dönemi ile ilgili birkaç tez ve makale olmasına rağmen biz bu çalışmamızda Siyer-Kuran/Tefsir bütünlüğü çerçevesinde özellikle İslam davet sürecinin Mekke dönemini mümkün merteye kronolojik işleme gayret ettik.⁷

1. Davetin Başlama Zamanı

Siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in davetinin ne zaman ve hangi ayete dayanarak başladığı konusunda net bir bilginin mevcudiyetinden söz etmek oldukça güçtür.⁸ Görebildiğimiz kadarı ile siyer kaynaklarında bu hususta verilen ayetler, aynı zamanda Allah Rasülü'nün kavmini açıktan davet etmesini emreden ayetler olarak da zikredilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in "*Emrolduğun gibi, dosdoğru anlat.*"⁹, "*Kalk ve uyar.*"¹⁰ ve "*Yakın akraba ve aşiretini uyar.*"¹¹ şeklindeki ayetlerden hareketle, akrabalarına yemek tertip ederek ve Safa Tepesi'ne çıkarak kavmini İslam'a davet ettiği belirtilmektedir.¹² Lakin bu zamana kadar -ki bu olayların bi'setin üçüncü veya

⁶ Ficar savaşı: Araplar arasında haram aylarda gerçekleşen savaşlara bu ad verildiği belirtilmektedir. Dört defa gerçekleştiği, Hz. Peygamber'in de bu dördüncü savaşa 14 -15 veya 20 yaşlarında iken katıldığı, düşmanların attıkları okları toplayıp amcalarına verdiği nakledilmektedir. İbn Hişam, *Sire*, 1/185-189; Ya'kubi, *Tarih*, 1/336-337; Diyarbekri, *Tarih*, 1/255-259. Bu savaşta Peygamberin savaşmadığını rivayet edenler de vardır; Ebu'l-Feth İbn İbn Seyyidunnas, *Uyunu'l-eser, fi fünunil-meğazi ve's-şemali ve's-siyer* (Beyrut: Daru'l-kalem, 1993), 1/59.

⁷ Konuyla ilgili çalışmalar için bkz. Korkut, Dindi, *Siyer-Kuran İlişkisi* (Mekke Dönemi, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017); Alioğlu Betül, *Hz. Peygamberin Tebliğine Karşı müşriklerin Tepkileri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019); Algül, Hüseyin, "*Bir Peygamber Olarak Hz. Muhammed ve Mekke*" *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed* (Ankara: Fecr, 2007); Duman M. Zeki, "*Kur'an'ın Penceresinden Mekke ve Vahyin Mekke Dönemi*", *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, ed. Mesut Okumuş, Çorum: Belediye Kültür Yay. 2013.

⁸ Konuyla ilgili bilgi için bkz. Mustafa Hocoğlu- Öznur Hocoğlu, "*Kur'an-Siyer İlişkisi Bağlamında Hz. Peygamber'in Dâvete Başlaması ve Gizli Dâvet Döneminin Mahiyeti*", *Akademik Siyer Dergisi* 3 (Ocak 2021), 20-42.

⁹ Hicr 15/94.

¹⁰ Müddessir 74/2.

¹¹ Şuara 26/214.

¹² Ebu Abdullah İbn İbn İshak, *es-Sire ve's-şemal* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1978), 146; İbn Hişam, *Sire*, 1/262; Ebu Nuaym el-İsfehani, *Delailü'n-nübüvve* (Beyrut: Daru'n-nefais, 1986), 1/265; el-Makrizi, *İmta'*, 1/32; Nureddin el-Halebi, *es-Siretü'l-halebiyye, İnsanu'l-uyun fi Sreti'l-emini'l-me'mun* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1427), 1/403; İbn Hişam, genellikle gizli davete son veren ayet olarak ifade edilen Müddessir Suresi 2. ayetinin, "hür-köle herkesin Peygamberi kınadığı bir zamanda indirildiğini" nakletmektedir ki bu ifadeden davetin toplumun bütün kesimleri tarafından zaten bulunduğu anlaşılmaktadır. İbn Hişam, *Sire*, 1/292; Diyarbekri, *Tarih*, 1/516, 528; İbn İshak, gizli davetin izharının Hicr suresi 92. ayetle gerçekleştiğini nakletmektedir. İbn İshak, *Sire*,

dördüncü yılına tekabül ettiği ifade edilmektedir- onun hangi ayete dayanarak tebliğ başladığı beyan edilmemektedir. Kur'an'da da buna işaret eden bir ayet mevcut değildir. Tespit edebildiğimiz kadarı ile sadece birkaç kaynakta Cebrail'in Hz. Peygambere gelerek, ona risaletini bildirdikten sonra, bir rivayete göre Fatiha'yı vahyedip "Deki: Allah'tan başka ilah yoktur" dediği,¹³ diğer bir rivayete göre de vahiy meleğinin Alak Suresi ilk beş ayeti indirdikten sonra, Nebi'ye (a.s.) insanları kelime-i tevhide davet etmesini emrettiği nakledilmektedir.¹⁴ Bir başka haberde ise sokakta yürüdüğü bir zamanda Cebrail'in Muhammed'e (a.s.) geldiği, bundan çok korkan Hz. Peygamberin eve giderek Hatice'ye "Beni ört!" dediği, eşinin onu örtmesinden sonra meleğin tekrar gelip ilk olarak "Ey örtüsüne bürünen kalk ve uyar!"¹⁵ şeklinde vahyettiği aktarılmaktadır.¹⁶

Her ne kadar genel kabul, ilk indirilen surenin Alak Suresi olduğu yönünde olsa da bu rivayetlerden yola çıkarak, Allah Rasulü'ne verilen ilk emrin "uyarı" ve "tevhide davet" olduğu¹⁷ dolayısıyla ilk vahiy/emir ile Peygamberin davete başladığı ve Mekke toplumunda İslamiyet'in yavaş yavaş yayıldığı söylenebilir.

1.1. Davet Karşısında Müşriklerin Tutumu ve Hz. Peygambere Yapılan İlahi Yönlendirmeler

1.1.1. Bireysel Davet Dönemi

Kaynaklarda bi'setin ilk üç yılı genellikle "gizli davet" dönemi şeklinde ifade edilmektedir.¹⁸ Lakin çok da geniş olmayan ve herkesin akrabalık bağı ile birbirine

145,206; İbn Hişam, *Sire*, 1/262; Ebu'l-Hasan el-Maverdi, *A'lamü'n-nübüvve* (Beyrut: Mektebetü'l-hilal, 1409), 241; Şemsuddin ez-Zehebî, *Tarihu'l-islam ve vefeyatü'l-meşahiri ve'l-a'lem* (ys.: Daru'l-ğarbi'l-islami, 2003), 1/119; Diğer bir yaklaşıma göre de söz konusu ayet, müşriklerin Peygamberle alay edip tavırlarını sertleştirmeye başladığında indirilmiştir İbn Hişam, *Sire*, 1/409.

¹³ İbn İshak, *Sire*, 133.

¹⁴ Halebi, *Sire*, 2/430.

¹⁵ Müddessir 74/1-2

¹⁶ Ahmed b. Yahya el-Belazuri, *Ensabü'l-eşraf* (Beyrut: Daru'l-fikir, 1996), 1/108; Bu olayın fetretü'l-vahiyden sonra gerçekleştiğini ifade edenler de vardır Belazuri, *Ensab*, 1/108; Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhaki, *Delailü'n-nübüvve* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405), 2/138; Kaynaklarda tebliğ başlama emri olarak kabul edilen Müddessir, Şuara veya Hicr surelerindeki ilgili ayetler inmeden önce Hz. Hatice, Hz. Ali, Zeyd b. Harise, Ebu Bekir'in müslüman olduğu, Ebu Bekir'in vesilesiyle de Osman b. Affan, Zübeyr b. Avvam, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebi Vakkas, Talha b. Ubeydullah'ın müslüman olduğunun nakledilmesi göz önünde bulundurulmalıdır. İbn Hişam, *Sire*, 1/250.

¹⁷ Halebi, *Sire*, 1/436.

¹⁸ Önkale, tebliğ faaliyetinin ilk üç yılı klasik kaynakların tamamında "Gizli Davet Dönemi" olarak adlandırıldığı için Hz. Peygamber'in davet metodunu anlatırken bu isimlendirmeyi kullandığını söylemekte. Bununla birlikte gizlilikten nübüvvetin, davetin gizlendiğinin anlaşılmasını Hz. Peygamber'in bu dönemde Kabe'de açıktan namaz kıldığını, peygamber olduğunu gizlemediğini ancak tebliğ yapacağı kimseler hususunda seçici davranıp hakkı kabule meyyal, güzel ahlaklı kimseleri İslam'a davet edip Müslüman olan bu kimselerin can güvenliği açısından ve davetin

bağlı olduğu Mekke toplumunda yeni bir din gelip davet başladıktan sonra gizliliğin korunmasının pek mümkün olmayacağını düşünmekteyiz. Nitekim ilk dört veya beş Müslüman arasında sayılan Ebu Zer el-Gıfari'nin yaşadığı yerden daveti duyup Mekke'ye gelerek Müslüman olduğu anlatılmaktadır. Hal böyle iken Mekkelilerin duymaması makul olmasa gerektir. Bu sebepten dolayı ilk üç yılı, "gizli davet dönemi" olarak değil "bireysel davet dönemi" olarak ifade etmeyi uygun gördük.¹⁹

Bu bağlamda Mekki sureler incelendiğinde Allah Rasulü'nün bu dönemdeki "Rabb'e Davet"²⁰ metodunun "uyarı ve müjde",²¹ "hikmet ve güzel öğütle çağırma", "inkarcılarla en güzel şekilde mücadele" etmek olduğu görülmektedir.²² Bireysel Mücadele Dönemi şeklinde adlandırdığımız bu dönemde, insanların tek tek tevhide davet edildiğini, Müslümanların sayılarının yavaş yavaş arttığını, bir iki spesifik olay haricinde bir sürtüşmenin olmadığını düşünebiliriz.

Öte yandan müşriklerin ileri gelenlerinin de başlarda kendilerini Peygamberi dinlemekten alıkoyamadığı gizli gizli Peygamberi dinledikleri, bu duruma ancak aralarında ahitleşerek son verebildikleri kaydedilmektedir.²³ Daha sonra Kur'an'ın etkisini azaltmak için çeşitli önlemlere başvurdukları özellikle kadın, çocuk ve kölelerini bu yeni ve etkileyici sözlerden uzak tutmaya çabaladıkları aktarılmaktadır. Ebu Bekir'in olayında bu açık bir şekilde görülmektedir. Şöyle ki İbnü'd-Dügunne, Hz. Ebu Bekir'i himayesine aldığında onun kendisine bir mescit edindiği, burada Kur'an okuyup ibadetlerini yaparken müşrik kadın, çocuk ve kölelerin onu

engellenmemesi için Müslümanlıklarını mümkün mertebe gizlemelerini istediğini belirtir. Ahmet Önkal, *Siyer-i Nebi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 75-76; Bununla birlikte Önkal, daha önce yaptığı çalışmada "Davetin başından itibaren üç sene o ve inananlar gizlice ibadet ediyor, namaz kılıyor ve davet çalışmalarını gizlice yürütüyorlardı; Daveti kabul etmese bile sır olarak saklamayı bilenlere sunuyordu." diyerek anladığımız kadarıyla tam bir gizlilikten bahsetmektedir. Ahmet Önkal, *Resulullah'ın İslam'a Davet Metodu* (Konya: Esra Yayınları, ts.), 77-81.

¹⁹ Ayrıca Nuh Suresine bakıldığında Nuh'un kavmini gece ve gündüz davet ettiği, sonra açıktan (أبواباً) yaptığı, kabul etmeyip kulak tıkayınca, onlara ilan ettiği, sonra yeniden gizli bir şekilde tebliğ ettiği ifade edilmektedir. (Nuh 71/5-9) Burada Nuh'un (a.s.) açık ve ilan ederek yaptığı davetin akabinde gizli davet etmesinin, toplu bir şekilde değil de birebir davet şeklinde anlaşılabileceğini düşünmekteyiz. Ebu Mansur el-Maturidi, *Te'vilatü ehli's-sünne* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), 10/255; Ebu'l-Hasan el-Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 6/101; Ebu'l-Ferec ibnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-arabi, 1422), 4/342 Aynı şekilde Hz. Peygamber'in de birebir davet ettiği dönemin kaynaklarda "gizli davet" şeklinde ifade edildiğini söyleyebiliriz.

²⁰ Hac 22/67, Kasas 28/87

²¹ Kehf 18/2-4.

²² Nahl 16/125.

²³ İbn İshak, *Sire*, 315; İbn Hişam, *Sire*, 2/206; İbn Seyyidunnas, *Uyunu'l-eser*, 1/131; İbn Kesir, *Sire*, 1/505; Ebu'l-Fida İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1986), 3/64; Makrızı, *İmta'*, 4/344.

dinledikleri, müşriklerin onların etkilenmesinden korktukları için Ebu Bekir'den ibadetlerini gizli ve sessiz yapmasını istedikleri rivayet edilmektedir.²⁴

Kur'an'da da aynı gerekçeden dolayı müşriklerin vahyin işitilmemesi için gürültü çıkardıkları beyan edilmektedir.²⁵ Ayrıca Müşriklerin bununla da yetinmeyip zaman zaman Kur'an'ın alternatifi olarak düşündükleri bazı sözleri halka arz ettikleri, "Biz de istesek Muhammed gibi sözler söyleriz"²⁶ diyerek, Fars krallarının kıssalarını insanlara anlattıkları²⁷ veya lehve'l-hadis (eğlencelik, asılsız, aldatıcı ve faydasız söz) satın alıp insanların dikkatlerini ona çekmeye çalıştıkları haber verilmektedir.²⁸ Bu şekilde de hem kendilerini hem de başkalarını vahyin etkisinden korudukları zehabına kapıldıkları görülmektedir.²⁹ Hatta müşriklerin vahyi dinlememek için parmaklarıyla kulaklarını tıkadıkları ve Müslümanların ağızlarını kapatarak susturdıkları beyan edilmektedir.³⁰

Müşriklerin belli bir zaman sonra vahyi dinlemeye bile tahammül edemedikleri,³¹ vahyi işittikleri zaman inkarlarının yüzlerinden anlaşıldığı³² ve vahyi okuyanlara gözleriyle devirecekmiş gibi bakıp nefret saçtıkları,³³ engelleme çabalarının zamanla artarak İbn Mes'ud³⁴ ve Ebu Zer olaylarında³⁵ görüldüğü gibi bütünüyle yasaklama cihetine gittiği görülmektedir. Hz. Ömer'in İslam'a girmesiyle de mücadelenin zirveye çıktığı beyan edilir. Zira Hz. Ömer'in Müslümanlığından önce kırsalda veya Erkam'ın evinde gizli saklı yapılan toplu ibadetler, toplantılar onun Müslüman olmasıyla Ka'be'de de yapılmaya başlanarak görünür olmuş,

²⁴ İbn Hişam, *Sire*, 2/373; İbn Kesir, *Sire*, 3/94.

²⁵ Fussilet 41/26. Taberi, *Camiu'l-beyan*, 21/460; Ebu Abdullah el-Kurtubi, *el-Cami li ahkami'l-Kur'an* (Kahire: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1964), 15/536; Muhammed b. Muhammed Ebu Şehbe, *es-Siretü'n-nebeviyye ale davi'l-Kuran ve's-sünne* (Dimeşk: Daru'l-kalem, 1427), 1/240.

²⁶ Enam 6/93. İbn Hişam, *Sire*, 1/300; Belazuri, *Ensab*, 1/532; Diyarbekri, *Tarih*, 1/13.

²⁷ İbn Hişam, *Sire*, 1/300; Muhammed b. Yusuf eş-Şami, *Sübülü'l-hüda ve'r-reşad fi sireti hayri'l-ı'bad* (Beirut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1993), 2/345; Ebu Şehbe, *Sire*, 1/336.

²⁸ Lokman 31/6. Belazuri, *Ensab*, 1/140.

²⁹ Enam 6/26.

³⁰ İbrahim 14/9.

³¹ Kehf 18/101.

³² Hac 22/72

³³ Kalem 68/51.

³⁴ Hz. Peygamberden sonra müşriklere açıktan Kur'an okuyan ilk kişinin İbn Mesud olduğu ifade edilmektedir. Bir gün Ashab bir araya gelerek müşriklere açıktan Kur'an okunması istişaresi yaparlar. Bunun neticesinde İbn Mesud, müşrikler Daru'n-Nedve'de oldukları bir zamanda gelip onlara Rahman suresini okur, durumu farkedenden müşrikler, İbn Mes'ud'a saldırıp ağır yaralayacak kadar döverler. İbn İshak, *Sire*, 186; İbn Hişam, *Sire*, 1/314; Zehebi, *Tarih*, 1/334; Şami, *Sübülü'l-hüda*, 2/351; Halebi, *Sire*, 1/481.

³⁵ Ebu Zer, İslam'a girince dayanamayıp Ka'be'de müşriklerin yüzüne Kelime-i Şehadeti haykırdığı, orada bulunanların üzerine atılarak onu dövdükleri, müşriklerin ellerinden Ebu Zer'i Abbas'ın kurtardığı rivayet edilmektedir. İbn Sa'd, *Tabakat*, 4/170; Zehebi, *Tarih*, 1/567; Makrızı, *İmta'*, 4/372; Halebi, *Sire*, 1/458.

böylece Müslümanların bir teşkilatlanma içinde olduğunu fark eden müşrikler daha da hiddetlenip sert fiili müdahaleye başlamışlardır.³⁶

Aşağıda bu süreci her ne kadar keskin hatlarla ayırmak mümkün olmasa da aşama aşama ele almak istiyoruz.

1.1.2. Müşriklerin Uzlaşma Teklifleri

Tespit edebildiğimiz kadarı ile müşrikler, İslam davetinin kendileri için tehlike arz ettiğini fark edince evvela Hz. Peygamberle uzlaşma yoluna gitmeye çalışmışlardır. Bu amaçla bazen hamisi olan amcası Ebu Talib'e bazen de bizzat Hz. Muhammed'in kendisine gelip anlaşma teklif etmişlerdir.³⁷ Daha açık bir ifade ile Allah Rasulü'nün daveti bırakması için ona maddi gelir istiyorsa desteklenmesi, kadın istiyorsa en güzel kadınların kendine verilmesi, riyaset istiyorsa başlarına getirilmesi, hasta ise tedavi edilmesi gibi maddi-manevi va'dlerde bulunmuşlardır.³⁸

Bu çerçevede Kur'an incelendiğinde Mekki surelerde müşriklerin bu tür tekliflerine yer yer atıflar yapıldığı görülmektedir. Bir örnek verecek olursak, ilk inen vahiylerden Kalem suresi 9. ayette "Onlar ister ki sen onlara taviz ver onlar da sana taviz versinler" şeklinde müşriklerin Nebi'den bazı tavizler istedikleri belirtilmektedir ki tefsirlerde ayette zikredilen "تَوَهَّنُ" ibaresine yüklenen anlamlardan biri "yumuşak davranmak"tır. Bu manaya uygun olarak, tefsirlerde Mekkelî müşriklerin Hz. Peygamber'den bazı prensiplerinden vazgeçip onlara taviz vermesini, bunun karşılığında onların da kendisinin bazı davranışlarına ruhsat vereceklerini ifade ettikleri rivayeti yer almaktadır.³⁹ Bunun haricinde bu ibarenin "Onlar isterler ki sen

³⁶ Diyarbekri, *Tarih*, 1/544; Halebi, *Sire*, 2/24.

³⁷ Peygamber tevhide davet edip putlara laf söylemeye başladığı zaman, Mekkelî müşrikler, Ebu Talib'e haber gönderip yeğenin bu işi bırakmasını talep etmişlerdir. Peygamberin daveti bırakmadığını gördükleri zaman, bir heyetle Ebu Talib'in yanına gelip daha sert bir şekilde uyarıda bulunmuşlardır. Bunun üzerine Ebu Talip durumu Peygambere (a.s.) bildirdiğinde, Nebi (a.s.) "Güneşi sağ elime ayı sol elime dahi verseler vallahi ben bu davadan vazgeçmeyeceğim." demiştir. Müşrikler, Muhammed'in ilahlarına dil uzatmaya devam ettiğini gördüklerinde Ebu Talib'in tekliflerini kabul etmediğini anlarlar. Bu sefer yanlarına Umara b. Velid b. Muğire'yi de alarak Ebu Talib'in yanına gelirler. Ebu Talib'e Mekke'nin en güçlü kuvvetlisi olan Umare'yi evlatlık edinmesini, bunun karşısında Muhammed'i kendilerine teslim etmesini teklif ederler. Ebu Talib bunu "Ne kötü bir teklif, ben sizin çocuğunuza bakacağım besleyeceğim siz benim yeğenimi öldüreceksiniz böyle bir şeyin olması mümkün değil." diyerek reddeder. İbn Hişam, *Sire*, 1/265,267,295; Beyhaki, *Delail*, 1/66; İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-arabi, 1997), 1/662; İbn Seyyidunnas, *Uyunu'l-eser*, 1/118; İbn Kesir, *Sire*, 1/474; Makrızı, *İmta'*, 4/387.

³⁸ İbn İshak, *Sire*, 207; İbn Hişam, *Sire*, 1/293; Şemsuddin ez-Zehebi, *Siyeru a'lami'n-nübela* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1985), 1/128; Makrızı, *İmta'*, 4/344; Halebi, *Sire*, 1/429; Hz. Peygamberin, müşriklerin daveti bırakması karşılığında mal tekliflerini, Allah'ın kendisini mal biriktirmek ve dünyaya rağbet etmesi için değil, Hakk'ı insanlara tebliğ etmesi için gönderdiğini ifade ederek reddettiği nakledilmektedir el-Ya'kubi, *Tarih*, 1/344.

³⁹ Taberi, *Camii'l-beyan*, 23/532; Razi, *Mefatih*, 30/603; Kurtubi, *Ahkan*, 9/213.

inkar edesin onlar da inkarcı olsunlar”,⁴⁰ “Eğer ilahlarına meyledersen ve üzerinde bulunduğun hakkı terk edersen müşrikler sana meyledecek”⁴¹ gibi anlamlara gelebileceği de belirtilerek onların Hz. Peygambere bir müddet kendi ilahlarına ibadet etmesini, bunun karşısında kendilerinin de bir süre Allah’a ibadet edeceklerini teklif ettikleri nakledilmektedir.⁴² Ayrıca Mekke müşriklerin, Hz. Peygamber’in dinleri hakkındaki eleştirilerini bırakması karşılığında iman edenlere eziyet etmeyi bırakacaklarını bunu da açık bir şekilde Ebu Talib aracılığıyla kendisine bildirdikleri aktarılmaktadır.⁴³

Velid b. Muğire, As b. Vail, Esved b. Muttalib ve Haris b. Hanzel’e’nin bulunduğu bir grubun Peygamber’e (a.s.) gelerek, “Ey Muhammed, biz senin ibadet ettiğine tapalım, sen de bizim ibadet ettiklerimize tap. Şayet senin ibadet ettiğin hayırlıysa biz nasiplenmiş oluruz, yok bizim ibadet ettiklerimiz hayırlıysa sen nasiplenmiş olursun.” demeleri üzerine, böyle bir durumun asla olmayacağına dair Kafirun suresinin indirildiği rivayet edilmektedir.⁴⁴

Müşriklerin Peygamberle aralarındaki ihtilafın son bulması için diğer bir önerileri, Kur’an’ı değiştirmesine yöneliktir. Şöyle ki onlar, Nebi’ye “Eğer bizim sana iman etmemizi istiyorsan, Lat, Uzza ve Menat’a tapmayı bırakmamızı isteme, ilahlarımızı yerme, içerisinde, reddettiğimiz öldükten sonra dirilme, ceza ve mükafat gibi konuları ihtiva etmeyen başka bir Kur’an getir, ya da Allah sana böyle bir şey demezse uydur.” şeklinde teklif getirmişlerdir.⁴⁵ Bunun karşısında Yunus suresi 15-17. ayetlerinde Nebi’nin böyle bir şey yapamayacağı zira vahyin kendi eseri olmayıp, Allah tarafından gönderildiği ifade edilerek bu teklifler geri çevrilmiştir.

Yukarıda görüldüğü gibi müşrikler, Peygamberin kendilerini aşağıladığını, ilahlarına kötü söz söylediğini, akıllılarını sefihlikle itham ettiğini ileri sürerek, bu işi bırakmasını talep etmişlerdir. Hz. Peygamberden istedikleri cevabı alamayan müşriklerin Ebu Talib’e gelip, Muhammed’in atalarına dil uzatmasından ve kendilerini akılsızlıkla suçlamasından, ilahlarını yermesinden bıktıklarını, artık katlanmayacaklarını söyledikleri de nakledilmektedir.⁴⁶ Müşriklerin bu isteklerinin karşısında “emrolunduğun şeyleri dosdoğru anlat ve müşriklerden yüz çevir”⁴⁷ ayeti

⁴⁰ Taberi, *Camiu'l-beyan*, 23/532-533; Razi, *Mefatih*, 30/603; Kurtubi, *Ahkam*, 9/213.

⁴¹ Taberi, *Camiu'l-beyan*, 23/534.

⁴² İbnü'l-Cevzi, *Zaü'l-mesir*, 7-8/95; Kurtubi, *Ahkam*, 9/213.

⁴³ Muhammed b. Tahir İbn İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir- tahrirü'l-ma'ne's-sedid ve tenvirü'l-akli'l-cedid min tefsiri'l-kitabi'l-mecid* (Tunus: Daru't-tunusiyye, 1984), 12/68.

⁴⁴ İbn Hişam, *Sire*, 1/362; Belazuri, *Ensab*, 1/119; Halebi, *Sire*, 1/493.

⁴⁵ Ebu'l-Kasım ez-Zamahşeri, *el-Keşşaf an hakaki gavamidi't-tenzil* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-arabi, 1407), 2/334; Halebi, *Sire*, 1/431; M. Asım Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet* (İzmir: Işık Yayınları, 2007), 1-2/315.

⁴⁶ İbn Hişam, *Sire*, 1-2/266-267.

⁴⁷ Hicr 15/94

indirilerek, Allah Rasulü'ne şimdiye kadar yaptığı mücadeleye devam edip onların sözlerine ve yaptıklarına aldırış etmemesi emredilmiştir.

Mekkeli müşriklerin iman edenlere yönelik de Muhammed'e (a.s.) bazı teklifleri olmuştur. Onlar, Hz. Peygamber'den yanında bulunan köle veya fakir olan Müslümanları etrafından kovmasını en azından kendileri geldiği zaman onları göndermesini istemişlerdir. Bunun üzerine Peygamber, Allah'ın rızasını gözeterek Allah'a kullukta bulunan kimseleri yanından kovmaması hatta gözünü onlardan ayırmaması konusunda Allah tarafından uyarılmıştır. Aynı zamanda müşriklerin bu isteklerine uyup Müslümanları kovduğu zaman zalimlerden olacağı ifade edilmiştir.⁴⁸ Bu manada Onun müşriklerin yaptıklarına aldırılmaması ve müminlere rahmet kanatlarını germesi ifade edilmiştir.⁴⁹

Müşriklerin yukarıda ele aldığımız tekliflerinin iki boyutunun olduğunu düşünmekteyiz. Birinci boyut, Muhammed'in (a.s.) risaleti hususunda tereddüt uyandırmak; diğeri de Allah Rasulü ile iman edenlerin arasını açmak. Böylece Hz. Peygamber'in etrafında toplanılmasına mâni olmaktır. Bu strateji doğrultusunda Mekki surelerde Nebi'ye yanındaki müslümanlardan asla rahatsızlık duymaması ve onlardan yüz çevirip müşriklerin eşrafına yönelmemesi gerektiğine dair uyarılar yapıldığı görülmektedir. Ayrıca tefsirlerde Hz. Peygamberin bir ara müşriklerin bu tekliflerine sıcak baktığı, lakin ayetin onu bu düşüncesinden döndürdüğü ifade edilmektedir.⁵⁰

1.1.3. Müşriklerin Alay Etmeleri

Mekkeli müşriklerin davete karşı takındıkları bir diğer tavrı alay etme şeklinde ifade edebiliriz. Müşriklerin alaya aldıkları konular incelendiğinde; ilahların tek bir ilaha indirilmesi, Rahman'ın ne olduğu gibi uluhiyetle ilgili; beşerden bir peygamber gelmesi, Muhammed gibi fakir birine peygamberlik verilmesi şeklinde nübüvvetle ilgili; öldükten sonra dirilme, mükafaat ve ceza gibi ahiretle ilgili; Kur'an'ın beşer sözü olduğu veya uydurulduğu şeklinde Kur'an'la ilgili konularda alay ettikleri görülmektedir. Ayrıca fakir ve köle kimselerin İslam'a girmesinden dolayı da alay

⁴⁸ Belazuri, *Ensab*, 1/487; Beyhaki, *Delail*, 1/353; Zehebi, *Siyer*, 1/353; Ebu Şehbe, *Sire*, 1/325; Said Havva, *el-Esas fi's-sünne ve fıkhıhe- es-siretü'n-nebeviyye* (ys.: Daru's-selam, 1995), 1/232; Müşrikler "eğer bu dinde bir hayır olsaydı onlar bizi geçemezdi" diyerek Peygamberin etrafında bulunan Habbab, Ammar, Ebu Fukeyhe, Süheyb gibi köle veya fakir Müslümanlarla alay ettikleri, bunun üzerine Allah'ın Elçisi'ne Müslümanları etrafından kovmaması gerektiğini ifade eden Enam suresi 52-54. ayeti indirdiği nakledilmektedir. (İbn Hişam, *Sire*, 1/393; Makrızı, *İmta'*, 9/114) Hatta bu ayetten önce Nebi'nin garib Müslümanlarla birlikte oturduğunda bir süre sonra kalkıp giderken bu ayetlerden sonra onlar kalkmadıkça Hz. Peygamber'in onlardan ayrılmadığı ifade edilmektedir. Taberi, *Camii'l-beyan*, 18/7.

⁴⁹ Hicr 15/88.

⁵⁰ Taberi, *Camii'l-beyan*, 18/27.

etmekteydiler. Kısaca, müşriklerin Kur'an'la ve Kur'an'ın anlattıklarıyla ilgili neredeyse her mevzuyu alay konusu yaptıkları ifade edilebilir.

Kur'an'da Allah'ın "Rahman" sıfatına vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu çerçevede "Allah" veya "Rahman" ismiyle dua etmede bir sıkıntı olmadığı, bütün güzel isimlerin Allah'a ait olduğu ifade edilmektedir.⁵¹ Müşrikler, Peygamberin Rahman'ı andığını, Ona dua ettiğini duyunca Kur'an'ı Yemame'de "Rahman" diye birinden öğrendiğini iddia ederek "Rahman" a ebediyyen iman etmeyeceklerini söyledikleri nakledilmektedir.⁵² Ayrıca bu manada müşriklerin "Rahman"ın ne olduğunu bilmedikleri,⁵³ bu sebepten dolayı hem Rahman'ı⁵⁴ hem de Rahman'ın zikrini inkâr ettikleri ifade edilmektedir.⁵⁵

Müşriklerin, tek ilah inancını da dillerine doladıkları ifade edilmektedir. Onlar, "Şu kadar ilahın yaptığı işi, Muhammed'in tek ilahı mı yapıyor muş, yani bütün ibadet ve taatlerimizi biliyor, herkesin yaptığı duaları işitiyor" şeklinde küçümseyerek, "İlahları tek bir ilaha mı indirdi, gerçekten bu çok acaib bir iştir" "Biz daha önceden böyle bir şey duymadık" dedikleri nakledilmektedir.⁵⁶ Aynı şekilde Allah Rasulü'nün müşriklerin ilahlarını reddedip tevhide davetini de dillerine dolayarak "inkar edenler seni gördükleri zaman ancak seninle alay ederler de ilahlarınız hakkında konuşan şu mu!"⁵⁷ şeklinde alay ettikleri ifade edilmektedir.⁵⁸

Nübüvvete dair istihzalarına bakıldığında müşriklerin öncelikle çarşıda gezen, yiyip-içen beşerden bir peygamber olamayacağını,⁵⁹ olacaksa da Muhammed'in değil⁶⁰ Mekke veya Taif gibi iki büyük şehirden, yaşını başını almış, zengin bir

⁵¹ İsra 17/110

⁵² İbn Hişam, *Sire*, 1/31; Şami, *Sübü'l-hüda*, 2/342.

⁵³ Furkan 25/60

⁵⁴ Ra'd 13/30

⁵⁵ Enbiya 21/36

⁵⁶ Sad 38/5. Taberi, *Camiu'l-beyan*, 21/149; Ayrıca müşriklerin bu şekilde konuşmalarının sebebi olarak kaynaklarda şöyle bir olay nakledilmektedir. Peygamber (a.s.) onlara "sizden tek bir şeyi kabul etmenizi istiyorum ki onunla bütün Araplara hakim olacaksınız, acem de size cizye verecek" dediğinde müşriklerin, istenilen şeyin ne olduğunu sordukları, Hz. Peygamber'in de onun "la ilahe illallah" sözü olduğunu söyleyince, müşriklerin bu şekilde karşılık verdikleri nakledilmektedir. İbn Hişam, *Sire*, 1/417; Taberi, *Camiu'l-beyan*, 21/149; İbn Seyyidunnas, *Uyunu'l-eser*, 1/152; Beyhaki, *Delail*, 2/345.

⁵⁷ Enbiya 21/36.

⁵⁸ Ebu Süfyan ve Ebu Cehil'in Peygamberi mescidde gördükleri zaman alay ettikleri ve bunun üzerine söz konusu ayetin indirildiği nakledilmektedir. Ebu Muhammed İbn İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-aziz* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422), 4/82; Aynı zamanda müşriklerin Peygamberi görünce "Sizi sefihlikle itham eden ilahlarınıza sebbeden bu mu!" şeklinde alay ettikleri de rivayet edilmektedir. Ebu'l-Fida İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kurani'l-azim* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419), 5/300.

⁵⁹ İsra 17/95, Sad 38/3, Kaf 50/2. Ebu Şehbe, *Sire*, 1/75.

⁶⁰ Sa'd 38/8.

kimsenin peygamber olması gerektiğini iddia ettikleri görülmektedir.⁶¹ Bu sebepten dolayı da onlar, peygamberi görünce alaycı bir şekilde onun peygamber olamayacağını ileri sürdükleri belirtilmektedir.⁶² Ümeyye b. Halef'in Nebi'yi gördüğü zaman diliyle, jest ve mimikleriyle onunla dalga geçtiği, bunun üzerine de cehenneme gireceklerini haber veren Hümeze suresinin indirildiği nakledilmektedir.⁶³

Müşriklerin vahyin belli bir süre kesilmesini fırsat bilerek Nebi ile alay ettikleri, “Şeytani Muhammed’i bıraktı” şeklinde kampanya başlattıkları, bunun da onu üzdüğü ifade edilmektedir.⁶⁴ Bunlarla birlikte Allah Rasulü, müşrikleri imana davet ettiğinde onların alay etmek için “Söylediklerini anlamıyoruz, davet ettiğin şeye karşı kalplerimizde perde var, kulaklarımızda ağırlık”⁶⁵ şeklinde karşılık verdikleri belirtilmektedir.⁶⁶

Müşriklerin ahiret konusunda da peygamberle alay ettikleri nakledilmektedir. Kur’an’da müşriklerin yeniden diriltilmeye iman etmedikleri, onlara göre sadece bu dünya hayatının olduğu, “yaşarız, ölüyoruz, bizi zamandan başka bir şey helak etmez” dedikleri,⁶⁷ hatta yeniden diriltilmenin mümkün olmadığına dair Allah’a yemin ettikleri ifade edilmektedir.⁶⁸ Bununla birlikte yeniden diriltilmeyi öncekilerin hikâyesi olarak gördükleri belirtilmektedir.⁶⁹ Bu sebepten dolayı da yeniden diriltilmenin olacağını söyleyen Peygamberle “Öyleyse haydi atalarımızı dirilt de görelim” şeklinde alay ettikleri nakledilmektedir.⁷⁰ Şöyle ki bir gün Ümeyye b. Halef'in (veya Nadr b. Haris'in) Peygamberin yanına gelip çürümüş bir kemiği, yüzüne doğru üfleyerek “Ey Muhammed! Şimdi benim bu ufaladığım, toz toprak haline gelen şu kemiğin yeniden diriltileceğini mi iddia ediyorsun” dediği, Peygamberin de “evet” dedikten sonra

⁶¹ Zuhuruf 43/31. Rivayete göre Velid b. Muğire, “Kureys’in efendisi ve en büyüğü ben iken, Sakif’in büyüğü Ebu Mesud Amr b. Umeyr dururken, bizler değil de Muhammed’e mi peygamberlik verildi” şeklinde itiraz üzerine, ayetin indirildiği nakledilmektedir. İbn Hişam, *Sire*, 1/362; Taberi, *Camiu’l-beyan*, 2/519; İbn Kesir, *Sire*, 2/54; Ayrıca kaynaklarda bunların haricinde Ümeyye b. Halef, Kinane b. Abdialeyl, İbn Muatteb veya Urve b. Mesud adlarını da sıralamaktadır. Belazuri, *Ensab*, 1/134; Makrızı, *İmta’*, 14/325.

⁶² Furkan 25/41. İbn Kesir, *Sire*, 1/507; Kurtubi, *Ahkam*, 13/35.

⁶³ İbn Hişam, *Sire*, 1/356; Şami, *Sübü’l-hüda*, 2/464.

⁶⁴ İbn Hibban, *es-Siretü’n-nebeviyye ve ahbari’l-hülefa* (Beyrut: Kütübü’s-sikafiyye, 1417), 14/524; Muhammed bin İsmail el-Buhari, *el-Cami’u’l-müsnedü’s-şahihi’l-muhtasar min umuri Resulillah şallallahü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyamih* (ys.: Daru tavki’n-necat, 1422), 2/49, 6/172; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’ş-şahihi*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), 3/1422; el-Beyhaki, *Delail*, 7/58; İbn Kesir, *Sire*, 1/414.

⁶⁵ Fussilet 41/5. Diğer ayetler için bk. Enam 6/25, İsra 17/45-46.

⁶⁶ İbn Hişam, *Sire*, 1-2/316.

⁶⁷ Casiye 45/24; Mü’minun 23/37.

⁶⁸ Nahl 16/38.

⁶⁹ Mü’minun 23/82-83.

⁷⁰ Duhan 44/35-36. Ayrıca dalga geçmek için başlarını sallayarak yeniden diriltilmenin ne zaman olacağını sordukları da ifade edilmektedir. İsra 17/52.

Yasin suresi 78-80 ayetlerinin indirildiği belirtilmektedir.⁷¹ Ayrıca müşriklerin bu şekilde çürümüş toz-toprak olmuş bir kemiğin yeniden inşa edileceği iddiasının, Muhammed'in Allah'a attığı bir iftira veya onun mecnunluğu olarak anlaşılması gerektiğini iddia ettikleri de açıklanmaktadır.⁷² Müşrikler ahirete iman etmedikleri için oyun ve eğlenceyi din haline getirdikleri de nakledilmektedir.⁷³ Bu sebepten dolayı müşriklerin peygamberin getirdiği hakikatlerle alay ettikleri söylenebilir.

Müşriklerin, köle ve fakir kimselerin kendilerinden önce iman etmelerinden dolayı Muhammed'in dininde bir hayrın olmadığını, şayet bu dinde bir iyilik olsaydı kendilerinin daha önce Müslüman olacaklarını iddia ettikleri,⁷⁴ Müslümanları her gördükleri yerde onları işaret ederek "Hiç şüphe yok, şunlar sapık kimselerdir" diyerek alay edip güldükleri ifade edilmektedir.⁷⁵

Bununla birlikte peygamberin onların bu tavırlarından etkilendiği, kendisine yöneltilen ithamlardan dolayı üzüldüğü,⁷⁶ bu sebepten dolayı da kendisinden önce gönderilen bütün peygamberlerle de dalga geçildiği ve kendisine söylenen sözlerin benzerlerinin diğer peygamberlere de söylendiği haber verilerek Resulullah'ın teselli edildiği görülmektedir.⁷⁷

Neticede müşriklerin alay etikleri şeyin kendilerini kuşattığı,⁷⁸ rezil eden ve mukim olan azabın kimin başına geleceğini yakında bilecekleri ifade edilmektedir.⁷⁹ Aynı şekilde dünyada hakir gördükleri kimselerin cennete girecekleri⁸⁰ kendilerinin ise cehenneme girince "Dünyada kendilerini kötü saydığımız adamları acaba neden göremiyoruz? (Cehennemlik değillerdi de) biz onları alaya mı almış olduk, yoksa (buradalar da) gözlerimizden mi kaçtılar?" diyerek bu durumu itiraf edecekleri belirtilmektedir.⁸¹

⁷¹ İbn Hişam, *Sire*, 1/362; Belazuri, *Ensab*, 1/137; Maverdi, *A'lam*, 224; Makrızı, *İmta'*, 14/326-327. Ayetlerin meali şu şekildedir: "Kendi yaratılışını unutuyor da Bize misal getirmeye kalkıyor: 'şu çürüyüp dağılmış kemikleri kim diriltecekmış?' diyor. Deki: 'onu ilk önce kim yarattysa, işte O diriltecek! O, yaratmanın her şeklini ve her çeşidini bilir'"

⁷² Sebe 34/7-8.

⁷³ Enam 6/70. Maturidi, *Te'vilat*, 4/120.

⁷⁴ Ahkaf 46/11. Rivayete göre Mescidde Bilal, Habbab, Suheyb gibi fakir ve köle Müslümanları, Peygamberin etrafında oturduklarını gören müşriklerin onlarla alay edip "işte şunlar Allah'ın hidayet ve hakta bizim üzerimize minnet ettiği kimseler, eğer bu dinde bir hayır olsaydı bunlar bizden önce Müslüman olamazlardı." dedikleri ifade edilmektedir. İbn Hişam, *Sire*, 1/392; Maverdi, *A'lam*, 108; İbn Kesir, *Sire*, 2/84.

⁷⁵ Mutaffifin 83/29-33.

⁷⁶ Neml 27/70.

⁷⁷ Fussilet 41/43.

⁷⁸ Enam 6/9

⁷⁹ Hud11/39.

⁸⁰ Araf 7/49.

⁸¹ Sad 38/62-63

1.1.4. Müşriklerin İftira Yolu ile Hz. Peygamberi İtibarsızlaştırma Çabaları

Mekke dönemi incelendiğinde müşriklerin mücadelelerinde en sık kullandıkları metodlarından birinin, risalet ve Kur'an hakkında iftira atarak Hz. Peygamberi ve davasını itibarsızlaştırmak olduğu görülecektir.

Bu çerçevede onların Allah Rasulü hakkında sihirbaz, mecnun, kahin, şair, zamanın çarptığı kimse, yalancı gibi çeşitli iftiralar attıkları nakledilmektedir.⁸² Böylelikle, hem Mekkelilerin hem de Mekke'ye dışardan gelenlerin Hz. Peygamberi dinlememesini, dinlese de vahiyden etkilenmemesini hedeflemişlerdir. Mesela Nebi (a.s.) ile görüşmek isteyen Devs kabilesinin meşhur şairi Tufeyl b. Amr'a "Muhammed bir sihirbazdır." diyerek peygambere karşı ön yargı oluşturup onunla görüşmekten vazgeçmesini sağlamaya çalışmışlardır.⁸³ Panayır zamanında gelen yabancılara karşı daha inandırıcı ve etkili olabilmek için Hz. Peygamber'e ne isnad edecekleri konusunda söz birliği etmeleri gerektiğine karar vermişler, Velid b. Muğire'nin teklifi ile Peygambere "sihirbaz" yaftası takmayı uygun bulmuşlardır.⁸⁴ Hatta panayır zamanlarında Muhammed'i (a.s) gölge gibi takip eden Ebu Leheb ve Nadr b. Haris'in onun uğradığı her çadıra uğrayarak, Peygamberin şahsı ve daveti aleyhinde propaganda yaptıkları, Ebu Leheb'in İslam'ı "bid'at ve sapkınlık" olarak vafsettiği,⁸⁵ Nadr b. Haris'in de Kur'an'ın hakikati karşısında masal anlatarak insanları etkilemeye çalıştığı ifade edilmiştir.⁸⁶

Bununla birlikte müşriklerin Kur'an hakkında da "karmakarışık sözler, şiir, uydurula gelen sihir" gibi yaftalarla iftira kampanyası yaptıkları görülmektedir. Ayrıca Kur'an'ı öncekilerin masalları,⁸⁷ Hz. Peygamber'in başkasından öğrendiği⁸⁸ veya belli bir grubun yardımıyla uydurduğu bir kitap ya da başkası tarafından yazılıp ona sabah akşam okunan bir efsane olarak tavsif etmekteydiler.⁸⁹ Hatta "İstesek biz de benzer şeyler söyleriz" dedikleri de ifade edilmektedir.⁹⁰Bu iddia karşısında Cenab-ı Allah, Peygamberine Kur'an uydurulan bir söz ise o zaman Kur'an'ın bir

⁸² Müşrikler, Nübüvvet öncesi dönemde Muhammed'i (a.s.) "el-Emin" olarak zikrederlerdi. Örneğin Kabe'nin tadilatı esnasında Haceru'l-Esved'i yerine kimin koyacağı konusunda tartışmışlar, hareme ilk gelen kimsenin hakemliğinde konulması teklifini kabulden sonra ilk gelenin Muhammed (a.s.) olduğunu gören müşrikler sevinçle "işte el-Emin" diye bağırışlardı (İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/193). Lakin Nübüvvet sonrası Onun eminliğini görmezden gelip "sihirbaz, yalancı" demişlerdir. Enbiya 21/ 5; Sad 38/4

⁸³ İbn Hişam, *Sire*, 1-2/382-383; Makrızı, *İmta'*, 4/357; Şami, *Sübülü'l-hüda*, 2/417.

⁸⁴ İbn İshak, *Sire*, 152; İbn Hişam, *Sire*, 1/271; Beyhaki, *Delail*, 2/200.

⁸⁵ İbn Hişam, *Sire*, 1/423; Makrızı, *İmta'*, 1/48; Halebi, *Sire*, 2/3.

⁸⁶ İbn İshak, *Sire*, 201; İbn Hişam, *Sire*, 1/300.

⁸⁷ Belazuri, *Ensab*, 1/140.

⁸⁸ Nahl 16/103. Belazuri, *Ensab*, 1/141.

⁸⁹ Furkan 25/4-5. İbn Hişam, *Sire*, 1/358.

⁹⁰ Enam 6/93.

benzerini⁹¹ veya on suresinin benzerini⁹² veya bir suresinin benzerini⁹³ getirin şeklinde onlara meydan okumasını buyurmuş ve onların bunu asla yapamayacakları da ifade edilmiştir.⁹⁴ Bununla birlikte bu kitabın ne şeytan,⁹⁵ ne kahin, ne de şair sözü olduğu,⁹⁶ bilakis Alemlerin Rabbi tarafından indirilen Arapça bir Kur'an olduğu belirtilmiştir.⁹⁷

Peygamberin de onların iddialarının aksine Allah'ın nimeti sayesinde ne kâhin ne de mecnun olduğu ifade edilmektedir.⁹⁸ Müşriklerin, peygamberin bir şair veya mecnun olduğunu ve zamanla onun başına bir felaketin gelmesini beklediklerini ifade etmeleri üzerine⁹⁹ Allah'ın onların bu beklentilerine meydan okuyarak Peygamberine "Bekleyin bakalım, evet, ben de sizinle o felaketin kimin başına ineceğini beklemekteyim." şeklinde karşılık vermesini emrettiği görülmektedir.¹⁰⁰

1.1.5. Müşriklerin Meydan Okumaları

Müşriklerin Hz. Muhammed'i İslam'a davet etmekten vazgeçirmek amacıyla yaptıkları tekliflerle yetinmeyip peygamber olduğunun ispatı için olağanüstü şeyler istemek veya bilgisini test etmek suretiyle ona meydan okudukları da görülmektedir. Bu hususta Ehl-i Kitap'tan da yardım almışlardır. Mesela müşriklerin, Nadr b. Haris ile Ukbe b. Ebi Muayt'ı, Medine Yahudilerine gönderip Peygamberi test edip zor durumda bırakmak için onlardan yardım istedikleri, onların da Muhammed'den (a.s.) Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn ve Ruh hakkında bilgi istemelerini tavsiye ettikleri nakledilmektedir. Kehf Suresinin de bu olay üzerine indirildiği rivayet edilmektedir.¹⁰¹

⁹¹ İsrâ 17/82

⁹² Hud 11/13

⁹³ Yunus 10/37.

⁹⁴ Bakara 2/23-24.

⁹⁵ Tekvir 81/25.

⁹⁶ Hakka 69/41-43

⁹⁷ Secde 32/1.

⁹⁸ Tur 52/29. Bilakis Peygamberin "büyük bir ahlak üzerinde" (Kalem 68/4) olduğu, diğer bir ifade ile Peygamberin, "Kur'an ahlakı"na sahip olduğu ifade edilmektedir; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 42/183, (25302); Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhaki, *Şuabu'l-ıman* (ys.: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 2/154, (1428); Süleyman b. Ahmed et-Taberani, *el-Mu'cemu'l-evsat* (Kahire: Daru'l-haremeyn, ts.), 1/30, (72).

⁹⁹ Mü'minin 23/25, Tur 52/30. Bu düşünce, Peygamber'in hicret etmesini önlemek için ileri sürdükleri "tutuklayıp bağlama ve zamanla ölüp gitmesini bekleme" şeklindeki teklife de atfedilebilir. İbn Hibban, *Sire*, 1/125; Beyhaki, *Delail*, 2/467; Makrızî, *İmtâ'*, 9/194; Şamî, *Sübülü'l-hüda*, 3/234; Diyarbekri, *Tarih*, 1/322.

¹⁰⁰ Yunus 10/20, 102, Tur 52/31.

¹⁰¹ İbn İshak, *Sire*, 202; İbn Hişam, *Sire*, 1-2/300-3001; Beyhaki, *Delail*, 2/270; İbn Seyyidunnas, *Uyunu'l-eser*, 1/128; Zehebi, *Tarih*, 1/579; Kaynaklar bu şekilde nakletse de bazı müfessirler, bu rivayetin doğru olmadığını iddia etmektedirler. Zira üç sorudan biri olan Ruh'un bu zamanda sorulmasını mümkün görmemektedirler. Çünkü İsrâ suresi ile Kehf suresi arasında iniş zamanı açısından

Müşriklerin Peygamber'i aciz bırakmak için ipe sapa gelmez şeyler istedikleri de görülmektedir. Şöyle ki Ebu Cehil gibi bazı müşriklerin, Peygamber'den İsa'nın ölüleri dirilttiği gibi atalarını diriltmesini istediklerini;¹⁰² Süleyman (a.s.) gibi rüzgara hükmetmesini;¹⁰³ dağları yürütmesini, Şam ve Irak nehirleri gibi nehirler akıtmasını, kendisini destekleyecek bir meleğin gelmesini, bağlar, bahçeler, hazineler vermesini istedikleri nakledilmektedir.¹⁰⁴ Bu talepler karşısında Hz. Peygamberin, bu gibi şeyleri göstermek için gönderilmediğini, bir insan olduğunu, kendisine vahyedilen ayetleri tebliğ etmek, müjdelemek ve uyarmak için gönderildiğini ifade ederek davetini kabul ederlerse dünyada ve ahirette nasipleneceklerini ifade ettiği belirtilmektedir.¹⁰⁵

Mekkeli müşriklerin daha da ileri gidip uyarıldıkları azabın bir an önce getirilmesini isteyerek Muhammed'e (a.s.) meydan okudukları bildirilmektedir.¹⁰⁶ Müşriklerin bu istekleri karşısında Furkan suresi 10; İsrâ suresi 90-95. ayetlerin indirildiği ifade edilmektedir.¹⁰⁷ Bununla birlikte, başlarına gelecek olan azabın zaten geleceği bu konuda acele etmemeleri gerektiği de vurgulanmaktadır.¹⁰⁸

Kur'an'da müşriklerin bu talepleri ve sorularında samimi olmadıkları izhar edilmektedir. İlgili ayetlerden müşriklerin amaçlarının iman etmek değil peygamberi psikolojik olarak yıpratmak ve onu zor durumda bırakmak olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁹ Mesela onların kendilerine bir mucize gelirse iman edeceklerine dair yemin ettikleri,¹¹⁰ lakin mucize gelince de bu sefer diğer peygamberlere verilenler gibi olmadıkça iman etmeyecekleri şeklinde bahane ürettikleri açıklanmaktadır.¹¹¹ Ayrıca müşriklerin bu istekleri karşısında, dağların yürütüldüğü, yerin parçalandığı ve

uzun bir süre olduğunu ileri sürerek, üçüncü sorunun Hızır-Musa kıssası olduğunu beyan etmektedirler. Ebu'l-A'la el-Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 3/148; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çadaş Tefsiri* (ys.: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 5/245.

¹⁰² Rad 13/31. Casiye 45/25-26. İbn İshak, *Sire*, 198; İbn Hişam, *Sire*, 1/296; Belazuri, *Ensab*, 1/113.

¹⁰³ Belazuri, *Ensab*, 1/113.

¹⁰⁴ Furkan 25/7-10, 20; İsrâ 17/90-93. İbn İshak, *Sire*, 198; İbn Hişam, *Sire*, 1/296; Belazuri, *Ensab*, 1/145.

¹⁰⁵ İbn İshak, *Sire*, 198; İbn Hişam, *Sire*, 1/296-297.

¹⁰⁶ İbn İshak, *Sire*, 199; İbn Hişam, *Sire*, 1/297; Belazuri, *Ensab*, 1/145.

¹⁰⁷ İbn Hişam, *Sire*, 1/309; İbn Seyyidunnas, *Uyunu'l-eser*, 1/129.

¹⁰⁸ Nahl 16/1. Hatta acele olarak istedikleri peygamberin elinde olsaydı şimdiye kadar çoktan başlarına gelip helak edilecekleri de belirtilmektedir. Enam 6/58.

¹⁰⁹ İbn Kesir, *Sire*, 1/477; Halebi, *Sire*, 1/437; Ebu Şehbe, *Sire*, 1/319.

¹¹⁰ Enam 6/109. Rivayet o ki Kureyş'in Peygambere nasıl ki Musa (a.s.), asası ile taş vurdu, ondan on iki pınar çıkarttı ise, nasıl ki İsa (a.s.), ölüleri diriltti, Salih (a.s.) Semud'a dışı deveyi çıkarttı ise aynı şekilde kendisinin de onlara bazı ayetler, getirmesini istedikleri, bu şekilde de ona iman edeceklerini söyledikleri belirtilmektedir. Bunun üzerine Peygamberin de onlardan ne istediklerini sorduğu Kureyş'in Safa Tepesini altına çevirmesini istediği, Peygamberin de dua ettiği, Cebrail'in gelip "dilersen Safa'yı altına çeviririm, lakin bundan sonra yalanlarlarsa onları helak ederim, dilersen onları bırak ki belki tevbe ederler" dediği bunun üzerine de söz konusu ayetin indirildiği nakledilmektedir. İbn İshak, *Sire*, 275.

¹¹¹ Enam 6/124.

ölülerin konuştuğu bir Kur'an olsa bile¹¹² hatta sema yarılıp oraya yükselseler bile yine bir bahane üretip iman etmeyecekleri,¹¹³ farz-ı muhal iman etseler bile imanlarının kendilerine fayda vermeyeceği belirtilmektedir.¹¹⁴

Bunun yanında Kur'an'da insan olması hasebiyle Hz. Peygamber'in de bu olaylardan tabii olarak etkilendiği, çok fazla üzüldüğü,¹¹⁵ hatta onların isteklerini yerine getirmeyi arzuladığı ve bu sebeple uyarıldığı da görülmektedir.¹¹⁶ Bununla birlikte Allah'ın müşriklere boyun eğdirecek mucizeleri de indirilebileceği lakin bu yolun tercih edilmediği ifade edilmektedir.¹¹⁷

1.1.6. Müşriklerin Zulüm ve İşkence Yapmaları

Kaynaklarda müşriklerin tekliflerde bulunarak hedeften saptırma, meydan okuma, alay ederek, iftira atarak etkisizleştirmeye çalışma ve alay etme taktikleri fayda vermeyince, Müslümanlara zulmetmeye başladıkları nakledilmektedir.¹¹⁸ Onların dinlerinin batıl, ahlaklarının bozuk olduğunu bildiren ayetlerin inmesi, bununla birlikte Peygamberin Mekkelilerin putlarını yerip, müşrik olarak ölen atalarının cehennemde olduğunu açıklamasının da¹¹⁹ müşriklerin daha da sert tepki vermesine sebep olduğu belirtilmektedir.¹²⁰

Konuya dair olaylar incelendiğinde Müşriklerin zulüm ve baskı siyasetinin Müslümanların statüsüne göre değiştiği görülmektedir. Zengin veya güçlü bir Müslümana yapılan zulüm, psikolojik baskı iken Müslüman tacirse ticaretine engel olma, tehdit etme şeklinde idi. Müslüman olan kimse fakirse zulmün dövme, çeşitli şekillerde işkence etme hatta öldürme gibi fiili müdahaleye dönüşmekteydi. Mesela Ebu Cehil'in, zayıf müslümanları dövdüğü ve diğer müşrikleri de onlara karşı kıskırttığı; tüccar olan müslümanlara ise "*iflas edersin, malın telef olur*" gibi tehditlerle baskı yaptığı; şeref ve gücü olan kimseleri de suçladığı, ayıplayıp, rezil etmeye çalıştığı kaydedilmektedir.¹²¹

¹¹² Ra'd 13/31. Şami, diğer anlamda dağların yürütüldüğü yerlerin parçalandığı ölülerin diriltildiği bir şey olsaydı onun yine Kur'an olacağı ifade etmektedir. Şami, *Sübülü'l-hüda*, 2/341.

¹¹³ Hicr 14-15

¹¹⁴ Enam 7/158.

¹¹⁵ İbn Hişam, *Sire*, 1/298.

¹¹⁶ Enam 6/35; Hud 11/12.

¹¹⁷ Şuara 26/4.

¹¹⁸ Ebu Şehbe, *Sire*, 1/1335.

¹¹⁹ Belazuri, *Ensab*, 1/107; Diyarbekri, *Tarih*, 1/530.

¹²⁰ İbn Hişam, *Sire*, 1/357; Belazuri, *Ensab*, 1/133; İbn Kesir, *Sire*, 2/51.

¹²¹ İbn Hişam, *Sire*, 1/320; Belazuri, *Ensab*, 1/198; İbnü'l-Esir, *Kamil*, 1/667.

İbn Hişam'ın da dediği gibi, her kabile kendi içindeki Müslümanlara saldırıp işkence ederek dinlerinden döndürmeye çalışıyordu.¹²² Bununla birlikte kaynakların "Müşriklerin eziyetleri" bahislerinde daha çok Suheyb, Ebu Fukeyha, Habbab b. Eret ve Bilal gibi köle/kimsesiz müslümanlara yapılan işkencelerden bahsedilmektedir ki Nahl suresi 41. ayetin de bunlar hakkında nazil olduğu ifade edilmektedir.¹²³ Bunların yanında Lübeyne, Zinnire, Nehdiyye, Ümmü Ubeys gibi Müslüman olmuş cariyelere de eziyet ve işkenceler yapıldığı nakledilmektedir.¹²⁴

Yapılan eziyet ve işkencenin boyutunu görmek adına Habbab'tan nakledilen şu anekdotun önemli olduğu kanaatindeyiz. Bir gün Bilal, Ömer b. Hattab'ın meclisine geldiği zaman Ömer'in onu minderine oturtması daha sonra da gördüğü işkence ve eziyetlerden dolayı bu yere oturmayı en çok hak eden kimsenin o olduğunu ifade etmesi üzerine Habbab buna itiraz ederek kendisinin buna daha layık olduğunu zira Bilal'i, müşriklerin eziyetinden koruyacak birilerinin olmasına rağmen kendisini savunacak kimsenin olmadığını ifade etmiştir. Sonra da yaşadığı işkenceyi şöyle anlatmıştır: "Bir gün müşrikler beni alıp yanan köze attılar ve orada olan biri de göğsüme ayağını bastı. Sırtımdaki yağlar ve vücudumdan akan sıvılar o közü söndürüceye kadar bu halde bekletildim." Habbab daha sonra sırtını Ömer'e gösterdiği zaman, onun bakmaya dayanamadığı belirtilmektedir.¹²⁵

Müşriklerin uyguladıkları bu işkenceler neticesinde Sümeyye ve Yasir gibi bazı Müslümanların inancında sebat edip şehit edildiği;¹²⁶ Haris b. Rebia b. Esed, Ebu Kays b. Velid b. Muğire, Ali b. Ümeyye b. Halef, As b. Münebbih b. El-Haccac gibi bazılarının da dinden döndüğü nakledilmektedir.¹²⁷ Ankebut suresi 10. ve Hac suresi 11. ayetlerde müşriklerin yaptıkları eziyetlerden dolayı bazılarının dinden döndüklerine atıf yapılmaktadır. Ayrıca bazı sahabilerin de dayak, açlık, susuzluk gibi eziyetlerin şiddetinden dolayı ayağa kalkamaz hale geldikleri, hatta işkencenin şiddetinden dolayı kalplerinde iman olmasına rağmen müşriklerin her istediklerini

¹²² İbn Hişam, *Sire*, 1/269; Bununla birlikte bazen Ebu Leheb'in Ebu Talib'in ölümünden sonra bir süre de olsa Hz. Peygamber'i himaye etmesi (Mehmet Ali Kapar, "Ebu Leheb", DİA., İstanbul 1994, 10/178-179.), Ebu Cehil'in müslüman olduğunu ilan edince saldırıya uğrayan Ömer'i "kız kardeşimin oğlunu himayeme aldım" diye koruması olaylarında olduğu gibi bazen akrabalık bağları muhafaza sebebi olabiliyordu İzzeddin İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahabe* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmıyye, 1994), 4/137; ed-Diyarbakri, *Tarih*, 1/296; Ahmed b. Muhammed el-Kastallani, *el-Mevahibu'l-ledunniyye bi'l-menhi'l-muhammediyye* (Mısır: Mektebetü't-tevfikiyye, ts), 1/146.

¹²³ İbn Sa'd, *Tabakat*, 3/188. Belazuri, *Ensab*, 1/138.

¹²⁴ İbnü'l-Esir, *Kamil*, 1/666-667.

¹²⁵ İbn Sa'd, *Tabakat*, 3/123; el-Belazuri, *Ensab*, 1/176; en-Nemerî İbn Abdilber, *el-İstiab fi ma'rifeti'l-Ashab* (Beyrut: Daru'l-cil, 1992), 2/439.

¹²⁶ Belazuri, *Ensab*, 1/160; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğabe*, 4/122.

¹²⁷ Halebi, *Sire*, 1/483.

söyledikleri nakledilmektedir.¹²⁸ Bu konuda Ammar'ın olayı meşhur örneklerden biridir ki kendisinin durumu hakkında Nahl suresi 106. ayeti inmiştir.¹²⁹

Müşriklerin maddi eziyetlerinin yanına müşrik anne babaların evlatlarına yaptıkları psikolojik baskılar da eklenebilir. Şöyle ki Sad b. Ebi Vakkas, müslüman olduğunda annesinin “Allah, size sila-i rahmi ve akrabaya iyiliği emretmiyor mu? Vallahi, sen Muhammed'in dinini terkedip Naile ve İsa'fa dokunmadıkça, ben ne yemek yiyeceğim ne de su içeceğim.” diye yemin etmesi üzerine Allah'ın Ankebut suresi 8. ayetini indirdiği, hatta Sad b. Ebi Vakkas'ın annesine “Vallahi yüz canım olsa ve hepsini bir bir versen, yine bu dinden dönmeyeceğim” dediği, annesinin evladındaki bu sebatı görmesi üzerine, yemek yemeye başladığı nakledilmektedir.¹³⁰

Müşriklerin Peygambere yaptıkları eziyetlere bakıldığında ise hem sözle hem de fiili olarak ona şiddet uyguladıkları görülmektedir. Mesela Allah Rasulü Kâbe'de namaz kılmak istediği zaman Ebu Cehil'in buna engel olmaya çalıştığı, bunun üzerine de “Kul namaz kılmak istediği zaman o engel olanı gördün mü!” şeklinde başlayan Alak suresinin ikinci bölümünün nazil olduğu nakledilmektedir.¹³¹ Bazen müşriklerin Peygambere cefa etmek için birbirlerini tahrik ettikleri de anlatılmaktadır. Şöyle ki Ümeyye b. Halef, Ukbe b. Ebu Muayt'ın Peygamberle oturup sohbet ettiği haberini duyunca, Ukbe'nin yanına gidip kızar, onunla aynı sofraya oturmayıp onunla konuşmayacağına dair yemin eder ve Peygamberin yüzüne tükürmesi durumunda onu affedeceğini söyler. Bu baskı üzerine Ukbe'nin Peygamberle karşılaşınca onun yüzüne tükürdüğü, bunun üzerine de “keşke falanı dost edinmeseydim” şeklindeki Furkan suresi 28. Ayetin indirildiği belirtilmektedir.¹³²

Müşriklerin zulmettiği bu dönemlerde nazil olan Buruc suresinde Ashab-ı Uhdud kıssasının anlatılmasının bu tür işkencelere matuf olduğunu söyleyebiliriz.¹³³ Zira Aziz ve Hamid olan Allah'a iman ettikleri için toplumları tarafından ateş çukuruna atılıp şehid edilen Ashab-ı Uhdud, Peygambere iman ettikleri için sıcak kumlara yatırılarak işkence edilen Müslümanlara örnek verilerek, müşriklerle girilen mücadelede direnmeleri gerektiği bildirilmektedir.¹³⁴ Ayrıca bu surede sırf iman ettikleri için müminlere eziyet edip tevbe etmeyenlere yakıcı bir azap vadedilerek,¹³⁵ müşriklere de gözdağı verilmektedir.

¹²⁸ İbn İshak, *Sire*, 192; Belazuri, *Ensab*, 1/138-139; Köksal, *Hiz. Muhammed*, 1-2/322.

¹²⁹ İbn Sa'd, *Tabakat*, 3/189; Belazuri, *Ensab*, 1/159; İbnü'l-Esir, *Kamil*, 1/663.

¹³⁰ Belazuri, *Ensab*, 10/28; Halebi, *Sire*, 1/452-453.

¹³¹ Belazuri, *Ensab*, 1/113.

¹³² İbn Hişam, *Sire*, 1/36; Belazuri, *Ensab*, 1/138; Taberi, *Camiu'l-beyan*, 19/ 263; İbn Kesir, *Sire*, 2/54.

¹³³ Buruc 85/4-8. İbn Hişam, *Sire*, 1/35; İbnü'l-Esir, *Kamil*, 1/391.

¹³⁴ Mevdudi, *Tefhim*, 7/79-80.

¹³⁵ Buruc 85/10

1.1.7. Müşriklerin Hz. Peygamberi Öldürme Teşebbüsleri

Kaynaklarda Müşriklerin Hz. Peygambere eziyet etmekle yetinmeyip onu öldürerek davasına son verme planları yaptıkları da anlatılmaktadır. Bu planlarını önce Ebu Talib'e değiş tokuş yapma teklifi ile sonra da bizzat Hz. Peygambere saldırma şeklinde icra etmeye çalıştıkları görülmektedir. Şöyle ki bütün taktiklerine rağmen Nebi'nin davetten vazgeçmediğini gören Müşriklerin ileri gelenleri, önce Ebu Talib'e gelerek Mekke'de istediği en babayiğit delikanlıyı alıp evlat edinmesini, karşılığında da Muhammed'i kendilerine vermelerini teklif ederler. Ebu Talib'in "*Ben, sizin çocuğunuzu besleyeceğim, siz de benim yeğenimi öldüreceksiniz öyle mi! Ben bunu kabul etmem*" diyerek reddetmesi,¹³⁶ üzerine müşriklerin, Resulullah'a suikast yapma hususunda anlaştıkları belirtilmektedir.¹³⁷ Ayrıca müşriklerin Ebu Talib'i Peygamberi öldürmeleri için kendilerine vermeye mecbur etmek amacıyla¹³⁸ "*Muhammed öldürülmedikçe Haşim ve Muttaliboğullarıyla ne barış ne akrabalık ne ahid ne de dokunulmazlık var*" diyerek¹³⁹ Müslümanlara uygulanan boykotu başlattıkları ifade edilmektedir.

Kaynaklarda müşrikler tarafından doğrudan Peygambere saldırı şeklinde yapılan öldürme teşebbüsleri de kaydedilmektedir: Ebu Cehil'in Kureyşlilere hitaben Peygamberin tekliflerini kabul etmediğini, dinlerini ayıplamaktan vazgeçmediğini, ilahlarına ve atalarına dil uzatmayı sürdürdüğünü, kendilerini akılsızlıkla itham ettiğini, kendisini korusalar da korumasalar da Muhammedi öldüreceğini, bunu, Peygamber secdeye gittiğinde başını taşla ezerek yapacağını söylediği hatta buna teşebbüs de ettiği ama güç yetiremediği nakledilmektedir.¹⁴⁰ Müşriklerin bununla kalmayıp Peygamber, Kâbe'de tavaf yaparken veya namaz kılarken zaman zaman ona saldırdıkları da belirtilmektedir. Şöyle ki Peygamber (a.s.) bir seferinde Kâbe'ye ibadet etmek için gittiğinde orada bulunan müşriklerin önünü keserek "*İlahlarımıza dil uzatan, onlar hakkında şöyle şöyle söyleyen sen misin?*" diyerek Peygambere saldırdıkları, Ebu Bekrin "*Rabbim Allah'tır dedi diye birini mi öldüreceksiniz*" deyince, Peygamberden uzaklaştıkları aktarılmaktadır.¹⁴¹

Müşriklerin, Peygamberin hicret etmesine engel olmak amacıyla toplantı yaptıklarında üç görüşün ileri sürüldüğü sonunda onu öldürmek için anlaştıkları rivayet edilmektedir. Şöyle ki Ebu'l-Buhteri b. Hişam'ın Peygamberin hapsedilmesini teklif ettiği, lakin bu teklifin kabul görmediği, ikinci görüş olarak el-Esved b. Rebia'nın, Peygamberin sürülmesini teklif ettiği, Peygamberin etkileyici üslubundan

¹³⁶ İbn İshak, *Sire*, 152; İbn Hişam, *Sire*, 1/265-266; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/158.

¹³⁷ İbn Hişam, *Sire*, 1/269; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/158; Şami, *Sübülü'l-hüda*, 2/327.

¹³⁸ Halebi, *Sire*, 2/27.

¹³⁹ Ya'kubi, *Tarih*, 1/345; Köksal, *Hz. Muhammed*, 1-2/425.

¹⁴⁰ Köksal, *Hz. Muhammed*, 1-2/338.

¹⁴¹ Zehebi, *Tarih*, 1/599; Diyarbekri, *Tarih*, 1/538.

dolayı başkalarının da bundan etkilenip ona dahil olmaları endişesinden dolayı bu teklifin de kabul edilmediği, son olarak Ebu Cehil'in her kabileden bir gencin silahını kuşanıp aynı anda saldırarak Muhammed'i ortak bir şekilde öldürmelerini teklif ettiği, bunun kabul edildiği ifade edilmektedir. Bunun üzerine de Allah'ın İsra Suresi 76. ayeti indirdiği nakledilmektedir.¹⁴²

Buraya kadar verdiğimiz rivayetlerde de anlaşıldığı gibi Nebi (a.s.) ve Müslümanlar, ilahi telkine uygun olarak müşriklerin hakaret ve eziyetlerine çoğunlukla sabredip göğüs germişler, af ve rahmet yolunu tutmuşlardır. Anladığımız kadar ile muhatabın karakterinden veya ortamın, anın şartlarından dolayı Müslümanların misilleme yaptıkları da vaki olmuştur.

Mesela Sad b. Ebi Vakkas ve arkadaşları, Ebu Dub Vadisi'nde namaz kılacakları sırada Ebu Süfyan, Ahnes b. Şerik ve bazı müşrikler gelip sahabilerin ibadetini kötümeye, onlara sövmeye başlayınca, Sad b. Ebi Vakkas'ın deve kemiği ile müşriklerden birinin kafasını yarıp onları kovduğu nakledilmektedir.¹⁴³ Aynı şekilde Tuleyb b. Umeyr'in Ebu Cehil'in Kureyş müşriklerinden birkaç kişi ile Peygamberin önünü kesip ona eziyet ettiğini, sövüp saydığını görünce, dayanamayarak eline geçirdiği deve kemiği ile Ebu Cehil'in başını yardığı rivayet edilmektedir.¹⁴⁴

Müşriklerin eziyetlerine onları zemmeden ayetlerle karşılık verildiği de oluyordu. Tebbet Suresi buna güzel bir örnektir. Bir rivayete göre Hz. Peygambere ve Müslümanlara sürekli eziyet eden Ebu Leheb, evinin pisliklerini Nebi'nin kapısının önüne atarak onu rahatsız etmiştir. Ebu Leheb ve karısı Ümmü Cemil'in bu yaptıklarından dolayı Tebbet suresinin indirilerek onların cehennem odunu olacakları ifade edilmiştir.¹⁴⁵ Diğer bir rivayette ise bir gün Hamza'nın bu durumu gördüğü, pislikleri alıp Ebu Leheb'in başından aşağıya döktüğü nakledilmektedir.¹⁴⁶

Müşriklerin eziyetleri karşısında bazen de Allah Rasulü'nün müşriklere beddua ettiği bildirilmektedir. Mesela müşriklerin düşmanlıkları karşısında onlara Hz. Yusuf zamanındaki gibi yedi yıllık kıtlık azabı verilmesi için beddua ettiği, bunun üzerine Mekke'de kuraklığın başladığı, hatta bazılarının açlıktan öldüğü, en sonunda Ebu Süfyan'ın Hz. Peygambere gelerek bu azabı üzerlerinden kaldırması için Allah dua etmesini istediği, şayet azap kaldırılırsa ona iman edeceğine dair söz verdiği nakledilmektedir. Bu olay üzerine Duhan suresinin indirildiği rivayet edilmektedir.¹⁴⁷

¹⁴² İbn Hişam, *Sire*, 1/482; İbn Hibban, *Sire*, 1/125; İbn Seyyidunnas, *Uyunu'l-eser*, 1/206.

¹⁴³ İbn Hişam, *Sire*, 1/263; el-Belazuri, *Ensab*, 1/106.

¹⁴⁴ Köksal, *Hiz. Muhammed*, 1-2/407.

¹⁴⁵ İbn Hişam, *Sire*, 1/355; Belazuri, *Ensab*, 1/111.

¹⁴⁶ İbnü'l-Esir, *Kamil*, 1/668.

¹⁴⁷ Belazuri, *Ensab*, 12/21; Kadı Abdulcebbar, *Tesbitu Delaili'n-nübüvve* (Kahire: Daru'l-mustafa, ts.), 1/80; Zehebi, *Tarih*, 1/607; Makrızı, *İmta'*, 12/74.

Müşriklerin yaptıkları eziyetlere karşı Hz. Muhammed'in beddua etmesiyle ilgili daha önce de zikrettiğimiz şu olayı da örnek vermek mümkündür. Peygamber secdeye kapandığı zaman Ebu Cehil'in tahriki ile Ukbe b. Ebi Muayt'ın onun sırtına hayvan işkembesi koyması, kızı Fatıma gelinceye kadar Rasul'ün secdede kalması Fatıma'nın işkembeyi atması üzerine Peygamber'in orada bulunan müşriklerin isimlerini vererek "*Allahım, Kureyşin ileri gelenlerinin işini sana havale ediyorum, Ebu Cehil'in, Utbe ve Şeybe b. Rebia'nın, Ukbe b. Ebi Muayt'ın, Ümmeye b Halef'in işini sana havale ediyorum.*" şeklinde beddua ettiği ve neticede hepsinin Bedir'de öldürüldüğü nakledilmektedir.¹⁴⁸

Bu rivayetlerin karşısında Müşriklerin bütün zulümlerine, kendisini öldürmeye teşebbüs etmelerine ve Cibril'in gelip dağın, taşın, yerdekilerin ve göktekilerin onun emrinde olduğunu, dilerse müşriklerin yerin dibine geçirileceğini haber vermesine rağmen Hz. Peygamber'in aralarından daha sonra iman edenler olur ümidiyle bunu istemediğine dair rivayetler de mevcuttur.¹⁴⁹ İlk bakışta rivayetler arasında çelişki var gibi görünse de Allah Rasulü'nün nakledilen beddualarının mücadelenin ileri safhalarında ve kalbi katılmış kimseler için olduğuna herkesi kapsayacak bir helaki istemediğine dikkat çekmekle birlikte, bedduanın da önceki peygamberlerin haberlerinde görüldüğü gibi bazen mücadelede başvurulan bir yöntem olduğunu düşünmekteyiz.¹⁵⁰

SONUÇ

Ulaşabildiğimiz rivayetlerden ve Kur'an-ı Kerim'in nüzul sürecinden Allah Rasulü'ne ilk vahiyle beraber hakkı tebliğ görevinin verildiği, mücadelesinin de tebliği ile eş zamanlı olarak başladığı çıkarımını yapabiliriz.

Müşriklerin davete alay, meydan okuma, iftira, baskı, eziyet ve işkence ile cevap verdikleri görülmektedir. Bazen Peygamberin yanlışa düşmesi için çok çeşitli teklifler önermişler, onu etki altına alabilmek için Peygamberden olmadık mucizeler istemişlerdir. Ayrıca bu taktikleri fayda vermeyince iman edenlerle Peygamberin arasını açabilmek için iman edenleri peygamberin yanından kovmasını istemişlerdir. Bu şekilde onlar, peygamberle iman edenlerin arasını açmayı hedeflemişlerdir. Ayrıca müşrikler İslami davetin Mekke'de yayılmaması için ellerinden geleni yapmışlardır. Bunun için bazen gürültü yaparak bazen eğlenceler, alternatif programlar düzenleyerek, insanların dikkatlerini vahiyden uzaklaştırmaya çabalamışlar, böylece hem kendilerini hem de diğer insanları Kur'an'dan ve Peygamberden engellemeye gayret etmişlerdir. Mesela Panayır zamanlarında müşriklerin ileri gelenleri

¹⁴⁸ Zehebi, *Tarih*, 1/599.

¹⁴⁹ İbn İshak, *Sire*, 209.

¹⁵⁰ Nuh 71/26, 27.

Peygamberi takip ederek onun her çıktığı mekâna giderek Peygamberi aşağılayıp peygamberin sözünü değersizleştirmeye çalışmışlardır. Bunlar da fayda vermeyince fiili müdahalelerde bulunmuşlardır. Özellikle Bilal, Habbab, Süheyb gibi zayıf-köle Müslümanlara olmadık işkenceleri reva görmüşlerdir. Bu baskıların neticesinde Yasir ve Sümeyye, İslam'ın ilk şehitleri olmuşlardır. Diğer taraftan nüfuzlu ve tüccar Müslümanlara, psikolojik baskı ve ekonomik ambargo tehdidinde bulunarak, onları davalarından vazgeçirmeye çalışmışlardır. Ayrıca Peygambere de çeşitli işkenceler yapmışlar, risalet görevini yapmasına engel olmak ve meseleyi kökünden halletmek için onu öldürmek istemişlerdir. Peygamberin hicret edeceği esnada ona yapılan suikast girişimi bunun en önemli örneklerinden biridir.

Bütün bu olayların karşısında Kur'an, Hz. Peygamber'e ve onun şahsında Müslümanlara yol göstericilik yapmaktadır. Bu çerçevede Nebi'ye (a.s.) davetten ve mücadelesinden asla vazgeçmemekle birlikte, onların yaptıklarına aldırış etmeyip onları kendi hallerine bırakması emredilmektedir. Biraz açacak olursak, sataşma ve alaya alma hususunda Resulullah'ın ve iman edenlerin sabırlı olup müşriklerden en güzel şekilde uzaklaşmaları, cahiller kendilerine sataştıkları zaman "selam" deyip geçmeleri, boş laflarla karşılaştıkları zaman vakarla orayı terk etmeleri tavsiye edilmiştir. Çünkü iyilikle kötülüğün bir olmadığı, bu sebeple müşriklerin sataşma, alay, baskı ve zulümlerinin en güzel şekilde defedilmesi gerektiği, bu şekildeki bir mücadelenin, düşmanı samimi bir dost haline getirebileceği ifade edilmektedir.

Bununla birlikte zalimlerin yaptıklarından Allah'ın haberdar olduğu bildirilerek Müslümanlara direnç kaynağı, kâfirlere tehdit şeklinde anlaşılacak bir üslupla müşriklere dilediklerini yapmaları, Müslümanların da davet, ibadet gibi yapmaları gereken fiilleri yapacakları, ayetlerde beyan edilmektedir. Aynı zamanda müşriklere hitaben tehditkâr bir şekilde akıbetin kimin olacağını veya zamanın kimi haklı çıkaracağını görecekları beyan edilerek, "bekleyin biz de bekleyenlerdeniz" (Hud 11/122) şeklinde meydan okunmakta, akıbetlerinin kötü olacağı haber verilmektedir. Bu çerçevede Allah, müşriklere Allah'ın ordusunun galip geleceğini, helak olan kavimlerin onca güçlerine rağmen -ki müşriklerin onların gücünün onda birine sahip olmadıkları ifade edilmektedir- mağlup oldukları gibi yakında kendilerinin de yenileceğini bildirmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. el-Müsned. 15 Cilt. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Ateş, Süleyman. Yüce Kur'an'ın Çadaş Tefsiri. 12 Cilt. ys.: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Belazuri, Ahmed b. Yahya el-. Ensabü'l-eşraf. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-fikir, 1996.
- Beyhaki, Ahmed b. el-Hüseyn el-. Delailü'n-nübüvve. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye, 1405.
- Beyhaki, Ahmed b. el-Hüseyn el-. Şuabu'l-iman. 14 Cilt. ys.: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Buhari, Muhammed bin İsmail el-. el-Cami'ü'l-müsnedü's-şahihi'l-muhtasar min umuri Resulillah şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyamih. 8 Cilt. ys.: Daru tavki'n-necat, 1422.
- İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec. Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-arabi, 1422.
- Diyarbakri, Hüseyin b. Muhammed ed-. Tarihu'l-hamis fi ahvali enfusi'n-nefis. 2. Cilt. Beyrut: Daru Sadr, ts.
- Ebu Şehbe, Muhammed b. Muhammed Ebu. es-Siretü'n-nebeviyye ale davi'l-Kuran ve's-sünne. 2 Cilt. Dimeşk: Daru'l-kalem, 1427.
- Halebi, Nureddin el-. es-Siretü'l-halebiyye, İnsanu'l-uyun fi Ssreti'l-emini'l-me'mun. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye, 1427.
- Hocaoğlu, Mustafa Hocoğlu- Öznur. "Kur'an-Siyer İlişkisi Bağlamında Hz. Peygamber'in Dâvete Başlaması ve Gizli Dâvet Döneminin Mahiyeti". Akademik Siyer Dergisi 3 (Ocak 2021).
- İbn Abdilber, en-Nemeri. el-İstiab fi ma'rifeti'l-Ashab. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-cil, 1992.
- İbn Aşur, Muhammed b. Tahir. et-Tahrir ve't-tenvir- tahrirü'l-ma'ne's-sedid ve tenviri'l-akli'l-cedid min tefsiri'l-kitabi'l-mecid. 15 Cilt. Tunus: Daru't-tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebu Muhammed. el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-aziz. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye, 1422.
- İbn Hibban, Muhammed. es-Siretü'n-nebeviyye ve ahbari'l-hülefa. 2 Cilt. Beyrut: Kütübü's-sikafiyye, 1417.

- İbn Hişam, Ebu Muhammed. es-Siretü'n-Nebeviyye. 2 Cilt. ys.: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955.
- İbn İshak, Ebu Abdullah. es-Sire ve's-ş-şemail. Beyrut: Daru'l-fikr, 1978.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida. es-Siretü'n-nebeviyye, (min bidaye ve'n-nihaye). Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1976.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida. Tefsiru'l-Kurani'l-azim. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye, 1419.
- İbn Sa'd, Muhammed. et-Tabakatü'l-kübra. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiiye, 1990.
- İbn Seyyidunnas, Ebu'l-Feth. Uyunu'l-eser, fi fününi'l-meğazi ve's-ş-şemaili ve's-siyer. Beyrut: Daru'l-kalem, 1993.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. el-Kamil fi't-tarih. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-arabi, 1997.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. Üsdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahabe. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye, 1994.
- İsfehani, Ebu Nuaym el-. Delailü'n-nübüvve. Beyrut: Daru'n-nefais, 1986.
- Kadı Abdulcebbar. Tesbitu Delailü'n-nübüvve. Kahire: Daru'l-mustafa, ts.
- Kastallani, Ahmed b. Muhammed el-. el-Mevahibu'l-ledunniyye bi'l-menhi'l-muhammediyye. Mısır: Mektebetü't-tevfikiyye, ts.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida. el-Bidaye ve'n-nihaye. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, 1986.
- Köksal, M. Asım. Hz. Muhammed ve İslamiyet. 4 Cilt. İzmir: Işık Yayınları, 2007.
- Ya'kubi, Ebü'l-Abbas el. Tarih. Beyrut: Müessesetü'l-A'lami, 1413.
- Kurtubi, Ebu Abdullah el-. el-Cami li ahkami'l-Kur'an. Kahire: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye, 1964.
- Makrızı, Takıyuddin el-. İmtau'l-esma' bima li-n'nebiyyi mine'l-ahvali ve'l-emvali ve'l-hafadeti ve'l-meta'. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye, 1990.
- Maturidi, Ebu Mansur el-. Te'vilatü ehli's-sünne. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye, 2005.
- Maverdi, Ebu'l-Hasan el-. A'lami'n-nübüvve. Beyrut: Mektebetü'l-hilal, 1409.
- Maverdi, Ebu'l-Hasan el-. en-Nüket ve'l-uyun. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye, ts.
- Mevdudi, Ebu'l-A'la el-. Tefhimu'l-Kur'an. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi' u'ş-şahîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Önkal, Ahmet. Resulullah'ın İslam'a Davet Metodu. Konya: Esra Yayınları, ts.

Önkal, Ahmet. Siyer-i Nebi. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.

Palabıyık, M. Hanifi. Hz. Peygamber ve Mekke Yılları (Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım). Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Razi, Fahreddin er-. Mefatihü'l-ğayb- et-Tefsiru'l-Kebir. Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabi, 1420.

Said Havva. el-Esas fi's-sünne ve fıkhıhe- es-siretü'n-nebeviyye. ys.: Daru's-selam, 1995.

Şami, Muhammed b. Yusuf eş-. Sübülü'l-hüda ve'r-reşad fi sireti hayri'l-r'bad. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.

Taberani, Süleyman b. Ahmed et-. el-Mu'cemu'l-evsat. Kahire: Daru'l-haremeyn, ts.

Taberi, Muhammed b Cerir et-. Camiu'l-beyan fi Te'vili'l-Kur'an. ys.: Müessesetü'r-risale, 2000.

Zehebi, Şemsuddin ez-. Siyeru a'lami'n-nübela. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1985.

Zehebi, Şemsuddin ez-. Tarihu'l-islam ve vefeyatü'l-meşahiri ve'l-a'lem. ys.: Daru'l-ğarbi'l-islami, 2003.

Zemahşeri, Ebu'l-Kasım ez-. el-Keşşaf an hakaki gavamidi't-tenzil. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-arabi, 1407.

Abbâsîler Dönemi Sosyal Hayatın Bir Göstergesi Olarak Yiyecek ve İçecek Kültürü (132-218/750-833)

Murat BIYIKLI **

Atıf/Cite as: Biyıklı, Murat. “Abbâsîler Dönemi Sosyal Hayatın Bir Göstergesi Olarak Yiyecek ve İçecek Kültürü (132-218/750-833)”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 281-307.

Öz: Yeme içme kültürü salt açlığı giderme durumundan ibaret olmayıp aynı zamanda toplumların kimliği hakkında değerli bilgiler veren hazine konumunda olmuştur. Bu hazine ekonomiden, coğrafyaya ve insanî ilişkilerden gelenek göreneklere kadar birçok veri barındırmaktadır. Bütün imkânlarla sahip denebilecek bir coğrafyada kurulan Abbâsî devleti daha ilk andan itibaren topyekûn bir sosyokültürel değişikliğe gitmeye başlamıştır. Fetih sonrası vergilerin sağladığı maddî imkânlar bürokrasi sınıfından halka kadar tüm kesimin refah düzeyini etkilemiş bütün bunlar yaşam tarzında yeniliklere yol açmıştır. Hiç şüphe yok ki bu durumdan yiyecek içecek kültürü de hissesine düşen payı fazlasıyla almıştır. Bu araştırmada Abbâsîler devletinin 750-833 yılları arasındaki yiyecek içecek kültürü etkilendiği konular çerçevesinde ele alınacaktır. Çalışma, Abbâsîler devletinin yiyecek içecek kültürü ve sofrada adabı hakkındaki genel bilgilerden sonra öne çıkan yiyecek ve içecekler hakkındaki ayrıntılı bilgiler üzerinden devam edecektir. Abbâsîler’in bu döneminde yiyecek içecekler için ulaşılan bulgular; yeme içme kültürü, ana yemekler, çorbalar, tatlılar, içecek ve benzerleri şeklinde sınıflandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Abbâsîler, Hârûnürreşîd, Kültür, Yiyecek içecek

Food and Beverage Culture as an Indicator of Social Life in the Abbasid Period

Abstract: The culture of eating and drinking has not only been a matter of satiating the stomach, but also a treasure trove of valuable information about the identity of societies. This treasury contains a lot of data from the economy, geography and human relations to traditions and customs. The Abbasid state,

** Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebî ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye, muratbiyikli@kayseri.edu.tr,
ORCID: www.orcid.org/0000-0002-3432-3727

founded in a geography that can be called extremely perfect, began to undergo an all-out socio-cultural change from the first moment. The financial opportunities provided by the taxes after the conquest affected the welfare level of the entire segment from the bureaucracy class to the public, all of which led to innovations in lifestyle. There is no doubt that food and beverage culture has taken more than its share of this situation. In this research, the food and beverage culture of the Abbasid state in the years 750-833 will be discussed within the framework of the affected issues. This study will continue after the general information about the food and beverage culture and table manners of the Abbasid state through detailed information about the food and beverage culture. The findings about food and beverages reached during this period of the Abbasid were classified as eating and drinking culture, main dishes, soups, desserts, drinks.

Keywords: Islamic History, Abbasid, Hārūn al-Rashīd, Culture, Food and Beverage.

ثقافة الأغذية والمشروبات كمؤشر للحياة الاجتماعية خلال العصر العباسي

الملخص: لقد كانت ثقافة الأكل والشرب كنزا لا يقتصر على الأكل فحسب، بل يوفر أيضا معلومات قيمة حول هوية المجتمعات. تحتوي هذه الخزانة على الكثير من البيانات التي تتراوح بين الاقتصاد والجغرافيا والعلاقات الإنسانية والعادات. بدأت الدولة العباسية التي تأسست في جغرافية يمكن تسميتها مليئة بالإمكانات، في الخضوع لتغيير اجتماعي وثقافي شامل منذ اللحظة الأولى. أثرت الفرص المالية التي وفرتها الفتوحات على مستوى الرفاهية لجميع شرائح المجتمع، من الطبقة البيروقراطية إلى الجمهور، وكل هذا أدى إلى اختلافات في نمط الحياة. ليس هناك شك في أن ثقافة الأغذية والمشروبات قد اتخذت أكثر من نصيبها من هذا الوضع. في هذا البحث، سيتم مناقشة ثقافة الأغذية والمشروبات للدولة العباسية في السنوات 750-833 في إطار القضايا المتأثرة. بعد المعلومات العامة عن ثقافة الطعام والشرب وآداب المائدة في الدولة العباسية، ستستمر الدراسة بمعلومات مفصلة عن ثقافة الطعام والشرب. تم تصنيف النتائج المتعلقة بالأطعمة والمشروبات التي تم التوصل إليها خلال هذه الفترة من العباسيين على أنها ثقافة الأكل والشرب والأطعمة والشوربات والحلويات والمشروبات.

كلمات مفتاحية: تاريخ الإسلام، العباسيين، هارون الرشيد، الثقافة، المأكولات والمشروبات

GİRİŞ

İnsan fıtrati gereği beslenmeye ihtiyaç duymaktadır. Yeme içme insanın varlığını devam ettirebilmesi için olmazsa olmazlardandır. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde zamanla yeni ihtiyaçların gelişebileceği zikredilmekle beraber insanların doğuştan gelen kaçınılmaz bazı gereksinimleri olduğu ifade edilmektedir. Bunların en temelinde de yeme içme ve barınma gibi insan vücudunun gerektirdiği fizyolojik istekler yer almaktadır.¹ Bu yüzden yeme-içme kültürü tarihin her döneminde önemli yer işgal etmiştir. Son zamanlarda "iyi yeme sanatı ve bilimi" olarak tanımlanan Gastronomi biliminin gelişmesi de bunun en güzel örneğidir.² Tarihi süreçte farklı bölgelerle yaşanan etkileşimler farklı yemeklerin keşfedilmesine imkân

¹ Ali Köse, Ayten Ali, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 59.

² Mehmet Alper Nisari - Melike Yılmaz, "Ziyaretçi Motivasyonu ve Yerel Yemek", *International Journal of Contemporary Tourism Research*. Tarih: 2018-06-30 2/1 (Haziran 2018), 72.

sağlamış, zamanla gelişen mutfak kavramı her dönemde farklı evrelerden geçmiştir. Neticede bütün toplumların mutfak kültüründe çok renklilik ve zenginlik olmuştur.³ Bununla beraber her toplumun sahip olduğu bu yemek kültürüne daha önceden sürdürdükleri alışkanlıkları da yansıtmıştır. Bu bağlamda toplumların gelenek göreneklere, sosyokültürel durumları ve refah düzeyleri gibi etmenlere bağlı olarak gelişen yemek kültürünün birbirinden farklılık arz ettiği rahatlıkla söylenebilir. Çeşitli faktörlere göre kimisi bol baharatlı yemekler yerken kimisi baharatsız yemekler yemeyi tercih etmiştir. Buna bir de coğrafyanın ve sahip olunan imkânların katkısı eklenince her yörenin yemeği o bölgenin kimliği haline gelmiştir. “Yöresel yemek” ifadesi bunun göstergesidir ki bu bölge kültürü hakkında oldukça detay bilgiler sunmaktadır. Bu çalışmada yeme-içmenin etkilediği ve etkilendiği konular, kavramsal çerçeve altında değerlendirilmiştir. Abbâsiler’deki yeme içme kültürü hakkında genel bir bilgi verildikten sonra ilgili dönemdeki yiyecek ve içecek kültürü ele alınmıştır.

1. Kavramsal ve İlişkisel Çerçeve

1.1. Yemek ve Kültür İlişkisi

Kültür kavramının birçok tanımı olup, genel manada maddi ve manevi değerler bütünü olarak tanımlanmaktadır. Bir başka tanıma göre ise kültür, fertlerin üyesi oldukları toplum içinde öğrendikleri ve katkılarının olduğu ilgili toplumla paylaşılan davranış formları ve bu davranış formlarının içerdiği anlamlardır.⁴ Şu halde bir toplumun yemek kültürü o toplumun kendisi ve geçmişi demektir. Çünkü yemek sadece toplumsal hayatı, yaşam biçimini tasvir etmemekte aynı zamanda yemeğin arka planına ışık tutarak toplumsal ve medeni gelişim hakkında bilgi vermektedir. Örneğin yemeğe katılan malzemeler üretildiği yerdeki çiftçilerin toprağı ekme, sulama ve biçme şekli ile bölgenin iklim ve bitki örtüsü gibi birçok şey hakkında değerli bilgiler vermektedir.⁵ Bu yüzden toplumların sahip olduğu yeme içme alışkanlıkları, maddi ve manevi kültürel değerler bütünüdür bir parçasını teşkil etmektedir.⁶ Zamana, coğrafyaya, toprak ve iklim şartlarına göre gelişen yemek kültürü, her toplumun kendine özgü mutfak kültürünü oluşturmuştur. Buna binaen üretiminden tüketimine kadar süren bütün olaylar incelendiğinde yeme içme olgusunun kültürel kavram içinde incelenmesi gerektiği anlaşılacaktır. Kültür neyi, nasıl ve ne şekilde yiyeceğimizin temel belirtisidir. Kültürden etkilenen ve beslenen

³ Ertuğrul Düzgün - Fügen Özkaya Durlu, “Mezopotamya’dan Günümüze Mutfak Kültürü”, *Journal of Tourism and Gastronomy Studies* 3/1 (2015), 41.

⁴ Fuat Sezgin, “Kültürel Antropoloji”, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 18.

⁵ Ebû Muhammed el-Muzaffer b. Nasr İbn Seyyâr el-Verrâk, *Kitâbü't-Tabîh*, thk. İhsân Zennûn es-Sâmîrî - Muhammed Abdullah Kadhat (Beyrût: Dâru Sadr, 1433/2012), 6.

⁶ İsa Cihangir vd., “Gelenekselden Evrensel Kültürel Bir Olguya Yemek: Osbarda Mimbar Dolması”, *Social Sciences Studies Journal* 3/7 (Aralık 2017), 1375.

yeme içmeye dair alışkanlıklar, kültürün önemli bir parçası ve bütünleyicisidir.⁷ Bu yüzden yemek kültürü toplumu yansıtan bir ayna olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim dünyanın her yerinde her tarihte hemen her mutfağın onu ötekilerden ayıracak, temel sayılacak kendine özgü bir kimliği vardır.⁸ Örneğin mantı denince akla Kayseri, baklava denince ise akla Gaziantep şehrinin gelmesi bunun en güzel göstergesi olup bu minvalde birçok misal saymak mümkündür. Abbâsîler de aynı şekilde incelediğimiz dönem itibarıyla kendine özgü yemekleriyle öne çıkmaktadır. Et ve murrî sosu ile pişirilen mutaccan ve herise Bağdat'ta en meşhur yiyecekler arasında olup halkın kültürüne ışık tutmaktadır.

1.2. Yemek ve İnanç İlişkisi

İnsanın inancı hayatının her anında ve aşamasında kendini göstermektedir. Bu bağlamda bir toplumun yeme ve içme şeklinin inançlarından etkilenmemesi düşünülemez. Yiyecek ve içecek kültürü ile inanç arasındaki ilişkiye dair muasır araştırmacı Belge, tarihi, bütün bir hayat anlayışını ve dünya görüşünü yansıtacak bir yapıya sahip diye özetlemektedir.⁹ Yine bu minvalde 18. yüzyıl yeme içme duayenlerinden olan Jean Anthelme Brillat-Savarin tarihe not düşen şu meşhur sözlerini söylemiştir: "Bana ne yediğini söyle; sana kim olduğunu söyleyeyim."¹⁰

Özellikle semavi dinler incelendiğinde yiyecek içecekleri kapsayan helal-haram benzeri kavramlar yemek inanç arasındaki ilişkinin en önemli delillerindedir. Nitekim insan inancı gereği kimi yiyecek ve içeceklerden uzak dururken yine inancının önerdiği yiyecek ve içecekleri rahatlıkla tüketebilmekte aynı zamanda belirlenmiş sınırlar içerisinde yeni tatlar arayışına gitmektedir. Yine inanç hangi yemeğin nasıl ve hangi zamanlarda yeneceğini tayin etmektedir. Bu bağlamda Hıristiyanlık'ta özel bir anlam taşıyan ve dini ayin içerisinde yer alan Ekmek ve Şarap ritüeli; Yahudilik inancında, Hz. Musa öncülüğünde Mısır'dan çıkışın kutlandığı Hamursuz Bayramı'nda yapılan mayasız ekmek, inancın önerdiği yeme ve içme kültürüne zikredilmesi gereken kayda değer örneklerdir. Yine İslâm dininde Allah'ın (c.c.) adıyla boğazlanan hayvanların etinin yenmesinde bir mahzur olmamasına rağmen domuz ya da yırtıcı hayvanlarla ilgili var olan yasaklamalar bu meyanda ele

⁷ Adem Koç, "Yemek, Kültür ve Kimlik: Türk ve Macar Mutfağı Üzerine - Food, Culture and Identity: On Turkish and Hungarian Cuisine-2016", *Aynı Sofrada Buluşmak: Türkiye Macaristan Ortak Yemek Kültürü* (Ankara: Grafiker, 2016), 64.

⁸ Tuğrul Şavkay, *Osmanlı Mutfağı* (Şekerbank, 2000), 10.

⁹ Murat Belge - Latif Demirci, *Tarih Boyunca Yemek Kültürü* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 38.

¹⁰ Phyllis Pray Bober, *Sanat, Kültür ve Mutfak*, çev. Ülkün Tansel (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 12.

alınabilmektedir.¹¹ Tıbbü'n-Nebevî kitaplarındaki yiyecek içecek bahisleri bunlara özel yer vermektedir.

1.3. Yemek ve Coğrafya İlişkisi

İnsanın kök saldığı coğrafya, yaşadığı çevre ve bu çevrede bulunan doğal kaynaklar yeme içme kültürünü etkilemiştir. Bu çerçevede insan coğrafyanın kendine sunduğu imkânlardan istifade ederek yemeklerini şekillendirmiştir. Safran'ın bol olduğu Safranbolu'da birçok yemekte safran kullanılması bunun göstergesidir. Abbâsîler açısından bakıldığında hurma yetişen Bağdat'ta hurmanın tatlı ve şerbetinin yapılması da konumuz gereği kayda değerdir. Bu bağlamda gerek Bağdat ve Basra gibi Abbâsî şehirlerinde gerekse farklı ülke ve şehirlerde yaşayan insanlar bu yerlere özgü yemek kültürü geliştirmiş ve bunlar zamanla o toplumun kimliğine ait bir motif haline dönüşmüştür. Bundandır ki farklı coğrafyalarda farklı yemek kültürleri göze çarpmaktadır. Bu meyanda seyahatnameler yemek ve coğrafya ilişkisine yönelik bu farklılığa dair değerli bilgiler sunmaktadır. Mesela İbn Battûta, *Seyahatnâme*'sinde gezdiği ve gördüğü yerlerdeki izlenimleri aktarırken bunların bir kısmını yeme içme kültürüne ayırmıştır. Battûta Makdeşâv halkının yiyeceklerinin yağla pişmiş pirinçten ibaret olduğunu ve limon, sirke ve yeşil zencefil tükettiklerini rivayet etmektedir.¹² Eserin Türklerle ve Hintlilerle ilgili kısımları ele alındığında ise Türklerin genelde et ve bulgur, Hintlilerin ise genelde baharatlı yemekler tükettiği anlaşılmaktadır.

2. Abbâsîler'de Yeme İçme Kültürüne Genel Bir Bakış

Abbâsîler'de yeme içme kültürü, sofraya ve yeme adabı bu konuda yazılan kitaplarda ve sosyal alana dair yazılan kitaplarda genişçe ele alınmaktadır. Nitekim yemek yapmanın sanat addedildiği bu kültürde bu alana dair çalışmalar yapılmamış olması kabul edilemezdi. Bu bağlamda yeme içme sanatına dair birçok kitap yazılmış, aşçılar yetiştirilmiştir. Abbâsîler'in döneminde giderek artan teşrifat kuralları ve toplumsal değişim yeme içme kültürünü de etkilemiştir. Emevîlerden sonra kılık kıyafet, ilim, edebiyat ve sanat dâhil birçok alanda gerçekleşen hızlı değişim yiyecek içecek kültüründe de kendini göstermiştir. Özellikle Hz. Ömer (r.a.) döneminde başlayıp Abbâsîler'e kadar artarak devam eden fetihlerle beraber karşılaşılan yeni kültürler, Abbâsî mutfağına da yön vermiştir. Arap coğrafyasının Fars, Kuzey Afrika ve Bizans coğrafyasıyla etkileşim halinde olması hasebiyle onların kültürel izleri yemeklere yansımış ve zamanla zengin bir yemek kültürü ortaya çıkmıştır. Birçok

¹¹ Geniş bilgi için bkz. Heyet, *İlmihal, İslam ve Toplum* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 2/34-66; Mümtaz Fırat, "Yemeğin İdeolojisi ya da İdeolojinin Yemeği: Kimlik Bağlamında Yemek Kültürü", *Folklor/Edebiyat* 20/80 (Aralık 2014), 131.

¹² Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 247.

bölgeden farklı dil, din ve ırka mensup insanların Bağdat şehrine gelip yerleşmesi, toplumsal hayatın her alanında olduğu gibi yemek kültüründe de bir mozaik oluşmasını sağlamıştır. Bu kişilerin ekonomik durumu sofradaki çeşit ve zenginliğe yön vermiştir. Kimisi en ucuz yemeği bile zor bulabilirken kimisi sofrada yiyeceği tavuğun ne yediğine kadar dikkat etmiş, onu ceviz, mısır ve nar suyu ile besletmiştir.¹³

Abbâsîler’de genellikle günde iki ana öğün yemek yendiği görülmektedir. Birincisi öğle vaktine yakın diğeri ise akşam yenen öğündü. Akşam yemeği önemliydi. Kahvaltı öğünü de vardı ama bu sağlık amacıyla tercih edilirdi. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla kahvaltıda yumurta, zeytin, peynir, kaymak, yoğurt ve süt tüketiliyordu.¹⁴

Havas zümresi için yemeği sıradan her aşçı yapmaz bu konuda mahir olan kişiler tespit edilirdi. Yemeği yapan aşçılar bedenî temizliklerine dikkat ederlerdi. Özellikle tırnakların uzun ve kirli olmamasına önem verilirdi. Yemeğin öncesinde ve sonrasında kapların temizlenmesi önemliydi. Kaplar önce turunç yaprakları, taze ağaçkavunu, gül yaprağı tozu, sakız ve havlıcan ile ovalanırdı, kokulandırılırdı sonrasında içine yemek ve içecek konurdu. Kaplar yemekten sonra tuğla çamuru ve kalya taşı ile temizlenir kekik ve turunç yaprağı ile kokulandırılırdı. Yemeklerin pişeceği kazan, tencere ve çömlekler, yemeğe giren malzemelerin türüne ve pişme süresine göre seçilirdi.¹⁵ Kaplar çeşitli boyutlarda demir, bakır, taş ve pişirilmiş topraktan imal edilirdi. Taştan yapılmış çanaklara *burme* deniyordu. Bunların yapımında insan sağlığına zararlı olmayan madde ve boyaların kullanılmasına özen gösterilirdi. Bakır ve tahta tepsiler, tabaklar, kâseler, küpler, kepçe, et maşası, bıçak, bardak; cam, porselen ya da kilden imal edilmiş *barâniyye* adındaki küçük tabaklar, hamur açmak için kullanılan *balâta*, et ya da yumurtalı balık köftelerini kızartmakta kullanılan demir veya bakırdan yapılmış ince tabanlı *mıklâl-l-maklûbe* ya da *maklûbe* adındaki tava, baharatları dövme için kullanılan havan ve taşlar, çeşitli çeşnileri baharat ve ezmeleri koymak için kullanılan şişeler, tahta kutular ve tulumlar mutfaktaki diğer araç gereçlerdi.¹⁶

¹³ Ahmed b. el-Kâsım b. Halife b. Yûnus Ebü'l-Abbas İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, thk. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.), 204.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatîb el-Bağdâdî, *et-Tatfil ve Hikâyâtü'l-Tufeyliyyin* (Dimaşk: Matbaatü't-Tevfik, 1346), 91; Muhammed b. Ahmed el-Mutahhar el-Ezdî, *Abulkasim ein Bagdader Sittenbild = Hikâyetü Ebi'l-Kâsım el-Bağdâdî*, ed. Adam Mez (Heilderberg: Carl Winter's Universitatsbuch, 1902), 38-40.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. İbn Seyyâr el-Verrâk, *Kitâbü't-Tabîh*, 12.

¹⁶ Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. el-Kerim el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh Abbasi Bağdatından Yemekler, Tatlılar, Çeşniler*, çev. Nazlı Pişkin (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009), 14-15; Maklûbe ve balâta için aynı eser bkz. 35.

Yemeğin hazırlanması, pişirilme süresi ve şekli son derece önemliydi. Yemekler fırında, tandırda ve ateş üzerinde pişiriliyordu. Bazı yemekler hafif ve kısık ateş üzerinde demlenirken bazıları pişirildikten sonra dinlenmeye bırakılıyordu.¹⁷ Yemeğin öncesinde ve sonrasında yapılan kokulandırma işlemi yemek pişirilirken de uygulanıyordu. Bazı yemeklere dereotu saplarından demet şeklinde bağlanarak konuyor pişirildikten sonra da yemekten çıkarılıyordu. Kişniş tohumu, çubuk tarçın ve zencefil gibi baharatlar da aynı amaç için yemeklere katılıyordu.¹⁸ Bazı baharatlarda aranan özellikler vardı. Örneğin tarçın kabuğu sert ve kalın olmalı, kokusu keskin ve tadı dil yakmalıydı. Kimyon ve Kerâveyâ adındaki Frenk kimyonunda istenen ise tadının keskin olmasıydı. Benzer bir durum kişnişotu için geçerliydi ve bunun tercih edilen rengi yeşil olmalıydı.¹⁹ Yemeklerin tamamı pişirilirken dikkat edilmesi gereken en önemli kural, çömlekte kaynayan etin köpüğünü ve kirini, yüzeyde oluşan kabarcıklarla birlikte her ne varsa alıp atmaktır. Et yemeklerinde kan ve kirin temizlenmesi için et tuzlu sıcak suda yıkanmalı, etin sinirleri ve zarları çıkarılmalıydı.²⁰

Baharatların yemeğin öncesinde ve sonrasında kapların temizlenmesinde ve kokulandırılmasında, yemeklerin hemen hepsinde kullanıldığı bu zengin kültürde, baharatların özellikle taze olmasına dikkat edilirdi. Bunun yanı sıra zencefil gibi bazı baharatların yabani ortamda yetişeni değil özellikle ekilmiş olanı tercih edilirdi. Baharatların her türlü kir ve yabancı maddeden ayrıştırılarak temizlenmesi ve havan ya da taş da iyice öğütülmesi gerekiyordu.²¹

Yemeğin tuz, kimyon, biber gibi baharatlardan hangisi ile güzel olacağı ve bunların çeşitleri önemliydi. Kaya tuzu, deniz tuzuna nazaran daha çok tercih ediliyor ama her ikisinin toprak ve kirlere muhakkak arınmış ve son derece temiz olmasına dikkat ediliyordu.²² Koruk, koruk suyu, sirke çeşitleri, sumak suyu, sumak, nar suyu, limon suyu, turunc suyu, yemeklere ekşi tadı vermek için kullanılırken; bal, hurma, hurma pekmezi ve şeker de yemekleri tatlandırmak için kullanılırdı. Bazen de ayva, tatlı erik, kuru incir ve üzüm, hurma ve kayısı gibi tatlı meyve ve meyve kuruları ile ekşi elma ve nar taneleri aynı yemekte kullanılıyor bu şekilde ekşi ve tatlı karışımı yemekler yapılıyordu.²³

¹⁷ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh*, 30-31.

¹⁸ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh*, 32-33.

¹⁹ Muhammed b. Hasan b. Muhammed b. Ali b. İbrâhîm el-Kâtib el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil* (Nedsûra (Kanada): Müessesetu Hindâvî, 2017), 13.

²⁰ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 14.

²¹ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 13.

²² Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 13.

²³ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh*, 19.

Mevsimine göre değişen şeftali, armut, ayva, elma, nar ve turunçgiller gibi birçok meyvenin yer aldığı zengin bir meyve kültürü vardı. Ancak burada dikkat edilmesi gereken asıl husus meyvelerin yemekten önce takdim edilmesiydi. Meyveler oldukça zerafet arz eden bir sunum içerisinde getirilirdi. Meyvelerin yanına konan bıçaklar, kabuk ve sapları için konan cam kâseler ve sonrasında el yıkamak için getirilen leğen ve ibrikler de yemenin adabına ve şekline işaret ediyordu.²⁴

Meyveyi müteakip gelen yemek son derece özenle getirilir, kimi zaman bambudan yapılmış kapaklar eşliğinde, deriden bir örtü üzerinde sunulurdu.²⁵ Kibarlar yemeğe küçük lokma ile başlar, yağlı ellerini ekmeğe silmez, başkasının önünden yemez, parmak yalamaz, küçük lokmalarla yavaş yavaş yerler, kırıntı bırakmaz, sofrada fazla gülmez, fazla konuşmazlardı. Yemeklere acı, baharatlı şeylerle başlanırdı; ancak teamül gereği bunların fazla tüketilmemesi adetti. Soğan, sarımsak, bayır turpu ve kereviz kötü kokması sebebiyle tercih edilmezken; üzüm, kayısı, zeytin, hurma ve şeftali gibi çekirdekli meyve ve gıdalardan da yenilme tarzı sebebiyle sarfınazar etmek gerekiyordu.²⁶ Tere, hindiba, turp, pırasa, taze soğan gibi yeşillikler, kötü kokmalarının haricinde dişlere ve dişetlerine yeşil renk verdiği gerekçesiyle kibar kişiler tarafından yememeye dikkat edilirdi. Nane gibi kokulu taze otlar ise kötü kokuyu engellemek amacıyla yemeğin yanında özellikle bulundurulurdu.²⁷ Çok ucuz olan nar, incir ve karpuzun yanı sıra ekşi buğday, siyah üzüm, susam, kestane ve palamut halk tarafından oldukça tüketilirdi. Diğer taraftan maliyetli ve pahalı olan gülsuyu ile yıkanmış şeker kamışı, Hint zeytini, fıstık, Horasan'a özgü yenilebilen toprak ve Şam elması gibi gıdalar zenginler tarafından tüketilmekteydi. Bir rivayete göre ilik, tavuk ciğeri, tavuk göğsü, beyin, böbrek ve göz gibi sakatat türü gıdalar tercih edilmez ve bunların yenmesi de hoş karşılanmazdı. Nebîz denen alkollü içecek hem ileri gelenler hem de halkın bir kısmı tarafından tüketilmekteydi. Öyle ki ileri gelenlerin ve zenginlerin evlerinde aşçılardan başka "Şarabî" adındaki şarapçılar da bulunuyordu. Bunlar aynı zamanda meyve ile güzel kokulardan da sorumluydu.²⁸ Örneğin bu dönemdeki halifelerden Ebü'l-Abbas es-Seffah (ö. 136/754) cumartesi gününün dışında içeceği zaman sadece salı akşamları nebîz içerdi. Mehdî (ö. 169/785) ve Hâdî (ö. 170/786) bir gün içer bir gün içmezlerdi. Hârûnürreşîd (ö. 193/809) her cuma iki kere içerdi. Bugünleri bazen ileri veya geriye

²⁴ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti : İslam'ın Rönesansı* (İstanbul: İnsanYayınları, 2000), 444; Ayrıca Abbâsî toplumundaki sofraya ait görgü kuralları hakkında geniş bilgi için bk. İbn Yahyâ el-Veşşâ, "Abbâsî Toplumunda Kibar İnsanlar Arasında Kabul Gören Sofra Görgü Kuralları", çev. Levent Öztürk, *İSTEM* 12 (01 Aralık 2008), 251-253.

²⁵ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, 444; Veşşâ, "Abbâsî Toplumunda Kibar İnsanlar Arasında Kabul Gören Sofra Görgü Kuralları", 251-252.

²⁶ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, 446-448.

²⁷ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabih*, 11.

²⁸ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, 446-448.

alabiliyordu. Bununla beraber Câhız, hiçbir kimsenin içerken Hârûnürreşîd'i görmediğini kaydetmektedir. Diğer taraftan Halife Me'mûn (ö. 218/833) hilafetinin ilk günlerinde tertip ettiği meclislerde salı ve cuma günleri içerdi. Ancak 215/830 yılında Şam'a gittikten sonra ölene kadar her gün içmeye başladı.²⁹

Halife sofralarında yemekten sonra güzel yüzlü temiz elbiseler giymiş hizmetkârlar gelir, halifenin sofrasında bulunanlara verdiği ihsanları dağıtırlardı. Hemen akabinde sofrada yemek yiyen herkese beyaz çöven, sandal, misk, kâfur tozu ve cevri gülü taneleri ve sultânî sabunu, sarı bakırdan bir el yıkama kabı, bakırla süslenmiş gümüş bir ibrik getirilir misafirler meyvede olduğu gibi ellerini yıkardı. Sonrasında dabîkî ipeği diye maruf kumaştan yapılmış mendiller ile eller kurutulurdu.³⁰ Hizmetliler tarafından gül suyu ikram edilirdi. Diğer taraftan sofrada hem yemekten önce hem de yemekten sonra elleri yıkamak da yaygın bir adetti ve çoğunlukla aynı leğende eller yıkanıyordu. Evde misafir varsa ev sahibinin sol hizasından başlanır en son ev sahibi elini yıkardı. Şayet evde bulunanlar arasında konum ve makam farkı varsa alt kademedekiler ellerini farklı bir odada yıkardı. Dişleri karıştırmak tek başına olunduğu zamanlarda yapılırdı.³¹

Yemek esnasında konuşmanın caiz olup olmaması konusunda farklı görüşler vardı. Şayet konuşulacaksa misafirin rahat yemek yemesi için sohbeti ev sahibi idare ederdi. Yemeğini daha bitirmeyenleri kalkmaya zorlamama adına yemekten sonra "elhamdülillah" bile demek adetlere aykırı kabul ediliyordu.³²

3. Yeme İçme Kültürü

Abbâsîler'de yemeye ve içmeye o kadar değer verilmiştir ki kimi zaman dünyadaki en önemli beş nimetten ikisi olarak görülmüştür. Bu yüzden olsa gerek Hârûnürreşîd'in saraydaki aşçılarının günde otuz çeşit yemek pişirdikleri ve sarayda yemeğe harcanan masrafın günde on bin dirhem iken Me'mûn döneminde bu miktarın kat be kat daha fazla olduğu anlatılmaktadır. Sonraki zamanlarda ise sarayda yemeğe harcanan bu miktar günlük bin dinara kadar ulaşmıştır.³³ Yemek yapmak sanat olarak addedilmiş; bu alanda aşçılar yetiştirilmiş, kitaplar yazılmıştır. Kitaplar, hangi yemeğin kalaylı bakır kapta, hangi yemeğin çömlekte iyi olacağına kadar yemekle alakalı en ince ayrıntıları ele almıştır. Nitekim ilgili eserlerin yemeğin

²⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Saray Âdâbı Kitâbü't-Tâc fi ahlâki'l-mülûk*, çev. Ali Benli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 83.

³⁰ İbn Seyyâr el-Verrâk, *Kitâbü't-Tabîh*, 21.

³¹ Mez, Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti, 444-445.

³² Mez, Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti, 445.

³³ Ebü'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1995), 73/244; Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*; thk. Hamdî ed-Demirdâş (Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004), 246.

altına konulacak odunun kuru olmasına; zeytin ve meşe ağacı olursa onun dumanının olmayacağına; ama incir ağacı olursa dumanının çok fazla olup yemeğe sineceğine dair değerli bilgilere yer vermesi bunun açık bir göstergesidir. Bu kitaplar baharatların nasıl kullanılacağından, kapların, tencerelerin nasıl yıkanacağına kadar dönemin kültürel panoramasını gözler önüne serecek şekilde yazılmıştır.³⁴ Bunun yanı sıra bahsi geçen eserler, sofrada adabına, sofrada süslemeye, yiyecek ve içeceklerin öncelik ve sonralık sırasına, sofradaki uyum ve görseelliğe, yemeğe oturacak kişilerin yapması gerekenlere kadar birçok konuya yer vermiştir. Ancak bununla beraber bu kitaplardan üç tanesi günümüze ulaşmıştır. Bunlardan en kadîm olanı İbn Seyyâr el-Verrâk'ın (ö. ?, 10 y.y.) kaleme aldığı *Kitâbü't-Tabîh*³⁵ adlı eserdir. İkincisi Muhammed b. Hasan b. Muhammed el-Kerîm el-Bağdadî'nin (ö.?) 623/1226'da yazdığı *Kitâbü't-Tabîh*'dir.³⁶ Bu eser Chaales Pury tarafından giriş ve notlar eklenerek İngilizce'ye çevrilmiştir. Nazlı Pişkin tarafından da döneme ilişkin değerli bilgiler içeren geniş bir önsöz eklenerek İngilizce'den Türkçe'ye çevrilmiştir. Sonuncusu İbn Cezle'nin (ö. 493/1100) basit ilaçların yanı sıra yiyecek ve içeceklerin tanıtıldığı *Minhâcü'l-beyân fî mâ yesta milühü'l-insân* adlı eseridir. Eser tahkik edilmemiş olup kitabın British Museum, Vatikan Kütüphanesi ve Süleymaniye Kütüphanesi gibi birçok yerde farklı yazma nüshaları bulunmaktadır.³⁷

Abbâsî halifelerinin yeme ve içme sanatına verdikleri önem kitaplarla sınırlı kalmamış bu alanda yarışmalar bile düzenlenmiştir.³⁸ Yine bazı halifeler yemekli toplantılar düzenlemiş, bu şekilde mutfak kültürünün gelişmesine çok önem verilmiştir. Toplumsal hiyerarşinin en üst düzeyinde yer alan kişiler yeni tariflerin denenmesini ve oluşturulmasını teşvik etmiştir. Bazı yemek adlarının Abbâsî ileri gelenlerinin adlarıyla bilinmesi söz konusu kişilerin yemeğe olan ilgilerini göstermesi bakımından önemlidir. Örneğin *İbrahimiyye* yemeği adını Halife Muhammed el-Mehdî'nin (775-785) oğlu İbrahim b. el-Mehdî'den (ö. 224/839) almıştır. *Bûrân* yemeği de bu ismi devlet adamı Hasan b. Sehl'in kızı, Halife Me'mûn'un karısı Bûrân'dan (ö. 271/884) almıştır.³⁹ Bu dönem halifelerinin yaptıkları bunlarla sınırlı kalmamış, onlar yemeklerin insan sağlığı üzerindeki etkilerini bile öğrenmişlerdir. Örneğin Halife Me'mûn hangi yemeğin hangi hastalığa iyi geleceğini bilecek kadar sağlam bir yemek kültürüne sahipti. Bahsi geçen halife ile ilgili aktarılan bir rivayet hem zengin yemek kültürünü anlatması hem de sosyal hayat hakkında bilgi vermesi bakımından kayda değerdir. İbn Tayfûr'un Ca'fer b. Muhammed el-Enmâtî'den aktardığına göre: "*Ben*

³⁴ Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 11-13.

³⁵ İbn Seyyâr el-Verrâk, *Kitâbü't-Tabîh*.

³⁶ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*.

³⁷ Mohammad Manazir Ahsan, *Social Life Under the Abbasids* (London: Longman, 1979), 76.

³⁸ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh*, 11.

³⁹ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh*, 41.

(Ca'fer el-Enmâti) birgün Halife ile (Me'mûn) beraber öğle yemeğinde bulundum. Öyle tahmin ediyorum ki sofraya 300'den fazla yemek çeşidi konuldu. Bunlar sofraya sırayla getirildiğinde Me'mûn yemeğe bakıyor ve 'Bu, şu hastalığa, bu da falan hastalığa iyi geliyor. Kimde balgam varsa şunu yememeye dikkat etsin. Kim safra kesesinden rahatsızsa şu yemeği yesin. Kim zayıflamak istiyorsa bunu kim de kilo almak istiyorsa şu yemeği yesin' diyordu. Vallahi halife sofradaki bütün yiyecekler için ayrı ayrı bilgi verdi."⁴⁰ Halifelerin yediklerini tabipler kontrol ettiği gibi aynı zamanda onlar, tabiplerin hazırladıkları yemekleri de yemişlerdir.⁴¹ Yuhannâ b. Mâseveyh (ö. 243/857), dönemindeki Abbâsî halifelerinin sadece kendi hazırladığı yemekleri yediklerini söylemiştir. Halifeler yemek yerken onların başucunda bekleyip kışın bedeni ısıtacak ve hazmı kolaylaştıracak, yazın da serinletecek içecekler vermiştir.⁴² Halife ve devlet adamlarının yaşamına yakından şahit olan tabipler, hangi yiyecek ve içecek türünü beğendiklerini bildikleri için özellikle havas zümresinin yeme içme alışkanlıkları hakkında ayrıntılı bilgiler vermekte, yazdıkları kitaplarda bunları anlatmaktadırlar.⁴³ Yemek ve içecek olayına düşkünlük, saraydaki abartılı aşçı sayısına rağmen⁴⁴ halifeleri sevdikleri yemek olduğunda kendi yemeklerini bizatihi pişirmeye sevk etmiştir.⁴⁵ Bu yüzden kimi yemekler bazen çok sevdikleri bazen de kendileri yaptığı için ilgili halifenin adıyla anılmıştır.⁴⁶

Yemek ve coğrafya ilişkisi bağlamında bakıldığında, Abbâsîler'de özellikle Bağdat ve Basra'da hurma ve pek çok meyve cinsi vardı. Devlet Sevâd adıyla bilinen

⁴⁰ Geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd: (Akdem mâ kütib fi târihi'l-halife el-Me'mun)*, thk. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2002), 36; İbn Seyyâr el-Verrâk, *Kitâbü't-Tabîh*, 13-14; Suyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, 231-232.

⁴¹ Ebû'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr fi memâlikü'l-emsâr: Memâlikü'ş-şarki'l-İslâmî ve't-Türk ve Mısır ve'ş-Şam ve'l-Hicaz* (Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafî, 1423/2002), 9/395.

⁴² İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, 346.

⁴³ Selahattin Polatoğlu, "Çağının Tanığı Olarak Abbâsî Saray Tabipleri", *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (Aralık 2019), 217.

⁴⁴ Aşçıların geçtiği rivayetler için bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Târihu't-Taberî: Târihu'r-rusul ve'l-müluk*, thk. Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 9/166; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Misveveyh, *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Seruş, 2000), 4/294; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. İmrânî, *el-İnbâ' fi târihi'l-hulefâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî (Kahire: Dâru'l-Âfâkî'l-Arabiyye, 1421/2001), 280; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-müluk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 11/208; Ebû'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabiyye, 1417/1197), 6/118; Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân* (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyyeti, 1434/2013), 15/8.

⁴⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şâbüştî, *ed-Deyârât*, thk. Korkîs Avvâd (Beyrut: Dâru'r-Raidî'l-Arabi, 1406/1986), 186.

⁴⁶ Ezdî, *Abulkasim ein Bagdader Sittenbild*, 39.

oldukça verimli araziler üzerine kurulmuştu. Bu yüzden tarım faaliyetleri büyük bir hızla gelişti. İklim bakımından çeşitlilik gösteren bu topraklarda olabildiğince geniş alanlara yayılan çöllerin yanı sıra hurma ağaçlarıyla dolu vadiler, bütün tahıl ve baklagillerin yetiştirilmesine imkân sağlayan alüvyonlu düz ovalar nüfus bakımından kalabalık şehirler vardı. Abbâsîler'in merkezi Bağdat'ın güneyinden denize kadar uzanan Dicle ve Fırat'ın sularının Nehr İsa, Duceyl, Nehru's-Sıla gibi birçok kanalla taşınması yoluyla sulanan bölgede buğday, arpa, hurma, pirinç, susam,⁴⁷ pamuk ve ketenden başka birçok meyve yetiştiriliyordu. Özellikle sulama imkânı olması sebebiyle Cezîre bölgesinde pamuk ve zeytin yetiştiriliyordu. Güney taraflara doğru Sevâd adını alan bölgeler alüvyonlu topraklar olup oldukça bereketliydi. Ceviz ve fındık gibi kabuklu yemişler, bakliyat çeşitleri, patlıcan, şeker kamışı, portakal, gül ve menekşe gibi çiçeklerin üretimi yapılıyordu. Diğer taraftan Sogdiana Vadisi, Bevvân Geçidi, Basra şehrinde güney doğuya doğru Übüle su yolu bahçeleri ve Dımaşk şehrinin Gûta diye bilinen meyve bahçeleri ifade yerindeyse büyüleyiciydi. Buralarda şeftali, elma, kayısı, hurma, portakal, limon, erik, üzüm, incir, badem, nar, zeytin, patlıcan, turp, hıyar, gül ve reyhan gibi birçok meyve, sebze ve çiçeğin her tür ve cinsten yetiştiriciliği ve tarımı yapılıyordu. Havârizm bölgesinden kurşun sandıklar içinde buz kalıplarıyla muhafaza edilen karpuz ve kavunlar Halife Me'mûn'un sarayına gönderiliyordu.⁴⁸ Çünkü özellikle bu bölgenin kavunları kokusu ve tadıyla meşhurdu. Diğer taraftan Bağdat halkı özellikle kavunu çok seviyordu hatta buradaki meyve pazarı "kavun-karpuz pazarı" adıyla biliniyordu.⁴⁹ Yemek coğrafya ilişkisi ekseninde ele alındığında, hemen hemen bütün tahılların, baklagillerin, sebze ve meyvelerin teminine imkân veren bölgenin bunların tamamının yiyecek ve içeceklerde kullanılmasına olanak sağladığı anlaşılacaktır.

Abbâsîler'in mutfağında bakla, patlıcan, havuç, pırasa, soğan, sarımsak, şalgam, asmakabağı, ıspanak, kuşkonmaz sıkça tüketilen sebzeler arasındaydı. Özellikle bazı halifeler tarafından gözlerinin kör olmasına bile tercih edilecek kadar çok sevilen patlıcanın birçok yemeği yapılıyordu.⁵⁰ Kuşkonmaz ise manzumelere konu olmuştu.

⁴⁷ Susam özellikle Tikrit'te yetiştiriliyordu. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (Beyrut: Dâru Sadr, 1411/1991), 123.

⁴⁸ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 477-479; Ayrıca bölgeden baklagillerin tamamının tarımının yapıldığına dair başka rivayetler için bkz. İbn Vâzih Ahmed b. İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *el-Büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422), 65; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ fi haberî'l-aktâr*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Müessesetü Nâsir lissekâfe, 1980), 301.

⁴⁹ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh*, 12.

⁵⁰ İbn Vâzih Ahmed b. İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Müşâkeletü'n-nâs lizamânihim ve mâ yağlibu âleyhim fi külli 'asr*, thk. Vilyam Milverd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Cedîd, 1980), 32; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 14/448; Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. İbrahim b. Ebûbekir el-Bermekî el-İrbilî

Buğday ve arpadan üretilen ekmeğe, çörek⁵¹ ve yufka⁵² sofranın olmazsa olmazlarından. Bunun yanı sıra hurmadan ve pirinç unundan da ekmeğe yapılıyordu. Bağdat'ta halk özellikle pirinç unundan yapılan ekmeği tercih ediyordu. Çünkü bu ekmeğe hem tadının güzel olması hem de fiyatının uygun olması hasebiyle düşük gelirli ailelere hitap ediyordu.⁵³ Bunların yanı sıra büyük ve küçükbaş hayvancılık yapılıyordu. Bu çerçevede deve ve inek gibi büyükbaşların yanı sıra keçi ve koyun gibi küçükbaşların hem etinden hem sütünden istifade ediliyordu. Sütten elden edilen yoğurt, birçok yemek, tatlı ve sosun yapımında kullanılıyordu. Yine diğer süt ürünleri olan tereyağı, peynir, ekşimik, şîrâz, süt kesigi hem tek başına hem de diğer yemek türlerinde ve tatlılarda tüketiliyordu. Özellikle tereyağı ve biberle pişirilmiş mantar oldukça seviliyordu.⁵⁴ Koyundan elde edilen kuyrukyağı yemekleri lezzetlendirmek için kullanılıyordu.⁵⁵ "Yemeğin tuzu biberi" deyiminin taşıdığı mana yükünün işaret ettiği gibi tuz yemekler için çok önemliydi. Yemeklerde Nişabur yakınlarındaki Andaran kayalıklarından elde edilen *Enderânî* (Dârânî)⁵⁶ adındaki tuzun kullanımına özen gösterilirdi.⁵⁷ Çünkü bu tuzun kristal bir yapısı vardı ve gümüş gibi parlıyordu. Bunun yanı sıra pek tercih edilmemesine rağmen deniz tuzu biliniyordu. Tuzun en kalitelisi önce suda eritilen ve kirlerden arıtılan sonra tekrar katılaştırılırdı. Tuzlar farklı renklerdeki gıda maddeleri ile renklendirilebiliyordu. Karabiber, kekik, kimyon, toz ve çubuk tarçın, zencefil, kişniş, karanfil, dereotu ve kekik gibi baharatlar ve safran, aspir, anber, gülsuyu ve misk gibi birçok madde yemeklere güzel tat ve koku vermek için kullanılıyordu.⁵⁸ Bunun yanı sıra zeytinyağı, bademyağı, ceviz, fıstık, badem, kuru üzüm, incir, hünnap, kenevir, susam, eğreltiotu, kurutulmuş toz haline getirilmiş soğan ve zaferân yemeklerde tat vermesi için kullanılırdı.⁵⁹ Ayrıca rivayetlerden anlaşıldığına göre hulfît yaprağı (zank) denen bir baharat ve zencefren (doğal civa sülfür) de zaman zaman tat ve renklendirme için kullanılırdı.⁶⁰

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a-yân ve enbâü ebnâ'î'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dâru Sadr, 1900), 2/267.

⁵¹ Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher (fi tühâfi'l-eşrâf mine'l-mülük ve ehli'd-dirâyât*, thk. Müfid Muhammed Kameyha (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1390/1971), 4/113-114.

⁵² Ezdî, *Abulkasim ein Bagdader Sittenbild*, 39.

⁵³ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh*, 11.

⁵⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Cimriler Kitabı*, çev. Selahattin Hacıoğlu (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2004), 154.

⁵⁵ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh*, 35.

⁵⁶ Bu şekildeki kullanımı için bkz. İbn Seyyâr el-Verrâk, *Kitâbü't-Tabîh*, 20.

⁵⁷ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 13.

⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh*, 13-14.

⁵⁹ Bağdâdî, *et-Tatfil ve Hikâyâtü'l-Tufeyliyyîn*, 88; Ezdî, *Abulkasim ein Bagdader Sittenbild*, 38-42.

⁶⁰ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 67.

3.1. Ana Yemekler

Abbâsîler'in ilgili döneminde ana yemeklerde et, tavuk ve balık ön plana çıkmaktadır. Et yemekleri sebze ile yapıldığı gibi yoğurt ile sebzenin bir arada kullanıldığı yemekler de vardı. Abbâsî mutfağında kırmızı et olarak oğlak, kuzu, koyun, deve ve dana eti kullanılıyordu. Bu etlerle yapılan yemeklerin bazılarının tavuk etiyle de yapılabileceği o döneme ait yemek kitaplarında geçen tariflerde zikredilmektedir. Etin pişirilmeden önce kandan ve pislikten arındırılması, pişirme yöntemleri açısından çok önemliydi. Balık, Abbâsî mutfağında çeşitli biçimlerde yararlanılan kıymetli bir malzemeydi. Abbâsîler, büyük balıklara rağbet ediyorlardı. Dicle ve Fırat'tan yakalanan balıklar taze, tuzlanmış veya kurutulmuş olarak tüketilirken küçük balıklar fakirlerin hakkı olarak görülürdü.⁶¹

Yemek kitaplarına göre bu dönemdeki ana yemekler, şeker, şurup, bal ve hurma pekmezi ile tatlandırılan yemekler ile hiç tatlı katılmamış yemekler -havâmiz (ekşi yemekler)- diye gruplardan oluşmaktadır. Ana yemeklerden en önemlisi ve meşhuru Sıkbâc'dı. Sıkbâc et, nohut, tarçın, üzüm sirkesi, tatlı badem, gülsuyu kişniş tohumu biber ve safran ile çömlekte pişirilen bir yemektir. Günümüzdeki güvecin pişirilme tarzına benzer pişirilmekteydi. İsteğe göre et üzerine tavuk ilave edilebileceği gibi patlıcan da konabilmekteydi. Sıkbâc, Câhiliye Araplarından beri bilinen ve çok sevilen bir yemektir.⁶² Halife Mansur⁶³ ve Bermekîlerden Hâlid b. Yahyâ bu yemeği çok severlerdi. İbn Yahyâ hapse atıldığı dönemde bu yemeği yiyebilmek için elinden geleni yapmıştı.⁶⁴ Et yemeği olması sebebiyle hacamattan sonra yenilmemesi gerekmekteydi. Hârûnürreşîd ve Esmâ'î arasında geçen konuşmadan Esmâ'î'nin çok sevdiği için dayanamayıp hacamattan hemen sonra tabbâheciyye (et ve baharatlarla yapılan bir yemek) ile sıkbâc yediği ve bu yüzden rahatsızlandığı anlaşılmaktadır.⁶⁵ Dönemin diğer bir et yemeği İbrâhimîyye idi. Bu yemekte bazı baharatlar bez ile konulup sonrasında yemekten çıkarılıyordu. Yemek koruk suyu ile ekşitilirdi. Bu yemeği Halife Mehdî'nin oğlu İbrâhim yaptığı için onun adıyla anılırdı.⁶⁶ Adını Cürcân şehrinde alan Cürcânîyye de bu dönemin ana yemeklerindendi. Kuşbaşı et, kuru soğan, kişniş tohumu, biber, zencefil, tarçın, isteğe bağlı havuç, nar tanesi, siyah üzüm, sirke, tuz, kararında şeker, hünnap ve gülsuyu ile çömlekte yapılan bir

⁶¹ Ahsan, *Social Life Under the Abbasids*, 144.

⁶² Geniş bilgi için bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (b.y.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 16/351.

⁶³ Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Muhâdaratü'l-ebrâr ve müsemâretü'l-ahyâr* (İstanbul: Matba'â-i Osmâniye, 1305), 1/705.

⁶⁴ Ebü'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Uleymî, *et-Târîhu'l-mu'teber fî enbâi men gaber*, thk. Heyet (Suriye: Darü'n-Nevadir, 1431/2011), 3/341.

⁶⁵ Ebü' Amr Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983), 6/223.

⁶⁶ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh*, 41.

yemektir. Hummâziyye de Cürcâniyye yemeğine benzerdi. Farklı olarak yemeğin içine yağsız etten yapılan köfteler katılmaktaydı. Bu yemeğin ayrıntısı ağaçkavunu ve koruk suyu ile elde edilen sosun ilave edilmesiydi.⁶⁷ Diğer ana yemek Dikberîke et, nohut, kuru soğan, pırasa, kişniş otu, üzüm sirkesi, murrî (günümüzdeki soya sosuna benzer bir sos) ve şeker ile çömlekte dinlenerek pişirilirdi. Zirbâc yemeğindeki farklılık ise safran ile renklendirilmesiydi. İsteğe göre etin üzerine tavuk ilave edilebilmekteydi. Benzer bir yemek Nirbâc'daki fark, nane, nar tanesi, ceviz içi ve sinirsiz etin köfte yapılarak yemeğe katılmasıydı. Diğer bir yemek Tabâhece'de bazı baharat ve soslar farklıydı. Kereviz yaprağı, kimyon, şarap sirkesi, koruk suyu, limon suyu, isteğe bağlı sumak suyu ve yılanmış murrî eklenirdi.⁶⁸ Tüffâhiyye, adını taş havanda dövülüp içine katılan ekşi elma suyundan almaktaydı. İsteğe bağlı yemeğe tavuk eklenebilmekteydi.⁶⁹ Yine Hısrimiyye, adını hisrim denen koruk suyundan alıyordu. Bu et yemeğinin içinde farklı olarak patlıcan, asmakabağı, ekşimsi elma ve badem sütü vardı. Rummâniyye içerisindeki ekşi nardan Seferceliyye ise içerisindeki ayvadan bu ismi alan et yemekleriydi. İbn Sînâ bu yemekler hakkında değerli bilgiler vermekte, Tüffâhiyye, Hısrimiyye, Rummâniyye ve Seferceliyye yemeklerinin kabızlığa iyi geleceğini ifade etmektedir.⁷⁰ Aynı şekilde içerisindeki sumak suyundan dolayı Summâkiyye⁷¹ ve limon suyundan Lîmuniyye adını alan yemekler de bu dönemde bilinen et yemekleriydi. İçerisindeki kayısı sosundan adını alan Mışmişiyye, malzemeleri arasında bulunan turunçlardan adını alan Narenciyye, yine nar ve sirkeden alını alan Narsûk ve Hulviyye, Rîbâsiyye, Magmûme, Memkûriyye, Hubeyşiyye, Musûsiyye, Madîre bu dönemin diğer et yemekleriydi. Ebü'l-Abbâs es-Seffah ve Mansûr dönemi Mekke, Medine ve Taif valiliğini yapmış olan Ziyâd b. Ubeydullah el-Hârisî (ö. 141/758) Madîre'yi çok severlerdi. Ziyâd b. Ubeydullah her gün bu yemeği yer, başka da bir şey yemezdi.⁷² Bu yemeklere isteğe göre tavuk da eklenebilmekteydi. Diğer taraftan et yemeklerinden bazılarında süt, süt kesigi ve yoğurt katılmaktaydı. Bunlar Bukûliyye, Lebeniyye, Mücezz'e, Ukeyke ve Masliyye yemekleriydi. Masliyye, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanından beri bilinmekteydi. Hayber fethinden sonra bir Yahudi kadını olan Zeynep bnt. el-Hâris'in Hz. Peygamber'i zehirlemek istediği yemek koyun etinden yapılmış Masliyye'ydı. Bu

⁶⁷ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 16-17.

⁶⁸ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 17-18.

⁶⁹ Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fîfünü'l-edebe* (Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyyeti, 1423/2002), 12/102.

⁷⁰ Ebî Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî (b.y.: y.y., ts.), 2/82.

⁷¹ Bu yemeğin diğer adı 'Abrebiyye' dir. Çünkü 'abreb sumak anlamına gelmektedir. Bkz. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 1/575.

⁷² Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 12/104.

yemekte sahâbî Bişr b. Berâ vefat etmişti.⁷³ Halife Emîn de süt kesniği ile yapılan Masliyye yemeğini çok severdi. Bir defasında eğlence meclisinde canı Masliyye çekmiş ve aşçısından hemen bu yemeği yapmasını istemişti.⁷⁴ Bu yemeklerde dikkat çeken, acem yoğurdu denen bir yoğurdun kullanılmasıydı.⁷⁵ Acem yoğurdu denen bu yoğurt, kuvvetle muhtemel süzme yoğurttu. Bunlardan başka ispanaklı et yemeği İsfânâhiyye, süt ve pirinç ile pürüzsüz kıvamda yapıldığı için mermere benzeyen et yemeği Ruhâmiyye, pirinçli et yemeği Ürmüfelfel, mercimekli et yemeği Müceddere, erişteli et yemeği Itriyye ve Rişte, mercimek ve pazılı et yemeği Adesiyye, buğdaylı et yemeği Hintiyye, olgunlaşmamış buğday olan ferikli et yemeği Ferikiyye, Behtâ denen ve adını Emevîler'in Horasan Valisi Mühelleb b. Ebû Sufre'den alan (ö. 82/702) safranlı ve pirinçli et yemeği Mühellebiyye, İsfizbâce, Sugdiyye, nohutlu et yemeği Mâ ve hummas, baklalı et yemeği Mâu'l-Bâkılâ, mâş cinsi fasulyeli et yemeği Mâş; mercimek, mâş ve nohutun birleşimiyle yapılan Mülekkabe bu dönemin ifade yerindeyse damak çatlatan diğer yemekleridir.⁷⁶ Hârûnürreşid dönemine ait bir rivayetten içindeki pazıdan olsa gerek bazılarının Adesiyye sevmediği anlaşılmaktadır.⁷⁷

Basit tarzda hazırlanan, sossuz sebze yemeğine benzeyen, içine et de girebilen ve kalye diye isimlendirilen yemekler de vardı. Bunlar Anberiyye, Fâhitiyye, Müdekkakât Hâmizâ, Bûrân (Borânî) ve Şîrâziyye yemekleriydi. Bûrân yemeği adını Halife Me'mûn'un karısı Bûrân'dan almaktaydı.⁷⁸ Bu yemeğin içine patlıcan konulmaktaydı. Bu yüzden patlıcan tava ile yapılan birçok yemek halifenin eşinden esinlenerek isimlendirilmiştir.⁷⁹ Şîrâziyye ise şirden mayasıyla mayalanmış ekşi süttten elde edilen Şîrâz adındaki süzme yoğurttan yapılmaktaydı.⁸⁰ Adını içine etin yarısı kadar katılan beyaz kuru soğandan alan Basaliyye,⁸¹ rengi reyhana benzeyen Reyhâniyye, üzerindeki yumurtaların görünümünün yıldıza benzediği Nücûmiyye,

⁷³ Geniş bilgi için bkz. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16/395; Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *Hayâtu'l-hayevân el-kubrâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 2/60.

⁷⁴ İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr fî memâlikî'l-emsâr*, 10/359.

⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 21-26.

⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 27-33.

⁷⁷ Ebû Sa'd Mansûr b. el-Huseyn er-Râzî el-Âbî, *Nesru'd-Durri fi'l-Muhâdarât*, thk. Hâlid 'Abdulğani Mahfût (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/179.

⁷⁸ Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/77; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Hişâm İbn Hişâm el-Lahmî, *el-Medhal ilâ takvîmi'l-lisân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beirut: y.y., 1424/2003), 428.

⁷⁹ Geniş bilgi için bkz. Ahmed b. İsmail b. Muhammed Teymur Paşa, *Mu'cemu Teymûr el-kebîr fi'l-elfâzi'l-âmmiyye*, thk. Hüseyin Nassar (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1422/2002), 2/247.

⁸⁰ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 38.

⁸¹ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmiletü'l-me'acimi'l-'Arabiyye*, çev. Muhammed Selim Nuaymi (Bağdad: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-Fünun, 1979/2000), 1/361.

yemeğin şatafatlı görünümünün nergis çiçeğine benzetildiği Nercisiyye, et ve nohut karışımı harcının patlıcana gömüldüğü Medfûne, asmakabaklı Bûrâniyyetü'l-Kar', taze bakla ile yapılan Hudayriyye ve Rabîiyye, etin yumurtanın sarısına bulanarak yapıldığı Muhfiyye, dînâr boyutundaki yassı köftelerden yapılan Dînâriyye, olgunluk aşamasında taze hurmalardan (rutab) yapılan Rutaybe, nohut ve pirinç ile dövülmüş etten yapılan Müdekkakât Sâzice, öğütülmüş haşhaşlardan yapılan Haşhâşiyye, hünnap büyüklüğündeki köftelerden yapılan Unnâbiyye, içerisinde tatlı bademlerin olduğu Fâlûzeciyye, fındık büyüklüğündeki köftelerden yapılan Bundukiyye, yassı yuvarlak köftelerden yapılan Mukarrasa, içerisinde antepfıstıklarının olduğu Fustukiyye ve fırınlanmış etten yapılan Kaliyyetü's-Şevâ' da dönemin diğer ana yemekleri arasında yer almaktaydı.⁸² Yine tandırda pişirilen ve içine surda denen tiritin konduğu Tennûriyye ve kebîs, kuzu bağırsağının baharatlı et ve tavukla doldurulduğu Keybâ adındaki Suhtûr, tandırda pişirilen et yemeği tafşîl, Ekârî adındaki koyun ve oğlak paçası yemeği, tandırda pişirilen mercimekli et yemeği Ades Tennûrî, tandırda pişirilen Sikbâc Tennûriyye, murrî sosu ile oğlak kızartması olan Mutaccen, tokmakla dövülen etin iki tarafının kızartılarak yapıldığı Maklûbe ve fırınlanmış etin simit ekmeğine doldurularak yapıldığı Bezmâverd Abbâsiler'in ilgili döneminde farklı bölgelerde bilinen yemeklerdendi.⁸³

Dönemin ana yemeklerinin ağırlıklı kısmını et yemeklerinin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu yemekler, rengine, içerisine giren malzemeye, baharata, yemeği yapana, et veya köftenin pişirilme şekli yeri ve kabına, doğranma veya şekline göre farklı isimler ile anılmaktadır. Yemeklerin çoğunluğunda sirke ve özellikle murrî sosu dikkat çekmektedir. Bununla beraber yemeklerde baharatların kullanılmasına önem verilmekte, safran ve aspir, pirincin girdiği yemeklerde olmazsa olmaz baharatlar arasında yer almaktadır. Ticaretin gelişmiş olması, iklim ve coğrafî şartların elverişliliği de göz önünde bulundurulduğunda yemeklerdeki zengin baharat kullanımının gerekçesi daha açık anlaşılmaktadır. Diğer taraftan bahsi geçen bazı et yemeklerine isteğe göre tavuk ilave edilmektedir. Tavuklar yemeklere genellikle haşlandıktan sonra eklemelerinden parçalara ayrılarak ilave edilmektedir. Öncelikle tavuğun susamyağında sakız ve tarçın ile mühürlenmesine dikkat edilmektedir. Bununla beraber bu yemeklerden bazıları et olmaksızın tavukla da yapılabilir. Bunun için de bazı işlemler gerekmektedir. Mesela ekşi yemeklerden Summâkiyye yapılacaksa tavuk yahni yapıldıktan sonra sumak suyu ile Rummâniyye yapılacaksa nar, limon veya koruk suyu ile karıştırılarak özel bir sos yapılmalıdır. Tavuklu Zirbâc'da muhakkak sirke kullanılmalıdır. Masûs, Memkûr, Mutaccen,⁸⁴ İsfidbâce,

⁸² Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 38-47.

⁸³ Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 50-55.

⁸⁴ Burada dikkat edilmesi gereken yemekteki kızartma işleminin demir ya da sabuntaşından yapılan ve miklâ' adı verilen tavada yapılmasıdır. Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh*, 34-35.

Haşhaşiyye, Fâlûzeciyye ve Hulviyye yemekleri de tavukla yapılan diğer yemeklerdir. Ayrıca Müferreke de tavuğun karaciğeri ve taşlığından yapılmaktadır.⁸⁵ Tavuk yemeklerinin tamamında dikkat edilmesi gereken husus, kişniş tohumu, soğan ve sarımsağın kesinlikle kullanılmamasıdır.⁸⁶ İbnü'l-Kiftî, tavuk yemeklerinden kızarmış tavuğun ve haşlanmış hindinin dönemin ileri gelenlerince çok sevildiğini aktarmaktadır.⁸⁷

Abbâsîler'in bu döneminde Bağdat'ta yenen en önemli yemeklerden biri de Herîse'dir. Bu yemek de Hz. Peygamber zamanından beri bilinmektedir.⁸⁸ Bu yemek binlerce dirhem ihsanlara tercih edilecek kadar çok seviliyordu. Kendisi de şair olan, Hârûnürreşîd'in Cibâl bölgesi valisi Ebû Dülef el-İclî (ö. 225/839 [?]) kendisini metheden bir şaire on bin dirhem vermiş, şair bunun yerine kendisine Herîse yemeği verilmesini istemişti.⁸⁹ Herîse et ve tavuk karışımı bir yemektir. Adından da anlaşılacağı üzere yemeğe giren et, tavuk ve buğdayın uzun bir süre piştikten sonra melhem kıvamına gelinceye kadar dövülmesi gerekmektedir.⁹⁰ Uzun süre pişen yemek kıvamı itibarıyla da sıcak olduğu için özellikle bu yemeği yerken dikkat edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.⁹¹ Buna benzeyen diğer bir yemek Herîsetü'l-Ürz'dür. Bu yemekte buğday yerine pirinç kullanılmaktadır. Bu dönemin ana yemeklerini oluşturan diğer bir grup balık yemekleridir. Kaynaklarda adı geçen balık yemekleri Semek Meşvî, Semek Maklû, Semek Müsekbec, Semek Memkûr ve Mâlih Nâ'im'dir. Semek Meşvî tandırda yapılırdı. Diğer baharatların yanı sıra balığın içine doldurulacak harçta sumak, kekik ve sarımsağın olması önemliydi. Semek Maklû'nun Meşvî'den farkı tavada kızartılmasıydı. Semek Müsekbec'te balık şarap sirkesine yatırılıyordu. Semek Memkûr, balık sirke ve murrî sosuna yatırılarak yapılıyordu.

⁸⁵ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 55.

⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 47-48.

⁸⁷ Ebü'l-Hasan Cemâleddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhim eş-Şeybânî İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbârî'l-hükemâ' (Târîhu'l-kükemâ)*, thk. İbrâhîm Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 160.

⁸⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-i Bağdat ve zuyûlehu*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 2/278; Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) Tebuk seferi dönüşünde Vâdî'l-Kura'ya uğradığında buradaki Benî Arîz Yahudileri Hz. Peygamber'e Herîse hediye etmişti. Geniş bilgi için bkz. Muḥammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâmî, *Subulu'l-hudâ ve'r-reşâd fi Sireti hayri'l-ibâd*, thk. Âdil Ahmed - Âli Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 5/446.

⁸⁹ İbn 'Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 7/188; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffa'l-kebir*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 6/287.

⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/247; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 12/145.

⁹¹ Dil, edebiyat, hadis ve İslâm tarihi alanlarından meşhur olan Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî'nin (ö. 276/889) vefat etme sebebi olarak sıcak herîse yemesi gösterilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 16/132; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 11/57.

Mâlih Nâ'im, Irak bölgesine özgü sazan türü bir balık olan Şebbût'un tuzda yumuşatılarak kalaylı bakır veya sabuntaşında ve tandırda pişirilmesiyle yapılırdı. Bahsi geçen balık yemeklerinin tamamı taze balık ile yapılmaktaydı. Bir de tuzlu balıkla yapılan yemekler vardı. Bunlar da Semek Maklû bihall ve Rehşî, Mâlih bileben, Mâlih Maklû Sâzic, Mâlih Mükezbere ve Mâlih bihall ve Hardal yemekleriydi. Semek Maklû bihall ve Rehşî tavada kızartılan sirkeli ve tahinli bir balık yemeğiydi. Mâlih bileben balığın kızartıldıktan sonra özel baharatlarda yoğurda yatırılarak yapıldığı bir yemektir. Mâlih Maklû Sâzic, tuzlu balık sadece yağda kızartılır ve üzerine baharatlar atılırdı. Mâlih Mükezbere, balığın kişniş tohumu ile kızartılmasıyla yapılırdı. Mâlih bihall ve Hardal'da kızartılan balık, hardal ve kişniş tohumunun katıldığı sirkeye yatırılırdı. Bunun haricinde Tırrîh denen kurutulmuş İnci Kefali balığından Maklûbe Tırrîh, Müferreke ve Tırrîh Mahsî yemekleri yapılırdı.⁹²

3.2. Çorbalar

Kaynaklarda bu dönemdeki çorbalar için geniş bilgiler yer almamaktadır. Çorba Şûrbâ⁹³ ve Şûrbâ Hazrâ'⁹⁴ şeklinde geçmektedir. Şûrba et, nohut ve pirinçten yapılmaktadır. Bu yemekte de zengin bir baharat kullanımı öne çıkmakta, kimyon ve tarçın kullanımı dikkat çekmektedir. Çorbaya isteğe bağlı havanda dövülmüş etten yapılan köfte ilave edilebilmekteydi.⁹⁵ Şûrbâ Hazrâ'nın farkı adından da anlaşılacağı üzere içerisinde taze sebzenin olmasıydı. Taze pırasa, et ve baharatlarla dövülerek köfte yapılmakta ve suda pişirilmekteydi.⁹⁶

3.3. Tatlılar

Dönemin en dikkat çekici tatlıları Cuzâb diye ifade edilen tatlı çeşitleridir. Cuzâb çeşitleri tandırda pişmiş tavukla yapılmaktadır. Tavuk tandırda pişmeye başlayınca meyve veya sebze tatlısının tavuğun altına gelecek şekilde yerleştirilmesi ile yapılmaktadır. Abbâsîler'de oldukça meşhur bir yemektir.⁹⁷ Mayalı ekmek, süt, şeker, badem ve safran ile yapılan Cuzâbu'l-Hubz, benzer şekilde kadayıf ile yapılan Cuzâbu'l-kadayıf ve Cuzâbu hubzi'l-kadayıf, haşhaşla yapılan şerbetli Cuzâbu'l-haşhaş, yine bademli Cuzâbu habîsu'l-levz, kuru hurma ve bal ile yapılan Cuzâbu't-temr ve Sevad bölgesine özgü hâstüvî denen olgun hurma ile yapılan Cuzâbu'r-rutab bu tatlıların çeşitleridir.⁹⁸ Bunların haricinde un, hurma ve yağ ile yapılan Habîs, Habîsu'l-levz, habîsu'l-kar' ve Habîsu'l-cezer tatlıları vardı. Bunların yanı sıra Kuru

⁹² Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 59-61.

⁹³ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 28-29.

⁹⁴ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 32.

⁹⁵ Şûrbâ'nın Farsça'daki Şor ve bâ(g) sözcüklerinden geçtiği tahmin edilmektedir. Şor tuzlu, bâ (g) yahni anlamına gelmektedir. Bkz. Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh*, 70.

⁹⁶ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 32.

⁹⁷ Geniş bilgi için bkz. İbn Seyyâr el-Verrâk, *Kitâbü't-Tabîh*, 366-375.

⁹⁸ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 69-70.

tatlı, Sâbûniyye, Fustukiyye, Mekşûfe, Fâlûzec, Mükeffen, Berd, Semek ve ekrâs, Haşeknâ nec (Tahinli kurabiye), Mutabbak, Ernûn ve hubzu'l-ebâzîr, Ekrâs mükellele (Fıstıklı kurabiye), Katâif, Ekrâs mükerrere, Fetâir, Mübahsere, Lokumu'l-kâdî, Rutab muassel (Ballı taze hurma), Hays, Şevâbir ve son olarak Kebûlâ' şekerli tatlı ve kurabiyeler olarak bilinmekteydi.⁹⁹ Bu tatlılarda Fâlûzec birçok rivayete konu olmuş, Abbâsîler döneminin oldukça sevilen bir tatlısıydı. Öyle ki bazıları ambarlar dolusu kadar olsa yiyebileceğini söyleyerek bu tatlıyı ne kadar çok sevdiğini ifade etmiştir.¹⁰⁰

3.4. İçecek ve Benzerleri

Nebîz içeceğinden daha önce bahsedilmişti. Son derece zengin bir mutfak kültürüne sahip olan Abbâsîler'in içeceklerinin bir taneden ibaret olması düşünülemez. Elbette ki yemeklerden önce ve sonra takdim edilen zengin bir içecek kültürü de olmalıydı. Bu dönemde gül, menekşe ve diğer birçok çiçeğin suda kaynatıldıktan sonra damıtılmaları yoluyla alkolsüz şerbetler elde ediliyor ve bunlar günün belirli vakitlerinde hem hane halkına hem de gelen misafirlere ikram ediliyordu.¹⁰¹ Bunun yanı sıra meyve özlerinden, süt, bal, şeker ve havuç gibi çeşitli sebzelerden lezzetli içecekler yapılıyordu. Toz buğdaydan yapılan Cevârşine içeceği Abbâsîler'de meşhurdur.¹⁰² İçeceklerin ikramı Şarâbîler tarafından yapılıyordu.¹⁰³ Bunlar kış mevsimlerinde sıcak, yaz mevsimlerinde soğuk içecekler takdim ediyordu.¹⁰⁴ Meyvelerden elde edilen her türlü içecek yalnız evlerde yapılmıyor, bunların dışarıdan temini de sağlanıyordu. Bu meyanda Bağdat'ta halka diğer metâ'nın yanı sıra meyve suları satan dükkânlar bulunuyordu. Bu meyve suları, nasıl ve kim tarafından yapıldığını içeren bilgileri havi bir künye ile sterilize bir şekilde ağız kapatılmış şişelerde arz ediliyordu.¹⁰⁵

Yemek ve meyve sularını tamamlayıcı öge olarak değerlendireceğimiz turşular da bu kültürün dikkat çeken diğer bir yönüdür. Turşular yemeklerin ağızdaki yağlı tadını gidermek, iştahı arttırmak, yemeğin hazmını kolaylaştırmak ve yemeğin damakta daha hoş bir tat ve lezzet bırakmasını sağlamak amacıyla yemeklerle birlikte sunulurdu. Abbâsî toplumunda birçok turşu çeşidi vardı. Nane muhallel, bâzincân muhallel, lift muhallel muhallâ (tatlı şalgam turşusu), bâzincân mahsî (patlıcan püresi) bunlardan bazılarıydı. Bunun yanı sıra salatalık, acur, soğan ve diğer bütün sebzelerin sirke ile turşusu yapılıyordu. Bu turşuların koku ve rengi çok önemliydi.

⁹⁹ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 73-80.

¹⁰⁰ Bağdâdî, *et-Tatfîl ve Hikâyâtü'l-Tufeyliyyîn*, 88.

¹⁰¹ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 917.

¹⁰² İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 246.

¹⁰³ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, 446-448.

¹⁰⁴ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 346.

¹⁰⁵ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh*, 14.

Bu yüzden dereotu, maydanoz gibi birçok koku verici malzemelerin yanı sıra renk vermesi için özellikle safran kullanılırdı.¹⁰⁶

İçecek ve turşulardan başka ana yemeklerin yanında Esbâg (Mezeler) ikram edilirdi. Rivayetlerden anlaşıldığına göre Bâzincân bileben (yoğurtlu patlıcan), Kar' bileben (yoğurtlu asmakabağı), Silk bileben (yoğurtlu pazı), Şîrâz bibukûl (yeşil sebze) şîrâz) ve Isfânâh mutaccen (ıspanak kavurma) mezeleri vardı.¹⁰⁷ Mezelerde ağırlıklı olarak acem yoğurdunun kullanıldığı görülmekte ve yemeklerde olduğu gibi bunlarda da baharat kültürünün zenginliği öne çıkmaktadır. Bu konu başlığı altında alabileceğimiz diğer bir grup Mutayyibâtır (Çeşniler). Çeşnilerin aynı uygulama ile pek çok çeşidi yapılabilmekte ve bunlar içerisine giren tat vericilere göre (havâyic) değişmekteydi. Sarımsak ve susamyağı hem mezelerde hem çeşnilerde önemli bir ayrıntıydı. Bunların en dikkat çeken ekşi yoğurt, süt ve kabaktan yapılan ve yapım süreci beş ay süren Kâmih Ricâl'di. Bir diğeri Zeytûn Mübehhar'dı. Adından da anlaşılacağı üzere temel malzemesi zeytin olan bu çeşninin yapılmasında kullanılan tütüleme son derece önemliydi. Sirke ve hardal ile yapılan Hall ve hardal, baharatlarla tatlandırılan enderânî tuzu Milh Mutayyeb ve sirkeli bakla Bâkîlâ bihall dönemin diğer çeşnileri arasındaydı.¹⁰⁸

SONUÇ

İnsanın en temel ihtiyaçlarından olan yeme içme olgusu tarihin her döneminde öneme haiz olmuştur. Yeme içme kültürü her toplumun gelenek, göreneklerinden sosyokültürel ve ekonomik durumlarından etkilenmiş ve neticede toplumlara özgü mutfak kültürü oluşmuştur. Toplumların yemek kültürü sadece bir yaşam biçimi değil aynı zamanda o toplumun kimliğini yansıtan unsurlar arasında yer almaktadır. Bir yemeğe giren malzeme, üretiminden kullanım aşamasına kadar toplumsal kimliği yansıtan birçok bilgiler vermektedir. Bu yüzden yiyecek içecek kültürü, ait olduğu toplumun maddi ve manevi kültürel değerlerinin parçasını oluşturmuştur. Yiyecek içecek kültürü ile inanç ve coğrafya arasında kuvvetli bir ilişki bulunmaktadır. İnsan inancının emrettiği yiyecekleri ve içecekleri tüketebilirken yasakladıklarından uzak durmuştur. Yine insanın yaşadığı coğrafya gerek burada yetiştirilen ürünler gerekse bu coğrafyaya yakın bölgelerle yapılan ticaret ile temin edilen ürünler aracılığıyla yiyecek içecek kültürünü etkilemiştir. 132/750 yılında Sevâd bölgesini de içine alan oldukça verimli araziler üzerine kurulan Abbâsîler, Emevîler'den devraldıkları devleti idarî, askerî ve sosyokültürel birçok alanda geliştirmiştir. Abbâsîler'in kuruluş döneminde giderek artan teşrifat kuralları ve toplumsal değişim birçok alanda olduğu gibi yeme içme kültürünü de etkilemiştir. Etkileşim halinde olunan Fars, Kuzey

¹⁰⁶ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 63.

¹⁰⁷ Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 65-66.

¹⁰⁸ Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkil*, 66-68.

Afrika ve Bizans coğrafyasının kültürel izleri yemeklere yansımıştır. Buna bir de farklı inanç ve etniğe sahip insanların Bağdat'a yerleşmesi eklenince yemek kültürü bambaşka bir hal almıştır. Yeme içme sanatı addedilmiş, bu konuda kitaplar yazılmış, aşçılar yetiştirilmiş ve yarışmalar düzenlenmiştir. Bütün bunlar, yemeğin öncesinde ve sonrasında el yıkamadan yemekte nereye oturulacağına kadar geniş bir sofraya ve yeme adabını barındıran kültür oluşturmuştur.

Abbâsîler'de genellikle iki öğün yemek yendiği tespit edilmiştir. Yemeğin temiz yapılması gerektiği gibi yemeğin ve içeceklerin kaplarının son derece temiz olması gerekiyordu. Bunun için temizleyici ve kokulandırıcı malzemeler kullanılmıştır. Yemeklerin pişirilmesinde demir, bakır ve taşın yanı sıra ve pişirilmiş topraktan elde edilen kazan, tencere ve çömlek gibi kapların kullanıldığı bulgusuna ulaşılmıştır. Bunlardan hangisinin kullanılacağı yemeğin türü, pişirme süresi gibi durumlara göre değişiyordu. Mutfakta yemeklerin pişirildiği kaplardan başka tepsi, tabak, kâse, küp, kepçe, bıçak, bardak, hamur açma tahtaları, havanlar, şişeler ve tahta kutuların kullanıldığı görülmektedir. Yemeğin pişirilmesinde haşlama, kızartma, ızgara, tütsüleme, buharda pişirme, demleme (düşük ısıda pişirme) ve mühürleme gibi birçok yöntemin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yemekler fırında, tandırda ve ateş üzerinde pişiriliyordu. Bölgenin oldukça çok baharat, meyve ve sebze çeşitliliği sağladığı görülmektedir. Bunun yanı sıra bölgedeki büyük ve küçükbaş hayvan yetiştiriciliği de et ve süt ürünleri temini sağlıyordu. Bütün bu çeşitlilik beraberinde zengin bir ana yemek, çorba, içecek ve tatlı grubunu getirmiştir. Abbâsîler'deki ana yemeklerin temelde et, tavuk, etli tavuk ve balık yemeklerinden oluştuğu anlaşılmaktadır. Et; deve, sığır ve küçükbaşlardan temin edilmiştir. Balık yemeklerinde bazen başka yerlerden temin edilen türler kullanılsa da çoğunlukla bölgeye özgü balıklar kullanılmıştır. Müstakil çorba çeşidinin azlığının yemeklerin bir kısmının çorba kıvamında olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Diğer taraftan meyve ve sebzenin bolluğu birçok çeşit turşu, meze, çeşni ve meşrubat yapma imkânı sağlamıştır. Bölgeye özgü tatlıların çok sevildiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra farklı tatlı ve kurabiyelerin yapıldığı tespit edilmiştir. Bütün bu yemek ve içecekleri coğrafya ve inancın etkilediği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Huseyn er-Râzî. *Nesru'd-Durri f'l-Muhâdarât*. thk. Hâlid 'Abdulğani Mahfût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Ahsan, Mohammad Manazir. *Social Life Under the Abbasids*. London: Longman, 1979.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *et-Tatfil ve Hikâyâtü'l-Tufeyliyyîn*. Dimaşk: Matbaatü't-Tevfik, 1346.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *Târih-i Bağdat ve zuyûlehû*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Bağdâdî, Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. el-Kerim. *Kitâbü't-Tabîh Abbasi Bağdatından Yemekler, Tatlılar, Çeşniler*. çev. Nazlı Pişkin. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009.
- Bağdâdî, Muhammed b. Hasan b. Muhammed el-Kâtib. *Kitâbü't-Tabîh ve mu'cemu'l-me'âkul*. Nedsûra (Kanada): Müessesetü Hindâvî, 2017.
- Belge, Murat - Demirci, Latif. *Tarih Boyunca Yemek Kültürü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Bober, Phyllis Pray. *Sanat, Kültür ve Mutfak*. çev. Ülkün Tansel. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Cimriler Kitabı*. çev. Selahattin Hacıoğlu. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2004.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Saray Âdâbı (Kitâbü't-Tâc fî ahlâki'l-mülûk)*. çev. Ali Benli. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cihangir, İsa vd. "Gelenekselden Evrensele Kültürel Bir Olgu Yemek: Osbarda Mimbar Dolması". *Social Sciences Studies Journal* 3/7 (Aralık 2017), 1373-1384.
- Demîrî, Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ. *Hayâtü'l-hayevân el-kubrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletü'l-me'acimi'l-'Arabiyye*. çev. Muhammed Selim Nuaymi. 11 Cilt. Bağdad: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-Fünun, 1979/2000.
- Düzgün, Ertuğrul - Özkaya Durlu, Fügen. "Mezopotamya'dan Günümüze Mutfak Kültürü". *Journal of Tourism and Gastronomy Studies* 3/1 (2015), 41-47.

- Ezdî, Muhammed b. Ahmed el-Mutahhar. *Abulkasim ein Bagdader Sittenbild = Hikâyetü Ebi'l-Kâsım el-Bağdâdî*. ed. Adam Mez. Heilderberg: Carl Winter's Universitatsbuch, 1902.
- Fırat, Mümtaz. "Yemeğin İdeolojisi ya da İdeolojinin Yemeği: Kimlik Bağlamında Yemek Kültürü". *Folklor/Edebiyat* 20/80 (Aralık 2014), 129-140.
- Heyet. *İlmihal, İslam ve Toplum*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2007.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî. *er-Ravzü'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Müessesetü Nâsır lissekâfe, 2. Basım, 1980.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullâh. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1995.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. , çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2017.
- İbn Ebî Usaybia, Ebü'l-Abbas Ahmed b. el-Kâsım b. Halife b. Yûnus. *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ'*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.
- İbn Fazlullâh el-Ömerî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-epsâr fî memâlikü'l-emsâr: Memâlikü'l-şarki'l-İslâmî ve't-Türk ve Mısır ve'ş-Şam ve'l-Hicaz*. 27 Cilt. Ebûzabî [Abudabî]: el-Mecmaü's-Sekafî, 1423/2002.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. İbrahim b. Ebûbekir el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mimmâ sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1900.
- İbn Hişâm el-Lahmî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Medhal ilâ takvîmi'l-lisân*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: y.y., 1424/2003.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Dâru'l-Fıkr, 1407/1986.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 3. Basım, 1414.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*. thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî. Tahran: Seruş, 2000.

- İbn Seyyâr el-Verrâk, Ebû Muhammed el-Muzaffer b. Nasr. *Kitâbü't-Tabîh*. thk. İhsân Zennûn es-Sâmîrî - Muhammed Abdullah Kadhat. Beyrût: Dâru Sadr, 1433/2012.
- İbn Sînâ, Ebî Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. *el-Kânûn fi't-tib*. thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- İbn Tayfûr, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir. *Kitâbu Bağdâd: (Akdem mâ kütib fi târihi'l-halife el-Me'mun)*. thk. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 3. Basım, 2002.
- İbn 'Abdirabbih, Ebû 'Amr Ahmed b. Muhammed. *el-İkdu'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *Muhâdaratü'l-ibrâr ve müsâmeretü'l-ahyâr*. İstanbul: Matba'â-i Osmâniye, 1305.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1417/1997.
- İbnü'l-Kiftî, Ebü'l-Hasan Cemâleddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhim eş-Şeybânî. *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ' (Târîhu'l-kükemâ')*. thk. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- İmrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. *el-İnbâ' fi târihi'l-hulefâ'*. thk. Kâsım es-Sâmerrâî. Kahire: Dâru'l-Âfâk'l-Arabiyye, 1421/2001.
- Koç, Adem. "Yemek, Kültür ve Kimlik: Türk ve Macar Mutfağı Üzerine - Food, Culture and Identity: On Turkish and Hungarian Cuisine-2016". *Aynı Sofrada Buluşmak: Türkiye Macaristan Ortak Yemek Kültürü*. 63-75. Ankara: Grafiker, 2016.
- Köse, Ayten, Ali, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. Beyrut: Dâru Sadr, 1411/1991.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *Kitâbü'l-Mukaffa'l-kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1427/2006.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher (fi tühafi'l-eşrâf mine'l-mülûk ve ehli'd-dirâyât)*. thk. Müfid Muhammed Kameyha. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1390/1971.

- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti : İslam'ın Rönesansı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Nisari, Mehmet Alper - Yılmaz, Melike. "Ziyaretçi Motivasyonu ve Yerel Yemek". *International Journal of Contemporary Tourism Research*. Tarih: 2018-06-30 2/1 (Haziran 2018), 68-77. <https://doi.org/10.30625/ijctr.435022>
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyyeti, 1423/2002.
- Polatoğlu, Selahattin. "Çağının Tanığı Olarak Abbâsî Saray Tabipleri". *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (Aralık 2019), 208-232.
- Sezgin, Fuat. "Kültürel Antropoloji". İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh. *Mirâtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. 23 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyyeti, 1434/2013.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-hulefâ*: thk. Hamdî ed-Demirdâş. Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004.
- Şâbüştî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *ed-Deyârât*. thk. Korkîs Avvâd. Beyrut: Dâru'r-Raidi'l-Arabi, 1406/1986.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî. *Subulu'l-hudâ ve'r-reşâd fi Sîreti hayri'l-ibâd*. thk. Âdil Ahmed - 'Alî Muhammed Mu'avvid. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Şavkay, Tuğrul. *Osmanlı Mutfağı*. Şekerbank, 2000.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-müluk*. thk. Arîb b. Sa'd el-Kurtubî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387.
- Teymur Paşa, Ahmed b. İsmail b. Muhammed. *Mu'cemu Teymûr el-kebîr fi'l-elfâzi'l-âmmiyye*. thk. Hüseyin Nassar. 6 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Basım, 1422/2002.
- Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahman b. Muhammed. *et-Târîhu'l-mu'teber fi enbâi men gaber*. thk. Heyet. 3 Cilt. Suriye: Darü'n-Nevadir, 1431/2011.
- Veşşâ, İbn Yahyâ. "Abbâsî Toplumunda Kibar İnsanlar Arasında Kabul Gören Sofra Görgü Kuralları". çev. Levent Öztürk. *İSTEM* 12 (01 Aralık 2008), 251-253.

Ya'kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshâk b. Ca'fer. *el-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

Ya'kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshâk b. Ca'fer. *Müşâkeletü'n-nâs lizamânihim ve mâ yağlibu âleyhim fi külli 'asr*. thk. Vilyam Milverd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Cedîd, 2. Basım, 1980.

Zirikli, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Yurtluk-Ocaklık Sistemi: Çıldır Beylerbeyliği Örneği*

Mehmet KAZDAL **

Atıf/Cite as: Kazdal, Mehmet. "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Yurtluk-Ocaklık Sistemi: Çıldır Beylerbeyliği Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 308-324.

Öz: Osmanlı Devleti'nin idari uygulamaları arasında bulunan özel yönetim biçimlerinden birisi yurtluk-ocaklık sistemidir. Bu sistemde idareci olan kimse hayatta olduğu sürece görevde kalabilirdi. Vefat ettiği veya görevden alındığı durumda ise aile içinden başka birisi kendisinden sonra idareci olurdu. Sistemin uygulandığı eyaletlerden biri olan Çıldır Eyaleti'ni XVIII. yüzyılın ilk yarısında idare eden İshak Paşa, idareciliği esnasında merkezi hükümetle yaşadığı bir takım problemlere rağmen iktidarını korumasını bilmiştir. Bu durumun sebebi, hem İshak Paşa'nın kabiliyetli bir idareci oluşu hem de yurtluk-ocaklık sistemi gereği aile içinden yerine atanacak onun kadar karizmatik bir idarecinin bulunamamasıdır. Makalemiz İshak Paşa'nın merkezî hükümetle yaşadığı problemleri konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı Devleti, Yurtluk-Ocaklık Sistemi, Çıldır Beylerbeyliği, İshak Paşa

Yurtluk-Ocaklık System in the First Half of the 18th Century:The Example of the Çıldır Governorship

Abstract: Yurtluk-Ocaklık system is one of the special administration forms that is among Ottomans' administration practices. In this system, the governor remains in office as long as he is alive. When he dies or dismissed, a person in his family becomes the governor after him. The Çıldır Governorship is one of the governorships where this system is implemented. Ishak Pasha who governed the Çıldır Governorship in the first half of the 18. century, managed to maintain his power though he had some problems with the central government during his

* Bu çalışma Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. İsmail Altun ve Prof. Dr. Nebi Gümüş danışmanlığında Mehmet Kazdal tarafından hazırlanan "Vezir İshak Paşa'nın Çıldır Beylerbeyliği (1695-1748)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Öğretim Görevlisi Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye, mehmetkazdal@artvin.edu.tr,
ORCID: www.orcid.org/0000-0002-9508-5283

period. One of the reasons for this case is Ishak Pasha was a capable leader. Another reason is not having such a charismatic leader as him in his family. In this article, the problems that Ishak Pasha had with the central government during his period of the Çıldır Governorship will be examined.

Keywords: Islamic History, Ottoman State, Yurtluk-Ocaklık System, Province of Çıldır, Ishak Pasha.

نظام يورتلق-اوجاقلق في النصف الأول من القرن الثامن عشر: مقاطعة چلدیر نمو نجا

المخلص: أحد أشكال حكومة الإمبراطورية العثمانية هو نظام . يورتلق-اوجاقلق في هذا النظام ، يبقى الحاكم في منصبه طالما هو على قيد الحياة. عند وفاته أو فصله ، يصبح أحد أفراد عائلته هو الحاكم من بعده. ولاية جيلدير هي إحدى الولايات التي يتم فيها تطبيق هذا النظام. تمكن إسحاق باشا ، الذي حكم ولاية جيلدير في النصف الأول من القرن الثامن عشر ، من الحفاظ على سلطته على الرغم من أنه واجه بعض المشاكل مع الحكومة المركزية خلال فترة حكمه. ومن أسباب هذه القضية أن إسحاق باشا كان قائدا مقتدرا. سبب آخر هو عدم وجود مثل هذا القائد الكاريزمي مثله في عائلته. ، سيتم في هذا المقال فحص المشاكل التي واجهها إسحاق باشا مع الحكومة المركزية خلال فترة حكمه في جيلدير.

كلمات مفتاحية: تاريخ الإسلام، الدولة العثمانية ، نظام يورتلق-اوجاقلق. مقاطعة چلدیر ، اسحق باشا

GİRİŞ

Osmanlı Devleti yönetimi altında bulunan bölgeleri, mali olarak kendi kendini idare edebilmelerini hedefleyerek eyalet ve sancak gibi farklı idarî birimlere ayırmıştı.¹ Bu idari birimlerin bir kısmı sıkı merkezi yönetim ile yönetilirken diğer bir kısmı ise bölgesel özellikler dikkate alınarak adem-i merkezîyetçi özellikleri içinde barındıran esnek ve farklı idare tarzları ile yönetilmiştir.² Bu esnek idare tarzlarından birisi daha önce Moğollar, İlhanlılar ve Selçuklular tarafından da uygulanan yurtluk-ocaklık sistemidir.³

Yurtluk-ocaklık, bir yerin gelirinin birine tevcih edilmesi anlamında kullanılan bir kavramdır. Yurtluk-ocaklık sisteminde idareci olan kimse hayatta olduğu sürece görevde kalabilirdi. Vefat ettiğinde veya görevden alındığında ise aile içerisinde

* Bu çalışma Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. İsmail ALTUN ve Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ danışmanlığında Mehmet KAZDAL tarafından hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Yücel Özkaya, 18. Yüzyılda Osmanlı Toplumı, 3. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020, 24.

² Orhan Kılıç, "Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar Üzerine Bazı Tespitler", Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, 10 (10), Şubat 1999, 119; Yaşar Yücel, "Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona Dair Genel Gözlemler", Belleten, XXXVIII (152), Ekim 1974, 670.

³ Mehmet Boztepe, "Osmanlı Devleti'nin Taşra Yönetimini Şekillendiren 'Merkezîyetçilik' Yaklaşımı ve Günümüze Etkileri", Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, (36), Haziran 2013, 6; Kılıç, "Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar Üzerine Bazı Tespitler", 119; Orhan Kılıç, "Ocaklık", TDV İslâm Ansiklopedisi, DİB Yayınları, İstanbul 2007, XXXIII, 317-18; Ocaklık deyimi hakkında yapılan farklı tariflerin için bkz. Nejat Göyünç, "Ocaklık Deyimi Hakkında", XI. Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, III, Ankara 1990, 873-77.

birisi kendisinden sonra idareci olabilirdi.⁴ Kanunî Sultan Süleyman döneminde yayınlanan ve bir bölümünde Osmanlı Devleti'nin taşra teşkilatının tasvirinin yapıldığı Kanunname-i Hümayun'da yurtluk-ocaklık yönetim biçimi şu şekilde tarif edilmiştir:

“Ve bir bahşi dahi ocaklık dur ki, hîn-i fetihde ba'zı ümerâya hizmet ve itâ'atleri mukâbelesinde ber-vech-i te'bîd arpalık ve sancak hâssı tarikıyla tevcih olunmuşdur. Erbâb-ı divân ve kanun ıstılâhında bu makûlelere yurdruk ve ocaklık derler. Sancak i'tibâr olunur ve sâir ümerâ gibi tabl'u 'alem sahibleridir. Selâtin-i selefden ellerinde olan temessükâtları mûcibince cidden bunlar azl ü nasb kabul eylemezler. Ammâ elviye-i sâire gibi kurâ ve mezârî'inin mahsulâtı tahrîr olunmuştur. İçlerinde ze'amet ve tîmâr vardır. Sefer-i hümayûn vâki' oldukça, zu'amâ ve erbâb-ı tîmarı alaybeğleri ile kendüleri ma'an sâir sancak-beğleri gibi kangı eyâlete tâbî'iler ise, beğlerbeğleriyle ma'an konub ve göçüb, sefer hizmetin edâ edegelmişlerdir. Ve bunlardan birisi fevt olsa yâhud edâ-i hizmet eylese, yurdı ve ocağı olmağla, sancağı ve ocağı, evlâdına ve akrabasına verilir; hâricden kimesneye verilügelmemişdir. Meğerki evlâd ü akrabası münkariz ola, ol zaman da sancak tasarruf eylemiş bir umûr-dîde kimesneye verilir. Amma yurdruk ve ocaklık i'tibârı olmaz, belki sâir elviye gibi tasarruf olunur.”⁵

Kanunname-i Hümayun'da yurtluk-ocaklık sancaklar hakkında yapılan bu tespitlerden; Yurtluk-ocaklık sancaklar fetih sırasında itaat eden ve hizmeti görülen mahalli beylere veya ümerâya tevcih edilmiştir. Yurtluk-ocaklık sancaklarda, sancakbeyliği belli bir ailenin elindeydi. Beyler öldüklerinde veya hizmette kusurları görüldüğünde, beylerbeyinin teklifiyle sancak idaresi evlat veya akrabalarına verilir, aile dışından kimseye tevcih yapılmazdı.

Yurtluk-ocaklık şeklinde yönetilen sancaklar daha çok Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da bulunan Diyarbekir, Van, Kars, Çıldır ile Şam, Rakka, Bağdat, Basra, Adana, Kuzey Afrika'daki Tunus ve Irak'ın kuzeyinde bulunan Şehrizar eyaletlerinde uygulandığı bilinmektedir. Bu eyaletlere bağlı ocaklık şeklinde idare edilen sancakların sayısı zaman zaman farklılıklar göstermiştir. Örneğin, Kanunî döneminde Diyarbekir, Çıldır, Van ve Bağdat eyaletlerinde toplam yirmi iki ocaklık sancak varken 1673-1740 yıllarında ise yetmiş civarında ocaklık sancak bulunduğu kaynaklarda tespit edilmektedir. Yurtluk-ocaklık sancaklar Van, Çıldır, Erzurum, Bağdat ve Diyarbekir eyaletlerinde diğer bölgelere göre daha fazladır. Bunun en önemli sebebi uzun süre devam eden Osmanlı-Safevî savaşlarından dolayı Osmanlı

⁴ Fatma Acun, “Klasik Dönem Eyalet İdare Tarzı Olarak Tımar Sistemi ve Uygulaması”, 904.

⁵ Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (4.Kitap Kanunî Sultan Süleyman Devri Kanunnâmeleri), Fey Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, 476-77.

Devleti, bu durumu dikkate alarak bölgede ocaklık sancaklar kurmuş ve idarelerini bölgedeki mahallî beylere vererek devlete sadakatle hizmetlerini sağlamak istemiştir.⁶

Yukarıda yurtluk-ocaklık olarak yönetildiği ifade edilen idari birimlerden Çıldır Eyaleti, III. Murad döneminde Safevîlerle yapılan savaşlar esnasında fethedilen topraklarda 22 Cemâziyelevvel 987/17 Temmuz 1579 tarihinde yurtluk-ocaklık kurulmuştur.⁷ Daha önce bölgeyi yöneten atabey ailesinden Menûcihr, kardeşi Kvarkvare ile ortaklaşa tasarruf etmek üzere 900.000 akçelik hasarla yurtluk-ocaklık ve mülkiyet şekline getirilen Çıldır eyaletinin ilk beylerbeyi olarak atanmıştır.⁸

Yurtluk-ocaklık olarak teşkil edilen Çıldır Eyaleti'nin bu statüsünün daha sonra da devam ettiği dönem müelliflerinin eserlerinden anlaşılmaktadır. Örneğin dönem müelliflerinden Ayn Ali'nin vermiş olduğu listeye göre, XVII. yüzyılın başlarında Çıldır Eyaleti'nin dördü yurtluk ve ocaklık statüsünde olmak üzere on beş sancağı vardı.⁹ Sefer Paşa'nın Çıldır beylerbeyi olduğu 1631 yılında, Koçi Bey tarafından hazırlanıp padişah IV. Murad'a sunulan risaleye göre ise on üç sancaktan oluşan Çıldır Eyaleti'nin ocaklık olan sancakları, Pertekrek, Livâne, Nısf-ı Livâne, Şavşat, Çıldır idi.¹⁰ XVII. yüzyılın ikinci yarısında Katib Çelebi tarafından yazılan *Cihannüma* adlı eserde Çıldır Eyaleti'ne bağlı yirmi sancak kaydetmiştir. Bu sancakların on yedisi ocaklık olarak idare edilmektedir.¹¹ 1682-1702 yılları arasında sancak sayısı artarak 22'ye ulaşmıştır. Bu sancakların, on beşi ocaklık şeklinde tasarruf edilmekteydi.¹² Araştırmamıza konu olan XVIII. yüzyılda Çıldır Eyaleti'nin bütün sancaklarıyla birlikte yurtluk-ocaklık şeklinde idare edildiği arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır.¹³

Çalışmamız bir nevi özerk yapılar olarak tanımlayabileceğimiz yurtluk –ocaklık şeklinde idare edilen Çıldır Eyaleti'ni XVIII. yüzyılın ilk yarısında yöneten Vezir İshak Paşa'nın merkezi hükümetle yaşadığı siyasi krizleri konu edinmektedir. Konunun bu

⁶ Kılıç, "Ocaklık", XXXIII/317-318.

⁷ Selânikî Mustafa Efendi, *Târîh-i Selânikî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281, 146-48; Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, Atatürk Araştırmaları Merkezi, Ankara 2006, 41; Emecen, "Çıldır", VIII/300-301; İ. Metin Kunt, *Sancaktan Eyalete 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978), 176.

⁸ Emecen, "Çıldır", VIII/300.

⁹ Ayn Ali Efendi, *Kavânîn-i Âl-i Osmân der Hulâsa-i Mezâmîn-i Defter-i Divân* (İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetehânesi, 1280), 27-28, 58-59.

¹⁰ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, (Haz. Zuhuri Danuşman), Devlet Kitapları, Ankara 1972, 122.

¹¹ Kâtib Çelebi, *Cihannümâ*, İstanbul 1145, 408; Kâtib Çelebi eserine almış olduğu sancak listelerini Ayn Ali ve Nişancı Celâlzâde'den aldığını belirtmektedir bkz. Kâtib Çelebi, 411; Fahameddin Başar, *Osmanlı Eyâlet Tevcihâtı (1717-1730)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1997, 9.

¹² Orhan Kılıç, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı Eyalet ve Sancak Tevcihâtı* (Elazığ: Ceren Matbaacılık, 1997), 66; Mehmet Kazdal, *Vezir İshak Paşa'nın Çıldır Beylerbeyliği (1695-1748)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022), 66-69.

¹³ BOA. KK.d. 523/64-72 (4 C 1134/22 Mart 1722). ;BOA. A.İRSK.d. 1572/23-27 (14 C 1150/9 Ekim 1737).

şekilde sınırlandırılmasının nedeni mezkûr dönemde İshak Paşa'nın merkezi yönetimle ilişkilerinin tamamını bir makalede incelemenin zor oluşudur.¹⁴ Çalışmanın ana kaynağını Başbakanlık Osmanlı Arşivindeki farklı tasniflerde bulunan arşiv belgeleri oluşturmaktadır. Kaynaklarımız arşiv belgeleriyle sınırlı olmayıp çalışma konusunu ilgilendiren dönem vakanüvisleri tarafından telif edilen kroniklerden ve daha sonraki dönemlerde yazılmış kitap, tez ve makalelerden de faydalanılmıştır.

1. Limni Adasında Zorunlu İskâna Tabi Tutulması

6 Rebûlevvel 1107 /15 Ekim 1695'te amcası Salih Paşa'nın yerine Çıldır Eyaleti'ne beylerbeyi olarak atanan İshak Paşa¹⁵ bu göreve atanmadan önce aynı eyaletin bir sancağı olan Oltu'da sancakbeyi olarak görev yapmaktaydı.¹⁶ İshak Paşa, daha önce Çıldır Beylerbeyliği yapmış olan Arslan Mehmed Paşa'nın (1663-1680) torunu, Yusuf Paşa'nın (1680-1690) ise oğludur. İshak Paşa yarım asra yakın, söz konusu coğrafyada Osmanlı siyasetini yürüten politik aktörlerden biri olmuştur. Bu süreçte merkezi yönetim ile ilişkileri genel olarak olumlu seyretmişse de bazı dönemler bu sürecin sancılı olduğu arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır. Siyasi kriz olarak niteleyebileceğimiz olaylar zincirinin ilki 1713 yılında başlayıp sekiz yıla yakın bir süre devam etmiştir. Bu süreçte merkezi hükümet ile İshak Paşa arasında gerginlikler oluşmuş ve İshak Paşa Çıldır beylerbeyliğinden azledilerek hakkında kesin bir karar verilene kadar Limni Adası'nda zorunlu ikamete gönderilmiştir.

Yukarıda zikredilen olaylar zincirinin ilki şu şekilde gerçekleşmiştir. Karlofça müzakereleri esnasında Rusya'yı Osmanlı Devleti karşısında avantajlı duruma geçiren husus Azak Kalesi'nin Ruslar tarafından işgal edilmiş olmasıydı. Bu avantajı kullanan Ruslar 1700 yılında Karlofça Antlaşmasının devamı niteliğinde imzalanan İstanbul Antlaşması'yla Azak Kalesi'ni hukuki olarak da ele geçirmişlerdi. 1696-1711 arasında Azak bölgesini elinde bulunduran Ruslar, bu süreçte Azak Denizi'ni aşarak önce Karadeniz'i ardından da daha ötesini ele geçirmek amacıyla 250 gemilik ilk ciddi donanmalarını oluşturmuşlardı. Ancak 1711'de Baltacı Mehmed Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetlerinin kazandığı Prut Zaferi'nden sonra Azak'taki Rus donanması imha edilmiş ve Azak Kalesi tekrar ele geçirilmişti. Fiili bu durum 1713 Edirne Antlaşması'yla hukuki olarak kayıt altına alınmış ve Azak bölgesi tekrar Osmanlı hâkimiyetine girmiştir.¹⁷ Bu süreçten sonra Azak Kalesi'nin tamir ve tahkim süreci başlamıştır. Bu süreçte farklı eyalet ve sancaklardan askerler bölgenin

¹⁴ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Mehmet Kazdal, *Vezer İshak Paşa'nın Çıldır Beylerbeyliği (1695-1748)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022).

¹⁵ BOA. MAD.d. 18551/17, (6 RA 1107/15 Ekim 1695).

¹⁶ BOA.A{DVNS.MHM.d.,106/1260(10 RA 1107/18 Kasım 1695); BOA.A{DVNS.MHM.d., 106/1261(10 RA 1107/18 Kasım 1695).

¹⁷ Mustafa L. Bilge, "Azak", TDV İslâm Ansiklopedisi, DİB Yayınları, İstanbul 1991, IV, 300-301.

güvenliğini sağlamak, tahkim ve imar faaliyetlerine destek olma amacıyla Azak bölgesine görevlendirilmişlerdir.

Bu tarihlerde Çıldır Beylerbeyi olan İshak Paşa, Azak Kalesi'ni koruma maksadıyla Çıldır Eyaleti'nden asker sevk edileceğine dair kendisine gelen bir emir olmamasına rağmen böyle bir görevlendirme varmış da bunu kendisi engellemiş gibi sahte bir buyruldu düzenlemiştir. Bu buyrulduya göre İshak Paşa, Çıldır Eyaleti'nin bulunduğu coğrafyanın stratejik bir konumda olduğunu ve buradan Azak bölgesine asker göndermenin güvenlik zafiyeti oluşturacağını belirterek payitahtı ikna ettiğini iddia ediyordu. Ayrıca bu ikna sürecinde birtakım paralar harcadığını ve neticede Çıldır Eyaleti askerlerinin Azak Kalesi muhafazasından muaf tutulduğunu belirtiyordu. Hazırladığı bu sahte belgeyle Azak muhafazasından muaf tutmak için harcadığı parayı Çıldır eyaleti halkından, Oltu ve Ardahan-ı Küçük sancaklarından tahsil etmiştir. Bununla da yetinmeyen İshak Paşa'nın hakkında şikâyetle bulunmak üzere İstanbul'a gitmekte olan Ardahan-ı Küçük Sancağı sâbık beyinin varislerini ve aynı sancağın alaybeyi Ömer'in mal ve eşyalarına da el koymuştu. Bunun üzerine merkezi hükümet İshak Paşa'nın, hakkındaki iddiaların açıklığa kavuşturulması maksadıyla İstanbul'a getirtilmesini istemiştir.¹⁸

14 Mayıs 1715 tarihli Boğaz kadılarına ve dizdarlarına yazılan bir belgeden İshak Paşa'nın yargılama neticesinde suçlu bulunduğu bu sebeple görevinden azledildiği ve bir süre Limni Adası'nda hapsedildiği anlaşılmaktadır.¹⁹ Lakin 6 Ekim 1717 tarihli İshak Paşa'ya yazılan başka bir arşiv kaydı ise söz konusu azil sürecinin iki yıla yakın sürdüğü ardından tekrar Çıldır Beylerbeyi olarak atandığını göstermektedir.²⁰ Mezkûr azil sürecinde Çıldır beylerbeyi olarak İshak Paşa ile aralarında aile içi bir iktidar mücadelesi olan amcasının oğlu Arslan Mehmed Paşa görev yapmıştır.²¹

Burada bahsi geçen iktidar mücadelesinin altında yatan esas sebep yurtluk-ocaklık sisteminde beylerbeyi veya sancakbeyi olmanın bey ailesine mensup olmaktan geçtiğidir. Her ne kadar kimin bey olacağına merkezi hükümet karar verse de ocaklık aileye mensup kişiler bey olmanın kendilerinin hakkı olduğunu düşünmekteydiler. Bu durum ister istemez bir çekişmeye neden olmaktadır.

¹⁸ BOA. C.DH. 104/5196 (20 Ş 1126/31 Ağustos 1714); BOA. A{DVNS. MHM.d, 120/835 (20 Ş 1126/31 Ağustos 1714).

¹⁹ BOA. A{DVNS. MHM.d., 57/13 (10 CE 1127/14 Mayıs 1715).

²⁰ BOA. A{DVNS. MHM.d, 126/733 (29 L 1129/6 Ekim 1717).

²¹ Sulhan Saba Orbeliani vd., Osmanlı ve Avrupa Topraklarında Beş Gürcü Seyyah ve Seyahatnameleri (XVIII. ve XIX. Yüzyıl), (Ed. Nebi Gümüş, Çev. Harun Çimke), Selenge Yayınları, İstanbul 2021, 88.

2. Açıkbâş Bölgesi Kraliçesi ile Yaşanan Davalaşma Neticesinde Görevden Alınması ve Göreve İade Edilmesi

İshak Paşa ile merkezi hükümet arasında yaşanan siyasi krizlerin ikincisi ise müteveffa Açıkbâş Meliki Giorgi'nin zevcesi Dodopal arasında yaşanan davalaşma dolayısıyla yaşandı. 1722 yılının mayıs ayında payitahta giden Dodopal, eşinden kalan mallarına Açıkbâş bölgesi derebeyleri tarafından el konulduğunu problemi çözmesi için görevlendirilen İshak Paşa'nın ise derebeylerden aldığı malları kendisine iade etmediğini iddia ediyordu. Devlet-i 'Aliyye söz konusu iddianın çözümü için Erzurum Valisi İbrahim Paşa'yı görevlendirdi. İbrahim Paşa'ya bu vazifesini yaparken mübaşir sıfatıyla "dergâh-ı muallâ kapıcıbaşlarından Dayızâde Mustafa" yardım edecekti. Bunun yanı sıra İshak Paşa'dan da Erzurum'a giderek problemin çözülmesi için görevlendirilen kimselere yardımcı olması istendi.²²

Eyaletin merkezi Ahıska'dan Erzurum'a gelen İshak Paşa, dava konusu durum açıklığa kavuşmadan mübaşir Dayızâde Mustafa tarafından hapsedildi. Erzurum Valisi İbrahim Paşa'ya gönderilen yazıda ise davanın adilâne yürütülmesi ve bu nedenle davalıların beraber dinlenmesi isteniyordu. Eğer iddia edilen hususlarla ilgili İshak Paşa'nın haklı olduğu ortaya çıkarsa Dodopal'ın tekrar İstanbul'a gelmesine izin verilmemesi emredilmekteydi.²³ Erzurum'da süren yargılamadan bir sonuç çıkmadığı anlaşılınca payitahttan yazılan başka hükümde davanın Erzurum'da çözülmesinin mümkün olmadığı, bu sebeple ikisinin şahitleriyle beraber İstanbul'a gönderilmesi istendi.²⁴ İstanbul'da devam edecek dava için Erzurum'dan hareket etmeden önce mübaşir Dayızâde Mustafa'ya gönderilen başka bir yazıda şahitlerinde getirilmesi ve vazifesini yaparken emirlere uygun hareket edilmesi istenmekteydi. Mezkûr kişilerin İstanbul'a giderken yol güvenliğinin sağlanması amacıyla yol üzerinde bulunan kadılara ve diğer devlet erkânına emirler gönderilerek işin ehemmiyeti konusunda bu kimseler bilgilendirildi.²⁵ Ayrıca bu vesileyle Erzurum valisi Vezir İbrahim Paşa'dan, İshak Paşa'nın Gürcü prenslerinden almış olduğu cizyeden zimmetinde bulunan otuz beş kese akçenin de İshak Paşa'dan tahsil edilip Dayızâde Mustafa aracılığıyla payitahta ulaştırılması istendi.²⁶

Yaşanan hadiseler İshak Paşa'nın tekrar görevden alınmasına neden oldu. Bu süreçte Çıldır Eyaleti'nin ocaklık statüsü kaldırılarak İshak Paşa'nın yerine daha önce Trablusşam Valisi olarak görev yapmış bulunan Şehsuvarzâde Mehmed Paşa Çıldır Beylerbeyi olarak atandı. Şehsuvarzâde Mehmed Paşa'ya gönderilen yazıda, İran

²² BOA. A{DVNS. MHM.d, 130/1065 (20 B 1134/6 Mayıs 1722).

²³ BOA. A{DVNS. MHM.d, 130/1221 (29 L 1134/12 Ağustos 1722).

²⁴ BOA. A{DVNS. MHM.d, 130/1269 (10 Z 1134/21 Eylül 1722).

²⁵ BOA. A{DVNS. MHM.d, 130/1271,72,74 (20 Z 1134/1 Ekim 1722).

²⁶ BOA. A{DVNS. MHM.d, 130/1276 (20 Z 1134/1 Ekim 1722); BOA.C.ML. 346/14266 (29 Z 1134/10 Ekim 1722).

Devleti'nde yaşanan iktidar değişikliğinden faydalanmak isteyen²⁷ Moskof Çarı'nın Dağıstan üzerine saldıracağını haber alındığı, Çıldır Eyaleti'nin stratejik bir konumda bulunmasından dolayı bir an önce görev yerine gidip bölgenin güvenliğini sağlaması istendi.²⁸ Ayrıca davalıları İstanbul'a götürmesi emredilen Dayızade Mustafa'ya, Rus Devleti ile Dağıstan emirleri arasında savaş çıkacağını haber alınması üzerine, Dağıstan sınırına yakın bir yerde bulunan Çıldır Eyaleti'nin güvenliğini sağlamak için yola çıkan yeni Çıldır valisi Şehsuvarzâde Mehmed Paşa'nın görev yerine ulaşmasını beklemesi gerektiği belirtiliyordu. Yeni beylerbeyi görev yerine ulaştıktan sonra İshak Paşa ile Dodopal'ı İstanbul'a getirmesi emrediliyordu.²⁹ Çıldır Eyaleti dâhilinde bulunan kadılar, bahsi geçen idareci değişiminden haberdar edildi.³⁰

Lakin İran Devleti'nde yaşanan iktidar değişikliği ve ardından Kafkasya bölgesinde başlaması muhtemel yeni çatışmalar³¹ Osmanlı Devleti'ni, Çıldır Eyaleti idaresinin değişimiyle ilgili almış olduğu kararını yeniden gözden geçirmeye sevk etti. Osmanlı Devleti'ni İshak Paşa ile ilgili kararını gözden geçirmeye sevk eden başlıca amilin, yaklaşan krizi yönetebilecek tecrübeye sahip ve bölgeyi tanıyan birinden istifade etmenin daha gerçekçi olacağı düşüncesi olmalıdır. Bu düşüncenin izlerini konusu İshak Paşa olan arşivdeki hüküm kayıtlarından görebilmekteyiz. Örneğin; İshak Paşa'yı İstanbul'a getirmekle görevli Dayızade Mustafa'ya gönderilen bir hükümde bu yumuşamanın izleri müşahede edilmektedir. Söz konusu hükümde öncelikle daha önce İshak Paşa ile davalısı Açıkbaş Meliki'nin eşi Dodopal'ı İstanbul'a getirmekle görevlendirildiği hatırlatılıyordu. Lakin Kafkasya bölgesinde yaşanan hadiseler bu kararın yeniden gözden geçirilmesini gerektirebileceği belirtiliyordu. Bu sebeple Kafkasya bölgesinde yaşanan hadiseleri takip etmek ve gerektiğinde müdahalede bulunmak üzere serdar tayin edilen Erzurum Valisi Vezir İbrahim Paşa, bölgeyi yakından tanıyan İshak Paşa'yı yanında alıkoyup tecrübesinden yararlanmayı isterse, izin vermedikçe İshak Paşa'yı İstanbul'a getirmemesi Dayızade Mustafa'dan isteniliyordu.³²

Erzurum Valisi İbrahim Paşa'nın tecrübesinden istifade etmek amacıyla hakkında olumlu görüş belirtmesinden sonra İshak Paşa, hem Çıldır Eyaleti'ni yurtluk ocaklık şeklinde tasarruf etmek üzere yeniden beylerbeyi olarak atandı hem

²⁷ Serdar Oğuzhan Çaycıoğlu, "18. Yüzyıl Başlarında Rusya'nın Kafkasya Siyaseti: I. Petro'nun İran Seferi", *Vakanüvis - Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 119.

²⁸ BOA. A{DVNS. MHM.d, 130/1291 (20 Z 1134/1 Ekim 1722).

²⁹ BOA. A{DVNS. MHM.d, 130/1292 (10 Z 1134/1 Ekim 1722).

³⁰ BOA. A{DVNS. MHM.d, 130/1283 (20 Z 1134/1 Ekim 1722).

³¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz Kazdal, *Vezir İshak Paşa'nın Çıldır Beylerbeyliği (1695-1748)*, 148-163.

³² BOA. A{DVNS. MHM.d, 130/1344 (10 M 1135/21 Ekim 1722).

de İbrahim Paşa'nın emrine verildi. Şehsuvarzâde Mehmed Paşa ise Karaman Eyaleti beylerbeyliğine atandı.³³

3. Hakkında Sinop Sürgün Kararı Verilmesi

1723 yılında fethedilen ve bu süreçte İshak Paşa 10 yıla yakın İshak Paşa tarafından yönetilen Tiflis 1732 yılında Safevî tahtını ele geçiren Nâdir Şah tarafından 1735 yılında ele geçirilmiştir.³⁴ Bu süreçten sonra Çıldır'a dönen İshak Paşa kendi yerine Çıldır Eyaletini idare eden oğlu Yusuf Paşa'nın beylerbeyi olarak devam etmesini merkezi hükümetten talep etti.³⁵ Talebin kabul edilmesiyle Yusuf Paşa Çıldır Eyaletini yönetmeye devam etti.³⁶ İshak Paşa oğlu Yusuf Paşa'nın 1744 yılında vefatından sonra tekrar Çıldır beylerbeyi olarak görevlendirildi.³⁷ Yeniden atanmasının üzerinden bir yıl gibi bir zaman geçtikten sonra Kasım 1745 tarihli bir yazıdan İshak Paşa'nın yaşlılığı gerekçe gösterilerek payitaht tarafından emekliye ayrıldığı anlaşılmaktadır. Aynı yazıda Çıldır Eyaleti'nde kendisine ait çiftliğinde ikamet etmesine izin verildiği de ayrıca ifade ediliyordu.³⁸ İshak Paşa'nın emekliye sevk edilmesinden sonra yerine Ahmed Paşa beylerbeyi olarak atandı.³⁹ Yeni atanan beylerbeyi daha önce Çıldır Eyaleti'ni yönetmiş Salih Paşa'nın torunu Arslan Mehmed Paşa'nın ise oğludur. Salih Paşa ve Arslan Mehmed Paşa ile İshak Paşa arasında süregelen bir iktidar mücadelesi olduğunu yukarıda belirtmiştik bu durum atamayı bize göre manidar kılmaktadır.

Emekliliği sonrası çiftliğinde ikamet etmeye başlamasının üzerinden bir ay geçmeden merkezi hükümet tarafından İshak Paşa'ya Sinop'a sürgün edildiğine dair bir tebliğ yazısı gönderildi. İshak Paşa'nın Sinop'a sürgün işlemlerini takip etmek üzere mübaşir sıfatıyla "hassa silahşörlerden Mehmed" tayin edildi. İlgili yazıda mübaşir Mehmed'e hitaben İshak Paşa'nın Çıldır eyaletinde bulunduğu yerden bir an önce Sinop'a giderek orada ikamet etmesi ve Sinop'a vardığı haberinin de İstanbul'a bildirmesi emredilmektedir.⁴⁰ Sinop kadısına ve zabıtine aynı tarihte yazılan yazıda ise Çıldır beylerbeyi iken emekliye ayrılan İshak Paşa'nın zorunlu ikamete tabi olmak üzere Sinop'a gönderileceği, Sinop'ta ikamet ettirilerek oradan ayrılmasına kesinlikle müsaade edilmemesi gerektiği ifade edilmektedir.⁴¹ Ayrıca Çıldır Eyaleti'nden

³³ BOA. İE.TCT. 24/2574 (16 M 1135/27 Ekim 1722);BOA. A{DVNS. MHM.d, 130/1358 (20 M 1135/31 Ekim 1722).

³⁴ Hüseyin M. Karamanlı, "Gürcistan", XIV, 315.

³⁵ BOA.C.DH. 95/4707 (21 CE 1148/9 Ekim 1735).

³⁶ Kılıç, 18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı Eyalet ve Sancak Tevcihâtı, 175.

³⁷ Nodar Asatiani vd., "XVIII. Yüzyıldan XIX. Yüzyıla Kadar", Gürcistan Tarihi, (Ed. Mariam Lortkipanidze vd.), Palitra L. Yayıncılık, Tiflis 2012, 224.

³⁸ BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/220 (29 L 1158/24 Kasım 1745).

³⁹ BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/274 (29 L 1158/24 Kasım 1745).

⁴⁰ BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/806 (30 ZE 1158/24 Aralık 1745).

⁴¹ BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/807 (30 ZE 1158/24 Aralık 1745).

Sinop'a giden yol üzerinde bulunan vezirlere, valilere, kadılara ve diğer Osmanlı bürokratlarına da durum bildirilmişti. Bu kişilere gönderilen hükümlerde İshak Paşa'nın zorunlu ikamete tabi olduğu Sinop'a varıncaya kadar yol üzerinde güvenliğinin sağlanması hususu vurgulanmaktaydı.⁴²

24 Aralık 1745 tarihli başka bir yazı emekliliği sonrası Çıldır'da ikamet etmesine izin verilen İshak Paşa'nın, zorunlu olarak Sinop'ta ikamete tabi olmasının nedenini anlamamız açısından bizlere ipucu vermektedir. Söz konusu yazıda, emekliye sevki sonrası Çıldır Eyaleti'nde ikamet etmesinde bir sorun olmadığı daha önceden beyan edildiği fakat sonraki süreçte burada kalmasının fitne ve karışıklığa sebep olacağından dolayı tayin olunan mübaşirle birlikte Sinop'a gönderilmesi yeni beylerbeyi Ahmed Paşa'dan istenmekteydi.⁴³ Bize göre Osmanlı Devleti İshak Paşa'yı zorunlu ikamete tabi tutmakla öncelikle İran sınırında stratejik bir bölgede bulunan Çıldır Eyaleti'nde karışıklık çıkmasını önlemeyi hedeflemekteydi. Bununla birlikte zorunlu ikamet kararının verilmesinde göz ardı edilmemesi gereken diğer bir amilin Çıldır Eyaleti'ni yöneten yurtluk-ocaklık bey ailesi arasında yarım asra yakın devam eden aile içi iktidar mücadelesinin de payı olduğunu düşünmekteyiz. Bu durum dikkate alındığında İshak Paşa'nın Ahıska'da ikamet etmesinin yeni atanan Ahmed Paşa'nın siyasi ikbali açısından tehlikeli olacağını düşünülmüş olmalıdır.

Osmanlı idarî sisteminde görev yapan beylerbeylerinin halkın veya diğer devlet idarecilerinin şikâyetleri sonrası görevden alındığı, cezalandırıldığı ve "müsâdere usulü" diye bilinen usulle mallarına da devlet tarafından el konulduğu olurdu.⁴⁴ Çıldır Beylerbeyi Ahmed Paşa'ya, hassa silahşörlerinden Hasan'a ve mübaşir tayin olunan hassa silahşörlerinden İbrahim'e, Ahıska kadısına ve yeniçeri zabıtine gönderilen yazıdan müsâdere usulünün İshak Paşa içinde uygulanmasının istendiğini anlamaktayız. İlgili yazıda Çıldır beylerbeyi iken ahaliye uyguladığı zulüm ve baskıdan dolayı azledilerek tekaüde ayrılan İshak Paşa'nın Sinop'a sürgün edilerek orada ikamete mecbur tutulduğu, beylerbeyliği zamanında sahip olduğu bütün para, mal, eşya ve hayvanlara devlet adına müsâdere edilip bir deftere kaydedilmesi ve sonra da bu defterin İstanbul'a gönderilmesi emredilmekteydi.⁴⁵ Burada dikkatimizi çeken husus İshak Paşa'nın emekliye sevk edildiği ile ilgili ilk yazıda yaşlılığı dolayısıyla emekli edildiğinden bahsedilirken konuyla ilgili yazılar devam ettikçe emekliliğe sevk edilmesine esas teşkil eden konuların da farklılığı göze çarpmaktadır. Bu son yazıdan anlaşılmaktadır ki İshak Paşa'nın emekli edilmesine giden süreç yaşlılığından ziyade bölge halkı ile arasında yaşanan gerginliklerdir. Yaşanan hadiseler Osmanlı Devleti'ni Çıldır Eyaleti idaresiyle ilgili değişiklik

⁴² BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/809 (30 ZE 1158/24 Aralık 1745).

⁴³ BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/808 (30 ZE 1158/24 Aralık 1745).

⁴⁴ Mehmet İpşirli, "Beylerbeyi", VI, 71-72.

⁴⁵ BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/810 (30 ZE 1158/24 Aralık 1745).

yapılması gerektiği düşüncesine sevk etmiş olmalıdır. Fakat ilerde de göreceğimiz üzere bu karar uygulanamamış hatta İshak Paşa'nın ölümü sonrası dahi İshak Paşa neslinden idareciler Çıldır Eyaleti'nde göreve devam etmiştir.

İshak Paşa'nın mallarının müsâderesi ile ilgili kararın ardından gelen yazılarda müsâdere kararının sadece İshak Paşa ile sınırlı olmadığı görevi esnasında beraber çalıştığı en yakın adamlarını da kapsadığını görmekteyiz. Söz konusu kimselerin İshak Paşa'nın damadı ve kethüdası olan Ahıska Kalesi sol kolağası Mehmed Bey ile İshak Paşa'nın oğlu müteveffa Çıldır Beylerbeyi Yusuf Paşa'nın kethüdası Mehmed Bey olduğunu arşiv belgesinden öğrenmekteyiz. Bu kişilerin İshak Paşa ile aynı suçlar gerekçe gösterilerek yakalanmaları ve sahip oldukları bütün mal, para, eşya ve mülklerine devlet adına el konulması istenmekteydi.⁴⁶ Haklarında yakalanmalarına dair ferman çıkarılmış olan bu kimseler eğer firar ederlerse nerede olurlarsa olsunlar yakalanarak *fetâvâ-yı şerife mantuklarınca*⁴⁷ idam cezasını yerine getirmek üzere mübaşir tayin olunan hassa silahşörlerinden İbrahim'e teslim olunmaları emredilmekteydi. İlgili iki yazıdan anlaşılmaktadır ki sürgün kararı verilen İshak Paşa'nın aksine bu iki kimse idam ile cezalandırılmıştı.⁴⁸ İshak Paşa'nın damadı Mehmed ve diğer Mehmed'in haklarındaki verilen idam kararlarını haber alır almaz firar ettiklerini öğrenmekteyiz. Daha sonra bu iki ikisinin aileleri araya girerek eğer affedilirlerse kefalet vereceklerini beyan ettiler. Mezkûr arşiv belgesinde Osmanlı Devleti bu iki kişinin elli bin kuruş kefalet ödemeleri, bundan sonra devlet işlerine karışmamaları ve kendi hallerinde hanelerinde oturmaları şartıyla geçmiş suçlarının affedileceğini ifade etmekteydi.⁴⁹

Sinop'a sürgün kararı verilmesi üzerinden üç ayı aşkın zaman geçmesine rağmen İshak Paşa'nın 80-90 adamıyla Ardanuç kazasındaki evinde vakit geçirdiği payitahta bildirildi. Bu haber üzerine hem İshak Paşa'ya hem de İshak Paşa'yı Sinop'a götürmek üzere mübaşir tayin olunan Mehmed Bey uyarıldı. Mehmed Bey'e hitaben Sinop'a sürgün edilen İshak Paşa'nın emredildiği şekilde acilen sürgün yeri Sinop'a gitmesi ve yerine ulaştırıldığı haberinin de İstanbul'a bildirmesi isteniyordu. Aksi takdirde cezayı hak edeceğinin İshak Paşa'ya bildirilmesi de ayrıca istenmekteydi.⁵⁰ Söz konusu yazının üzerinde *mucibince amel oluna deyu unvanına hatt-ı hümayun keşide*

⁴⁶ BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/812 (10 Z 1158/3 Ocak 1746).

⁴⁷ İlgili tamlama, söz konusu kimseler hakkında verilen fetvanın "delalet ettiği mana" gereğince anlamına gelmektedir bkz.Şemseddin Sami, "*Mantûk*", Kâmûs-ı Türkî, Kapı Yayınları, İstanbul 2004, 1417.

⁴⁸ BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/813 (10 Z 1158/3 Ocak 1746).

⁴⁹ BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/815 (20 R 1159/12 Mayıs 1746); Kefalet bedeli olan 50 bin kuruşun ordunun ihtiyacı olan zahirenin "*Ağaçbaşı anbarından*" nakli için tahsil edilmesi gerektiğine dair emri ihtiva eden arşiv kaydı için bkz. BOA. D..BŞM.MHF. 39/1 (15 S 1160/26 Şubat 1747).

⁵⁰ BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/814 (20 S 1159/14 Mart 1746).

*kılınmıştır*⁵¹ ibaresinin bulunması belirtilen hususların kusursuz yerine getirilmesine dair dikkat çekme amaçlı olduğunu ifade etmeliyiz. Fakat Mayıs 1746 tarihli başka bir hüküm kaydında bu tehditlere rağmen İshak Paşa'nın hâlâ Çıldır Eyaleti'nde ikamete devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu defa yazılan yazının muhatabı İshak Paşa'nın yanı sıra yeni atanan beylerbeyi Ahmed Paşa, Çıldır eyaleti mutasarrıfları, mübaşir sıfatıyla daha önceden tayin olunan Mehmed, Ahıska yeniçeri zabiti ve Ahıska kadısı idi. İlgili kişilere Sinop'a sürgün edilen İshak Paşa'nın bir an önce sürgün yerine gitmesi için kendisine iki defa emir yazılmasına rağmen halen gitmediğinin haber alındığı ifade ediliyordu. Sürgün edildiği mahalle gitmesinin sağlanmadığı takdirde yazının muhatabı olan herkesin cezalandırılacağı tehdidinde bulunuluyordu.⁵²

Haziran ayına gelindiğinde ise İshak Paşa'yı muhatap alarak gönderilen başka bir yazıda ise suçlarının affedildiği ve sürgün cezasının kaldırıldığı beyan ediliyordu. Yazıda Çıldır beylerbeyliğinden azledilip hakkında Sinop'a zorunlu ikamet kararı verilmişken, çıkarılan fermana rağmen emri yerine getirmeyip Ardanuç'taki çiftliğinde vakit geçirdiğinden dolayı idamı hak ettiği halde, Kars canibi seraskeri Hekimoğlu Ali Paşa'nın kefil olması üzerine affedildiği ifade edilmektedir.⁵³ Adı geçen Hekimoğlu Ali Paşa ile İshak Paşa tanışıklıklarının, 1725 yılında gerçekleşen Tebriz'in fethine kadar geriye gittiği ifade edilmektedir. Bu tarihte İshak Paşa hem Tiflis'i hem de Çıldır Eyaleti'ni beraber yönetmektedir. Ekim 1725'ten Şubat 1726'a kadar İshak Paşa'nın Çıldır Eyaleti Ali Paşa'ya tevcih edilmiştir.⁵⁴ Fakat bu verilen vazifenin kâğıt üzerinde kaldığı Ali Paşa'nın bu görevi fiilen kabul etmeyerek, İshak Paşa'ya iadesini sağladığı ifade edilmektedir.⁵⁵ Hekimoğlu Ali Paşa'nın iltiması ile affedilen İshak Paşa'ya suçlarının affedilip sürgün cezasının kaldırılması için üç şartı yerine getirmesi emredilmekteydi. Bunlardan birincisi Kars bölgesinde bulunan ordunun zahire ihtiyacını gidermekti. Diğer şart ise Batum Limanı'ndan Kars'a nakledilmesi gereken zahireyi ücretsiz ulaştırmaktı. Son olarak üç bin askeri teçhiz ederek Kars seraskeri Hekimoğlu Ali Paşa'nın emrine vermektir. Bu şartlar yerine getirilmediği takdirde hakkında daha önceden verilmiş bulunan kararların geçerli

⁵¹ "Ferman ve beratların önemli olanlarında tuğranın üst, sağ veya sol tarafında padişahın hattıyla, "mücebince amel oluna" ve "mücebince amel ve hilâfından hazer oluna" gibi ifadeler, ferman veya beratta yer alan hususların kusursuz yerine getirilmesi istendiği anlamına gelir" bkz. Mübahat S. Kütükoğlu, "Hatt-ı Hümayun", TDV İslâm Ansiklopedisi, DİB Yayınları, İstanbul 1997, XVI, 485.

⁵² BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/822 (10 R 1159/2 Mayıs 1746).

⁵³ Mehmet Yılmaz Akbulut, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Siyasi ve Sosyal Örgüsünde Bir Devlet Adamı Biyografisi: Hekimoğlu Ali Paşa (1689-1758)" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2020, 529; BOA. C.DH. 204/10171 (10 C 1159/30 Haziran 1746).

⁵⁴ Mehmet Yılmaz Akbulut, 139.

⁵⁵ Mehmet Yılmaz Akbulut, 299.

olacağı da ayrıca belirtiliyordu.⁵⁶ Çıldır beylerbeyliğinden azledilen Arslan Mehmed Paşa'nın oğlu Ahmed'e ise devletin aldığı kararlar yeni bir vazifeye tayin olununcaya kadar Erzurum'a giderek orada ikamet etmesi emredildi.⁵⁷

İshak Paşa hakkında alınan affedilme kararı ölümüne yakın son kez Çıldır beylerbeyi olarak atanmasını sağladı. Bu durum aynı zamanda dördüncü kez görevden alınmasına rağmen tekrar beşinci kez göreve iadesi anlamına da gelmekteydi. Halka zulüm veya yolsuzluk gibi sebeplerle görevden alınan idarecilerin idam cezalarının sıkça uygulandığı⁵⁸ bir dönemde İshak Paşa'nın bu badireleri atlatabilmesi iyi bir siyasi taktik ustası olduğunu göstermektedir. Bunun yanında göreve tekrar iade olunuşlarında İshak Paşa'ya alternatif onun gibi güçlü birinin bulunamamış olmasının da payı göz ardı edilmemelidir. Ayrıca aile içi iktidar mücadelesinden ilerlemiş yaşına rağmen bir kez daha başarıyla çıkmış olması da İshak Paşa'nın siyasetende güçlü bir figür olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Hakkında af çıkarılıp yeniden Çıldır Eyaleti beylerbeyi olarak atanan İshak Paşa'nın taahhütlerini yerine getirmediğini 3 Ocak 1747 tarihli yazıdan anlamaktayız. İshak Paşa'yı ve taahhütlerini yerine getirip getirmediğini takip etmekle görevli mübaşiri muhatap alan yazıda, taahhüdüne rağmen Kars tarafında bulunan ordunun ihtiyaçlarının karşılanmadığı, askerlerin maaşları için taahhüd ettiği parayı ödemiş olduğundan uyarılıyor ödemediği takdirde şiddetli bir şekilde cezalandırılacağı tehdidinde bulunulmaktaydı.⁵⁹ Bu son yazının üzerinden üç ay geçtikten sonra yazılan başka bir yazıda ise taahhüd ettiği parayı teslim etmesinden dolayı padişahın memnun olduğu bildiriliyordu. Fakat harcamış olduğu bu paradan dolayı Çıldır Eyaleti halkından kesinlikle haksız vergi toplayarak zulmetmesine padişahın rızası olmadığı, verdiği paranın tamamını kendi mal ve mülkünden karşılayarak reayaya zulmetmemesi tembih edilmekteydi.⁶⁰ Yeniden beylerbeyi olduktan sonra yaptığı hizmetlerden dolayı memnun kalındığını başka bir yazıdaki kayıttan anlamaktayız. İlgili yazıda yaptığı hizmetlerden dolayı devletin memnun olduğu bundan dolayı tekrar Çıldır beylerbeyi olarak atandığı ifade edilmekteydi. Ayrıca İran'da yeniden ihtilal olup Nadir Şah'ın öldürüldüğü bu sebeple İran sınırına ve halkına yönelik bir tecavüz olmamasına dikkat edilmesi, bu hususta emre aykırı hareket eden olursa

⁵⁶ “Mucibince şurut-ı mezkure üzere hareket ve eğer bundan böyle hilafına cesaret olunursa kendinin evlad-u iyalinden dahi izaleleri mukarrer olmağla işbu hükm-i hümâyunum hilafına ve mugayir hareketden mücanebet ve ihtiraz oluna deyu unvanına hatt-ı hümâyun-ı şevket-makrun keşide kılınmıştır.” BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/945 (10 C 1159/30 Haziran 1746).

⁵⁷ BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/969 (10 C 1159/30 Haziran 1746).

⁵⁸ Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*, Phoenix Yayınevi, İstanbul 2017.

⁵⁹ BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/1372 (20 Z 1159/3 Ocak 1747).

⁶⁰ BOA. A{DVNS. MHM.d, 152/1589 (10 RE 1160/22 Mart 1747).

cezalandırılmaları, durumun takip edilmesi emri altındaki bölgenin kontrol altında tutulması emredilmektedir.⁶¹

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin taşra teşkilatında sıkı bir şekilde uyguladığı merkeziyetçi yapısının yanı sıra merkeziyetçilikten tavizlerin verildiği farklı idari uygulamalara da yer verdiği bilinmektedir. Söz konusu idari uygulamalardan birisi yurtluk ocaklık sistemidir. Bu sistemin uygulandığı idari birimlerden birisi de Çıldır Eyaleti'dir. Adı geçen sistemde görev yapan idareciler aynı aileden gelmekteydi. Çıldır eyaletini yurtluk-ocaklık sistemine göre yöneten aile içerisinde birçok kimse idarecilik yaptıysa da aralarında İshak Paşa ismi ön plana çıkmaktadır. Bu ön plana çıkışın temel nedeni İshak Paşa'nın iradeli kişiliği ve her olumsuz durumu sonuç olarak lehine çevirebilecek karaktere sahip olmasıdır. Bunun yanı sıra İshak Paşa'nın payitahtla gerilim yaşadığı dönemlerde Kafkasya bölgesinde yaşanan siyasi krizler sonrası gelişen bölgesel hadiseler İshak Paşa'dan vazgeçilemeyeşin başka bir nedeni olmuştur. Zira Osmanlı Devleti yaklaşan krizi yönetebilecek tecrübeye sahip ve bölgeyi tanıyan birinden istifade etmenin daha gerçekçi olacağı düşüncesi olmalıdır. Bu sebeptir ki biri fiili olarak Midilli Adası'na, diğeri ise karar aşamasında kalıp uygulamaya geçmeyen Sinop'a olmak üzere iki kez hakkında sürgün kararı çıkmasına rağmen affedilip tekrar eyaletin beylerbeyi olarak atanmıştır. Ayrıca tekrar göreve iade edilişlerinde İshak Paşa'nın Hekimoğlu Ali Paşa örneğinde olduğu gibi daha önceki şahsi ilişkilerinin gücünden de yararlanmayı bilecek siyasi zekâyâ sahip olmasının da etkisi olmuştur. Bu sebeple İshak Paşa bütün olumsuz durumlara karşı iktidarda kalmayı başarmıştır

⁶¹ BOA. A{DVNS. MHM.d, 153/529 (10 ZE 1160/13 Kasım 1747).

KAYNAKÇA**Arşiv Belgeleri**

BOA. A{DVNS. MHM.d,57/13, 106/1261,120/835,126/733,130/1065, 130/1221 130/1269, 130/1271,130/1276, 130/1283, 130/1291,130/1292, 130/1344, 130/1358, 152/220, 152/274,152/806-815,152/822, 152/945, 152/969, 152/1372,152/1589,153/529.

BOA. A.İRSK.d. 1572/23-27.

BOA. D..BŞM.MHF. 39/1.

BOA. İE.TCT. 24/2574.

BOA. KK.d. 523/64-72.

BOA. MAD.d. 18551/17.

BOA.C.DH. 95/4707, 104/5196, 204/10171.

BOA.C.ML. 346/14266.

Kaynak ve Araştırma Eserleri

Acun, Fatma. "Klasik Dönem Eyalet İdare Tarzı Olarak Tımar Sistemi ve Uygulaması". Türkler Ansiklopedisi. ed. Hasan Celal Güzel vd. IX/899-908. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Akbulut, Mehmet Yılmaz. XVIII. Yüzyıl Osmanlı Siyasî ve Sosyal Örgüsünde Bir Devlet Adamı Biyografisi: Hekimoğlu Ali Paşa (1689-1758). İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020.

Akgündüz, Ahmed. Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (4.Kitap Kanunî Sultan Süleyman Devri Kanunnâmeleri). İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992.

Asatiani, Nodar vd. "XVIII. Yüzyıldan XIX. Yüzyıla Kadar". Gürcistan Tarihi. ed. Mariam Lortkipanidze vd. C. III. Tiflis: Palitra L. Yayıncılık, 2012.

Ayn Ali Efendi. Kavânî-i Âl-i Osmân der Hulâsa-i Mezâmîn-i Defter-i Dîvân. İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetehânesi, 1280.

Başar, Fahameddin. Osmanlı Eyâlet Tevcihâtı (1717-1730). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.

Bilge, Mustafa L. "Azak". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. IV/300-301. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

- Boztepe, Mehmet. "Osmanlı Devleti'nin Taşra Yönetimini Şekillendiren 'Merkeziyetçilik' Yaklaşımı ve Günümüze Etkileri". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36 (01 Haziran 2013).
- Çaycıoğlu, Serdar Oğuzhan. "18. Yüzyıl Başlarında Rusya'nın Kafkasya Siyaseti: I. Petro'nun İran Seferi". *Vakanüvis - Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 115-132.
- Emecen, Feridun. "Çıldır Eyaleti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. VIII/300-301. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Göyünç, Nejat. "Ocaklık Deyimi Hakkında". III/873-877. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.
- İpşirli, Mehmet. "Beylerbeyi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. VI/69-74. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, VI, 1992.
- Karamanlı, Hüseyin M. "Gürcistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XIV/311-313. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Kâtib Çelebi. *Cihannümâ*. İstanbul, 1145.
- Kazdal, Mehmet. *Vezer İshak Paşa'nın Çıldır Beylerbeyliği (1695-1748)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022.
- Kılıç, Orhan. *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı Eyalet ve Sancak Tevcihatı*. Elazığ: Ceren Matbaacılık, 1997.
- Kılıç, Orhan. "Ocaklık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXXIII/317-318. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kılıç, Orhan. "Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar Üzerine Bazı Tespitler". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 10/10 (01 Şubat 1999), 119-137.
- Koçi Bey. *Koçi Bey Risalesi*. çev. Zuhuri Danışman. Ankara: Devlet Kitapları, 1972.
- Kunt, İ. Metin. *Sancaktan Eyaletle 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978.
- Kütükoğlu, Mübahat S. "Hatt-ı Hümâyun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XVI/485-488. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Mumcu, Ahmet. *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*. İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2017.

- Orbeliani vd., Sulhan Saba. Osmanlı ve Avrupa Topraklarında Beş Gürcü Seyyah ve Seyahatnameleri (XVIII. ve XIX. Yüzyıl). ed. Nebi Gümüş. çev. Harun Çimke. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Özkaya, Yücel. 18. Yüzyılda Osmanlı Toplumı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Pakalın, M.Zeki. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. III Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Sami, Şemseddin. Kâmûs-ı Türkî. II Cilt. İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Saray, Mehmet. Türk-İran İlişkileri. Ankara: Atatürk Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Selânikî Mustafa Efendi. Târîh-i Selânikî. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.
- Toraman, Ömer. Tanzimat'ın Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklarda Uygulanması (1839-1864), (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Yücel, Yaşar. "Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona Dair Genel Gözlemler". Belleten XXXVIII/152 (Ekim 1974), 657-708.

İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin Nefs Teorisi: Analitik ve Eleştirel Bir Okuma

Ersan TÜRKMEN *

Atıf/Cite as: Türkmen, Ersan. "İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin Nefs Teorisi: Analitik ve Eleştirel Bir Okuma". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 325-345.

Öz: Bu makalede İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin (Ö. 1127) nefis teorisi incelenmektedir. Batalyevsî gramer, sarf ve edebiyat gibi disiplinlerde çok sayıda eser verdiği için İslam düşünce tarihinde dilbilimcisi olarak bilinmektedir. Fakat düşünür yazdığı dil konulu eserlerin yanı sıra felsefe kitapları da yazmıştır. Filozof söz konusu bu eserlerde varlık, nefis teorisi ve felsefe-din ilişkisi meselelerini incelemiş ve tercih ettiği görüşleri geliştirerek okuyucusuna sunmuştur. Onun felsefi eserlerinde sergilenen tutum genel itibarıyla Yeni Eflatuncu bir tavır olduğu için, filozof varlığı bu akımın düşüncelerine göre açıklayarak sudûr tasavvuruna kısmen bağlı kalır. Batalyevsî'nin bu yaklaşımı nefis teorisine de nüfuz ederek belirleyici bir unsur haline gelir. Öyle ki filozof nefsin tasnifini yaparken nebatî, hayvanî, insanî, felsefî ve nebevî nefis türlerini tespit eder ve bunların ayaltı alemde bulunduğunu söyledikten sonra ayüstü alemine ait olan küllî nefsin varlığından da bahseder. Batalyevsî nefis konusunu ağırlıklı olarak natik nefse dikkat çekerek işler. Onun bu bağlamda asıl amacının insan nefsinin ölümsüzlüğünü ispat etmek olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki düşünür bu yöndeki görüşlerini kanıtlamak için sekiz delil kullanır. Bu meseleyle ilgili kullanılan delillerin bir kısmı beden-nefis ilişkisi dikkate alınarak oluşturulurken diğer bir kısmı ise insan nefsinin idrak gücüne dönüktür. Filozof tarafından kullanılan delillerin öncüllerinin önceki İslam filozofların görüşlerinden istifade edilerek elde edildiği açıktır. Ancak delillerin oluşturulma tarzının özgün olduğu da söylenebilir. Zira düşünür bu delilleri kendi düşünce sistemine uygun bir şekilde geliştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Nefs teorisi, Yeni Eflatunculuk, Batalyevsî

* Dr. Öğr. Üyesi Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye, ersanturkmen@trabzon.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-4432-0896

Ibn al-Sid al-Batalyevsî's Theory of Soul: An Analytical and Critical Reading

Abstract: In this article, Ibn al-Sid al-Batalyevsî's (D. 1127) theory of soul is examined. Batalyevsî is known as a linguist in the history of Islamic thought, as he has produced many works in disciplines such as grammar, writing and literature. However, the philosopher wrote works on philosophy as well as works on language. In his works, the philosopher examined the issues of existence, the theory of soul, and the relationship between philosophy and religion, and developed his preferred views and conveyed them to his readers. Since the attitude displayed in philosophical works is a Neoplatonist attitude in general, the philosopher partially adheres to the theory of emanation by explaining existence according to the thoughts of this movement. However, this approach of Batalyevsî also penetrates into the theory of soul and becomes a determining factor. So much so that while the philosopher classifies the soul, he identifies the vegetable, animal, human, philosophical and prophetic types, and after saying that these are in the physical realm, he also talks about the existence of the cosmological universal soul. Because Batalyevsî makes a human-centered philosophy, he mainly draws attention to the human soul. In this context, we can say that his main purpose is to prove the immortality of the human soul. Namely, the thinker uses eight pieces of evidence to prove his views in this direction. Some of the evidence used on this issue is formed by taking into account the relationship between matter-self and body-soul. another part is directed towards the comprehension power of the human soul. It is obvious that the antecedents of the evidence used by the Islamic philosopher were obtained by benefiting from the views of previous philosophers. However, it can also be said that the way in which the evidence is constructed is original. Because the philosopher has developed these evidences in accordance with his own thought system.

Keywords: Islamic Philosophy, Theory of Soul, Neoplatonist, Batalyevsî.

نظرية النفس عند ابن السيد البطليوسي: قراءة تحليلية نقدية

المُلخَص: يحتوي هذا البحث على دراسة حول نظرية النفس عند ابن السيد البطليوسي (ت. 1127). لكثرة الكتب التي ألفها البطليوسي في النحو والصرف والأدب وغيرها من العلوم اللغوية عُرف البطليوسي بأنه عالم لغوي بحت. إلا أنه بجانب هذه التأليفات في العلوم اللغوية ألف كتباً في الفلسفة أيضاً. وفي هذه الكتب الفلسفية يقوم بمناقشة مباحث الوجود، النفس وعلاقة الفلسفة بالدين ثم يتوجه إلى عرض الآراء التي رجحها مع الإضافات في كتبه. مما يجب أن يُعلم في حق كتب ابن السيد، هو أنّ الكاتب في تلك الكتب قريب من الأفلاطونية الحديثة، لذلك تجد الكاتب هناك يحقق مباحث الوجود في ضوء نظرية الفيض والصدور. علاوة على هذا فإن الأفلاطونية الحديثة تهيم على الكاتب في مباحث النفس أيضاً، ولكون البطليوسي فيلسوفاً يركز في فلسفته على الإنسان كنوع، يقوم بتقرير مباحث النفس على أساس النفس الناطقة. يمكننا القول بأن هدفه الأساسي في هذه المسألة هو إثبات بقاء النفس بعد فناء البدن، فتجد الفيلسوف ضمن هذا المبحث يطرح ثمانية أدلة على أبدية النفس الناطقة. بعض هذه الأدلة تُقام على علاقة الجسم بالنفس وبعضها متعلقة بقوة الإدراك عند النفس الناطقة، ومما يجب أن يُعلم هنا أيضاً أن المقدمات المستخدمة في هذه الأدلة هي معلومات قررت من قبل فلاسفة الإسلام السابقين، ولكن رغم هذا فإن طريقة وضع الأدلة في الغالب طريقة خاصة بالبطليوسي وحده، لأنه يضع الأدلة على حسب تفكيره الفلسفي الخاص.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإسلامية، نظرية النفس، الأفلاطونية الحديثة، البطليوسي.

GİRİŞ

İnsan, düşünen canlı olarak tarih boyunca çevresini merakla incelemiş ve etrafındaki eşyalar hakkında bilgi edinmeye çalışmıştır. Sonucunda bilgiler hâsıl olan düşünme faaliyeti de üstün bir faaliyet olarak kabul edilmiştir. Söz konusu bu faaliyetin şerefli bir durum olmasından hareketle İbn Rüşd (Ö. 1126) gibi fakih bir filozof, düşünme faaliyetinin insanın yerine getirmesi gereken dini bir vazife olduğunu ileri sürmüştür. O, bu görevin, insanlara düşünmeyi, bakmayı ve incelemeyi emreden ayetleri dikkate alarak yaratıcı tarafından yüklendiğini ileri sürmüştür.¹ Peki felsefe yapmakla bu insanî özellik arasındaki ilişki nedir? Bu münasebeti idrak etmek için klasik filozofların yapmış oldukları felsefe tanımlarına bakmak gerekir. İslam tarihinde ilk sistematik felsefeyi üreten, dolayısıyla ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî (Ö. 866) önceki filozofların felsefeyi “İnsanın gücü yettiği kadar ebedi olan küllî varlıkların mahiyetlerini, özlerini ve illetlerini bilmek”² şeklinde tanımladıklarını ifade eder. Başka bir yerde ise “felsefe insanın kendisini bilmesidir”³ der. Ancak filozof ikinci tanımın daha derin ve şerefli olduğunu söyler. Çünkü ona göre eşyalar ya cisimdir ya da değildir. Cisim olmayan da ya cevherdir ya da arazdır. İnsan varlığı ise nefis, cisim ve cevherden oluşur. Bu sebeple bir insanın kendini bilmesi, eşyaların bütününe bilmesi demektir.⁴ Böylece filozof Yeni Eflatûncu bir yaklaşımla insanın küçük evren⁵ olduğunu düşünmüştür. Aslında Kindî’den aktarılmış olan bu tanımda zikri geçen cevher ifadesiyle de insanî nefis kastedilmektedir. Dolayısıyla filozof felsefenin ana hedeflerinden birinin insanî nefsin durumunu bilmek olduğunu ileri sürmüştür.

Genel olarak felsefenin temel problemlerinden birini oluşturan nefis konusu İslam felsefe tarihinde de çok önemli yere sahip olmuştur. Tanım itibarıyla her ne kadar ihtilafli bir mesele olsa da Yunan felsefesinden intikal eden felsefî bilgilere binaen İslam filozofları bazı tanımlar yapmışlardır. Örneğin İbn Sînâ (Ö. 1037) nefsin bitki, hayvan, insan ve meleklerle ad olarak ortak bir şekilde verilen müşterek bir isim olduğunu söyledikten sonra Aristocu bir yaklaşımla onu “bilkuvve hayat sahibi olan tabii organik cismin ilk yetkinliği”⁶ şeklinde tanımlar. Yine o, insan nefsinin cisim

¹ İbn Rüşd, *Faşlü'l-mağâl fî mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl*, thk. Elbîr Nâdir (Lübnan: Dâr'ul-Meşrik, 1986), 27-28.

² Kindî, “Risâle fî hudûdi'l-eşyâ' ve rüsûmihâ”, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* thk. Muhammed Ebû Rîde (Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950), 173.

³ Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, 173.

⁴ Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, 173.

⁵ Yeni Eflatûncu filozof olan Marinus (Ö. MS. 500) büyük ve küçük sırlar ayrımında bulunur. Yapılan bu ayrım esasında fizik-metafizik ayrımına dönük olsa da bu ayrım küçük-büyük evren anlayışına da yol açmıştır. Bk. İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikiminin İslam Dünyasına İntikali”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 62.

⁶ İbn Sînâ, “er-Risâle fî'l-Hudûd”, *Tisu Resail-i fî'l-Hikme ve't-Tabiiyyat*, (Mısır: Dâr'ul-Arab, 1928), 81.

olmayan aklî bir cevher olduğunu ifade eder.⁷ Bu tanım dışında farklı tanımlar⁸ olsa da filozofların çoğu bu tanımı tercih etmektedirler.

İslam felsefe tarihinde nefsin tanımı gibi tasnifi ve varlığı da problematik bir mesele olarak kabul edilmiştir. Özellikle nefsin varlığı konusu filozofların zihinlerini sürekli meşgul etmiştir. Bu bağlamda Grek felsefesinden intikal eden nefis teorilerine ek olarak bazı özgün kanıtlama yöntemlerine de başvurulmuştur. Bu yöntemler sayesinde, nefsin bedenden ayrı bir varlık olduğunu göstermek için deliller üretilmiştir. Söz konusu o delillerden/yollardan biri de İbn Sînâ'nın bazı eserlerinde yer alan uçan adam metaforudur.⁹ Ancak İbn Sînâ sonrasında nefsin varlığını cisimden farklı olarak ispatlama yolları geliştirilmiştir. Hatta o eski yollara yenileri eklenerek farklı yöntemler de kullanılmıştır.¹⁰ Bu bağlamda yeni delil üreten düşünürler arasında Endülüslü filozof Batalyevsî de bulunmaktadır.

Nahivci, dilbilimci ve edebiyatçı olarak bilinen Batalyevsî 1052 yılında bugünkü İspanya'nın Badajoz şehrinde doğmuştur.¹¹ Çeşitli alanlarda eser kaleme alan düşünür, felsefi konularda hâkimiyetini yansıtacak *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik fi'l-me'tâlibi'l ('âliyeti'l)-felsefiyyeti'l-'avîşa* adında öz bir eser telif eder. Filozof bu eserinde Yeni Eflatuncu filozofların varlık ve nefis gibi konularla ilgili görüşleri hakkında kendisine sorulan sorulara cevaplarını yazmıştır.¹² İbn Bâcce (Ö. 1139) İbn Tufeyl (Ö. 1185) gibi Endülüs filozoflarının felsefî ürün vermelerinden önce yazılmış olan bu eser bir bakıma -özet olsa da- Endülüs'te ilk dönem felsefî faaliyetlere bir örnek teşkil eder. Eserin içerdiği din-felsefe ilişkisi konuları bakımından da Endülüs'te değer kazanan uzlaştırıcı felsefenin öncüsü olduğu söylenebilir. Zira o, eserinde Tanrı'nın sıfatları konusunu kelmâ bir yönelimle işler ve nefsin bekasını ispatlarken dini telakkiye de yer verir.

⁷ İbn Sînâ, el-Ĥudûd, 81.

⁸ Örneğin Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî yukarıda aktarılan tanımı eleştirerek nefsi ""Bedene hulûl eden bir güç olup, bedende fiillerde bulunan, bedeni kullanarak farklı zamanlarda ve çeşitli amaçlarla bedenden sadır olan fiil ve hareketleri belli bir bilinç ve tayin edici özelliklerle gerçekleştiren ve bedenün türsel yetkinliği kendisiyle hâsıl olandır" şeklinde tanımlar. bk. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-ĥikme*, thk. Yusûf Mahmûd (Katar: Dâru'l-Ĥikme, 2012), 2/438; Ersan Türkmen, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de Metafizik* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tez, 2019), 196.

⁹ Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Ma'arif, 1950), 2/343-344.

¹⁰ Örneğin Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî hem İbn Sînâ'nın bu hususta kullandığı delilleri geliştirir hem de yeni deliller üreterek düşüncelerini ispatlamaya çalışır. bk. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-ĥikme*, 2/441.

¹¹ İbn Hallikân, *Ve'fe'yâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâr Sâdır, 1994), 3/98.

¹² Mehmet Reşit Özbalkıç, "Batalyevsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV 1992), 5/138.

Yapılan literatür taramasında, Batalyevsî hakkında yapılan araştırmaların birkaçı hariç,¹³ çoğunun dil ile ilgili görüşlerini incelediği tespit edilmiştir. Bu durum, düşünürün dilbilimci kimliğiyle ön plana çıkması dolayısıyladır. Çalışmamızda ise filozofun nefis teorisini tahlil etmek hedeflenmektedir. Bu doğrultuda düşünürün nefis ile ilgili yapmış olduğu tasnif tespit ve tahlil edildikten sonra, nefsin varlığını ve bekasını ispatlamada kullandığı deliller incelenmiştir. Yapılan incelemeler öncelikle delillerin öncüllerini tespit etmek ve onların hangi türden olduğunu ortaya koymak şeklinde olmuştur. Daha sonra bu mukaddimelerden oluşturulan delilleri imkan dahilinde kıyaslara dönüştürerek hangi sanattan olduğunu açıklamaya gidilmiştir. Bu çerçeveye içerisinde de filozofun kullandığı delillerin mantıksal tenkide tabi tutularak sonuca götürme açısından doğruluğuna dikkat çekilmiştir. Bütün bunlara ilaveten düşünürün sunduğu kanıtların özgünlüğü ve kaynağı da gösterilmeye çalışılmıştır. Böylece onun geliştirmiş olduğu nefis teorisi hakkında kapsamlı bir tasavvurun hâsıl olması amaçlanmıştır.

1. Nefsin Mahiyeti ve Sınıflandırılması

Batalyevsî'nin felsefî konular hakkında yaptığı açıklamalar dikkate alındığında genellikle Yeni Eflatüncü bir yönelime sahip olduğu görülür.¹⁴ Bunun en açık göstergesi filozofun varlık meselelerindeki beyan ettiği görüşlerdir. Öyle ki o varoluş ve varlık hiyerarşisini sudûr¹⁵ nazariyesine bağlı kalarak açıklamaya çalışır. Varlığı taşma yoluyla bir olan Tanrı'dan çıktığını düşünen Batalyevsî, tıpkı öneki filozoflar

¹³ Batalyevsî'nin felsefî düşüncelerini konu edinen çalışmalar arasında Cahid Şenel'in kaleme almış olduğu "Batalyevsî'de Sudûr Tasavvuru" adlı çalışma yer almaktadır. Yazar bu çalışmasında düşünürün varlık felsefesiyle ilgili görüşlerini incelemiştir. Bununla birlikte söz konusu makalede yazar düşünürün genel olarak felsefeyle ilgili olan eseri hakkında bilgi verirken "nefsin ölümsüzlüğü hakkındaki altı delil (burhan) üzerinde durulmuştur" söyler. Fakat Batalyevsî nefsin sonsuzluğunu altı delil ile değil sekiz delil ile ispatlamaya çalışır. Yine Batalyevsî'nin felsefî düşüncelerini merkeze alan başka bir çalışma da İsmail Erdoğan'ın kaleme almış olduğu *Endülüs'ün İlk Filozofu Bataleyosi* adlı eseridir. Yazar bu eserde düşünürün biyografisini ve çeşitli konularda felsefî düşüncelerini incelemeye çalışmıştır. Bizim bu çalışmamızın adı geçen değerli çalışmalardan farkı ise Batalyevsî'nin nefis tasavvuru üzerine yoğunlaşarak, kullandığı delilleri mantıksal formlara dönüştürmek suretiyle değerlendirmek, özgün olan görüşünü diğerinden ayırmak ve kaynaklarına inektir. Bu vesileyle filozofun nefis teorisi hakkında detaylı bir bilgiye sahip olunacağını kanaatindeyiz. Bk. Cahid Şenel, "Batalyevsî'de Sudûr Tasavvuru", *İslâmi İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 9; İsmail Erdoğan, *Endülüs'ün İlk Filozofu Bataleyosi* (Ankara: SAGE Matbaacılık, 2012).

¹⁴ Cahid Şenel, "Batalyevsî'de Sudûr Tasavvuru", 8.

¹⁵ Sudûr sözcüğü bir şeyde doğmak veya ortaya çıkmak anlamına gelir. Varlığı anlamak için geliştirilen sudûr nazariyesi ise yoktan var etmeye alternatif bir teori olarak sunulmuştur. Varlığın derece itibarıyla yukarıda olandan aşağıya yayılma düşüncesi doğrultusunda Yeni Eflatüncülüğü başlatan Plotinus'a dayanmaktadır. Ancak bu teori daha sonra İbn Sînâ gibi İslam filozofları tarafından daha da sistematik hale getirilerek geliştirilmiştir. Bk. Plotinus, *et-Tasuata* çev. Ferit Cebir (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1997)), 36; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Muhyiddîn Sabrî Kurdî (Mısır: es-Sa'ade, 1938), 251; Kaya, "Sudûr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

gibi ay feleğini ayüstü ve ayaltı alemleri arasında sınır olarak kabul eder. Yine o, dairesel şekilde yukarıdan aşağıya doğru inen varlık mertebelerinde mücerret akıllar ve somut feleklerden bahsettiği gibi nefslere de yer verir. Ona göre nefis mertebe itibariyle faal akıldan sonra gelir.¹⁶ Filozof nefsin tam tanımını yapmasa da akıllar ile onu kıyaslayarak onun hakkında genel bir tasavvurun oluşmasına yardımcı olmaya çalışır. Öyle ki nefis maddeden soyut olma itibariyle akıllara benzer. Fakat cisim ile birlikte olması sebebiyle de akıllardan ayrılır.¹⁷ Yine bu sebeple de nefse karanlık ilişir. Bu bağlamda filozofun ifadeleri Ebû Bekir er-Râzî'nin ifadeleriyle bir benzerlik arz etmektedir. Zira Râzî de tıpkı Batalyevsî gibi varlık hiyerarşisini nur ve zulmet temeli üzerine oturtur.¹⁸

Filozof varlığın mertebelerini bu doğrultuda belirterek mertebeler hakkında iki görüş olduğunu ileri sürer. Söz konusu görüşlerin ilkinde göre varlığın mertebeleri 12 olup 9'u ay feleği dahil olmak üzere ayüstü alemleri oluşturan mertebeler ile ayaltı alemde olan üç nefis mertebesidir. İkinci grup filozoflara göre ise mertebeler 15 olup yine ay feleği dahil 9'u ayüstü aleme ait iken 5'i ayaltı alemde yer alan nefis mertebeleridir. Filozof da bu görüşlerin ikincisini tercih ederek nefsin nebatî, hayvanî, insanî, felsefî ve nebevî olmak üzere beş tür olduğunu söyler. 15. mertebe ise küllî nefis olduğunu ifade eder.¹⁹

Filozof yukarıda adı geçen nefis türlerinin durumlarını açıklamak için zatî niteliklerine başvurur. Böylece söz konusu türleri de birbirinden ayırır. Aşağıda filozofun açıklamaları doğrultusunda nefis türlerinin kuvveleri, özellikleri ve tanımları filozofun tertibine riayet edilerek izah edilecektir.²⁰

1. Nebatî nefsi (النباتية): Batalyevsî'ye göre şehvânî olarak adlandırılan nefsin bu türü besin arama gibi temel fizîki ihtiyaçlara yönelir. Öyle ki nebatî nefis besini arar, besini bulunca haz, kaybedince de acı duyar. Yine o, kendine uygun olan besinleri aramaya ve münasip olmayanları da uzaklaştırmaya koyulur. Bununla birlikte bu nefis, içinde bulunduğu cismin besinini sağlayarak ve üreyerek türünün varlığını devam ettirir. Böylece nebatî nefsin cezbetme, tutma, sindirme, besleme, büyütme, koruma ve tasvir etme (مُصَوِّرَةٌ) güçlerine sahiptir. Bununla birlikte sulak yerlere

¹⁶ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik fi'l-metâlibi'l-`âliyeti'l-felsefiyyeti'l-`avişa*, nşr. Muhammed Rdvan ed-Dâye (Suriye: Dâru'l-fikr, 1988), 40.

¹⁷ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, 40.

¹⁸ Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er- Razî: İlhâdın Gölgesinde Bir Filozof", *İslam Felsefi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 126

¹⁹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, 41.

²⁰ Filozofun nefsin türlerini saymakta takip ettiği sıralama, aşağıdan yukarıya doğru olma şeklindedir. Muhtemelen filozof bu yaklaşımıyla yükseliş sürecini dile getirmeye çalışmıştır.

köklerini yöneltecek ve geniş arazilere doğru yayılacak kadar hissetme gücüne de sahiptir.²¹

Filozofa göre nebatî nefis, nefsanî varlık mertebelerinin en altında yer almaktadır. Bu mertebenin bir üstünde ikinci tür olan hayvanî nefis bulunur.

2. Hayvanî nefis (الحيوانية): Filozofa göre gazabiyye olarak adlandırılan bu nefsin özel nitelikleri cinsel istek, intikam, riyaset ve kahretme şehvetine sahip olmasıdır. Hayvanî nefis et ve kandan oluşan hem yapılara hem de organlara sahiptir. Buna ilaveten o, beş temel duyuya sahip olmasıyla birlikte acı ve haz da duyar. Aynı şekilde iradeli olarak da hareket eder ve bazılarında tahayyül ve vehim gibi güçler de bulunur.²²

3. İnsanî nefis (الناطقة): natık olan bu nefsin özellikleri; düşünmek, bilgiyi sevmek, dik bedenlere sahip olmak ve fiillerini iki el ile yapmaktır.²³ Filozof, insan nefsinin diğer nefis türlerinin üstünde görür ve insan nefsi ile birlikte felsefî ve nebevî nefsleri değerlendirir. Aslında Batalyevsî'nin bu bağlamda yaptığı açıklamalar incelendiğinde filozofun son iki nefis türünü insan nefsinin birer mertebesi olarak gördüğü anlaşılır.

4. Felsefî nefis (الفلسفية): Söz konusu bu nefis türü diğerlerinden teorik ilimleri sevmesi, eşyanın illetlerini öğrenmeye çalışması, varlığın hiyerarşisi ve yaratıcıdan nasıl ortaya çıktığını idrak etmeye çabalamasıyla ayrılır. Filozofa göre felsefî nefis daima a) "mutlak ezeli" ile "izafî ezeli" arasında fark nedir, b) alemin var edicisi bir midir çok mudur, c) zorunlu, mümkün ve imkansız nedir d) dinlerin gerekliliği nedir e) siyaset ve çeşitleri nelerdir gibi felsefî sorularla meşgul olur bu sorulara bazen tasavvur yoluyla zannî bazen de tasdik yoluyla yakinî cevaplar bulur.²⁴ Felsefî nefsin söz konusu bilgileri edinmesi fitrî kabiliyet ile maddî hazlardan uzak durarak züht hayatı sürdürmesine bağlıdır. Öyle ki bu doğrultuda erdemleri elde ederek gerçek filozof olarak varlığını sürdürür. Nitekim Batalyevsî'ye göre kadim filozofların filozoftan kastettikleri kimse de bu nefse sahip olandır.²⁵

5. Nebevî nefis (النبيهية): Batalyevsî'nin nübüvveti kabul eden Müslüman filozof olarak nebevî nefsin alt tür olduğunu ifade eder. Filozofa göre bu nefsin en önemli özelliği faal akıl ile ittisal kurarak vahiy yoluyla bilgiyi edinmesidir.²⁶ Yani bu tür nefis felsefî nefsten bilgi edinme kanalı itibarıyla ayrılır. Şöyle ki nebevî nefis felsefî nefsten farklı olup bilgiyi elde etmede mukaddimelere ihtiyaç duymaz, aksine doğru bilgiyi akli vasıta olmaksızın edinme kabiliyetine sahiptir. Bu nedenle o (yani nebevî nefis)

²¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 48.

²² Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 49.

²³ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 49.

²⁴ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 50.

²⁵ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 50-53.

²⁶ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 54.

edindiği bilginin doğruluğunu teyit ettiren mantık gibi aletlere de başvuramaz. Zira mantıksal kaideler akli mukaddimelerden hareket eden düşünenler tarafından geliştirilmiş ve ortaya konmuştur. Bu da nebevî nefsin bilgiyi doğrudan tasavvur ettiği anlamına gelir.²⁷

Batalyevsî'ye göre nebevî nefis ayaltı alemde bulunan varlıkları yönetmek için var olmuştur. Dolayısıyla onun, hak yolundan sapmış olan nefsleri doğru yola yönlendirme, insana doğru eylemlerde bulunması için rehber olma ve yetkinleşme sürecinde olanlara kanun koyarak yardımcı olma gibi görevleri vardır.²⁸ Vahye dayalı bilgi edindiği için de sıradan nefslere bilmedikleri konulara dair haber verme yetisine sahiptir. Böylece diğer natik nefsler de bazı hususlarda -ahiret meseleleri gibi- geleceğe yönelik bilgi edinme imkanına sahip olur. Filozofa göre nebevî nefis diğer nefis türlerinden üstündür. Dolayısıyla bu nefsi ancak kabiliyet açısından yetkin bireyler taşır.²⁹

6. Küllî nefis (النفس الكلية): Batalyevsî küllî nefsten ayüstüne ait bir nefis olarak söz eder. Öyle ki ona göre bu tür nefsin varlığını kabul eden filozoflar faal aklın altında, merkezi yer küresi olan felekler küresinin üstünde olduğunu söylerler. Yani küllî nefis bir bakıma faal akıl tarafından kuşatılmış ve kendisi de altında bulunan tüm varlıkları kuşatmıştır. Filozof bu tür nefsin varlığını kesin bir ifade ile kabul etmez. Ancak onun kesinlikle yok olduğunu da söylemez. Buna rağmen küllî nefsin varlığını kabul eden filozofların açıklamalarında ona isnat edilen mekanın da mecazi olduğunu düşünür.³⁰ Zira küllî nefis cisme muhtaç olmayan soyut bir cevherdir. Dolayısıyla ona gerçek bir mekan isnat edilemez.³¹

2. Nefsin Sonsuzluğuna İlişkin Deliller

İbnü's-Sîd el-Batalyevsî *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik* adlı eserinde,³² düşünen nefsin varlığının sonsuzluğunu ispatlamak için sekiz delil ileri sürer. Bu delillerin çoğu önceki filozoflar tarafından da kısmen kullanılmış olduğunu söylemek mümkündür. Fakat önceden kullanılan delillerin çoğu, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu

²⁷ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 54.

²⁸ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 54.

²⁹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 54-55.

³⁰ Filozofun burada küllî nefsin varlığı hakkında yapmış olduğu açıklamalar İhvân-ı Safâ risalelerinde yer alan ifadelerle benzerlik arz etmektedir. Büyük ihtimalle kastettiği filozoflar arasında İhvân-ı Safâ da bulunmaktadır. Bk. İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ ve Ĥullâni'l-vefâ* (İran: Mektebül-İlam el-İslâmî, 2000), 3/216.

³¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 55.

³² Söz konusu bu eser dışında filozof risalelerinde de bu meseleye değinir. Ancak nefsin bekasıyla alakalı olan risale incelendikten sonra eserin bu kısmıyla aynı olduğu tespit edildi. Risale hakkında bilgi edinmek için bk. Batalyevsî, *Resâ'il fi'l-Lugat*, thk. W. Muhammed es-Serakibi (Riyad: Kral Faysal Araştırma ve İslami Çalışmalar Merkezi, 2007), 368-373.

ispatlamak amacıyla kullanılmıştır.³³ Batalyevsî ise bu delilleri yeniden inşa ederek sadece nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ispatlamak için değil, buna ilaveten nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bekasını kanıtlamak için ileri sürer. Bütün bunları da sade bir dil kullanarak ifade eder. Ayrıca filozof ortaya koyduğu aklî delilleri kimi zaman naslarla desteklemeye yönelir. Araştırmamızın giriş kısmında da ifade ettiğimiz gibi, aslında filozofun aklî delillerini açıklarken naslarla bir paralellik oluşturması, din-felsefe ilişkisi bakımından uzlaştırıcı bir filozof olmasından kaynaklanmaktadır. Aşağıda filozofun kullandığını delilleri inceledikten, başvurduğu kaynakları da açıklamaya çalışacağız.

1. Delil: Batalyevsî'nin nefsin bekasını ispatlamada kullandığı birinci kanıt madde-nefs münasebeti üzerine inşa edilmiştir. Filozofa göre insanın maddî hazlara yönelmesi ve dünyevî şehvetlerde boğulması eşyanın hakikatlerini ve soyut manaları kavramasını engeller ve insanın düşünme gücünü zafiyete uğratar. İnsanın bu tür hazlardan uzaklaşması veya hazza yönelmeyi azaltması ise düşünme kabiliyetinin güçlenmesine vesile olur ve böylece insan soyut manaları idrak etmeye başlar. Bu ifadelerden nefis ile madde arasında ters orantının olduğu anlaşılmaktadır. Bundan öte filozofa göre meseleyi incelediğimiz zaman maddenin nefis için bir maraz olduğu söylenebilir. Dolayısıyla nefis maddeden soyutlanarak daha da yetkinleşir ve soyut manaları idrak etmeye başlar.³⁴

Filozof bu mukaddimelerden yola çıkarak öncelikle nefsin canlı olduğunu ispatlar. Zira ona göre idrak gücüne sahip olan her şey canlı olarak kabul edilir. Daha sonra nefis ile madde arasındaki ters orantılı ilişkiyi dikkate alarak nefsin maddî bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdüreceğini söyler. Filozofun bu yöndeki ifadesinin açılımı; nefsin soyut manaları idrak etmesini engelleyen bir şeyin yok olması nefsi yok etmez. Aksine varlığını sürdürebileceğini gösterir. Filozof bu delil kapsamında ölümü uyanmak olarak tasvir eder. Böylece felsefî olarak kabul ettiği bu delilin naslarla örtüştüğünü düşünür.³⁵

Göründüğü gibi filozofun kullandığı bu delil temelde a) dünyevî hazlara yönelmek düşünme gücünü zayıflatır, b) dünyevî hazlardan uzaklaştıkça düşünme gücü artar şeklinde olan iki mukaddimeden oluşmaktadır. Bu delilde kullanılan mukaddimleri oluşturan bilgiler ise önceki filozoflardan istifade edilerek elde edilmiştir. Öyle ki delilin birinci mukaddimesinde yer alan maddî hazların fikrî yükselişe engel oluşu ilkesi güçler arasındaki tezada dayanmaktadır. Bu ilkeye İbn

³³ Örneğin bu delillerin bir kısmını İbn Sînâ yukarıda açıklanan amaç doğrultusunda kullanılmıştır. Bk. Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 259. 251-276.

³⁴ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 124.

³⁵ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 125.

Miskeveyh'in (Ö. 1030) felsefesinde de rastlamak mümkündür.³⁶ Ayrıca filozofun kullandığı bu delilin dayandığı temel iddia, yukarıda söylediğimiz gibi nefsin bedenle olan ilişkisinin mahiyetidir. Aslında bir bakıma İbn Sînâ'nın nefsin bekası ile ilgili öne sürdüğü nefsin bedenle olan arazî ilişki³⁷ düşüncesine bir paralellik arz etmektedir. Yine Batalyevsî'nin söz konusu bu delilini mantıksal olarak incelediğimizde mukaddimeler arasında bağlantıyı oluşturan orta terimin istenilen neticeye açık bir şekilde götürmediğini görürüz. Şöyle ki bedenin nefse engel olması, beden yok olduktan sonra nefsin varlığının devam edeceğini kesin olarak göstermez. Aksine bu tezat içeren ilişkiyi göz önünde bulundurarak beden yok olduktan sonra nefsin varlığının devam etmesi ihtimal olarak kabul edilir. Dolayısıyla bu delil burhan³⁸ türünden değildir.

2. Delil: Batalyevsî'nin birinci delilde madde-nefs ilişkisini mukaddime olarak kullandığını gördük. İkinci delilde ise yine ikili kavramlardan hareket ederek nefsin varlığını, dolayısıyla da bekasını ispatlamaya çalışır. Filozofun bu delilde başvurduğu kavramlar, Aristotelesçi kuvve-fiil ayırımından hâsıl olan bilkkuvve ve bilfiil kavramlarıdır.³⁹ Aslında kuvve ve fiil dolayısıyla bilkuvvelik ve bilfiillik Aristoteles'in varlık felsefesinin teşekkül etmesinde önemli bir role sahiptir. Ona göre eşyalar (özel anlamda cisimler) kuvve ve fiil olmak üzere iki ontolojik duruma sahiptir. İlki heyulanî/maddî ve bir yere kadar da kabiliyet olarak varlığı ifade ediyorken diğeri maddenin sûret kazanmış biçimini, dolayısıyla fizikte bulunuşunu ifade eder.⁴⁰ Batalyevsî de bu bağlamda kavramsal olarak Aristoteles'e bağlı kalarak kuvve ve fiil ayırımını kullanır. Öyle ki Filozof kullandığı bu delilde öncelikle mukaddime şeklinde varlığı bilkuvve ve bilfiil olmak üzere ikiye ayırır. O, dışarıda bilfiil olarak

³⁶ Yeni Eflatûncu bir yaklaşım olan bu düşünce İbn Miskeveyh tarafından da detaylı bir şekilde incelenmektedir. Düşünme, öfke ve şehvet olmak üzere üç güç tespit eden İbn Miskeveyh bu güçlerin arasındaki münasebetin ters orantılı olduğuna da dikkat çeker. Ona göre şehvet ve öfke güçlenirse düşünme yetisi zayıflar. Bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-aḥlâk*, thk. İbnü'l-Hatîb (Umman: Mektebet'ü es-Sekafe), 18.

³⁷ İbn Sînâ nefsin bekasını ispatlarken nefis ile beden arasındaki ilişkiyi merkeze alır. O, bu iki şey arasındaki ilişkinin zatî bir münasebet olmayıp arazî bir taalluktan ibaret olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla beden bozulması nefsin yok olmasını gerektirmez. Bk. İbn Sînâ, *Resâil İbn Sînâ: Risâletü'n fi en-Nefs-i ve Bekâihâ ve Me'adiha*, nşr. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1953), 2/135.

³⁸ Zira bu delilin mukaddimleri burhanî mukaddimelerin şartlarını taşımamaktadır. Öyle ki burahnî mukaddimelerin sonca önceliği illiyet itibarıyla olması ve tüm fertleri kapsayacak şekilde küllî olması gerekir. Ancak Batalyevsî'nin kullandığı mukaddimeler hem eksik tüme varıma dayalı hem de doğurduğu neticeye önceliği illet olma itibarıyla değildir. Burahî mukaddimelerin şartları için bk. İbn Sînâ, "Mantık", *Kitâbü'ş-Şifâ*, thk. Abu'l-Ala Afifi (Mısır: el-Emiriyye, 1955), 3/106-109.

³⁹ Batalyevsî bazen bilkuvve varlığı yokluğa eşit görür. Bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, 93.

⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010), 400-405; Kasım Turhan, "Kuvvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV 2002), 26/504.

varlığı gerçekleşen mevcutların önceden bilkuvve olarak varlığa sahip olduğunu ifade eder.⁴¹ Fakat bu varlıkların bilfiil varlık alanına geçmeleri için bir nedenin bulunmasının gerektiğini düşünür. Bu durumda fizik aleminde bilfiil olarak bulunan tüm mevcutları var kılan bir neden bulunmalıdır. Söz konusu bu neden mevcudun kendisi olmadığı gibi bilkuvve mevcut da olmaz. Zira bilkuvvelilik yokluğa eşittir. Dolayısıyla bilkuvve var olan bir şeyin bilfiil varlığa çıkmasına sebep olan şey kendisi gibi kuvve halinde bir varlık değil bilfiil varlık olmalıdır. Böylece filozof gerçekte bilfiil var olan cisimlerin bulunmadan önce bilkuvve varlığa sahip olduğunu söyler. Neticede onları var kılan şey, kendi durumlarından farklı bir durumda olan bir cevherdir.⁴²

Filozof bu sonucu ispatladıktan sonra cisimlerin bilkuvve olarak canlı olduğunu söyler. Onların bilfiil canlı olmalarına sebep olan şey ise nefstir. Dolayısıyla nefsin canlı kıldığı bir şeyin ölümünden veya yok olmasından dolayı yok olmaz.⁴³ Filozofun kullandığı bu delilin mukaddimelerini anlaşılır kılmak için şu şekilde kıyasa dönüştürmek mümkündür:

- a) varlık bilkuvve ve bilfiil olmak üzere ikiye ayrılır.
- b) bilfiil varlıkların bilkuvveden bilfiile çıkmaları için bir neden olması lazım.
- c) bilkuvve varlıklar yoklukta eşit oldukları için kendilerini bilfiil varlığa çıkaramazlar.
- d) malulün yok olmasıyla illetin yok olması gerekmez.
- e) cisimler bilkuvve olarak canlılığa sahiptir, onları canlı kılan nefstir.
- f) (1. Netice) bu durumda nefs bilfiil canlılığa sahiptir.
- g) dolayısıyla cisimlerin ölmesi nefslerin yok olmasına neden olamaz.

3. Delil: söz konusu bu delil nefsin bedeni kullanarak bilgileri edindiği iddiasına dayalıdır. Yine filozof bu delilini insanî nefsin olgunlaşma süresini dikkate alarak inşa etmeye çalışır. Bunu yaparken de Fârâbî'nin dörtlü akli teorisinden hareket eder.⁴⁴ Öyle ki Filozofa göre natık nefs, yetkinleşme yolculuğunda sadece akli sûretlerden yoksun olduğunda bedene ihtiyaç duyar. Nitekim nefs o akli sûretleri elde ettiğinde artık özel olarak o sûreti tasavvur etme hususunda bedenî güçlere ihtiyaç duymaz.⁴⁵

⁴¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 125.

⁴² Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 125.

⁴³ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 126.

⁴⁴ Fârâbî cevher olarak kabul ettiği insan nefsinin olgunlaşma sürecinde akıl teorisini geliştirerek onun bilkuvve akıl, bilfiil akıl, münfail akıl ve müstefâd akıl olmak üzere dört aşmaktan geçtiğini söyler. İnsanî nefsin müstefâd akla dönüşmesi için de Faal akla ittisal etmesi gerektiğini ileri sürer. Bk. Fârâbî, *Kitâbu es-Siyâseti'l-Medeniyye*, thk. Fevzî Mitrî Neccâr (Beyrut: el-Matba'atü'l-Kasulikiyye, 1961), 35, 36, 79.

⁴⁵ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 126.

Bundan elde edilen sonuç ise, nefsin bedenden ayrı bir varlığa sahip olmasıdır. Filozof bu delili izah ederken nefsin bedeni kullandığını ve bedenın bütün organları nefsin aleti olduğunu vurgular. Neticede nefis aklî sûretleri elde edip müstefâd akla dönüştüğünde ise bedene artık ihtiyaç duymaz.⁴⁶

4. Delil: Yukarıda görüldüğü gibi düşünür nefsin bekasını ispatlamak için idrak gücünü merkeze almıştır. Bu husustaki düşüncelerini ispatlamak için kullandığı dördüncü delilde de kısmen idrak gücü temeli üzerinde hareket eder. Ancak buradaki özne nefsin idrak gücü olmasından ziyade söz konusu bu güç sayesinde idrak edilenler merkeze alınmaktadır. Öyle ki filozofa göre sûret sahibi olan heyulanî varlıklar, insan tarafından öncelikle duyu organları yoluyla idrak edilir. Yani dışa yönelik olan duyu organları maddî varlığa sahip olan şeylerin sûretlerini maddî varlıklarını mülâhaza ederek kavrar. Bu yönde olan idrak türü bir nevi maddî idrak olarak kabul edilir. Fakat sûret sahibi olan maddî varlıklar fizikî durumları insanın duyu organlarından uzak olsa da sûretleri zihninde var olmaya devam eder. İnsan gözle o varlıkları görmese de uyanık iken veya uykudayken sûretlerini zihninde tutabilir. Düşünür, yaptığı bu tespitlerden yola çıkarak o sûretlerin a) maddede/cisimde b) maddeden soyut olarak olmak üzere iki tür varlığa sahip olduğunu ileri sürer. Batalyevsî'ye göre o mevcutların sûretlerinin varlığı sadece maddî olsaydı cirmleri yokken zihinde bulunuşu imkânsız olurdu.⁴⁷

Batalyevsî tek bir sûretin somut ve soyut olmak üzere iki tür varlığa sahip olduğunu ileri sürdükten sonra insan nefsinin de maddî olan bedende ve maddeden soyut olarak beden dışında bulunuşunun mümkün olabileceğini ifade eder. Böylece ona göre insan nefsi bedenden sonra var olmaya devam edebilir.⁴⁸

Düşünürün bu bağlamda kullandığı delili incelediğimizde, kanıtın kesin bir şekilde ortaya konan tezi ispatlamadığını görürüz. Nitekim Batalyevsî delilini izah ettikten sonra olabilirlik ifadesini kullanmıştır. Yani söz konusu bu delil burhan türünden kabul edilmez. Delilin içerdiği problemlerden biri de filozofun insan nefsinin genel sûretlere eşit görmesidir. Oysa bu iki şeyi birbirine eşit görmek aradaki hususî nitelikleri ihmal etmek demektir.⁴⁹ Buna ilaveten delilin birinci mukaddimesinde yer

⁴⁶ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 126.

⁴⁷ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 126-127.

⁴⁸ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 127.

⁴⁹ Şöyle ki filozof bu meselede tasavvur sonucu olarak zihinde hâsıl olan sûreti bilfiil var olan şeyin maddesiz olarak gerçek manada var olduğunu kabul etmiş oluyor. Bundan hareketle de nefsi bir sûret olarak kabul ettikten sonra bedensiz bir şekilde var olabileceği ihtimali üzerinde duruyor. Ancak bu iki sûret arasında belirgin bir fark vardır. Mesela İbn Sînâ sûreti tanımlarken müşterek bir isim olduğunu söyler ve nefsin de ayrı kemâl sûreti olabileceğini ifade eder. Tasavvur ve idrak sonucu elde edilen sûret ise cismanî veya mahiyetin tasavvurundan edinilen herhangi bir sûret olarak kabul edilir. Dolayısıyla cismanî sûretten veya tasavvurdan hareketle kemâl sûreti olan nefsin durumunu anlamak imkan dahilî değildir. Bk. İbn Sînâ, "el-Hudûd", 81.

alan sûretlerin zihinde bulunuşu yönündeki ifade gerçek bir varlık kategorisini temsil etmemektedir. Zira o sûretlerin zihinde bulunuşu zafî bir bulunuş değil arazîdir. Aynı şekilde zihinde olmaları birer yansımadan ibaret olduğu söylenebilir. Ancak filozof bunları hakikî bir bulunuş olarak değerlendirmiştir.

5. Delil: Filozof nefsin bekasını ispatlamak için ileri sürdüğü beşinci delilinde insanın idrak gücünü ve bilgi edinme sürecini merkeze alır. Öyle ki görünenden hareketle insanın çocukken bilgisiz olduğu aşıkardır. Ancak büyüdükçe bilgi edinmeye başlar ve git gide edindiği makuller artar. Söz konusu bu süreçte edindiği bilgiler dikkate alındığında bu tür bilgileri ya bedeni ya da nefsi veyahut her ikisinin sayesinde edinmiş olur. Zira bu hususta üçüncü bir ihtimalden söz etmek aklen imkansızdır. Şayet bedeninin sayesinde bu bilgileri edindiği söylenilirse insanın bedenen büyüdükçe ve hacmi artıkça edindiği bilgilerin de sayısının artması gerekecekti. Oysa bu durum realitede bu şekilde gerçekleşmez. Çünkü -yine görünenden hareketle- verem gibi hastalıklara yakalanan kimseler, vücutları zayıfladığı ve kas kaybı yaşadıkları halde bilgi edinmeye devam ederler. Dolayısıyla verilen örnek göz önünde bulundurulursa bilgilerin beden sayesinde edinildiğini söylemek yanlış olur. Aynı şekilde idrak faaliyetinin bu iki şeyin -birlikte olacak şekilde- yoluyla gerçekleştiğini söylemek da doğru değildir. Geriye tek bir ihtimal kalır o da bilgilerin nefs sayesinde edinildiği ihtimalidir. Nitekim Batalyevsî'ye göre de doğru olan ihtimal budur.⁵⁰

Yukarıda açıklamaları yapılan mukaddimeye bağlı olarak filozof bilgi edinmenin canlılık belirtisi olduğunu ifade eder. Dolayısıyla nefs böyle bir yetkinliğe sahip olduğu için doğası gereği canlıdır. Beden ise bilgi edinmede alet olma dışında hiçbir role sahip olmadığı için de doğası gereği cansızdır. Ancak bu iki şeyin birbirine arazî olarak tesiri vardır. Şöyle ki nefs bedene taalluk ettiği için beden canlılıkla arazî olarak nitelenir. Aynı şekilde de nefs ölüm niteliğine arazî olarak sahip olmuştur. Fakat beden ölmesiyle birlikte nefs arazî olarak edindiği niteliği kaybeder ve canlı olamaya devam eder.⁵¹

Batalyevsî'nin nefsin bekasını ispatlamak için kullandığı bu delilde kullanılan ön mukaddimelerin çoğu önceki filozoflar tarafından da kullanılmıştır. Örneğin bedenin binek veya alet olması, dolayısıyla bilgi edinme sürecine doğrudan bir katkısı olmadığı düşüncesi İbn Sînâ'nın nefs teorisinde de bulunmaktadır. Öyle ki İbn Sînâ'ya göre bedenî organlar ihtiyaç duyulduğunda kullanılır. Şayet insan o ihtiyaçlardan kurtulursa bedeni kullanmasına gerek kalmaz.⁵² Ancak İbn Sînâ bu mukaddimleri

⁵⁰ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 128.

⁵¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 130.

⁵² İbn Sînâ, "en-Nefs", *Kitâbü's-Şifâ*, thk. Hasan Zade Amulli (İran: Metebü'l-İlam el-İslâmî, 1375), 348.

nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ispatlamada kullanmıştır.⁵³ Batalyevsî ise yukarıda da zikredildiği gibi bu ön bilgileri nefsin bekasını ispatlamak için oluşturduğu delilin mukaddimelerinde kullanır. Fakat düşünürün kullandığı delilin içerdiği mukaddimleri ve o mukaddimelerden elde edilen sonuçları incelediğimizde doğrudan bir burhan türünden delil göremeyiz. Çünkü ele alınan mukaddimler meşhur mukaddimler türündendir.⁵⁴ Dolayısıyla doğuracağı sonuca da kesinlik atfetmek doğru olmaz. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da delilin takririnde dile getirilen üçüncü ihtimalin geçersizliğini ikinci ihtimalin olduğuna bağlamaktır.⁵⁵ Zira söz konusu üçüncü ihtimalin geçersizliğini söylemek için ikinci ihtimalin doğru olmadığını ispatlamak yeterli değildir. Fakat filozof bununla yetinmektedir.

6. Delil: Batalyevsî nefsin bekasını ispatlamak için kullandığı altıncı delilde natik nefis ile hayvanî nefis arasındaki farka ışık tutmaya çalışır. Filozofa göre natik nefis hayvanî nefsten farklı olarak kötülüklerden uzak durmaya çalışır ve bu şekilde erdemleri edinmek ister. Yine o, bedenî hazları değersiz görür ve aklî hazlara düşkün olur. Hayvanî nefis ise natik nefsin zıddı olacak şekilde maddî lezzetler elde etmek için çabalar ki bu nedenle ona hayvanî denir. Şayet natik nefsin bedenden sonra var olmaya devam etmeyecek ve bedendeyken maddî hazları elde etme hususunda gösterdiği zühdün karşılığını göremeyecekse hayvanî nefis ondan daha şerefli ve akıllı olacaktır. Zira o, hayattayken tüm maddî hazları edinmeye çabalayarak doğru olanı yapmış olacaktır. Ancak bu durum hikmetin gerektirdiği sonuçlara aykırıdır. Çünkü rasyonel ilkeler, aklî hazın daha üstün olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla natik nefis, aklî hazları edinmeye devam etmek için beden öldükten sonra da var olması gerekir.⁵⁶

Batalyevsî'nin kullandığı bu delil esasında Kindî'nin nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ispatlamak için ileri sürdüğü güçler arasındaki çelişki düşüncesine dayanır. Öyle ki Kindî nefsin ayrılığını ispatlarken düşünme, öfke ve şehvet arasındaki tezada dikkat çeker. Ona göre bir şeyin başka bir şeye engel olması için bu iki şey arasında farklılık olması lazım. Düşünme gücünün birçok şehvanî ve gazabî istekleri engellediğine göre, düşünen nefsin cismanî güçleri engellediğinden ötürü cisimden ayrı olması gerekir.⁵⁷ Batalyevsî ise bu ön bilgiyi Kindî'den farklı olarak

⁵³ İbn Sînâ, en-Nefs, 349.

⁵⁴ Mukaddimelerin meşhur olması insanlar tarafından kabul edilmesi demektir. Bu tür mukaddimler cedeli kıyasları oluşturur. Bk. bü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*, 1/349-350.

⁵⁵ Oysa bu iki durum için açık bir telazüm yoktur.

⁵⁶ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, 130-131.

⁵⁷ Kindî, "el-Ķavl fi'n-nefs" *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* thk. Muhammed Ebû Rîde (Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950), 273.

nefsin bekasını ispatlamada kullanır. Görüldüğü gibi filozof burada, nefis teorisi bağlamında yaptığı nefsin natık, hayvanî ve Nebatî tasnifini merkeze almaktadır.⁵⁸ Özellikle ilk iki nefis türünün arasında mukayese yaparak ispatlamak istediği sonucu kanıtlamaya çalışmıştır. Fakat ileri sürdüğü delilin mukaddimleri incelendiğinde mukaddimler ile netice arasında doğrusal bir bağlantı olmadığı görülür. Nitekim burada ele alınan mukaddimler, farklı deliller ile doğruluğu ispatlanması gereken ödül ve karşılık gibi mefhumlara dayanmaktadır. Dolayısıyla bu delilin burhan türünden olduğunu söylemek doğru olmaz. Buna ilaveten delilin oluşturulma tarzı dikkate alındığında retorik bir delil olduğu anlaşılır.⁵⁹

7. Delil: Batalyevsî nefin bekasını ispatlamak için kullandığı yedinci delilde insanın oluşumunu merkeze alır. Düşünüre göre basitlerden oluşan tüm varlıklar yok olduğunda basit olan oluşturucu parçalarına ayrılır. Buna göre bileşikler bütünüyle yok olmaktan ziyade basitlerden oluşan sûret kaybolur ve böylece bileşik olan o varlık basit olan cüzlerine ayrılır. Yani basit cüzler var olmaya devam eder. Filozofa göre insan da birçok bileşik varlık gibi basit cüzlerden oluşmaktadır. Söz konusu bu cüzler a) cismanî ve b) ruhanî olmak üzere iki kısımdan ibarettir. Yine ona göre insan öldüğünde maddî olan parçası ait olduğu türe dönüşür. Durum böyle olursa insanın ruhanî cüzü de tıpkı bedeni gibi ait olan türe dönmesi gerekir. Aslında önceki kısımlarda da ifade edildiği gibi düşünür, insana canlılığı veren kısmın ruhanî cüzü olduğunu söyler. Bu nedenle de bir şeye canlılık veren şey, sayesinde canlı olan şeyin ölmesiyle yok olmaz.⁶⁰

Söz konusu olan bu delili mantıksal kıyasa şu şekilde dönüştürebiliriz:

a. basit unsurlardan oluşan varlıklar yok olduğunda kendisini oluşturan basit unsurlar var olmaya devam eder.

b. İnsan cismanî ve ruhanî olmak üzere iki basit olan cüzden oluşmaktadır.

c. insan yok olduğunda kendisini oluşturan basit cüzler var olmaya devam edecektir.

Yukarıda görüldüğü gibi düşünür bu delilde de meşhurât türünden olan mukaddimler kullanmıştır. Çalışmanın önceki kısımlarında ifade edildiği gibi bu türden olan mukaddimler burhanî bir sonuç doğurmaz. Dolayısıyla düşünürün bu bağlamda ileri sürdüğü delil zann-i galip gerektirir. Buna ilaveten o, nefsin varlığını önceden kabul ettiği için burada doğruluğu teslim edilen bir bilgi şeklinde

⁵⁸ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 123.

⁵⁹ Meşhur olan mukaddimleri ikna etmek amacıyla kullandığı için filozof hatabî bir kıyas yapmış oldu. Bunun amacı karşıdakini ikna etmektir. Hatabî kıyas için bk. bü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-Ĥikme*, 1/401.

⁶⁰ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 131-132.

kullanılmıştır. Nitekim düşünürün burada asıl amacı nefsin varlığını ispatlamak değil onun bedenden sonra var olmaya devam edeceğini kanıtlamaya çalışmaktır.

8. Delil: Filozof söz konusu bu delilde canlılığın tanımına dikkat çekerek bu husustaki görüşünü kanıtlamaya çalışır. Şöyle ki o, bedenî canlılığı “nefsin bedenle birlikte olup onu kullanmasıdır.”⁶¹ Şeklinde tanımlar. Ölüm ise ona göre “nefsin bedenden ayrılması ve onu kullanmayı terk etmesi”nden⁶² ibarettir. Filozof, nefsin bedenin ölümüyle yok olacağını söyleyenler canlılığı “nefsin hisseden olması” ölümü de “nefsin hissetmeye gücünü kaybetmesi” şeklinde tanımladıklarını da ifade eder.⁶³ Onların yaptıkları bu tanımdan yola çıkarak nefsi bedenin ölümüyle yok olacağını iddia ederler. Filozof söz konusu tanımı merkeze alarak nefsin sonsuzluğunu reddeden düşünürlerin görüşlerini çürütmeye çalışır. Öyle ki Batalyevî'ye göre duyu, canlılık ile ölüm arasında ayırıştırıcı bu nitelik olarak kabul edilir ise bu gücün nefse isnat edilmesi hususunda iki ihtimal ortaya çıkar. Birinci ihtimal Hissetme, nefsin zatî özelliği iken ikincisi hassas oluşu arazî özelliği olma ihtimalidir. Şayet nefsin zatî bir özelliği ise beden ile yok olmaz. Çünkü nefis ona beden sayesinde sahip olmamıştır. İkinci ihtimal söz konusu olunca da bu ihtimalden a) nefis bu güce beden sayesinde sahip olmuştur ve b) nefse bu güç beden dışında başka bir cevher yoluyla verilmiş olmak üzere iki durum hâsıl olur. Nefsin beden sayesinde bu gücü elde ettiği doğru olursa nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da beden hissetmeye devam etmesi gerekecekti. Ancak gerçekte böyle bir durum söz konusu olamaz. Nefis bu gücü beden dışında başka bir ruhanî cevher sayesinde elde ettiği yönündeki ihtimal ise bu gücün kaynağı olan cevherin meçhul olması ve bu ihtimal teselsüle götürebilir olmasından dolayı aklen kabul edilemez. Bu mukaddimelerden yola çıkarak da nefsin zatî olarak hissetmesi ihtimalinin doğru olduğu söylenir. Zatî olarak duyu gücüne sahip olan bir cevher de başka bir şeyin yok olması sebebiyle yok olamaz.⁶⁴

3. Batalyevsî'nin Kaynakları ve Düşüncelerinin Özgünlüğü Hakkında Genel Değerlendirme

İslam düşünce tarihinde genellikle edebiyatçı ve dilici olarak bilinen Batalyevsî, yazmış olduğu *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik* adlı eseri sayesinde felsefî konularda görüşleri açığa çıkmıştır. Ancak hayatını konu edinen tabakat kitapları felsefe tahsilinde kime talebelik yapmış olduğu hakkında bilgi vermez. Düşünürün hocaları hakkında bilgi sahibi olmasak da eserinde beyan ettiği görüşleri dikkate alarak nasıl bir felsefî yönelime sahip olduğunu anlamak mümkün olur. O, eserinde açıkladığı görüşlerini önceki filozoflardan edindiğini söyler, fakat birçok yerde isim vermeden felasife

⁶¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 132.

⁶² Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 132.

⁶³ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 132.

⁶⁴ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 133.

ifadesiyle yetinir. Dile getirdiği isimler arasında da İslam filozoflarından ziyade Sokrates, Platon ve Aristoteles⁶⁵ gibi filozof yer almaktadır.

Çalışmanın giriş kısmında söylendiği gibi söz konusu bu eser varlık ve nefis nazariyelerini içermektedir. Aslında filozof varlık meselelerinde benimsediği görüşleri merkeze alıp nefis teorisini bu temel üzerine inşa eder. Feyz konusunu öne çıkarması da sudûr nazariyesini benimsediğini göstermektedir. Bataleyvî bu hususta Yeni Eflatûncu⁶⁶ felsefeden sıklıkla istifade eder. Ancak filozofun anlatım şekli özellikle Kindî,⁶⁷ Fârâbî⁶⁸ ve İbn Sînâ⁶⁹ gibi İslam filozoflarının ifadeleriyle benzerlik arz etmektedir.

Nefis teorisine gelince düşünür, tıpkı varlık tasavvurunda Yeni Eflatûncu felsefeden hareket ettiği gibi nefis konusunda da Yeni Eflatûncu bir tavır sergiler. Ancak düşünceleri açıklarken kullandığı örnekler, yaptığı tanımlar ve sınıflandırmalar İslam filozoflarının ifadeleriyle örtüşmektedir. Bu da filozofun nefis teorisini İslam filozoflarının düşüncelerini merkeze alarak oluşturduğunu gösterir. Buna örnek olarak nefsin durumu ve faal akli ile münasebeti hususunda filozofun açıklamaları gösterilebilir. Zira bu husustaki ifadeleriyle önceki İslam filozoflarının açıklamaları arasında benzerlik bulunur.⁷⁰ Ayrıca filozofun yapmış olduğu nefsin iki

⁶⁵ Bataleyvî faal aklın durumunu açıkladıktan sonra, aktardığı görüşlerin Sokrates, Eflatûn ve Aristoteles'e ait olduğunu söyler. Ayrıca alemin durumuyla ilgili bazı başlıklar altında yaptığı değerlendirmelerde de Eflatûn ve Aristoteles'in adlarını dile getirir. Bataleyvî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 45,90-91.

⁶⁶ Filozofun varlığın aşağıya doğru yayılmasına dönük açıklamalarında Plotinus'un *et-Tasuata* eseri önemli bir yere sahiptir. Bataleyvî bu esere ismen değinirse de özellikle varlık mertebeleri olarak adlandırdığı kısımda yapmış olduğu izahlarda istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bk. Bataleyvî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 35-40; Plotinus, *et-Tasuata*, 36.

⁶⁷ Bataleyvî varlık konusunu izah ederken yukarıdan aşağıya doğru inen bir varlıktan söz eder. Bu varlık silsilesi içerisinde yer alan mevcutlar da bir altına göre uzak ve yakın sebep olmak üzere ikiye ayrılır. Filozof uzak ve yakınlıktan mekânsal mesafe kastetmez, ona göre bu farklılık zatidir. Bataleyvî'nin yakın ve uzak sebepler şeklinde yapmış olduğu bu ayırıma Kindî'nin felsefinde rastlamak mümkündür. Bk. Bataleyvî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 35; Kindî, "Risâle fi'l-fâ'ili'l-ḥaḳḳi'l-evvel et-tâm ve'l-fâ'ili'n-nâḳiḣ ellezî hüve bi'l-mecâz", *Resâ'ili'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Ebû Rîde (Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950), 183.

⁶⁸ Bataleyvî varlık hiyerarşisini izah ederken gerçek bir olan zorunlu varlıktan birincil varlıklar ve illetlerin çıktığını söyler. Daha sonra insan dahil, unsurî alemle ilgilenen ikincil sebepler sudûr eder ve bunların zirvesinde faal akıl yer alır. Filozofun bu yaklaşımı aslında Fârâbî'nin varlık hiyerarşisi hakkında benimsediği tasavvurla, varlığın mertebeleri ve faal aklın durumu konusulla da örtüşmektedir. Muhtemelen Bataleyvî Fârâbî'nin perspektifinden meseleleri incelemiştir. Bk. Bataleyvî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 38; Fârâbî, *Kitâbu es-Siyâseti'l-Medeniyye*, 38.

⁶⁹ Filozofun akli cevherlerin sudûru natik nefisle bittiği yönündeki ifadeleri İbn Sînâ'nın ifadelerine benzer. Bk. Bataleyvî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 40; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 192.

⁷⁰ Öyle ki Bataleyvî natik nefsi akli bir cevher olarak kabul eder ve onunla faal akıl arasındaki münasebetin güneş ile göz arasındaki münasebet gibi olduğunu söyler. Güneş nasıl ışık saçarak gözün görmesini sağlıyorsa faal akıl da natik nefsi idrak etmeye geçirir. Filozofun bu bağlamda güneş-göz örneğine Fârâbî gibi önceki İslam filozoflarında da rastlamak mümkündür. Bu durum

sınıflandırmanın birincisi⁷¹ de yine önceki İslam filozofların düşüncelerinden istifade edilerek yapılmıştır.⁷² Fakat ikinci tasnifinde yer alan nebevî ve felsefî nefslerin kaynağını tespit etmek zordur. Muhtemelen Batalyevsî'ye ait bir tasniftir.

Nefsin varlığını ve bekasını ispatlamak için kullandığı birçok delil ya bütünüyle ya da mukaddimeler bazında kendisinden önce gelen İslam filozoflarının kullanmış oldukları deliller ile benzerlik arz etmektedir.⁷³ Fakat söz konusu bu benzerliklere rağmen düşünür delil ve tasavvurları yeniden inşa ederek kendi düşüncelerine uygun bir şekilde oluşturur. Bu bağlamda dikkat çeken mesele filozofun din ile felsefeyi uzlaştırma çabasıdır.

SONUÇ

Organik cismin ilk yetkinliği olarak tanımlanan nefis çoğu İslam filozofu tarafından bedenden bağımsız bir cevher olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda İslam filozofları tarafından nefis konusuyla ilgili geliştirilen teoriler Grek felsefesinden yararlanarak ortaya çıkmıştır. Felsefî düşünce birikimsel olduğu için de filozoflar kendilerinden önce geliştirilen düşüncelerden hareket etmede beis görmemişlerdir. İşte Batalyevsî de o filozoflardan biri olarak karşımıza çıkar.

Dilbilimcisi olarak bilinen Batalyevsî çeşitli alanlarda eser vermiş entelektüel bir mütefekkiridir. Bu alanlardan biri de felsefe olmuştur. Kaleme almış olduğu *Kitâbü'l-Hadâ'ik fi'l-metâlibi'l-âliyeti'l-felsefiyyeti'l-avîşa* bu eserlerinden biridir. Filozof bu eserinde varlık, nefis ve Tanrı'nın sıfatları gibi konuları inceler. Aslında düşünürün bu eserde amacı kendine yöneltilen sorulara cevap vermek olsa da verilen bu cevaplar doğrultusunda felsefî düşüncelerini açıklamaya çalışır. Genellikle Yeni Eflatûncu bir tavır sergileyen Batalyevsî Sokrates, Eflatûn ve Aristoteles gibi filozofların adlarını dile getirir ve yapmış olduğu açıklamaların onların görüşlerine dayandığını ifade eder. Yukarıda adı geçen eser bir bakıma öz mahiyetinde olduğu için düşünür kendi fikirlerini özet olarak ifade eder. Ancak bunları yaparken de temellendirmeyi ihmal etmez. Aksine o, düşüncelerini açıklarken kanıtlama ve temsil yöntemine başvurur. Fakat filozofun bu bağlamda başvurduğu yöntemler burhandan uzak, cedel ve retoriğe yakın olduğu söylenebilir. Filozofun delillerine dönük bu çalışmada tespit

Batalyevsî'nin doğuda cereyan eden felsefî faaliyetlere vakıf olduğunu da gösterir. Bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, 40; Fârâbî, *Kitâbu es-Siyâseti'l-Medeniyye*, 35.

⁷¹ Önceki fasıllarda da görüldüğü gibi Batalyevsî Nebatî, Hayvanî ve İnsanî olmak üzere üçlü nefis tasnifini yaptıktan sonra, nebatî, hayvanî, insanî, felsefî, nebevî ve Küllî altılı nefis tasnifine yer verir. bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, 41.

⁷² Örnek olarak bu tasnife Bağdâdî'nin felsefesinde de rastlayabiliriz. Bk. bü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*, 2/437.

⁷³ Çalışmanın önceki kısımlarının konuyla alakalı verilen dipnotlara bakınız.

edilen huşulardan biri, düşünürün kullandığı birçok delilin kesin sonuç doğurmasından ziyade, doğruluğu yüksek ihtimal olan neticeler çıkarmasıdır.

Filozofun ana kaynağı her ne kadar Yeni Eflatûncu felsefe olsa da bu felsefeyi İslam filozoflarının yorumu üzerinden okumuş olduğu açıktır. Bu nedenle felsefî düşüncelerini açıklarken kullandığı ifadeler önceki İslam filozoflarının ifadelerine kısmen benzer. Burada İslam filozoflarıyla kastedilenler özellikle Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Düşünürün dikkat çeken önemli özelliklerinden biri de sistematik olarak din-felsefe uzlaştırmasına değinmesidir. Öyle ki o, nefsin bekasını işlerken dinî telakkiye de yer verir. Bunu da nasları kullanarak gerçekleştirmeye çalışır. Aslında o, özellikle bu hususta İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi Endülüs filozoflarına öncülük yapmıştır.

Batalyevsî aslında Endülüs'te ortaya çıkan felsefenin ilk evrelerini temsil etmektedir. Dolayısıyla Endülüs'te üretilen felsefenin ilk evrelerini görmede ve yapılan felsefenin hangi yöne doğru gittiğini tespit etmede önemli bir role sahiptir. Bu nedenle onun sadece dil hakkında çalışmaları değil felsefî görüşleri de dikkate alınıp incelenmelidir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles Metafizik. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sîna ve İbn Sînâ Okulu", İslam Felsefi Tarih ve Problemler. ed. M. Cüneyt Kaya. 250-279. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Batalyevsî. Kitâbü'l-Ĥadâ'ik fi'l-me'tâlîbî'l ('âliyeti'l)-felsefiyyeti'l-'avîşa. nşr. Muhammed Rdvan ed-Dâye. Suriye: Dâru'l-fikr, 1988.
- Batalyevsî. Resâil fi'l-Lugat. thk. W. Muhammed es-Serakibi. Riyad: Kral Faysal Araştırma ve İslami Çalışmalar Merkezi, 2007.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-ĥikme. thk. Yusûf Mahmûd. Katar: Dâru'l-Ĥikme, 2012.
- Fârâbî. Kitâbu es-Siyâseti'l-Medeniyye. thk. Fevzî Mitrî Neccâr. Beyrut: el-Matba'atü'l-Kasulikiyye, 1961.
- İbn Rüşd, Faşlü'l-makâl fîmâ beyne'l-ĥikme ve's-şerî'a mine'l-itteşâl, thk. Elbîr Nâdir. Lübnan: Dâr'ul-Meşrik, 1986.
- İbn Sînâ. "er-Risâle fi'l-Hudûd". Tisu Resail-i fi'l Hikme ve't Tabiyyat. Mısır: Dâr'ul-Arab, 1928.
- İbn Sînâ. el-İşârât ve't-tenbîhât. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Ma'arif, 1950.
- İbn Sînâ. Kitâbü'n-Necât, nşr. Muhyiddîn Sabrî Kurdî. Mısır: es-Sa'ade, 1938.
- İbn Sînâ. Resâil İbn Sînâ: Risâletün fî en-Nefs-i ve Bekâihâ ve Me'adiha. nşr. Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1953.
- İbn Sînâ. en-Nefs, Kitâbü's-Şifâ, thk. Hasan Zade Amulli. İran: Metebü'l-İlam el-İslâmî, 1375.
- İbn Sînâ. Mantık, Kitâbü's-Şifâ, thk. Abu'l-Ala Afifi. Mısır: el-Emiriyye, 1955.
- İbn Hallikân. Vefeyâtü'l-a'yân. thk. İhsân Abbas. Beyrut: Dâr Sâdır, 1994.
- İbn Miskeveyh. Tehzîbü'l-aĥlâk. thk. İbnü'l-Hatîb. Umman: Mektebet'ü es-Sekafe.
- İhvân-ı Safa. Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ ve ĥullâni'l-vefâ'. İran: Mektebü'l-İlam el-İslâmî, 2000.
- Karaman, Hüseyin. "Ebû Bekir er-Razî: İlĥâdn Gölgesinde Bir Filozof". İslam Felsefi Tarih ve Problemler. ed. M. Cüneyt Kaya. 119-145. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

- Kaya, Mahmut. "Sudûr". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kindî. "Risâle fî hudûdi'l-eşyâ' ve rûsûmihâ". Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye. thk. Muhammed Ebû Rîde. 163-179. Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950.
- Kindî. "el-Ķavl fî'n-nefs". Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye. thk. Muhammed Ebû Rîde. 270-280. Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950.
- Kindî. "Risâle fî'l-fâ'ili'l-ĥaĥki'l-evvel et-tâm ve'l-fâ'ili'n-nâĥş ellezî hüve bi'l-mecâz". Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye. thk. Muhammed Ebû Rîde. 180-184. Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950.
- Özbalıĥçı, Mehmet Reşit. "Batalyevsî". TDV İslâm Ansiklopedisi. 5/138-139. İstanbul: TDV 1992.
- Plotinus. et-Tasuata çev. Ferit Cebir. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1997.
- Şenel, Cahid "Batalyevsî'de Sudûr Tasavvuru", İslâmi İlimler Dergisi 7/13 (2012). 7-20.
- Turhan, Kasım. "Kuvvet". TDV İslâm Ansiklopedisi. 26/504-505. Ankara: TDV 2002.
- Türkmen, Ersan. Ebu'l-Berekât el-Baĥdâdî'de Metafizik. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tez, 2019.
- Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikiminin İslam Dünyasına İntikali". İslam Felsefesi Tarih ve Problemler. ed. M. Cüneyt Kaya. 37-91. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Deizme Bakışı*

Ali KALE**

Adem GÜNEŞ***

Atıf/Cite as: Kale, Ali- Güneş, Adem. "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Deizme Bakışı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 346-375.

Öz: Bu araştırma, son zamanlarda öğrenciler arasında yaygınlaştığı iddia edilen deizm inancı hakkında, DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin görüşlerini tespit etmek amacıyla yapılmıştır. Çalışma nitel araştırma desenlerinden biri olan durum analiziyle gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda Türkiye'nin 7 farklı bölgesinden ve 4 ayrı ortaöğretim türünden 35 kişiyle yarı yapılandırılmış formlarla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya katılan öğretmenlerin görüşlerine göre, ortaöğretimde deizm düşüncesinin yaygınlık kazandığı ancak bunun bilinçli bir yönelim olmadığı sonucu ortaya çıkmıştır. Öğrencilerin önemli bir kısmı, popüler bir konu olduğu için deizme ilgi duymaktadırlar. Deizme yönelen gençlerin bilgi kaynakları çoğunlukla kulaktan dolma ya da sosyal medya ortamlarından edinilmiş bilgiler olup doğru ve sağlam kaynaklar değildir. Öğretmenlere göre okullardaki din bilgisi dersleri deizme yönelen gençlerin sorularına yeterli cevap verecek nitelikte değildir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Deizm, DKAB, İHL, Meslek Dersleri, Öğretmen

RCMK and IHL Vocational Lessons Teachers' Perspective on Deism

Abstract: This research was carried out to determine the opinions of RCMK and IHL Vocational Lessons teachers about the belief in deism, which is claimed to have become widespread among students recently. The study was carried out with case analysis, which is one of the qualitative research designs. In this context, it was conducted by interview method with semi-structured forms with

* Bu çalışma Doç. Dr. Adem Güneş danışmanlığında Ali Kale tarafından hazırlanan "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Deizm Hakkındaki Görüşleri" adlı yüksek lisans tezinden elde edilen veriler ışığında üretilmiştir.

** Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Tokat, Türkiye alikale@yaani.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0003-3083-413X

*** Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Amasya, Türkiye, admgunes58@gmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0003-2369-6541

35 people from 7 different regions of Turkey and 4 different types of secondary education. According to the opinions of the teachers who participated in the research, it was concluded that the idea of deism has become widespread in secondary education, but this is not a conscious orientation. A significant part of the students are interested in deism because it is a popular subject. Information sources of young people who tend to deism are mostly hearsay or information obtained from social media environments, and they are not accurate and reliable sources. According to the teachers, the religious knowledge lessons in schools are not qualified enough to answer the questions of the young people who turn to deism.

Keywords: Religious Education, Deism, DKAB, IHL Vocational Lessons, Teacher.

نظرة علمي الدورات المهنية في برنامج الثقافة الدينية والمعرفة الأخلاقية ومدرسة إمام خطيب الثانوية إلى الربوبية

الملخص: تم إجراء هذا البحث للتعرف على آراء علمي الدورات المهنية في برنامج الثقافة الدينية والمعرفة الأخلاقية ومدرسة إمام خطيب الثانوية حول الإيمان بالربوبية التي يُزعم أنها انتشرت بين الطلاب مؤخرًا. أجريت الدراسة من خلا تحليل الوضع، هو أحد أنماط البحث النوعي. وفي هذا السياق، تم إجراؤه من خلال أسلوب المقابلة مع أشكال شبه منظمة مع 35 شخصًا من 7 مناطق مختلفة من تركيا و 4 أنواع مختلفة من التعليم الثانوي. وبحسب آراء المعلمين الذين شاركوا في البحث، استنتج أن فكرة الربوبية قد انتشرت في التعليم الثانوي، لكن هذا ليس توجهاً واعياً. يهتم عدد كبير من الطلاب بالربوبية لأنها مادة شائعة. مصادر معلومات الشباب الذين يميلون إلى الربوبية هي في الغالب إشاعات أو معلومات تم الحصول عليها من بيانات الاستماع أو من وسائل التواصل الاجتماعي وليست مصادر دقيقة وموثوقة. بحسب المعلمين، فإن الدورات الدينية في المدارس ليست مؤهلة بما يكفي للإجابة على أسئلة الشباب الذين يتجهون إلى الربوبية.

الكلمات المفتاحية: التربية الدينية، الربوبية، الثقافة الدينية، ثانوية الإمام الخطيب، الدورات المهنية، المعلم.

GİRİŞ

17. yy. sonları ile 18. yy. başlarında bir inanış biçimi olarak Avrupa'da ortaya çıkan deizmin, geçirdiği tarihsel süreçlerin de etkisiyle hakkında birçok tanımı yapılmıştır. Erdem'in tanımına göre deizm; "17. ve 18. yüzyılda Avrupa'da yaygınlık kazanan, evrene müdahale etmeyen bir tanrı anlayışına dayanan ve akla-bilime ileri derecede güven duyan, doğal din düşüncesini savunan felsefi bir harekettir."¹ Baloğlu'na göre de belli bir coğrafyada, belli bir karizmatik liderin öncülüğünde belli bir inanç veya akide sistemi etrafında doğmayan, bir kutsal kitabı bulunmayan ancak bir tanrı inancına tutunan düşünce sistemidir.² Gündüz'e göre ise deizmde başlangıçta tanrının yaratıcı olduğunu kabul etmekle birlikte onun dünyayla herhangi bir ilgisinin olmadığını savunanlardan, gelecek dünyaya inanan ancak vahyi reddedenlere kadar birçok düşünce mevcuttu. Sonradan bütün deistler tanrının cezalandırması, mükafat vermesi ve benzeri fikirleri reddetmişler, yarattığı şeylere müdahale etmenin onun değişmezlik ve yücelik

¹ Hüsamettin Erdem, "Deizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1994), 9/109.

² A. Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm* (Ankara: DİB Yayınevi, 2021), 85.

vasfıyla bağdaşmayacağını düşünmüşlerdir.³ Tanımlar ve açıklamalardan hareketle deizm düşüncesinin bir tanrı inancı olduğu, ancak bir kutsal kitap ve bir peygamber anlayışı bulunmayan ayrıca dünyaya da müdahalesi olmayan bir tanrıya inanma biçimi olduğu net olarak söylenebilmektedir.

Dinin içinin boşaltıldığı, hurafe ve gizemlerle doldurulduğu Hristiyan Avrupa'sında Aydınlanma hareketiyle bir taraftan bilimsel gelişmeler hız kazanırken diğer taraftan mevcut dini inanca bir tepki olarak deizm inancı ortaya çıkmıştır.⁴ Bu çevresel ortamda doğuşunu gerçekleştiren deizmin ön plana çıkardığı önemli noktalardan biri akla ve bilime duyulan sonsuz güvendir. Deizme göre en doğru bilgi akıl sayesinde bilinebilir. Onun için vahye ve peygamberlik müessesine gerek yoktur. Deistler akli mutlaklaştırma noktasına varıncaya kadar yücelterek inançla ilgili olan her şeyi akla uygun hale getirmeye çalışmıştır. Din dayalı bir hayatta aklın yerini belirlemek değil, akla dayalı bir dünya görüşü içinde dinin yerini belirlemek esas yaklaşım olmuştur.⁵

Günümüzde ise özgürlüğüne düşkün, tüketim kültürünün etkisinde kalan, küreselleşmenin bir sonucu olarak farklı fikirlere ve inançlara rahatlıkla ulaşabilen bireylerin deistik bir yaşam sürmeye daha eğilimli olduğu ifade edilmektedir.⁶ Küreselleşmeyle beraber dini değerlerin yoğun deformasyonu sonucunda farklı şekillerde ortaya çıkan yorum ve yaklaşımların çeşitliliği, genç nesillerde zihinsel karmaşaya neden olabilmektedir. Bu durum gençlerin, yaşadıkları dünyayı ve dini inançlarını sorgulayarak var oluşlarını anlamlandırmasını zorlaştırmaktadır. Zaman zaman dinin yanlış anlaşılması ve yanlış yorumlanmasından dolayı gençlerin, din karşıtı hareketlere yönelebildikleri, ahlaki değerlere de kayıtsız kalabildikleri gözlemlenebilmektedir. Özellikle ortaöğretim öğrencileri arkadaş çevresi, sosyal medya ve internet grupları, fenomen olarak takip ettikleri çeşitli YouTube içerik üreticileri vasıtalarıyla kendilerine çeşitli öğrenme ortamları oluşturmaktadırlar. Her şeyin sınırsızca ve sorumsuzca işlendiği bu ortamlar kimi zaman öğrencilerin ahlaki ve dini değerlerden uzaklaşmalarına, inançla ilgili bazı düşünce ve davranışlarında belirsizliklere yol açmasına sebebiyet vermektedir.⁷

³ Şinasi Gündüz, "Deizm", Din ve İnanç Sözlüğü (İstanbul: Vadi Yayınları, 1998), 200.

⁴ Çetin Erol, *Deizm, Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler* (İstanbul: Hiper Yayınları., 2019), 48-51.

⁵ Vahdettin Başçı, "Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (2018), 35.

⁶ Hamdi Gündoğar, "Müslüman Kimliğine Yönelen İki Tehdit: Deizm ve Sekülerizm", *Journal of Analytic Divinity* 4/2 (December 2020), 256.

⁷ Sacide Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelen Sosyolojik Faktörler* (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 1.

1. Problem

Özellikle gençler üzerinde etkisini gösterdiği iddia edilen deizm düşüncesinin yaygınlığı konusundaki akademik araştırmaların yeterli düzeye ulaştığı söylenemez. Ancak yapılan saha çalışmaları ülkemizde deizm düşüncesine bir eğilimin olduğunu bizlere göstermektedir. Bu konuda 2014 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yaptırılan bir araştırmaya göre deizme %1'lik kesimin yöneltmiş olabileceği tahmin edilmektedir.⁸ Yine MAK Danışmanlık araştırma şirketi tarafından 2017 yılında yapılan araştırmada deizme yönelenlerin oranının %6 olduğu ifade edilmiştir.⁹ KONDA araştırma şirketinin 2021 yılı gibi yakın bir zamanda yaptığı araştırmasında ise ülkemizde inançsızların oranının son 10 yıla göre artarak %2'den %7'ye yükseldiği belirtilmiştir.¹⁰ Araştırmaların da işaret ettiği gibi son yıllarda deizm toplumda özellikle de gençler arasında ilgi çeken bir mesele olmuştur. Ancak bu konuda yapılan araştırmalar ve bilimsel çalışmalar özellikle de ortaöğretim gençliği arasında deizmin varlığının ne boyutta olduğunu kanıtlayacak düzeyde değildir.

Bu araştırma ifade edilen sorundan yola çıkarak, ülkemizde özellikle ortaöğretim öğrencileri arasında deizmin ne durumda olduğunu, DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin görüşlerine dayalı olarak ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu sebeple araştırmanın temel problemini “DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin deizme bakışları nasıldır?” sorusu oluşturmaktadır.

Bu çalışmada ana problem cümlesinden yola çıkarak şu alt problem sorularına cevaplar aranacaktır:

- Ortaöğretim öğrencileri arasında hızla yayıldığı iddia edilen deizmin yaygınlığı hakkında öğretmenlerin yorumları nelerdir?
- Deizmi merak eden, araştıran veya kendisini deist olarak tanıtan öğrenciler var mıdır? Varsa bu öğrencilerin en çok sorguladıkları konular nelerdir?
- Öğrencilerin deizm hakkındaki bilgilerinin kaynağı nedir?
- Öğretmenlere göre öğrencilerin deizme yönelme sebepleri olarak en çok etkilendikleri faktörler nelerdir?
- Okullardaki din derslerinin inanç sapmalarını önlemedeki etkisi nasıldır?
- Öğretmenler deizmle ilgili gelen sorular karşısında kendilerini yeterli görmekte midirler?

⁸ DİB, “Türkiye’de Dini Hayat Araştırması” (DİB Yayınevi, 2014).

⁹ MAK Danışmanlık, “Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı” (MAK Danışmanlık, 2017).

¹⁰ KONDA, “Türkiye 100 Kişi Olsaydı” (KONDA Araştırma, 2021).

2. Amaç ve Önem

Araştırmamızın genel amacı ortaöğretimde görev yapan DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin öğrenciler üzerindeki gözlemlerinden hareketle deizm düşüncesine bakışlarını tespit etmektir. Öğretmenlere göre deizm düşüncesinin öğrenciler arasındaki varlığı ve yaygınlığının ne durumda olduğu, onları bu fikre yönlendiren sebepleri ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Deizm meselesi genellikle din felsefesi ve kelam disiplininin problem alanına giren bir konudur. Din eğitimi alanında ise deizm olgusunu inceleyen çalışmaların henüz yeterli düzeye ulaşmamış olması, alana sağlayacağı katkı açısından bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Ayrıca çalışma ortaöğretim düzeyinde 4 farklı okul türünde görev yapan öğretmenleri kapsadığı için geniş bir örneklem grubu üzerinde yapılmış olması da önem arz etmektedir. Araştırma sonunda ulaşılan bulguların gerek deizmin ders kitaplarındaki durumunun güncellenmesi gerekse konuyla ilgili diğer materyallerin geliştirilmesi sürecine ışık tutması açısından önemlidir. Ayrıca araştırmaya katılan DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin görüşlerinden yola çıkarak, deizm konusunda sorun yaşayan diğer öğretmen ve diğer ilgili bireylere fikir verip ve yol göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

3. Kapsam ve Sınırlılıklar

Araştırma, farklı illerde mevcut olan ortaöğretim düzeyindeki fen liseleri, mesleki ve teknik Anadolu liseleri, Anadolu imam hatip liseleri ve Anadolu liseleri türünde görev yapan 35 DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin görüşleriyle sınırlıdır. Diğer ortaöğretim türleri kapsam dışıdır. Deizm ile sınırlı olan bu çalışma diğer inanç sorunlarını kapsama almamıştır. Araştırmada elde edilen veriler, veri toplama aracı olarak kullanılan yarı yapılandırılmış görüşme formu kapsamı ile sınırlıdır.

4. Yöntem

4.1. Model

DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin, öğrenciler üzerindeki gözlemlerine dayalı olarak deizme bakışlarının incelendiği bu çalışmada nitel araştırma yaklaşımı benimsenmiştir. Bu yaklaşımda insan davranışları, içinde bulunduğu ortam içinde anlaşılmasına ve anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Davranışlar araştırmaya dâhil olan kişilerin görüş ve deneyimleriyle bütüncül ve esnek bir yaklaşımla ele alınabilmektedir.¹¹

Araştırmada desen olarak ise durum çalışması tercih edilmiştir. Durum çalışması, bir olayı meydana getiren ayrıntıları görmek, tanımlamak, olaya ilişkin

¹¹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 33.

açıklamalar geliştirerek olayı değerlendirmek amacıyla kullanılır.¹² Araştırmamız, öğretmenlerin deizm inancını nasıl gördüğü, öğrencilerdeki deizm düşüncesinin sebeplerini ve yaygınlığını, deizmi önlemek için yapılması gerekenleri ayrıntılı irdeleyip bütüncül bir bakış açısı geliştirmeyi amaçlayan bir durum çalışmasıdır.

4.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu Türkiye genelinde ortaöğretimde görev yapan 35 DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmeni oluşturmaktadır. Katılımcı seçiminde kolay ulaşılabirlik ve maksimum çeşitlilik örneklem türü kullanılmıştır. Çalışma grubunu oluşturan öğretmenlere kolay ulaşmak amacıyla görüşme sağlanan öğretmenlerden örnekleme uygun adayların varlığına dair yönlendirme yapılması istenmiştir. Bu şekilde kartopu örnekleme yöntemi de kullanılmıştır. Ayrıca örneklem Türkiye'nin her bölgesinden olmak üzere 21 ilden seçilmiştir. Çalışma grubunu oluşturan öğretmenlerin çalıştıkları kurum seçiminde de maksimum çeşitlilik yaklaşımına riayet edilmiştir.

Çalışma grubunun 15'i (%43) kadınlardan, 20'si (%53) erkeklerden oluşmaktadır. Öğretmenlerin 24'ü (%69) lisans, 11'i (%31) yüksek lisans mezunudur. Çalışma grubunun mesleki kıdemi 2-36 yıl arasında değişmektedir. Çalışma grubundaki öğretmenlerin 12'si (%34) Anadolu lisesinde, 10'u (%29) fen lisesinde, 8'i (%23) Anadolu imam hatip lisesinde, 5'i (%14) ise mesleki ve teknik Anadolu lisesinde görev yapmaktadır.

Tablo 1. Katılımcılara Ait Demografik Özellikler

Katılımcı	Cinsiyet	Eğitim Durumu	Meslekî Kıdem	Görev Yaptığı İl	Çalıştığı Lise Türü
Ö1	K	Y. Lisans	6 yıl	Bolu	AL
Ö2	K	Lisans	8 Yıl	Çorum	MTAL
Ö3	K	Lisans	6 Yıl	Ankara	AL
Ö4	E	Y. Lisans	4 Yıl	Maraş	İHL
Ö5	E	Y. Lisans	21 yıl	Hatay	FL
Ö6	K	Lisans	4 Yıl	Antalya	AL
Ö7	K	Y. Lisans	12 yıl	Samsun	İHL
Ö8	E	Lisans	7 yıl	Kars	AL
Ö9	K	Lisans	15 Yıl	İstanbul	FL
Ö10	K	Lisans	6 Yıl	Bilecik	AL
Ö11	E	Lisans	13 Yıl	İstanbul	İHL
Ö12	E	Lisans	27 Yıl	Gaziantep	FL
Ö13	E	Lisans	36 Yıl	Sakarya	İHL

¹² Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2020), 268.

Ö14	K	Y. Lisans	6 Yıl	Çorum	FL
Ö15	E	Lisans	23 Yıl	Kütahya	AL
Ö16	E	Lisans	6 Yıl	Tokat	AL
Ö17	E	Lisans	3 Yıl	Tokat	MTAL
Ö18	E	Lisans	8 Yıl	Samsun	FL
Ö19	E	Y. Lisans	11 Yıl	Mersin	AL
Ö20	E	Y. Lisans	7 Yıl	Tokat	FL
Ö21	E	Lisans	8 Yıl	İstanbul	AL
Ö22	E	Lisans	26 Yıl	Kütahya	FL
Ö23	K	Y. Lisans	2 Yıl	Amasya	AL
Ö24	E	Lisans	26 Yıl	Erzincan	FL
Ö25	K	Lisans	12 Yıl	Bursa	FL
Ö26	E	Y. Lisans	6 Yıl	Adana	AL
Ö27	E	Lisans	6 Yıl	Sivas	MTAL
Ö28	E	Lisans	2 Yıl	Antalya	İHL
Ö29	E	Lisans	3 Yıl	Van	MTAL
Ö30	K	Lisans	15 Yıl	Antalya	İHL
Ö31	K	Lisans	3 Yıl	Adana	MTAL
Ö32	K	Y. Lisans	4 Yıl	Diyarbakır	İHL
Ö33	E	Y. Lisans	22 Yıl	İstanbul	AL
Ö34	K	Lisans	9 Yıl	Sivas	FL
Ö35	K	Lisans	7 Yıl	Balikesir	İHL

4.3. Veri Toplama ve Analiz

Araştırmada veri toplama işlemi için yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formu iki alan uzmanı tarafından incelenmiştir. Uzmanların görüşleri etrafında şekillenen formun amaçlara uygunluğunu ölçmek için ön uygulama yapılmıştır. Bu kapsamda iki farklı öğretmenle görüşmeler yapılmış, anlaşılmayan veya amacına hizmet etmeyen sorular formdan çıkarılarak forma son şekli verilmiştir.

Görüşmeler hem mesafelerin uzak olması hem de Covid-19 tedbirlerinden dolayı uzaktan yapılmıştır. Bizzat araştırmacı tarafından gerçekleştirilen görüşmeler 45-60 dk. sürmüştür. Görüşmelerde katılımcı onam formu katılımcı tarafından onaylanmıştır. Katılımcının izni dâhilinde görüşme ses kaydı ile kayıt altına alınmıştır. Tüm katılımcılar ses kaydına izin vermişlerdir. Deşifre edilen tüm ses kayıtları, ilgili başlıklar altında değerlendirilmiştir. Bazı sorulara verilen benzer cevaplar kod ve frekans değerleri olarak tablo şeklinde gösterilmiştir. Katılımcılara Ö1, Ö2, Ö3... şeklinde kod ismi verilmiştir. Benzer görüşleri destekleyen yorumlardan bazıları doğrudan alıntı yoluyla verilmiştir.

5. BULGULAR VE YORUM

5.1. Ortaöğretim Öğrencileri Arasında Deizmin Yaygınlaştığına Dair İddialar Hakkında Öğretmenlerin Görüşleri

Gerek medyada gerekse bilimsel araştırmalarda toplumda özellikle Z kuşağı olarak adlandırılan ortaöğretim öğrencileri arasında deizmin yaygınlaştığı, gençlerin deistik bir yaşam tarzı sürdürdükleri iddiaları ortaya atılmaktadır. Bu konuda öğretmenlerin görüşlerini ortaya koyabilmek amacıyla onlara “Ortaöğretim öğrencileri arasında deizmin yayıldığına dair iddialar hakkında ne düşünüyorsunuz?” sorusu yöneltilmiştir.

Tablo 2. Öğretmenlerin Ortaöğretim Öğrencileri Arasında Deizmin Yayıldığına Dair İddialar Hakkındaki Görüşleri

Kod	f	%
<i>Deizmin yaygınlaştığına katılıyorum</i>	14	40
<i>İddialar abartılıyor deizm değil deistik yaşam tarzı arttı</i>	18	51
<i>Deizmin yaygınlaştığına kesinlikle katılmıyorum</i>	3	9
Toplam	35	100

Tablo 2’ye göre öğretmenlerin 14’ü (%40) deizmin toplumda ve gençler arasında hızla yayıldığını belirtmişlerdir. Bu görüşü deizmle alakalı gelen sorulardan ve deist olduğunu söyleyen öğrencilerinden yola çıkarak temellendirmişlerdir. Bu fikirde olan bazı öğretmenlerin görüşleri şu şekildedir. “Bu iddiaların doğruluk payı var. Çünkü son zamanlarda öğrencilerimden deizm konusuyla alakalı sorular geliyor. Deist oldum diyenler de var. Ateizme kayanlar da...” (Ö7). “Evet. Deizmin yayıldığı iddialarına katılıyorum. Bulduğum her ortamda bu fikre meyli olan kişilerle karşılaşıyorum.” (Ö9).

Deizmin yaygınlaştığını düşünen katılımcılardan Ö18 ortaokullarda bile yayıldığını düşünürken, Ö23 ise özellikle Covid’19 salgınından itibaren yayılışında hızlı bir artış olduğu kanaatindedir.

Öğretmenlerin yarısından fazlası (%51) deizmin yaygınlığının medyada abartıldığı kadar olmadığını, gençlerde bilinçsiz bir yönelimin olduğunu, inanç anlamında deist değil ama yaşantıda dini kuralları yerine getirmeyen özgürlüğüne düşkün bir gençlik profilinin oluştuğunu dile getirmişlerdir. Bu konuda Ö32’nin görüşü şu şekildedir: “Bunun dillendirildiği kadar çok olduğunu düşünmüyorum. Sadece gençlerin inancın gereği olan dinin gerekliliklerini yerine getirme hususundaki eksiklikleri gençlerin deist oldukları yönünde düşüncelere sebep oluyor zannımca.”

Katılımcılardan Ö15 ve Ö17, gençlerin deizmi bir inanç biçimi veya felsefi bir akım olarak kabul etmediklerini, popüler olma ve farklı olma çabalarının sonucu olarak ilgi duyduklarını belirtmiştir. Ö4 ve Ö6, gençlerin deizmi tam anlamıyla

tanımadığını, bu yüzden bilinçli bir yönelimin olmadığını dile getirmişlerdir. Ö10, seküler hayatın dinin kurallarını yerine getirmekten alıkoyduğunu, dolayısıyla amel noktasında deistik bir yaşam şeklinin ortaya çıktığını düşünürken, Ö22 ise deizmin geleneksel din algısına bir tepkisellik olduğu, inanç anlamında deizme yönelmenin çok fazla olmadığını belirtmiştir.

Öğretmenlerden 3'ü (%9) de deizmin yaygınlaştığı iddialarına kesinlikle katılmadıklarını söylemişlerdir. Bu görüşte olan Ö26; *"Bu iddialara tam manasıyla katılmıyorum. Çünkü ortaöğretim düzeyindeki öğrencilere baktığımız zaman dini şüphenin başladığı bir dönem karşımıza çıkıyor."* diyerek aslında mevcut durumun, o dönemin gelişimsel özelliklerinin doğal bir sonucu olduğunu ifade etmiştir. Katılımcılardan Ö2 ve Ö30 da iddialara kesinlikle katılmadıklarını belirtmişlerdir.

Bu görüşlerden yola çıkarak aslında deizmin gençler arasında bilinçli bir yönelim olarak yayılmadığı, popülerlik veya etkilenme yoluyla gençlerin gündemine geldiği sonucuna ulaşılabilir. Seküler hayatın getirdiği bir durum olan özgür yaşama isteği ve kuralsız bir yaşam tarzı da inanç meselelerinde gençlerin deizm ile tanışmalarına sebebiyet vermektedir. Ancak gençler inanç olarak İslam'dan çıkmadan deistik bir yaşam tarzını benimseyebilmektedirler. Öğretmenlerin görüşlerinden hareketle kendisini deist olarak tanıtan öğrenciler ise inanç ilkelerini inkâr etmemekle birlikte, amel noktasında sorumluluktan kaçmak için bu inanca yöneldikleri ortaya çıkmaktadır.

Konuyla ilgili yakın dönemde yapılan araştırmalara baktığımızda 2019 yılında Menküç tarafından yapılmış araştırmada, katılımcılara okullarda deizmin yaygınlığı hakkında görüşleri sorulmuş, 34 katılımcının 15'i deizmin yaygın olmadığını ifade ederken, 13'ü ise yaygın olduğunu ifade etmiştir.¹³ Deizmin gençler arasında yaygınlık durumunun bu çalışmanın sonucuyla benzerlik gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Harmanakaya tarafından yapılan bir araştırmada da deizmin bilinçli bir şekilde kabul edilmediği, fakat bazı gençlerin dünyevi hayat algılarına bir isim bularak kendilerini deist ilan ettikleri ortaya çıkmıştır.¹⁴ Çalışmamızla benzerlik gösteren bir başka sonuç ise Koç tarafından yapılan araştırmadır. Yapılan bu araştırmanın sonucunda, ergenlerin deizm düşüncesine karşı bilişsel bir farkındalık içinde oldukları, bununla birlikte içinde buldukları ergenlik döneminin

¹³ Dilek Menküç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 104-107.

¹⁴ Merve Harmanakaya, *Geçmişten Günümüze Deizm ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma – Dolapoğlu Anadolu Lisesi ve Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İHL Örneği-* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 44.

sorgulamalarından etkilendikleri, deizmi sekülerleşmenin beraberinde getirdiği rahat ve özgür yaşama isteği neticesinde tanıdıkları ifade edilmiştir.¹⁵

5.2. Öğrencilerin Deizm İnancını Tanıma Düzeyleri

Öğrencilerin deizm düşüncesi hakkındaki bilgi sahibi olup olmadıklarını ortaya koyabilmek için öğretmenlere “*Dersine girdiğiniz öğrenciler genel olarak deizm inancı hakkındaki bilgiye sahip mi?*” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Cevaplardan hareketle öğretmenlerin görüşleri Tablo 3’te belirtilmiştir.

Tablo 3. Öğretmenlerin Deizm Düşüncesini Tanıma Düzeyleri

Kod	f	%
<i>Bilgileri var ancak kulaktan dolma</i>	16	46
<i>Bilgiye sahipler</i>	11	31
<i>Bilgiye sahip değililer</i>	7	20
<i>Yanlış bilgiye sahipler</i>	1	3
Toplam	35	100

Tablo 3’e göre öğretmenlerin yarıya yakını (16) öğrencilerin deizm düşüncesini tam anlamıyla tanımadığını, bu konuda yüzeysel bilgilerinin olduğunu, sosyal medyada ve arkadaş ortamında konuşulduğu kadar bilgilerinin var olduğunu belirtmişlerdir. Öğretmenlerin 11’i öğrencilerin genel olarak deizm düşüncesini tanıdığını, 7 öğretmen ise deizm düşüncesi hakkında öğrencilerin bilgi sahibi olmadıklarını ifade etmişlerdir. 1 öğretmen ise deizm düşüncesi hakkında öğrencilerin yanlış bilgi sahibi olduklarını dile getirmiştir.

Öğrencilerin deizmi tam anlamıyla tanımadığını bu konuda yüzeysel bilgilerinin olduğunu ifade eden öğretmenlerden bazılarının görüşleri şu şekildedir. “*İnternette kitabi olmayan bilgilere sahipler ancak yüzeysel bilgiler bunlar.*” (Ö6). “*Yüzeysel olarak bilgiye sahipler ancak detaylı olarak özellikle temellendirmelerini yapmış değililer. Yani tahkiki iman anlamında deizm veya ateizm gibi akımlara karşı kalbi olarak bir tatminkâr olma durumları yok diye düşünüyorum.*” (Ö7). Ayrıca katılımcılardan Ö30 ve Ö35 de yeterince bilgiye sahip olmadıkları, etraftan ve sosyal medyadan kulaktan dolma bilgilere sahip oldukları kanaatindedirler.

Öğrencilerinin deizm düşüncesini tanıdığını, bu konuda bilgilerinin yeterli düzeyde olduğunu ifade eden öğretmenlerden bazılarının görüşleri ise şu şekildedir. “*Evet. Çünkü çok popüler bir konu haline geldi.*” (Ö34). “*Özellikle deist olduğunu söyleyen*

¹⁵ Gülten Koç, *Lise Öğrencilerin Deizm Algısına İlişkin Sosyolojik Bir Araştırma, Başakşehir Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 129.

öğrencilerimiz çokça okumalar yapıyor. Sorular sorduğumda genelde aldığım cevaplar deizm hakkında bilgisinin olduğunu anlayabiliyorum. Öğrencilerin çoğunun bu konuda bilgili olduğunu düşünüyorum.” (Ö23). 11 ve 12. sınıfların bu konuda bilgi sahibi olduğunu ifade eden Ö21 ise; “Genelde 11. ve 12. sınıflar bu bilgiye sahip diğer sınıflar pek değil.” şeklinde görüş belirtmiştir.

Öğrencilerin bu konuda bilgisinin olmadığını ifade eden Ö27 ise görüşünü “Deizm hakkında bilgi sahibi olduklarını pek düşünmüyorum.” cümlesiyle ifade etmiştir. Ö4, Ö15, Ö17 de öğrencilerin deizmi tanımadığını farklı sözcüklerle ifade etmişlerdir. Ö20 ise öğrencilerin deizm düşüncesi hakkında yanlış bilgilerinin olduğunu ifade etmiştir.

Bu görüşlerden yola çıkarak öğrencilerin büyük çoğunluğunun deizmi tanımadığını, bu konuda bilgi sahibi olanların da bilgilerinin kitabî olmadığını, yüzeysel, sosyal medyadan ve kulaktan dolma bilgiler olduğu ortaya çıkmaktadır. Bilgiyi doğru kaynaklardan elde etmeyince de yanlış veya eksik bilgi ortaya çıkmaktadır. 2021 yılında Koç tarafından yapılan çalışmada, katılımcılara öğrencilerin deizmi tanıma durumu hakkında soru sorulmuş, verilen cevaplara bakıldığında öğrencilerin önemli bir kısmının deizmi tanımadığı ortaya çıkmıştır.¹⁶ Bu sonuç da çalışmamızdaki sonuçlarla benzeşmektedir.

5.3. Öğrencilerin Deizmi Merak Etme, Araştırma ve Deizme İlgi Duyma Durumları

Görüşme kapsamında öğretmenlere “Dersine girdiğiniz öğrencilerde deizmi merak eden, araştıran veya kendisini deist olarak tanımlayan öğrenciniz var mı?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir.

Tablo 4. Öğrencilerin Deizmi Merak Etme ve Araştırma Durumları

Kod	f	%
<i>Merak eden, araştıran, ilgi duyanlar var</i>	16	46
<i>Merak eden, araştıran, ilgi duyan yok</i>	11	31
<i>Kendini deist olarak tanıtanlar var</i>	8	23
Toplam	35	100

Tablo 4’te görüldüğü üzere öğretmenlerin 16’sı (%46) okulunda deizmi araştıran, merak eden ve ilgi duyan öğrencilerinin olduğunu, 11’i (%31) deizmi araştıran öğrencilerin olmadığını ve 8’i (%23) ise kendisini deist olarak tanıtan öğrencilerinin olduğunu ifade etmişlerdir.

¹⁶ Koç, *Lise Öğrencilerin Deizm Algısına İlişkin Sosyolojik Bir Araştırma, Başakşehir Örneği*, 64.

Deizmi araştıran, merak eden öğrencilerinin olduğunu ifade eden öğretmenlerin görüşleri şu şekildedir. *“İlgi duyan merak eden öğrencilerimiz var. Ancak geleneksel din anlayışı ile yetişen ailelerinden baskı görüyorlar. Çevresinde suçlanıyor ve içine kapanıyorlar.”*(Ö6). Araştıran öğrencilerin bilinçli bir davranış içinde olmadığını belirten bir katılımcı (Ö15); *“Nadir de olsa deizm konusunu araştıran oluyor ama bilinçli olduğunu zannetmiyorum.”* şeklinde görüş belirtmiştir. Bir başka katılımcı (Ö29), bu tür öğrencilerin bunu açıkça ifade etmediğinden bahsederek *“Bu tarz öğrencilerim oldu birçok şeye şüphe ile yaklaşıyorlardı ancak bunu açıkça ifade etmediler.”* cümlesini kurmuştur.

Deizmi araştıran veya merak eden öğrencilerinin olmadığını 11 öğretmen dile getirmiştir. Buna karşın 8 öğretmen ise okulunda kendisini deist olarak tanıtan öğrencilerinin olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşlerden bazıları şu şekildedir. *“Deizmi araştıran öğrencilerim var. Kendini deist olarak niteleyen öğrencilerim de var.”* (Ö26). Kendisini deist olarak tanımlayan öğrencinin aslında araştırarak ve bir fikir sancısı çekerek bu durumun içine girmediğini belirten bir öğretmen *“Var. Kendini deist olarak tanıtan öğrencilerim de var. Ama aslında kendilerini deizmi araştıran sorgulayan kişiler olduğunu zannediyor ama çok da bir araştırmanın içinde olduklarını düşünmüyorum.”* (Ö1) şeklinde cevap vermiştir.

Kendisini deist olarak tanıtan öğrencisinin olduğunu ve bunun aile içi sıkıntılarından dolayı ve okulda popüler olma çabasından ötürü olduğunu ifade eden bir katılımcı düşüncesini; *“Deizmi araştıran merak eden öğrencilerimiz var. Kendini deist olarak tanıtan bir öğrencimiz çıkmıştı geçen yıllarda. Bu öğrencimiz “hocam ben deistim” cümlesini net bir şekilde kurdu. İlginçtir ki babası imam hatip meslek dersleri öğretmeni idi. Popülaritesini artırmadan fark ettirmeden diyaloga girdiğimizde babasıyla arasında ciddi bir iletişimsizlik olduğunu anladık. Ve serbest bıraktık. Bizden mezun olduktan sonra “hocam, namazlarımı kılıyorum ve gençliğin şu durumda olduğunu görüyorum” gibi serzenişlerde bulunuyordu. Deistliği seviyorum veya deistliğe sempati duyuyorum şeklinde bir şey duymadık.”* (Ö30) şeklinde ifade etmiştir.

Tablo 5. Lise Türüne Göre Öğrencilerin Deizme Yönelme Durumları

Kod	İHL	FL	AL	MTAL
<i>Merak eden, araştıran, ilgi duyanlar var</i>	2	6	6	2
<i>Merak eden, araştıran, ilgi duyan yok</i>	5	1	2	3
<i>Kendini deist olarak tanıtanlar var</i>	1	3	4	-

Tablo 5'e göre deizmi araştırma, merak etme ve deizme ilgi duyma oranının en fazla olduğu okul türü fen lisesi ve Anadolu lisesidir. Bunun sebepleri irdelendiğinde akademik başarının yüksek olduğu lise türlerinde, sorgulayan ve araştıran

öğrencilerin bu tür düşüncelere ulaşma ihtimalinin yüksek olması şeklinde değerlendirilebilir. İmam hatip liselerinde bu oranın düşük olmasını, hem inanç konularının ders olarak işlenmesinin öğrencilerin bu düşüncelere yönelmesini engellediği hem de dindar aile profilinin çocuklara yansıdığı düşünülebilir. Akademik profilinin düşük olduğu MTAL türünde ise deizme yönelimin az olduğu görülmektedir. Çalışkan, 2021 yılında *Z Kuşağının Deizm Algısı* adlı çalışmasının bir bölümünde lise türüne göre deizme ilgi duyma durumlarını ortaya koymuştur.¹⁷ Çalışmada ortaya çıkan sonuç, araştırmamızın bu kısımdaki sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir.

5.4. Deizme Yönelimi Olan Öğrencilerin En Çok Sorguladıkları Konular

Kendisini deist olarak tanıtan veya deizme yönelimi olan öğrencilerin en çok merak ettikleri, sorguladıkları ve araştırdıkları konuların neler olduğunu ortaya koymak için öğretmenlere “*Deizmi araştıran, merak eden ve kendisini deist olarak tanımlayan öğrenciler en çok hangi konuları sorgulamaktadır?*” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Soruya ilişkin görüşler Tablo 6’da verilmiştir.

Tablo 6. Deizme Yönelimi Olan Öğrencilerin En Çok Sorguladıkları Konular

Kod	f
<i>Kötülük Problemi (Teodise)</i>	7
<i>Kader inancı ve insanın iradesi</i>	5
<i>İbadet zorunluluğu</i>	4
<i>Kadınlarla ilgili ayetler (miras, eşitlik vb)</i>	4
<i>Kur’an’ın evrenselliği, değiştirilmesi</i>	3
<i>Mucize kavramı</i>	3
<i>Dinlerin kaynağı</i>	2
<i>Din-bilim ilişkisi</i>	2
<i>Cennet, cehennem, ahiret</i>	2
<i>Evrin teorisi</i>	2
<i>Allah’ın mahiyeti</i>	1

Tablo 6’ya baktığımızda deizme eğilimi olan öğrencilerin en çok sorguladıkları konuların başında kötülük problemi (teodise) gelmektedir. Bir katılımcı (Ö7) öğrencilerin, dünyada bu kadar kötülük varken dinler neden bu kötülükleri engelleyemiyor, şeklinde sorular sorduklarını belirterek düşüncesini; “*Teodise, yani kötülük problemi üzerinde duruluyor. Dünyada bu kadar kötülük var neden Tanrı müdahale etmiyor. Madem yeryüzünde bu kadar din var kural var neden dinler kötülüğü engellemeye*

¹⁷ Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*, 154.

yetmiyor diye düşünüyorlar. Dolayısıyla dinleri inkâr ediyorlar.” cümleleriyle ifade etmiştir. Yine katılımcılardan Ö3, Ö20, Ö22 de öğrencilerin madem Allah her şeye müdahil oluyorsa neden bu kadar kötülük ve adaletsizliklerin olduğu konusunda çokça soru aldıklarını belirtmişlerdir.

Kaza ve kadere iman konusunda da öğrencilerden çok soru geldiğini belirten öğretmenler (Ö16, Ö22, Ö35), öğrencilerin kader meselesini tam olarak anlamlandıramadıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca Allah'ın bizim ibadetimize niçin ihtiyaç duyduğunu sorgulayan öğrencilerin de olduğunu belirtmişlerdir (Ö35). Kadınlarla ilgili İslam'ın görüşü hakkındaki yanlış algılar da öğrencilerin sorgulama alanlarından birisi olmuştur. Örneğin Ö19; *“Kadın erkek eşitliği, bir erkeğe 4 kadın, neden yaratıldık vs. gibi düşünceler var. Adalet yok diyorlar. Zengin-fakir, savaş-kıtlık vb. konularını sorguluyorlar.”* şeklinde düşüncesini paylaşırken Ö25 ise *“Peygamberin çok eşliliği, Hz. Aysel'nin yaşı, Hz. Zeyd'in eşiyle evlilik, miras, şahitlik, recm vb. hep aynı konular aynı sorular.”* diyerek soruların ihtilafli diğer konulardan geldiğini belirtmişlerdir.

Bazı öğretmenler, öğrencilerin bir insanın inanmamasından dolayı neden ebedi olarak cehennemde kaldığını bunun adaletsizlik olduğunu belirttiklerini ifade etmiştir. Örneğin Ö3 bu konuda düşüncesini; *“...Müslümanların inandığı için ebedi olarak cennette kalacaksa bir Yahudi veya Hristiyan sırf iman etmedi diye neden sonsuza kadar cehennemde kalacak? Bu haksızlık değil mi? Din denilen olgu olmamalıdır, diyorlar. Çünkü öğrenciler olaya iman boyutundan değil de ahlak boyutundan bakıyorlar.”* cümleleriyle ifade etmiştir.

Dindar insanların ahlaken zafiyet içinde olduklarını, Müslümanlığın gerekliliklerini yerine getirmediğinden hareketle dinlerin bir işe yaramadığını söyleyen öğrencilerinin olduğunu ifade eden başka bir öğretmen (Ö23) ise bu durumu; *“...İnsanların bir dine mensup olmasına rağmen bu kadar güvenilir olmamalarını çokça sorguluyorlar. Yani dindar görünen insanların bile ahlaken çok kötü noktada olmalarını sorguluyorlar. Ayrıca birçok din var hangisi doğru gibi sorular getiriyorlar.”* şeklinde sözleriyle dile getirmiştir.

Bu görüşlerden hareketle deizme eğilimi olan öğrencilerin sorguladığı konuların çoğu tepkisel kaldıkları ve cevabını tam olarak bulamadıklarını düşündükleri konulardır. Örneğin kötülük problemini, *dünyada bu kadar din var ve hiçbir din bu kötülükleri engellemeye yetmiyor* argümanını geliştirerek sorgulama yapmaktadırlar. Yine gençlerin, Allah'ın mahiyeti, kaza ve kader inancı, insanın iradesi ve sorumluluğu, cennet cehennem konuları ve mucize gibi soyut olan kavramlar noktasında sorgulama ve araştırmalarının olduğu görülmektedir. Ayrıca medyada tartışılan ve güncelliğini koruyan İslam'ın kadınlarla ilgili görüşleri, din-bilim ilişkisi, evrim teorisi ve evrenin yaratılışı, dindar insanların İslam'a mâl olacak olan olumsuz davranışları da gençlerin sorgulama alanında olduğu söylenebilir.

5.5. Öğrencilerin Deizm Hakkındaki Bilgilerinin Kaynağı

Deizme yönelimi olan öğrencilerin deizm düşüncesiyle ilgili bilgilerinin kaynağının neler olabileceğini saptamak için öğretmenlere; “*Deizme yönelimi olan öğrencilerin deizm hakkındaki bilgilerinin kaynağı nedir?*” şeklinde soru yöneltilmiştir. Öğretmenlerin görüşlerinden yola çıkarak öğrencilerin deizm hakkındaki bilgilerinin kaynağı Tablo 7’de gösterilmiştir.

Tablo 7. Deizme Yönelimi Olan Öğrencilerin Deizm Hakkındaki Bilgilerinin Kaynağı

Kod	f
<i>Sosyal medya mecralarında karşılaşıyorlar</i>	28
<i>Popülaritesinin etkisiyle ilgi çekici buldukları için araştırıyorlar</i>	26
<i>Arkadaş ortamlarından öğreniyorlar</i>	23
<i>Okuldaki din derslerinden öğreniyorlar</i>	2

Tablo 7’ye göre öğrencilerin deizm düşüncesi hakkındaki bilgilerinin en önemli kaynağının sosyal medya mecraları ve internet ortamı olduğu görülmektedir. Öğretmenlerden 26’sı öğrencilerin deizmin popüler olması itibariyle merak ettiklerini ve ilgi çekici bulduklarını dolayısıyla araştırma ihtiyacı hissettiklerini ifade etmişlerdir. 23 öğretmen ise arkadaş ortamı öğrencilerin deizm hakkındaki bilgilerinin kaynağı olabileceğini ifade ederken, 2 öğretmen öğrencilerin deizm hakkındaki bilgilerinin kaynağının okuldaki din dersleri olduğunu ifade etmiştir.

Öğrencilerin en kolay bilgiye ulaşma yolunun internet ortamı olduğunu ifade eden Ö10, “*Bence en önemli mecras sosyal medya ortamlarıdır. Öğrenci merak ettiği her şeyi sosyal medya araçlarından çok rahat bir şekilde ulaşabiliyor.*” şeklinde düşüncesini ifade ederken, aynı düşüncüyü paylaşan Ö23; “*Öğrencilerin bu konudaki en önemli bilgi kaynağının sosyal medya olduğunu düşünüyorum. İlk duyularımı ve bilgilerimi sosyal medyadan aldıklarımı söyleyebilirim.*” ifadelerini kullanmıştır. Deizm veya ateizmin propagandasını yapan birçok sitenin olduğunu ifade eden Ö1 ise düşüncesini şöyle dile getirmiştir: “*Ateizm ve deizm hakkında birçok site var. Bu internet sitelerinden çok çok etkilendiklerini düşünüyorum.*”

Gençlerin özellikle YouTube ve benzeri paylaşım sitelerinden deizmle ilgili video izlediklerini, genç ve yakışıklı fenomenlerden etkilendiklerini ifade eden Ö9; “*Deistliğin, ateistliğin, agnostikliğin reklamını yapan yakışıklı/güzel youtuberlar var. Gençler onlardan etkileniyor*” şeklinde görüş belirtmiştir. Aynı düşüncede olan Ö25 de görüşlerini benzer cümlelerle ifade etmiştir.

Öğrencilerin deizme farklı görünme, dikkat çekme, popüler olma, gündemde olan konularla alakadar olma çabası gibi niyetlerle ilgi duyduklarını belirten birçok

öğretmen vardır. Bunlardan Ö15, deizmin araştırılmadığını ancak popülaritenin etkisiyle gençlerin bilgi sahibi olduğunu belirtmiştir. Aynı düşünceyi paylaşan Ö6 ise görüşünü; *“Gençler deizm konusunda bilinçli değiller sadece dikkat çekmek, öne çıkmak veya popüler olmak amacıyla bu tür kavramları merak ediyorlar. Popüler kültürün etkisiyle deizm hakkında bilgi sahibi oluyorlar.”* cümleleriyle ifade etmiştir. Ö21, Ö11 kodlu katılımcılar da bu konuda aynı kanaatleri dile getirmişlerdir.

Öğretmenlerden bazıları ise, deizm konusunun arkadaş ortamlarında konuşulduğunu ve gençlerin arkadaşlarından çok etkilendiğini belirtmişlerdir. Ö26 *“Deizm hakkındaki ilk bilgileri arkadaş ortamından geliyor. Çocuğun kendini fark ettirme duygusu var. Çocuk diğer arkadaşlarından farklı düşünmeye başladığında ilgi görmeye başlıyor. Bu durum ergen bir çocuğun hoşuna giden bir şeydir.”* Gençlerin etrafında kendisinin deist olduğunu söyleyen arkadaşları varsa bundan çok etkilendiklerini ve bilgi sahibi olmaya çalıştıklarını ifade eden Ö19 da *“Çocukların çevresinde deist olduğunu söyleyen arkadaşları varsa mutlaka merak edip araştırma gereği hissediyor.”* ifadesini kullanmıştır. Ö30 bu konuda benzer görüşler dile getirmiştir.

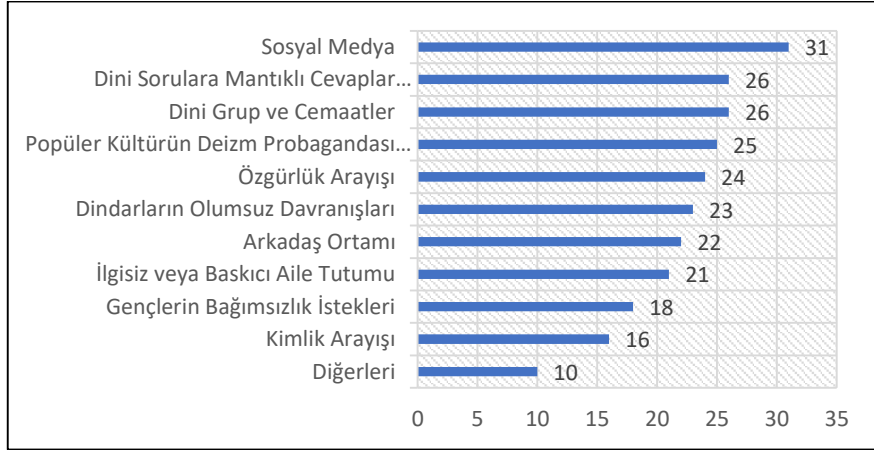
Ö12 ve Ö16 kodlu öğretmenler ise diğer görüşlerden farklı olarak öğrencilerin deizm hakkındaki bilgi kaynaklarından birinin de okuldaki din dersleri olduğunu, sayıları az da olsa bazı öğrencilerin derslerde duydukları konuların etkisiyle araştırmaya yöneldiklerini belirtmişlerdir.

Öğretmenlerin görüşlerinden yola çıkarak, öğrencilerin deizm hakkındaki bilgi ve algılarının başlıca kaynağının internet ortamı olduğu söylenebilir. İnternete erişiminin oldukça kolay olması ve gençlerin sosyal medya mecralarını aktif kullanması onları deizmle daha hızlı buluşturabilmektedir. Özellikle deizm ve ateizm propagandası yapan siteler ve sosyal medya hesapları gençlerin deizme olan ilgilerini artırdığı söylenebilir. Gençlerin merak ettikleri ve duydukları şeyleri ilk olarak internet ortamlarında öğrenmeleri onlara eksik, yanlış veya sağlıksız bilgi sağlamaktadır.

Deizm konusunun popüler olması ve gençler arasında farklı görünme çabasına alet edilmesinden dolayı gençler deizmi merak etmektedirler. Günümüzde popüler olan her şeyin gençlerin ilgisini çektiği söylenebilir. Toplumda veya medyada çok konuşulan ve tartışılan bir konunun bir şekilde reklamının da yapılmış olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Deizmi hiç duymamış veya ilgi alanına girmemiş gençlerin de bu reklam sebebiyle deizmi merak etmesi, araştırması ve kendi dinî taleplerine alet etmesi mümkün olabilmektedir. Popüler olan bir konunun arkadaş ortamında konuşulması da gençleri etkilemektedir. Çünkü ergenlik dönemindeki gençlerin en çok etkilendiği faktörlerin başında arkadaş ortamları gelmektedir.

5.6. Öğrencileri Deizme Yönelten Sebepler

Ortaöğretim öğrencilerini deizme yönelten sebeplerin neler olduğunu ortaya koymak amacıyla öğretmenlere “Öğrencilerin deizme yönelme sebepleri olarak en çok etkilendiklerini düşündüğünüz faktörleri sırasıyla söyler misiniz?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Öğretmenler bu faktörleri kendilerine göre bir önem sırasına koymuşlardır.



Şekil 1. Öğrencileri Deizm Düşüncesine Yönelten Sebepler

Grafikten de anlaşılacağı üzere öğrencilerin deizm kavramıyla ilk tanıştıkları ortamın sosyal medya mecraları olduğunu görmekteyiz. İnternete erişimin kolaylaşması sonucu her kesimden insan her bilgiye rahatlıkla ulaşabilmektedir. Katılımcıların tamamına yakını (31) ortaöğretim öğrencilerini deizme yönlendiren sebeplerin başında sosyal medya organlarını görmektedir. Özellikle Covid'19 salgını sürecinde gençlerin internet ortamında çok fazla zaman geçirdiklerini belirten Ö18 kodlu öğretmen “Pandemi sürecinde öğrenciler okuldan uzaklaşınca tablet ve telefonla çok fazla birlikte oldular. Sosyal medya ve internet ortamını birinci sıraya koymak istiyorum...” diyerek sosyal medyayı birinci sebep olarak gördüğünü ifade etmiştir.

Katılımcılar sosyal medya mecralarının öğrenciler tarafından kolay ulaşılabilir olmasını sebep göstererek sosyal medya faktörünü ya ilk sıraya ya da ikinci sıraya yerleştirmişlerdir. Bu konuda Ö11; “En çok etkilendikleri mecra sosyal medyadır. Sonra arkadaş ortamı, ilgisiz aile tutumları, gençlerin sorularına yeterince cevap veremeyişimiz...” ifadesiyle sosyal medya faktörünü ilk sıraya yerleştirmiştir. Ö14 ise “Sanal mecralar da bunun propagandası yapılıyor” diyerek aynı hususa dikkat çekmiştir.

Öğretmenlerden 26’sı, gençleri deizme yönelten bir başka sebep olarak sorgulama aşamasındaki bu gençlerin zihinlerindeki sorulara mantıklı cevaplar bulamamalarının olduğunu belirtmişlerdir. Gençlerin sorularına yeterince mantıklı

cevaplar verilmediğini ve gençlerin bir girdabın içine sürüklendiğini belirten Ö7; *“Gençlerin bu tür akımlara kapılmasında en önemli nokta bence sorgulamalarına yeterince cevaplar alamamaları etkili oluyor. Özellikle azarlayıcı tarzda bir yöntem seçiyor din eğitimcileri. Bu da çocukları soru sormaktan uzaklaştırıyor. Sorduğu sorulara da yeterince tatminkâr cevaplar alamayınca bu girdabın içinden çıkamıyor.”* şeklinde bir görüş ifade etmiştir. Ö2 öğrencilerin zihinlerini karıştıran sorulara tam cevap bulamadıkları, Ö3 de kader, mezhep vs. gibi konularda tatmin edici bilgilere ulaşamayışlarını ilk faktör olduğunu düşünmektedirler.

Katılımcılardan 26’sı da dini grup ve cemaatlerin olumsuz tutum ve davranışlarını gençleri deizme yönelten sebeplerden bir diğeri olduğunu ifade etmişlerdir. Dini grup ve cemaatlerin din adına yaptıkları olumsuz davranışların ve baskıcı dini tutumların gençleri dinden soğuttuğunu belirtmişlerdir. Bu konuda Ö3 kodlu öğretmen, dini cemaat mensuplarının şekilci ve uç noktadaki açıklamalarının gençleri dinden soğuttuğunu ve başka mecralara kaydırıldığını ifade ederek şu cümleleri kurmuştur: *“Bana göre bu tür cemaatlerin özellikle uç noktadaki açıklamaları veya sözleriyle uyuşmayan davranışları direk deizme yönlendirmese bile din dışına sürükleyen durumlardır. Çünkü dinin çok şekilci ve uç noktalarda yaşanması gençleri dinden uzaklaştırıyor diye düşünüyorum. Hatta gençler bu tür şekilci ve baskıcı dini grupları gördükçe eğer ailesi dindarsa deizme, dindar değilse ateizme yöneliyor diye düşünüyorum. Özellikle sahte şeyh gibi olayların çıkması bunlar Müslümanca ben Müslümanlardan değilim algısı hemen kişinin kafasında beliriyor.”*

Bu konuda Ö7, dini değerleri kullanarak makam ve zenginlik peşinde koşan dini cemaatlerin gençleri dinden uzaklaştırdığını, Ö15 dini cemaatlerin bazı uç uygulamalarının dine fatura edilmesinin önemli bir faktör olduğuna vurgu yapmışlardır. Ayrıca Ö5, Ö19 Ö26, Ö30 kodlu katılımcılar ise ülkemizde yakın dönemde yaşanan FETÖ olayına dikkat çekerek, yaşananların gençler arasında dine ve cemaatlere karşı bir şüphe ve güvensizlik oluşturduğuna dikkat çekmişlerdir.

Tüm bu olumsuz eleştirilerin yanında dini cemaatlerin gençleri deizm kısıncından korumaya çalıştığını, sosyal medyayı etkin kullananların başarılı olduğunu ifade eden öğretmenler de vardır. Bunlardan fen lisesinde görev yapan Ö18; *“Öğrenciler bir tane site söylemişlerdi. Hayalhanem. Bu siteden kafamıza takılan soruların cevaplarına bakıyoruz diyorlardı.”* şeklinde görüş ifade ederek sosyal medyayı kullananların başarılı olduğu görüşünü belirtmiştir. Ö4, Ö8 ve Ö12 kodlu katılımcılar da sosyal medyayı iyi kullanan, istikamet üzere kalmaya çalışan ve dini sevdirek gençlerin gönlüne hitap eden cemaatlerin de olduğunu ve deizmin yaygınlaşmasını önlemede ciddi katkılarının olduğunu ifade etmişlerdir.

Öğretmenlere göre öğrencileri deizme yönelten sebeplerden bir başkası popüler kültürün deizm propagandası yapmasıdır. Gençlerin geleneğe karşı çıkma, popüler

kültüre ayak uydurma isteği ve özgürce hareket edip yaptıklarından hesap vermeme gibi bir kısmı da gelişimsel olan birtakım özellikleri vardır. Bu durum gençlerin deizmi merak edip araştırmalarında etkili olmaktadır. Çünkü deizm, gençlerin işine geldiği gibi özgürce yaşayıp hesap vermemeyi, otoriteye boyun eğmemeyi ve aklın tek doğru bilgi kaynağı olduğunun propagandasını da yapmaktadır. Bu konuda Ö21, Ö10 ve Ö14 kodlu öğretmenler benzer ifadelerle konuya dikkat çekmişlerdir.

Katılımcılardan 24'ü gençlerin özgür yaşama istekleri ve özgürlüklerine düşkün olma özelliğinin deizme yönlendiren bir sebep olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda Anadolu lisesinde görev yapan Ö1 kodlu öğretmen düşüncesini; *"Şu anda gençlerin en çok etkilendikleri faktörün özgürlük arayışları olduğunu düşünüyorum. Tanrının bile kendilerine karışmasını istemiyorlar. Bir şeyin ayyıp veya günah olması onları sınırlandırıyor ve hiçbir baskı ve kontrolün altına girmek istemiyorlar"* cümleleriyle ifade etmektedir. Gençlerin bu dönemde özgürlüğüne düşkün olduğunu dolayısıyla baskıcı bir din anlayışının onları dinden uzaklaştıracağını ifade eden Ö13 *"...Gençlerin zaten özgürlüğüne düşkün ve bağımsız yaşama isteklerinin en üst seviyede olduğu bu dönemde kesinlikle baskıcı bir din anlayışı gencin dinden uzaklaşmasına sebebiyet verir."* ifadeleriyle düşüncesini belirtmiştir. Aynı düşünceyi Ö11 *"...Gençler baskıcı ve otoriter din anlayışından daha özgür, kısıtlanmadığı bir hayata geçmek istiyor. Bu da dolayısıyla deizm oluyor."* cümlesiyle ifade etmektedir.

Dini temsil düzeyinde olan dindar insanların olumsuz davranışlarının da gençleri deizme yönlendiren sebeplerden biri olduğunu belirten yaklaşık 23 katılımcı bulunmaktadır. Özellikle söylem ile eylem uyumsuzluğu içinde olan dindarları gören gençlerin, dinden uzaklaştığını belirtmişlerdir. Bu konuda Ö17 kodlu öğretmen dini kullanarak çıkar elde eden dindarların olduğunu vurgulayarak *"...Özellikle son dönemde bazı dindar veya din adamlarının dini kullanarak çıkar elde etmeleri de gençlerin gözünden kaçmıyor."* cümlesiyle gençlerin bu durumdan etkilendiğini ifade etmektedir. Ö15 ise *"...Bazı olumsuz durumlarla karşılaşyoruz. Dini temsil noktasında olan kişilerin yanlış davranış ve ahlaki tutumları gençleri dinden uzaklaştırmalarına sebebiyet veriyor. Kişisel menfaatleri uğruna dini değerleri kullananlar gençlerin gözünden kaçmıyor."* şeklinde bir görüş ifade ederek, kişisel menfaatler uğruna dini değerlerin kullanıldığına vurgu yapmaktadır.

Deizme yönelten faktörlerin ilk sırasına dindarların olumsuz davranışlarını koyan Ö21 düşüncesini şöyle ifade etmektedir. *"İlk sırada dindar görünen insanların olumsuz etkileri gençleri bu alana itiyor diye düşünüyorum..."* Özellikle dini menfaatlerine alet eden insanların yaptıkları yüzünden gençlerin başka mecralara kaydığını düşünen Ö23 *"Deist olmayan öğrenciler bile şu cümleyi kuruyor. Bu kadar çok seçmeli ders var. Din dersleri var. Neden bu durumdayız. Özellikle dini işlerine alet eden insanlar yüzünden insanlar dinden soğudu gibi cümleler duyuyorum. Din görevlilerin tavırları ve rol"*

modelliği bu konuda çok etkili oluyor. Din görevlilerinin olumsuz bir rol modeli söz konusu maalesef.” şeklinde düşüncesini ifade etmektedir.

Öğretmenlerden 22’si deizme yönelten sebepler içerisinde öğrencilerin arkadaş ortamını da sayarken 21 öğretmen ise ilgisiz veya baskıcı aile tutumunu sebep olarak göstermişlerdir. Özellikle gençlik çağında ailelerin baskıcı tutumları tepkiye sebebiyet verdiğini belirtmişlerdir. Ailelerin çocuklarına rol model olması gerektiğini belirten Ö18, deizme yönelten sebeplerin başında sosyal medyadan sonra ailenin çocuğuyla olan ilişkisini saymaktadır. Bu konuda *“İkinci sıraya aileyi koymam gerekiyor. Çünkü ailelerde de dine karşı bir gevşeme var. Aileler rol model olmadıkları için çocuklar farklı mecralara savruluyor.”* şeklinde görüş belirtmektedir. Ailedeki din eğitiminin ve rol model olmanın önemine vurgu yapan Ö26 ise *“Ben ailede din eğitimini çok önemsiyorum. Ebeveynlerin yaşantıları ve söylemleri arasında tutarsızlık olduğu zaman gençteki din veya iman meselesi tutarsızlıklar üzerine inşa edilecek. Ebeveyn ile çocuk arasındaki bağ son derece önemlidir. Ailedeki dini yaşantı en önemli sebeptir bana göre.”* cümleleriyle bu konudaki düşüncesini ortaya koymuştur.

Gençlerin bağımsız yaşama arzuları ve kendi benliklerini ortaya koymak istemeleri de deizme yönelten başka bir sebep olarak ortaya çıkmaktadır. İmam hatip lisesinde görev yapan Ö30, öğrencilerin benliklerini ortaya çıkaracak davranışlar sergilemeye çalıştıklarını ve geleneklerine tepkili olduğunu belirterek şu cümleleri kurmaktadır: *“%70 oranla benlik ifade edebilmek için deizme yönelim var. Özellikle ata kültürü içinde yetişen gençlerin tepkisel davranışları onları deizme can simidi gibi sarılmalarına sebep oluyor.”*

Din ile bilimin çelişkili gibi gözükmesi (5), din dilinin gençlere hitap etmiyor olması (2), DKAB öğretmenlerinin tutum ve yetersizlikleri (2) ve baskıcı din anlayışı (1) deizme yönelten faktörler olarak katılımcılar tarafından dile getirilen diğer sebeplerdir. Bu konuda en çok dikkat çeken husus DKAB öğretmenlerinin yetersizliğine dair yapılan tespitlerdir. Bu konuda fen lisesinde görev yapan Ö5 kodlu öğretmen *“...Deizmin yayılmasında son dönem DKAB öğretmenliği bölümü mezunlarının yetersizliği ve DKAB öğretmenlerinin usul ve bilgi açısından eksikliğinin çok önemli bir konu olduğunu düşünüyorum.”* şeklinde düşüncesini ifade etmektedir. İnanç konularının okullarda tam manasıyla işlenemediğini vurgulayan Ö15; *“İnanç konuları okullarda açık ve net bir şekilde örneklerle izah edilmiyor. Altının doldurulması gerekiyor...”* diyerek öğretmenlerin bu konudaki eksikliğini vurgulamaktadır.

Öğrencileri deizme yönelten faktörlere baktığımızda aslında tüm sebeplerin birbiri ile irtibatlı olduğunu görmekteyiz. Örneğin sosyal medyanın ile ilgisiz aile tutumu birbiri ile ilişkilidir. Yine gençlerin özgürlük arayışları, bağımsızlıklarına düşün olmaları, kimlik arayışı özelliklerinden dolayıdır. Din adamlarının din adına olumsuz davranışları ve dini cemaatler meselesi de birbiri ile ilişkilidir.

Öğretmenler deizme yönelten faktörleri sıralarken ilk başa sanal mecraların çokça kullanılmasını ifade etmişlerdir. Özellikle son zamanlarda internete erişimin kolaylaşması ve sosyal medya organlarının deizm propagandası yapması gençlerin deizmi merak etmelerine ve araştırmalarına sebep olmaktadır. Sanal âlemin içerisinde birçok kişi ve kurum kendi fikri propagandasını yapmaktadır. Bu durumda deizm veya ateizm gibi din karşıtı akımların isimlerini günlük hayatta daha fazla görünür hale getirmektedir.¹⁸ Dolayısıyla inanç konuların bu yolla daha hızlı bir dezenformasyon oluşmaktadır.

Gençlerin okulda, ailede ve toplumda kafalarında olan sorularına mantıklı ve tatmin edici cevapların verilemeyişi de bir başka sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle toplumda din adına aykırı sorular soran gençlerin azarlandığı veya ayıplandığı bilinmektedir. Bu durumda gencin sorularına tatminkâr cevap alamayıp farklı mecralara savrulma ihtimali artmaktadır. Kimi zaman din görevlilerinin gençlerin sorularına cevap verebilecek yeterlilikte olmayışı, gençleri ya soru sormaktan uzaklaştırmakta ya da verilen cevaplarla kafası daha da karışık bir hale gelebilmektedir.

Katılımcılara göre deizme yönlendiren bir başka faktör ise, dini grup veya cemaatlerin yanlış tutumlarıdır. Bu konuda gençler özellikle sosyal medyanın da etkisiyle dini grupların hatalı davranışlarını hemen yakalayabilmektedir. Örneğin, maddi menfaat için din istismarı yapıldığını gören gencin dine ve Müslümanlara karşı bir olumsuz genelleme yaptığı söylenebilir. Ülkemizin yakın geçmişinde yaşanan FETÖ tecrübesine şahit olan gençler, dini cemaatlerin şiddet üretme ve menfaat için dini duyguları kullanabileceği düşüncesine kapılabilmektedir.¹⁹ Bu da gençleri dinden ve dini hareketlerden uzaklaşmalarına neden olabilmektedir.

2021 yılında Koç tarafından yapılan araştırmada da katılımcılara deizme götüren sebepler sorulduğunda katılımcılar, bu sebeplerin en başında sosyal medya, arkadaş ortamı ve izlediği dizi ve filmler geldiğini ifade etmişlerdir.²⁰ Bir başka araştırmada katılımcılara deizme yönlendiren sebepler sorulduğunda ilk sıraya sosyal medyayı koymuşlardır. Sonrasında sırasıyla aile ve çevre, dini cemaatler ve din adamlarının tutumları, siyasi gruplar ve öğretmenlerin tutumları olduğunu belirtmişlerdir.²¹ Katılımcılara sorulan deizme yönelten sebeplerin ne olduğu sorusuna verilen cevapların önceki araştırmaların sonuçlarıyla benzerlik gösterdiği görülmektedir.

¹⁸ Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*, 62.

¹⁹ Yusuf Yavuzylmaz, *Türkiye’de Deizmin Kökenleri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2018), 77.

²⁰ Koç, *Lise Öğrencilerin Deizm Algısına İlişkin Sosyolojik Bir Araştırma, Başakşehir Örneği*, 55.

²¹ Menküç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*, 126.

5.7. Din Derslerinin İnanç Sapmalarını Önlemedeki Yeterliliği

Katılımcı öğretmenlerimize din derslerinin inanç sapmalarını önlemedeki yeterliliğini ortaya koyabilmek amacıyla “Öğrencilerin ilköğretimden ortaöğretime kadar aldığı örgün din eğitiminin inanç sapmalarının önlenmesinde yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Verilen cevaplar Tablo 8’de gösterilmiştir.

Tablo 8. Din Derslerinin İnanç Sapmalarını Önlemedeki Yeterliliği

Kod	f	%
<i>Hayır yeterli bulmuyorum</i>	21	60
<i>Yeterli olması öğretmenin donanımına bağlıdır</i>	9	26
<i>Kısmen yeterlidir</i>	5	14
Toplam	35	100

Tablo 8’e göre katılımcıların yarısından fazlası (21) öğrencilerin okulda almış oldukları din derslerini inanç sapmalarını önlemede yeterli bulmamaktadırlar. 9 katılımcı ise bu derslerin yeterliliğini öğretmenlerin donanımına ve öğrenciye verdiği tatminkâr cevaplara bağlı olduğunu ifade etmişlerdir. Katılımcılardan 5’i ise din derslerinin müfredatları ve öğretmenlerin donanımlarını göz önünde bulundurarak kısmen yeterli olabileceğini belirtmişlerdir.

Okulda verilen din derslerinin inanç sapmalarını önlemede yeterli olmadığını ifade eden ve okuldaki eğitimden daha baskın olan sosyal medya ve popüler kültürün gücüne vurgu yapan Ö10 “*Hayır düşünmüyorum. Sosyal medya ve popüler kültürün gücü okuldaki eğitimlerden daha baskın durumda olduğunu düşünüyorum.*” şeklinde cevap vermiştir. Öğretmenlerin bile inanç anlamında farklı düşüncelere sahip olduğunu belirten Ö11 ise şunları söylemektedir: “*Kesinlikle yeterli değil. Kaldı ki din eğitimini veren nice öğretmen bile farklı anlayışlara sahipler...*”

Din eğitimi verilirken ciddi sıkıntıların olduğunu ve bundan dolayı yeterli görmediğini belirten Ö33; “*Yeterli bulmuyorum. Çünkü ezberci bir eğitim sistemimiz var. Güncelliği olan öğretim yöntemleri kullanılmalı. Düşündürmeye ve yoruma dayalı ölçme değerlendirme sistemi oluşturulmalıdır. Din eğitiminin verilmiş tarzında çok ciddi sıkıntılar var.*” cümleleriyle düşüncesini ortaya koymaktadır. Din eğitiminin ailede ve ilkokul 1. sınıfta başlaması gerektiğini savunan fen lisesinde görevli Ö20 ise “*Din eğitimi evde ve ilkokul 1. sınıftan itibaren başlaması gerekiyor 4.sınıftan itibaren başlayan eğitim yeterli olamamaktadır...*” şeklinde görüş belirtmektedir.

Öğrencilere dini konuları verirken temel mantığını anlatmak gerektiği düşüncesini savunan Ö25; “*Hayır yeterli değil. Namazın nasıl kılınması gerektiğini öğretmeden önce niçin kılınması gerektiği anlatılmalı. Allah inancı çok sağlam olarak verilmeli.*”

Liseye gelen öğrencinin ilk sorduğu ezber dua var mı oluyor. Ortaokulda nasıl zorlandıysa artık yok deyince şaşırıyor ve "oh" diyor. Dini çocuklara salt bilgi yükü olarak yüklediğimizde o din kalbine de yük oluyor." cümlelerini kurmaktadır. Din derslerinin müfredatının yeterli olmadığını ve din eğitiminin ilkokul birinci sınıftan itibaren başlaması gerektiğini savunan Ö26 kodlu öğretmen ise düşüncesini *"Bana göre birinci sınıftan itibaren din eğitimi verilmeli. Ahlaki gelişimini tamamlayacak bir din eğitimi verilmelidir. Yeterli olduğunu düşünmüyorum. Çünkü özellikle ortaokulda çocukların seviyesine uygun müfredat oluşturamadığımızı ben düşünüyorum."* şeklinde ortaya koymaktadır.

İmam Hatip Liselerinde meslek derslerinin üniversite sınavlarına hazırlanma kaygısıyla değersizleştirildiğini ifade eden imam hatip lisesinde görevli Ö30, hem sisteme hem de öğretmenlere karşı bir eleştiri getirerek düşüncelerini şöyle ifade etmektedir. *"Maalesef yeterli olduğunu düşünmüyorum. Çünkü çocuklara sistemsel olarak müthiş bir baskı uygulanıyor. Üniversite sınavlarına yönelik bir baskı var. Bir taraftan ailenin, bir taraftan okulun sınav kaygıları imam hatip liselerinde meslek derslerinin veya DKAB derslerinin işlevsiz hale gelmesine sebep oldu."*

Katılımcılardan 9'u aslında müfredattan ziyade öğretmenin yeterli oluşuyla alakalı bir durum olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda Ö1 şunları dile getirmiştir. *"Biz buna bireysel olarak bakmamız gerekiyor. Biz doğruyu öğretme gibi bir sorumluluğumuz var. Her çocuğa ihtiyacının olduğu kadarını vermelidir. Burada kilit nokta öğretmenin donanımıdır. Yeterli olması öğretmenlere bağlıdır."* Öğrencinin soracağı sorulara tatminkâr cevaplar alabilmesi öğretmenin donanımına bağlı olduğunu ifade eden bir katılımcı ise düşüncesini *"Bence o öğretmenine göre değişir. Çocuğun sorularına alacağı tatminkâr cevaplara bağlıdır."* şeklinde ifade etmektedir.

Öğretmenlerin rol modelliğinin önemine vurgu yapan Ö6 *"Din eğitiminin niteliğinden ziyade öğretmenin etkisi daha fazla oluyor. Eğer öğretmen yeterli donanuma sahipse öğretim programını hakkıyla uygulayabiliyorsa ve rol model oluyorsa yeterli olur diye düşünüyorum. Öğretmenini sevmeyen öğrencinin İslam'a da bir ön yargısı oluşuyor."* cümlelerini kurmaktadır. Dersi işleyen öğretmenin önemli olduğuna vurgu yapan Ö23 ise; *"İnanç sapsmalarını önlemede din dersleri yeterli değil. Yeterli olsaydı bu konudaki eğilimlerin daha az olması gerekliyordu. Burada öğretmen kilit noktadır bence. Ders yeterli olabilir ama öğretmen o dersi ne kadar sunabiliyor o çok önemli."* şeklinde bir görüş ortaya koymaktadır.

Öğrencileri sorgulamaya, araştırmaya teşvik eden, öğrencilerin sorularına mantıklı cevaplar verebilen, dinin özünü anlatan öğretmenlerin olduğu takdirde yeterli olacağını ifade eden imam hatip lisesinde görevli Ö32 düşüncesini *"Din eğitimi müfredatı yeterli olsa bile müfredatı anlatan öğretmenin bu konuda daha önemli bir rolü olduğunu düşünüyorum. Gençleri araştırmaya, sorgulamaya teşvik eden ve gerektiğinde bu*

sorulara tatmin edici cevaplar veren, hikâye veya safsata yerine dinin özünü, gerçeğini anlatan öğretmenlere önemli bir rol düşüyor.” şeklinde ifade etmektedir.

Katılımcılardan 5’i din derslerinin inanç sapmalarını önlemede tam yeterli olmasa da katkısının olduğunu ifade etmişlerdir. Okulun yanında ailelerin din eğitimi destekleyici bir tutumun içine girmesi gerektiğini vurgulayan Ö9; *“Bu sadece okulla, okuldaki eğitimle halledilebilecek bir şey değil. Okulda hoca anlatır, gösterir ama bu anlatılanlar evde, dışarda karşılık bulmazsa istenen sonuca ulaşılamaz. Dolayısıyla örgün eğitim örgün olarak yapabileceğini yapıyor. Aileler bu konuda örgün eğitimi desteklemeli.”* şeklinde görüş belirtmektedir.

Okulda alınan din eğitimi yeterli olsa bile bu aile tarafından desteklenmediği sürece başarısız olunacağını Ö18 de şu cümlelerle ifade etmektedir. *“Sadece din eğitiminde değil genel eğitim sistemimizde ciddi sıkıntılar var. Örneğin ilkokul ikinci sınıftan beri İngilizce dersi veriyoruz ama öğrencilerimiz İngilizce konuşmuyor. Evet din eğitimi verilmesi gerekiyor. Ancak bu kadar çok din eğitiminin verilmesine rağmen bir yerlerde ciddi sıkıntılar var. Anlattıklarımızla öğrencinin davranışları veya ailesinin davranışlarıyla arasında bir çatışma var.”*

Verilen cevaplardan hareketle katılımcıların yarısından fazlası okuldaki din derslerinin inanç sapmalarını önlemede yeterli olmadığını belirtmişlerdir. Bunu hem dersin müfredatına hem de öğretmenin yeterli donanıma sahip olmayışına bağlamışlardır. Hem ders saatinin az olması hem de müfredatın yüzeysel olmasından dolayı anlatılmak istenenlerin tam olarak verilemediği dile getirilmiştir. Ayrıca öğretmenin öğrencilerin sorularına mantıklı ve doyurucu cevaplar veremediği ifade edilmiştir. Katılımcılardan bir kısmı da inanç sapmalarının önlenmesinin dersin öğretmene bağlı olduğunu belirtmişlerdir. Her ne kadar müfredatta sıkıntılar olsa da onu zenginleştirecek olan öğretmendir. Öğretmenin hem donanımlı hem de rol model olma yönü burada çok önem kazanmaktadır. Bazı katılımcılar ise, örgün eğitimin üzerine düşeni yaptığını bu konuda ailelerin de çocuklarına rol model olması gerektiğini ve eğitimin ailede devam etmesinin gerekliliğini vurgulamışlardır.

5.8. Öğretmenlerin Deizme Yönelimi Olan Öğrenciler Karşısında Yeterli Donanıma Sahip Olma Durumları

Öğretmenlerin deizm düşüncesine sahip veya deizme yönelimi olan öğrencilerin soruları karşısında kendilerini yeterli donanıma sahip olarak görüp görmediklerini saptamak amacıyla onlara *“Kendinizi deizme yönelimi olduğunu düşündüğünüz öğrencileriniz karşısında yeterli donanıma sahip olarak görüyor musunuz”* sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya verdikleri cevaplar Tablo 9’da gösterilmiştir.

Tablo 9. Öğretmenlerin Deizme Yönelimi Olan Öğrenciler Karşısında Yeterli Donanıma Sahip Olma Durumları

Kod	f
<i>Bu konuda kendimi yeterli görüyorum</i>	15
<i>Kısmen. Kendimi geliştirmem gerek</i>	15
<i>Kendimi bu konuda yeterli görmüyorum</i>	5
Toplam	35

Katılımcılardan 15'i deizme yönelmiş öğrencilerin sorularına karşı kendisini yeterli donanıma sahip olduğunu belirtmiştir. Bu konuda Ö3 *"Eskiden yeterli görmüyordum ama artık yeterli donanıma sahip olduğumu düşünüyorum."* derken, Ö7 ise *"Şimdilik yeterli görüyorum ama daha derin ve içinden çıkılmaz sorular gelirse yetersiz kalabilirim."* şeklinde yeterlilik durumlarını ortaya koymuşlardır. İmam Hatip Lisesinde görev yapan Ö11 de deizmle alakalı her güncel araştırmaları takip ettiğini dolayısıyla kendisini yeterli olduğunu şöyle ifade etmektedir. *"Kendimi yeterli donanıma sahip olarak görüyorum. Her güncel gelişmeleri ve araştırmaları takip ederim."*

Öğrencilerin sorduğu sorulara tatminkâr cevaplar verebildiğini ifade eden Ö19 *"Sordukları sorulara veya sorunlarına şimdilik cevap verebiliyorum ve bana haklısınız diyebiliyorlar. Onun için şu an için kendimi yeterli görüyorum."* şeklinde görüş belirtmiştir. Aynı düşüncede olan Ö22 de kendi yeterliliğine dair şu yorumu yapmaktadır. *"Kendimi deizme yönelimi olduğunu düşündüğüm öğrenciler karşısında yeterli donanıma sahip olarak görüyorum. Çoğu zaman sordukları sorularına verdiğim cevaplara ikna olmaları beni memnun ediyor."*

Öğretmenlerden 15'i ise deizm hakkında öğrencilerin karşısında kendisini kısmen yeterli donanıma sahip olarak görse de bu konuda geliştirmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu konuda Ö4 *"Tamamen evet diyemem ama öğrencilerin yaş grubu ve seviyeleri için evet diyebilirim."* cümlesini kurmaktadır. Fen lisesinde görev yapan bir katılımcı (Ö9) ise bu konunun bir inanç meselesi olduğunu, ne kadar donanımlı olursa olsun insanların kafasındakilere müdahalenin zor olduğunu ifade etmiş ve düşüncesini şöyle ifade etmiştir: *"Bu bir inanç meselesidir. Bende her sorunun cevabı olsa da insanların kafasındaki "ama" herhangi bir donanımla çözülemez. Donanım sahibi değilsem de dert sahibiyim Her ilmin bir üst seviyesi var, insan katman katmandır. Gençler de farklı farklıdır."*

Öğrencilerin sürekli güncel sorular getirdiğini ve bunlar karşısında sürekli okuma ve araştırma yapmak gerektiğini belirten Ö18 şunları söylemektedir. *"Yüzde yüz yeterliyim diyemem daha fazla okumam gerektiğine inanıyorum. Çünkü öğrenciler sürekli farklı yerlerden soru getiriyor. Sadece deizmle ilgili de değil sorular. Bizim her alanda*

kendimizi güzel bir şekilde yetiştirmemiz gerekiyor. Öğrencilerin psikolojisini de anlamak ve iyi okumak gerekiyor. Ben artık piştim diyemem.” Öğrencilerden gelebilecek sorulara karşı önceden hazırlık yaptığını, özellikle ateist ve deist sitelerde gezindiğini ifade eden Ö25 kendi yeterliliğine dair şu cümleleri kurmaktadır. “İlk yıllarıma göre kısmen yeterli görüyorum. Hatta ilk olarak çocuklardan duyduğum sorular vardı. Ama hızlı bir okuma yapmaya çalıştım hala daha okumaya araştırmaya çalışıyorum. Ateist deist sitelere hesaplara giriyorum. İddialarını görüyorum. Gelebilecek soruları önceden takip ediyorum...”

Deizmle mücadelede çevresel faktörlerin etkisine vurgu yapan Ö27, kendisini yeterli görmesine rağmen çevresel faktörlerin yetersiz duruma getirebileceğini ifade etmiştir. Kendisini geliştirmeye çalıştığını ifade eden Ö30; *“İmkanlarım dahilinde kendimi yetiştirmeye çalışıyorum. Ancak tam manasıyla yeterli donanuma sahip olduğumu söyleyemem. Gerçek manada fikir sancısı çekerek araştırarak sorgulamalar yapan bir gencin karşısında yeterli donanuma sahip miyim diye düşündüğümde kendimi geliştirmem gerektiği kanaati hasıl oluyor.”* şeklinde düşüncelerini ifade etmektedir. Aynı düşüncüyü paylaşan Ö32 ise kendi yeterliliğini şu cümlelerle ifade etmektedir. *“Kısmen, bu konuları araştırıp sorguluyorum. Ayrıca bu iddia sahiplerinin iddialarını araştırıp sorularına cevaplar arıyorum.”*

Katılımcılardan Ö1, Ö6, Ö16, Ö24 ve Ö34, kendilerini deizme yönelimi olan öğrencilerin soruları karşısında yeterli donanuma sahip olmadıklarını dile getirmiştir. Bu konuda Ö1, *“Yeterli olarak görmüyorum. Her öğrencimin karşısında gelen sorulara baktığımda kendimi daha çok geliştirmem gerektiğini düşünüyorum.”* şeklinde görüş belirtmiştir. Ö6 ise *“Mutlaka eksiklerimiz vardır. Ancak kendimi geliştirmeye çalışıyorum. Asla yeterli görmüyorum kendimi.”* diyerek kendisini yeterli görmediğini ifade etmiştir. Kendisini donanımlı olarak görmediği halde her an gelebilecek sorulara karşı da hazırlık yapmak gereğinin bilincinde olan Ö16 da şunları söylemektedir: *“Kendimi tam donanımlı olarak görmüyorum ancak böyle bir durumla karşı karşıya kalma durumu ihtimali göz önünde bulundurulduğunda gerekli donanım kazanılması anlamında araştırma ve kendini geliştirme gerekliliğini düşüncesindeyim.”*

Öğretmenlerin büyük bir kısmının deizme meyilli olan öğrencilerinin soruları karşısında yeterli donanuma sahip olduğunu görmekteyiz. Bu donanımın öğretmenlerin mesleğe atıldıktan sonra kendi çabaları ile kazandıkları önceki sorulara verdikleri cevaplardan anlaşılmaktadır. Ancak bir kısım öğretmen ise öğrencilerden gelecek her soruya yeterli düzeyde cevap veremeyebileceklerini de ifade etmişlerdir. Bu konuda çokça araştırma ve okuma yaptıklarını ifade etmişlerdir. Özellikle güncel araştırmaları ve deizmle ilgili sosyal medya ve siteleri takip ettiklerini belirtmişlerdir. Sorulması muhtemel sorulara önceden hazırlandıklarını söylemişlerdir. Öğretmenlerden çok az bir kısmı ise kendisini yeterli donanuma sahip olarak görmediğini bu konuda çok okuma yapmaları gerektiğini ifade etmişlerdir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Ortaöğretimde görev yapan DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin deizm düşüncesine bakışlarını incelediğimiz bu çalışmada, son yıllarda gündemden düşmeyen deizmin gençler arasında yayıldığına dair iddiaların öğretmenler gözünde ne ifade ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda araştırma şu sonuçlara ulaşmıştır:

1. Deizmin yaygınlaştığı iddiası konusunda bazı öğretmenler bu iddiaya katıldığını ifade ederken az bir kısmı buna kesin bir şekilde katılmadığını belirtmiştir. Çoğunluk ise deizm düşüncesinden ziyade, deistik bir yaşam tarzının yaygınlaştığı fikrine katıldıklarını belirtmişlerdir.

2. Katılımcıların yarıya yakını okullarda deizmi merak eden, ilgi duyan, araştıran öğrencilerin olduğunu ifade etmiştir. Okullarında deizmle ilgili herhangi bir yönelimin olmadığını belirten öğretmenlerin sayısı da yaklaşık üçte bir oranındadır. Katılımcıların az kısmı öğrencilerinden kendini deist olarak tanıtanların varlığından bahsetmiştir.

3. Öğretmenler öğrencilerin gerçek deizmi tanımadıklarını düşünmektedirler. Kendisini deist olarak tanıtan öğrencilerin ise bu konuda bilinç düzeyinin yetersiz olduğunu, popüler kültürün yönlendirmesi ve kendisini farklı gösterme amacıyla bu şekilde tutum sergilediklerini belirtmişlerdir. Mevcut bilgilerinin doğru kaynaklara dayanmayan, yüzeysel, kulaktan dolma bilgiler olduğunu, öğrencilerin meraklarını başta internet ve sosyal mecralar ve arkadaşlık ortamlarından gidermeye çalıştıklarını ifade etmektedirler.

4. Deizme yönelimin en çok olduğu lise türleri fen ve Anadolu liseleridir. Bunun sebebi olarak akademik başarısı yüksek olan öğrencilerin sorgulama, merak etme, araştırma özelliklerinin daha fazla olması gösterilebilir. Deizme yönelimi en az olan lise türü ise imam hatip liseleri olmuştur. Bunun sebebinin ise bu kurumlarda verilen din derslerinin etkili olduğu söylenebilir.

5. Deizme yönelimi olan öğrencilerin en fazla sorgulama yaptıkları konular sırasıyla şunlardır: Kötülük problemi, kader inancı ve insanın iradesi, ibadet zorunluluğu, kadınlarla ilgi ayetler, mucize kavramı, Kur'an'ın evrenselliği, dinlerin kaynağı, din-bilim ilişkisi, cennet, cehennem, ahiret, evrim teorisi ve Allah'ın mahiyeti. Bu konuların özelliğine baktığımızda, öğrencilerin cevaplarını yeterince tatmin edici bulmadıkları dini literatürde de çoğunlukla ihtilafli olarak yer alan bazı meseleler olduğu görülür.

6. Katılımcılar öğrencilerin deizm düşüncesine yönelmede en çok etkilendikleri faktörleri; sosyal medya, dini sorulara mantıklı cevaplar alamamaları, dini grup ve cemaatlerin yanlış tutumları, popüler kültürün deizm propagandası yapması, gençlerin özgürlük arayışı, dindarların olumsuz davranışları, arkadaş ortamı, ilgisiz

veya baskıcı aile tutumu, gençlerin bağımsızlık istekleri ve kimlik arayışı şeklinde sıralamışlardır.

7. Katılımcılara göre deizme yönlendiren bir başka faktör ise, dini grup veya cemaatlerin yanlış tutumlarıdır. Bu konuda gençler özellikle sosyal medyanın da etkisiyle dini grupların hatalı davranışlarını hemen yakalayabilmektedir. Bu yapılarıdaki hatalı davranışlara şahit olan gençlerin dine dindarlara karşı bir olumsuz genelleme geliştirdikleri görülmektedir.

8. Okuldaki din derslerinin öğrencilerin inanç sapmalarını önlemede yeterli olup olmadığı konusunda öğretmenlerin yarısından fazlası yeterli olmadığını, bir kısmı yeterli olmasının öğretmenin donanımına bağlı olacağını ifade etmişlerdir. Öğretmenler, din derslerinin inanç sapmalarını önlemede yeterli olmayışını hem ders müfredatının yetersizliğine hem de öğretmenin bu konudaki yeterli donanıma sahip olmayışına bağlamışlardır.

9. Deizme meyilli olan öğrencilerin soruları karşısında öğretmenlerin büyük bir kısmı kendisini yeterli donanıma sahip olduğunu düşünürken, bir kısım öğretmen ise öğrencilerden gelecek her soruya yeterli düzeyde cevap veremeyebileceklerini de ifade etmişlerdir. Öğretmenlerden çok az bir kısmı ise kendisini yeterli donanıma sahip olarak görmediğini bu konuda çok okuma yapmaları gerektiğini ifade etmişlerdir.

Araştırmamızda elde ettiğimiz sonuçlar doğrultusunda şu önerileri ileri sürebiliriz:

1. Okullarda inanç konularının daha etkili verilmesi yönünde, öğretim programlarında ve ders kitaplarındaki ilgili konuların ve içeriklerin artırılmasından, bu tür içeriklerin özel öğretim yöntemlerinin zenginleştirilmesine varıncaya kadar iyileştirme ve geliştirme çalışmaları yapılmalıdır.

2. DKAB ve İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin deizm vb. inanç konularının öğretiminde alan yeterliliklerinin hem kendi gayretleri hem de kurumsal tedbirlerle yükseltilmesi önem taşımaktadır. Özellikle öğretmenlere rehberlik edebilecek nitelikte bu konuyla ilgili kılavuz kitapların oluşturulması önem taşımaktadır.

3. Öğretmenin alan yeterliliği yanında, sınıf ve sınıf dışında öğrenciyle iletişim kurduğu dilin niteliği de oldukça önem taşımaktadır. Sorunu görmezden gelici, küçümseyici ve ihmal edici bir tutum yerine; öğrenciye anlaşıldığını gösteren, sorununun ciddiye alındığı ve çözüm gayretinde olduğunu gösteren bir yaklaşımı göstermesi daha akılcı ve daha ikna edici bir tutum olacaktır.

4. Okullarda deizmle ilgilendiği düşünülen öğrencilere gelişimsel özellikleri de dikkate alınarak gerektiğinde okul rehberlik uzmanının da katkısıyla düzenli bir şekilde rehberlik yapılmalıdır.

5. Çocuğun ailesi, çocuğuna baskıcı ve otoriter bir yaklaşım sergilemekten ziyade onu anlamaya çalışması gerekmektedir. Çocuğunu iyi tanımalı, gelişimsel özelliklerinin farkında olmalıdır. Çocuğundan gelen dini sorulara, azarlamadan ve suçlamadan mantıklı cevaplar vermelidir. Ebeveyn çocukluk ve gençlik döneminde nasıl bir din eğitimi verilmesi gerektiği hakkında eğitim almalı, okumalar yapmalıdır. Aynı zamanda çocuğuna karşı telkin edici bir dil kullanmaktan yerine rol model olmalıdır. Aile, çocuğunu okulda ve sosyal ortamında takip etmeli, özellikle sanal mecraların kirli ortamına karşı teyakkuzda olmalıdır.

6. Toplumda dini temsil etme görevi gören din adamlarının, davranışlarıyla söylemleri arasında çelişki olmamalıdır. İçinde sadece yasak ve haramların olduğu bir din anlayışı algısı yerine, gençlere hitap eden ve toplumsal kucaklaşmayı da sağlayan bir din dili tercih edilmelidir.

7. Dini cemaatlerin asıl amacı taraftar kazanmak değil, dini soru ve sorunları olan insanlara doğru ve güvenilir kaynaklara göre yardımcı olmak olmalıdır. Dini cemaat ve tarikatların deizmi önleme adına aynı fikir ve çaba içinde olmaları oldukça önem arz etmektedir. Gençlerin eksik veya yanlış bilgilerini doğru bilgilerle gidermelidir. Özellikle yetkinliği olmayan bireyler, medya önünde hem ihtilafli meseleleri tartışmaktan hem de uygun olmayan anlatım üsluplarından uzak durmalıdır.

8. Gençlere yönelik bir inanç tehdidi olarak deizm ve diğer inanç problemleri ülkemizde örgün ve yaygın din eğitimi veren kurumlar, STK ve cemaatlerin de katılımıyla geniş platformlarda tartışılmalı ve çözümüne yönelik somut adımlar üzerinde durulmalıdır.

9. Deizm başta olmak üzere din dışı akımlarla ilgili mevcut durum ve atılacak adımlara yönelik hem teorik hem de empirik araştırmalara ağırlık verilmeli, sonuçlar alanın uzmanları ile değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Baloğlu, A. Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: DİB Yayınevi, 2021.
- Başçı, Vahdettin. "Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (2018), 33-40.
- Büyüköztürk, Şener. *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2020.
- Çalışkan, Sacide. *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çetin Erol. *Deizm, Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*. İstanbul: Hiper Yayınları., 2019.
- DİB. "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması". DİB Yayınevi, 2014. http://www.ceidizleme.org/ekutuphaneresim/dosya/914_1.pdf
- Erdem, Hüsamettin. "Deizm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/109-110. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1994.
- Gündoğar, Hamdi. "Müslüman Kimliğine Yönelen İki Tehdit: Deizm ve Sekülerizm", *Journal of Analytic Divinity* 4/2 (December 2020), 245-257.
- Gündüz, Şinasi. "Deizm". *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1998.
- Harmankaya, Merve. *Geçmişten Günümüze Deizm Ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma – Dolapoğlu Anadolu Lisesi Ve Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İHL Örneği-*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Koç, Gülten. *Lise Öğrencilerin Deizm Algısına İlişkin Sosyolojik Bir Araştırma, Başakşehir Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- KONDA. "Türkiye 100 Kişi Olsaydı". KONDA Araştırma, 2021. <https://interaktif.konda.com.tr/turkiye-100-kisi-olsaydi>
- MAK DANIŞMANLIK. "Türkiyede Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı". MAK DANIŞMANLIK, 2017. <http://www.makdanismanlik.org/turkiyede-toplumun-dine-ve-dini-degerlere-bakisi>
- Menküç, Dilek. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yavuzylmaz, Yusuf. *Türkiye'de Deizmin Kökenleri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 12. Basım, 2021.

Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Üzerine Bir Araştırma *

Halil ÖZDEMİR**

H. Yusuf ACUNER***

Atıf/Cite as: Özdemir, Halil- Acuner, H. Yusuf. “Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Üzerine Bir Araştırma”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 376-405.

Öz: Bu çalışmanın temel amacı Anadolu İmam Hatip Liselerinde görev yapan öğretmenlerin örgütsel bağlılık ve örgütsel kimlik algılarının örgütsel vatandaşlık davranışlarına olan ilişkisini tespit etmektir. Bu kapsamda 2019-2020 eğitim öğretim yılında Türkiye İstatistik Kurumunun Türkiye Bölgeler Sınıflamasında Düzey 1 olarak belirlediği 12 coğrafi bölgeden seçilen, 23 ildeki 1506 Anadolu İmam Hatip Lisesi öğretmenin görüşüne başvurulmuştur. Araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modelinde tasarlanmıştır. Araştırmada veri toplama araçları olarak “İmam Hatip Okulları Örgütsel Kimlik Algısı Ölçeği”, “Örgütsel Bağlılık Ölçeği” ve “Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Ölçeği” kullanılmıştır. Katılımcılardan toplanan veriler; Aritmetik Ortalama, Pearson Korelasyon ve Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi ile çözümlenmiştir. Araştırma sonuçlarına göre öğretmenlerin örgütsel bağlılık, örgütsel kimlik ve örgütsel vatandaşlık davranışları arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu belirlenmiştir. Çoklu doğrusal regresyon analizi sonuçlarına göre öğretmenlerin örgütsel bağlılık ve örgütsel kimlik algılarının örgütsel vatandaşlık davranışları üzerinde etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Çalışma bulguları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, öğretmenlerin örgütsel kimlik ve örgütsel bağlılığa ilişkin algı düzeylerinin artmasının onların örgütsel vatandaşlık davranışlarının yükselmesine neden olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Örgütsel Vatandaşlık Davranışları, Anadolu İmam Hatip Liseleri, Öğretmenler

* Bu çalışma Doç. Dr. Hacı Yusuf Acuner danışmanlığında Halil Özdemir tarafından hazırlanan “Öğretmen Algılarına Göre Anadolu İmam Hatip Liseleri’nde Örgütsel Kimlik, Örgütsel Bağlılık Ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Rize, Türkiye, halil_ozdemir15@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0003-4635-8289

*** Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Rize, Türkiye, yusuf.acuner@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0001-6687-7786

A Research on Organizational Citizenship Behaviors of Anatolian İmam Hatip High School Teachers

Abstract: The main purpose of this study is to determine the effect of organizational commitment and organizational identity perceptions of teachers working in Anatolian İmam Hatip High Schools on organizational citizenship behaviors. In this context, the opinions of 1506 Anatolian İmam Hatip High School teachers in 23 provinces selected from 12 geographical regions determined by the Turkish Statistical Institute as Level 1 in the Classification of Regions of Turkey in the 2019-2020 academic year were consulted. The research was designed in the relational survey model, which is one of the quantitative research methods. In the research, "İmam Hatip Schools Organizational Identity Perception Scale", "Organizational Commitment Scale" and "Organizational Citizenship Behavior Scale" were used as data collection tools. Data collected from participants; The Arithmetic Mean was analyzed by Pearson Correlation and Multiple Linear Regression Analysis. According to the results of the research, it was determined that there is a positive and significant relationship between teachers' organizational commitment, organizational identity and organizational citizenship behaviors. According to the results of multiple linear regression analysis, it has been determined that teachers' organizational commitment and organizational identity perceptions have an effect on their organizational citizenship behaviors. When the study findings are evaluated as a whole, it can be said that the increase in teachers' perceptions of organizational identity and organizational commitment causes their organizational citizenship behaviors to increase.

Keywords: Religious Education, Organizational Citizenship Behaviors, Anatolian İmam Hatip High Schools, Teachers.

بحث عن سلوكيات المواطنة التنظيمية لمعلمي مدرسة الإمام الخطابي الأناضول

المخلص: الغرض الأساسي من هذه الدراسة هو تحديد أثر الالتزام التنظيمي وتصورات الهوية التنظيمية للمعلمين العاملين في ثانوية الإمام الخطيب الأناضولية على سلوكيات المواطنة التنظيمية. في هذا السياق، تم استطلاع آراء 1506 معلمي مدرسة الإمام الخطيب الثانوية الأناضولية في 23 مقاطعة، تم اختيارهم من 12 منطقة جغرافية حددها معهد الإحصاء التركي على أنها المستوى 1 في تصنيف مناطق تركيا، في العام الدراسي 2019-2020. تم تصميم البحث في نموذج المسح العائلي وهو أحد أساليب البحث الكمي. في البحث، تم استخدام "مقياس إدراك الهوية التنظيمية لمدراس الإمام الخطيب" و "مقياس الالتزام التنظيمي" و "مقياس سلوك المواطنة التنظيمية" كأدوات لجمع البيانات. البيانات التي تم جمعها من المشاركين؛ تم تحليل المتوسط الحسابي عن طريق ارتباط بيرسون وتحليل الانحدار الخطي المتعدد. وبحسب نتائج البحث، فقد تبين أن هناك علاقة إيجابية وذات دلالة بين الالتزام التنظيمي للمعلمين، والهوية التنظيمية وسلوكيات المواطنة التنظيمية. وفقاً لنتائج تحليل الانحدار الخطي المتعدد، فقد تم تحديد أن تصورات المعلمين للالتزام التنظيمي والهوية التنظيمية لها تأثير على سلوكيات المواطنة التنظيمية. عندما يتم تقييم نتائج الدراسة ككل، يمكن القول أن زيادة تصورات المعلمين للهوية التنظيمية والالتزام التنظيمي تؤدي إلى زيادة سلوكيات المواطنة التنظيمية لديهم.

الكلمات المفتاحية: التربية الدينية، سلوكيات المواطنة التنظيمية، ثانوية الإمام الخطيب الأناضولية، المعلمون

GİRİŞ

Günümüz eğitim örgütleri içerisinde yer alan okullarda, iş tanımlarında resmî olarak ifade edilmiş olan görevlerin ötesinde gönüllülüğe dayalı davranışlar sergileyen ve okulların gelişimine önemli katkı sağlayan öğretmenlere daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyacın karşılanarak okullarda verimliliğin artırılması noktasında önem verilen ve araştırma yapılan konuların başında “Örgütsel Vatandaşlık Davranışı” gelmektedir. Örgütsel vatandaşlık davranışlarını sergileyen öğretmenler öğrencilerine daha faydalı olabilmek ve okulun hedeflerine daha etkili ve hızlı ulaşabilmesi adına sürekli gayret gösterirler.

Örgütün verimliliğine ve başarısına olumlu katkı sağlayan örgütsel vatandaşlık davranışı üzerinde çalışanların örgütsel kimlik ve örgütsel bağlılık algılarının etkili olduğu ifade edilmektedir (Akatay, 2008; Duman, vd. 2013). Örgütlerin merkezi, kalıcı ve farklı karakteristik özelliklerine yönelik çalışanların algı ve inançlarını ifade eden örgütsel kimlik (Ertürk, 2003) örgütteki çalışanların gönüllü davranışlar sergilemesinde etkili olmaktadır. Nitekim örgütsel kimlik algısı güçlenen ve kendilerini örgütleriyle bir bütün olarak algılayan çalışanlar örgütsel başarı için gönüllü davranışlar sergilemektedirler (Çakır, 2019). Öte yandan iş görenlerin çalıştığı örgüte karşı hissettiği bağın gücünü ifade eden örgütsel bağlılık, çalışanın örgütte kalma isteği ile örgütün amaç ve değerlerini benimsemesi tanımlanmaktadır. Bu anlamda örgütsel bağlılık algıları yüksek düzeyde olan çalışanların örgütsel vatandaşlık davranışlarını sergileme eğilimleri artmaktadır. Zira bir örgütte çalışanlar, örgütlerine ne kadar samimi bağlanırlarsa, kendilerini ne kadar çok örgütlerinin önemli bir parçası olarak hissedersen, örgüt yararına daha fazla gönüllü davranışlar sergilemektedirler (Aydın, 1993).

Türk Milli Eğitim sistemi içerisinde ortaöğretim düzeyinde eğitim-öğretim faaliyeti gerçekleştirilen Anadolu İmam-Hatip Liseleri, 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu çerçevesinde öğrencileri hem mesleğe hem de yükseköğrenime hazırlaması açısından önemli bir görevi yerine getirmektedir. Bu okullardaki başarı ve verimliliğin artırılması noktasında öğretmenlerin okulun amaç ve değerlerini benimseyerek biçimsel rol tanımlarının ötesinde gönüllük esasına dayanan örgütsel vatandaşlık davranışları sergilemeleri oldukça önemlidir (Karaman ve Aylan, 2012). Okulların gelişmesinde ve performansında, öğretmenlerin iş sorumlulukları dışındaki olumlu tutum ve davranışları belirleyici olmaktadır. (Uysal, Sarier, Çilek, 2019). Bu sebeple bu okullarda çalışan öğretmenlerin örgütlerine ilişkin ne hissettikleri ne düşündükleri kendilerini örgütle ne ölçüde özdeşleştirdiklerini ve bu algılarının örgütsel vatandaşlık davranışları üzerindeki etkilerinin belirlenmesi büyük önem arz etmektedir.

Örgütsel Kimlik

Kimlik kelimesi “Toplumsal bir varlık olarak insanın nasıl bir kimse olduğunu gösteren belirti, nitelik ve özellikler bütünü” olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2010). Bu tanımlamaya göre kimlik; bireyin benzersizliğini, özerkliğini ve farklılığını ortaya koymak amacıyla kullanılmaktadır (Yılmaz, vd. 2016). Bu bağlamda ortak amaçları gerçekleştirmek için bir araya gelen bireyler zamanla kendilerini bir kimlikle ifade etmektedirler (Çobanoğlu, 2008). Buna göre bireylerin kimliği olduğu gibi örgütlerin de davranışlarına, görünümüne ve uygulamalarına yansıyan benzersiz kimlikleri bulunmaktadır. İşte bu kimlikleri, örgütlerin farklılıklarını ortaya koymalarına ve tanınmalarına imkân sağlamaktadır (Ertürk, 2018).

Örgütsel kimlik; örgüt üyelerinin “örgüt olarak biz kimiz?” sorusuna verdiği ortak yanıt olarak ifade edilebilir (Tüzün ve Özdoğan, 2006). Buna göre Albert ve Whetten (1985) örgütsel kimlik kavramını; “örgüt üyeleri tarafından algılanan süregelen, merkezi ve benzersiz örgüt özellikleri” olarak tanımlamaktadır. Yapılan bir başka tanımlamada Dutton vd.(1994) göre “örgüt çalışanlarının, çalıştıkları örgüt veya kurumları tanımlamakta kullandıkları kavramlarla kendilerini ne seviyede tanımladıklarının bir göstergesi” olarak ifade edilmektedir. Genellikle birey ve örgüt arasındaki ilişkiyi belirtmek için kullanılan (Yılmaz, vd. 2016) örgütsel kimlik kavramı bir örgütü diğerlerinden ayıran ve onun özgünlüğünü ifade eden özellikler bütünü olarak tanımlanabilir (Şişman, 2002). Yukarıda ifade edilen tanımlarından hareketle örgütsel kimlik, örgütün ne yaptığı ya da kim olduğu ile ilgilenmekte olup (Uğurlu ve Arslan, 2015) kurumların tanınmasında odak noktayı oluşturmaktadır. Bu öneminden dolayı örgütsel kimlik, üyelerin örgütlerine yönelik düşüncelerini ve duygularını tespit etmek amacıyla geliştirilmiş bir kavramdır (Çobanoğlu, 2008).

Örgütsel davranış literatüründe örgüt çalışanlarını bir arada tutan kritik faktörlerden biri olan (Akatay, 2009) ve örgüt verimliliğini etkileyen örgütsel kimlik kavramı, üyelerin kurumlarını ne şekilde algıladıklarını, kendilerini örgüt çalışanı ve kurum olarak nasıl tanımladıklarını belirlemeye çalışır (Kalemci-Tüzün, 2006; Argon, Ertürk, 2013). Örgütsel kimlik denildiğinde birçok kişinin aklına; örgütün kuruluş logosu, kullandığı renkler ve amblemler gibi örgüte ait görsel unsurlar gelmektedir. Aslında örgütsel kimlik yukarıda sayılan görsel unsurların yanında örgütsel iletişim, örgütsel imaj, örgütsel davranış ve örgüt felsefesi gibi örgütle ilişkili öğelerden meydana gelmektedir. Bu öğelerin her biri kendi içinde birbirleriyle etkileşim halinde bulunması ve örgüte has bir biçimde kullanılması, o örgütün örgüt kimliğini meydana getirmektedir (Okay, 2000). Bahsedilen bu unsurların her biri, örgütün tanımlanmasında, şekillendirilmesinde ve yönlendirilmesinde belirleyici etkiye sahiptirler (Orçanlı, Bekmezci, vd., 2019). Örneğin; kurumsal kimlik geliştirmede,

örgüt çalışanları arasındaki iletişim bağlarının güçlü olmasının önemli ölçüde etkili olduğu ifade edilmektedir (Tabak ve Boyacı, 2019).

Örgütsel kimliğin, örgütler açısından pek çok faydasından söz edilmektedir. Öncelikle örgüt kimliği, çalışanları motive ederek merkezi bir kuvvet rolü oynamaktadır. Bunun yanında çalışanlar kendi örgütlerinin amaçlarını, değerlerini ve özelliklerini net bir biçimde idrak ettiğinde örgütlerine daha büyük destek ve bağlılık gösterecekleri düşünülmektedir (Hepkon, 2003). Bu anlamda Arslan(2019) tarafından örgüt içerisinde çalışanların örgütsel kimlik algılarının güçlü olmasının, örgüt-kurum kimliğine destek olabilecek pozitif davranışların sergilenmesine yönelik olumlu katkı sağlayacağı belirtilmektedir. Ayrıca örgüt paydaşları arasında duygusal ve psikolojik bağ oluşturduğu, örgüt içi koordinasyonu sağlayarak örgütün devamına katkı sağladığı ve örgütsel amaçlara ulaşmada gerekli gayreti göstermeleri için çalışanları motive ettiği ifade edilmektedir (Tüzün ve Özdoğan, 2006; Tüzün ve Çağlar, 2008). Aynı zamanda örgütsel kimlik, çalışanlar arasındaki birlik ve beraberliği güçlendirerek hoşgörü davranışının gelişmesine de büyük katkı sağladığı ifade edilmektedir (Çelik, 2007). Bu verilerden anlaşıldığı üzere örgüt içindeki süreçlerde büyük bir etkiye sahip olan örgütsel kimliğin, örgütsel etkinliğin sağlanmasında ciddi katkısının olduğu ifade edilebilir.

Literatüre bakıldığında örgütsel kimlik ile ilişkili birçok kavramın incelendiği görülmektedir. Kalemci-Tüzün (2006) örgütsel güven, örgütsel kimlik ve örgütsel özdeşleşme; Akgül (2012) örgütsel kimlik ile örgütsel bağlılık; Çobanoğlu (2008) örgütsel kimlik ve örgütsel etkililik; Koçmar (2019) kişilik özelliklerinin düzenleyici rolü, örgütsel kimlik ve örgütsel muhalefet; Erdinç (2019) örgütsel sağlık ile örgütsel kimlik; Karaoğlu (2019) örgütsel kimlik, örgütsel imaj ve örgütsel bağlılık; Kılıçkaya (2019) örgütsel kimlik ve örgütsel bağlılık arasındaki ilişkileri araştırmışlardır. Bu araştırmalardan anlaşıldığı üzere örgütsel kimlik kavramının çok farklı örgütsel davranış değişkeni ile ilişkisi incelenmiştir.

Örgütsel Bağlılık

Son yıllarda insan unsurunun örgütlerdeki rolünün ön plana çıkmasıyla birlikte örgüt çalışanı ile örgüt hedefleri arasındaki uyumun bir göstergesi olan örgütsel bağlılık kavramının önem kazanmasına sebep olmuştur (Çetin, Basım, vd., 2011). Bu yüzden bütün örgütler; kendilerine yüksek bağlılığı ve sadakati olan, her zaman örgüt çıkarları doğrultusunda gönüllü olarak hareket edebilecek bireylerle çalışmak arzusu ve arayışı içinde olmuşlardır (Ertürk, 2003). Bu noktada örgütsel amaçları gerçekleştirmede örgütsel bağlılığın ne kadar önemli ve kritik bir konu olduğu görülmektedir.

Literatür incelendiğinde örgütsel bağlılık; çalışanın çalıştığı örgütle psikolojik olarak bütünleşmesi, örgütün amaç ve hedeflerini benimsemesi ve örgütte çalışmaya devam etme yolunda duyduğu istek olarak tanımlanmaktadır (Gürbüz, 2006). Bunu yanında Allen ve Meyer (1996) örgütsel bağlılık kavramı, “örgüt çalışanlarının örgütün amaç ve normlarını benimseme ölçüsü ve örgütlerine karşı hissetmiş oldukları duygusal bağlılığı ve örgütte çalışmaya devam etme arzusu” şeklinde tanımlamışlardır. Bu açıdan bakıldığında örgütsel bağlılığın, bireyin örgütün amaç ve hedeflerine güçlü şekilde inanma, örgüt için çaba sarf etmeye ve örgütün üyesi olarak devam etmeye istekli olma gibi üç temel özelliği içermektedir (Bağcı, 2013). Bunun yanında Tsui ve Cheng (1999) göre örgütsel bağlılık, öğretmenlerin kendilerini kurumlarıyla özdeşleştirmesi ve kurumlarına devam etmeleri şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımlamalara göre okulun amaçlarına ve değerlerine güçlü şekilde inanılması; okul adına önemli düzeyde çaba göstermeye istekli olunması ve okulda çalışmayı sürdürmeye yönelik güçlü bir istek gösterilmesi öğretmenlerin örgütsel bağlılığı olarak nitelendirilmektedir (Sezgin, 2010).

Meyer ve Allen (1991) tarafından örgütsel bağlılığa ilişkin olarak yapılan çalışmalarda duygusal bağlılık, devam bağlılığı ve normatif bağlılıktan oluşan üç boyutlu örgütsel bağlılık modelinin geliştirildiğini görmekteyiz. Bu boyutlar şu şekilde tanımlanmıştır: a)Duygusal Bağlılık: iş görenlerin örgütün amaç ve değerleriyle kendi amaç ve değerlerini özdeşleştirmesi neticesinde ortaya çıkan bağlılıktır. b)Devam bağlılığı: çalışanın uzun yıllar örgütüne emeğinin geçmesi, örgütünden ayrılması durumunda kendisine büyük mali külfetler getirmesi ya da farklı alternatiflerinin olmaması neticesinde ortaya çıkan istekten öte bir zorunlu bağlılığı ifade eder. c)Normatif bağlılık: bu bağlılığa sahip çalışanlar ise zorunluluk, sorumluluk duyguları ile örgüte bağlanmakta ve böyle olması gerektiği, bu şekilde davranmaya zorunlu olduklarını hissettikleri için örgütte kalmaktadırlar. Yani bireyler bir minnettarlık duygusu sonucu örgütlerine bağlılık hissetmektedirler (Dağlı, Elçiçek, Han, 2018).

Çalışanların örgütlerine karşı olan aidiyet duygusunu ve çalıştığı örgütün başarısı için gösterdiği çabayı ifade eden ve örgütle olan etkileşimini ortaya koyan örgütsel bağlılık, örgütlerin performansı açısından büyük önem taşımaktadır (Topaloğlu, 2008). Nitekim örgüt çalışanları, örgütlerine bağlı oldukları sürece yetenek ve bilgilerini örgüt için kullanarak örgüt başarısına katkı sağlayacaklardır (Yorulmaz, Çelik, 2016). Bunun yanında örgütsel bağlılığı yüksek çalışanların görevlerini yerine getirmede daha çok çaba göstermektedir ve örgütte daha uzun süre çalışarak örgütle olan ilişkileri olumlu yönde ilerlemektedir (Bozkurt, Yurt, 2015). Örgütsel bağlılık, çalışanların örgütte daha uzun süre devam etmelerini ve örgütün amaçlarını kolaylıkla kabullenmelerini sağlayabilmektedir (Sezgin, 2010). Aynı zamanda örgüt bağlılığı yüksek düzeyde olan çalışanların; gerek sorumluluk

duygusu gerekse görev bilinci diğer çalışanlara oranla daha yüksek düzeyde olmaktadır. Bu yüzden çalışanların bağlılığının artmasıyla gösterecekleri performansın ve başarının da artması söz konusudur (Topaloğlu vd. 2008). Aksi durumda örgütüne bağlılık hissetmeyen çalışanlar; devamsızlık, işi terk etme, sadakatsizlik, performans düşüklüğü gibi davranışları sıklıkla sergileyebilmektedirler. Bu durum örgütler açısından ciddi problemler ve maddi kayıplara sebebiyet verebilmektedir. Bu nedenle her örgüt, çalışan bireylerinin bağlılık seviyelerini arttırmak istemektedir (Karakaya, Karademir, 2013).

İlgili literatür incelendiğinde örgütsel bağlılığın birçok kavramla olan ilişkisi araştırma konusu yapılmıştır. Çetin, Basım ve Aydoğan (2011) Öğretmenlerinin örgütsel bağlılık algıları ile tükenmişlikleri arasındaki ilişki; Bağrıyanık (2016) Öğretmenlerin iş değerleri ile örgütsel bağlılıkları arasındaki ilişki; Yorgancıoğlu Tarcan, Yeşilaydın, Karahan (2019). Hastane çalışanlarının örgütsel bağlılık ve örgütsel Vatandaşlık Davranışı arasındaki ilişki; Çelik, Üstüner (2020) Ortaokul öğretmenlerinin örgütsel politika algıları ile örgütsel bağlılıkları ve örgütsel vatandaşlık davranışları arasındaki ilişki; Demir, Yaşbay-Kobal (2021) Hastane çalışanlarının örgütsel kimlik algısı ile örgütsel bağlılık düzeyleri arasındaki ilişkiyi araştırmışlardır. Bu araştırmalar dikkate alındığında örgütsel bağlılık kavramının birçok örgütsel davranış değişkeni ile olan ilişkisi ele alınmıştır.

Örgütsel Vatandaşlık Davranışı

Yönetim alan yazınında çalışanların gönüllü davranışlar sergilemesi üzerinde sıklıkla durulan konuların başında gelmektedir. Günümüz rekabet koşullarında faaliyet gösteren örgütlerin yüksek verimlilik gösterebilmeleri ve varlıklarını devam ettirebilmeleri için çalışanların resmi görev tanımlarının ötesinde gönüllük esasına dayalı davranışlar sergilemesi büyük önem arz etmektedir. Söz konusu davranışlar yönetim yazınında örgütsel vatandaşlık davranışı olarak ifade edilmektedir (Demirel ve Tohum, 2018).

Yönetim bilimi yazınında örgütsel vatandaşlık davranışı terimi, Organ ve Bateman tarafından 1983 yılında ilk kez ifade edilmiştir (Baş ve Şentürk, 2011). Bu kavramı Organ (1988), “biçimsel ödül sisteminde doğrudan, tam olarak bulunmayan ve dikkate alınmayan, fakat bir bütün olarak örgütün işlevlerini verimli bir biçimde yerine getirmesine yardımcı olan, gönüllülüğe dayalı davranışlar” olarak tanımlamıştır. Daha sonra Podsakoff ve Mackenzie (1994) ise örgütsel vatandaşlık davranışını, “yöneticilerin iş ve performans değerlendirmelerini etkilemek amacı ile çalışanlar tarafından ortaya çıkarılan ve isteğe bağlı olan ekstra rol davranışı olarak” tanımlamışlardır. Bunun yanında örgütsel vatandaşlık davranışı, çalışanların örgüte karşı görev ve sorumluluklarının dışında yerine getirdikleri ekstra çabayı ifade eden, yapılması durumunda mükâfat, yapılmadığında ise ceza gerektirmeyen, tamamen

kişinin tercihine bağlı olarak gerçekleşen davranışlar olarak tanımlanmıştır (Polat-Dede, 2019). Bu tanımlardan hareketle örgüt içerisinde sergilenen bir davranışın örgütsel vatandaşlık davranışı olarak değerlendirilebilmesi için biçimsel ödül-ceza sisteminde dikkate alınmaması, bir bütün olarak örgütün verimliliğine ve başarısına katkı sağlaması, gönüllü yani isteğe bağlı olarak sergilenmesi gerekmektedir (Sezgin, 2005). Fazladan rol davranışı olarak tanımlanan örgütsel vatandaşlık davranışı; örgütün etkinliğine ve verimliliğine katkı sağlamak için örgüt açısından mühim olan hususlarda gönüllü olarak sorumluluk almayı gerektirmektedir. Örneğin, işle ilgili problemlerde çalışma arkadaşlarına gönüllü olarak yardımcı olma, meslektaşlarına nazik davranma, işe yeni başlayan kişilere yardım etme, çalışma zamanını etkili kullanma, örgüte katkı sağlayacak yeni fikirler üretme gibi örgütsel performansa katkı sağlayacak davranışları içermektedir (Titrek vd., 2009). Örgütsel vatandaşlık davranışları olumlu davranışlar sergilemenin yanında iş arkadaşlarıyla gereksiz yere tartışma, hata bulma ve yakınma gibi örgüte zarar verebilecek olumsuz davranışlardan kaçınmayı da içermektedir (Erdoğan ve Bedük, 2013).

Örgütsel vatandaşlık davranışlarının boyutları hususunda literatür incelendiğinde genellikle Organ (1988) tarafından yapılan yardımlaşma, vicdanlılık, nezaket, centilmenlik ve sivil erdem olmak üzere beş boyuttan oluşan sınıflandırma kullanılmaktadır (akt. Polat, 2007; Avcı, 2015): 1)Yardımlaşma: bireyin iş arkadaşlarına veya işe yeni başlayan çalışanlara sorumluluğu olmadığı hâlde karşılıksız yardımda bulunmasıdır. 2)Nezaket: örgütte çalışanların iş arkadaşlarına karşı nazik ve düşünceli bir yaklaşım benimseyerek ortaya çıkması muhtemel problemlerin önlenmesidir. 3)Vicdanlılık: çalışanların görevini yaparken işe devam etme, dakiklik, örgütün kaynaklarını koruma ilgili hususlarda gönüllü olarak davranmasıdır. 4)Centilmenlik: bireyin örgüt içinde ortaya çıkabilecek basit sorunları büyütmeden ve şikâyet etmekten kaçınmasıdır. 5)Sivil erdem: üye çalışanların kendilerini örgütün bir parçası olarak görmesi ve örgütün bir bütün olarak gelişmesine aktif ve gönüllü olarak katkıda bulunmasıdır.

Örgütsel vatandaşlık davranışının örgütler açısından pek çok faydasından söz edilmektedir. Öncelikle örgütsel vatandaşlık davranışı, örgütün faaliyetleri esnasında sağlıklı bir işleyiş oluşturarak bu işleyişi engelleyecek yıkıcı ve olumsuz davranışlardan örgütü korumaya ve bununla birlikte çalışanların yeteneklerini geliştirmeye, etkin bir iletişim hattı kurarak örgütün verimliliğine ve performansının yükseltilmesine katkı sağladığı belirtilmektedir (Naktiyok, 2019). Aynı zamanda örgütsel vatandaşlık davranışı, örgüt içinde çalışanlar arası sosyalleşmeyi sağladığı ve bunun yanında anlaşmazlıkları azaltarak örgütün verimliliğini yükselttiği için örgütün performansı üzerinde pozitif bir etkiye sahip olduğu ifade edilmektedir (Akçin, 2021). Bir örgütte örgütsel vatandaşlık davranışı sergilendiğinde sosyal mekanizmanın daha kolay işlediği ve çalışanlar arasında yaşanabilecek çatışmaların

azaldığı görülmüştür. Bu durumun örgütsel etkinliğin ve verimliliğin artmasına, örgütsel performansın da gelişmesine neden olduğu ifade edilmektedir (Bakan, Erşan vd., 2016). Nitekim Aydemir ve Korkmaz (2015) tarafından örgütsel vatandaşlık davranışı, çalışanların ve yönetimlerin etkinliğini artırarak, sosyal mekanizmanın güçlenmesine yardımcı olduğu belirtilmektedir. Bu açıdan örgütlerin yüksek performansla çalışabilmesi ve verimliliğini artırılabilmesi noktasında çalışanların resmi görev gereği gerçekleştirdiği davranışların ötesinde gönüllülük esasına dayanan örgütsel vatandaşlık davranışlarını sergilemesi önem arz etmektedir (Uysal, Sarier, Çilek, 2019). Bu bağlamda örgütsel vatandaşlık davranışının tüm örgütlerde olduğu gibi eğitim örgütleri açısından yararları incelendiğinde, okulun etkinliğine katkı sağladığı, yönetsel açıdan okul idarecilerinin yükünü hafiflettiği, örgütsel performansı artırdığı ve diğer örgütsel vatandaşlık davranışlarının sergilenmesini özendirildiği ileri sürülmektedir (Altınkurt, vd., 2016).

Alanyazın incelendiğinde örgütsel vatandaşlık davranışları ile ilişkili birçok kavramın araştırma konusu yapıldığı anlaşılmaktadır. Uslu, Balcı (2012) İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Örgütsel Vatandaşlık Davranışları ile Örgütsel İletişim Alguları Arasındaki İlişki; Demiröz (2014) öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışları, örgütsel imaj algıları ve öğrenci başarıları arasındaki ilişki; Salıhoğlu (2013) örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaşlık davranışı; Yorulmaz ve Çelik (2016) örgütsel sinizm, örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaşlık davranışları arasındaki ilişki; Çelik (2017) Ortaokul öğretmenlerinin örgütsel politika algularıyla örgütsel bağlılıkları ve örgütsel vatandaşlık davranışları arasındaki ilişkinin analizi; Birinci ve Nazıroğlu (2021) İmam Hatip Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Ahlaki Kişilik Özellikleri ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki; Demirel, Tohum (2018) Örgütsel Öğrenmenin Örgütsel Vatandaşlık Davranışı üzerine Etkisi; Alanoğlu, Demirtaş (2019) Öğretmenlerin Örgütsel Adalet Algılarının Örgütsel Vatandaşlık Davranışı üzerindeki etkisini araştırmışlardır. Bu araştırmalardan anlaşıldığı üzere örgütsel vatandaşlık davranışları çok farklı değişkenlerle ilişki ve etki durumu incelenmiştir.

Örgütsel Kimlik, Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Arasındaki İlişki

Örgütsel vatandaşlık davranışları, örgütün sosyal ve psikolojik ortamına katkı sağlayan, örgütsel amaçların gerçekleştirilmesine yardımcı olan gönüllülük esasına dayalı bireysel davranışları ve rol fazlası davranışları ifade etmektedir (Karaman ve Aylan, 2012). Kişilik özellikleri, mesleğe yatkınlık, işe karşı tutum, örgütün yönetsel politikaları, liderin özellikleri, örgütün adalet ve güven yaklaşımı gibi farklı faktörler, çalışanların örgütsel amaçlar doğrultusunda gönüllü olarak rol fazlası davranışlar sergilemesinde ve örgüt yararına özverili olarak çalışmasında etkili olmaktadır

(Sönmez ve Cemaloğlu, 2017). Bunun yanında yapılan araştırmalarda çalışanların örgütsel vatandaşlık davranışları ile örgütsel kimlik ve örgütsel bağlılık algıları arasında yakın bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir (Akatay, 2009; Duman vd., 2013; Çakır, 2019).

Örgütün ne yaptığı ya da kim olduğu ile ilgili bir kavram olan örgütsel kimlik, örgüt içindeki çalışanların davranışlarının oluşmasında ciddi oranda etkisinden söz edilmektedir (Uğurlu ve Arslan, 2015). Literatür incelendiğinde çalışanların kurumsal kimliği algılama biçimleri onların davranışlarını ve çalışma ortamındaki verimliliklerini etkilediğinden bahsedilmektedir (Argon, Ertürk, 2013). Bununla birlikte çalışanların örgütsel kimlik algılarının örgütsel vatandaşlık davranışı üzerinde olumlu etkisinin olduğu vurgulanmaktadır. Yüksek düzeyde örgütsel kimlik algısına sahip çalışanlar, örgüt kimliğini destekleyecek şekilde kuruma yönelik pozitif davranışlar sergilediği bunun yanında görevlerini yerine getirirken fazladan gayret gösterdikleri belirtilmiştir (Arslan, 2018). Nitekim Duman vd. (2013) konu ile ilgili öğretmenler üzerinde yaptıkları araştırmada, yüksek düzeyde örgütsel kimlik algısına sahip çalışanların pozitif yönde örgütsel vatandaşlık davranışlarında bulduklarını tespit etmişlerdir. Aynı şekilde Akatay (2009) ise çalışanların içinde buldukları örgütlerine ilişkin kimlik algılarının onların vatandaşlık davranışı sergilemelerinde pozitif etkiye sahip olduğunu tespit etmiştir. Çakır (2019) tarafından çalışanların örgütsel kimlik algısının düşük olması, çalışanlarda örgüt ile psikolojik olarak ayrı olma hissi ve örgüt ve örgüt çalışanlarına fayda sağlamak için ekstra çaba sarf etme isteğinin azalmasına neden olabileceği belirtilmiştir. Dolayısıyla çalıştığı örgütteki kimlik algısı olumlu olan çalışanların diğerlerinden daha fazla örgütsel vatandaşlık davranışı sergilemesi beklenmektedir.

Çalışanların örgütsel vatandaşlık davranışlarını olumlu yönde etkileyen bir diğer unsur ise örgütsel bağlılıktır. Nitekim yapılan araştırmalarda çalıştığı kuruma karşı güçlü bağlılık hisseden bireylerin, örgütsel vatandaşlık davranışları sergilemeleri arasında yüksek oranda ilişki bulunduğu ifade edilmektedir (Yorulmaz ve Çelik, 2016; Bayrak, 2017, Özkan-Hıdıroğlu, 2021). Bu çerçevede çalışanların örgütsel bağlılık düzeylerinde değişim yaşandığı zaman, bu değişimin yönü çalışanların örgütsel vatandaşlık davranışını sergileme durumunu da etkileyecektir. Dolayısıyla örgütsel bağlılığa sahip çalışanların, örgüt içinde daha çok çaba gösterdikleri, örgüt performanslarının ise daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu açıdan örgütsel bağlılık hem örgütün verimliliğini arttırmakta hem de örgütü çalışılabilir hale getirmek için bir konuma getirmektedir (Güven, 2006). Bu anlamda Tabak ve Boyacı(2019) okulun amaç ve değerlerini benimseyen aynı zamanda görev yaptığı okula karşı duygusal bağlılık hisseden öğretmenlerin, kurumlarında kalarak eğitim öğretime devam etme olasılıklarının oldukça yüksek olduğunu belirtmektedirler. Dutton, Dukerich, ve Harquail (1994) iş görenlerin örgüt kimliğini olumlu

algılanması, onların örgütlerine karşı güçlü bağlılık duygusu geliştirmelerine, bunun da örgütsel vatandaşlık davranışı gibi olumlu örgütsel sonuçlar doğuracağını ifade etmektedirler. Buna bağlı olarak örgütsel bağlılık algıları yüksek düzeyde olan çalışanların, örgütün amaçlarına ve değerlerine ulaşması için daha fazla gayret gösterdikleri ve kendilerine verilen görevleri gönüllü olarak yerine getirdikleri düşünülmektedir (Yorgancıoğlu-Tarcan vd., 2019).

Bir örgütteki iş görenler, kendilerini örgütün bir parçası olarak ne kadar çok görürülse ve içinde yer aldıkları örgütün üyeliğine çok fazla gönülden bağlanırlarsa örgütlerinde kalmak o kadar çok arzu ederler. Örgütün ortak amaçlarına hizmet etmek için gönüllü olarak fazladan gayret gösterirler (Aydın, 1993). Bireylerin örgütsel bağlılığı arttıkça bireyler örgüt için daha fazla fedakârlık yapmak isterler ve bu özveri çabası daha fazla örgütsel vatandaşlık davranışı olarak kendini gösterir (Muçaoğlu, 2006). Aynı şekilde çalışanların örgüte bağlılık duygularının yüksek olması, örgütsel amaç ve değerler ile çalışanların kişisel amaç ve değerleri arasında uyumun bulunması; iş performansını artırabilir, işe devamsızlığını düşürebilir ve çalışanların örgütsel vatandaşlık davranışları sergilemelerine katkı sağlayabilir (Çetin, Basım vd. 2011).

Eğitim örgütlerinin en önemli unsurlarından biri olan öğretmenlerin algı ve davranışları örgütün temel fonksiyonlarını yerine getirmesinde etkili olmaktadır. Bu bağlamda bireysel ve örgütsel etkinliğe büyük katkı sağlayan örgütsel kimlik, örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaşlık davranışları kavramlarının, eğitim örgütleri açısından ne anlam ifade ettiğinin belirlenmesi önem arz etmektedir (Güneş ve Küçüksüleymenoğlu, 2020). Bilhassa eğitim örgütlerinde örgütsel kimlik, örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaşlık davranışı konularının birlikte ele alındığı ve aralarındaki olası ilişkilerin incelendiği çok az çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin; Duman vd. (2013) tarafından ortaöğretim okullarında çalışan öğretmenlere yönelik örgütsel kimlik, örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaşlık davranışı arasındaki ilişkiyi belirlemeye yönelik bir çalışma yapılmıştır. Fakat imam hatip lisesi öğretmenlerine yönelik örgütsel kimlik, örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaşlık davranışları arasındaki ilişkinin incelendiği herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada örgütsel kimlik ve örgütsel bağlılık kavramlarının örgütsel vatandaşlık davranışını etkileyebilecek unsurlar olduğu düşüncesinden hareketle İmam hatip liselerinde eğitim öğretim faaliyeti yürüten öğretmenlerin örgütsel kimlik ve örgütsel bağlılık algılarının örgütsel vatandaşlık davranışlarını hangi yönde ve seviyede etkilediği araştırılmıştır.

Araştırmanın Amacı

Yukarıda açıklamalar ışığında araştırmanın temel amacı, Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin örgütsel vatandaşlık davranışlarına ilişkin algıları ile örgütsel

kimlik ve örgütsel bağlılık algıları arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmaktadır:

1. Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Öğretmenlerin örgütsel kimlik, örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaşlık davranışlarına ilişkin algı düzeyleri nedir?

2. Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Öğretmenlerin örgütsel kimlik, örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaşlık davranışları arasında anlamlı ilişki var mıdır?

3. Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Öğretmenlerin örgütsel kimlik ve örgütsel bağlılık algıları, örgütsel vatandaşlık davranışlarını anlamlı bir şekilde yordamakta mıdır?

Yöntem

Bu bölümde araştırmanın modeli, evren ve örnekleme, kullanılan veri toplama araçları, veri toplama teknikleri, verilerin analizinde kullanılan istatistiksel tekniklerden bahsedilmiştir.

Araştırma Modeli

Araştırmanın temel amacı, Anadolu İmam Hatip Liselerinde görev yapan öğretmenlerin örgütsel bağlılık ve örgütsel kimlik algılarının örgütsel vatandaşlık davranışlarıyla olan ilişkisini belirlemektir. Bu nedenle araştırmada, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın bağımsız değişkenleri olarak öğretmenlerin örgütsel bağlılık ve örgütsel kimlik algıları; bağımlı değişkeni olarak örgütsel vatandaşlık davranışları belirlenmiştir. Bu bağlamda elde edilen veriler nicel teknikler ile çözümlenmiştir.

Araştırmanın Evren ve Örnekleme

Araştırmanın çalışma evrenini, 2019-2020 eğitim öğretim yılında Türkiye'nin 12 coğrafi bölgesinden seçilen, 23 ilde görev yapan 30511 örgün Anadolu imam hatip lisesi öğretmeni oluşturmaktadır (MEB, 2020). Araştırmanın örnekleme ise 12 coğrafi bölgeden seçilen 23 ildeki Anadolu İmam Hatip Lisesinde görev yapan 1506 öğretmenden oluşmaktadır.

Araştırmada hedef evreni temsil etmek üzere “çok aşamalı örnekleme” yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın örnekleminde yer alan illerin belirlenmesinde ülke temsil gücünün daha fazla olması fikrinden hareketle Türkiye istatistik Kurumu(TÜİK)'nin Türkiye bölgeler sınıflaması(İBBS 2005)'ndan faydalanılmıştır (Aşlamacı,2017). Bu bağlamda TÜİK'in NUTS1(Düzyey1) olarak belirlediği 12 coğrafi bölgesinden örneklem iller belirlenirken yeterli sayıya ulaşabilmek için İstanbul bölgesi dışındaki (çünkü İstanbul bölgesinde sadece İstanbul bulunduğundan bu bölgeden başka il seçilememiştir) her bölgeden rastgele ikişer il seçilerek toplam 23 il araştırmanın

örneklem illeri olarak belirlenmiştir. Söz konusu 12 coğrafi bölgeleri temsilen seçilen iller: İstanbul, Tekirdağ, Balıkesir, İzmir, Manisa, Bursa, Kocaeli, Konya, Kayseri, Adana, Antalya, Ankara, Aksaray, Zonguldak, Samsun, Trabzon, Rize, Erzurum, Ağrı, Malatya, Van, Gaziantep ve Şanlıurfa olarak belirlenmiştir.

Araştırmaya Katılan Öğretmenlere Yönelik Demografik Özellikler

Araştırmanın örnekleme giren öğretmenlerin demografik değişkenlerine ilişkin frekans dağılımları ve yüzde değerleri Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

Değişken		N	Yüzde (%)
Cinsiyet	Kadın	798	%53
	Erkek	708	%47
Branş	Kültür Dersi	988	%65,6
	Meslek Dersleri	518	%34,4
Lise türü	İmam Hatip L.	609	%40,4
	Diğer	897	%59,6
Çalışma süresi	1-5 yıl	778	%51,7
	6-10 yıl	436	%29
	11-15 yıl	139	%9,2
	16-20 yıl	52	%3,5
	21 yıl ve üstü	101	%6,7
Okul türü	AİHL	789	%52,4
	PAİHL	717	%47,6
Toplam		1506	%100

Tablo 1 incelendiğinde öğretmenlerin 798’inin (%53) kadın, 708’inin (%47) erkek olduğu görülmektedir. Ayrıca branş açısından 988’inin (%65,6) kültür dersi, 518’inin (%34,4) branşı meslek dersleri olduğu gözlenmiştir. Yine mezun olunan lise türü bakımından katılımcıların 609’unun (%40,4) İmam Hatip Lisesi mezunu, 897’si (%59,6) diğer tür bir liseden mezun olduğu görülmektedir. Çalışma süresi açısından araştırmaya katılanların 778’i (%51,7) 1-5 yıl arası; 436’sı (%29) 6-10 yıl arası; 139’u (%9,2) 11-15 yıl arası, 52’si (%3,5) 16-20 yıl; 101’i (%6,7) 21 yıl ve üzeri okulda çalışma süresi vardır. Okul türü bakımından ise araştırmaya katılan öğretmenlerin 717’si (%47,6) Proje AİHL ve 789’u (%52,4) AİHL kurumlarında görev yapmaktadır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada verilerin toplanmasında Kişisel Bilgi Formu, İmam-Hatip Okulları Örgütsel Kimlik Algısı Ölçeği(İHOKA), Örgütsel Bağlılık Ölçeği(ÖB), Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Ölçeği(ÖVD) kullanılmıştır.

İmam Hatip Okulları Örgütsel Kimlik Algısı Ölçeği

Araştırmada veri toplama aracı olarak Arslan (2017) tarafından geliştirilen “İmam Hatip Okulları Örgütsel Kimlik Algısı Ölçeği (İHOKA)” kullanılmıştır. Ölçekte; Amaç ve Değer Paylaşımı, İmaj, İletişim, Özdeşleşme olmak üzere üç boyut ve 24 madde yer almaktadır. Maddelerin cevaplanmasını 5’li likert tipinde derecelendirilmiştir. Her madde için karşısında “Kesinlikle Katılıyorum”, “Kısmen Katılıyorum”, “Fikrim yok”, “Katılmıyorum”, “Hiç Katılmıyorum” biçiminde beş seçenek bulunmaktadır. Ölçeğin güvenilirliği yönelik genel Cronbach Alpha değerleri. 94 alt boyutlardaki İmaj boyutu. 85, iletişim. 84, Amaç-Değer. 78, özdeşlik kurma. 74 olarak hesaplanmıştır (Arslan, 2017).

Araştırma kapsamında verilerin faktör analizine uygunluğu KMO değeri (Kaiser-Meyer-Olkin) ve Barlett Test of Sphericity ile araştırılmış ve KMO değeri .958 ve Barlett Test of Sphericity (p: .000) anlamlı bulunmuştur. Bu sonuçlar bize ölçeğin, faktör analizine uygun olduğunu göstermektedir. İmam Hatip Okulları Örgütsel Kimlik Algısı Ölçeği’nin yapı geçerliliği açımlayıcı faktör analizi ile incelenmiş ve 4 faktörlü yapının %61 varyansı açıkladığı bulunmuştur. Ayrıca ölçeğin güvenilirlik katsayısı 4 boyut ve 24 madde için genel Cronbach Alpha değeri .85 ve alt boyutlardaki İmaj .85, İletişim .89, Amaç ve Değer paylaşımı .82, Özdeşlik Kurma .76 olduğu bulunmuştur. Elde edilen bulgular ölçeğin bu kapsamda kullanılması için yeterli geçerlilik ve güvenilirliğe sahip olduğunu göstermiştir.

Örgütsel Bağlılık Ölçeği

Çalışmada öğretmenlerin örgütsel bağlılığının ölçülebilmesi için Meyer, Allen ve Smith (1993) tarafından geliştirilmiş ve Dağlı vd.(2018) tarafından Türkçeye uyarlanan ve eğitim örgütleri için geçerlik ve güvenilirlik çalışması yapılan örgütsel bağlılık ölçeği kullanılmıştır.

Toplam on sekiz maddenin yer aldığı örgütsel bağlılık ölçeği; duygusal bağlılık, devam bağlılığı ve normatif bağlılık olmak üzere üç boyuttan oluşmaktadır. Maddelerin cevapları 5’li likert şeklinde derecelendirilmiştir. 1-Kesinlikle Katılmıyorum, 5-Kesinlikle Katılıyorum ifadesine karşılık gelmektedir. Uyarlama çalışması yapılan ölçeğin yapı geçerliği kapsamında Faktör Analizleri yapılmıştır. Açımlayıcı Faktör Analiziyle ölçeğin orijinal formundaki gibi altı maddeden meydana gelen ve toplam varyansın %52’sini açıklayan üç boyutlu yapı saptanmıştır. Genel

Cronbach-Alpha değerlerine bakıldığında. 88; alt boyutların güvenilirliği Duygusal Bağlılık .80, Devam Bağlılığı .73, Normatif Bağlılık .80 hesaplanmıştır. Bu durumda ölçeğin iç tutarlılığa sahip ve güvenilir olduğu göstermektedir (Dağlı, vd. , 2018).

Araştırma kapsamında, toplanan verilerin faktör analizine uygunluğu KMO değeri (Kaiser-Meyer-Olkin) ve Barlett Test of Sphericity ile tespit edilmiştir. Analiz neticesinde KMO değeri .939 ve Barlett Test of Sphericity (p: .000) anlamlı olduğu görülmüştür. Dolayısıyla bu bulgular ölçeğin, faktör analizine uygunluğunu gösterir. Örgütsel Bağlılık Ölçeği'nin yapı geçerliliği açımlayıcı faktör analizi ile incelenmiş ve 3 faktörlü yapının %57 varyansı açıkladığı bulunmuştur. Ayrıca ölçeğin güvenilirlik katsayısı 3 boyut ve 18 madde için yönelik genel Cronbach Alpha değeri .83 ve alt boyutların güvenilirliği Duygusal Bağlılık .82, Devam Bağlılığı.76, Normatif Bağlılık .82 olduğu bulunmuştur. Elde edilen bulgular ölçeğin yeterli geçerlilik ve güvenilirliğe sahip olduğunu göstermiştir.

Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Ölçeği

Bu çalışmada, Podsakoff, MacKenzie, Moorman ve Fetter (1990) tarafından 20 madde ve 5 alt boyutlu olarak geliştirilen daha sonra Polat (2007) tarafından Türkçeye uyarlanarak geçerlilik ve güvenilirlik çalışması sonucunda 4 alt boyuttan oluşan "Örgütsel vatandaşlık davranışı ölçeği" kullanılmıştır. Ölçeğin 9, 10, 11 ve 12. maddeleri ters maddelerdir. Ölçek 5'li likert tipi olarak tasarlanmış olup; kesinlikle katılmıyorum (1), katılmıyorum (2), kararsızım (3), katılıyorum (4), tamamen katılıyorum (5) şeklinde puanlanmıştır. Yapılan güvenilirlik analizinde ise ölçeğin genel Cronbach Alpha katsayısı .89 olarak, Yardımlaşma .86, Centilmenlik .81, Vicdanlılık .88 ve Sivil Erdem boyutu ise 0,82 olarak hesaplanmıştır. Bu bulgular ölçeğin güvenilir olduğunu göstermektedir (Polat, 2007).

Bu araştırmanın verilerinin faktör analizine uygunluğunun belirlenmesi için KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) ve Barlett Test of Sphericity değerleri incelenmiştir. Analiz sonucunda KMO değeri .919 bulunmuştur. Barlett Test of Sphericity (p: .000) ise anlamlı olduğu saptanmıştır. Bu bulgular araştırma ölçeğinin, faktör analizine uygunluğunu göstermektedir. Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Ölçeğinin yapı geçerliliği açımlayıcı faktör analizi ile incelenmiştir ve 4 faktörlü yapının %60 varyansı açıkladığı bulunmuştur. Ayrıca ölçeğin güvenilirlik katsayısı 4 boyut ve 20 madde için yönelik genel Cronbach Alpha değeri .71 ve alt boyutların güvenilirlik değerleri yardımlaşma boyutunda .87; centilmenlik boyutunda .73; vicdanlılık boyutunda .80 ve sivil erdem boyutunda ise .82 olduğu bulunmuştur. Elde edilen bulgular ölçeğin yeterli geçerlilik ve güvenilirliğe sahip olduğunu göstermiştir.

Verilerin toplanması

Araştırmada kapsamında, ölçekleri hazırlayan araştırmacılardan gerekli izinler alınmıştır. Daha sonra Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüden 12.01.2021 tarihli 2021/197 toplantı karar sayısı ile etik kurul onayı alınmıştır. Ardından MEB Yenilik ve Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğüne “ayse.meb.gov.tr” internet sitesinden başvuru yapılarak ölçme araçlarının uygulanabilmesi için Araştırma Uygulama İzin Belgesi (23.12.2019/25581803) alınmıştır. Bunun ardından MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nden 10.02.2021 tarih ve E-98029973-605.01-20427204 sayılı elektronik imza ile anketin uygulama izni alınmıştır. Tüm izin süreçlerinin sonunda ölçme araçları belirlenen illerdeki AİHL’de görev yapan öğretmenlere elektronik ortamdaki link bağlantısı üzerinden gönüllülük esasına dayalı olarak uygulanmıştır.

Verilerin Analizi

Araştırmadan elde edilen veriler istatistikî metotlar kullanılarak analiz edilmiştir. Verilerin analizinde IBM SPSS Statistics 20 programından yararlanılarak tanımlayıcı istatistiksel yöntemler, pearson korelasyon analizi ve çoklu regresyon analizleri kullanılmıştır.

Bu araştırmada, örgütsel kimlik ve örgütsel bağlılık alt boyutlarının örgütsel vatandaşlık davranışı üzerinde anlamlı bir yordayıcılığa sahip olup olmadığı incelenmiştir. Bu etkinin tespit edilmesinde çoklu doğrusal regresyon analizi gerçekleştirilmiştir. Pallant (2015) göre çoklu doğrusal regresyon analizinin uygulanabilmesi için uç değerler, örneklem büyüklüğü, normallik, çoklu bağlantı problemi ve doğrusallık varsayımlarının kontrol edilmesi gerekmektedir. Bu kapsamda ilgili varsayımların tamamının sağlandığı tespit edilmiştir.

Bulgular

Öğretmenlerin Örgütsel Kimlik, Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Algı Düzeyleri

Araştırmaya katılan İmam Hatip Liselerindeki öğretmenlerin Örgütsel Kimlik, Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışlarına ilişkin algı düzeylerini belirlemek amacıyla yapılan analiz sonuçları Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2. Öğretmenlerin Örgütsel Kimlik, Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışlarına İlişkin Algı Düzeyleri

Değişkenler	N	X̄	SS	En düşük Puan	En Yüksek Puan
Örgütsel Kimlik Algısı	1506	101.7	14.6	40	120
Amaç ve değer paylaşımı	1506	22.8	3.04	6	25
İmaj	1506	28.1	5.2	8	35
İletişim	1506	24.2	5.1	6	30
Özdeşleşme	1506	26.5	3.7	6	30
Örgütsel Bağlılık	1506	64.5	12.5	18	90
Duygusal bağlılık	1506	23.5	4.9	6	30
Devam bağlılığı	1506	21.3	4.4	6	30
Normatif bağlılık	1506	19.7	5.1	6	30
Örgütsel Vatandaşlık Davranışları	1506	86.9	8.35	37	100
Yardımlaşma	1506	34.5	3.9	8	40
Centilmenlik	1506	17.8	2.2	7	20
Vicdanlılık	1506	18.2	2.1	4	20
Sivil erdem	1506	16.1	2.6	4	20

Tablo 2’de İmam Hatip Lisesi öğretmenlerine uygulanan örgütsel kimlik algısı ölçeği, örgütsel bağlılık ölçeği ve örgütsel vatandaşlık davranışı ölçeğine ait aritmetik ortalama bilgileri verilmektedir. Yapılan araştırmada Örgütsel Kimlik Algısı Ölçeği’ nin boyutlarından amaç ve değer boyutu puan ortalaması $X=22.8$; imaj boyutu puan ortalaması $X=28.1$; iletişim boyutu puan ortalaması $X=24.2$; özdeşleşme boyutu puan ortalaması $X=26.5$ ve genel olarak örgütsel kimlik algısı puan ortalaması $X=101.7$ olarak bulunmuştur.

Örgütsel Bağlılık Ölçeği nin boyutlarından duygusal bağlılık boyutu puan ortalaması $X=23.5$; devam bağlılığı boyutu puan ortalaması $X=21.3$; normatif bağlılık boyutu puan ortalaması $X=19.7$ ve genel olarak örgütsel bağlılık puan ortalaması $X=64.5$ olarak bulunmuştur.

Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Ölçeği boyutlarından yardımlaşma boyutu puan ortalaması $X=34.5$; centilmenlik boyutu puan ortalaması $X=17.8$; vicdanlılık boyutu puan ortalaması $X=18.2$; sivil erdem boyutu puan ortalaması $X=16.1$ ve genel olarak örgütsel vatandaşlık davranışları puan ortalaması $X=86.9$ olarak bulunmuştur.

Örgütsel Kimlik, Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Araştırmaya katılan İmam Hatip liselerindeki öğretmenlerin Örgütsel Kimlik, Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışlarına ilişkin algıları arasında anlamlı ilişkinin olup olmadığına dair bulgular Tablo 3’te verilmiştir.

Tablo 3. Katılımcıların Örgütsel Kimlik, Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
ÖRGÜTSEL KİMLİK	1													
Amaç ve değer paylaşımı	.769**	1												
İmaj	.912**	.607**	1											
İletişim	.854**	.495**	.714**	1										
Özdeşleşme	.846**	.670**	.698**	.577**	1									
ÖRGÜTSEL BAĞLILIK	.806**	.559**	.765**	.701**	.670**	1								
Duygusal bağlılık	.756**	.563**	.698**	.628**	.666**	.849**	1							
Devam bağlılık	.679**	.458**	.650**	.598**	.558**	.877**	.617**	1						
Normatif bağlılık	.664**	.435**	.645**	.601**	.522**	.881**	.589**	.693**	1					
ÖRGÜTSEL VATANDAŞLIK DAVRANIŞI	.530**	.408**	.496**	.424**	.469**	.505**	.476**	.436**	.406**	1				

*p< .05, **p<.01

Tablo 3'e göre Örgütsel kimlik algısının amaç ve değer paylaşımı, imaj, iletişim ve özdeşleşme olmak üzere tüm alt boyutları örgütsel vatandaşlıkla pozitif yönde anlamlı ilişki bulunduğu gözlenmiştir ($r=.408$, $p< .01$; $r=.496$, $p< .01$; $r=.424$, $p< .01$; $r=.469$, $p< .01$). Yine örgütsel bağlılığın duygusal bağlılık, devam bağlılığı ve normatif bağlılık olmak üzere tüm alt boyutlarının örgütsel vatandaşlıkla pozitif yönde anlamlı ilişkili olduğu gözlenmiştir ($r=.476$, $p< .01$; $r=.436$, $p< .01$; $r=.406$, $p<0$). Elde edilen bu anlamlı ilişkilerin ardından çoklu regresyon analizi ile örgütsel kimlik ve örgütsel bağlılık bağımsız değişkenlerinin örgütsel vatandaşlık davranışı bağımlı değişkenini yordamasına ilişkin analizlere geçilmiştir.

Örgütsel Kimlik Boyutlarının Örgütsel Vatandaşlık Davranışını Yordamasına İlişkin Çoklu Regresyon Modeline İlişkin Bulgular

Araştırmaya katılan İmam Hatip Liselerindeki öğretmenlerin örgütsel kimlik algısının boyutları olan amaç ve değer paylaşımı, imaj, iletişim, özdeşleşme boyutlarının örgütsel vatandaşlık davranışlarını yordamasına ilişkin çoklu regresyon analizi sonuçlarından elde edilen bulgular Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4. Örgütsel Kimlik Algısının Örgütsel Vatandaşlık Davranışına Etkisi

Bağımsız Değişken	B	Std. Hata	B(Beta)	t	p	İkili r	Kısmi r	TV	VIF
Amaç-Değer paylaşımı	.243	.084	.089	2.904	.004	.408	.075	.512	1.955
İmaj	.386	.058	.243	6.615	.000	.496	.168	.353	2.836
İletişim	.165	.052	.101	3.199	.001	.424	.082	.477	2.098
Özdeşleşme	.404	.076	.182	5.328	.000	.469	.136	.410	2.437
R=.534	R ² =.285	F ₍₄₁₅₀₁₎ =149.422	*p<.05	Durbin Watson:2.023					

Tabloda öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışı ile örgütsel kimliğin boyutları (amaç ve değer paylaşımı, imaj, iletişim, özdeşleşme) arasındaki ikili korelasyon değerleri incelendiğinde, AİHL öğretmenlerinin örgütsel vatandaşlık davranışı ile amaç ve değer paylaşımı arasında pozitif yönde orta düzeyde ve anlamlı bir ilişkinin ($r=.408$, $p=.004$) olduğu saptanmıştır. Ardından öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışı ile imaj arasında pozitif yönde orta düzeyde ve anlamlı bir ilişkinin ($r=.496$, $p=.000$) olduğu sonucuna varılmıştır. Daha sonra öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışı ile iletişimi arasında olumlu yönde orta düzeyde ve anlamlı bir ilişkinin ($r=.424$, $p=.001$) olduğu belirlenmiştir. Son olarak öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışı ile özdeşleşmesi arasında olumlu yönde orta düzeyde ve anlamlı bir ilişkinin ($r=.469$, $p=.000$) olduğu tespit edilmiştir.

Tablo incelendiğinde öğretmenlerin örgütsel kimlik algılarının boyutları (amaç ve değer paylaşımı, imaj, iletişim, özdeşleşme) ile örgütsel vatandaşlık davranışları arasında pozitif yönde orta düzeyde ilişki olduğu ve değinilen değişkenlerin öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışlarının %29'unu açıkladığı ve oluşturulan modelin anlamlı olduğu görülmektedir ($R=0,534$, $R^2=.285$, $F_{(4-1501)}=149.422$, $p<0,05$). Regresyon katsayılarının (β) anlamlılık testleri dikkate alındığında, imaj($\beta=.243$; $p<.05$), özdeşleşme($\beta=.182$; $p<.05$), iletişim($\beta=.101$; $p<.05$), amaç ve değer paylaşımı($\beta=.089$; $p<.05$) anlamlı birer yordayıcı olduğu gözlenmiştir. Standardize edilmiş regresyon katsayılarına (β) göre öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışları üzerindeki görece önem sırası: imaj($\beta=.243$), özdeşleşme($\beta=.182$), iletişim($\beta=.101$), amaç ve değer paylaşımı($\beta=.089$) şeklindedir.

Örgütsel Bağlılık Boyutlarının Örgütsel Vatandaşlık Davranışını Yordamasına İlişkin Çoklu Regresyon Modeline İlişkin Bulgular

Öğretmenlerin örgütsel bağlılığın boyutları olan duygusal bağlılık, devam bağlılığı ve normatif bağlılık boyutlarının, örgütsel vatandaşlık davranışlarını yordamasına ilişkin çoklu regresyon analizi sonuçlarından elde edilen bulgular Tablo 5'de yer almaktadır.

Tablo 5. Örgütsel Bağlılığın Örgütsel Vatandaşlık Davranışına Etkisi

Bağımsız Değişken	B	Std. Hata	B(Beta)	t	p	İkili r	Kısmi r	TV	VIF
Duygusal bağlılık	.521	.050	.307	10.463	.000	.476	.261	.569	1.756
Devam bağlılığı	.327	.062	.174	5.295	.000	.436	.135	.453	2.208
Normatif bağlılık	.171	.052	.104	3.264	.001	.406	.084	.478	2.093
R=.514	R ² =.264	F ₍₃₁₅₀₂₎ =179.905	*p<.05	Durbin Watson: 2.030					

Tablo 5'te öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışı ile örgütsel bağlılığın boyutları (duygusal bağlılık, devam bağlılığı ve normatif bağlılık) arasındaki ikili korelasyon değerleri incelendiğinde, öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışı ile duygusal bağlılığı arasında pozitif yönde orta düzeyde ve anlamlı bir ilişkinin ($r=.476$, $p=.000$) olduğu görülmüştür. Ardından öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışı ile devam bağlılığı arasında pozitif yönde orta düzeyde ve anlamlı bir ilişkinin ($r=.436$, $p=.000$) olduğu tespit edilmiştir. Daha sonra örgütsel vatandaşlık davranışı ile normatif bağlılığı arasında olumlu yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişkinin ($r=.406$, $p=.001$) olduğu gözlenmiştir.

Tablo incelendiğinde öğretmenlerin örgütsel bağlılık algılarının boyutları (duygusal, devam ve normatif bağlılık) ile örgütsel vatandaşlık davranışları arasında pozitif yönde ve orta düzeyde ilişki olduğu ve değinilen değişkenlerin öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışlarının %26'sını açıkladığı ve oluşturulan modelin anlamlı olduğu görülmektedir ($R=0,514$, $R^2=.264$, $F_{(3-1502)}=179.905$, $p<.05$). Regresyon katsayılarının (β) anlamlılık testleri dikkate alındığında, bağımsız değişkenlerden duygusal bağlılık ($\beta=.307$; $p<.05$), devam bağlılığı ($\beta=.174$; $p<.05$), normatif bağlılık ($\beta=.104$; $p<.05$) anlamlı birer yordayıcı olduğu gözlenmiştir. Standardize edilmiş regresyon katsayılarına (β) göre öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışları üzerindeki görece önem sırası: duygusal bağlılık ($\beta=.307$), devam bağlılığı ($\beta=.174$), normatif bağlılık ($\beta=.104$) şeklindedir.

SONUÇ, TARTIŞMA

Araştırmanın bulgularına bakıldığında öğretmenlerin genel örgütsel vatandaşlık davranışına ilişkin algı düzeylerinin ortalama puanının üzerinde olduğu görülmektedir. Bu bulgu Çelik ve Üstüner (2020), Tosun ve Bostancı (2019), Yılmaz (2010) tarafından öğretmenler üzerine yapılan araştırma bulgularıyla benzerlik göstermektedir. Nitekim benzer şekilde Birinci ve Nazıroğlu (2021) tarafından imam hatip liselerinde görev yapan öğretmenlerin genel örgütsel vatandaşlık davranışlarına ilişkin algı düzeyi genel ortalamasının üzerinde olduğu saptanmıştır. Bunun ardından

öğretmenlerin genel örgütsel kimlik algı düzeyinin ortalama puanının üzerinde olduğu görülmektedir. Bu sonuç literatürdeki Taşdan (2015), Şanlı ve Arabacı (2016), Ertürk (2018), Kalfaoğlu, vd., (2018) tarafından öğretmenler üzerine yapılan araştırma bulgularıyla paralellik göstermektedir. Aynı zamanda Arslan(2017), tarafından İmam hatip okullarında çalışan öğretmenlerin örgütsel kimlik algı düzeyleri genel ortalamanın üzerinde olduğu tespit edilmiştir. Yine Uğurlu ve Arslan'ın (2015) öğretmenlerin okula güven algıları ile örgütsel kimlik ilişkisini araştırdığı çalışmada, öğretmenlerin örgütsel kimlik algı düzeylerinin ortalamasının üzerinde olduğu ifade edilmiştir. Son olarak öğretmenlerin genel örgütsel bağlılık algı düzeyi ortalama puanın üzerinde olduğu görülmektedir. Bu sonuç alanyazında; Kurşunoğlu, vd., (2010), Köybaşı, Uğurlu ve Ceylan (2017), Kıranlı-Güngör ve İlişen (2018) tarafından öğretmenler üzerine yapılan araştırma bulgularıyla benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte Karakaya ve Karademir (2013) tarafından beden eğitimi öğretmenlerinin örgütsel bağlılık algı düzeyleri ortalamasının üzerinde olduğu tespit edilmiştir.

İmam Hatip Lisesi öğretmenlerinin örgütsel vatandaşlık davranışı ile örgütsel kimlik algılarının amaç ve değer paylaşımı, imaj, iletişim ve özdeşleşme olmak üzere tüm alt boyutları arasında pozitif yönde orta düzeyde ve anlamlı bir ilişkinin olduğu saptanmıştır. Bu sonuca göre imam hatip lisesi öğretmenlerinin örgütsel kimlik algılarının düzeyi arttıkça örgütsel vatandaşlık davranışı sergileme düzeylerinin de artacağı söylenebilir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin yapılan analizler sonucunda ise amaç ve değer paylaşımı, imaj, iletişim ve özdeşleşme boyutları örgütsel vatandaşlık davranışını anlamlı şekilde açıkladığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca değinilen değişkenlerin örgütsel vatandaşlık davranışının % 29'unu açıkladığı ve oluşturulan modelin anlamlı olduğu sonucuna varılmıştır. Bahsedilen değişkenlerin, örgütsel vatandaşlık davranışı üzerindeki önem sırası; imaj, özdeşleşme, iletişim ve amaç ve değer paylaşımı şeklinde olduğu görülmüştür.

Yukarıda değinilen sonuçlara göre örgütsel vatandaşlık davranışlarının açıklanmasında örgütsel kimliğin anlamlı bir rolünün olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca çalışmanın ortaya çıkardığı önemli sonuçlardan biri de örgütsel vatandaşlık davranışı üzerinde örgütsel kimliğin etkisidir. Bunun yanında örgütsel vatandaşlık davranışına en fazla etki eden örgütsel kimlik alt boyutu imajdır. Literatürde benzer nitelik taşıyan birçok araştırmanın sonuçları, yaptığımız araştırmanın sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Yani bu araştırmaların sonuçları incelendiğinde öğretmenlerin örgütsel kimlik ile örgütsel vatandaşlık davranışları arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Bu bağlamda Akatay (2009) gerçekleştirdiği çalışmasında çalışanların örgütsel kimlik algılarının örgütsel vatandaşlık davranışı üzerinde pozitif yönde etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla kurumlarına karşı olumlu örgütsel kimlik algısına sahip çalışanların, kendilerini örgütleriyle sosyal

ve psikolojik açıdan özdeşleştirmeleri neticesinde örgüt çalışanlarının olumlu vatandaşlık davranışı sergileyeceği belirtilmektedir. Bakan, Erşahan ve Kaya (2016) tarafından yapılan araştırma sonuçlarına göre örgütsel kimlik ve örgütsel prestijin örgütsel vatandaşlık davranışı üzerinde pozitif bir etkiye sahip olduğu ifade edilmiştir. Bu nedenle, eğitim örgütlerinin örgütsel başarı ve örgüt sürekliliğini sağlayabilmeleri için eğitim çalışanlarının örgütsel kimlik algılarını güçlendirmeye yönelik uygulamalara ağırlık vermeleri gerektiği belirtilmiştir. Oran-Çınar'ın (2019) ilkokul ve ortaokullarda görev yapan okul müdürlerinin örgütsel güç kullanımları ile öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışı ve örgütsel kimlik algıları arasındaki ilişkiyi incelediği araştırmasında, öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışı ile örgütsel kimlik algıları arasında orta seviyede pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.

Değinen araştırma sonuçları ve bu araştırmadan elde edilen sonuçlar birlikte değerlendirildiğinde; AİHL öğretmenlerin örgütsel kimlik algılarının örgütsel vatandaşlık davranışı sergilemeleri ile ilişkili olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu açıdan öğretmenlerin örgütsel kimlik algılarının olumlu yönde olması örgütsel vatandaşlık davranışı sergilemelerine yol açmaktadır. Örgütsel vatandaşlık davranışı olarak kavramsallaştırılan çalışanın kurumunun yararına olabilecek gönüllü davranışları yapması, örgütsel kimlik ile mümkün olabilmektedir. Bu noktada amaç ve değer paylaşımı, imaj, iletişim ve özdeşleşme gibi örgütsel kimliği oluşturan her bir unsurun örgütsel vatandaşlık davranışlarının sergilenmesinde önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.

Araştırmada öğretmenlerin örgütsel bağlılık algıları ile örgütsel vatandaşlık davranışı arasında pozitif yönde orta düzeyde ve anlamlı ilişki olduğu gözlenmiştir. Ayrıca örgütsel bağlılığın duygusal bağlılık, devam bağlılığı ve normatif bağlılık olmak üzere tüm alt boyutlarının örgütsel vatandaşlık davranışı ile pozitif yönde anlamlı ilişkili olduğu gözlenmiştir. Diğer bir ifadeyle öğretmenlerin örgütsel bağlılıkları arttıkça örgütsel vatandaşlık davranışı sergileme düzeylerinin de artacağı söylenebilir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin yapılan analizler sonucunda ise duygusal bağlılık, devam bağlılığı ve normatif bağlılık örgütsel vatandaşlık davranışını anlamlı şekilde açıkladığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca değinen değişkenlerin örgütsel vatandaşlık davranışının %27'sini açıkladığı ve oluşturulan modelin anlamlı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bahsedilen değişkenlerin, örgütsel vatandaşlık davranışı üzerindeki önem sırasının duygusal bağlılık, devam bağlılığı, normatif bağlılık şeklinde olduğu görülmüştür.

Yukarıda değinen sonuçlara göre örgütsel vatandaşlık davranışlarının açıklanmasında örgütsel bağlılığın anlamlı bir rolünün olduğu görülmektedir. Çalışmanın ortaya çıkardığı önemli sonuçlardan biri örgütsel vatandaşlık davranışına

örgütsel bağlılığın etkisidir. Buna göre örgütsel vatandaşlık davranışına en fazla etki eden örgütsel bağlılık alt boyutu duygusal bağlılıktır. Bu sonuçlar, örgütsel vatandaşlık davranışı ve örgütsel bağlılık arasındaki ilişkiyi inceleyen bazı araştırma sonuçlarını destekler niteliktedir. Bu bağlamda Ersözölü (2012) iş doyumunu, örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaşlık davranışları arasındaki ilişkiye yönelik öğretmenler üzerinde yaptığı araştırmada, öğretmenlerin örgütsel bağlılık algılarının örgütsel vatandaşlık davranışlarını anlamlı bir şekilde yordadığı belirlenmiştir. Çelik (2017) tarafından yapılan araştırmada, ortaokul öğretmenlerinin örgütsel bağlılıklarının örgütsel vatandaşlık davranışlarını pozitif yönde anlamlı bir şekilde açıkladığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Koçak (2019) tarafından yapılan araştırmada, öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyleri, örgütsel vatandaşlık davranışlarını olumlu yönde ve orta düzeyde etkilediği tespit edilmiştir. Bunun yanında öğretmenlerin örgütsel bağlılık algıları ile örgütsel vatandaşlık davranışı arasında yüksek düzeyde pozitif yönlü anlamlı bir ilişkinin olduğu saptanmıştır. Bu konuda yapılan diğer araştırmalarda öğretmenlerin örgütsel bağlılık ile örgütsel vatandaşlık davranışları arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir (Karacaoğlu ve Güney, 2010; Çetin, Basım, vd., 2011; Varlı, 2014; Yorulmaz ve Çelik, 2016).

Örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaşlık davranışı arasındaki ilişki durumunu konu alan bu çalışma ve literatürde konu ile ilgili yapılan diğer çalışmalar göz önüne alındığında; örgütsel bağlılık ile örgütsel vatandaşlık davranışı arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu ve örgütsel bağlılığın örgütsel vatandaşlık davranışını etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre örgütsel vatandaşlık davranışı sergilenmesinde örgütsel bağlılık önemli bir öncül olarak kabul edilebilir. Böylece çalışanların örgütsel bağlılık düzeylerinde meydana gelen değişim örgütsel vatandaşlık davranışını etkileyeceği söylenebilir. Bundan dolayı öncelikle örgütlerde bağlılık ortamının sağlanması ve sağlanan ortamın sürekli olarak geliştirilmesi örgütsel vatandaşlık davranışının sergilenmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Bu sonuca göre, öğretmenler okulun değerlerini, hedeflerini ve amaçlarını benimsediklerinde, örgütte fazlasıyla zaman ve çaba harcadıklarında ve örgütte çalışmayı kendisi için bir görev olarak görmesi durumunda örgütsel vatandaşlık kapsamında davranışlar sergileyeceklerini söyleyebiliriz.

Araştırmanın sonuçlarına bağlı olarak okul idaresi tarafından öğretmenlerin okul içinde örgütsel vatandaşlık davranışı sergilemelerini destekleyecek çalışmalar yapılması önerilmektedir. Ayrıca çalışmanın bağımlı değişkeni olan örgütsel vatandaşlık davranışlarının tam olarak anlaşılabilmesi açısından örgütsel adalet, örgütsel sinizm, örgütsel özdeşleşme gibi farklı değişkenlerle olan ilişkileri araştırılabilir. Bundan sonraki araştırmalarda idareciler, veliler ve öğrenciler gibi okulun diğer paydaşları üzerinde çalışmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Akatay, Ayten. "Çalışanların Örgütsel Kimlik Algılarının Vatandaşlık Davranışı Üzerindeki Etkisi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16 (2009), 299-315.
- Akçin, Kültigin. "İş Performansı Belirleyicilerinden Örgütsel Vatandaşlık Davranışı, Örgütsel Sapma Davranışı ve Görev Performansı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 13/1 (2021), 317-329.
- Albert, Staurt. -Whetten, David A. "Organizational identity". *Research in Organizational Behavior*, 7 (1985), 263-295.
- Allen, Natalie J. - Meyer, John P. Affective, continuance, and normative commitment to the organization: An examination of construct validity. *Journal of Vocational Behavior*. 49, (1996), 252-276.
- Altınkurt, Yahya. Vd. "Öğretmenlerin Yapısal ve Psikolojik Güçlendirilmeleri ile Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki" *Eğitim ve Bilim*, Cilt 41, Sayı 187 (2016), 79-96
- Arslan, Mustafa. "İmam hatip okulları örgütsel kimlik algısı ölçeği (İHOKA) geliştirilmesi çalışması". *Geleceğin inşasında imam-hatip okulları uluslararası sempozyumu*, İnönü Üniversitesi, (2017).
- Arslan, Mustafa. "İmam Hatip Okulu Öğretmenlerinin Örgütsel Kimlik Algılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Birey ve Toplum*, 8 / 15 (2018).
- Argon, Türkan. - Ertürk, Ramazan. "İlköğretim okulu öğretmenlerinin içsel motivasyonları ve örgütsel kimliğe yönelik algıları". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 19 / 2 (2013), 159-179.
- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine göre İmam Liseleri: Profiller, Algular, Memnuniyet, Aidiyet*. İstanbul: DEM Yayınları, 2017.
- Avcı, Ahmet. "Örgütsel Vatandaşlık Davranışları: Kavramsal Gelişimi ve Eğitim Örgütleri Açısından Etkileri". *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12 / 24 (2015), 11-26.
- Aydın, Mustafa. *Çağdaş Eğitim Denetimi*. Ankara: Eğitim Araştırma Yayın Danışmanlık A.Ş. Geliştirilmiş 3. Baskı. 1993.
- Bağcı, Zübeyir. "Çalışanların Örgütsel Adalet Algılarının Örgütsel Bağlılıkları Üzerindeki Etkisi: Tekstil Sektöründe Bir İnceleme". *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*, 9 / 19 (2013).

- Bakan, İsmail. Erşan, Burcu., vd. "Örgütsel Kimliğin ve Örgütsel Prestijin, Örgütsel Vatandaşlık Üzerindeki Etkisi: Bir Alan Araştırması". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6 / 1 (2016), 69-88.
- Baş, Gökhan. – Şentürk, Cihat. "İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Örgütsel Adalet, Örgütsel Vatandaşlık ve Örgütsel Güven Algıları" *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 17 / 1 (2011), 29-62.
- Bayrak, Özlem. *Okul öncesi öğretmenlerinin istihdam biçimlerine göre örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaşlık davranışları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Birinci, Ali. -Nazıroğlu, Bayramali. "İmam Hatip Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Ahlaki Kişilik Özellikleri ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 382-406.
- Bolat, Oya İ. - Bolat, Tamer. "Otel işletmelerinde örgütsel bağlılık ve örgütsel vatandaşlık davranışı ilişkisi . *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 / 19 (2008), 75-94.
- Bozkurt, Öznur. – Yurt, İrfan. "Kurumsal İtibar Yönetimi Algısının Örgütsel Bağlılık Üzerindeki Etkisi: Akademik Personel Üzerine Bir Araştırma". *International Journal of Economic and Administrative Studies*, (2015).
- Çakır, Çiğdem. "Dağıtılmış Liderlik İle Örgütsel Vatandaşlık Davranışı arasındaki İlişkide Örgütsel Kimliğin Aracı Rolü". *Turkish Studies - Educational Sciences* , (2019), 1189-1209.
- Çelik, Mazlum. *Örgüt Kültürü ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışı-Bir Uygulama-*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007.
- Çelik, O. Tayyar. *Ortaokul Öğretmenlerinin Örgütsel Politika Algılarıyla, Örgütsel Bağlılıkları ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişkinin Analizi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Çelik, O. Tayyar. -Üstüner, M. "Ortaokul öğretmenlerinin örgütsel politika algıları ile örgütsel bağlılıkları ve örgütsel vatandaşlık davranışları arasındaki ilişki". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 35 (1) (2020), 120-135.
- Çetin, Fatih. vd. "Örgütsel Bağlılığın Tükenmişlik İle İlişkisi: Öğretmenler Üzerine Bir Araştırma". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25 (2011).
- Çınar, Süheyla O. *Okul Müdürlerinin Güç Kaynakları ile Öğretmenlerin Örgütsel Vatandaşlık Davranışları ve Örgütsel Kimlik Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*.

Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Çobanoğlu, Fatma. *İlköğretim Okullarında Örgütsel Kimlik ve Örgütsel Etkililik (Denizli İli Örneği)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Dağlı, Abidin. vd. "Örgütsel Bağlılık Ölçeğinin Türkçeye uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 / 68 (2018), 1765-1777.

Demirel Yavuz. -Tohum Enes U. " Örgütsel öğrenmenin örgütsel vatandaşlık davranışı üzerine etkisi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 7 Sayı:2 (2018).

Demir, S.- Yaşbay Kobal, H. "Örgütsel kimlik algısının örgütsel bağlılığa etkileri: Hakkari Devlet Hastanesi örneği". *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, 24(1) (2021), 109-126

Demiröz, Seva. *Öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık davranışları, örgütsel imaj algıları ve öğrenci başarıları arasındaki ilişki*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Duman, Şirin A. Paşamehmetoğlu, Aysın. vd. "Örgütsel Kimlik Algısı, Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Arasındaki İlişkinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma". *Journal of Business, Economics and Political Science*, 4/2 (2013) 75-89.

Dutton, Jane E. vd. "Organizational images and membership commitment". *Administrative Science Quarterly*, 34 (1994), 239-263.

Erdoğan, Pınar. - Bedük, Aykut. "Örgütsel Sinizm İle Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Arasındaki İlişki: Sağlık Sektöründe Bir Araştırma". *Sosyoteknik Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi*, 3 / 6 (2013).

Ertürk, Alper. "Örgütsel iletişim ve adalet algılarının örgütsel kimlik algısı üzerindeki etkileri". *Yönetim Araştırmaları Dergisi*, cilt 3, sayı 2 (2003), 147-170.

Ertürk, Ramazan. "Öğretmenlerin Örgütsel Adalet ve Örgütsel Kimlik Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Eğitim Kuram ve Araştırmaları Dergisi*, 4 / 1 (2018), 89-98.

Ersözlü, Alpay. *Okul Yöneticilerinin Yönetmelik Güçlülük Düzeylerinin Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılık, Örgütsel Vatandaşlık Davranışları ve İş Doyumuna Etkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

- Güneş, Aykut. -Küçüksüleymanoğlu, Rüyyam. "Öğretmenlerin Örgütsel Adalet Algıları ile Örgütsel Vatandaşlık Davranışları arasındaki ilişki". *Yaşadıkça Eğitim*, 34 (2) (2020), 313-330.
- Guven, Murat. *Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Arasındaki İlişki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Gürbüz, Sait. "Örgütsel Vatandaşlık Davranışı ile Duygusal Bağlılık Arasındaki İlişkilerin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma". *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/1 (2006), 48-75.
- Hepkon, Zeliha. "Kurumsal Kimlik İnşasını Belirleyen Faktörler: Bir Literatür Taraması". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi 2 / 4* (2003), 175-211.
- Kalfaoğlu, Serap, Çelik, Adnan, Kalfaoğlu, Volkan. "Çalışanların Psikolojik Güçlendirme Algılarının Örgütsel Kimliklenme Düzeyleri Üzerine Etkileri Araştırması". *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi*, 5 / 11 (2018), 24-43.
- Karakaya, Yunus E. - Karademir, Tamer. "Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Örgütsel Bağlılık Düzeyleri". *Spor Bilimleri Dergisi*, 24 / 1 (2013), 37-44.
- Karacaoğlu, Korhan. -Güney, Y. Soner. "Öğretmenlerin örgütsel Bağlılıklarının Örgütsel Vatandaşlık Davranışı üzerindeki etkisi: Nevşehir ili örneği". *Öneri*, (2010), 137-153.
- Karaman, Abdullah.-Aylan, Serkan. "Örgütsel vatandaşlık". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2 (1) , (2012), 35-48.
- Kılıçkaya, Hatice. *İmam Hatip Liselerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Örgütsel Kimlik algıları ile Örgütsel Bağlılıkları Arasındaki İlişki (İstanbul Örneği)*, İstanbul: Cerrahpaşa Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019
- Kıranlı-Güngör, Semra. -İlişen, Elif. "Öğretmenlerin Örgütsel Destek Algıları ile Örgütsel Bağlılıkları Arasındaki İlişkinin Analizi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19 (1) (2018). , 962-977 .
- Koçak, Osman. *Okul Yöneticilerinin Otantik Liderlik Davranışları ile Öğretmenlerin Örgütsel Vatandaşlık Davranışları ve Örgütsel Bağlılık Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Köybaşı, Fatma. , Uğurlu, Celal. T. - Ceylan, Neslihan. "Okullarda Örgütsel Bağlılık Yaratan Bir Öncül olarak İmaj". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* , (34), (2017) , 155-172.

- Kurşunoğlu, Aydan, Bakay, Emin, Tanrıoğen, Abdurrahman. "İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Örgütsel Bağlılık Düzeyleri". Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 28 / 28 (2010), 101-115.
- Meyer, John P.- Allen, Natalie J. - Smith, C. A. Commitment to organizations and occupations: Extension and test of a three-component conceptualization. *Journal of Applied Psychology*. 78, (1993), 538-551.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Milli Eğitim İstatistikleri 2019-2020 Örgün Eğitim*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. Ankara: 2020.
- Muçaoğlu, Duygu. *Çalışanların Arkadaşlık, Başarı ve Statü Çabaları ve Bu Çabaların Örgütsel Vatandaşlık Davranışlarıyla İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2006.
- Naktiyok, Serkan. "Otel Çalışanlarının Örgütsel Vatandaşlık Davranışlarının İş Performansı Üzerine Etkisi: Sivas İlinde Bir Uygulama". *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 7/2 (2019), 1057-1076.
- Pallant, Julie. *SPSS Kullanma Kılavuzu (S. Balcı ve B. Ahi, çev.)*. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Podsakoff, Philip M.- MacKenzie, Scott B. Organizational citizenship behaviors and sales unit effectiveness. *Journal of Marketing Research*, 31/1 (1994), 351-363.
- Podsakoff, P.M., Mackenzie, S.B., Moorman, R.H. & Fetter, R. "Transformational Leader Behaviors And Their Effects on Followers' Trust In Leader, Satisfaction, And Organizational Citizenship Behaviors". *Leadership Quarterly*, 1/2 (1990), 107-142.
- Polat, Soner. *Ortaöğretim öğretmenlerinin örgütsel adalet algıları, örgütsel güven düzeyleri, örgütsel vatandaşlık davranışları arasındaki ilişki*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Doktora tezi, 2007.
- Polat-Dede, Nurten. "Örgütsel Vatandaşlık Davranışı: Kuramsal Bir Çalışma". *Ekonomi, İşletme, Maliye Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2019), 294-304.
- Salihoğlu, Güneş Han. "Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışı arasındaki ilişki(Çorum ilinde hastane çalışanlarına anket uygulaması)". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 5/1, (2013).
- Sezgin, Feridun. "Örgütsel Vatandaşlık Davranışları: Kavramsal Bir Çözümleme ve Okul Açısından Bazı Çıkarımlar". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 25/1 (2005), 317-339.

- Sezgin, Ferudun. "Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılığının Bir Yordayıcısı Olarak Okul Kültürü". *Eğitim ve Bilim*, Cilt 35, Sayı 156 (2010).
- Sönmez Emre.- Cemaloğlu, Necati. "İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Mesleki İmaj Algısı İle Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 17/4 (2017), 2117-2141.
- Şanlı, Önder, -Arabacı, İ. Bakır. "Liselerde Çalışan Öğretmenlerin Örgütsel Kimlik ve Örgütsel İmaj Algılarının Örgütsel Bağlılıklarına Etkisi". *Education Sciences (NWSAES)*, 11(3) (2016) 126-152.
- Şişman, Mehmet. *Eğitimde Mükemmellik Arayışı Etkili Okullar*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Tabak, Hasan. – Boyacı, Mehmet. "Öğretmen örgütsel kimlik algısı ölçeğinin geliştirilmesi: geçerlik ve güvenilirlik çalışması". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 52 (2019), 96-117.
- Taşdan, Murat. "İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Örgütsel Kimlik Algıları". *Eğitim ve Bilim*, Cilt 40, Sayı 180, (2015) 327-342
- Tsui, KT, Cheng, YC. "School organizational health and teacher commitment: A contingency study with multi-level analysis". *Educational Research and Evaluation*, 5(3), (1999), 249-268.
- Titrek, Osman. vd. "Öğretmenlerinin örgütsel vatandaşlık davranışlarına ilişkin görüşleri". *Akademik Bakış Dergisi*, 17(2009), 1-28.
- Topaloğlu, Melih. vd. "Öğretmenlerin örgütsel bağlılığının bazı temel faktörler açısından analizi". *Kamu-İş*, C:9, S:4 (2008).
- Tosun, A. - Bostancı, A. B. "Okulların DNA profilleri ile öğretmenlerin örgütsel vatandaşlık düzeyleri arasındaki ilişki". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19(3) (2019), 1115-1127.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe sözlük*. Ankara: TDK, 2010.
- Tüzün, İpek Kalemci. *Örgütsel Güven, Örgütsel Kimlik ve Örgütsel Özdeşleşme ilişkisi; Uygulamalı bir çalışma*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Tüzün, İpek Kalemci. -Çağlar, İ. "Örgütsel Özdeşleşme Kavramı ve İletişim Etkinliği İlişkisi". *Journal of Yaşar University*, 3/9 (2008), 1011-1027.
- Tüzün, İpek Kalemci, Özdoğan, F. Bahar. "Örgütsel kimliğin pazar odaklılıktaki rolü". *Journal of Management and Economics Research* 4 / 6 (2006), 88-98.

- Okay, Ayhan. *Örgüt kimliği*, İstanbul: MediaCat Yayınevi, 2000.
- Organ, Dennis W. *Organizational Citizenship Behavior: The Good Soldier Syndrome*. Lexington, MA: Lexington Books, 1988.
- Orçanlı, Kenan. vd. "İş Güvencesizliğinin İş Performansına Etkisinde Örgütsel Kimliğin Aracılık Etkisi". *Uluslararası Toplum Araştırma Dergisi*, 12/18 (2019).
- Özkan-Hıdıroğlu, Yeliz. *Öğretmenlerin Güçlendirilmesinin Örgütsel Bağlılık, Mesleki Bağlılık ve Okullardaki Örgütsel Vatandaşlık Üzerindeki Etkisi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Uğurlu, Celal T. - Arslan, Cihat. "Öğretmenlerin Örgütsel Kimlik ve Okula Güven Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Elementary Education Online*, 14/1 (2015), 72-85.
- Uysal, Şengül. vd. "Türkiye'de Öğretmenlerin Örgütsel Vatandaşlık Davranışlarını Etkileyen Faktörler: Bir Meta-Analiz Çalışması". *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi*, 6/2 (2019), 183- 202.
- Varlı, Hanifi. *Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışı Arasındaki İlişkiler*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yılmaz, Ercan. vd. "İlköğretimde Çalışan Öğretmenlerin Örgütsel Kimlik Algılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *International Academic Research Congress*, (2016).
- Yılmaz, Kürşat. "Kamu ortaöğretim okulu öğretmenlerinin örgütsel vatandaşlık davranışları ile ilgili görüşleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 29(1) (2010), 1-16.
- Yorgancıoğlu-Tarcan, Gamze. vd. "Örgütsel Bağlılık ve Örgütsel Vatandaşlık Davranışının İncelenmesi: Sağlık Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, 22/1 (2019), 157-180.
- Yorulmaz, Alper -Çelik, Sabri. "İlkokul öğretmenlerinin örgütsel bağlılık, örgütsel sinizm ve örgütsel vatandaşlık davranışları arasındaki ilişki". *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 6/1, (2016), 161-193.

Temel Özellikleri Bağlamında Hastanelerdeki Manevi Danışmanlığın İlke ve Esasları

Hatice KOÇ KANCA*

Atıf/Cite as: Koç Kanca, Hatice. "Temel Özellikleri Bağlamında Hastanelerdeki Manevi Danışmanlığın İlke ve Esasları". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 406-423.

Öz: Manevi danışmanlık hizmetleri saygınlık, saydamlık, empatik anlayış ve somutluk gibi birtakım genel ilke ve prensiplere sahiptir. Manevi danışmanlık uygulama alanında ortalama bir hizmet standardına ve genel prensiplere sahip olmakla birlikte hizmetin sunulduğu muhataba ya da kuruma göre çeşitlenen yapısı ile dikkat çekmektedir. Örneğin yaşlılara sunulan manevi danışmanlık ile çocuklara sunulan manevi danışmanlığın birbirinden farklılaşması gibi hâpishanelerde sunulan hizmet ile hastanelerde sunulan hizmet de birbirinden hem yönetsel olarak hem de pratik olarak farklılaşmaktadır. Aynı şekilde hasta kişiye manevi danışmanlığın evde sunulması ile kurumsal ortam olmasından kaynaklanan gerekçeler nedeniyle hastanede sunulması arasında dahi birtakım farklılıklar söz konusu olmaktadır. Ancak manevi danışmanlık ülkemizde Kıta Avrupası ve Amerika'ya nispetle yeni bir alan olduğu için, uygulama alanının farklılaşmasından kaynaklanan ihtiyaçlara yönelik akademiye teorik, sahada ise pratik detayları ortaya koyan çalışmalar henüz yeterli değildir. Bu çalışma hasta ve hastane manevi danışmanlığı arasındaki farklılara değinmeden doğrudan hastanenin kendi kurumsal şartları içerisinde hastalara sunulan manevi danışmanlık uygulamaları ve bu pratiklerden hareketle ortaya çıkan temel özellikleri tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede makale hâpishane, askeriye ya da huzurevi gibi kurumsal ortamlarda verilen manevi danışmanlık hizmetlerinden ayrı olarak Hastane Manevi Danışmanlığına yönelik ilke ve esasları belirlemeye, bu esaslar uyarınca imkan dahilinde meslek profesyonellerine katkı sağlamaya odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Manevi Danışmanlık, Manevi Danışmanlık İlkeleri, Hastane, Hasta, Manevi Danışman

* Dr. Öğretim Üyesi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Din ve Maneviyat Psikolojisi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye, hatice.kanca@hbv.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-8322-6667

Tenets And Principles of Spiritual Counseling in Hospitals in Terms of its Basic Features

Abstract: Spiritual counseling services rely on some general tenets and principles such as dignity, transparency, empathetic understanding, and concreteness. Although spiritual counseling sets an average service standard and general principles in terms of its application, it also draws attention with a structure that changes according to the person or institution to which the service is provided. For example, just as spiritual counseling offered to the elderly and spiritual counseling offered to children differ from each other, services provided in prisons and services provided in hospitals also differ from each other in terms of both method and practice. In the same way, there are some differences between providing spiritual counseling to a sick person at home and offering the service in a hospital due to the presence of an institutional environment. However, because spiritual counseling is a relatively new field in our country compared to Continental Europe and America, studies that reveal its theoretical details in academy and its practical details in the field are not yet sufficient in answering the needs arising from the differences of the application area of spiritual counseling. This study aims to identify the spiritual counseling practices offered to patients within the institutional conditions of hospitals and the distinctive features that emerge from these practices, without mentioning the differences between patient and hospital spiritual counseling. In this framework, this article focuses on determining the tenets and principles of Hospital Spiritual Counseling, separately from spiritual counseling services provided in institutional settings such as prisons, military institutions or nursing homes, and, if possible, supporting professionals in accordance with these principles.

Keywords: Spiritual Counseling, Tenets of Spiritual Counseling, Hospital, Patient, Pastoral Counselor.

أسس ومبادئ التوجيه والإرشاد المعنوي في المشافي في سياق خصائصه المميزة

الملخص: تتمتع خدمات الإرشاد المعنوي بجملة من الأسس والمبادئ العامة مثل الكرامة والاحترام والشفافية والتفاهم العطوف والوضوح. وهذه الخدمات إلى جانب خضوعها لمعايير خدمة متوسطة ومبادئ عامة في مجال ممارسة الإرشاد الروحي، تلقت الانتباه إلى تنوع بنيتها تبعاً للمخاطب أو المؤسسة التي يتم تقديم الخدمة لها. فخدمات الإرشاد المعنوي المقدم للمسنين على سبيل المثال يختلف عن الإرشاد الموجه للأطفال، والخدمات المعنوية المقدمة في السجون تختلف عن الخدمات المقدمة في المشافي بشكل منهجي وعملي. وكذلك، يتميز تقديم خدمات الإرشاد المعنوي للمريض في المنزل بجملة من الفروق عن تقديمها للمريض في المشفى لأسباب ناشئة عن البيئة المؤسسية. ورغم أهمية هذا الموضوع؛ فإن الدراسات التي تتناول التفاصيل النظرية الأكاديمية والتفاصيل العملية التطبيقية للاحتياجات الناشئة عن تميز خدمات الإرشاد الروحي والمعنوي في الميدان التطبيقي في بلدنا ليست كافية بعد، نظراً لحداتها مقارنة بأوروبا وأمريكا.

وهذه الدراسة تهدف إلى تحديد ممارسات الإرشاد الروحي المقدمة للمرضى ضمن الظروف المؤسسية للمشفى، وتحديد السمات المميزة التي تتبثق عن هذه الممارسات، دون التطرق إلى فروق الإرشاد المعنوي بين المريض والمشفى. وفي هذا الإطار، تركز المقالة على تحديد أسس ومبادئ الإرشاد المعنوي المقدم في المشافي وتقديمها بين يدي المهنيين المحترفين في هذا المجال، ومساعدتهم للتحرك قدر الإمكان وفقاً لهذه المبادئ، دون النظر في تقديم هذه الخدمات في البيئات المؤسسية الأخرى مثل السجن أو الثكنات العسكرية أو دور رعاية المسنين.

الكلمات المفتاحية: الإرشاد المعنوي، مبادئ التوجيه المعنوي، المشفى، المريض، المرشد المعنوي

GİRİŞ

Türkiye’de manevi danışmanlık uygulamaları hapisane, hastane ve huzurevi gibi farklı uygulama alanlarında verilen bir hizmet olarak her geçen gün gelişmeye ilerlemeye açık bir alan olarak varlığını sürdürmektedir. Son yıllarda yaşlı, engelli, mahkum, koruma altındaki çocuklar gibi dezavantajlı gruplara manevi destek anlamında sunulan hizmetlerde nitelik ve nicelik olarak artışlar söz konusudur. Aynı şekilde konu ile ilgili akademik çalışmalar da her geçen gün zenginleşmekte, saha uygulamalarına katkı sağlamakta ve manevi danışmanlık toplumun pek çok kesimine hitap eden boyutuyla bilinir olmaktadır. Bu çalışmada manevi danışmanlığın hastanelerde bir hizmet olarak yer almasıyla birlikte ortaya çıkan temel vasıfları ve bu bağlamda söz konusu edilebilecek olan ilke ve esasları belirlemeye dair bir deneme gayreti ortaya konulacaktır.

Genel itibariyle manevi danışmanlığın amaçları dinî, kültürel ve tarihsel faktörler tarafından şekillenir.¹ Klinik manevi danışmanlıkta ise bu faktörlere ilave olarak öne çıkan amaç iyileşmektir (healing), özellikle medikal tedaviden farklı olarak bireysel ve holistik anlamda bir iyileşme amacı güdülür.² Burada insanın iyi oluş hali biyolojik, psikolojik, sosyal, kültürel ve manevi olarak bütünsel bir algı çerçevesinde tanımlanır. Biyolojik olarak iyi ve sağlıklı olan bir insan psikolojik olarak iyi olmadığına, psikolojik olarak iyi olup sosyal ve kültürel anlamda strese maruz kaldığında tam bir iyilik halinden söz edilemez. Aynı şekilde manevi olarak güçlü olma, güven duyma, umut ve iyilik hali olmadığına da insan için bir iyi oluştan söz edilemez. Dolayısıyla insanın fiziksel, zihinsel, duygusal ve ruhsal olarak iyi olması tam bir iyi oluş halinin tanımıdır. Hastanede kişiye sunulan manevi danışmanlığın amacı tam da bu iyi olma haline bütüncül (holistik) bir yaklaşımla hizmet etmektir. Bu noktada Clinebell, manevi danışmanlığın iyi olma ve rahatlama semptomunu desteklemeye, pozitif davranış değişikliklerini ve başa çıkmayı artırmaya odaklanmanın yanı sıra kişinin kendi ve diğerleri ile ilişkilerini düzeltmeye odaklandığını vurgular.³ İlâveten manevi danışmanlık hizmeti insanın fizyolojik ve psikolojik tüm dünyasını kapsadığı gibi ailesini ve sağlık personelinin de kapsayan geniş bir yelpazeyi sürece dahil etmektir.⁴ Dolayısıyla hastanelerde yürütülen manevi danışmanlık uygulamaları bütüncül yaklaşımın bir parçası olarak insanın

¹ William A. Clebsch - Charles R. Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964),1-2.

² Bonnie Miller-McLemore (ed.), *In the Wiley-Balckwell Companion to Practical Theology* (New York: Wiley-Blackwell, 2014), 32-41.

³ Howard Clinebell - Bridget Clare McKeever, *Basic Types of Pastoral Care and Counseling: Resources for the Ministry of Healing and Growth* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2011), 3-6.

⁴ Larry Kent Graham, *Care of Persons, Care of Worlds: A Psychosystems Approach to Pastoral Care and Counseling* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1992).

biyopsikososyal yönüne maneviyatı da dahil ederek gerçekleştirilmekte ve bu hizmet yasal açıdan hastanın en temel haklarından biri olarak kabul edilmektedir.⁵

İnsanın gerek biyolojik gerekse psikolojik anlamda iyi oluş hali arayışı gayet doğaldır. Biyolojik problemleri için hasta olan insanların hastaneye başvurduğu gibi psikolojik problemlerde de çözüm imkanları mevcuttur. Fiziksel rahatsızlıktan muzdarip olan insanların zaman içerisinde hastalık, ağrı ve acı çekmekten kaynaklı olarak psikolojik reaksiyon göstermeleri de gayet doğaldır. Özellikle sosyal refah politikalarının farklı alanları etkilemesi ile sağlık alanında doğrudan bireyin iyi oluşuna destek veren tıbbî tedaviler yanında manevî destek hizmetleri de sisteme dahil edilmeye başlanmış, manevi danışmanlık hizmetleri bu çerçevede daha yaygınlaşmıştır. İhtiyaç durumunda çocukları, yaşlıları, mahkumları, dezavantajlı grupları destekleyen, hastaların fiziksel iyi oluş hallerine katkı sağlamayı amaçlayan, hastaları ve ailelerini hastalık süreçlerinde manevi danışmanlık mekanizmaları ile destekleyen sistemler dünyada da mevcuttur.⁶ Ülkemizde de bu türden politikaların geliştirilmesinin neticelerinden biri olarak 7 Ocak 2015 tarihinde Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında “Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İşbirliği Protokolü” imzalanmış⁷ ve ilk maddesinde hizmetin amacı “Sağlık Bakanlığına bağlı hastane, kurum ve kuruluşlarda talep eden hastalara, hasta yakınlarına ve personeline, içinde buldukları şartlar göz önünde bulundurularak hastaların iyileşmelerine katkıda bulunmak amacıyla moral, motivasyon ve manevi destek sağlamak” olarak vurgulanmıştır. Bu çalışma, protokolde söz konusu edilen manevi destek hizmetlerinin hedef kitlesi olan hasta, hasta yakınları ve sağlık çalışanlarından yalnızca hasta odaklı hizmete odaklanmakta olup, sağlık çalışanları ve hasta yakınlarına yönelik destek hizmetlerine değinmemektedir. Hastanelerdeki manevi destek hizmetinin temel özellik ve hedeflerinin bizatihi ortamdan kaynaklı olarak hassasiyetle yürütülmesi gereken yönleri hasta eksenli bir bakış açısı üzerinden ele alınacaktır. Bu çerçevede yürütülen hastanelerdeki manevi danışmanlık hizmetinin 1) hastane ortamından, 2) muhatabın hasta olmasından, 3) görevin çoklu ilişki dinamiğine sahip olmasından ötürü diğer kurumlarda verilen hizmete nispetle temel özelliklerinin ortaya konularak, hastaneler özelinde manevi destek hizmetinin hassasiyetle yürütülmesine katkı sağlanması bu çalışmanın temel hedefidir. Manevi danışmanlık desteği sunan meslek erbabının ortamın ve muhatabın hassasiyetine dair farkındalığını artırma çabasının bir ürünü olarak ihtiyaç duyulan bu çalışmanın,

⁵ Hasta Hakları Yönetmeliği (HHY), Sağlık Bakanlığı (1998), md. 38.

⁶ Neville A. Kirkwood, *Pastoral Care in Hospital* (New York: Morehouse Publishing, 2005), 6; Safure Cantürk, “Gelişmiş Ülkelerde Sosyal Politika Uygulamaları: Japonya Örneği,” *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 2021/54 (2021), 188–202.

⁷ Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İşbirliği Protokolü (HMDSYİP), Diyanet İşleri Başkanlığı (2015), md. 1.

hastane dışındaki kurumlarda verilen manevi destek hizmetlerinin temel özelliklerini ortaya koyan ilave çalışmalarla desteklenme imkanı mevcuttur.

Hastanelerde Manevi Danışmanlık: Kavram ve Çerçeve

Manevi bakım (spiritual/pastoral care) ve manevi danışmanlık (spiritual/pastoral counseling) olarak, çevirideki farkları ve kavramın bağlamını dikkate almadan birbirinin yerine kullanıldığını gördüğümüz bu iki kavram esasen birbiriyle ilişkili ama kısmen de farklı çağrışımları olan iki kavramdır. Pastoral sıfatı Hristiyan geleneğinde ve Kitâb-ı Mukaddes metinlerinde anahtar bir figür olarak bulunan çoban imajına atıfla kullanılır. Hz. İsa 'sürüsünü gözeten çoban' olarak betimlenirken⁸, Hz. Musa'nın çobanlık yaptığı, genç çoban Davud'un Tanrı tarafından kral olarak seçildiği yer almakta hatta bizzat Tanrı'nın kendisi Mezmurlar 23'te çoban olarak betimlenmektedir.⁹ Böylece Tanrı'nın ilgilenen, görüp gözetken ve kollayan doğasının altı çizilirken¹⁰ pastoral kavramı kullanılır. 'Care' ilgi, alaka, ihtimam ve destek anlamına gelirken, 'counseling' ise danışmanlık anlamında kullanılır.¹¹ Bu bağlamda Hristiyan ve Yahudi gelenekte manevi bakım (pastoral care) dini topluluğun üyesi olan resmi ve gayri resmi danışmanlar ile gerçekleştirilen 'destekleyici ve kriz' bakımı olarak sunulur.¹² Manevi danışmanlık ise 'dini terimler içeren ve teo-psikolojik ve etik çerçevesinde yapılan beden, zihin ve ruh üçgeninde bütünsel olarak sunulan yardımlar' olarak tanımlanır.¹³ Bu tanıma göre manevi bakım Tanrı'nın ve onun elçileri olan peygamberlerin görüp gözetmesini de ihtiva eden geniş bir anlam ve kapsam dünyasına sahiptir. Bu bağlamda manevi danışmanlık manevi bakımın boyutlarından bir tanesi ve insanları terapötik olarak iyileştirme metodlarından biridir.¹⁴ Bu iyileştirme metodunun hastane ortamında hastalara yönelik olarak uygulanması da hastanelerdeki manevi danışmanlık ya da klinik manevi bakıma karşılık gelmektedir.

İslami gelenekte manevi danışmanlığın teorik temeli 'Hepiniz çobansınız ve her biriniz kendi sürünüzden sorumlusunuz' hadisi şerifine atıfla çobanlık metaforu ile izah edilebilir. Bu hadis çerçevesinde toplum liderlerinden sıradan insanlara kadar

⁸ Elizabeth A. Maynard - Jill L. Snodgrass, *Understanding Pastoral Counseling* (New York: Springer Publishing Company, 2015), 17-18.

⁹ *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1995), Mez. :23.

¹⁰ Carrie Doehring, *The Practice of Pastoral Care A Postmodern Approach* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 103-109.

¹¹ Zuhâl Ağlıkaya Şahin, "Hristiyan Gelenekte Manevi Bakımın Teorik Temelleri," *Spiritual Psychology And Counseling* 1/1 (2016), 47-77.

¹² Doehring, *The Practice of Pastoral Care A Postmodern Approach*, 17.

¹³ Ömer Faruk Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi Kavram Kuram ve Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 65-69.

¹⁴ Clinebell - McKeever, *Basic Types of Pastoral Care and Counseling*, 15; Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*, 68.

toplumun her katmanındaki insanlar maiyetleri altında olanlara bakmak yükümlü olan çobanlar olarak betimlenir. Ayrıca yasaklanıncaya dek ayetlerde geçen 'raina' bizi gözet kelimesinin¹⁵ de emaneti gözeten çobanlara atfedilerek¹⁶ biblikal gelenekle aynı metafordan türediğine dair yaklaşımlar ortaya konmuştur. Ayrıca 'emanet' kavramı¹⁷ da maneviyat temalarıyla bağlantılı olarak özellikle başkalarının bakımına dikkat etme görevi ile bağlantılandırılmıştır.¹⁸ Ancak Müslümanlar fiziksel, manevi, sosyal ya da psikolojik sıkıntı deneyimleyenleri desteklemeyi dini bir zorunluluk olarak gördüğü için İslami gelenekte bu hususun teorisi batıdaki zemin ve şartlarda oluşmamıştır. Pratik olarak hayatın her alanında var olan birbirine destek verme ahlaki bir zorunluluk olarak varolagelmiştir; ancak bu metaforik izahlara atıflarla kurgulanan teorik zemin ise sonradan biblikal gelenekle olan benzerliği gösterme arzusuyla, uygulamadan hareketle kavramların seçilmesi ve üzerine teorinin giydirilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu giydirmeye İslami gelenekte manevi desteğin olmadığı anlamında değil, Batıdaki şekliyle teorik olarak köklerinin var olmadığı, Batıdaki şekle atıfla giydirmeye bir teorinin var olduğu şeklinde algılanmalıdır.

İslam geleneğinde hasta ziyaretinden tutun, ihtiyaç içindekilere maddi manevi desteğe ve bu desteğin kervansaray, bîmarhane, han ve vakıflar eliyle hayatın her alanına entegre olmuş bir manevi danışmanlık ve destek faaliyetinin mevcut olduğu malumdur. Batıdaki model itibarıyla hastanelerdeki manevi danışmanlık pratikleri ilk kez 7 Ocak 2015 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı ve Sağlık bakanlığı arasındaki 'Hastanelerde Manevi Destek ve Rehberlik' hizmeti sunulmasına yönelik işbirliği protokolü ile 14 ildeki hastanede pilot olarak başlamıştır. Bu tarihten önce yalnızca ölüm sırasında ve sonrasında dinî vazifeleri ifa olarak gerçekleşen bu hizmet profesyonel anlamda bir manevi danışmanlık hizmeti değildir. Ülkemizde hastanelerde manevi danışmanlık uygulamalarına ihtiyaç daha çok palyatif bakım servislerinin oluşturulması ve bu üniteye görev yapacak ekipte din görevlilerinin bulunmasının gerekliliği üzerine ortaya çıkmıştır. Özellikle kronik hastalıkları sebebiyle iyileştirici tedavilerin tükendiği hastalar için hem farmakolojik hem de

¹⁵ "Râinâ" kelimesi için tefsirlerde farklı mânalar bulunmakta olup "Bizi kolla, gözet; sen bizi gözetmezsen biz de seni gözetmeyiz" veya "Bizi can kulağıyla dinle; sen bizi dinlemezsen biz de seni dinlemeyiz!" şeklinde bir anlam içerir. Medine yahudileri hakaret maksadıyla bu kelimeyi kullandıkları, hatta Hz. Peygamber'le tartışırken aynı kelimeyi telaffuz ettikleri (Nisâ 4/46) için âyette müslümanlara, bunun yerine aynı anlama gelen "unzurnâ" kelimesini kullanmaları öğütlenmiştir. Hayreddin Karaman vd., *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/76-77.

¹⁶ Ibrahim J. Long - Ansari, "Islamic Pastoral Care and the Development of Muslim Chaplaincy," *Journal of Muslim Mental Health* 12/1 (2018), 109-121.

¹⁷ Kasas 28/22-28 Karaman, *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, 4/222-224.

¹⁸ Long -Ansari, "Islamic Pastoral Care and the Development of Muslim Chaplaincy,"109-121; Fatma Yüksel Çamur, "Dinî danışmanlıkta Danışan Danışman İlişkisi: Hadisler Çerçevesinde Teolojik Bir Bakış," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 648-678.

nonfarmakolojik yöntemlerin birlikte kullanıldığı palyatif bakımda, hastaların yaşam kalitesini artırmak, hasta yakınlarına ve sağlık personeline destek sağlamayı amaç edinen manevi destek hizmetlerine yer verilmiştir.¹⁹ Bu bağlamda manevi destek hizmeti 2015'ten tarihten itibaren dönüşen paradigma²⁰ ile insanın biyopsikososyal ve manevi bütünlük içerisinde iyiliğe ulaşmasını sağlayan çalışmalara evrilmiştir. Bu çalışmaları yürüten meslek erbabının hastanelerde manevi danışmanlık pratiği sırasında, bu hizmetin diğer manevi danışmanlık uygulamalarından farklılaşan yönlerini bilmesi ve hizmeti bu çerçevede şekillendirmesi elzemdir.

Hastane Manevi Danışmanlığının Temel Özellikleri

Manevi danışmanlık doğduğu ve geliştiği yer olan Amerika'da hapisanelerde, hastanelerde, yaşlı bakım evlerinde, sığınma evlerinde, askeri alanda ve çeşitli eğitim kurumlarında uygulanmıştır.²¹ Zaman içerisinde hastane manevi danışmanlığı diğer kurumlarda verilen hizmetlere kıyasla çok daha kurumsal ve yaygın hale gelmiştir. Kıta Avrupası'nda da en yaygın manevi danışmanlık hizmeti hastanelerde uygulanan manevi danışmanlık hizmetidir. Kendine ait bir sistematiği ve ortalama sayılabilecek bir standardı olan bu hizmeti diğer kurumlarda verilen manevi danışmanlık hizmetinden daha farklı kılan özellikleri vardır. Bunların bazıları hastane ortamından, bazıları ise hasta ya da görevin çoklu ilişki dinamiğine sahip olmasından kaynaklı olarak ortaya çıkmaktadır.

Hasta insanın yeme, içme, hareket etme, duş alma, tuvalete çıkma gibi en temel insani hak ve ihtiyaçları denetlenmektedir. Doktor ve hemşirelerin karar verici olduğu bir durum mevcuttur ve bu bağlamda hasta bir nevi özerkliğini kaybetmiştir.²² Bu durumun yarattığı tüm stres hastanın tıbbi tedavi haricinde konuşabildiği tek kişi olan manevi danışmanın muhatap olmak zorunda kaldığı bir durumdur. Ayrıca tedavi sürecinde doktor ve diğer sağlık personelinin ilk odağı hastanın fiziksel tedavisi olduğundan, onun his ve duyguları ikincil bir pozisyon edinmektedir. Bu noktada manevi danışmanın önemi katlanmaktadır, çünkü onun ilk hedefi öncelikle hastanın duygu ve hisleridir.²³ Hastanın medikal tedavisinin dışında bütünsel iyilik halini yakalamasına katkı sağlamak için sürece dahil edilen manevi danışmanın

¹⁹ Mebrure Doğan, "Palyatif Bakımda Manevi Destek ve Psikolojik İyi Oluş: Hasta Yakınları Üzerine Bir Araştırma," *Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd., (İstanbul: Dem Yayınları, 2019),190.

²⁰ Hasan Mollaoğlu, *Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım ve New York Healthcare Chaplaincy Örneği* (Ankara, 2013), 31-35.

²¹ Maynard - Snodgrass, *Understanding Pastoral Counseling*,19-21; Cadge, Wendy - vd., "Training Healthcare Chaplains: Yesterday, Today and Tomorrow," *Journal of Pastoral Care & Counseling* 73/4 (2019), 211-221; E. Brooks Holifield, *A History of Pastoral Care in America From Salvation to Self-Realization*, (Nashville: Abingdon Press, 1983),172.

²² Kirkwood, *Pastoral Care in Hospital*, 21.

²³ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospital*, 21.

buradaki sorumluluğu profesyonel bir manevi danışmanlık hizmeti iken, sağlık personelinin de hastaların moral gücünü artırmaya yönelik insani destek kabiliyetinden manevi destek sağlaması beklenmektedir.²⁴

Hastane manevi danışmanlığının en temel özelliği, hastanın ölme ihtimalinden kaynaklanan durumlarla karşılaşma riskinin, hapisane, huzurevi, askeriye ya da diğer kurumlarda verilen hizmetlerden çok daha fazla olmasıdır. Bu durumda manevi danışmanın hastaya tam bir ümit aşılması mümkün değildir. Hem sağlık personelinin hem de hastayı zora sokmak anlamına gelen yanlış ümit vermek, manevi danışmanlık mesleği açısından da etik olmamaktadır.²⁵ Örneğin, bir manevi danışman hapisanedeki bir bireyle geleceğe dair planlarından herhangi bir kısıtlılık hissetmeden konuşabilir, zira mahkum eğer müebbet değilse önünde sonunda cezasını tamamlayıp yeniden hayata karışacaktır. Ancak hastalığının son evresine gelmiş olan ve kurtulma imkanı olmayan bir hasta ile bu türden ümit verici konuşmalar yapmak faydadan çok zarar getirecektir. Ayrıca hemen ölme ihtimali yoksa bile kronik rahatsızlığı olan hastalara bu durumla yaşamayı öğrenme hususunda yardımcı olmak da görevin bir parçasıdır. Manevi danışman bu durumla başa çıkabilmesi için hastaya teolojik yardım olarak niteleyebileceğimiz, dini konuşma ve öğüt, dini ritüel ya da dua gibi yöntemlerle destek verecektir. Bu türden bir destek dine ve maneviyata yönelik ilgiyi artırabileceği gibi, din ve maneviyatı bir 'nefret nesnesine' dönüştürme ihtimalini de içermektedir.²⁶ Üstelik bu durum hastanın hem manevi danışmana hem de doğrudan dinin kendisine yönelik de olabilecektir. Nitekim din psikolojisi araştırmaları bireylerin zor durumlarla karşılaştıklarında dine yaklaştıkları gibi dinden uzaklaştıklarını da ortaya koymaktadır.²⁷ Dolayısıyla hastanın başına gelenin sorumlusu olarak yaratıcıyı görmesi durumunda, manevi danışmanın işi çok daha zorlaşacaktır. Zira bir insan suç işler ve cezasını çekmek için hapse girer, bu doğrudan kişinin kendi yaptığından kaynaklanır. Ancak hastalık için her zaman aynı şeyi söylenemez. Çok sağlıklı beslenen, spor yapan kısacası sağlıklı yaşamak için çaba gösteren insanlar da hastalanabilir, dolayısıyla hastanın agresyonlarını doğrudan yaratıcıya çevirmesi büyük bir olasılıktır ve bununla baş etmek manevi danışmanın görevidir. Bu noktada hastanın ölüm olgusunu anlamlandırması noktasında manevi danışmanın rehberliği son derece önemlidir. Hastanın hayatını tehdit eden hastalığı anlamlandırması için yine dini ve manevi başa çıkma metotlarından faydalanmak, olumsuz duyguları

²⁴ Mebrure Doğan, "Hastane Örneği Üzerinden Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017), 1267-1304.

²⁵ Zuhul Ağılkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık (Almanya Örneği)* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017), 359-361.

²⁶ Zuhul Ağılkaya Şahin, *Psikoloji ve Psikoterapide Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 149-150.

²⁷ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din Psikososyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 46-57.

kontrol etmede, sıkıntıları aşmada kullanılan sabır, şükür, imtihan, dua ve hastalık sürecinde yaşanan zorlukların hayra yorulması, insanın tekamülünün bir parçası olarak sunulması,²⁸ bedenın emanet olduğu ve ölümün nihai bir son olmadığı noktasındaki dini argümanların kullanılması hastanın çaresizlik anlarındaki yoğun stresle baş etmesinde önemli unsurlardır.²⁹ İlaveten bu çaresizlik anlarında bir suçlu arayışı ve bu suçu yaratıcıya yıkmak yerine din ve maneviyat eksenli mücadele, sabır ve fedakarlık gibi dini motivasyonları gündeme getirerek hastayı motive etmek, böylece bireyin manevi bağlarını canlandırmak ve güçlendirmek hastanın hayatını tehdit eden hastalığa karşılık vermesinde destekleyici ve pozitif bir rol oynayacaktır. Bu pozitif yaklaşımın rehberliğini yürüten manevi danışmanın desteğiyle yaratıcı bir suçun kaynağı değil, iyileşme için bir kaynak³⁰ olarak görülecektir. Bu hususta Koenig 'yüce bir varlık tarafından korunuyor olma, bir dini topluluğa ait olma hissinin terapi etkisi yarattığını' ifade ederek³¹, ölüm korkusu ve ruhsal gerilimlerde din ve inancın oynadığı büyük role işaret etmiştir; ancak bu rolün aktif hale gelmesi ve hastalık tecrübesinin anlamlandırılması³² manevi danışmanın hastaya yönelik manevi danışmanlık desteğine bağlıdır. Ayrıca hastanın inandığı dinin, hayatının her anında onun yanında olduğu,³³ hastalık ve zorluk anlarında bireye düşenin çare aramak ve yaratıcıya sığınmak olduğunun hatırlatılması gerekmektedir.³⁴

Manevi danışman görevinin gereği olarak çoklu ilişki dinamikleri çerçevesinde hizmeti planlamak ve yürütmek durumundadır. Özellikle hastanelerdeki manevi danışmanlık hizmeti veren personelin diğer kurumlardaki personele kıyasla sağlık ve hastane personeli ile çok daha sıkı ve gerçek bir ilişki kurması zorunludur. Bir hapishanedeki ya da askeriyedeki manevi danışman sadece güvenlikten geçtikten sonra doğrudan hizmetine başlayabilecekken, hastanelerde durum çok daha kompleks ve girifttir. 1) Manevi danışman hastane kayıtlarını birimlerine göre takip etmek, bunu yaparken hastanenin idari personeli ile, 2) Hastayı daha önce görmüş

²⁸ Ali Ayten vd, 'Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma', *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012),45-79.

²⁹ Naci Kula, "Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Bazı Dini Kavramların Anlam Alanı ve Fonksiyonelliği, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt-1*, ed. Ali Ayten vd., (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 45-61.

³⁰ Duygu Hiçdurmaz-Fatma Öz, 'Stresle Başetmenin Bir Boyutu Olarak Spiritualite', *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*, 16/1 (2013), 50-56.

³¹ Harold Koenig, *Is Religion Good for Your Health? The Effects of Religion on Physical and Mental Health* (New York: The Haworth Press, 1997), 81.

³² Hiçdurmaz- Öz, 'Stresle Başetmenin Bir Boyutu Olarak Spiritualite', 54.

³³ Nurullah Altaş, "Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 599-600.

³⁴ Doğan, "Hastane Örneği Üzerinden Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış," 1285.

olan manevi danışmanların yorumlarını almak için diğer manevi danışmanlarla, 3) Hastalık öyküsünü öğrenmek ve bu çerçevede bir plan dahilinde hastaya destek vermek için hemşire ya da doktorla iletişim kurmak zorundadır. Bu sebeple hastanede bu hizmeti veren manevi danışman yalnızca ofisine geçip hastayı odasına bekleyen değil, hastanedeki pek çok departmanla iletişim kurabilen ve hastaları tek tek odalarında ziyaret eden, hizmetini doğrudan hastanın ayağına götüren kişidir. Ayrıca hastayı iyi etmenin tıbbî, psikolojik, sosyal ve dinî boyutları olması sebebiyle, danışmanlık görevi sırasında doktor, hemşire, hasta bakıcılar odaya girebilmekte ve bu durum hem danışmanlık sürecini kesintiye uğratmakta hem de görüşmenin mahremiyetini mecburen etkilemektedir. Manevi danışmanın 'mahremiyet ihlali' gerekçesiyle tıbbi tedavinin ertelenmesi ya da zamanının öne çekilmesi gibi taleplerde bulunması söz konusu değildir. Tıbbî tedavi her daim birincil pozisyonda olmak durumundadır ve manevi danışman bu durumu kişisel algılamadan verdiği hizmetin ikincil bir pozisyon arz ettiğini bilmeli ve kabul etmelidir. Ağrı ve acı içerisinde ızdırap çeken bir hastaya manevi danışmanlık hizmeti verme iddiasında ısrarcı olmak en önce hastayı zora sokar ve fayda sağlamaz. Diğer kurumlar söz konusu olduğunda manevi danışmanlık görevinin daha sistematik olarak organize edilmesi ve yürütülmesi mümkün iken, hastanelerde bu görevin ifası aynı sistematik ile yürütülemeyip biraz da hastanın fiziksel durumuna göre şekil alan, ihtiyaca binaen uygulanan ya da ani gelişen şartlar gereği iptal edilen bir formdadır. Ortamın söz konusu edilen şart ve özelliği bu hizmeti evdeki hastalara verilen manevi danışmanlık hizmetinden ayırmaktadır.³⁵ Manevi danışmanlık görüşmesinin tam ortasında tıbbi müdahale gerektiren bir durum ortaya çıktığında beklemesi gereken danışmanın kendisi olacaktır. Ayrıca hastanın ağrı ve acıdan kaynaklı olarak görüşmeyi istemediği ya da din ve maneviyata yakın hissetmediği durumlar söz konusu olduğunda, manevi danışmanın ısrarcı olmaması, hasta tarafından reddedilenin bizzat kendisi değil, verilecek olan hizmetin reddedildiğinin³⁶ idrakinde olması gerekmektedir. İlaveten manevi danışmanın hastane personeli tarafından kabullenilmesi³⁷ ve manevi destek hizmetinin personel tarafından gerekli görülmesi de hizmetin sağlıklı yürütülebilmesi açısından önemlidir. Zira doktor, hemşire, hasta bakıcı ya da diğer personel hastanın iyileşmesine odaklanırken, kimi zaman koşuşturmak, işini ivedilikle belli periyotlar içerisinde yapmak durumunda kalır ve bu süreçte manevi danışmanın hasta odasındaki varlığını kabullenmekte zorlanabilir. Gerek hastanenin çalışma şartları gerekse hastanın riskli durumundan kaynaklı olarak ortaya çıkan stresle baş etmek zorunda olan hastane personeli için manevi

³⁵ Ağılkaya Şahin, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, 378.

³⁶ MGUH, Medstar Georgetown University Hospital, *Clinical Pastoral Education Student Handbook*, 4.

³⁷ Ağılkaya Şahin, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, 378.

danışman işlerin aksamasına yol açan bir etken olarak görülebilir ve hasta odasında olması istenmeyebilir. Yine aynı gerekçelerle hastaya yeterince vakit ayıramayan hastane personelinin, hasta ile iletişim konusunda eksik bıraktığı noktaları tamamlamak, hastayı psikolojik olarak desteklemek ve tüm bunlarla baş etmek, personelin de bu bağlamda bir danışmanlık ihtiyacı içinde olduğunu görmek ve personele de gerekli desteği sağlamak³⁸ manevi danışman için ayrı ayrı ilgilenmek zorunda kalacağı vazifelerdir.

Diğer kurumlarla kıyaslandığında hastane ortamı doğal olarak daha risklidir. Bu ortamda görev yapan manevi danışmanın hem kendi sağlığını koruması, hem de hastaların sağlığını riske etmemesi gerekmektedir. Hastanede görev yaparken, ziyaretler sırasında hijyenik kıyafetler ve maske giymek tavsiye edilmektedir. Enfeksiyon riskinin yüksek olduğu durumlar, zaten hastanın kapısında yazılıdır ve hasta odasının girişinde hijyenik kıyafetler bulunmaktadır. Bu konudaki tedbir sorumluluğu da manevi danışmana aittir. Zira manevi danışman içeri girerken hemşireden değil hastadan izin istemektedir. Dolayısıyla en küçük bir ihmal, hasta açısından da kendisi için de pek çok soruna yol açmaya müsaittir. Örneğin bir yeni doğan kliniğine ellerini yıkamadan giren manevi danışman, annesinin izniyle bebeği kucaklamış ve orada bir dini ritüel gerçekleştirmiş olsa, kendisi sağlıklı olsa bile bir başka odadan herhangi bir mikrobu bebeğin odasına taşıma riski her daim vardır. Sonuç itibarıyla manevi danışmanlık hizmeti, söz konusu hastaneler olduğunda ilave risklerle birlikte sunulmaktadır. Diğer kurumlarda da bu hizmet verilirken potansiyel riskler elbette vardır, ancak hastanelerde bu risklerin minimize edilmesi hastanın fiziksel iyi oluşu ile doğrudan bağlantılıdır.

Hastane Manevî Danışmanlığının Özellikleri Bağlamında Hizmetin İlke ve Esasları

1. Hastane kurallarına tam riayet: Hastane manevi danışmanlığının en büyük kısıtlarından biri hastane kurallarıdır. Bu kurallar ziyaretçi yasağı, hijyen kuralları, hastanın özel diyeti gibi pek çok kuralı içinde barındırır. Manevi danışmanın bu yasaklara riayet etmesi gerekmektedir.

2. Danışan merkezli olma: Manevi danışmanlık hizmeti hastanelerde ya da diğer kurumlarda uygulanırken en temel ilke 'danışan merkezli' dolayısıyla hasta merkezli olarak başlaması ve sürecin hasta merkezli olarak ilerlemesidir. Ancak burada hastanın talep ettiği her şeyin katıyetle kabul edilip yapılması kastedilmemektedir. Hasta manevi danışmandan 'tv kumandasını uzatmasını' ya da 'kendisini tuvalete götürmesini' isteyemez, eğer istiyorsa manevi danışman böyle bir

³⁸ Ağılkaya Şahin, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, 379.

hizmet için orada bulunmadığını nezaket ve netlikle izah etmelidir. Buradaki danışan merkezli olma hastayı gözlemleyerek ya da konuşarak duygularını anlamaya çalışmak ve olumsuz olarak ifade edilen duyguları dini yardım ve destekle pozitif bakışa çevirecek desteği verebilmektir. Hastanın verdiği işaretleri iyi okuyup analiz ederek, gereğinden fazla ziyareti uzatmamak da bu çerçevede değerlendirilir.

3. Güven ortamının tesisi: Hastayı hiçbir şekilde rahatsız ve huzursuz hissettirmemek gerekir. Manevi danışman ne fiziksel ne de psikolojik olarak hastanın rahatsız hissedeceği durumlara sebebiyet vermemelidir. Hasta süreç boyunca kendini güvende hissetmeli, duygusal boyutta ya da fiziksel boyutta bir tehdit algısı ve ortamı oluşmamalıdır.

4. Hakiki bir ilgi gösterme: Manevi danışman hastaya samimi ve içten bir ilgi göstermeli, yalnızca görev gereği orada bulunuyor imajı vermemelidir. Orada bir görevin parçası olarak bulunuyor olmasına rağmen, bunu içtenlik ve samimiyetle yerine getirdiğinin farkında olmalı ve bunu hastaya olabildiğince net yansıtmalıdır. Başarılı bir ziyaret hastada 'benim için endişe duyuyor' hissini uyandırabilmelidir. 'Seni görmek için buradayım', 'iyileşmeni gönülden diliyorum', 'senin için dua ediyorum', 'istersen birlikte dua edebiliriz' gibi yaklaşımlarla hastaya samimi bir ilgi ile yaklaşım sergilenebilir.

5. Saygı gösterme: Manevi danışman hastanın bizzat şahsına ve tercihlerine saygı duymalı, onun herhangi bir şeye yönlendirmek amaçlı zorlamamalıdır. Manevi danışmanın orada bulunuş amacı hastanın psikolojik iyi olma haline ulaşmasına yardımcı olmaktır. Maneviyatı olmayan ya da kendisini dine ve maneviyata yakın hissetmeyen bir hastayı yargılamamalı, hastanın konuşmalarına koşulsuz saygı duymalıdır.

6. Süreci dini tebliğ döndürmeme: Manevi danışman hastayı kendi dini algısı ve doğruları çerçevesinde bir şeylere inanmaya, ikna olmaya zorlayamaz. Hastanın tercihleri teolojik anlamda kabul edilemez boyutlarda olsa bile manevi danışman kendisinden fetva istenen bir konumda olmadığını unutmamalıdır. Hastayı daha fazla dindar yapmak değil daha fazla iyi hissettirmek amaç olmalıdır. Hastanın kendi dînî algısını danışmana zorla onaylatırma gibi girişimleri olabilir, bu gibi durumlarda manevi danışman dikkati elden bırakmadan, hastayı stres ve gerilime sokmadan konuyu çözüme kavuşturmalıdır. Muhatabının hasta olmasından kaynaklı olarak dinin açık ve seçik hükümlerinden taviz vermemeli, olabildiğince hastanın varsa problemleri yaklaşımları sistematik olarak çözmeye çalışmalı bir anda hastayı ikna etme çabasına girmemelidir. Bunun yerine eğer fiziksel durumu müsaitse farklı ziyaretlerde adım adım ilerleyerek çeşitli kitaplar verebilir, konuyu dini bir otoritenin izah ettiği videolar izlettirebilir. Böylece manevi danışman hastaya doğru dini yaklaşımı bizzat kendisini konunun öznesi yapmadan sunma yolunu tercih edebilir.

Hastanın fiziksel durumu bu aşamaları kaldıramayacak kadar ağır ise, bu durumda manevi danışman hastaya gereken süreyi vermeli, sessiz kalmalı hastanın fiziksel iyileşmesi gerçekleştiikten sonra bir plan program dahilinde gerekli izahatı yapmalıdır. Aksi halde danışan-danışman ilişkisi gerilimli ve çekişmeli bir hal alır ki amaçlanan kesinle bu değildir.

7. Seçici konuşma: Hasta medikal görevlilerin tamamı ile tedavisi üzerinden iletişim kurmakta, sürekli teşhis ve klinik koşullar çerçevesinde gerçekleşen konuşmalara muhatap olmaktadır. Fiziksel rahatsızlığın bu konuşmalarla daha da tahammül edilemez noktalara gelmesi de ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla manevi danışman hastaya tedavinin faydaları, eğer tedavi imkanı yoksa yeterince ağrı kontrolünün sağlanacağı konusunda 'seçici konuşmalar' yaparak hastayı farklı bir perspektiften bakmaya yönlendirebilmelidir. Hatta palyatif bakımda ağrının minimize edilip, iyi kontrol edileceği garantisini manevi danışmanın vermesinde bir sakınca yoktur.³⁹

8. Gerçekliğe dayalı pozitif bakış sunma: Manevi danışman hastaya gerçeklikten uzaklaşmadan pozitif bir bakış sunmalı, hastanın iyi oluşunu artırma amaçlı olarak onu yanlış ve yersiz ümide sevk etmemelidir. Ancak sırf gerçekçi olmak adına hastanın yüzüne karşı soğuk ve duygusuz bir tavırla hastalığın muhtemel sonuçlarını sıralamaya kalkışmamalıdır. Umut ve iyimserliğin hasta bireylerin hastalıkla başa çıkmasında ve kronik hastaların yaşam süresi ve kalitesi üzerinde önemli etkileri bulunmaktadır.⁴⁰ Dolayısıyla bunları göz ardı etmeden, basit ve kısa cevaplar verilmesi ve hastanın iyileşme umudunun sürekli korunması psikolojik açıdan önemli işleve sahiptir.⁴¹ Tıbbî sonuçların konuşulmasını tıp personeline bırakmalı, hasta illa hastalığı üzerinden konuşmayı sürdürmek istiyorsa bu durumda da kendisine destek olacak mahiyette ve pozitif bağlamda konuşmalıdır. Hastaların gerçek durumlarını hafife aldıkları durumlarda, manevi danışman büyük bir özen ve dikkatle muhatabını gerçekte yüzleştirebilmeli⁴², tıbbi olarak iyileşme imkanının olmadığı durumlarda ise manevi danışmanın artık bireyi ölüme hazırlayabilmelidir.⁴³

9. Mahremiyete riayet: Hastaların gerek bedensel, gerek duygusal olarak mahremiyetlerine dikkat edilmelidir. Hastalar bedenlerinin açılması ya da tedaviden kaynaklı olarak zaten açık kalması gereken yerlerin görünmesini istemeyebilirler. Bu

³⁹ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospital*, 23-24.

⁴⁰ Sinem Tarhan- Hasan Bacanlı, "Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1, (2015), 1-14.

⁴¹ Mustafa Koç, "Diyabet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd., (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 342.

⁴² Ağılkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 360.

⁴³ Ağılkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 358.

konuda manevi danışmanın herhangi bir insandan farkı yoktur ve aynı sınırlara tabidir. Aynı şekilde hasta ısrarla bazı hisleri ile ilgili konuşmak istemeyebilir; ya da manevi danışmanla konuşup, bunların dışardan herhangi biriyle paylaşılmasını istemeyebilir. Bu konular üzerinde ısrarla konuşmak istemek ya da konuşulmasını başka biri ile paylaşma konusunda ısrarcı olmak manevi danışmanlık açısından kabul edilemez, her iki şekilde de hasta mahremiyetine saygı duymak ve onu korumak gerekir.

10. Hassasiyet: Hassasiyet uygun tepkiyi beraberinde getirir, dolayısıyla doğru zamanda doğru şekilde destek olmayı sağlar. Bu sebeple manevi danışmanın hastaya hassasiyetle yaklaşması temel ilkelerden biridir. Dini bir uygulama gerçekleştirebilmek adına hastada gerilim yaratacak uygulamalar yapılmamalı, hastanın reddine yol açacak dualar konusunda dikkatli olunmalıdır. Zaten hasta ölüyor düşünerek ölümü çağrıştıran duaları tercih etmek yerine, yaratıcının merhameti gündeme getirilmelidir. Bu süreçte ağır bir dini jargon kullanmaktan kaçınılmalı, sade ve tatlı bir dil kullanılmalıdır.⁴⁴

SONUÇ

Manevi danışmanlık uygulamaları, muhataplar farklılaştıkça kimi zaman farklı metot ve uygulamalara kimi zaman da farklı ilke ve esaslara göre şekillenebilir. Bir manevi danışman muhatabına din ve maneviyat kaynaklı başa çıkma mekanizmaları konusunda destek olup danışmanlık hizmeti sunarken bu farklılıkları bilmeli ve ona uygun hizmet sunmalıdır. Söz konusu hastane ortamı olduğunda, manevi danışmanlık hizmetinin biyopsikososyal yönü bir bütün olarak öne çıkmaktadır. Bir hapisane ya da askeriyede bu hizmeti sunan manevi danışman için danışanın biyolojik sağlığı hizmetin kapsam alanına girmemekte, hatta çoğu zaman danışan-danışman ilişkisinde akla dahi gelmemektedir. Ancak hastanelerin kurumsal ortamında verilecek olan manevi danışmanlık hizmeti hastanın biyolojik, psikolojik, sosyal ve manevi yönlerinin hepsini dikkate alan ve bu dikkat doğrultusunda planlanan bir hizmete dönüşmektedir.

Hastane dışındaki kurumlar söz konusu olduğunda da elbette ki 'danışan merkezli' manevi danışmanlık uygulamaları sürdürülmektedir. Ancak diğer kurumlardaki uygulamalarda 'danışan lehine' bir teolojik yardımda 'seçicilik' hastanedekine nispetle çok daha azdır, bunun yerine bir sabite olarak kabul edilen 'manevi/dînî yardım' danışanın ihtiyacı oranında ortama getirilmekte, hizmetin dozajı ihtiyaca göre planlanmaktadır. Aynı husus hastanelerdeki uygulamalar için de geçerlidir, ancak hastanelerde hastalara sunulan manevi danışmanlık ilişkisi diğer

⁴⁴ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospital*, 38-39; Frank Lake, *Clinical Theology A Theological and Psychiatric Basis to Clinical Pastoral Care* (Missouri: Emeth Press, 2006), 2-5.

kurumlara göre çok boyutlu ve çok çeşitli dinamikleri olan bir yapıya sahiptir. Hastanın ailesi, sağlık personeli, hastanenin kendine özel şart ve kurallarının yanı sıra hastanın hayatını kaybetme riskinin varlığı sebebiyle teolojik destek sağlanırken çok daha seçici olmak bir zorunluluk halini almaktadır. Herhangi bir kurumda dua, dini ritüel ya da doğrudan Kur'an okumak olarak gerçekleşen ve manevi danışmanlığın dini ritüel uygulanmasını da kapsayan hizmet çeşitleri hiçbir sorun teşkil etmemektedir. Ancak aynı ritüelleri hastanede yatan bir hasta için uygulamak yanlış anlaşılmaya müsaittir ve bu nedenle süresi ve zamanlaması da çok iyi analiz edilerek planlanmalıdır. Özellikle tedavi imkanlarının az olduğu hastalıklara sahip hastalar, sözünü ettiğimiz dini ritüel kabildinden sıradan bir dini yardımı dahi yanlış anlayabilir, tepkiyle karşılayabilir. Ölmek üzere olduğu için kendisine Kur'an okunduğunu düşünebilir ya da kendisine edilen bir dua onun için 'dünyaya veda ediş yaklaştı' hissi uyandırabilir. Tüm bu hassasiyetler sebebiyle hastanelerde manevi danışmanlık hizmeti sunan meslek erbabı bu çalışmada sözünü ettiğimiz ayırt edici özellikler ve ilkeler konusunda dikkatli olmalıdır. Gerek hastanelerde gerekse diğer kurumlarda verilen manevi danışmanlık hizmetinin güven içerisinde, samimi ve içten bir ilgiye dayanan, danışan lehine olması, saygı gösterme ve mahremiyet kurallarına riayet gibi hususlarda birbirine benzerdir. Ancak seçici konuşmalar yapılması, gerçekliğe dayalı pozitif bakış sunulması, hastaya yanlış umut verilmemesi ve hassasiyetle hastanın verdiği mesajların okunması hastane manevi danışmanlığını farklılaştıran ve danışmanın süreçteki yol haritasını belirleyen işaretlerdir. İlaveten ihtiyaç duyulduğunda hastaya ölüm anında verilecek hizmetlerin ve ölüm sonrasındaki cenaze hizmetlerinin de sürece dahil olması kaçınılmazdır. Bu sebeple özellikle hastanelerdeki manevi danışmanlık uygulaması hem yaygınlığı hem de ihtiyacın her geçen gün artması sebebiyle çok daha dikkatle ve özenle çalışılması gereken bir alandır. Akademik olarak alana yönelik çalışmaların zenginleşmesi, sahadaki sorunların tespit edilmesi ve manevi danışmanlığın hastaneler özelinde bilhassa çalışılması gerekmektedir. Bu bağlamda hastanelerde verilen manevi danışmanlık hizmetinin, vakalar özelinde detaylıca incelenerek konunun temel ilke ve esaslarının yanı sıra uygulamaya dair esasların da tespiti açısından hastaya verilecek manevi hizmet standardının ihtiyaca özel olabilmesi noktasında alanda çalışan akademisyenlerin ilave çalışmalarına ihtiyaç duyulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ağılkaya Şahin, Zuhul. "Hristiyan Geleneğinde Manevi Bakımın Teorik Temelleri." *Spiritual Psychology And Counseling* 1/1 (2016).
<http://dx.doi.org/10.12738/spc.2016.1.0002>
- Ağılkaya Şahin, Zuhul. *Psikoloji ve Psikoterapide Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Ağılkaya Şahin, Zuhul. *Manevi Bakım ve Danışmanlık (Almanya Örneği)*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.
- Altaş, Nurullah. "Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 599-600.
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.
- Cadge, Wendy - vd. "Training Healthcare Chaplains: Yesterday, Today and Tomorrow." *Journal of Pastoral Care & Counseling* 73/4 (2019), 211-221.
- Cantürk, Safure. "Gelişmiş Ülkelerde Sosyal Politika Uygulamaları: Japonya Örneği." *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 2021/54 (2021), 188-202.
- Clebsch, William A. - Charles R. Jaekle (eds.). *Pastoral Care in Historical Perspective*. Northvale NJ: Jason Aronson, 1994.
- Clinebell, Howard - McKeever, Bridget Clare. *Basic Types of Pastoral Care and Counseling: Resources for the Ministry of Healing and Growth*. Nashville, TN: Abingdon Press, 3., 2011.
- Doehring, Carrie. *The Practice of Pastoral Care A Postmodern Approach*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- Doğan, Mebrure. "Hastane Örneği Üzerinden Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017), 1267-1304.
- Doğan, Mebrure. "Palyatif Bakımda Manevi Destek ve Psikolojik İyi Oluş: Hasta Yakınları Üzerine Bir Araştırma." *Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 187-218. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Graham, Larry Kent. *Care of Persons, Care of Worlds: A Psychosystems Approach to Pastoral Care and Counseling*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1992.

- HHY, Hasta Hakları Yönetmeliği, Hasta Hakları Yönetmeliği. Türkiye: Sağlık Bakanlığı, 1998. Erişim 9 Aralık 2021. <http://www.saglik.gov.tr/TR,10461/hasta-haklari-yonetmeli.html>.
- Hiçdurmaz, Duygu- Öz, Fatma. "Stresle Başetmenin Bir Boyutu Olarak Spiritualite." *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 16/1 (2013), 50-56.
- HMDSYİP, Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İşbirliği Protokolü. Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015. Erişim 28 Aralık 2021. <http://www2.diyane.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/SosyalKulturelIsbirligiProtokolleri/Sa%C4%9F1%C4%B1k%20Bakanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Protokol%C3%BC.pdf>
- Holifield, E. Brooks. *A History of Pastoral Care in America From Salvation to Self-Realization*. Nashville: Abingdon Press, 1983.
- Jung, Carl Gustav. *Psychology and Religion*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Karaman, Hayreddin, vd. *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kirkwood, Neville A. *Pastoral Care in Hospital*. New York: Morehouse Publishing, 2005.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1995.
- Koenig, Harold. *Is Religion Good For Your Health? The Effects of Religion on Physical and Mental Health*. New York: The Haworth Press, 1997.
- Koç, Mustafa. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi." *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 1/321-372. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Kula, Naci. "Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Bazı Dini Kavramların Anlam Alanı ve Fonksiyonelliği." *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 1/45-61. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Lake, Frank. *Clinical Theology A Theological and Psychiatric Basis to Clinical Pastoral Care*. Missouri: Emeth Press, 2006.
- Long, İbrahim J. - Ansari. "Islamic Pastoral Care and the Development of Muslim Chaplaincy." *Journal of Muslim Mental Health* 12/1 (2018), 109-121.
- Maynard, Elizabeth A. - Snodgrass, Jill L. *Understanding Pastoral Counseling*. New York: Springer Publishing Company, 2015.

- Medstar Georgetown University Hospital, MGUH. *Clinical Pastoral Education Student Handbook*. Georgetown University Hospital, 2019.
- Miller-McLemore (ed.). *In the Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*. New York: Wiley-Blackwell, 2014.
- Mollaoğlu, Hasan. *Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım ve New York Healthcare Chaplaincy Örneği*. Ankara, 2013.
- Söylev, Ömer Faruk. *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi Kavram Kuram ve Uygulamalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Tarhan, Sinem- Bacanlı, Hasan. "Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1, (2015),1-14.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din Psikososyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.
- Yüksel Çamur, Fatma. "Dinî Danışmanlıkta Danışan Danışman İlişkisi: Hadisler Çerçevesinde Teolojik Bir Bakış." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 648–678.

HAKEMLİ
ÇEVİRİ MAKALELER

*PEER-REVIEWED
TRANSLATION ARTICLES*

Felsefi Terminolojinin Arapça Tercümesinde Çerçeve Semantiği*

Bahaa-eddin A. HASSAN**

Çevirmen: Abdulsamet ŞENTÜRK*** Osman Nuri DUMAN****

Atıf/Cite as: Hassan, Bahaa-eddin A. "Felsefi Terminolojinin Arapça Tercümesinde Çerçeve Semantiği". çev. Şentürk, Abdulsamet- Duman, Osman Nuri. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 425-447.

Öz: Bu çalışmanın amacı felsefi kavramların Arapçaya nasıl çevrildiğini tetkik etmektir. Bu inceleme, Batı menşeli felsefi terimler ile Arapça karşılıkları arasındaki epistemik farklılıktan kaynaklanan sorunları, bilişsel çerçevelere (cognitive frame) dayanan bir düzlemde ele almayı amaçlamakla birlikte gizli semantik ilişkiler ağına sahip olan terminolojik bilgi yapısının temellerine odaklanır. Çalışmadaki örnekler Abdurrahman Bedevî'nin felsefe alanına tahsis edilmiş ansiklopedisinden alınmıştır. Bu makale, ansiklopedideki felsefi terimlerin tercümelerini analiz etmek için Çerçeve Tabanlı Terminoloji Kuramı'na başvurmaktadır. Ayrıca, felsefi terimleri tercüme ederken karşılaşılan zorlukların epistemik engelleri temsil ettiğini iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dilbilim, Terminoloji, Tercüme, Arapça, Çerçeve Semantiği

* Makalenin aslı; Bahaa-eddin A. Hassan, Frame Semantics in the Arabic Translation of Philosophical Terminology, Mediterranean Journal of Social Sciences MCSER Publishing, Vol: 8 No: 1 January 2017 Rome-Italy.

** Prof. Sohag Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Arap Dil Bilim, Mısır, art.sohag.edu.eg ve bahaaeldin_ali@art.sohag.edu.eg, ORCID: www.orcid.org/0000-0003-3083-413X

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi, İstanbul, Türkiye, abdulesamet_senturk16@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0001-8183-8099

**** İbn Haldun Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul, Türkiye, osman.duman@ibnhaldun.edu.tr , ORCID: www.orcid.org/0000-0002-5664-6797

Frame Semantics in the Arabic Translation of Philosophical Terminology

Abstract: The purpose of this study is to examine how philosophical terms are translated into Arabic. It aims at discussing the problems arising from the epistemological difference between Western philosophical terms and their counterparts in Arabic in the degree of reliance on cognitive frames. It focuses on the structure of terminological knowledge bases, which have a hidden network of semantic relations. Examples of the study are taken from the specialized encyclopedia of Abdel Rahman Badawi (1996). The study utilizes Frame-Based Terminology Theory to analyze the translation of the philosophical terms in the encyclopedia. The study argues that difficulties in translating philosophical terms represent epistemological barriers.

Keywords: Terminology, Translation, Arabic, Frame Semantics.

الإطار الدلالي في الترجمة العربية للمصطلحات الفلسفية

المخلص: ان الغرض من هذه الدراسة هو فحص كيفية ترجمة المصطلحات الفلسفية إلى اللغة العربية. ويهدف إلى مناقشة المشكلات الناشئة عن الاختلاف المعرفي بين المصطلحات الفلسفية الغربية ونظيراتها في اللغة العربية في درجة الاعتماد على الأطر المعرفية. إنه يركز على هيكل قواعد المعرفة الاصطلاحية، التي لديها شبكة مخفية من العلاقات الدلالية. إن الأمثلة في هذه الدراسة مأخوذة من الموسوعة المتخصصة لعبد الرحمن بدوي. وتعتمد الدراسة على نظرية المصطلحات القائمة على الإطار لتحليل ترجمة المصطلحات الفلسفية الموسوعة. وتوصلت الدراسة إلى أن الصعوبات في ترجمة المصطلحات الفلسفية تمثل حواجز معرفية **الكلمات المفتاحية:** المصطلحات، الترجمة، اللغة العربية، الإطار الدلالي

GİRİŞ

Felsefi terimlerin çevrilemezlik sorunu, Amerikalı Filozof Willard Van Quine tarafından şu şekilde ifade edilir: “Prensip olarak, böyle görkemli felsefi tezlerin değerini takdir edebilmek için yeterince titiz çeviri yapamıyoruz”.¹ Felsefi terimlerin tercümeleri, teknik metinlerin çevirilerinden son derece farklı olabilir. Nitekim filozoflar sıklıkla kendi terimlerini icat ederler. Parks, Aristoteles’in ifadelerini orijinal anlamlarından daha fazla uzaklaştırmamak için şerh ya da ilave anlamlar yüklemeksizin onun tercüme edilemezmiş gibi görünen eserlerinden örnekler verir.² Bu bağlamda “happiness” (mutluluk) şeklinde tercüme edilen “eudaimonia” kelimesini örnek verir. O, “Alternatif olanın Yunanca terimin İngilizce karşılığını kullanmak ve böylece okurun yabancı bir kavramın mukabili olan yeni, aşına olmadığı bir kelime öğrenmesini istemek” olduğunu belirtiyor.³

¹ Roger Hart, *Problem of Translation in Global Circulations*, ed. Lydia H. Liu (Durham: Duke University Press, ts.).

² G. Parks, “The Translation of Philosophical Texts”, *Rivista Internazionale di Tecnica Della traduzione* 8 (2004), 1-10.

³ Parks, “The Translation of Philosophical Texts”.

Bu çalışma, belirli bir alana-özel dille,⁴ yani felsefî metinlerle ilgilenmektedir. Bu tür terminolojik çeviriler dil becerisi ve uzmanı olacak kadar alan bilgisini zorunlu kılar. Çünkü terminolojik birimler hem sözdizimsel (syntagmatic) hem de paradigmatik yapıya sahiptir. Binaenaleyh bu makale, dizgesel yapıya, yani bir kavram alanında yer aldığı varsayılan kavramlar arasındaki ilişkilere odaklanmıştır.

Terminolojik çeviri için dil bilmek yeterli değildir. Çünkü bir çevirmen terimlerin gönderimde bulunduğu kavramsal entiteleri dikkate almak zorundadır. Ayrıca Faber, "Anlam aktarım sürecinin, terimlerin doğasının anlaşılmasında en az onların tanımladıkları kavramlar kadar önemli olduğunun" altını çizmektedir.⁵ Belirli bir alanda kökleşmiş terminolojinin analizi sözcük-merkezli (lexically-centered) ve kavram temelli yaklaşıma dayanmalıdır. Burada dil bilgisinin bilişsel ve işlevsel perspektifine doğru bir kayma söz konusu olur.⁶ Bu çalışma, Faber'in, terimlerin altında "Metin bilgisinin temelindeki örtük bilgiyi temsil eden kavramsal alan" ağlarının uzandığı iddiasıyla uyumlu olarak ilerler.⁷

Bu tür terminolojik dile sahip metinleri çevirebilmek için çevirmenler, tekil lafız düzeyinde tercümelerin ötesine geçmeli ve her türden bilgi yapısına farklı dillerden gönderimler yapabilmelidir. Ancak o zaman hedef dilde eş değer metinler elde edebilmek için gerekli anlama düzeyine çıkabilirler.⁸

Bu nedenle terminoloji, esasen dilbilimsel ve bilişsel perspektiften ele alınmalıdır.

Anlam, kavramlardan oluşur ve terim şeklinde iletilir. Başka bir deyişle; kavramlar, aslında terimler olan sembolleri kullanır. Kimi felsefî önermeler bir kültürde doğrulanırken bir diğerinde yanlışlanır. Felsefî terimlerin birbirleriyle mukayese edilebileceği bir temel bulmanın oldukça meşakkatli olması sebebiyle felsefî terim için hangi çevirinin yerinde olduğunu saptamak bir hayli güçtür. Bu sebeptendir ki; bazı araştırmacılar felsefî terimleri "çevrilemez" kabul etmektedir.

⁴ Makalenin farklı yerlerinde, genel olarak terminolojik anlam, bilgi, çeviri, dil ve içeriğe gönderme yapacak şekilde "specialized" deyişi kullanılmıştır. Bu ifadeden kabaca terminolojik dil kastedilmiştir. Terim bilim olarak da bilinen terminoloji dili, biyoloji, fizik, kelam, astronomi, tefsir gibi temel disiplin alanlarında, o disiplinde özel kullanıma ve manaya sahip olan kavramların toplamına verilen isimdir. Bundan dolayı metinde kullanılan "spealized" kelimesinin tercümesinde bağlamına uygun olarak "özelleştirilmiş, ...alanına tahsis edilmiş, terminolojik dil, belirli bir alanda yetkinleşilmiş/özelleştirilmiş dil, spesifikleştirilmiş dil, bir alana mahsus" gibi ifadeler tercih edilmiştir. (Ç.n)

⁵ P. Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*. (MonTI, 2009).

⁶ L. Manerko, "Cognitive Aspect of Terminology Description as a Means to Understanding Specialised Discourse", *The XVIIth European Symposium on Language for Special Purposes (LSP) "Specialised Language in Global Communication": Book of Abstracts* (Hamburg, 2007), 118-119.

⁷ Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

⁸ Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

Araştırmanın Kapsamı ve Önemi

Çalışma, felsefi terimlerin Arapçaya tercümesi tartışmasına katkı sağlama girişimidir. Pek çok tercüme çalışması, “Ülkesinin ilk ve en önde gelen varoluşçu filozofu”⁹ sayılan Mısırlı filozof ve akademisyen Abdurrahman Bedevî'nin, Batı menşeli felsefi terimleri Arapçaya çevirme problemini göz ardı ettiği için bu mesele kayda değerdir. Buradan yola çıkarak çalışmamız, Abdurrahman Bedevî'nin Batı menşeli felsefi kavramları Arapçaya çevirmek için bilişsel çerçeveleri nasıl kullandığını gösterir. Dolayısıyla çalışma, sadece ansiklopedide yer alan Batı felsefi terimlerine odaklanmaktadır.¹⁰ Keza ansiklopedi Arapça bir metin olmasına rağmen çok dilli terminolojiye sahip olmasının yanı sıra Batılı felsefi terimlerin Arapçaya nasıl tercüme edildiğini gösterir. Daha önce birçok felsefe kitabını Arapçaya tercüme eden Bedevî, felsefi terimlerin tümünü 1666 sayfalık bir ansiklopedide derlemiştir. Bu makale ise ilgili alanda karşılaşılan bazı tipik sorunları betimlemeye çalışmaktadır.

Çalışmanın Amacı

Batı felsefi terimleriyle Arapçada bulunduğu karşılıklar arasındaki benzerlik ve farklılıklara dair bir açıklık getirmek, bu çalışmanın temel araştırma problemidir. Çeşitli terminoloji teorileri üzerinden mevcut literatürü gün yüzüne çıkaran bu çalışma, aşağıdaki araştırma sorularının izini sürerek felsefi terimlerin yapısını çözümler:

- a. Batılı felsefi terimler Arapçaya nasıl çevrilir?
- b. Felsefi çevirinin yapısını kavramada Çerçeve Semantiği nasıl kullanılabilir?

Literatür Taraması

Çeviri çalışmalarında terminoloji çevirisi yeterince ilgi görmemiştir. Bir disiplin olarak terminoloji çevirisi, teorik belirsizlik döneminden geçmektedir. Yani bir süredir belirgin istikrarlı bir teori mevcut değildir.¹¹ Cabre', "Dilbilim gibi diğer alan uzmanlarında da terminolojiye ilgisizlik" olduğuna dikkat çeker. "Bir alanda özelleştirilmiş dil sıklıkla genel dilin yalnızca özel bir durumu kabul edildiği" için dil biliminde "terminoloji" ihmal edilmiştir.¹² Peter Weissenhofer, *Conceptology in Terminology Theory, Semantics and Word Formation* başlıklı eserinde prototip teorisini

⁹ "Abdel Rahman Badawi", *Encyclopedia Britannica*, ts.

¹⁰ Yazar ansiklopedinin, İslam Felsefesinin kavramlarını, nübüvvet gibi özgün meselelerini ve birçok felsefe geleneğine dair açıklamaları içermesinden dolayı "sadece" ifadesiyle konusunu sınırlandırmaktadır. (Ç.n)

¹¹ C. Cabré, "Theories of terminology: Their Description, Prescription and Explanation", *Terminology* (John Benjamins, 2003), 163-199.

¹² Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

“terminoloji” alanına entegre eder.¹³ Oleksy ve Stalmaszczyk ise bilişsel dil bilimin, dil bilimin diğler alanlarını farklı açılardan etkilediğini gösterir.¹⁴

Batılı felsefi terimlerin kahir ekseriyeti Yunanca, Latince, Fransızca ve İngilizce gibi birçok dilden türetildiği için Arap dilinin kullanımıyla tamamen uyumlu değildir. Ama yine de bazı çalışmalar Arapçadaki Batılı felsefi kavramları kullanır. Örneğin Arberry¹⁵ ve Bedevî¹⁶ Platoncu düşünceleri Arapça olarak tartışır. Black,¹⁷ Daiber¹⁸ ve Brague¹⁹ Arap felsefesinde mantık ve Aristoteles retoriği ile ilgilenir. Nihayetinde bu çalışma felsefi terimlerin Arapça karşılıklarını ele alma girişimidir.

Veri Toplama ve Metodoloji

Çalışmadaki veriler, çağdaş Arap filozoflarının önde gelenlerinden olması hasebiyle Abdurrahman Bedevî'nin, terimleri alfabeğe göre sıraladığı felsefe ansiklopedisinden alınmıştır. Kavramların seçimindeki ölçüt, Batılı felsefi terimlerle Arapça karşılıkları arasındaki benzerlik ve farklılıkların tespit edilmesine dayanmaktadır. Bu makale terminoloji teorilerini tanımlayan teorik çerçeveyi sağlayarak başlar ve akabinde muhtelif çeviri tekniklerini tartışmaya geçer. Şu üç ölçüt, terimlerin bilişsel çerçevelerini tanımlarken kullanılacaktır:

- a. Benzer Çerçeve (Similar Frame)
- b. Farklı Çerçeve (Different Frame)
- c. Yeni Çerçeve (New Frame)

¹³ P. Weissenhofer, *Conceptology in terminology theory, semantics and word-formation: a morpho-conceptually based approach to classification as exemplified by the English baseball terminology*. (London: Technical Press, 1995).

¹⁴ W. Oleksy - Piotr S. (ed.), *Cognitive Approaches to Language and Linguistic Data: Studies in honor of Barbara LewandowskaTomaszczyk Series: Polish Studies in English Language and Literature* (Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Frankfurt am Main, 2009).

¹⁵ A. J. Arberry, “Some Plato in an Arabic Epitome”, *The Islamic Quarterly* 2 (ts.), 86-99.

¹⁶ Abdurrahman Bedevî, *Aflutin 'inda l-'arab. Plotinus Apud Arabes. Theologia Aristotelis et Fragmenta Quae Supersunt* (Kahire: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1955); Abdurrahman Bedevî, *Al-Aflatuniyya al-muhdatha 'ind al-'Arab* (Kahire: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1955).

¹⁷ D.L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden: Brill, 1990).

¹⁸ H. Daiber, “Salient trends of the Arabic Aristotle”, *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism (Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday)*, ed. Kruk G. Endressand R. (Leiden, ts.), 29-41.

¹⁹ R. Brague, *Thémistius. Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda)*, ed. R. Brague (Vrin, 1999).

1. Teorik Çerçeve

1.1. Terminoloji Kuramları

Faber, özellikle spesifikleştirilmiş çeviriye işaret ederek terminoloji teorilerinin eleştirel analizinin taslağını çıkarmaktadır. O, önceki terminoloji teorilerinin betimleyicilikten ziyade buyurgan olduğuna ve bu teorilerin daha sonra bilişsel perspektifle uyum sağlamaya dönük bir süreçten geçtiğini belirtir. Bu bağlamda o, beş terminoloji kuramını özetler.

1.1.1. Genel Terminoloji Teorisi

Wuster, tarafından geliştirilen Genel Terminoloji Teorisi (GTT), bilimsel dilin tek tipleştirilmesine odaklanır.²⁰ Diğer dilsel özelliklere değinmeden terminolojik dilin semantiğini açıklamayı dener. Bir taraftan GTT, anlambilimin katı bakış açısıyla terminolojik verileri derlemeye yoğunlaşırken diğer taraftan bilgi kavramlarını (knowledge concepts) terminolojik tanımlamanın dışında tutar.²¹“Kavramlar, gerçek dünyadaki nesnelere atıfta bulunan soyut bilişsel entiteler olarak tasarlandı. Terimler ise onların dilsel etiketleri olmak dışında başka bir şey değildi.”²²

Faber "terminolojik çeşitliliğin her an yanı başımızda olması ve böylesine bir çeşitliliğin (iki kişi, bir sosyal grup ya da bir ideoloji bağlamında) özelleşmiş dilin değişkenlerinden kaynaklanması sebebiyle" ve dahası "aynı kavrama sıklıkla birden fazla terimle işaret edilebileceğini ve aynı dil biçiminin birden fazla kavrama atıfta bulunmak için kullanılabileceğini" belirterek GTT'yi eleştirir.²³

1.1.2. Sosyo-Terminoloji

Gaudin'nin ileri sürdüğü Sosyoterminoloji, terminolojik çeşitliliği kabul eder. Nitekim bu teori terminolojik dil iletişiminin sosyal ve durumsal boyutları üzerine bina edilmiştir.²⁴ Diğer bir deyişle Sosyoterminoloji, "hem konuşmacılar arasındaki güç ilişkisini hem de bir grup kullanıcının ilmî, içtimaî ve mesleki durumunu" açıklar.²⁵

²⁰ E. Wüster, *The Machine Tool. An interlingual dictionary of basic concepts* (London: Technical Press, 1968).

²¹ Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

²² Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

²³ Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

²⁴ F. Gaudin, *Pour une socioterminologie: Des problèmes pratiques aux pratiques institutionnelles* (Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 1993).

²⁵ Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

1.1.3. İletişimsel Terminoloji Teorisi

İletişimsel Terminoloji Teorisi, terminolojinin veya “belirli bir alana mahsus bilgi birimlerinin çok boyutlu olduğu ve bunun yanı sıra bilişsel, dilbilimsel ve sosyo-iletişimsel bileşenlere sahip olduğu” görüşünü vurgular Faber.²⁶ Cabre²⁷ “*inter alia*” ya da “hususî bilgi alanı, kavramsal yapı, anlam, sözlüksel, sözdizimsel yapı ve değerînin yanı sıra belli bir alanda özelleşmiş söylevin iletişimsel bağlamı” olarak nitelendirdiği şeyi tanıttır.²⁸ İşte bundan dolayıcıdır ki İletişimsel Terminoloji Teorisi bilişsel, dilbilimsel ve sosyo-iletişimsel bileşeni içermesine rağmen belli bir *dilsel model* önermez. Üstelik İTT, terminolojinin sözcüksel bir birimin özel anlamı olduğunu belirtirken özelleştirilmiş anlamın doğasını ve bileşenlerini açıklamaz.²⁹

1.1.4. Bilişsel Temelli Terminoloji Teorisi

Dilbilimsel teori bilişsel değişime uğradığı için bu alandaki son teori Bilişsel Temelli Terminoloji Teorisi. Bu teori iki ayrı modelden oluşmaktadır: a) Sosyo-bilişsel Terminoloji, b) Çerçeve Tabanlı Terminoloji.

a) Sosyo-bilişsel Terminoloji

Bilişsel anlambilimdeki Rosch'un³⁰ Prototip Teorisine dayanan ve Temmerman³¹ tarafından savunulan bu model, “*terminolojinin bilişsel potansiyeli*” üzerine odaklanır. Faber, bu tür bilişsel terminoloji teorilerinin “*çeviri bağlamında ortaya çıktığını*” saptır.³² Tammerman ise terminolojik çeşitliliğe odaklanmasının yanı sıra kategorilerin ve kavramların artzamanlı olarak incelenmesi gerektiğinin altını çizer.³³ Sosyo-bilişsel Terminoloji ayrıca, prototip yapı aracılığıyla kategorik yapının kavramlarına odaklanma avantajı sunar. Prototip Teorisi, kavramsal bir kategorinin veya alanın iyi temsilinden, alanının çevresel üyeliğine kadar serbestçe dolaşan ayırt edici evreleri kullanır. Bu kuram ayrıca “Prototipik merkezde sezgisel olarak daha yakın veya daha uzağa konumlandırılmış kavramlara sahip eşmerkezli daireler” zincirini de gösterir.³⁴

²⁶ Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

²⁷ Cabré, “Theories of terminology: Their Description, Prescription and Explanation”.

²⁸ Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

²⁹ Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

³⁰ E. Rosch, “Principles of Categorization”, *Cognition and Categorization* (Hillsdale: N.J: Erlbaum, 1978), 27-48.

³¹ R. Temmerman, *Towards New Ways of Terminology Description* (Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins, 2000).

³² Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

³³ Temmerman, *Towards New Ways of Terminology Description*.

³⁴ Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

b) Çerçeve Tabanlı Terminoloji

Fillmore'un Çerçeve Semantiğine dayanmakta olan Çerçeve Tabanlı Terminoloji (ÇTT),³⁵ “Faber v.dğr. 2005; Faber v.dğr. 2006; Faber v.dğr. 2007” içerisinde özetlenmiştir.³⁶ ÇTT, bizatihi bilgi sahasına referansta bulunan “etkinlik alanı” (domain) anlayışını geliştirmiştir. Langacker³⁷ buradaki “etkinlik alanları” (domains) ifadesinin “dilsel söylem yoluyla çağrıştırılan çok yönlü bilgi ve deneyim alanlarını temsil ettiğine” dikkat çekmektedir.³⁸ Başka bir ifadeyle kavramların şablonlarını veya “terminoloji kılavuzu” olarak bilinebilecek şeyleri oluşturmaktadır.³⁹

Terminolojik dil ile işlenmiş metinlerinin genel amacı bilginin aktarılması olduğundan dolayı bu tür metinler anlamayı kolaylaştırabilmek için şablonlara uyma eğilimindedir. Binaenaleyh genel olarak terimlerin, ifadelerin, cümlelerin ve hatta bütün bir paragrafın normalden fazla yinelenmesiyle bilinir. Bu alan uzmanı mütercimlerin çeviri belleklerini kullandıklarında yararlandıkları bir şeydir.⁴⁰

Bu çalışma, terminolojik hale gelmiş kavramlara öncelik verdiğinden dolayı Çerçeve Tabanlı Terminoloji üzerinde durmaktadır. Çerçeve, “öyle bir kavram sistemidir ki, herhangi bir kavramın anlaşılabilmesi için sistemin tamamını anlamayı gerektirir”.⁴¹ Bu düşünceye bir alıcı, bir satıcı, mal ve paradan müteşekkil olan “ticari işlem çerçevesi” örnek verilebilir. Bu bağlamda semantik çerçeveler, çok dilli sözcüksel veri tabanının, diller arası temsilleri olabilir. Nitekim bugünlerde yüzlerce semantik çerçeveden oluşan bir sözcüksel veri tabanı oluşturmaya yönelik bir eğilim vardır. Buyurgan değil de betimleyici olan, terminolojik çeşitliliğe imkân tanıyan ve kategori anlayışı üzerine kurulmuş böyle bir model, terminolojik dildeki kavramsal yapılarla ilgili bilgiyi gün yüzüne çıkarmaya yardımcı olacaktır. Dolayısıyla Çerçeve tabanlı

³⁵ C. J. Fillmore, “Frame semantics”, *The Linguistic Society of Korea*, ed. Linguistics in the Morning Calm (Seoul: Hanshin, ts.), 111-137; C. J. Fillmore, “Frame Semantics and the Nature of Language”, *Origins and Evolution of Language and Speech*, ed. J. Lancaster vd. (Annals of the NY Academy of Sciences, 1976), 280; C. J. Fillmore, “Frames and the Semantics of Understanding”, *Quaderni di Semantica* 6/2 (1985), 222-254; C. J. Fillmore - S. Atkins, “Towards a frame-based organization of the lexicon: The semantics of RISK and its neighbors”, *Frames, Fields, and Contrast: New Essays in Semantics and Lexical Organization*, ed. A. Lehrer - E. Kittay (Hillsdale: NJ: Lawrence Erlbaum, 1992), 75-102.

³⁶ P. Faber vd., “Framing Terminology: A Process-Oriented Approach”, *Meta* 50 4 (2005); P. Faber, “Process-oriented terminology management in the domain of Coastal Engineering”, *Terminology*, 2 Cilt, 2006, 189-213.; P. Faber vd., “Linking images and words: the description of specialized concepts”, *International Journal of Lexicography* 20 (2007), 39-65.

³⁷ R. W. Langacker, *Cognitive Grammar: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

³⁸ Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

³⁹ Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

⁴⁰ Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

⁴¹ M. Petruck, “Frame Semantics”, *Handbook of Pragmatics*, ed. Ostman O. - J. Verschueren, 1996, 1-13.

Terminoloji, temelde dil ve düşünce arasındaki ilişki üzerinde durur. Faber ÇTT'nin, "dilbilimsel biçimlerin işaret ettiği kavramları anlamının gerekliliğini üstüne basa basa dile getirir. Öyle ki bu teori 'çeviri' gibi herhangi bir diller arası arabuluculuk sürecinde hayati öneme sahiptir".⁴²

Çerçeve Tabanlı Terminoloji şunlara odaklanır:

1. Kavramsal Örgütlenme;
2. Terminolojik birimlerin çok boyutlu yapısı;
3. Çok dilli tümcelerin (multilingual corpora) kullanımı yoluyla semantik ve sözdizimsel bilgilerin açığa çıkarılması.⁴³

Herhangi bir felsefi terim, kendisiyle ilgili başlıca temel bilgilere vakıf olunmadan kavranamayacağı için semantik terminoloji çerçevesi, felsefi terimlerin tercümesinde açığa çıkan problemleri ele almak için biçilmiş kaftandır. Bu modelin, yani; ÇTT'nin üstünlüğü, alana katılan ve onun yapıtaşısı olan entitelerin yanı sıra alan içindeki eylem ve süreçlerin şablonlarını oluşturmasında, ki bu şablonlar alanların altında yatan kavramsal ağları verir, açığa çıkar. Anlaşıldığı üzere bu modelde her terminoloji, bir dizi kavramsal ilişkinin ördüğü bir şablonla karakterize edilir.

Terminolojiye *kavram odaklı* bir yaklaşım olmasından dolayı bu çalışmanın teorik çerçevesi olarak Çerçeve Semantiği Kuramı seçilmiştir. Manerko'ya göre terim, bir kelime olmanın çok ötesinde kavram yüklü bir sözcüktür.⁴⁴ Hatta o, sözcüğün "*kendi içinde ve kendisi için*" var olan bir tür nesnel hakikat olarak tahayyül edilemeyeceğine dikkat çeker. Çünkü sözcükler insan algısı, kategorize etme ve kavramsallaştırma yeteneği de dâhil olmak üzere bilişsel işlevlerimiz tarafından şekillendirilir. Ayrıca onlar, insanî etkileşimin kişiler arası deneyimleriyle iç içedir. Hâsılı Dilbilim, dildeki insan faktörünü kuşatıcı bir şekilde dikkate alır.⁴⁵

Verilerin incelenmesine geçmeden hemen önce, Batı Felsefi terimlerini ve onların Arapça karşılıklarını analiz etmek için kullanılan çeviri tekniklerini ana hatlarıyla özetlemek yerinde olacaktır.

⁴² Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

⁴³ Faber, *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*.

⁴⁴ L. Manerko, "Concept understanding in cognitive linguistics and cognitive terminology science", *Languages for Special Purposes in a Multilingual, Transcultural World, Proceedings of the 19th European Symposium on Languages for Special Purposes*, ed. G. Budin - V. Lušický (Vienna, Austria: Vienna: University of Vienna, 2013), 471-483.

⁴⁵ Manerko, "Concept understanding in cognitive linguistics and cognitive terminology science".

1.2. Çeviri Teknikleri

Bu çalışmada Vinay ve Darbelnet'de⁴⁶ uyarlanan eş değerlilik (equivalence),⁴⁷ modülasyon,⁴⁸ öyküntü (calque)⁴⁹ ve kültürel ödünç alma (borrowing)⁵⁰ olmak üzere

⁴⁶ J. Darbelnet - J. P. Vinay, *Stylistique comparée du français et de l'anglais.. In: Revue belge de philologie et d'histoire* (Geschiedenis (sedert de Oudheid), 1960).

⁴⁷ "Eşdeğerlik olarak tercüme edilen Equivalence çeviri tekniği, kaynak ve hedef dilde literal olarak tamamen farklı, lakin anlam olarak birbirinin aynısı olan kavramların çevirisini sağlamaktadır. Ana gaye, kaynak metinden alınan duygu, düşünce, fikir veya durumun hedef dile aynı duyguları uyandıracak şekilde tercüme edilmesidir." Daha çok atasözleri ve deyimlerin tercümelerinde kullanılan bu yöntem, aynı anlamı vermek dışında başka bir şeye odaklanmamaktadır ki, bundan dolayı mütercim, o kavrama karşılık gelen manayı hedef dilde de yakalayabilmesi için her iki dilde de yetkinleşmiş olması gerekir. Eşdeğerlik metoduna örnek vermek gerekirse; "*Duvarın öteki yanındaki elmalar en tatlı elmalardır*" minvalinde olan "*The apples on the other side of the wall are the sweetest!*" deyiminin Türkçeye "*Komşunun tavuğu komşuya kaz görünür*" çevrilmesine işaret edilebilir. Bkz. Y Polat - B Köse, "Fransızcadan Türkçeye Çeviride İlgili Eyleminin Dolaylı Yollarla Çevirisi.", *Litera: Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/31 (ts.), 395-422; J. P. Vinay - J. Darbelnet, *Comparative Stylistics of French and English: A methodology for translation* (London: Geschiedenis, 1995). (Ç.n)

⁴⁸ "*Düzenleme yöntemi*" ve "*modülasyon çeviri yöntemi*" olarak adlandırılan modülasyon, metin içerisindeki ifadelerin aynı manayı hedef dildeki metnin akışını bozmadan sağlayabilmesi için bazı literal değişime uğratılması sırasında kullanılmaktadır. Asıl amaç kaynak dilden hedef dile aktarılan kavramın, manasını tam olarak ve metnin akışını bozmayarak aktarılmasıdır." Örneğin "*Şu da ayrıca hatırlanmalıdır ki..*" manasına gelen "*It must also be remembered*" kavramı, Türkçeye çevrilirken "*unutmamak gerekir ki*" olarak çevrilmiştir. Daha detaylı bir inceleme için bkz. C Odacıoğlu - E Barut, "Çeviri Usul, Strateji ve Yöntemleri Üzerine Bir Derleme", *Tarih Okulu Dergisi* 11 (2018), 1363-1392. (Ç.n)

⁴⁹ "Tıpkı kopya çeviri, öyküntü, alıntılama ve taklit gibi mütercimler tarafından farklı şekillerde tercüme edilen calque çeviri tekniği" için bu makalede, uzmanlar tarafından da sıklıkla tercih edilen öyküntü kelimesi kullanılacaktır. Kaynak dilden ödünç alınan bir kavramın, tam olarak kelimesi kelimesine tercüme edilmesi mantığına dayanan öyküntü yöntemi, hedef dilin bir parçası haline gelebilmektedir ve tabiri caizse ödünç almanın özel bir çeşididir. "Body bag, Ceset torbası, Science fiction-Bilim kurgu gibi çeviriler öyküntü yöntemi şemsiyesi altında toplanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Korkmaz, "Çeviri Stratejilerinin Yazın Çevirisinde Uygulanması: Yaşar Kemal'in Ölmez Otu Eserinin İngilizceye Çevirisinden Örnekler", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (ts.), 35-46; Savaş Bekir, "Film Çevirilerinde Altyazı Uygulamaları Çeviribilim Kapsamında Bir Çeviri midir?", *Journal of International Social Research* 12 (2019), 136-149; Vinay - Darbelnet, *Comparative Stylistics of French and English: A methodology for translation*. (Ç.n)

⁵⁰ "Çoğunlukla teknik metinlerde kullanılmasına rağmen diğer metinlerde de başvuru ve en kolay yöntemlerden biri olan Ödünçleme yöntemi, eğer Kaynak metinde belli bir manaya isabet eden bir kelimenin, hedef dilde herhangi bir literal karşılığı yoksa, işte o zaman başvuru yöntemlerinden biridir. Mütercim dikkat etmesi gereken husus, ödünçleme yöntemini çok fazla kullanmayarak, hedef dilde meramını anlatacağı uygun kelimeyi bulmaktır. Ayrıca ödünçleme yöntemi ile çevrilen kelime şekilsel olarak neredeyse hiçbir değişikliğe uğramadan hedef dile aktarıldığından mütevellit, aktarıldığı dilin müktesebatına yeni kelimeler katmaktadır. '*Banca-banka, biat-bot, hypertension-hipertansiyon*' kelimeleri ödünçleme yöntemine örnek olarak getirilebilecek kelimelerden bazılarıdır" bkz. Vinay - Darbelnet, *Comparative Stylistics of French and English: A methodology for translation*; Odacıoğlu - Barut, "Çeviri Usul, Strateji ve Yöntemleri Üzerine Bir Derleme". (Ç.n)

4 çeşit çeviri tekniğinden yararlanılmıştır. Vinay ve Darplent, kültürel ödünç alma, literal çeviri⁵¹ ve öyküntüyü doğrudan çeviri teknikleri; eş değerlilik ve modülasyonu da dolaylı çeviri teknikleri olarak tasnif eder. Literal çeviri kaynak metnin yapısının taklit edilmesidir. Ödünç alma ise kaynak dildeki kelimeleri herhangi bir çeviri işlemine tabi tutmaksızın doğrudan hedef dile aktarmadır. Öyküntü veya alıntılama çeviri ise başka bir dilden ödünç alınan bir ifadenin tam anlamıyla motamot çevirisidir. Dolaylı çeviri teknikleri kaynak dilden alınan kavramsal öğelerin anlamı değiştirilmeksizin doğrudan çevirisi mümkün olmadığında kullanılır. Modülasyon, aynı fikri iletmek için kaynak ve hedef dilde farklı ifadeler kullanılmasına başvurur. Kaynak ve hedef dilde var olan ortak bir fikri aktarabilmek için farklı tabirlerin kullanılmasıdır. Bu semantiği değiştirir ve kaynak dilin görüş açısını kaydırır. Modülasyon yoluyla çevirmen, anlamı değiştirmeksizin verilmek istenen mesajın bakış açısında bir değişiklik yaratır. Eş değerlilik yönteminde ise çevirmen, bir şeyi bütünüyle farklı bir şekilde ifade eder.

Bu çalışma, felsefi terimler için kullanılan çeviri tekniklerinin, terimlerin bilişsel çerçeveleriyle ilişkili olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca felsefi terimlerin çevirisi ile ilgili referans ölçütünü tayin edebilmek için şunları önermektedir:

- 1) Benzer çerçevelerde, dolaylı çeviri (Eş değerlilik) kullanılır.
- 2) Farklı çerçeveler olması durumunda dolaylı çeviri tekniği (modülasyon) kullanılır.
- 3) Yeni çerçeveler olması halinde doğrudan çeviri tekniklerinden biri (literal, kültürel ödünç alma veya öyküntü) kullanılır.
- 4) Terminolojinin türüne uygun olarak çeviri tekniği belirlenir.

⁵¹ "Yalın' ve 'kelimesi kelimesine çeviri', 'düz çeviri', 'sözcüğü sözcüğüne çeviri' ve 'birebir çeviri' gibi tanımlamalarla dilimize geçmiş bulunan literal translation, bu makalede kelimesi kelimesine çeviri olarak kullanılmıştır. Çoğunlukla aynı dil ailesine mensup diller arasında gerçekleştirilen çevirilerde kullanılan bu teknik, hedef dile tercüme edilirken dilbilgisi ve ifade tarzlarına uymak zorundadır. Bu tür çevirilere en çok teknik ve tıbbi metinlerde karşılaşılmaktadır. 'integral membrane protein' kavramının Türkçeye 'integral zar proteinleri' şeklinde tercüme edilmesi, bu çeşidin örneklerinden sadece birisidir" bkz. Odacıoğlu - Barut, "Çeviri Usul, Strateji ve Yöntemleri Üzerine Bir Derleme"; Faruk Gürbüz, "Kelime Kelimes Çeviri Anlamı Anlamına Bir Çeviridir", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/10 (2017), 285-290; M.S Süren, "Çeviriden Beklentiler ve Çeviri Gerçekleri: Çeviri Eleştirisinde Yapıcı Bir Yaklaşım Mümkün Mü?", *İstanbul Üniversitesi Çeviribilim Dergisi* 0/15 (2021). (Ç.n)

2. Analiz

Şimdi bir çevirmenin sahip olduğu potansiyel seçenekleri anlamak amacıyla veri analizine başlayalım. Öncelikle çerçeve elemanlarının, çerçeveyle bütünleştirilmiş ve çerçeveyi anlamada kullanılan sözcükler olduğunu belirtelim.⁵²

2.1. Benzer Çerçeveler

Batı felsefî terimlerini tanımlayabilmenin çok farklı yolları vardır. İngilizce, Fransızca veya Latince kökenli bazı terimler, Arapça karşılıklarıyla benzer çerçeveye sahiptir. Örneğin “*liberty* (özgürlük), *phenomenalism* (görüngübilim), *theism* (tanrıçılık), *substratum* (öz), *induction* (tümevarım), *deduction* (tümden gelim)” gibi terimler Arapça çeviride aynı kavramsal anlama sahiptir.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi ⁵³	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Liberty (En) Liberte' (Fr)	الحرية (el-ḥurriyetu)	Human rights	Freedom, rights	تحرر، عتق (‘itḳun, teḥarura)

Tablo 1: “Liberty” Teriminin Benzer Semantik Çerçevesi

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Phenomenalism	الظواهرية (ez- zavâhiriyyetü)	Existence	Physical object, perception	الشيء المادي، الادراك (eş-şey’ul- mâddiyyu, el-idrâk)

Tablo 2: “Phenomenalism” Teriminin Benzer Semantik Çerçevesi

⁵² Fillmore, “Frames and the Semantics of Understanding”.

⁵³ Bütün Arapça ifadeler Bedevî'nin felsefe ansiklopedisinden alınmıştır. Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atü'l-felsefe* (Beyrut: el-Müessetü'l-Arabiyye li'd-dirâse ve'n-neşr, 1984). (Ç.n)

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Theism	التألهية، مذهب المالئة (ette' lihiyyetü, mezhebu'l- me' lihetü)	Belief	God	اله بوجود الايمان بالله، الايمان (ilahu bivucudi'l- imāni billāhi'l-īmāni)

Tablo 3: "Theism" Teriminin Benzer Semantik Çerçevesi

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Substratum	الجوهر (ec-cevherü)	Entity	Substratum	قوام، أساس (ķavvāmun, esāsun)

Tablo 4: "Substratum" Teriminin Benzer Semantik Çerçevesi

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Induction	استقراء (istikrā')	Judgment	Inference	استنباط (istinbāt)

Tablo 5: "Induction" Teriminin Benzer Semantik Çerçevesi

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Deduction	قياسى استدلال (kıyāsā istidlāl)	Judgement	Conclusion	استخلاص (istiḥlās)

Tablo 6: "Deduction" Teriminin Benzer Semantik Çerçevesi

Görülebildiği kadarıyla eş değeriyle de arasında bulunduğu dolaylı tercüme teknikleri, felsefi terimleri benzer kavramsal çerçeveler ya da yapılarla ifade etmek için kullanılır.

2.2. Farklı Çerçeveler

Arapça terimlerden (yapısal, fonetik vb. açılardan) farklı olan Batı felsefi terimleri farklı şekillerde çevrilmektedir. Aslına birçok Batı felsefi kavram, Arap felsefi müktesebatına sızdı. Arap filozofları, Batı felsefelerine kendi fikirlerini ekledi. Batı felsefesi ve İslam felsefesi arasında tartışmasız farklılıklar ve unsurlar oluştu. Örneğin Arapçadaki "sonsuzluk" kavramı, İslam düşünce geleneklerindeki yerleşmiş bağlamsal anlamları sebebiyle Batı felsefesinin atıfta bulunduğu "sonsuzluk"tan farklıdır. Bu durum sadece terminolojideki birtakım farklılıklardan değil, aynı zamanda iki düşünce geleneği arasındaki epistemik çerçevelerdeki farklılıklarla da ilgilidir. İslam felsefesi, Yarattıcı ve evrenin bütünlük ve birbirine bağlı olduğu fikrine sahip olması karşısında Batı felsefesinin çok farklı teolojik fikirleri vardır. Çeviri teknikleri açısından modülasyon, kaynak dil ve hedef dil arasındaki anlam farklılıklarını göstermeye yardımcı olur. Aynı fikir, kaynak ve hedef dilde farklı ifadelerle dile getirilir. Bildirim modülasyonu, aşağıdaki terimlerin oluşturulmasında kullanılır.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Atheism	الاحاد (el-ilhād)	Belief	No God	كفر، زندقه (küfrun, zındıka)

Tablo 7: "Atheism" Teriminin Farklı Semantik Çerçevesi

İngilizce “Atheism” terimi, “a” yani “without” ön ekinden ve “theo” yani “god” kökünden türetilmiştir. İngilizce terim (atheism) ile Arapça karşılığı (الحد) arasında tam bir denklik yoktur. “الحد” tam anlamıyla “deviation” (sapma/ayrılma) anlamına gelir. Bir başka örnek de “eternity” (sonsuzluk) terimidir.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Eternity	الاسرمدية (el-esremediyetü)	Time duration	Eventuality, period	الأول، الآخر (el-evvelu, el-aħir)

Tablo 8: “Eternity” Teriminin Farklı Semantik Çerçevesi

İngilizcedeki “eternal” terimi, sonu veya başlangıcı olmaksızın kaim olan veya sonsuza kadar var olan için kullanılır.⁵⁴ Bedevî “سرمدی” (sermedî) kelimesini kullanır. Sanki o, “سرمدی” ile “ازلئ-ابدئ” (ezelî-ebedî) arasında ayırım yapıyor gibidir. Bu tercihi Arapçada “ابدئ”nin “son”u ve “ازلئ”nin “başlangıç”ı ifade etmediği üzerinden delillendirir. Ona göre İslam felsefesinin mahsulü olan “سرمدی” ifadesi hem “ازلئ” hem de “ابدئ” kavramlarına muhtevidir. Nitekim makalemiz “Batı felsefesi” ve “İslam felsefesi” olmak üzere iki farklı epistemik çerçevenin olduğunu ileri sürer. Öyleyse dildeki farklılıklar bu zihinsel bölünme için doğal semboller olarak hizmet eder.

Bu İngilizce ve Arapça arasında farklı dünya görüşlerine olmanın bir sonucudur. Batı ve İslam felsefesi en temelde “varoluş” ve “varlık” kavramlarının anlamında ayrılır. Görünen odur ki teolojik anlam felsefi terimlerin nasıl çevrildiğini etkilemektedir.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Mystery	الوجود، القيمة (el-vücüd, el-kıymetu)	Existence	Doctrine, Divine	الله (Allah)

Tablo 9: “Mystery” Teriminin Farklı Semantik Çerçevesi

⁵⁴ Wüster, *The Machine Tool. An interlingual dictionary of basic concepts.*

Felsefî anlamı farklı olan diğer bir terim ise “sezgi” (intuition)’dir. Bedevî onu ne “الحَدْس” (ħads) ne de “الظَّن” (ẓan) olarak çevirir. O, “intuition”ı “الوجدان” (vicdân) ile karşılar.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Intuition	الوجود، العيان (el-vücūd, el- `ayān)	Perception	Sense	بداهة، بديهية (bedahete, bedīhete)

Tablo 10: “Intuition” Teriminin Farklı Semantik Çerçevesi

“Intuitive Knowledge” (sezgisel bilgi) teriminin nasıl tercüme edildiğine bakmayı da gözden kaçırmamak gerekir.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Scientia Intuitive (L) Intuitive Knowledge (En)	المعرفة العيانية (el- ma`rifetu'l- ayāniyyetü)	Perceptio n	Innate	حدس، غريزة، سليقة (hades, ġarīzetun, selīkatun)

Tablo 11: “Intuitive Knowledge” Teriminin Farklı Semantik Çerçevesi

Latince “*scientia intuitive*” terimi, İngilizce’ye “*intuitive knowledge*” olarak çevrilir. Latince *scientia* kelimesi çok daha ciddi bir bilgi anlayışına sahiptir. Aristoteles’in kullanımında “*bilim*” anlamına gelen çoğu şey, bizim bir bilgi bütünü olarak adlandıracağımız şeydir. Sıradaki örnek olan “*demiurge*” kavramının sözlük anlamı الصانع (sâni’) olmasına rağmen Bedevî onu منظم الكون (münazzimu’l-kevn) şeklinde tercüme etmiştir.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Demiurge	منظم الكون	Creation	Creator, God	الخالق، الصانع (el-ḥālīq, es-sāni')

Tablo 12: "Demiurge" Teriminin Farklı Semantik Çerçevesi

Diğer bir örnek ise "الابتعاد عن الله" (el-ib'âd 'ân-i'llah) olarak tercüme edilen "alienation" (yabancılaşma/uzaklaşma) terimidir.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Alienation	الابتعاد عن الله	Belief	Isolated, alienated	إبعاد، إغتراب (ib'âd, iğtirâb)

Tablo 13: "Alienation" Teriminin Farklı Semantik Çerçevesi

2.3. Yeni Çerçeveler

Eğer felsefi terimler tamamen farklıysa, sadece literal çeviri, kültürel ödünç alma ve öyküntü gibi *doğrudan çeviri teknikleri* kullanılabilir. Sıradaki iki kelime olan "transcendentalism" ve "teleology", Arap Felsefe müktesebatında yeni kavramsal çerçeveler olduklarından dolayı Arapça'ya kelimesi kelimesine çevrilmiştir.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Transcendentalism	الفلسفة المتعالية el-felsefetü'l- (müte'âliyyetü)	Philosophy	Thought, Reasoning Human Knowledge	التعالی، مذهب السامی (et-te'alî, mezhebu'l- sâmî)

Tablo 14: "Transcendentalism" Teriminin Yeni Semantik Çerçevesi

Teleoloji kelimesi "son" veya "amaç" manasına gelen Yunanca kelime "telos"tan türetildiği için kelimesi kelimesine çevrilmiştir.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Teleology	الغائية (el-ğaittetü)	Philosophy	Purpose	الغاية، المنفعة (el-ğāyetü, el-menfe`atü)

Tablo 15: "Teleology" Teriminin Yeni Semantik Çerçevesi

Bir doğrudan çeviri tekniği olan kültürel ödün alma veya literal çeviri, hedef dilin fonetik kurallarına tabi olur. Çevrilmiş kelimeler, aktarıldıkları dilin yapısına adapte edilebilmek için sıklıkla doğallaştırılır. Çevirmenler, aktaracakları terim üzerinde bazı fonetik ve morfolojik operasyonlar yaparlar.⁵⁵ Aşağıdaki kelimelerin nasıl tercüme edildiğine dikkat edelim.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Gnosticism	الغنوصية (ğunüşiyyetü)	Perception	Divine Knowledge, Gnosis	أدرية، الغنوصية، مذهب العرفان (edriyyetü, el-ğanüşetiyyetü, mezhebu'l-`irfān)

Tablo 16: "Gnosticism" Teriminin Yeni Semantik Çerçevesi

"Gnosticism" kelimesi "bilgiye, kurtuluşa ve aydınlanmaya sahip olmak" manasına gelmektedir ve Arapçaya çevrilirken الغنوصية (ğunüşiyyet) şeklinde çevrildiği gibi "Totemism" kelimesi de Arapçaya adapte edilerek çevrilmiştir.

⁵⁵ H. Ghazzala, *Translation as problems and solutions: A course-book for university students and trainee translators* (Valetta Malta: Elga Publication, 1995).

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Totemizm	الطوطمية (toṭamiyyetü)	Religion	Mystical, Totem	طائفية، رموز وثنية (ṭāifiyyetü, rumūz ve ṣeniyyetü)

Tablo 17: "Totemizm" Teriminin Yeni Semantik Çerçevesi

Bazen ise bir başka doğrudan çeviri tekniği olan öyküntü kullanılır. Örnek vermek gerekirse "*agnosticism*" kelimesini اللادرية (el-lâ edrîyye) olarak çevirir.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Agnosticism	اللادرية	Perception	Disbelief in God	الكفر (el-küfrü)

Tablo 18: "Agnosticism" Teriminin Yeni Semantik Çerçevesi

Latincede "*yalnız*" anlamına gelen "*solus*" ile "*kişi, zat*" manasına gelen "*ipse*" kelimelerinden türetilen "*solipsism*" kavramı ise bir öyküntü çeviri tekniği örneğidir. Arapçaya الهو وحديّة (el-huve vaḥdiyye) şeklinde tercüme edilmiştir.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Solipsizm	الهو وحديّة	Philosophy	Self, egoism	الايمان بالذات الأنا (el-īmānu bi'z-zāti'l-ene)

Tablo 19: "Solipsizm" Teriminin Yeni Semantik Çerçevesi

Aşağıdaki örneğe de dikkat kesilelim.

Batılı Terim	Arapça Tercümesi	Çerçeve	İngilizcedeki Çerçeve Elemanları	Arapçadaki Çerçeve Elemanları
Intersubj ectivity	ما بين الذوات (mā beyne'z- zevāt)	Educatio n	Interdisciplinary	مشتركة ذاتية (müştereketun zatiyyetün)

Tablo 20: "Intersubjectivity" Teriminin Yeni Semantik Çerçevesi

Çalışma, önceki örnekler takip edilerek şu şekilde hulusa edilebilir: Öncellikle, felsefi metinlerin, ziyadesiyle sofistike fikirler barındıran özel bir doğası vardır. Ayrıca, fikirlerin yüzeysel ve belirgin görüldüğü diğer metinlere göre farklılık arz etmektedir. Felsefi metinler çoğunlukla akıldan çıkar ve akla döner. Ayrıca bu tarz metinlerin yazarları, genellikle vasat bir okuyucuya, hatta vasat bir okuyucuya bile değil, toplumun popüler yönelimlerinden uzaklaşıp ilgisini felsefeye yönelten özel bir okuyucuya hitap eder. Bir diğeri ise felsefi metinlerin başka iklimlere ait terimler içermesinden dolayı Arap okuyucuya yabancı olmasıdır. Bu yüzden Bedevî, felsefi terimleri tercüme ederken daha bilişsel bir tutum sergiledi. Ayrıca Arap epistemolojik çerçevesi içinde bulunan birçok batı menşeli terimi de yeniden formüle etti.

SONUÇ

Bu çalışma, muhtelif teorilerini incelemeye kalkışmakta ve dilbilime bilişsel açıdan yaklaştığı için Çerçeve Semantiğini ön plana çıkarmaktadır. Buna göre belli bir alanın terminolojik ifadelerini anlamak için onların kullanımının temelinde bulunan anlamsal çerçeveler veya kavramsal yapılara dair belli bilgiler edinilmelidir. Bu makale dilsel farklılıklara bakmaksızın kavramsal farklılıkların var olduğunu iddia etmektedir. İşte bundan dolayıdır ki, kelimenin kavramsal yapısına dayanan çerçeve semantiği, felsefi terimlerin tam olarak anlaşılmasında kritik bir rol oynamaktadır.

Bunlarla birlikte çalışma, felsefi terimlerin kavramsal çerçeveleri ve bunların Arapçaya tercümesinde başvuru teknikleri arasındaki bağı da ortaya çıkarmaktadır. Benzer epistemolojik çerçeveler söz konusu olduğunda dolaylı çeviri tekniği (eş değerlilik), farklı epistemolojik çerçeveler söz konusu olduğunda yine dolaylı çeviri tekniği (modülasyon) ve yeni bir epistemolojik çerçeve olduğunda doğrudan çeviri tekniği (literal çeviri, kültürel ödünç alma veya öyküntü) kullanılır.

KAYNAKÇA

- Arberry, A. J. "Some Plato in an Arabic Epitome". *The Islamic Quarterly* 2 (ts.), 86-99.
- Bedevî, Abdurrahman. *Aflutin 'inda l-'arab. Plotinus Apud Arabes. Theologia Aristotelis et Fragmenta Quae Supersunt*. Kahire: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1955.
- Bedevî, Abdurrahman. *Al-Aflatuniyya al-muhdatha 'ind al-'Arab*. Kahire: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1955.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mevsû' atü'l-felsefe*. Beyrut: el-Müessetü'l-Arabiyye li'd-dirâse ve'n-neşr, I., 1984.
- Bekir, Savaş. "Film Çevirilerinde Altyazı Uygulamaları Çeviribilim Kapsamında Bir Çeviri midir?" *Journal of International Social Research* 12 (2019), 136-149.
- Black, D.L. *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden: Brill, 1990.
- Brague, R. *Thémistius. Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda)*. ed. R. Brague. Vrin, 1999.
- Cabré, C. "Theories of terminology: Their Description, Prescription and Explanation". *Terminology*. 163-199. John Benjamins, 2003.
- Daiber, H. "Salient trends of the Arabic Aristotle". *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism (Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday)*. ed. Kruk G. Endressand R. 29-41. Leiden, ts.
- Darbelnet, J. - Vinay, J. P. *Stylistique comparée du français et de l'anglais.. In: Revue belge de philologie et d'histoire. Geschiedenis (sedert de Oudheid)*, 38. Basım, 1960.
- Faber, P. vd. "Framing Terminology: A Process-Oriented Approach". *Meta* 50 4 (2005).
- Faber, P. vd. "Linking images and words: the description of specialized concepts". *International Journal of Lexicography* 20 (2007), 39-65.
- Faber, P. "Process-oriented terminology management in the domain of Coastal Engineering". *Terminology*. 12/189-213., 2006.
- Faber, P. *The Cognitive Shift in Terminology and Specialized Translation*. MonTI, 2009.
- Fillmore, C. J. "Frame semantics". *The Linguistic Society of Korea*. ed. Linguistics in the Morning Calm. 111-137. Seoul: Hanshin, ts.

- Fillmore, C. J. "Frame Semantics and the Nature of Language". *Origins and Evolution of Language and Speech*. ed. J. Lancaster vd. 280. Annals of the NY Academy of Sciences, 1976.
- Fillmore, C. J. "Frames and the Semantics of Understanding". *Quaderni di Semantica* 6/2 (1985), 222-254.
- Fillmore, C. J. - Atkins, S. "Towards a frame-based organization of the lexicon: The semantics of RISK and its neighbors". *Frames, Fields, and Contrast: New Essays in Semantics and Lexical Organization*. ed. A. Lehrer - E. Kittay. 75-102. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1992.
- Gaudin, F. *Pour une socioterminologie: Des problèmes pratiques aux pratiques institutionnelles*. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 1993.
- Ghazala, H. *Translation as problems and solutions: A course-book for university students and trainee translators*. Valetta Malta: Elga Publication, 1995.
- Gürbüz, Faruk. "Kelime Kelimes Çeviri Anlamı Anlamına Bir Çeviridir". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/10 (2017), 285-290.
- Hart, Roger. *Problem of Translation in Global Circulations*. ed. Lydia H. Liu. Durham: Duke University Press, 1. Basım, ts.
- Hassan, Bahaa-eddin A. *Frame Semantics in the Arabic Translation of Philosophical Terminology*. 1 Cilt. Rome-Italy: Mediterranean Journal of Social Sciences , MCSER Publishing, 2017.
- Korkmaz. "Çeviri Stratejilerinin Yazın Çevirisinde Uygulanması: Yaşar Kemal'in Ölmez Otu Eserinin İngilizceye Çevirisinden Örnekler". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (ts.), 35-46.
- Langacker, R. W. *Cognitive Grammar: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Manerko, L. "Cognitive Aspect of Terminology Description as a Means to Understanding Specialised Discourse". *The XVIth European Symposium on Language for Special Purposes (LSP) "Specialised Language in Global Communication": Book of Abstracts*. 118-119. Hamburg, 2007.
- Manerko, L. "Concept understanding in cognitive linguistics and cognitive terminology science". *Languages for Special Purposes in a Multilingual, Transcultural World, Proceedings of the 19th European Symposium on Languages for Special Purposes*. ed. G. Budin - V. Lušicky. 471-483. Vienna, Austria: Vienna: University of Vienna, 2013.

- Odacıoğlu, C - Barut, E. "Çeviri Usul, Strateji ve Yöntemleri Üzerine Bir Derleme". *Tarih Okulu Dergisi* 11 (2018), 1363-1392.
- Oleksy, W. - Piotr S. (ed.). *Cognitive Approaches to Language and Linguistic Data: Studies in honor of Barbara LewandowskaTomaszczyk Series: Polish Studies in English Language and Literature*. Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Frankfurt am Main, 27. Basım, 2009.
- Parks, G. "The Translation of Philosophical Texts". *Rivista Internazionale di Tecnica Della traduzione* 8 (2004), 1-10.
- Petruck, M. "Frame Semantics". *Handbook of Pragmatics*. ed. Ostman O. - J. Verschueren. 1-13, 1996.
- Polat, Y - Köse, B. "Fransızcadan Türkçeye Çeviride İlgi Eyleminin Dolaylı Yollarla Çevirisi." *Litera: Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/31 (ts.), 395-422.
- Rosch, E. "Principles of Categorization". *Cognition and Categorization*. 27-48. Hillsdale: N.J: Erlbaum, 1978.
- Süren, M.S. "Çeviriden Beklentiler ve Çeviri Gerçekleri: Çeviri Eleştirisinde Yapıcı Bir Yaklaşım Mümkün Mü?" *İstanbul Üniversitesi Çeviribilim Dergisi* 0/15 (2021).
- Temmerman, R. *Towards New Ways of Terminology Description*. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins, 2000.
- Vinay, J. P. - Darbelnet, J. *Comparative Stylistics of French and English: A methodology for translation*. London: Geschiedenis, 1995.
- Weissenhofer, P. *Conceptology in terminology theory, semantics and word-formation: a morpho-conceptually based approach to classification as exemplified by the English baseball terminology*. London: Technical Press, 1995.
- Wüster, E. *The Machine Tool. An interlingual dictionary of basic concepts*. London: Technical Press, 1968.
- Encyclopedia Britannica. "Abdel Rahman Badawi", ts.
<https://global.britannica.com/biography/Abdel-Rahman-Badawi>

YAYIN DEĞERLENDİRMELERİ

BOOK REVIEWS

Herbert A. Davidson, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl, çev. Erkan Kurt. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020)

Sümeyye BAYIR TAŞDEMİR*

Atıf/Cite as: Davidson, Herbert A. “Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl”. çev. Erkan Kurt. Değerlendiren: Sümeyye Bayır Taşdemir. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 449-455.

Akıl İslam düşünce geleneğinde geçmişten günümüze önemini korumuş, epistemoloji ve ontolojinin konusu olmuş, kelim, felsefe ve tasavvufun ortak konusu olarak her zaman tartışılmış bir kavram olması güncelliğini korumaktadır. İslam felsefesi özelinde bakıldığında özellikle Fârâbî aklı sudûr teorisi ekseninde epistemoloji ve ontoloji ile harmanlanmış şekilde ele almaktadır. İbn Sînâ sudûr ve akıl konularında Fârâbî felsefesini bir adım ileriye taşımış ve detaylandırmıştır. İbn Rüşd ise kendinden önceki felsefenin bir kısmını kabul ederek bir kısmını eleştiriye tabi tutarak farklı bir veçheden konuya odaklanmıştır.

Literatürde var olan çalışmalar faal akıl ve tümeller arasında ilişki, bilgi ve akıl, akıl ve mutluluk ilişkisi gibi konulara odaklanmaktadır. Emrah Kaya’nın *İslâm Düşüncesinde Bilginin Akliliği*, Ali M. Kareem’in yüksek lisans tezi olan *Fârâbî’de Nazari Akıl*, Ömer Türker’in *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* gibi eserler kaleme alınmıştır. Fakat bu çalışmalar doğrudan değil ancak ana konuları etrafında ve tek filozofa odaklanarak çalışılmıştır. Herbert Davidson Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ü ve bu filozofların etkilendiği isimler ile akıl konusunu doğrudan ele almış ve ayrıntıları ile irdelemiştir.

İslam ve Yahudi felsefesi alanında çalışmaları olan Davidson’ın değerlendirmemize konu olan kitabı İslam filozoflarının akıl kavramı etrafındaki düşüncelerdir. Yazarın “akılla ilgili sorunlar, bahsi geçen üç filozofun genel felsefi teşebbüsünün mühim bir kısmını oluşturmuş olup bu sorunlarla başa çıkış biçimleri

* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye, sumeyye.byr.25@gmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-9683-467X

onların felsefî üsluplarına dair bazı hususları da göz önüne sermektedir” (s.10) ifadesi çalışmanın çıkış noktası ve önemini göstermektedir. Kitap kısa bir girişle beraber sekiz bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde yazar, akıl ile ilgili görüşlerin Aristoteles'e dayanan kısmını ele almıştır ve çalışmanın önsözü mahiyetinde açıklamalara yer vermiştir. Fârâbî felsefesinin orijinalliğine karşı duyduğu şüpheli “Fârâbî'nin öne sürdüğü fikirler, kaybolmuş felsefi kaynaklardan ödünç alınmış olabilir, kendine ait yenilikler olmayabilir” ifadeleri ile dile getirmiştir (s.9). Ödünç olsun olmasın bu düşüncelerin gelişim ve kısmen tenkit edilen bir süreç içinde İbn Sînâ ve İbn Rüşd çizgisi kolayca takip edilebilmektedir.

İkinci bölümde yazar, Yunan ve İslam/Arap düşüncesinde¹ insan aklının aşmalarından bilkuvve akıl, bilfiil akıl ve müstefad aklın Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd felsefesindeki yerinden bahsetmektedir. Üç filozof içinde temel kavram olan Faal aklın aşamalarına ayrıca faal aklın insan düşüncesinin nedeni olmasına, ölümsüzlük anlayışına ve bir varlık sebebi oluşuna değinmektedir. Yunanca eserlerin Arapça'ya çevrilmiş olması İslam filozoflarını da etkilemiştir. Themistius'un bilkuvve akıl izahı, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından dolaylı olarak ele alınmış olsa da İbn Rüşd tarafından merkezi bir konum oluşturması da buna örnek olarak verilmektedir (s.116). Bu bölümün çıktıklarından biri de İslam filozoflarının insan aklı ve faal akılla ilgili görüşlerin öncülerinin olmasıdır. Bu öncüler Aristocu geleneği anlama uğraşı ile eserlerini şerh eden Plotinus, İskender gibi filozoflardır (s. 39-43). Faal akılla ittisal etmek ile ölümsüzlüğe ulaşma fikrine yine aynı filozoflar öncü olmuşlardır ve insanın faal akılla ittisali ile ölümsüz olacağını ruh üzerinden temellendirmişlerdir. Yazarın ifadesine göre nübüvvet konusunda herhangi bir öncül yoktur (s.45). Bu durumda Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd felsefesinde faal akıl mevzusunu nübüvvetle ilişkilendirmeleri konusu İslam düşüncesine has bir durum diyebiliriz.

Kitabın üçüncü bölümü Fârâbî'de faal akıl, feyzan ve insan aklı ile ilişkili izahlara ayrılmıştır. Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* eserlerini temel kaynak olarak ele alan yazar, Arapça ve Latince tercümelemleri titizlikle inceleyerek eserde yer vermiştir. Eserin bu bölümünde yazar Fârâbî'nin *bilmeleke* akıl kavramını kullanmadığından bahsetmektedir. Faal akıl kavramını açıklarken Fârâbî'nin bu fikrinde İskender'in *De Intellectu* ve Themistius'un yankılarının mevcut olduğunu ancak Aristonun görme teorisinden bahsederken kullandığı yöntemi faal aklı anlatırken kullanmakta olduğunu vurgulamaktadır (s.64).

Yazar bu isimlendirmelerden müstefad aklın Fârâbî felsefesinde sorunlu olduğunu izah eder. İskender ve Plotinus'te müstefad akıl beşeri sahanın dışından ve

¹ Yazar kitap boyunca Arap filozoflar ve Arap düşüncesi olarak anacaktır.

üstünden insana gelen ve böylece edinilen bir şeydir. Fârâbî ise müstefad akılı dıştan edinilen bir akıl olarak görmez, faal aklın sağladığı temel üzerinde insanın kendi kurduğu bir bilgi öbeği olarak görür (s.64). Fârâbî görme ile güneş ışığı arasındaki ilişkiyi, insanın ilk bilgileri edindiği faal akıl ile feyz arasındaki ilişkiye benzetir. Burada Fârâbî müstefad aklın faal akıldan edinilen ilk akıl olmasını izah ediyor gibi görünüyor. Fakat Fârâbî, müstefad akıl terimini insan aklının en yüksek aşaması için kullanır ve kavramsal bir bilmece ortaya çıkar. Eserin müstefad akla getirmiş olduğu bu izah Fârâbî düşüncesi için oldukça önemlidir. Müstefad akıl için sunulan açıklamaların farklılaşmasının da temeli böylece izah edilmiş olmaktadır.

Fârâbî'nin faal akıl ile ittisali kabul etse de insan aklının faal akılla bir olma ihtimalini reddetmesini de ifade eden yazar, müstefad akla erişen birinin doğal sonucunun da ölümsüzlük olduğunu ifade etmektedir. Böylece Fârâbî düşüncesinde ölümsüzlüğün kişinin akli gelişimi ile ilgili olduğu da görülmektedir.

Yazarın bu kısımda "Fârâbî'nin ister salih ister fasık olsun farklı insan nefislerinin ölümsüzlüğü hakkındaki ifadeleri, herhalde, kendine ait asıl görüşleri muhafazakâr dindar okurlardan saklamak için tasarlanmış bir strateji olmalıdır" ifadesi tartışmaya açık bir ifadedir (s.73). Fârâbî müstefad akla erişebilen insanların belli bir nefis ve akıl basamağında olması gerektiğini ifade etmektedir.

Dördüncü bölümde, İbn Sînâ'da feyzan, faal akıl ve insan akılı ay altı âlemin varlık sebebi olarak faal akıl, insanın düşünce sistemi içerisinde faal akıl, hayal gücü ve tefekkür kavramları ile olan ilişkisi, nübüvvet ve ittisali ile ölümsüzlük kavramlarının birbiriyle ilişkisi ele alınmaktadır. Eserde İbn Sînâ felsefesi için kullanılan kaynaklar - *Şifa*, *Necât*, *İşârât* - yalnızca Arapça olarak değil Fransızca, İngilizce gibi dillere yapılan şerhlerdeki ayrıntılar ve farklılıklar gözetilerek ele alınmıştır. Bu kısımda Fârâbî ve İbn Sînâ arasındaki farklılıklar açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Faal akla gelene kadar ki süreç ve göksel kürelerin sayısı gibi konular iki filozof içinde geçerliliğini korurken İbn Sînâ faal akla Fârâbî'den farklı işlevler nispet etmektedir. Yazar bu işlevleri ay-altı âlemin maddesinin feyzan kaynağı olması, bitki, hayvan ve insanların nefisleri dâhil olmak üzere maddelerin suretlerinin feyzan kaynağı olması ve insan aklını bilfiil akıl kılan sebep olması olarak sıralamaktadır. Bu sıralamanın gereği olarak faal aklın oluştaki etkileri maddelerin ve mizaçların oluşumundaki katkılara değinilmektedir (s.99).

İnsan aklının faal akla ulaşması sürecindeki hiyerarşik akıl düzenine bakıldığında ise müstefad akıl ilk durak olmaktadır. İbn Sînâ'nın müstefad akılı hem başlangıç hem de nihai mertebe olarak gördüğünü izah etmektedir (s.107). Bu durumda müstefad akıl Fârâbî'de olduğu gibi belirsizliğini sürdürmektedir. Faal akıl ve insan arasındaki ilişkinin geliştiği bir durum olarak düşünme güçleri de ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

Hayal gücü, tefekkür ve basiret başlığında yazar, Aristo'dan İbn Sînâ'ya ulaşan insan nefsinin iç duyularının sayılarında çoğalma olduğunu ve bu sayının İbn Sînâ'da beşe ulaştığını ifade etmektedir. Müfekkire, oluşturucu hayal gücünü ifade eden güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefekkür ise ittisal için tam yönelme sağlamak olarak ifade edilir. İbn Sînâ zekânın basiret gücü yani *hads* olduğunu belirtmektedir. Düşünce güçlerinin en önemlisi olan *hads* hem orta terimi hem de kıyası ortaya koyma kabiliyetidir (122). Hadsin en üst düzeyi ise insanın kutsi bir melekeye sahip olduğu anlamına gelmektedir. Hads İbn Sînâ'ya göre tüm akli eylemlerde işlev sahibidir (s.123).

İttisal ve ölümsüzlük kavramlarını incelediği kısımlarda yazar Fârâbî ve İbn Sînâ arasındaki farkı tekrar konu edinmiştir. Fârâbî için ittisal insan aklının en yüksek haliyken İbn Sînâ'da ittisal ve müstefad akıl gündelik hadiselerdir (126). İttisal konusunda İbn Sînâ için iddia edilen mistik filozof terkibine değinen yazar, İbn Sînâ'nın bu konuda Fârâbî'nin anlatımında olduğu gibi mistik bir yön görmediğini de ifade etmektedir. Ölümsüzlük konusunda İbn Sînâ farklı eserlerinde farklı deliller öne sürmektedir ancak nefsin bedene bağımlı olmamasından dolayı beden ölmesi ile nefsin ölmeyeceği düşüncesi merkezdedir. Ancak hayal gücünün beyin karıncığı ile çalışması ve beyin öldüğünde nefsinde işlevsiz kalacağı düşüncesine karşı ise İbn Sînâ semavi kürelerden destek alarak nefsin yok olmayacağını açıklamaktadır (s.138). Nübüvvet konusuna gelince hem akla dayalı hem hayale dayalı nübüvvet olarak iki farklı aşamadan bahseden İbn Sînâ'ya göre ikisi de insan aklının erişebileceği doğal hadiselerdir. Yazar bu doğal hadise olarak görülen nübüvveti ise Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesindeki yansımaları ve aklın işlevleri doğrultusunda ele almıştır. Nübüvvet konusunda da *hads* önemli bir konumdur.

Kitabın beşinci bölümünde yazar Fârâbî ve İbn Sînâ'ya ait görüşlerin yankılarını ele almaktadır. Kitabın İbn Rüşd'e ayrılmış son üç bölümünden sonra en kapsamlı olan bu bölümde Gazâlî, Sühreverdi, İbn Bacce, İbn Tufeyl, Ebu'l-Berekât gibi isimlere değinmenin ötesinde bu filozofların birçok eseri de tek tek ele alınmış ve İbn Sînâ'nın kişi ve eserler üzerindeki etkileri konu edinilmiştir.

Bu durum yalnızca Müslüman ardılların konu edildiği kısım için geçerli değildir. Aynı zamanda Yahudi filozoflar Yehuda Halevi, Abraham İbn Davud ve İbn Meymun'dan oldukça ayrıntılı bir şekilde bahsedilmektedir. Yahudi ardıllardaki farklılıklar da açıkça ortaya konulmuştur.

Skolastik felsefedeki yankılarında ise yazar iki Latince eser üzerinden çıkarımlar yapmaktadır. Bu yazma eserlerin bulunan üç nüshasının ikisinde eser doğrudan İbn Sînâ'ya nispet edilmektedir (s.249). İnsanın düşünce potansiyeline ait fikirlerin birebir İbn Sînâ'dan alındığı ifade edilmektedir. Bunun yanında *hads* kavramı hakkında

yazılmış olanlar da İbn Sina'ya nispet edilmesini doğrulayacak nitelikte görünmektedir (s.250-251).

Kitabın son üç bölümü İbn Rüşd'de ayrılmıştır. Altıncı bölüm, İbn Rüşd'de sudûr ve varlık sebebi olarak faal akli konu edinir. Yedinci bölüm, İbn Rüşd'de maddi akli konu edinir. Sekizinci bölüm ise insan düşüncesinin sebebi olarak Faal akli ele alır.

Altıncı bölümde Davidson, İbn Rüşd'ün Aristo'nun eserlerine yapmış olduğu şerhlerden bahsetmektedir. İbn Rüşd bazı küçük şerh eserleri kendi ifadeleriyle kaleme almış, orta şerhlerde birebir Aristo'nun cümlelerini yazmış ve büyük şerhlerde ise cümlelere açıklama getirmiştir. Fakat bu süreçte bazen İbn Rüşd'ün fikirleri değişmiştir. Öncelikle sudûr konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ'yı takip etmişken sabit yıldızlar küresini kabul etmemektedir. Metafizik üzere yazdığı kısa şerhte kürelere ait cisimlerin varlığını reddetmektedir. Önceleri kabul ettiği sudûr hiyerarşisini sonraları haşiye yazarak semavi akılların ilişkisi ve İlk Sebep ile olan ilişkisi noktasında eleştirir. İbn Rüşd *Metafizik* üzerine yazdığı uzun şerhte bir fail olarak faal akla yer vermez. Semavi kürelerin cisimlerinin sudûrunu reddederek Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılır. Faal akıl konusundaki fikir değişimi de *Metafizik*, *Tehâfütü't-Tehâfüt* eserlerinde görülmektedir. Nefs-ıssı düşüncesi İbn Rüşd'ün bu son eserlerinde önemini korumaktadır. Canlılığın devamını sağlayan bir faktör olarak görülmektedir. Hülasa, *De Anima*, *Physics* ve *Metafizik* üzerine yapılan şerhlere ayrıntılı olarak bakan yazar bu çalışmaların aslında Aristo'yu hatalı yorumlardan arındırmak özellikle Müslüman seleflerinin yorumlarından bağımsız bir hale getirmek amacı olduğunu beyan eder (s.304).

Yedinci bölümde, İbn Rüşd'de maddi akıl ele alınmıştır. İbn Rüşd Aristoteles'in maksadını yeniden ortaya çıkarmaya uğraşmıştır. Faal aklın feyezandan doğal suretlerin ortaya çıkmasını reddetmiştir. Böylece Aristoteles'in doğru okunmasını sağlamıştır. İbn Rüşd kısa şerhlerde maddi akli Aristo'da olduğu gibi sırf istidat olarak ele almıştır. Bu durumda İskender'in düşüncelerini benimsediği görülmektedir. Maddi aklın mahallinin mütehayyile gücü olmadığını da belirtmektedir. İskender'in görüşünü bir sonraki aşamada İbn Bacce'nin ele aldığı şekliyle benimsemektedir ki buna göre maddi akıl insanın mütehayyile gücünde fitrî olarak bulunan düşünce istidadıdır. Son olarak yazar, İbn Rüşd'ün maddi akli bir istidat değil ezeli bir cevher olarak ele alması ile Aristo anlayışından uzaklaştığını ifade etmektedir (s.351). İbn Rüşd'ün maddi akla dair görüşlerinin Yahudi ve Hıristiyan düşüncesine yansımaları yine bu bölüm içerisinde ele alınmıştır. İskender'in *De Anima* şerhleri ile Latin dünyasınca tanınmış ve maddi akıl konusunda incelemeler ve araştırmalara konu olmuştur. Bu bölümün iddialarından en önemli olanı İbn Rüşd'ün *De Anima* üzerine yazmış uzun şerhinin Arap dünyası tarafından

göz ardı edilmiş, Yahudi çevrelerce bilinmeyen görüşlerin Avrupa felsefesinin biçimlenmesine katkıda bulunması olmuştur (s. 371).

Kitabın sekizinci ve son bölümünde yazar İbn Rüşd'de faal aklın insan düşüncesinin sebebi oluşunu, insan aklının bilkuvveden bilfiile geçiş aşamasında faal aklın rolünü ele alınmıştır. Faal aklın gayr-i cismani oluşu hakkında yapılmış izahlar İbn Rüşd ekseninde tekrar gözden geçirilmiştir. Bu bölümde faal akılla ittisalin ölümsüzlük anlayışı ile uzlaşması sürecini ele almaktadır. Yazar, İbn Rüşd'ün Aristo ve İskender'in *De Intellectu* eserlerine yapmış olduğu şerhlerle başta kabul edip etmediği belli olmayan konuda son olarak maddi aklın faal akıl ile ittisale geçebilecek yegâne güç olduğunu ve bekasını sağlayacağını ifade etmektedir. İbn Rüşd, *Metafizik* üzere kısa şerhte faal akıl ile ittisali kabul etmezken, faal akılla ittisalin imkânını kabul ettiği eserleri de mevcuttur (s. 384). Bu ifadelerle yazar İbn Rüşd'ün Aristoteles'i anlama gayretinin sonuçlarına da değinmektedir.

Nübüvvet konusunda yazar, İbn Rüşd'ün akıl ve vahiy arasında kurmuş olduğu güçlü ilişkinin izini sürer. Yalnızca akla dayanan dinleri akıl ve vahiy ile birlikte olan dinlerin aşagısında gördüğünü ifade ettiğini belirtir. Nübüvvetin ardından yazar İbn Rüşd'ün insanın evrendeki yerine dair fikirlerinin değişimine değinmektedir. İlk dönemlerde Aristo'ya tamamen zıt olan feyzancı görüşü kabul etmişken aynı zamanda insani maddi akla dayanan tabiatçı bir yoruma dayanmıştır.

Sonuç olarak, yazar eserinde akıl konusuna sadık kalarak ve konu sınırları dışına çıkmayarak kronolojik bir tasvir sunmuştur. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd öncesi ve bu filozofların felsefelerine önemli etkileri olmuş fikir tarihinin izini süren yazar, Latince, Yunanca ve Arapça kaynakları titiz bir inceleme ile çalışmasına dâhil etmiştir. Yalnızca temel eserlere değil birincil kaynaklara yazılmış şerhlerle de incelemesini sürdürerek ilmi bir çalışma örneği sunmaktadır. İlk kısımlarda eserin sınırları dâhilinde incelenecek kavramlardan bahseden yazar sonrasında filozofları ve kavramları birlikte ele almaktadır. İnsan aklının aşamaları, faal akıl, nübüvvet ve ölümsüzlük gibi kavramlar ekseninde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün felsefelerinin değişim ve dönüşümlerine değinilmesi alandaki kalıplaşmış algıları da yıkmaktadır. Aristo şârihi olarak nitelenen filozofların Aristo'dan ayrıldıkları ve ters düştükleri noktaların itina ile belirtilmiş olması akıl konusunda tek düze bir anlayışın dışına çıkıldığının göstergesidir. Meşşai gelenek içerisinde farklı yorumların yalnızca Arap filozoflar ekseninde değil aynı zamanda Yahudi ve Skolastik felsefe üzerindeki yankıları da ele alınmıştır. Bu nedenle İslam filozoflarının etki alanları da eserde takip edilebilmektedir. İslam felsefesi alanında insani akıl, faal akıl, evren ve insanın evrendeki konumuna dair yapılan çalışmaların bir eserde toplanmış olması ve geniş bir kaynak ile konuların sunulması alan açısından oldukça önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Özellikle Türkçe çalışmalarda epistemoloji veya metafizik bilgi

kapsamında ele alınan akıl konusu incelenen eserde merkezi bir konumda bulunmaktadır. Yazarın iddialarını dayandırmış olduğu kaynaklar ve eserlerin filozoflara aidiyeti konusunda yapılan izahlar da gözden kaçırılmaması gereken bir diğer noktadır.

İçerik dışında, Davidson'un bu kıymetli çalışmasını Türkçeye aktarmış olan Erkan Kurt'un emeği göz ardı edilmemelidir. Cümlelerin ve dipnotların anlaşılır ve net bir şekilde izah edilmesi okuyucu açısından oldukça önemlidir.

Aldous Huxley, Loudun Şeytanları, çev. Can Ömer Kalaycı. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2022)

Mustafa Furkan DİNLEYİCİ*

Atıf/Cite as: Huxley, Aldous. "Loudun Şeytanları". çev. Can Ömer Kalaycı. Değerlendiren: Mustafa Furkan Dinleyici. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 456-459.

1931 yılında yayımladığı *Cesur Yeni Dünya* isimli distopik eserle anılmasına karşın hayatı boyunca 50'ye yakın kitap yazan, dünyaca ünlü İngiliz yazar Aldous Huxley'nin (ö. 1963) bu kitabı 1952 yılında yayımlanmıştır. Bu eserinde Huxley, 17. yüzyılda Fransa'nın Loudun şehrinde bir manastırı, orada yaşayan rahibeleri ve rahibelere musallat olan şeytanları merkeze alan olayları anlatmaktadır. Huxley'nin bu eseri, İngiliz yönetmen Ken Russell tarafından 1971 yılında *The Devils* isimle sinemaya uyarlanmıştır. Ancak film içerdiği yoğun şiddet, cinsellik, dini ve politik eleştiriler nedeniyle yasaklanmıştır.

Loudun Şeytanları'nda iki ana karakter bulunmaktadır. Cizvit rahip Urbain Grandier ve Ursulin rahibesi Soeur Jeanne. Olaylar Grandier'nin papaz olarak Loudun'a atanması ile başlamaktadır. Anlatılanlara göre zeki, bilgili, yakışıklı ve ağzı iyi laf yapan Grandier bölge halkı tarafından sevilmektedir. Özellikle genç kızlar ve kadınlar kendisine ayrıca ilgi duymaktadır. Grandier de almış olduğu katı Cizvit eğitimi ve papazlık görevine rağmen bu ilgiden hoşlanmakta ve karşılık vermektedir. Genellikle dul kadınlarla fazlaca zaman geçirdiği hakkında dedikodular dolaşsa da itibarını zedeleyecek herhangi bir şey halk tarafından bilinmemektedir. Ta ki Grandier'nin bu ilgisi (ya da zaafı) şehrin ileri gelenlerinden birinin bekar kızına yönelinceye kadar. Bu noktadan itibaren yaşananlar genç kızın zarar görmesine neden olmuş ve Grandier'nin yıllar sonra karşılaştığı acı sonunu hazırlamıştır. Gösterdiği zaafı nedeniyle güçlü düşmanlar edinse de Grandier de tanıdığı güçlü kişiler sayesinde ceza almaktan kurtulmuş ve görevine devam etmiş hatta kadınlara karşı olan ilgisini bir başka dula yöneltmiştir. İşler Grandier için iyi giderken hiç beklemediği bir anda hiç tanımadığı bir kimse tarafından müthiş bir darbe almıştır:

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye, furkandinle@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8819-7770.

Soeur Jeanne. Kendisi Loudun'da bir manastırda yaklaşık 20 rahibe ile birlikte yaşayan sıradan ancak hırsları olan bir rahibedir. Davranışları ile Başrahibe'nin gözüne girmiş ve halefi olmuştur. Jeanne başrahibe olduğunda henüz 20'li yaşlarındadır. Jeanne ve diğer rahibeler, kadınlar arasında Grandier hakkında yapılan dedikoduları duymakta ve bu adamın cazibesinden etkilenmektedir. Jeanne bu dedikodulardan fazlaca etkilenmiş ve zaman içerisinde Grandier'yi saplantı haline getirmiştir. Ancak kendisi ile görüşme imkânı bulunmamaktadır. Manastırın dış dünya ile iletişimi başka bir yaşlı papaz aracılığıyla sağlanmaktadır. Bu yaşlı papazın ölümü Jeanne için inanılmaz bir fırsattır çünkü artık Grandier ile görüşme şansı doğmuştur. Grandier'ye bir mektup yazıp ölen papazın görevini devralmasını rica etmiştir. Ancak Grandier başkaca meşguliyetleri olduğunu söyleyerek görevi reddetmiştir. Başrahibe Jeanne inanılmaz bir hayal kırıklığı yaşamaktadır. Bu hayal kırıklığı, Grandier'nin meşguliyetinin yeni bir dul olduğunu öğrenmesi ile birlikte hırs ve öfkeye dönüşmüştür. Grandier bu görevi reddetmekle gerçek anlamda hayatının hatasını yapmıştır. Tam da bu dönemde Loudun'da şeytanlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Şeytanların hedefi Ursulin rahibeleridir. Rahibelerin hepsi şeytanlardan payını almıştır. İtaat, tevazu, edep ve ahlak timsali rahibeler Tanrı'ya ve kutsal şeylere küfreden, müstehcen şekilde konuşan, vücutlarını sergileyen, farklı şekillere sokan ve bağırıp çağıran canavarlara dönüşmüştür. Elbette bu duruma Katolik Kilisesi tarafından derhal müdahale edilmiş ve şeytan çıkarıcılar bölgeye gönderilmiştir. Şeytan çarpmış rahibelerin ünü o kadar yayılmıştır ki şeytan çıkarma ayinleri sırasında yaşananları görmek için pek çok yerden bölgeye akın akın insanlar gelmiştir. Fransa Kraliyet Sarayı'nda bile Loudun'da yaşananlar konuşulmaktadır. Herkes bu yaşananların sorumlusunu aramaktadır çünkü şeytan çıkarma ayinleri hiçbir işe yaramamaktadır. Başrahibe Jeanne'in vücudunda barınan şeytanlardan biri yapılan ayinlerden birinde acıya daha fazla dayanamayıp tüm bunlardan sorumlu kişinin adını izleyenlere haykırmıştır: Urbain Grandier.

Grandier bu haksızlıkla mücadele etmeye çalışsa da geçmişinde yaptığı hatalar nedeniyle edindiği düşmanların da etkisiyle verdiği mücadeleyi kaybetmiş ve ölüm cezasına mahkûm olmuştur. Ancak hikâye burada sona ermemektedir. Grandier'nin ölümüne rağmen şeytanlar rahibeleri terk etmemekte ısrarcıdır. Özellikle Başrahibe Jeanne şeytanların elinde oyuncak olmuştur. Bir süre sonra hikâyeye Surin isimli bir başka Cizvit girmektedir. Surin diğer şeytan çıkarıcıların aksine çok daha mistik bir kişiliktir. Ayinlerle şeytanlara acı çektirmek ve bedenleri terk etmeye zorlamak yerine oldukça farklı metotlar izleyerek Jeanne'i kurtarmaya çalışmaktadır. Hatta rahibelerin neler yaşadığını anlayabilmek adına kendi isteğiyle şeytanlar tarafından ele geçirilmeyi bile göze almıştır. Nihayetinde Surin başarılı olmuş ve Jeanne'i şeytanlardan kurtarmıştır. Bu kurtuluş öyle bir noktaya ulaşmıştır ki şeytanların

elinde oyuncak olan Başrahibe Jeanne bir azizeye dönüşmüş, XIV. Louis'nin annesi tarafından Kraliyet Sarayı'na davet edilmiş ve büyük bir üne sahip olmuştur.

Kitabın sonunda *Loudun Şeytanları*'nın yazımında kullanılan eserler kaynakça olarak gösterilmektedir. Huxley, anlattığı konu ile ilgili 17. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyıla kadar yazılmış tarihi kayıtlardan yararlanmaktadır. Örneğin kaynakçanın başında verilen *Histoire des Diables le Loudun* adlı eser 1693 yılında Loudun'da yaşayan ve Protestan bir rahip tarafından kaleme alınmıştır. Huxley bu rahibin, Loudun'da yaşanan olayların merkezinde bulunan kişileri tanıdığı bilgisini vermektedir. Huxley'nin verdiği kaynakçayı göz önünde bulundurduğumuzda bu eseri kurgudışı bir romandan ziyade bir edebiyatçının kalemıyla aktarılan tarihsel olaylar olarak değerlendirmek de oldukça mümkündür. Kaynakçanın dışında Huxley, eserin içinde yer alan bazı bölümlerde kahramanlarının hikayelerini anlatmayı bir kenara bırakmakta ve sayfalar boyunca Hıristiyanlık, din adamları sınıfı, Hıristiyan mistisizmi ve manastır hayatı gibi konularda akademik düzeyde bilgiler vermektedir. Dolayısıyla eserin baştan sona kesintisiz bir akışa sahip olan klasik bir roman olduğunu söylemek mümkün değildir.

Eserin içerisinde ayrıca Huxley'nin kendi düşüncelerini yazmış olduğu yaklaşık 15 sayfalık bir ek bulunmaktadır. Huxley burada "kendini aşma" kavramını ele almakta ve bu kavramı aşağı yönlü, yatay ve yukarı yönlü olmak üzere 3 kategoride incelemektedir. Yukarı yönlü ve yatay kendini aşmanın herkes tarafından az çok ne anlama geldiği bilindiği için pek fazla değinmeyeceğini ifade eden Huxley'e göre yukarı yönlü kendini aşma, genel olarak daha yüksek değerlere ulaşmak amacıyla kişinin gösterdiği çabayı ve arzuyu ifade etmektedir. Yatay kendini aşma ise kişinin bilinç düzeyinde aşağı ya da yukarı yönlü ciddi değişiklikler yapmayan geçişleri ifade etmektedir. Hobilerle meşgul olmak, arkadaşlarla vakit geçirmek ya da oyun oynamak gibi faaliyetler bu durumun en iyi örnekleridir. Kişi farklı bir işle meşgul olduğu durumlarda kendi bilincinden ve benliğinden uzaklaşarak yatay bir seyirde kendini aşmaktadır. Bununla birlikte Huxley'nin esas vurgusu aşağı yönlü kendini aşma üzerinedir. Aşağı yönlü kendini aşma ile kastedilen durum ise bilincin sağlıklı ve rasyonel olmayan durumlara sürüklenmesidir. Huxley'e göre alkol, uyuşturucu ve kontrolsüz cinsellik insanları bu durumlara sokan başlıca faktörlerdir. Benliklerinden kurtularak özgürleşmek amacıyla bu tür madde ve uygulamalara yönelen insanlar, özgürleşmek yerine köleliğe mahkûm olmaktadır. Bu insanların tanrısal olarak gördükleri şeyler (içki, uyuşturucu vb.) aslında şeytanın ta kendisidir. Aşağı yönlü kendini aşma bireyler için geçerli olduğu gibi toplumlar için de geçerlidir. Meydana gelen olumsuz hadiselerle karşı umursamazlık ve sorumsuzluk göstermek, bir lideri ya da ideolojiyi sorgusuz sualsiz takip etmek gibi hususlar, Huxley'e göre aşağı yönlü kendini aşmanın toplumsal düzeydeki karşılığıdır. Modern insanın içinde bulunduğu duruma dair psikolojik, sosyolojik ve sosyo-politik açıdan yaptığı değerlendirmeler

gerçekten anlamlı ve isabetlidir. Son olarak Huxley, Ursulin rahibelerini ele geçirenler gibi olmasa da şeytanlar bugün hala aramızda hatta kimi zaman içimizde olduğunu bizlere hatırlatmaktadır.

Cadılık, büyücülük ve şeytan çarpması hikayelerine Orta Çağ boyunca tüm Avrupa'da rastlamak mümkündür. Huxley bu hikâyede Grandier, Jeanne, Surin ve şeytanlar üzerinden yapmış olduğu psikolojik ve sosyolojik tahlillerle gerçekten ne olmuş olabileceği sorusuna cevap vermeye çalışmakta ve şeytan çarpması konusunda farklı yaklaşımları gözler önüne sermektedir. Bu açıdan eser oldukça kıymetlidir. Eseri değerli kılan bir başka özellik ise Loudun'da yaşananlar üzerinden 17. yüzyıl Avrupası hakkında bilgi vermesidir. Başta Katolikler ve Protestanlar arasındaki çekişmeler olmak üzere Cizvit, Karmelit, Fransisken gibi çeşitli tarikatların da kendi aralarında yaşanan gerilimlerden bahsedilmektedir. Seküler yöneticilerin dini meseleler hakkında aldıkları kararların ne kadar etkili olduğu, kendi çıkarları adına insanların dini nasıl kullandığı, dönemin tıp bilgisinin ne düzeyde olduğu, toplumsal yapı ve bu yapının işleyişi gibi konularda verilen bilgiler okuyucunun o dönem hakkında bütüncül bir bakış açısına sahip olmasına katkı sunmaktadır. Ayrıca Huxley verilen bu bilgilere sıklıkla kendi yorumlarını ilave etmektedir. Bunu yaparken de şairlere, sanatçılara, bilim insanlarına atıfta bulunmakta, kimi zaman referans yoluyla kimi zaman alıntılarla yaptığı yorumları süslemektedir. Yapılan bu yorumlar ve çeşitli isimlere referansların bir olumlu bir de olumsuz tarafı bulunmaktadır. Akademik bir okuyucu için bu referanslar farklı bilgi kaynaklarına açılan kapılar, bağlantılı ya da farklı konularda yapılacak okumalar için bir başlangıç noktası olarak değerlendirilebilir. Olumsuz tarafı ise bu referanslar nedeniyle metnin akışının sık sık kesintiye uğramasıdır. Bu noktada eserin tercümanı Can Ömer Kalaycı'ya da özenli çalışması ve göstermiş olduğu emek için ayrıca teşekkür etmek gereklidir. Çünkü metin içerisinde yer alan şahıs ve eser isimleri ya da orijinal dilinde verilmiş olan şiirler için sayfa sonlarında oldukça fazla sayıda çevirmen notu bulunmaktadır. Bu notlar kimi zaman akademik bir eserde olduğu gibi sayfanın yarısını hatta daha fazlasını kaplamakta ve oldukça detaylı bilgiler içermektedir. Bu notlar sayesinde metni anlamak oldukça kolaylaşmakla birlikte bazı notların uzunluğu nedeniyle klasik bir roman okuyucusunun ya da *Loudun Şeytanları*'nı klasik bir roman okumak amacıyla okuyan kişilerin eseri okurken kimi zaman zorlanabileceğini söylemek de mümkündür. Bununla birlikte hikâyenin ana konusunun başı başına ilgi çekici olması ve anlatılan olayların tarihin bir döneminde gerçekten yaşanmış olduğunu bilmek, güçlü bir merak duygusu oluşturmakta ve okuyucuyu hikâyenin içerisinde tutmayı başarmaktadır. *Loudun Şeytanları* genelde din, tarih ve edebiyat; özelde Hıristiyanlık, mistisizm ve şeytanlar gibi konulara ilgi duyan okuyucuların kitaplıklarında bulunması gereken kıymetli bir eser olarak raflardaki yerini almış ve okuyucularını beklemektedir.