

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023
e-ISSN: 2564-6427



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023
e-ISSN: 2564-6427

YAYIN ARALIĞI

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık)

YAYIN TARİHİ

30 Haziran 2023

YAYIN DİLİ

Türkçe, Arapça, İngilizce

KAPAK- İÇ DÜZEN

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

ADRES VE İLETİŞİM

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

DİZİNLEME BİLGİLERİ

SÖBIAD

TÜBİTAK
ULAKBİM

academindex

ISAM
TÜRKİYE DİYANET FOUNDATION
CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES
مركز البحوث الإسلامية

EBSCO

ACARINDEX

EBSCOhost

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

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023
e-ISSN: 2564-6427

İMTİYAZ SAHİBİ

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK (DEKAN)

EDİTÖR

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK

YARDIMCI EDİTÖRLER

Dr. Öğr. Üyesi Aygül DÜZENLİ

Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ

YAYINKURULU

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK (Editör)

Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

Doç. Dr. Ömer KORKMAZ

Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

Dr. Öğr. Üyesi Aygül DÜZENLİ

Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023
e-ISSN: 2564-6427

ALAN EDİTÖRLERİ

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

YABANCI DİL EDİTÖRLERİ

Doç. Dr. Gülden TÜM
Dr. Öğr. Gör. Yaşar Üstün KAPLAN
Öğr. Gör. Mustafa TOPRAK

MİZANPAJ SORUMLUSU

Dr. Öğr. Üyesi Aygül DÜZENLİ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023

e-ISSN: 2564-6427

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Abderrahim BENHADDA	Doha Institute (Katar)
Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Âdem APAK	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Osman KURT	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir TATLI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Burhan BALTACI	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Cengiz TOMAR	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Cüneyt KANAT	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. M. Cüneyt KAYA	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Dosay KENCHETAY	Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)
Prof. Dr. Frank GRIFFEL	Yale University (ABD)
Prof. Dr. Hayri KAPLAN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Hazretali TURSUN	Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)
Prof. Dr. İbrahim KAPLAN	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU	Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. John WALBRIDGE	Indiana University (ABD)
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. al-Mahdi Mousa al-RAWADIEH	Ürdün Üniversitesi (Ürdün)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Muhittin MACİT	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanı
Prof. Dr. Mustafa Sabri KÜÇÜKAŞCI	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nahide BOZKURT	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer TÜRKER	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Roxanne D. MARCOTTE	Université du Québec à Montréal (Kanada)
Prof. Dr. Saim YILMAZ	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Sönmez KUTLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Tony STREET	Cambridge University (İngiltere)
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Apollinaria AVRUTINA	St. Petersburg Üniversitesi (Rusya)
Doç. Dr. Galina MISKINIENE	Vilnius Üniversitesi (Litvanya)
Doç. Dr. Hasan AKKANAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Konul HACİYEVA	Milli Bilimler Akademisi (Azerbaycan)
Doç. Dr. Meliha YILDIRAN SARIKAYA	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Wan Suhaimi Wan ABDULLAH	Universiti Teknologi Malaysia (Malezya)
Dr. Öğr. Üyesi Paschalis ANDROUDIS	Aristoteles Üniversitesi (Yunanistan)
Dr. Muhammed Hashim GHOSHEH	Müessesetü Al-i Beyt (Ürdün)

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023
e-ISSN: 2564-6427

2022 YILI HAKEM LİSTESİ

Prof. Dr. Abdulvahid SEZEN	Mersin Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Adem TUTAR	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet AK	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Osman KURT	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Aliye Çınar SOYSÜREN	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Bahattin YAMAN	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Burhan BALTACI	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Celil ABUZAR	Harran Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal TOSUN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Hammet ARSLAN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Harun YILDIZ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan AKKANAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Hayri KAPLAN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER	Sağlık Bilimleri Üniversitesi
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail ŞIK	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Anadolu Üniversitesi
Prof. Dr. Kerim AÇIK	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet KORKMAZ	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet YILMAZ	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Muzaffer TAN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Münir YILDIRIM	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Neriman AÇIKALIN	Mersin Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Rabiye ÇETİN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Rahim ACAR	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan UÇAR	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Sabri YILMAZ	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK	Gümüşhane Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban ÖZ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Tahirhan AYDIN	Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf GÖKALP	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023
e-ISSN: 2564-6427

2022 YILI HAKEM LİSTESİ

Doç. Dr. Ahmet DAĞ	Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet DOĞAN	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Doç. Dr. Ali BENLİ	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Ali HATALMIŞ	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Alparslan ALKIŞ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. Aslıhan ATİK	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Ayşe Ersay YÜKSEL	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Bedrettin BASUĞUY	Bingöl Üniversitesi
Doç. Dr. Burhan ÇONKOR	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Doç. Dr. Emine GÜZEL	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Emine Taşçı YILDIRIM	Yalova Üniversitesi
Doç. Dr. Erol ERKAN	Gaziantep Üniversitesi
Doç. Dr. Esra ATMACA	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan TELLİ	Mersin Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim YILDIZ	Mersin Üniversitesi
Doç. Dr. İlyas UÇAR	Amasya Üniversitesi
Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ	Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Memet Zeki UYANIK	Mersin Üniversitesi
Doç. Dr. Nurullah DENİZER	Uşak Üniversitesi
Doç. Dr. Ömer KORKMAZ	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Ömer SABUNCU	Harran Üniversitesi
Doç. Dr. Recep ÖNAL	Giresun Üniversitesi
Doç. Dr. Rıdvan DEMİR	Mustafa Kemal Üniversitesi
Doç. Dr. Sami KILINÇLI	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Sezai KORKMAZ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. Şevket ÖZCAN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Yüksel GÖZTEPE	Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Zeynep ÖZCAN	Karabük Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA	Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİRCİ	Kırklareli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdussamet BAKKALOĞLU	Marmara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Rifat GEÇİOĞLU	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Aykut KAYA	Şırnak Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Cafer YERLİKAYA	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul DÖNER	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇİNAR	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK	Harran Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÖZDEMİR	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fetullah YENER	Pamukkale Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hakan COŞAR	Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İlbey DÖLEK	Mustafa Kemal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih YALÇIN	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sıddık ÖZALP	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YENİCE	Bozok Üniversitesi

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023
e-ISSN: 2564-6427

2022 YILI HAKEM LİSTESİ

Dr. Öğr. Üyesi Merve SAÇLI	Mersin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Musa Osman KARATOSUN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nagihan EMİROĞLU	Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rabia DOĞRU	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sakin ÖZİŞİK	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sibel KAYA	Erciyes Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman DOĞANAY	Niğde Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Şahin KIZILABDULLAH	Ankara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Tarık TANRIBİLİR	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Tuba Nur UMUT	Ankara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Y. Sinan ZAVALSIZ	Sağlık Bilimleri Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yakup KARA	Marmara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ÖZDEMİR	Marmara Üniversitesi
Dr. Betül YURTALAN	Hitit Üniversitesi
Dr. Hasan KAYAPINAR	Çukurova Üniversitesi
Dr. Mehmet YILMAZ	Çukurova Üniversitesi
Dr. Mohammed TÜRKMEN	Çukurova Üniversitesi
Dr. Yusuf ÖZCAN	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

ETKİLENDİĞİ VE ETKİLEDİĞİ USULCÜLER BAĞLAMINDA İMÂMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ

Imam al-Haramayn al-Juwayni in the Context of the Jurists He Influenced and was Influenced by

1-17

Selman DEMİRBOĞA

كِنَايَاتِ الْخَمْرَةِ فِي خَمْرِيَّاتِ أَبِي نُوَّاسٍ

*Ebû Nuvâs'ın Hamriyyât'ında Şarap Kinayeleri
The Metonymy of Wine in Abu Nuwas's Wine Poetry*

18-37

Sajed Alkhlif ALSALH

İSLÂM HUKUKUNDA İRADE BEYANINDA YAPILAN HATANIN SÖZLÜ TASARRUFLARA ETKİSİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Opinions on the Effect of the Mistake in the Declaration of Will in Islamic Law on Verbal Dispositions

38-52

Mehmet Selim ASLAN

EVİRİM-DİN ARASINDA ALGILANAN ÇATIŞMA ÖLÇEĞİNİN TÜRKÇEYE UYARLANMASI

Turkish Adaptation of the Perceived Conflict Scale between Evolution and Religion

53-64

Oğuzhan AVAN, Hasan KAYIKLIK

FÂRÂBÎ'NİN AHLÂK FELSEFESİ: EN YÜKSEK İYİ VE ONU GERÇEKLEŞTİRMENİN ARAÇLARI

The Ethics of Al-Fârâbî: The Highest Good and The Means of Realizing It

65-80

Suat ÇELİKKOL

ZAYIF RÂVİ VE ZAYIF RİVÂYET KAVRAMLARI AÇISINDAN HATİB EL-BAĞDÂDÎ'NİN TAKYÎDÜ'L-İLM ADLI ESERİ ÜZERİNE BİR ANALİZ

An Analysis of Hatib Al-Bagdâdî's Work Titled Takyîd Al-İlm From the Conceptions of Weak Narrator and Weak Narration

81-96

Muhittin DÜZENLİ

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

آليات السبك النحوي ودورها في تحقيق التماسك النصي "سورة نوح نموذجاً"

Dil Bilgisel Kalıbın Araçları ve Metinsel Tutarlılığı Gerçekleştirmedeki Rolü: Nuh Suresi Örneğinde

Mechanisms of Grammatical Cohesion and Their Role in Achieving Text Coherence: Surat Noah as an Example

91-117

Mahmud KADDUM, Mahmuud ALFAGI

HAÇLI SEFERLERİNDE KÖLE TİCARETİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Assessment on the Slave Trade in the Crusades

118-133

Nadir KARAKUŞ

TÜRKİYE'DEKİ MAHALLİ ARAP LEHÇELERİ ÜZERİNE BİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ

A Bibliography Experiment On Local Arabic Dialects in Turkey

134-155

İbrahim ÖZCAN, Ömer ACAR, Ramazan KILIÇ

ROBERT MERTON VE İŞLEVSELÇİLİK KURAMININ TEMEL UNSURLARI

Robert Merton and The Basic Elements of Functionalism Theory

156-167

Abdülbaki KINSÜN

ARAPLARDA HURMANIN YERİ, ÖNEMİ VE İBN VAHŞİYYE'NİN HURMA RİSALESİ'NİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Importance of Date Palms in Arabic Cultures and an Examination of Ibn Wahsiyya's Risāla on Date Palm

168-187

Hakan TEMİR, Tahsin KOÇYİĞİT

ÇATIŞAN DÜNYA GÖRÜŞLERİ: PROTETAN EVANJELİK HİRİSTİYANLIĞIN AYRIŞMASI

Conflicting Worldviews: The Disintegration of Protestant Evangelical Christianity

188-205

Özlem TOPCAN

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

KÂBE'NİN TARİHİ VE ANLAMI ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

Some Findings on the History and Meaning of the Ka'ba

206-221

Mücahit YÜKSEL

KİTAP İNCELEMELERİ/BOOK REVIEWS

PALLE YOURGRAU, SİMONE WEİL, ÇEV. ÜMİD GURBANOV,
İSTANBUL: KETEBE YAYINLARI, 2019, 200 SAYFA.

222-225

Tamer YILDIRIM

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 1-17

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1176418

ETKİLENDİĞİ VE ETKİLEDİĞİ USULCÜLER BAĞLAMINDA İMÂMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ

Imam al-Haramayn al-Juwayni in the Context of the Jurists He Influenced and was Influenced by

Selman DEMİRBOĞA

Arş. Gör. Dr., Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Batman, Türkiye

Res. Assist. Prof., Batman University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Batman, Turkey

selman.demirboga@batman.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-2019-2719>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 16.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 20.03.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2023

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Selman Demirboğa)

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

ETKİLENDİĞİ VE ETKİLEDİĞİ USULCÜLER BAĞLAMINDA İMÂMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ

Imam al-Haramayn al-Juwayni in the Context of the Jurists He Influenced and was Influenced by

Öz

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'yi (ö. 478/1085) yazdığı eserler ile Şâfiî usulcüler içerisinde kelamcı usul anlayışının başta gelen isimleri arasında saymak mümkündür. Usule dair *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* adlı eseri kelamcılar metodu ile yazılan temel eserlerden biri olarak kabul edilmiştir. Cüveynî'nin usul anlayışının oluşumunda Bâkıllânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418-1027) gibi kelamcı usulcülerin etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bunların içinde özellikle Bâkıllânî'nin özel bir yere sahip olduğu söylenebilir. Cüveynî'nin usul anlayışının şekillenmesinde rol oynayan bu usulcülerin temel ortak noktası, Eş'arî kelamcı usulcülerden olmalarıdır. Cüveynî, bahsi geçen usulcülerin etkisinde kalmakla birlikte kendisinden sonra da birçok usulcüyü etkilediği görülmektedir. Söz konusu etki görüşlerini kabul etme şeklinde olduğu gibi eserlerini şerh etme olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu makalenin amacı, Cüveynî'nin etkilendiği, görüşlerine büyük önem verdiği ve etkilediği usulcülerini *el-Burhân* özelinde incelemektir. Bu minvalde Cüveynî'nin kelamcı usulcüler arasında durduğu yer tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Kelamcı Usulcüler, Cüveynî, Bâkıllânî.

Abstract

It is possible to count Juwayni as the most important representative of the theological method understanding among the Shafi'i scholars with the works he wrote. His work, *al-Burhân fî usûli'l-fıkh*, on the method has been accepted as one of the basic works written with the method of theologians. It is possible to say that theological scholars such as Bâkıllânî, İbn Fûrak and Abû İshâq al-İsferâyînî had an impact on the formation of Juwayni's understanding of methodology. Although Juwayni remained under the influence of the aforementioned scholars, it is seen that he influenced many scholars after him. The interaction in question appears in the form of accepting his views, as well as annotating his works. The aim of this article is to analyze the jurists that Juwayni influenced and that were influenced by, in the context of *al-Burhan*.

Keywords: Usul al-Fıkh, Theologian Jurists, Juwayni, Bâkıllânî

GİRİŞ

Son yüzyıla kadar usûlî mesailerin gelenekle sağlıklı bir bağ kurularak birbirine eklenmek suretiyle yapıldığını söylemek mümkündür. Usulün yanı sıra benzer hususun fıkıh alanında da geçerli olduğu söylenebilir. Söz gelimi fıkıh usulü bağlamında ele alındığında her bir usulcünün kendinden önce olan bitene bigâne kalmadığı ve bağlı olduğu doktrine katkı sunan usulcülere atıfta bulunduğu görülmektedir. Klasik dönem usulcülerin temel karakteristik özellikleri arasında yer alan bu özellik neredeyse son yüz yıla kadar devam etmiştir. Bu hususu gelenekle sağlıklı bir bağ kurmanın sonucu olarak görmek de mümkündür. Bu karakteristik özelliği haiz olan usulcülerden biri de şüphesiz Şâfiîlerin önde gelen kalamcı usulcülerinden biri olan Cüveynî'dir.

Cüveynî'yi etkisinde kaldığı usulcülerden bağımsız olarak ele almak hem kalamcı usulcüler arasındaki yerini tespit etme hem de usul anlayışının gelişim seyrini sağlıklı bir şekilde anlamaya engel olacaktır. Dolayısıyla gerçek anlamda bir Cüveynî portresi için onu etkilediği ve etkilediği usulcülerle birlikte değerlendirmek önem arz etmektedir. Bu çalışmada Cüveynî'nin usule dair kaleme aldığı son eseri *el-Burhân fî usûli'l-fikh* adlı eseri esas alınarak etkilediği ve etkilediği usulcüler ele alınacaktır. Bununla birlikte ihtiyaç hasıl olması halinde *et-Telhîs* adlı eserine de atıfta bulunulacaktır.

1. CÜVEYNÎ'NİN USUL ANLAYIŞINA ETKİ EDEN USULCÜLER

Cüveynî'nin usul anlayışının oluşumunda kendinden önceki usulcülerin etkisi inkâr edilemez. Bununla birlikte Cüveynî'yi yazdığı eserler ile Şâfiî usulcüler içerisinde kalamcı usul anlayışının en önemli temsilcisi saymak mümkündür. Her ne kadar çağdaşı Şîrâzî (ö. 476/1083) ve Sem'anî (ö. 489/1096) gibi Şâfiî usulcüler de Şâfiî usul anlayışının oluşumuna yazdıkları eserlerle katkıda bulunmuşsa da önceki kalamcı usulcülerin görüşlerine ulaşma konusunda Cüveynî'nin eserlerinin daha önemli olduğu söylenebilir. Şîrâzî ve Sem'anî'nin eserleri ise daha çok Şâfiî fukahâsından olan usulcülerin görüşlerine ulaşılması açısından önem taşır.¹

Cüveynî'nin görüşlerine değer verdiği usulcülerin başında Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi Eş'arî kalamcı usulcüler gelmektedir. Bu usulcüler arasında özellikle Bâkılânî'nin Cüveynî için özel bir yere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Buna karşılık çağdaşı Şîrâzî'nin ise daha çok Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) ve Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) gibi usulcülerin görüşlerine iltifat ettiği söylenebilir.² İltaş'ın da ifade ettiği üzere bu iki tutum, Şâfiî usulcüler arasında nisbi de olsa kalamcılar ve fakihler şeklindeki bir ayrımın varlığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.³

Ehl-i sünnet kalamının iki önemli temsilcisinden biri olması sebebiyle Cüveynî, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-936) de usule ilişkin bazı görüşlerine yer vermiştir. Bunu ona duyduğu bağlılığın ve saygının bir göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim görüşlerine atıfta bulunduğu yerlerde genellikle "Ebü'l-Hasen" künyesinin başında "Şeyhunâ" ifadesini kullandığı görülmektedir.⁴ Taramamız sonucunda Cüveynî'nin, *el-Burhân*'da yaklaşık olarak yirmiye yakın yerde Eş'arî'ye atıfta bulunduğunu tespit ettik. Atıfta bulunduğu bu yerlerin

¹ Davut İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kalamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname* 2 (2009), 68-73; Selman Demirboğa, *Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhalefeti -Usûl Konuları Bağlamında-* (İstanbul: Nida Yayınları, 2022), 13.

² Örnek olarak bk. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ'*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1988), 1/220, 235, 2/595, 645, 769, 783, 813, 820, 862, 877, 917, 977-978.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kalamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", 70-73. Bu yaklaşımın isabetli olmadığı hakkında detaylı bilgi için bk. Davut Eşit, *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 309-310.

⁴ Örnek olarak bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Dârü'l-Vefâ, 2012), 1/138, 144, 174, 176, 178, 268, 288; Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Culem en-Niyabî - Şebbir Ahmed el-Umerî (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1/109, 291, 2/19, 118, 185, 3/340, 391.

bir kısmında Eş'arî'ye muhalefet etmiş, bazı yerlerde ise kendisine nispet edilen görüşleri izah etmiştir.⁵

Cüveynî'nin görüşlerine değer verdiği, atıfta bulunduğu ve etkilendiği usulcüler olması sebebiyle burada söz konusu vasfı haiz olan Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyî'nin gibi usulcülere kısaca yer verilecektir.

1.1.KADI EBUBEKİR EL-BÂKILLÂNÎ (ö. 403/1003)

Cüveynî'nin usul anlayışının oluşumunda Bâkılânî'nin önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür. Cüveynî'nin kendisi için usulcülerin ustası "hibru'l-usûl"⁶ ve "kâdımız"⁷ ifadesini kullanması da görüşlerine ne denli değer verdiğini göstermektedir. Bâkılânî'nin sadece Cüveynî'yi değil, genel anlamda tüm kelamcı Şâfiî usulcülerin usul anlayışlarının oluşumunda önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Bu yönüyle Bâkılânî'nin kelamcı usulcülerin en önemli teorisyenlerinden birisi olduğunu söylemek mümkündür. Kelamcı usulcülerin Bâkılânî'ye atıfta bulunurken isminden ziyade daha çok "Kâdî" kelimesini kullanmaları da bu hususu destekler mahiyettedir. Mesela Tâceddin es-Sübki (ö. 771/1370) bu kullanıma şu şekilde dikkat çekmektedir: "Ashabımızın usulcülerini "Kâdî" kelimesini sadece Bâkılânî için kullanır. Mu'tezilî usulcüler ise bu kelimeyle (Kâdî) Abdülcebbar'ı kastederler."⁸

Cüveynî'nin, Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd* adlı kitabın özeti mahiyetinde olan *Kitâbu't-telhîs* adlı eserine göz atıldığında Bâkılânî'den ne denli etkilendiği görülecektir. Bâkılânî'nin görüşlerinin yanı sıra kendi görüşlerini de ihtiva eden bu eser, Bâkılânî'nin fıkıh usulüne dair görüşlerini günümüze taşıması açısından son derece önemlidir. Buna karşılık olgunluk döneminde yazdığı *el-Burhân* adlı eserinde, ilkinde Bâkılânî'yi desteklediği birçok konuda ona muhalefet etmiştir. Buna rağmen *el-Burhân*'da hemen hemen her konuda Bâkılânî'nin görüşlerine atıfta bulunmuş, fıkıh usulünün dayandığı temel kelami prensiplerde genel olarak Mu'tezileye karşı Bâkılânî ile aynı görüşü benimsemiştir.⁹ Cüveynî'den nakledilen: "Kalam ilminde Bâkılânî'den on iki bin sayfa ezberleyene kadar hiçbir şey söylemedim"¹⁰ şeklindeki ifade Bâkılânî'nin etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Cüveynî'nin usul konularının birçoğunda Bâkılânî'ye atıfta bulunması ve bazı yerlerde de aynı görüşü benimsemesi, Sem'ânî tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmesine sebep olmuştur. Sem'ânî mezhebini müdafaa etmeyip hasmın mezhebine destek verdiği gerekçesiyle birçok konuda kendisini eleştirmiştir. Sübki, *el-Burhân*'ın usul ilmindeki öneminden bahsetme sadedinde bu konuya şu şekilde değinmiştir: "Bu kitap, Şâfiîlerin kendisiyle övünmesi gereken kitaplarından. Fakat Şâfiîlerden kimsenin bu kitabı şerh etmeye yanaşmaması ve hakkında bir söz söylememesine şaşırıyorum. Sadece Sem'ânî, *el-Kavâti'u'l-edille* adlı eserinde çok az meselede buna değinmiş ve İmam'ın (Cüveynî) görüşlerine karşı çıkmıştır."¹¹

Sem'ânî'nin eserinde "Ashabımızdan biri şöyle dedi" şeklinde verdiği görüşler incelendiğinde, Sübki'nin de ifade ettiği gibi bunların Cüveynî'nin *el-Burhân*'ından yapılan

⁵ Cüveynî, kişinin güç yetiremeyeceği bir fiille (teklîf-i mâ lâ yutâk) mükellef tutulmasının caiz olup olmaması, hudûs halinde olan bir fiille kişinin yükümlü tutulup tutulmaması ve umum için dilde özel bir sığınan vazedilip edilmediği konusunda Eş'arî'ye muhalefet etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/84, 119, 144-145, 177-179, 200-201, 268, 2/749; Cüveynî, *Ğiyâsu'l-umem fi'l-tiyâsi's-zulem*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2014), 520; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2007), 2/103-104, 3/102. Ayrıca bk. M. Macit Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 151-154.

⁶ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 18/472. Ayrıca bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/513.

⁷ Cüveynî, *Muğîsu'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak (İhkâku'l-hak bi ibtâli'l-bâtılı fi Muğîsu'l-halk ile beraber)*, thk. Heysem Tuaymî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2003), 42.

⁸ Ebû Nasr Tâcüdî Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Alemlü'l-kutub, 1999), 2/289.

⁹ İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrımışmasının Mahiyeti Üzerine", 71-72.

¹⁰ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulu (Dâru hacr, 1413), 5/185.

¹¹ Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 5/192.

alıntılar olduğu anlaşılacaktır.¹² İki usulcü arasındaki gerilimi yansıtmaya açısından Sem'ânî'nin şu ifadesini zikretmek yerinde olacaktır. Sem'ânî şöyle der: "Bâkılânî'nin kelamına âşık olan ve onu usul konularının birçoğunda imam ve önder olarak gören bazıları gördüm. Hatta sanki o (Cüveynî), onu (Bâkılânî) taklit etmeye nefsini razı etmiş ve akide konularında onu imam tayin etmiştir."¹³

Cüveynî'nin, Bâkılânî'nin görüşlerine değer atfetmesi ve çokça atıfta bulunmasının altında yatan sebebin Eş'arî kelamcı usulcülerden olması olduğu söylenebilir. Zira Bâkılânî dönemindeki en büyük kelamcı usulcülerden biri olarak kabul edilmiştir.¹⁴ Hatta Mâzerî (ö. 536/1141), Ebyârî (ö. 618/1219) ve Şerîf Ebû Yahyâ gibi Mâlikî usulcülerin *el-Burhân*'ı şerh etme nedenlerinden birisinin Cüveynî'nin Bâkılânî'ye çokça atıf yapması olduğunu söylemek mümkündür. Cüveynî'nin, Bâkılânî'nin görüşlerine değer vermesinin diğer bir sebebi de Bâkılânî'nin Şâfiî'nin görüşlerine yer vermesi olduğu söylenebilir.

Cüveynî ile ilgili son dönemde yaptığı araştırmalarla meşhur olan Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb'in (ö. 2010) tespitine göre Cüveynî, *el-Burhân*'da yaklaşık yüz elliden fazla yerde Bâkılânî'ye atıfta bulunmuş, kırk beşe yakın meselede ise ona muhalefet etmiştir.¹⁵ Muhalefet ettiği bu meselelerin bazılarında doğrudan görüşünü reddederken bazılarında ise görüşün gerekçelendirme şekline karşı çıkmıştır. Cüveynî'nin Bâkılânî'ye muhalefetinin yer yer sert olduğu da görülmektedir. Söz gelimi kıyaslarda takdim ve tehiri kabul etmeyen Bâkılânî'ye Cüveynî'nin şiddetle karşı çıkması buna örnek olarak verilebilir. Bu görüşün büyük bir hata olduğunu ve Bâkılânî'ye yakıştıramadığını ifade eden Cüveynî, elinden gelmesi durumunda bu görüşü gizleyeceğini belirtmiştir.¹⁶

Örnek olması açısından iki usulcü arasında ihtilafli birkaç meseleyi kısaca zikretmek faydalı olacaktır.

1.1.1.MÜRSEL HADİS İLE AMEL

Cüveynî'nin Bâkılânî'ye muhalefet ettiği meselelerden biri mürsel hadisle amel etme konusudur. Mâlikî usulcüler arasında mürsel hadisle amel etme konusunda farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte, tercih edilen görüş bunun hüccet olması yönündedir.¹⁷ Mezhebin önde gelen kelamcı usulcüsü Bâkılânî ise bu konuda farklı bir yol izleyip tercih edilen görüşe muhalefet etmiş ve mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmemiştir. Şâfiî mezhebinde de tercih edilen görüş mürsel hadisin hüccet olmaması yönünde olup Bâkılânî bu konuda Şâfiî usulcülerle aynı görüştedir.¹⁸

¹² Örnek olarak krş. Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî (Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1998), 1/452-453 - *el-Burhân*, 1/465-466; *Kavâti'u'l-edille*, 2/28-29 - *el-Burhân*, 1/302-309; *Kavâti'u'l-edille*, 3/45 - *el-Burhân*, 1/300-325; *Kavâti'u'l-edille*, 4/285- *el-Burhân*, 2/599-622; *Kavâti'u'l-edille*, 4/441 vd. - *el-Burhân*, 2/785 vd; *Kavâti'u'l-edille*, 4/498-499-*el-Burhân*, 2/726-727.

¹³ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/440.

¹⁴ Tahir b. Muhammed Ebü'l-Muzaffer İsferyânî, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciyeti ani'l-firaki'l-hâlikîn*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turas, 2010), 164-165.

¹⁵ Cüveynî'nin Bâkılânî'ye atıfta bulunduğu yerler konusunda Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb'in hazırladığı indeks için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/837. Cüveynî'nin Bâkılânî'ye muhalefet ettiği konular için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/853-855.

¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/512-513.

¹⁷ Mâlikî usulcülerin görüşü için bk. Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islami, 1995), 1/355; Ebû Alî Hüseyin b. Ebü'l-Fazl Atîk b. Hüseyin er-Rib'î İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Gazzâlî Ömer Câbî (Dübey: Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2001), 1/379-380; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtisari'l-mahsûl-fi'l-usûl*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004), 295; Ebû Alî b. Hüseyin b. Alî b. Talha er-Recrâcî Şuşâvî, *Ref'u'n-nikâb an Tenkîhi's-Şihâb*, thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâh - Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2004), 5/221-222.

¹⁸ Şâfiî usulcülerin görüşü için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lumâ'*, 2/622; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/442; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2010), 1/321; Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebû Züneyd (Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1983), 2/177; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-

Cüveynî ise hadisi mürsel olarak rivayet eden râvinin (mürsil) sika ve âdil olması şartıyla mürselin hücciyetini savunarak, bu yönüyle hem mezhepte tercih edilen görüşe hem de Bâkılânî'ye muhalefet etmiştir. Zira ona göre haberlerde dikkat edilmesi gereken temel nokta güvenilirliğin bulunmasıdır. Dolayısıyla hadisi rivayet eden râvi, sika ve âdil olduktan sonra onunla amel edilmesi gerekir.¹⁹ Nitekim Şâfiî usulcülerden Âmidî (ö. 631/1233) de bu konuda Cüveynî'yi takip etmiştir.²⁰

1.1.2. ŞEYHİN KESİN BİR DİLLE RİVAYETİNİ İNKÂR ETMESİ

Şeyhin rivayetini inkâr etmesi ile bir râvinin kendisinden rivayet edilen hadisi reddetmesi kastedilmektedir. Mâlikî ve Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre şeyhin, kendisinden rivayet edildiği iddia edilen hadisi kesin bir dille yalanlayıp reddetmesi durumunda bu hadisle amel edilmez.²¹ Tereddütlü olması halinde ise her iki mezhebe göre de bununla amel edilir.²²

Bâkılânî bu konuya şu şekilde temas eder: “Râvinin hadisi inkâr etmesi ya şüpheli ya da kesin bir şekilde olur. Şayet râvi, “Bu hadisi rivayet ettiğimi hatırlamıyorum,” “Emin değilim” şeklinde kesin olmayan bir dille inkâr ederse hadisçilerin çoğuna göre bu, rivayeti reddetmeyi gerektirmez. Benim de tercih ettiğim görüş bu yöndedir. Ancak râvi kesin bir dille inkâr eder ve: “Kesinlikle bunu benden duymadın” derse bu durumda hadisle amel edilmez ve tevakkuf edilir. Çünkü bu durumda râvinin (asıl râvi) kesin bir şekilde hadisin rivayetini inkâr etmesi ile diğer râvinin kesin bir şekilde rivayet ettiğini iddia etmesi birbirine tearuz etmiştir. Dolayısıyla birisi diğerinden daha evla değildir.”²³

Görüldüğü gibi Bâkılânî, râvinin tereddütlü bir şekilde hadisi inkâr etmesi durumunda hadisle amel etmeyi kabul ederken kesin bir şekilde yapılan inkâr durumunda tevakkuf etmiştir. Cüveynî ise râvinin tereddütlü olması durumunda Bâkılânî'yle aynı görüşü paylaşırken kesin bir dille hadisin inkâr edilmesi durumunda Bâkılânî'ye muhalefet etmiştir. Cüveynî'ye göre, şeyhin râviyi kesin bir dille tekzip etmesi durumunda, birbirine zıt iki haber ortaya çıkar ve bu durum her iki rivayetle amel etmemeyi gerektirir. Bu durumda iki rivayetin birinde bulunan adalet veya tercih vecihlerinden bir vecihle rivayetler birbirine tercih edilir ve bunlardan biriyle amel edilir.²⁴

1.2. İBN FÛREK (ö. 406/1015)

İbn Fûrek, Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştirip bu görüşleri nakletmede önemli bir rol oynayan kalamcı usulcüler arasında kabul edilmektedir. Fıkıh usulüne dair yazdığı kitapları her ne kadar günümüze ulaşmamış olsa da görüşlerini Cüveynî gibi kalamcı usulcülerin eserlerinde görmek mümkündür.²⁵

Alvânî (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1992), 4/461; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afîfî (Riyad: Dârü's-sumey'î, 2003), 2/149.

¹⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/364. Detaylı bilgi için ayrıca bk. Demirboğa, *Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhalefeti*, 117-121.

²⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/149; Âmidî, *Muntehe's-sûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Ferîd Meziđî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 96-97.

²¹ Mâlikî usulcülerin görüşü için bk. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, 2/352; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, 1/374-375; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Muntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezîr Hamâdü (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 1/617; Şûşâvî, *Ref'u'n-nikâb*, 5/153. Şâfiî usulcülerin görüşü için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ'*, 2/649-651; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/370-373; Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille*, 2/356-357; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/314-315; Râzî, *el-Mahsûl*, 4/420-422; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/128-130.

²² Mâlikî usulcülerin görüşü için bk. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, 2/352-353; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, 1/375-376; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Muntehâ*, 1/618-620; Şûşâvî, *Ref'u'n-nikâb*, 5/156-157. Şâfiî usulcülerin görüşü için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ'*, 2/649-650; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/371-372; Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille*, 2/355-356; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/314-315; Râzî, *el-Mahsûl*, 4/420-423; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/128-129; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulâmu'l-hadîs*, thk. Nureddin Itr (Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1986), 117-118.

²³ Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/392-393.

²⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/372-373. Detaylı bilgi için bk. Demirboğa, *Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhalefeti*, 126-128.

²⁵ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiîyye*, 4/127-135. İbn Fûrek ile ilgili olarak ayrıca bk. Ebü'l-Muzaffer İsfereyînî, *et-Tebîr fî'd-dîn*, 165-166.

Cüveynî'nin usul anlayışının oluşumunda İbn Fûrek'in de etkisi inkâr edilemez. Kitabında kendisi için "el-Üstâd" kavramını kullanması görüşlerine ne denli önem verdiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Sıradan halktan bir kişinin (âmmi), taklid edeceği müctehidin ilmi birikimini sorgulamaksızın ona tabi olması gerektiği konusunda aynı görüşü benimsemeleri bu etkileşime örnek olarak verilebilir.²⁶ Ayrıca Cüveynî, İbn Fûrek'in mefhûmu'l-muvâfakayı mefhûmu'l-hitâb, mefhûmu'l-muhâlefeyi de delîlü'l-hitâb şeklinde isimlendirmesine karşı çıkmayıp güzel görmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir.²⁷

Cüveynî, atıfta bulunduğu meselelerin bir kısmında İbn Fûrek'le aynı görüşü paylaşırken bazı meselelerde ise ona muhalefet etmiştir. İlmin tarifi, bir hükmün iki illetle ta'lili ve içtihat hata-isabet meselesi gibi bazı meseleler iki usulcü arasındaki ihtilafli meseleler arasında yer almaktadır. Örnek olması açısından bir hükmün birden çok illetle ta'lil edilmesi meselesini zikretmek faydalı olur.

İbn Fûrek bir hükmün birden çok illetle ta'lil edilmesini nas yoluyla belirlenen illette (mansûs illet) caiz görürken, içtihat yoluyla belirlenen illette (müstenbat illet) caiz görmemiştir.²⁸ Buna karşılık Cüveynî bir hükmün birden çok illetle ta'lil edilmesini aklen caiz görmekle beraber şer'an caiz olmadığını ve vuku bulmadığını savunarak farklı bir görüş ileri sürmüştür.²⁹ Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi usulcüler bu konuda İbn Fûrek'i takip ederken, İbn Berhân (ö. 518/ 1124) ile Âmidî, Cüveynî'nin görüşünü benimsemiştir.³⁰

İçtihat hata-isabet meselesiyle ilgili olarak Cüveynî tarafından İbn Fûrek'e nispet edilen görüşün tashih edilmesi yerinde olacaktır. İçtihat hata-isabet konusunda Cüveynî *et-Telhîs*'te İbn Fûrek'e her müctehidin isabet ettiği görüşünü nispet etmiştir.³¹ Ancak diğer usulcülerin İbn Fûrek'e nispet ettiği görüş dikkate alındığında Cüveynî'nin bu nispeti isabetli gözükmemektedir. Zira diğer usulcüler tarafından İbn Fûrek'e nispet edilen görüş müctehitlerden sadece birinin isabet ettiği yönündedir.³²

İbn Fûrek'le ilgili olarak vuzuha kavuşturulması gereken konulardan biri de mürsel hadisin isimlendirmesiyle ilgili olarak Cüveynî'nin kendisi hakkındaki değerlendirmesidir. Buna göre İbn Fûrek, Tâbiîn قال رسول الله ve Tebeu't-Tâbiîn: قال الصحابي şeklindeki ifadelerle rivayet ettiği hadisleri munkatı hadis olarak isimlendirmiştir. Ancak Tâbiînin araya bir vasıta koyarak ismini zikretmeksizin قال رجل: قال رسول الله şeklindeki ifadeleri ise mürsel olarak isimlendirmiştir.³³ Mâzerî

²⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/767.

²⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/267. Fahve'l-hitâb/mefhûmu'l-muvâfaka: Lafzın, lafızda açıkça zikredilmediği halde söylenene uygun bir anlama delalet etmesidir. Delîlü'l-hitâb/mefhûmu'l-muvâfaka ise genel olarak lafzın, söylenenin hükmünün aksinin söylenmeyen için geçerli olduğuna delalet etmesidir. Detaylı bilgi için bk. Davut İltas, *Kelamcı Usulcülerin Delalet Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2020), 353-354, 366-367.

²⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/475; Muhammed b. Said. b. Avvad Ğâmidî, *Ebûbekir İbn Fûrek ve arâuhu'l-usûliyye* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1421), 2/673-675.

²⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/482, 602, 613. Ayrıca bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami Neşşâr vd. (Kahire: Mektebetü'l-İskenderiyye, 1969), 680-681.

³⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/364-367; Râzî, *el-Mahsûl*, 5/271-277; Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemal Zemzemi - Nureddin Abdulcebbâr Sağıri (Dübe: Dâru'l-buhûs, 2004), 6/2472-2475; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl* (Alemu'l-kutub, ts.), 4/195-196. İbn Berhân ile Âmidî'nin görüşü için bk. İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/263; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/296; Âmidî, *Muntehe's-sûl*, 203. Gazzâlî, fûrua dair kaleme aldığı *el-Vasît* adlı kitabında bir hükmün birden çok illetle ta'lil edilmesine cevaz vermiştir. Bu görüş için bk. Gazzâlî, *el-Vasît fî'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim - Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dâru's-selâm, 1997), 3/139; Sübkî, *el-İbhâc*, 6/2475.

³¹ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/341.

³² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ'*, 2/1048; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/222; Âmidî, *Muntehe's-sûl*, 250; Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdîrrahîm (Abdîrrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî Safiyyüddîn el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman Yusuf - Sa'd b. Sâlim Suveyh (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1996), 8/3848-3849; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vezaretü'l-evkâf ve ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 6/242-244. İbn Fûrek'in görüşü hakkında detaylı bilgi için bk. Ğâmidî, *Ebûbekir İbn Fûrek ve arâuhu'l-usûliyye*, 2/721-723.

³³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/366.

ise İbn Fûrek'in böyle bir görüşü benimsemediğini belirtir.³⁴ Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) konuyla ilgili değerlendirmeleri dikkate alındığında Cüveynî'nin bu görüşünde isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Cüveynî'nin görüşlerine bağlılığıyla bilinen İbnu'l-Kuşeyrî'nin (ö. 514/1120)³⁵ bu konuda Cüveynî'ye muhalefet etmemesi de bu görüşü destekler mahiyettedir.³⁶

1.3.EBÛ İSHÂK EL-İSFERÂYİNÎ (ö. 418-1027)

Şâfiî mezhebinin önde gelen kalamcı ve usulcülerinden biri olarak kabul edilen Ebû İshâk el-İsferâyînî, kendinden sonraki birçok usulcüyü etkilemiş ve Şâfiî usulcüler arasında "el-Üstâd"³⁷ diye anılmıştır.³⁸ Cüveynî de onun hakkında "el-Üstâd" ifadesini kullanmış ve tespit edebildiğimiz kadarıyla otuz beş yerde kendisine atıfta bulunmuştur.³⁹

Cüveynî, emrin muktezasının vücub gerektirdiği ve kazanın ilk emirle vacip olmadığı gibi bazı meselelerde İsferâyînî ile aynı görüşü paylaşmışsa da atıfta bulunduğu meselelerin birçoğunda ona muhalefet etmiştir. Örnek olması açısından aşağıda Cüveynî'nin, Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye muhalefet ettiği emrin tekrarı gerektirdiği meselesi ile etkilendiği içtihat hata-isabet konusu ele alınacaktır.

1.3.1. EMRİN TEKRARI GEREKTİRMESİ

Karinelerden hâlî olan mutlak emrin tekrarı gerektirip gerektirmediği konusunda usulcüler ihtilaf etmiştir. Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye göre mutlak emir tekrarı gerektirirken⁴⁰ Cüveynî'ye göre mutlak emir tekrarı gerektirmez. Buna göre ancak bir karine bulunması durumunda emir tekrarı gerektirir.⁴¹

Cüveynî'ye göre karinelerden hâlî olan mutlak emir, sîga olarak yerine getirilmeyi (imtisal) gerektirir. Bu imtisal de en az bir kereliği içinde taşır. Bir kerelik dışındaki diğer fazlalıklarda ise tevakkuf edilir. Ona göre emir ve bunun dışındaki diğer fiiller masdardan türediğine göre masdar için geçerli olan hüküm, emir için de geçerli olmalıdır. Buna göre masdarda bir kereliğine mahsus olarak fiilin yerine getirilmesi kesinlikle bilinmektedir. Bu kesinlik emir için de söz konusudur. Ancak eylemi yerine getirmenin diğer zamanları kapsamı ve bunun tekrarı gerektirmesi kesin olarak bilinmediği için burada tevakkuf edilir.⁴²

1.3.2. İÇTİHATTA HATA-İSABET MESELESİ

Usulcüler içtihat hata-isabet meselesini genel olarak usûlî (itikadî-aklî) ve fer'î olmak üzere iki ana bölümde ele almışlardır. Usûlî hükümlerde doğrunun tek olduğu konusunda usulcüler ittifak halinde olup müçtehitlerden sadece birinin isabet ettiğini belirtmişlerdir. Bu, kabir azabı gibi ancak şeriatla bilinen bir mesele olabileceği gibi âlemin hudûsu gibi akılla idrak edilen aklî bir mesele de olabilir. Buna göre böylesi bir konuda içtihat edip isabet etmeyen bir müçtehit günahkâr olur.⁴³

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî el-Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammar et-Talibî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, ts.), 486.

³⁵ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'arabî, 1404), 308-317; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 7/159-166.

³⁶ Detaylı bilgi için bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/403; Ğâmidî, *Ebûbekir İbn Fûrek ve arâuhu'l-usûliyye*, 2/593-596.

³⁷ Örnek olarak bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/79, 81, 83.

³⁸ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 4/256-262. Ayrıca bk. Ebû'l-Muzaffer İsferâyînî, *et-Tebîr fî'd-dîn*, 165.

³⁹ Cüveynî'nin, Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye atıfta bulunduğu yerler için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/79, 81, 83, 121, 135, 146, 150, 171-172, 215, 251, 337, 391-392, 395, 2/460, 465, 572-573, 597-598, 607, 619, 631, 658, 721, 738, 756-757, 765, 769.

⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/150-151; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' (el-Bedru't-tal' fî halli cem'i'l-cevâmi' şerhi ile birlikte)*, thk. Murtaza 'Alî b. Muhammed ed-Dâğıştânî (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2005), 1/316.

⁴¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/153.

⁴² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/153.

⁴³ Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb Mistû - Yûsuf Alî Bedîvî (Beyrut: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 1995), 258-259; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 5/11-14; Sübkî, *el-İbhâc*, 7/2909-2910. Anberî'den (ö. 168) usûlî konularda içtihat eden her müçtehidin isabet ettiğine dair bir görüş nakledilmiştir. Râzî, *el-Mahsûl*, 6/29-33; Sübkî, *el-İbhâc*, 7/2909,

Usulcüler, fer'î meseleleri ise hakkında nas bulunan ve bulunmayan şekilde iki kısma ayırmışlardır. Hakkında nas bulunan meselelerde içtihat caiz olmayıp bu konuda doğrunun tek olduğu kabul edilmiştir. Burada herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.⁴⁴ Hakkında nas bulunmayan zannî meselelerde ise her müçtehidin isabet edip etmediği konusunda usulcüler ihtilaf etmiştir. İctihatta hata-isabet meselesinden kasıt bu tür meselelerdir.

Eş'arî, Bâkılânî ve Gazzâlî gibi usulcülere göre zannî meselelerde içtihat eden her müçtehit isabet etmiştir. Hatta Bâkılânî'den yapılan nakle göre o, "Şayet İmâm Şâfiî'nin görüşü bu yönde olmasaydı onu usulcü kabul etmezdim"⁴⁵ demiş ve Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu iddia etmiştir. Ancak Bâkılânî'nin aksine Şâfiî usulcülerin geneli tarafından Şâfiî'ye nispet edilen görüş, müçtehitlerden sadece birinin isabet ettiği yönündedir.⁴⁶ Her müçtehidin isabet ettiğini savunan usulcülere göre Allah'ın hükmü müçtehidin içtihadına tabi olup müçtehit, içtihat etmeden önce Allah tarafından belli bir hüküm tayin edilmemiştir.⁴⁷

İbn Fûrek, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Şîrâzî, Cüveynî, Sem'ânî, Râzî ve Âmidî gibi önde gelen Şâfiî usulcülerin benimsediği görüş, müçtehitlerden sadece birinin isabet ettiği görüşüdür.⁴⁸ Cüveynî tercih ettiği bu görüşü şu şekilde açıklar: "Hiçbir vakıanın Allah'ın hükmünden hâlî olmadığı sabit olduğuna göre deriz ki: Allah'ın emri sebebiyle müçtehit zannının gereğince amel etmesi yönüyle isabet etmiştir; içtihadını, söz konusu meselede Allah'ın hükmüne muttali olacak derecede sonuçlandırmaması yönüyle de hata etmiştir. İşte tercih edilen görüş budur."⁴⁹

Mezhepte tercih edilen görüş de bu yöndedir. Buna göre isabet eden müçtehidin görüşü hak olup bunun dışındaki müçtehitlerin görüşleri batıldır. Ancak bunlar içtihatlarında hata etmekle beraber günahkâr olmazlar.⁵⁰ Zira Hz. Peygamber'in "İctihat edip isabet eden hâkime iki, hata edene bir sevap vardır"⁵¹ hadisinde de görüldüğü gibi her ikisi için de sevap zikredilmiştir.⁵²

2. CÜVEYNÎ'NİN SONRAKİ USULCÜLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Cüveynî'nin sonraki birçok usulcü üzerinde önemli etkisi olmuştur. Cüveynî'den etkilenen usulcüler arasında Şâfiî usulcüler olduğu gibi diğer mezheplere müntesip usulcüler de bulunmaktadır. Bu usulcülerin başında Havâfî (ö. 500), Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), Gazzâlî, İbn Berhân, Mâzerî, Ebyârî, İzzüddîn b. Abdusselâm (ö. 660-1262), Sübkî ile Şâtıbî'yi (ö. 790/1388) saymak mümkündür.⁵³ Aşağıda örnek olması bakımından bazı önemli usulcülere etkisi ve bu etkinin hangi alanlarda olduğu kısaca ele alınacaktır.

2924. Anberî'nin görüşü hakkında farklı bir değerlendirme için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/752-754; İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/337-340.

⁴⁴ Örnek olarak bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ'*, 2/1045-1046; Safiyyüddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-vusûl*, 8/3846-3847; Sübkî, *el-İbhâc*, 7/2913-2915.

⁴⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/754. Gazzâlî'nin görüşü için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/409.

⁴⁶ Şâfiî'nin görüşü için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ'*, 2/1046-1048; Ebû Muhammed Tâcüddîn Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Sibâ' el-Firkâh el-Fezârî el-Bedrî Tâceddin el-Firkâh, *Şerhu'l-Varakât*, thk. Sare Şafi el-Hacırî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1997), 3/340; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 5/16, 19; İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/343-345; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 4/546.

⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 6/34; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/221; Sübkî, *el-İbhâc*, 7/2914.

⁴⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ'*, 2/1046-1048; Cüveynî, *el-Burhân*, 2/754-757; Tâceddin el-Firkâh, *Şerhu'l-Varakât*, 3/340-341; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 5/16, 19; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/36; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/223.

⁴⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/757.

⁵⁰ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 259; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 5/16.

⁵¹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1955), "Akdiye", 1716 (3/1342).

⁵² Ayrıntılı bilgi için bk. Safiyyüddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-vusûl*, 8/3835-3879; İsnevî, *et-Temhîd fi tahrîci'l-furû'i 'ala'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2013), 434-436.

⁵³ Cüveynî'nin öğrencileri ve etkilediği usulcüler hakkında detaylı bilgi için bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 5/165-222, 6/196, 7/231, 8/249; Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, *Fıkhü İmâmi'l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh el-Cüveynî: Hasaisühu-eserühu-menziletühu* (Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2013), 529-551; Muhammed Zuhaylî, *el-İmâmu'l-Cüveynî İmâmu'l-Haremeyn* (Dimaşk: Dâru'l-kâlem, 1992), 81-92; Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*, 49-63.

2.1.GAZZÂLÎ (ö. 505/1111)

Cüveynî'nin en çok etkilediği ve usule dair görüşlerinin oluşumuna katkı sağladığı usulcüler içerisinde Gazzâlî'yi ilk sırada saymak mümkündür.⁵⁴ Gazzâlî'nin Cüveynî'nin öğrencisi olması yanında her ikisinin de kalamcı usul geleneğini takip etmesi bu etkileşimin başlıca sebepleri arasında zikredilebilir.

Gazzâlî, hocasının görüşlerine atıfta bulunurken “Üstâdî, İmâmî, Fahru'l-İslam” şeklinde tazim bildiren ifadeler kullanmıştır.⁵⁵ Özellikle usule dair ele aldığı ilk kitaplarında hocasının görüşlerinin etkisinde kaldığı ve bu doğrultuda hareket ettiği açık bir şekilde görülür. Nitekim *el-Menhûl* adlı eserinin sonunda bu kitapta yer alan görüşlerin tamamının hocasının görüşlerinin özeti mahiyetinde olduğunu belirtmesi bunun apaçık bir göstergesidir.⁵⁶ Gazzâlî daha sonra kaleme aldığı *Şifâu'l-ğâlîl* adlı eserinde de hocasına olan bağlılığı devam etmiştir.⁵⁷

Olgunluk döneminde kaleme aldığı *el-Müstasfâ* adlı eserinde ise aynı etkinin söz konusu olduğunu söylemek güçtür. Yine *Şifâu'l-ğâlîl* adlı eserinin yazılmasıyla ilgili olarak hocasının takip ettiği metodun dışında farklı bir yol izleyeceğini belirtmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir.⁵⁸ Gazzâlî'nin önceleri Cüveynî'yi desteklediği bazı konulardan rücu etmesi de ilmi olgunluğun doğal bir sonucu olarak düşünmek mümkündür. Bununla beraber Gazzâlî her ne kadar *el-Müstasfâ*'da hocasına isim olarak atıfta bulunmamış olsa da yine de usule dair birçok görüşünde Cüveynî'nin etkilerini görmek mümkündür.⁵⁹

Asli delillerin sayısı, teklîf-i mâ lâ yutâk, mütevatir haberde aranan sayı ve emrin tekrarı gerektirip gerektirmediği gibi meselelerde Gazzâlî, hocasının görüşünü benimsemiştir. Buna mukabil icmân hücciyetini ispat, usulcülerin icmâ ehline dâhil olup-olmaması, mürsel hadisle amel, mefhûmu'l-muhalefe, bir hükmün birden çok illetle ta'lil edilmesi, ekallu'l-cem' ve neshin tarifi gibi konularda muhalefet etmiştir.⁶⁰

2.2.İBN BERHÂN (ö. 518/1124)

Önceleri Hanbelî mezhebine müntesip olan İbn Berhân, nasların te'vil edilebileceği görüşünü benimsemesi, istinbat hususunda esnek davranıp nasların zâhirine fazla bağlı kalmaması, sempati duyduğu bazı Mu'tezile âlimlerinin meclislerine katılması gibi hususlar sebebiyle diğer Hanbelî âlimleri tarafından hocası olan İbn Akîl'e yöneltilen şiddetli eleştirilere tahammül edemeyerek Şâfiî mezhebine geçmiştir.⁶¹ Mezhebini değiştirdiği için daha sonra Hanbelî hukukçusu İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) tarafından kendisine “İbn Terkân” lakabı takılmıştır.⁶²

İbn Berhân'ın usule dair kaleme aldığı *el-Vusûl* adlı eserin yazımında Cüveynî'nin *el-Burhân*'da izlediği metodu takip ettiği söylenebilir. Cüveynî'nin, görüşlerine sık sık başvurduğu Bâkîllânî ile Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi usulcülerin görüşlerine İbn Berhân'ın da aynı sıklıkta atıfta bulunması, yine icmân hücciyetini ispat ve içtihatla hata-isabet meselesi gibi konularda Cüveynî'nin tutunduğu gerekçelere başvurması Cüveynî'den etkilendiğini göstermektedir.⁶³ İbn

⁵⁴ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 6/191-389.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk, 1980), 488; Gazzâlî, *Şifâu'l-ğâlîl fi beyâni's-şebehi ve'l-muhayyeli ve mesâlikî't-ta'lil*, thk. Hamd el-Kubeysî (Bağdat: Matbaatu'l-irşâd, 1971), 310, 322.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 504. Sübkî, Gazzâlî'nin bu kitabı henüz Cüveynî hayatta iken yazdığını ifade ederken son dönem müelliflerinden Heyto ise *el-Menhûl* de yer alan bazı ifadelerden hareketle vefatından sonra kaleme aldığını belirtir. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 6/225; Muhammed Hasan Heyto, “Mukaddime”, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, mlf. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî (Dımaşk, 1980), 34-35.

⁵⁷ Gazzâlî, *Şifâu'l-ğâlîl*, 8.

⁵⁸ Gazzâlî, *Şifâu'l-ğâlîl*, 8-9.

⁵⁹ Dîb, *Fıkhu İmâmî'l-Haremeyn*, 529-543.

⁶⁰ Örnek olarak bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 164-165, 259-260, 318-321, 327-339, 2/82, 149-152, 409, 364-367.

⁶¹ Abdulhamid Ali Ebû Züneyd, “Mukaddime”, *el-Vusûl ile'l-usûl*, mlf. Ebû'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Berhân (Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1983), 1/9-36.

⁶² Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 6/30-31; H. Yunus Apaydın, “İbn Berhân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 11 Nisan 2022).

⁶³ Ebû Züneyd, “Mukaddime”, 1/35-36. İbn Berhân'ın Bâkîllânî ile Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye atıfta bulunduğu yerler için bk. İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/405-406. (Nesredenin hazırladığı indeks) İcmân hücciyeti ispatı hakkındaki ifadeler

Berhân, Cüveynî'ye atıfta bulunduğu yerlerde genellikle “Şeyhunâ, el-İmâm” gibi tazim bildiren ifadeler kullanmıştır.⁶⁴ Bununla beraber bazı konularda Cüveynî'den farklı tavır sergilemektedir. Söz gelimi me'âni'l-hurûf gibi bazı konuları Cüveynî'nin aksine eserine almamıştır.⁶⁵ İbn Berhân'ın bu konuda söz konusu konuları fıkıh usulünün temel konularından görmeyen ve bundan dolayı *el-Müstasfâ* adlı kitabında buna yer vermeyen Gazzâlî'nin etkisinde kaldığını söylemek mümkündür.⁶⁶

İbn Berhân, kitabının birçok yerinde açıkça isim vererek Cüveynî'ye atıfta bulunmuştur. Atıfta bulunduğu yerlerin önemli bir kısmında onun görüşünü aynen paylaşırken bir kısmında muhalefet etmiştir. Asli delillerin sayısı, icmân hücciyetini ispat ve içtihat hata-isabet meselesi gibi konular, Cüveynî'yi takip ettiği konulardan bazılarıdır. Buna karşılık, mürsel hadisle amel, emrin muktezası, mükerrer emir, müşterekin umumu, peş peşe gelen cümlelerden sonraki istisna ile sahabe amelinin habere muhalefet etmesi gibi bazı konularda ise muhalefet etmiştir.⁶⁷

2.3.MÂZERÎ (ö. 536/1141)

Mâlikîlerin önde gelen kalamcı usulcülerinden birisi olan Mâzerî, aynı zamanda kalam, mantık ve felsefe gibi alanlarındaki yetkinliğiyle de ön plana çıkmıştır. Fıkıh alanındaki bilgi ve birikiminden dolayı daha sonraki Mâlikî usulcüler tarafından “eş-Şeyh, el-Fakih, el-İmâm” gibi tazim bildiren ifadelerle anılmıştır. Mağribli usulcüler içerisinde kıvrak zekâsıyla tebarüz eden Mâzerî, kaleme aldığı eserlerle diğer mezheplere müntesip usulcülerin de dikkatini üzerine çekmiştir.⁶⁸

Mâzerî'yi önemli kılan sebeplerden birisi de şüphesiz Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı kitabını “*Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*” ismiyle şerh etmesidir. Bu kitap tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Burhân*'ın günümüze ulaşan ilk şerhidir. Mâzerî'nin şerh etme metodunun kendisinden sonra yapılan *el-Burhân* şerhlerinden farklı olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki Mâzerî'nin yöntemi daha çok konu bazlı iken Ebyârî'ninki ise daha çok cümle bazlıdır. Bu yönüyle Mâzerî'nin şerhinde *el-Burhân*'daki konu sıralamasının çok fazla dikkate alınmadığı söylenebilir. Nitekim kendisinin *el-Burhân*'ı şerh ederken yanında bu kitabın bulunmadığını söylemesi de bu hususu destekler mahiyettedir.⁶⁹

Sübkî, *el-Burhân*'ın zorluğundan hareketle şerh edilmesi hususunda usulcüler tarafından gereken ehemmiyetin verilmediğini belirttiikten sonra Mâzerî'nin bu kitabı şerh etmeye kalkışmasını takdir eder ve hakkında “Mağriblilerin en zekisi” ifadesini kullanır.⁷⁰ Mâzerî'nin bu eseri Eş'arî kelamını Mâlikî fıkıh usulüyle mezceden ilk eserlerden biri olmuştur. Bu itibarla eser bir yandan daha sonraki *el-Burhân* şerhlerini etkilemiş, öte yandan Mâlikî mezhebi tarihinde yeni bir dönemin öncülerinden biri olmuştur.⁷¹ Şu kadarı var ki Mâzerî'nin günümüze ulaşan bu şerhi icmâ bahsine kadar olup tamamlanmamıştır.

Cüveynî'nin usul ve kalam ilmine dair yazdığı eserlerin, özelde Mâzerî ve genelde Mağribli usulcülerin dikkatini çektiği, ders halkalarında okutulduğu ve zaman zaman eleştirildiği görülmektedir. Cüveynî'nin bazı konularda Eş'arî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, İbn Fûrek ve özellikle Bâkullânî gibi önde gelen Eş'arî kalamcı usulcülere muhalefet etmesine tahammül edemeyen

çin krş. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/384-386; İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/72-75. İchtihat hata-isabet meselesindeki ifadeler için krş. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/752-758; İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/341-351.

⁶⁴ Bu kullanım için örnek olarak bk. İbn Berhân, *el-Vusûl*, 1/72, 134-135, 163, 319, 380, 2/33, 56, 103-104, 263, 265, 334, 351.

⁶⁵ Ebû Züneyd, “Mukaddime”, 1/35-36.

⁶⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/42-43.

⁶⁷ Örnek olarak bk. İbn Berhân, *el-Vusûl*, 1/52, 133-137, 255-256, 283-285, 383-387 2/72-76, 141-145, 181-182, 195-196, 347-350.

⁶⁸ Ammar Talibî, “Mukaddime”, *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, mlf. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temimî es-Sikillî el-Mâzerî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, ts.), 6. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eyyüp Said Kaya, “Mâzerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Nisan 2022).

⁶⁹ Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl*, 91-92.

⁷⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 6/243.

⁷¹ Kaya, “Mâzerî”.

Mâlikî usulcülerin, bu konuda zikredilen şerhleri kaleme aldıkları ifade edilmiştir. Cüveynî'nin bazı yerlerde Mâlik'e muhalefet etmesi de bu kapsamda değerlendirilebilir.⁷²

Mâzerî kitabında, özellikle Bâkullânî'ye atıfta bulunduğu bazı meselelerde kullandığı üslup nedeniyle Cüveynî'yi eleştirmiş, ayrıca Cüveynî tarafından Eş'arî, Bâkullânî ve İbn Fûrek gibi usulcülere nispet edilen bazı görüşlerin de doğru olmadığını ifade etmiştir. Cüveynî'nin bazı yerlerde felsefecileri övmesi, bazı Mu'tezilî usulcülerin görüşlerini doğruya yorumlaması, buna mukabil Eş'arî kalamcı usulcülerin hata ettiğini iddia etmesi Mâzerî tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmesinin nedenleri arasında zikredilebilir.⁷³

Yukarıda da ifade edildiği üzere Sübkî, Mâlikî usulcülerin Cüveynî'ye karşı tuttukları sert tavırlarını Cüveynî'nin yer yer Mâlik'i eleştirmesi ve Eş'arî'ye muhalefet etmesine bağlamıştır. Sübkî'nin tespitine göre özellikle Mağribli Mâlikî usulcüler, Eş'arî ve Bâkullânî gibi usulcülere karşı çok hassas olup onların eleştirilmesine pek tahammül göstermemişlerdir.⁷⁴

Mâzerî, Cüveynî'nin yanı sıra yer yer öğrencisi Gazzâlî'yi de eleştirmiştir. Gazzâlî'nin özellikle kelim, felsefe ve tasavvufa dair görüşlerini yeterli bulmayan Mâzerî, onun bu ilimlerde gerçek anlamda bilgi sahibi olmadığını iddia etmiştir.⁷⁵ Ancak Sübkî, Mâzerî'nin Cüveynî'yi eleştirdiği birçok konuda onu yanlış anladığını ve haksız olduğunu belirtir⁷⁶ ve aynı durumun Gazzâlî'yi eleştirmesi için de söz konusu olduğunu dile getirir.⁷⁷ Sonuç olarak her ne kadar Mâzerî birçok konuda Cüveynî'yi eleştirmiş olsa da az da olsa bazı konularda Eş'arî ve Bâkullânî'yi de eleştirdiği ifade edilmiştir.⁷⁸

2.4. EBYÂRÎ (ö. 618/1219)

Mâlikî usulcülerin önde gelen Eş'arî kalamcı usulcülerden biri olan Ebyârî, usul, fıkıh ve kelim ilimlerindeki yetkinliğiyle ön plana çıkmıştır. Meşhur Mâlikî usulcüsü İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249)de hocasıdır.⁷⁹ Cüveynî'nin *el-Burhân*'ına yazdığı *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân* isimli şerhi ile tasavvuf alanında kaleme aldığı *Sefînetu'n-necât* isimli eseri âlimler tarafından takdirle karşılanmıştır. Hatta bazıları *Sefînetu'n-necât* isimli eserinin Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından daha güzel olduğunu söylemiştir.⁸⁰ Usul alanındaki yetkinliğinden dolayı dilci ve Şâfiîlerin önde gelen fakihî İbn 'Akîl (ö. 769/1367) onun Râzî'den daha üstün olduğunu söylemiştir.⁸¹

Ebyârî, *el-Burhân*'ı usul alanında yazılan en güzel kitap olduğunu ifade ettikten sonra taassuptan uzak bir şekilde zor ve müşkül olan lafızları çözmek için bu kitabı şerh ettiğini söyler.⁸² Ebyârî, şerhinde her ne kadar birçok yerde açıkça ismine değinmemiş olsa da usul konularıyla ilgili meselelerin birçoğunda Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sından yararlandığı görülmektedir.⁸³ Nitekim Ebyârî, kitaptaki konuların tertibi hakkında da Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'da izlediği tertibin Cüveynî'nin tertibinden daha güzel olduğunu belirtmiştir.⁸⁴ Ayrıca o,

⁷² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 5/192-193; Talibî, "Mukaddime", 32-33.

⁷³ Örnek olarak bk. Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 250-251.

⁷⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 5/193.

⁷⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 6/240-244.

⁷⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 5/192 vd.

⁷⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 6/240-251.

⁷⁸ Talibî, "Mukaddime", 33.

⁷⁹ Muhammed b. Muhammed b. Ömer Mahlûf el-Münestîrî Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, thk. Abdulmecîd Hayâlî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 1/239; 'Alî b. Abdirrahmân Bessâm Cezâirî, "Mukaddime", *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*, mlf. Şemsuddîn 'Alî b. İsmâ'îl b. 'Alî es-Senhâcî Ebyârî (Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2013), 1/132-133.

⁸⁰ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Vefâ (Ebü İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî Burhâneddin İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr (Kahire: Dâru't-turâs, ts.), 2/121-122; Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/239; Cezâirî, "Mukaddime", 1/129-139.

⁸¹ Burhâneddin İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 2/122.

⁸² Şemsuddîn 'Alî b. İsmâ'îl b. 'Alî es-Senhâcî Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. 'Alî b. Abdirrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2013), 1/239, 589.

⁸³ Müellifin Gazzâlî'ye atıfta bulunduğu bazı yerler için bk. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 1/271, 290, 360, 521, 620, 2/135-136, 150, 434, 600, 743, 3/34, 37, 41, 102, 252, 313, 446, 4/131, 140, 147, 496.

⁸⁴ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 2/559.

Cüveynî'nin kitapta yer vermediği veya yer verip de üzerinde fazla durmadığı eda, kaza, iade, hakikat ve mecaz gibi birtakım konulara da ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir.⁸⁵ Kelamla ilgili olan meselelerde ise Ebyârî'nin daha çok Cüveynî'nin *Kitâbu'l-irşâd* ve *eş-Şâmil* adlı kitaplarından yararlandığı görülmektedir.⁸⁶

Ebyârî *el-Burhân*'ı usul alanında yazılan en güzel kitap olarak görmeye beraber birçok yerde Cüveynî'ye muhalefet etmiştir.⁸⁷ Bazı yerlerde Gazzâlî'ye muhalefet etse de Gazzâlî'ye muhalefeti, Cüveynî'ye nispetle daha azdır.⁸⁸ Ebyârî'nin Cüveynî'ye olan muhalefedinin temel gerekçesi de onun, Bâkılânî gibi önde gelen Eş'arî kelamcı usulcülere muhalefet etmesidir. Nitekim Ebyârî, kitabının birçok yerinde Cüveynî'nin, Bâkılânî'ye atıfta bulunduğunu, görüşünü verip ona cevap vermekten kaçındığını ve bunu adet haline getirdiğini ifade eder.⁸⁹ Yine Cüveynî'nin Mâlik'e nispet ettiği bazı görüşler ve bazı usulcüler hakkında kullandığı birtakım ifadeler de bu ihtilafın diğer sebepleri arasında saymak mümkündür.⁹⁰ Buradan hareketle Ebyârî'nin birçok konuda Mâzerî'nin etkisinde kaldığını söyleyebiliriz.

Ebyârî, her ne kadar taassuptan uzak bir şekilde kitabı şerh etmeye çalıştığını ifade etmiş olsa da⁹¹ Cüveynî hakkında kullandığı ifadeler ve yönelttiği eleştirilerin de eleştiriye açık tarafları bulunduğunu söylemek gerekir. Özellikle, bizzat kendisinin âlimler hakkında kullanılmasını hoş görmediği bazı ifadelerin aynısını Cüveynî hakkında kullanması onun bazı eleştirilerinde hissi davrandığını göstermektedir.⁹² Diğer yandan birçok konuda Gazzâlî'den alıntı yapmasına rağmen Gazzâlî'ye atıf yapmaması da Ebyârî'nin eleştiriye hak ettiği diğer bir husus olarak görmek mümkündür.⁹³

SONUÇ

Cüveynî'nin etkisinde kaldığı usulcüler dikkate alındığında bunların daha çok Eş'arî kelamcı usulcüler olarak öne çıktığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Cüveynî'nin kendinden önceki usulcülerle irtibatının daha çok söz konusu vasfı haiz olan usulcüler üzerinden olduğu söylenebilir. Bu yönüyle Cüveynî'yi kelamcı usul anlayışının en önemli temsilcilerinden biri saymak mümkündür. Buna karşılık Şîrâzî ve Sem'anî gibi Şâfiî usulcülerin ise daha çok fukahâ anlayışının temsilcileri olarak öne çıkmaktadır. Bu iki tutumun, Şâfiî usulcüler arasında az da olsa kelamcılar ve fakihler şeklindeki bir ayrımın varlığını gösterdiği söylenebilir. Sem'anî'nin özellikle Bâkılânî'ye atıfta bulunduğu bazı konularda Cüveynî'yi şiddetli bir şekilde eleştirmesi de taraflar arasındaki gerilimi göstermesi açısından önemlidir.

Cüveynî'nin usul anlayışını etkileyen en önemli usulcünün Bâkılânî olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu etki, Cüveynî'nin Bâkılânî hakkında kullandığı ifadelerin yanı sıra görüşlerine gösterdiği ehemmiyetten de anlaşılmaktadır. Nitekim Cüveynî'nin Bâkılânî'yi usulcülerin üstadı olarak tavsif etmesi de bu hususu destekler mahiyettedir. Bâkılânî'nin usulcüler üzerindeki etkisi sadece Cüveynî ile sınırlı olmayıp diğer kelamcı usulcülerini de kapsamaktadır. Bâkılânî'nin yanı sıra İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi usulcüler de Cüveynî'nin görüşlerine önem verdiği ve tazim ifadeleriyle andığı usulcüler arasında yerini almaktadır. Bu nedenle usul anlayışı açısından Cüveynî'yi bahsi geçen kelamcı usulcülerden bağımsız olarak ele almak sağlıklı bir tutum olmaz.

Cüveynî kendisinden önceki usulcülerden etkilendiği gibi kendisinden sonraki birçok usulcüyü de etkilemiştir. Bu usulcülerin başında şüphesiz öğrencisi Gazzâlî gelmektedir. Gazzâlî'nin yanı sıra Cüveynî'den etkilenen usulcüler arasında Havâfi, Kiyâ el-Herrâsî, İbn

⁸⁵ Cezâirî, "Mukaddime", 1/180-182.

⁸⁶ Cezâirî, "Mukaddime", 1/173-174.

⁸⁷ Ebyârî'nin, Cüveynî'ye muhalefet ettiği konular için bk. Cezâirî, "Mukaddime", 1/182-202.

⁸⁸ Gazzâlî'ye muhalefet ettiği yerler için bk. Cezâirî, "Mukaddime", 1/203-205.

⁸⁹ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 1/661.

⁹⁰ Örnek olarak bk. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 2/492-493, 4/170, 230-235.

⁹¹ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 1/239, 589.

⁹² Cezâirî, "Mukaddime", 1/208-209. Ebyârî'nin, Cüveynî ve görüşleri hakkında kullandığı bazı ifadeler için bk. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 1/372, 460, 645, 695, 889, 2/492-493, 680.

⁹³ Cezâirî, "Mukaddime", 1/208.

Berhân, Mâzerî, Ebyârî, İzzüddîn b. Abdusselâm, Sübkî ile Şâtıbî'yi saymak mümkündür. Bunların dışında diğer birçok usulcüyü de bu bağlamda zikretmek mümkündür. Bunların içinde özellikle Mâzerî ve Ebyârî gibi Mâlikî usulcülerin Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserine yoğun ilgi gösterdikleri görülmektedir. Söz konusu ilginin altında Cüveynî'nin İmam Mâlik ve Eş'arîlere yönelik tutumunun yattığı söylenebilir. Bu yönüyle Mâlikîler tarafından *el-Burhân*'a yapılan şerhlerin itiraz mahiyetli olduğu söylenebilir. Nitekim Sübkî'nin bu yöndeki ifadeleri de bunu destekler mahiyettedir.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Afifi. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-sumey'î, 2003.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *Muntehe's-sûl fi ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed Ferîd Mezidî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Berhân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 11 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-berhan>
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islami, 1995.
- Burhâneddin İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. Kahire: Dâru't-turâs, ts.
- Cezâirî, 'Alî b. Abdirrahmân Bessâm. "Mukaddime". *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fikh*. mlf. Şemsuddîn 'Alî b. İsmâ'îl b. 'Alî es-Senhâcî Ebyârî. Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2013.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. 2 Cilt. Dâru'l-Vefâ, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami Neşşâr vd. Kahire: Mektebetü'l-iskenderiyye, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. *et-Telhîs fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Culem en-Niyabî - Şebbir Ahmed el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1996.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. *Ğiyâsu'l-umem fi'l-tiyâsi's-zulem*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2014.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. *Muğîsu'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak (İhkâku'l-hak bi ibtâli'l-bâtîli fi Muğîsu'l-halk ile beraber)*. thk. Heysem Tuaymî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2003.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2007.
- Demirboğa, Selman. *Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhalefeti -Usûl Konuları Bağlamında-*. İstanbul: Nida Yayınları, 2022.
- Dîb, Abdülazîm Mahmûd. *Fıkhü İmâmî'l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh el-Cüveynî: Hasaisühu-esserühu-menziletühu*. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2013.
- Ebû Züneyd, Abdulhamid Ali. "Mukaddime". *el-Vusûl ile'l-usûl*. mlf. Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Berhân. Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1983.

- Ebü'l-Muzaffer İsferyânî, Tahir b. Muhammed. *et-Tebîr fî'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciyeti ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turas, 2010.
- Ebyârî, Şemsuddîn 'Alî b. İsmâ'îl b. 'Alî es-Senhâcî. *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. 'Alî b. Abdirrahmân Bessâm el-Cezâirî. Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2013.
- Eşit, Davut. *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dımaşk, 1980.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2010.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Şifâu'l-ğâlîl fî beyâni's-şebehi ve'l-muhayyeli ve mesâliki't-ta'îl*. thk. Hamd el-Kubeysî. Bağdat: Matbaatu'l-irşâd, 1971.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Vasît fî'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim - Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Dâru's-selâm, 1997.
- Ğâmidî, Muhammed b. Said. b. Avvad. *Ebübekir İbn Fûrek ve arâuhu'l-usûliyye*. Mekke: Câmîatiü Ümmi'l-kurâ, 1421.
- Heyto, Muhammed Hasan. "Mukaddime". *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. mlf. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî. Dımaşk, 1980.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî. *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1404.
- İbn Berhân, Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vusûl ile'l-usûl*. thk. Abdulhamid Ali Ebû Züneyd. Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1983.
- İbn Reşîk, Ebû Alî Hüseyin b. Ebü'l-Fazl Atîk b. Hüseyin er-Rib'î. *Lübâbü'l-mahsûl fî ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Gazzâlî Ömer Câbî. Dübey: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2001.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muhtasarü Münthehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. thk. Nezir Hamâdû. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1986.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimname* 2 (2009). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilimname/issue/3507/47666>
- İltaş, Davut. *Kelamcı Usulcülerin Delalet Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2020.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî. *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû'i 'ala'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2013.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*. Alemu'l-kutub, ts.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisari'l-mahsûl-fi'l-usûl*. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâzerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mazeri>

- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî. *Îzâhu'l-mahsûl min Burhânî'l-usûl*. thk. Ammar et-Talibî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, ts.
- Muhammed Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer Mahlûf el-Münestîrî. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. thk. Abdulmecîd Hayâlî. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'us-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1955.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1992.
- Safiyüddîn el-Hindî, Ebû Abdillâh Safiyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî. *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleyman Yusuf - Sa'd b. Sâlim Suveyh. Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1996.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâtu'ul-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemi. Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1998.
- Sevgili, M. Macit. *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Cem'u'l-cevâmi' (el-Bedru't-talî fî halli cem'i'l-cevâmi' şerhi ile birlikte)*. thk. Murtazâ 'Alî b. Muhammed ed-Dâğîstânî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2005.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemal Zemzemi - Nureddin Abdulcebbâr Sağıri. Dübey: Dârü'l-buhûs, 2004.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Alemu'l-kutub, 1999.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulu. Dârü hacr, 1413.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. thk. Muhyiddîn Dîb Mistû - Yûsuf Alî Bedîvî. Beyrut: Dârü'l-kelîmî't-tayyib, 1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Şerhu'l-Lümâ'*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1988.
- Şûşâvî, Ebû Alî b. Hüseyin b. Alî b. Talha er-Recrâcî. *Ref'u'n-nikâb an Tenkîhi's-Şihâb*. thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâh - Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2004.
- Tâceddin el-Firkâh, Ebû Muhammed Tâcüddîn Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Sibâ' el-Firkâh el-Fezârî el-Bedrî. *Şerhu'l-Varakât*. thk. Sare Şafi el-Hacırî. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1997.
- Talibî, Ammar. "Mukaddime". *Îzâhu'l-mahsûl min Burhânî'l-usûl*. mlf. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî el-Mâzerî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vezaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-İmâmu'l-Cüveynî İmâmu'l-Haremeyn*. Dımaşk: Dârü'l-kâlem, 1992.

STRUCTURED ABSTRACT

It is possible to count Juwayni as the most important representative of the theological method understanding among the Shafi'i scholars with the works he wrote. His work, *al-Burhân fî usûli'l-fiqh*, on the method has been accepted as one of the basic works written with the method of theologians. It is undeniable that the influence of the jurists before her in the formation of Juwaynî's understanding of the methodology. In this context, it is possible to say that Juwaynî was influenced by theological jurist such as Bâqillânî, Ibn Fûrak and Abu Ishaq al-Isferâyînî. Among them, it is seen that especially Bâqillânî has a special place. The main common point of these scholars, who played a role in shaping Juwaynî's understanding of methodology, is that they were Ash'ari theological scholars. Although Juwaynî remained under the influence of the aforementioned scholars, it is seen that he influenced many scholars after him. The aim of this article is to analyze the jurists that Juwaynî influenced and that were influenced by, in the context of *al-Burhan*. In this way, it will be tried to determine the place where Juwaynî stands among the theologian jurist. Considering the scholars that Juwayni was influenced by, it is seen that they are more prominent as Ash'ari theological jurist. In other words, it can be said that Juwaynî's contact with the jurists before him was mostly through the methodists who had the mentioned qualification. In this respect, it is possible to consider Juwaynî as the most important representative of the theological method of understanding. On the other hand, Shafi'i scholars such as Shirazi and Sem'ani come to the fore as representatives of the understanding of fuqaha. It can be said that these two attitudes show the existence of a distinction between the Shafi'i scholars, albeit a little, in the form of theologians and jurists. It is also important that Sem'anî severely criticizes Juwaynî on some issues in which he refers especially to Bâqillânî, in terms of showing the tension between the parties. It is possible to say that the most important jurist influencing Juwayni's understanding of methodology is Bâqillânî. It is possible to see the interaction in question from the importance given to his views as well as the expressions used by Juwaynî about Bâqillânî. As a matter of fact, Juwaynî's description of Bâqillânî as the master of the jurists also supports this point. The influence of al-Baqillani on the scholars is not only limited to Juwayni, but also includes other theologian jurists. Besides Bâqillânî, scholars such as Ibn Fûrak and Abu Ishaq al-Isferâyînî are among the jurists, whose views she attaches importance to and whom she mentions with laudatory expressions. For this reason, it would not be a healthy attitude to consider Juwaynî independently of the aforementioned theologian scholars in terms of his understanding of the methodology. Juwaynî was influenced by the scholars before him as well as many scholars after him. Undoubtedly, her student Ghazzâlî comes first among these jurists. Besides Ghazzâlî, it is possible to count Havâfî, Kiyâ al-Herrâsî, Ibn Berhân, Mazeri, Abyârî, Izzuddin b. Abdusselâm, Subki and Shatibi among the scholars who were influenced by Juwaynî. Apart from these, it is possible to mention many other jurist in this context. Among them, it is seen that especially Maliki scholars such as Mazeri and Abyârî showed great interest in the work of *al-Burhan* of Juwaynî. It can be said that Juwayni's attitude towards Imam Malik and Ash'aris underlies this interest. In this respect, it can be said that the annotations made by the Malikis to *al-Burhan* are objectionable. As a matter of fact, Subki's statements in this direction also support this. Finally, considering Juwayni independently of the scholars he influenced, will prevent both determining his place among the theologian scholars and understanding the development course of the understanding of methodology in a healthy way. Therefore, for a true Juwayni portrait, it is important to evaluate him together with the scholars he influenced and influenced. In this study, on the basis of *al-Burhan fî usûli'l-fiqh*, the last work of Juwayni, which he wrote on the method, the jurists that he influenced and influenced will be discussed. However, if there is a need, his work named *et-Telhîs* will also be referred.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 18-37

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1188069

كِنَايَاتِ الْحَمْرَةِ فِي خَمْرِيَّاتِ أَبِي نُوَّاسٍ

Ebû Nuvâs'ın Hamriyyât'ında Şarap Kinayeleri

The Metonymy of Wine in Abu Nuwas's Wine Poetry

Sajed Alkhlif ALSALH

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye
Assist. Prof., İzmir Kâtip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Izmir, Turkey
d.sajedsaleh@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7468-4810>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 12.10.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 28.12.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2023

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Sajed Alkhlif Alsalh)

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

كِنَايَاتِ الْخَمْرَةِ فِي خَمْرِيَّاتِ أَبِي نُوَّاسٍ

*Ebû Nuvâs'ın Hamriyyât'ında Şarap Kinayeleri**The Metonymy of Wine in Abu Nuwas's Wine Poetry*

الملخص

الكناية من الفنون البلاغية التي تساعد الشاعر على إبراز خياله في الشعر بطريقة جميلة ومشوقة، إذ تجعل المتلقي يطرق قليلاً ويفكر في إشارات المعاني التي توحي إليها الكناية، وعلى القارئ أن يكون ذا ثقافة أدبية ولغوية حتى يفهم مقاصد الشاعر من إشارات الكناية في شعره. وقد والهدف من هذا البحث بيان إشارات الكناية في شعر الخمرية عند الشاعر أبي نواس (ت 198هـ/813م)، وهي إشارات محممة قد بينت غاية الشاعر من اتخاذ الخمرية موضوعاً فنياً شعرياً للتعبير عن آرائه ونظراته الشخصية من خلالها حول قضايا الدين والمجتمع والتقاليد التي كان الناس يسيرون عليها في مجتمعه. وعلى ذلك يأتي هذا البحث ليكشف فتاً محدداً فنون الشعر التصويرية البيانية، وهي الكناية، والغاية الفنية الخاصة التي كان أبو نواس يسير بها مع الخمر. وقد بينت هذا البحث أهمية موضوع الخمرية في الشعر العربي على منذ عصر الجاهلية حتى عصر أبي نواس، وجاء فيه كذلك تحليل واسع لأهمية الخمرية عند أبي نواس، وشرح لفلسفة الخمرية في شعره. وكان في استعراض موضوع الخمرية في الشعر عموماً وشعر أبي نواس خصوصاً فوائد كثيرة تُعدُّ أهم النتائج التي ظفر بها هذا البحث، وهي معروضة في آخره، ومنها أن أبا نواس لم ينظر إلى الخمرية نظرة تشبه ما اعتاده الشعراء الآخرون، فهي رمز فني شعري، وليست خمرية حقيقية يشربها ويدمن عليها كما يدمن عليها غيره من الناس، بل يريد أن يوصل من خلالها رسائل فنية واجتماعية ودينية، وفي أغلبها رسائل نقد وصحج مما يراه من نفاق الناس وضيق أفق التفكير عندهم. وقد ظهر في البحث من خلال كِنَايَاتِ الخمرية ورموزها أنَّ الخمرية عند أبي نواس وسيلة فنية شعرية أظهر فيها مقدرته اللغوية وقريحته الشعرية ومهارته الفنية كما كانت عنده وسيلة لإظهار امتعاضه ونقده لتقاليد مجتمعه البالية حتى حاز السبق والأولية في اتخاذها فناً مستقل بنفسه في شعره، لذلك سُمِّيت أشعار الخمرية عند الخمريات، كأنما أفرد لها ديواناً كاملاً في حياته الشعرية.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، الكناية، الخمرية، أبو نواس.

Öz

Kinaye, şairin şiirde hayal gücünü güzel ve etkili bir şekilde öne çıkarmasına yardımcı olan belagat sanatlarından biridir. Kinayede şair, okuyucuyu biraz bekleterek, kinayenin ima ettiği anlamların işaretleri üzerinde düşündürür. Şiiri okuyanın, şairin şiirindeki kinayenin işaretlerinden şairin maksatlarını anlayabilmesi için edebî ve dilsel bir kültüre sahip olması gerekir. Bu araştırmanın amacı, şair Ebû Nuvâs'ın (ö.198 h / 813 m) şarap şiirinde geçen kinayelere açıklık getirmektir. Şairin şiirine geçen kinayeler, onun şarabı sanatsal ve şiirsel bir konu olarak ele almaktaki amacını ifade etmektedir. Ayrıca şair şarap imgesi ile, din, toplum ve gelenekler çerçevesinde insanların takip ettiği kişisel görüşünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu araştırma Ebû Nuvâs'ın kendi şiirinde kullandığı beyân ve imge sanatlarından sadece belli bir sanat ortaya koymaktadır, o sanat Ebû Nuvâs'ın şarap ile yürüttüğü kinâye sanatıdır. Ayrıca bu araştırma cahiliye döneminden Ebû Navâs dönemine kadar Arap şiirinde şarap konusunun önemini gösterir, Ebû Nuvâs'a göre şarabın öneminin geniş bir analizi ve şiirinde şarap felsefesi açıklamaktadır. Genelde Arap şiirinde ve özelde Ebû Nuvâs'ın şiirinde geçen şarap imgesi, şiirinin anlaşılması için oldukça önemlidir. Şarap şiirinde geçen şarabın ifade ettiği imgeler bu araştırmanın en önemli neticesi olarak tespit edilmiştir. Ebû Nuvâs şiirinde şaraba diğer şairlerin baktığı gibi bakmamaktadır. Zira Ebû Nuvâs'ın şiirinde şarap, şiirsel bir imgedir. Diğer insanların bağımlı olup içtiği gerçek bir şarap değildir. Aksine o şarap imgesi ile sanatsal, sosyal ve dini mesajları okuyucuya iletmek istenmiştir. Ayrıca şarap imgesiyle insanların ikizlülük ve dar görüşlülüklerinin eleştirilip hicvedildiği görülmektedir. Araştırmada, kinaye ve sembollerle şarap, Ebû Nuvâs'ın dil yeteneğini, şiirsel zekâsını ve sanatsal becerisini gösteren edebî bir üslup olarak ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde o bunu kendi toplumunun köhnemiş geleneklerine karşı bir eleştiri ve rahatsızlık vesilesi yapmıştır. Öyle ki şair, şiirinde bu konuyu sanatsal açıdan müstakil olarak ele almada öncülük etmiştir. Bundan dolayı onun yazdığı şarap şiirlerine "hamriyyat" adı verilmiştir. Nitekim Ebû Nuvâs şiir serüveninde bu konuya müstakil bir dîvan ayıran ilk şair olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Kinaye, Şarap, Ebû Nuvâs.

Abstract

Metonymy is one of the rhetorical arts that helps the poet to highlight his imagination in poetry in a beautiful and interesting way. It makes the reader wait a little and think about the signs of the meanings that the metonymy alludes to. The reader must have a literary and linguistic culture in order to understand the poet's goal from the metonymy signs in his poetry. The goal of this research was to clarify the signs of metonymy in the poetry of the wine by the poet "Abu Nuwas" (d. 813). These are important signs that have clarified the poet's goal by taking wine as an artistic and poetic subject to show his personal opinions and views through it on issues of religion, society and the outdated traditions that people used to follow in his society. Accordingly, this research reveals a specific art from arts of rhetorical image, which is metonymy, and the pure artistic purpose that Abu Nuwas used to Show with wine. This research has shown the importance of the subject of wine in Arabic poetry since the era of ignorance until the era of Abu Nawas, It also included a broad analysis of the importance of wine according to Abu Nuwas, and an explanation of the philosophy of wine in his poetry. Showing the subject of wine in poetry generally and Abu Nuwas' poetry especially, has many benefits that were among the most important results obtained by this research, and they are presented at the end of the research. One of them is that Abu Nuwas did not look at wine like what other poets used to do, for it is a poetic artistic symbol, and it is not a real wine that he drinks because he is addicted to it as other people are addicted to it. It is Criticism messages for people's hypocrisy and narrow-mindedness of their thinking. The wine appeared in the search through the poems of Abu Nawas as a literary style that shows his language ability, poetic intelligence and artistic skill. Likewise, he made it an occasion for criticism and discomfort against the outdated traditions of his own society. So much so that he pioneered in dealing with this subject in his poetry independently. For this reason, the wine poems written by him are called "hamriyyat". As a matter of fact, Ebû Nuvâs is seen as the first poet to dedicate a separate divan to this subject in his poetry adventure.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Metonymy, Wine, Abu Nuwas.

مقدمة

الشاعر أبو نواس (ت 198هـ/813م) المفتون حدّ النفس والتماهي بالخمرة، هو شاعرٌ فنّ الخمرة ورائد شعر الخمرات بشهادة كل ناقد وشاعر بعده وناثر، شغلته عن حب النساء والتعلق بمثل ليلي ولبنى وغيرها، واستغنى بها عن حب الديار وتغنيها وذكر أطلالها والحنين إليها، وكلما ارتقى إعجاباً في سلمها وإعلاء لمكانتها هانت عنده تقاليد الشعراء قبله من مثل الفخر بالقبيلة ووصف الناقة ورمال البوادي وحجارتها وأشواكها، فصارت الخمرة عنده وسيلة الفنّ الشعري التي أظهر فيها مقدرته الشعرية ومهارته الفنية حتى حاز السبق والأولية في اتخاذها فناً مستقل بنفسه في شعره، لذلك سُمّيت أشعار الخمرة عنده بالخمرات، كأنما أفرد لها ديواناً كاملاً في حياته الشعرية.

وعلى ذلك يأتي هذا البحث ليكشف من زاوية محددة في فنون الشعر التصويرية البيانية، وهي الكناية، والغاية الفنية الخالصة التي كان أبو نواس يسير بها مع الخمرة، فهي غاية فنية لذاتها وليست مجرد موضوع عابر من مواضيع الشعر التقليدية، إنما كان يرمز من خلالها إلى إشارات فنية أولاً يهدف إليها ويقصدها، وقد ظهر من خلال تعقب قصائد خمرياته أن الإشارات التي هدف إليها من خلال فن تصوير الخمرة كثيرة جداً، يحتاج حصرها والتفصيل فيها إلى مؤلّف كامل، لذلك كان هذا البحث منحصراً في خمرياته على إشارات الكناية فقط.

وقد سار البحث في ثلاثة محاور، أولها: الحديث عن الخمرة وأهميتها في الشعر العربي عموماً، وثانيها: بيان رمزية الخمرة في خمريات أبي نواس، وإيضاح قيمتها عنده، وثالثها إشارات الكناية في خمرياته، وهو أساس البحث وأهم أقسامه.

أولاً- الخمرة في الشعر

حازت الخمرة في شعر العرب منذ القديم مكانة محممة في قصائدهم، فأفاضوا في أوصافها، وأجروا أوصافها تلك في أشعارهم متغنين وعاشقين ومتغزلين في رفة وشاعرية، وفي أشكال فنية عالية.

وقد ارتبطت الخمرة من حيث هي شراب يمنح شاربها اللذة والمتعة بأخيلة الشعراء ارتباطاً عميقاً، وساروا وراءها حتى قادتهم إلى تجاوز لذتها ومنعتها الحسيتين إلى الشعور بديبها في أعصابهم ورؤية رذاذها المتطاير من أفواه الأقداح، واصفين شعورهم بأجمل الأوصاف الشعرية حتى بدا ذلك الشعور الفني المتخيل عندهم ألد وأحلى من مذاقها على ألسنتهم، وعلى ذلك تبدو الخمرة في أوصافهم لدقائقها وأحوالها أمتع عندهم من شربها حقيقة، فما كل من ذكر الخمرة في شعره معاقر لها، وذكر الخمرة في أشعارهم لا يتعدى في غالب أمره الرمزية والإشارات إماً للقوة وإما للكرم وإما للحرية وإما للعشق الإنساني، وإما للعشق الإلهي الذي تغتاه شعراء التصوف ذاكين الخمرة في رمزيتها الروحية للتعبير عن النشوة الروحية التي ترافق أذكارهم، ويُعدّ هذا التطور في استعمال الخمرة في موضوعات شعرية مختلفة تطوراً محدثاً ظهر في العصر العباسي أولاً في شعر الشاعر أبي نواس، إذ أخذ الخمرة في شعره مأخذاً مختلفاً تماماً عما كانت عليه في شعر الأولين، وكذلك اختلفت فكرة الخمرة في الشعر الصوفي اختلافاً كاملاً عما كانت عليه في شعر الجاهليين، فلم تعد الخمرة كما كانت تُرى في أشعارهم ولم تعد شهرتها في العصر العباسي كشهرتها في الجاهلية، وليس ذكر تفاصيلها قديماً كتفاصيلها في شعر أبي نواس وأشعار التصوف، فأقداحها عند الجاهليين تدور للمتعة واللذة الحسيتين فقط، وقد أكثروا شربها في نواديهم، وأظهروا كذلك مظاهر اللهو والمتعة التي كانت تدور بينهم أثناء شربها، وبينوا تعتيقها وثمها وكثيراً من تفاصيلها، وذلك أنّ الشاعر هو "ابن بيئته خاضع بوعي أو دون وعي منه إلى سلطة الحاضن الثقافي المحيط به، ولقومات هذا الحاضن الثقافي"¹ لكنه يهتم أكثر من غيره بتفاصيل الموضوع، فيدقق أكثر وأعمق ويصف ويفصل ويجلب النظر إلى دقائق قد

¹ إيناس بوبس، أشكال التلقي الأثر والاستجابة في النقائض الأموية (مجملة كملهاته، كلية العلوم الإسلامية، جامعة قرق كاليه، كانون الأول 2021)، ص 16.

تغيب عن غيره من الناس. لذلك حازت الخمرة في الشعر مكانة مرموقة لاهتمام الناس بها آنذاك ونظرهم إليها نظراً ليرفع قيمتها ويعلي شأنها.

وربما نهجوا فيها منهجاً فنياً يسرون عليه مستفتحين به مقدمات قصائدهم، كقصيدة الشاعر عمرو بن كلثوم في معلقته المشهورة التي بدأها بذكر الخمرة والتلهف لها، فقال:²

أَلَا هَيْبِي بِصَحْنِكَ فَاصْبِحِينَا وَلَا تُبْتِئِي حُمُورَ الْأَنْدَرِينَا
مُشْعَشَعَةً كَأَنَّ الْحِصَّ فِيهَا إِذَا مَا الْمَاءُ خَالَطَهَا سَخِينَا

ولم يترك الشعراء في الإسلام ذكر الخمرة وارتباطها بأوصاف الغزل، حتى ذكروها في الشعر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكرها الشاعر حسان بن ثابت في قصيدته، وهو محتدم في الدفاع عن الإسلام والقرآن والنبي والمسلمين، وذلك في قصيدته المشهورة:³

كَأَنَّ سَيْبِلَةً مِنْ يَبْتِ رَأْسِي يَكُونُ مِزَاجَهَا عَسَلٌ وَمَاءٌ
عَلَى أَنْيَابِهَا، أَوْ طَعْمٌ عَصِي مِنْ التَّفَاحِ هَصْرُهُ الْجَنَاءُ
إِذَا مَا الْأَشْرِبَاتُ ذَكَرْنَ يَوْمًا فَهِنَّ لَطِيبِ الرِّاحِ الْفِدَاءُ
وَنَشْرِبُهَا فَتَنْزَكُنَا مُلُوكًا وَأُسْدًا مَا يُبْهِئُنَا اللَّقَاءُ

هذا لأن للخمرة رمزية خاصة في ثقافة العرب، فهي تعبر عن الكرم والشجاعة والبأس والفخر، فهي ذات رمزية جمالية وفنية وخيالية في الشعر.

وفي العصر الأموي لم يطرأ على مفهوم الخمرة في الشعر تغيير، فظلت نظرة الشعراء لها نظرة حُب وتمجيد، واستمروا في وصف مجالس شربها والمرح بها والطرب مع شاربها، وقد وصف الشاعر الأموي الأخطل الخمرة وصفاً دقيقاً عندما شرح سريانها في عروقه، وديبها في جسمه عندما قال:⁴

تَدْبُ دَيْبًا فِي الْعِظَامِ كَأَنَّهُ دَيْبُ نَالٍ فِي نَقَا يَهَيْلُ
فَقُلْتُ اقْتُلُوهَا عَنكُمْ بِمِزَاجِهَا فَأَطِيبُ بِهَا مَقْتُولَةً حِينَ تُقْتَلُ

إن معاني الخمرة في زمني الجاهلية والإسلام معانٍ مشتركة عند شعراء المرحلتين جميعهم، وسنرى أن هذه النظرة للخمرة في العصر العباسي قد تطورت عند بعض الشعراء حتى اتخذوا منها فكرة رمزية ليعبروا من خلالها عن أفكار ومعانٍ موجهة تشمل مواضيع متعددة اجتماعية ودينية وسياسية.

ثانياً- الخمرة في شعر أبي نواس

يُعتَبَرُ الشاعر أبو نواس سَيِّدَ فنِّ الخمرِيَاتِ فِي الشعر العربي بلا منازع، فهو الشاعر الذي أبدع في شعر الخمرِيَاتِ إبداعاً تميز عن جميع الشعراء السابقين الذين تداولوا في أشعارهم الحديث عن الخمرة وتصاويرها، ومن المعلوم أنه ليس أول شاعر وصف

² عمرو بن كلثوم، ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق: إميل يعقوب (دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1991م). 64.

³ حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، تحقيق: عبداً محمداً (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004م). 17.

⁴ الأخطل، ديوان الأخطل، تحقيق: محمد مهدي ناصر الدين (دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1994م). 224.

الخمرة وتغناها في أشعاره، بيد أن أبو نواس اتخذ من الخمرة موضوعاً فنياً شعرياً ارتقى فيه إلى درجة الغلاء في الإبداع مازجاً الخمرة بأفكاره وأحاسيسه فجلاها مشرقة كالشمس وأنزلها منزلة الملكات على عروشها، ومدحها كما يمدح الشعراء السلاطين والأمراء، وما الخمرة في شعره بمحادثة مادية يستمد منها صورته وتشبيهاته، لكنها حبيبه وحبه، وعالمه الداخلي، وذاته الممزوجة فيه، ويسكن فيها ويستظل بظلالها ويستبصر بنورها ويسافر ممتدياً بكواكبها اللامعة البراقة، وتهدأ نفسه إلى نشوتها وترتاح في طمأنينتها.

إن القراءة في شعر خمريات أبي نواس تجعل القارئ المتمعن يدرك أن الخمرة عنده مصدر الإلهام الفني في الشعر، وطريق الإبداع في صورته الفنية، فهي قلم يخط به رسومه، وريشة يلون بها لوحاته، وهي كذلك تعبر عن عمقه الروحي والنفسي فيما يحب ويعشق وعن مركز تفكيره فيما يؤمن به أو يكفر، وهي صدى صوته الذي يسمعه للملأ الذين يقرؤون شعره، وهي كذلك الصورة المتحركة الذكية التي يرى منها وجوده، لأن "الشاعر المبدع هو الذي ينسج صورته من معطيات الواقع، ويتجاوز حقيقة هذه المعطيات ويعيد تشكيلها بما يتناسب مع تجربته الشعرية والشعورية وما يعبر عن رؤيته لذاته ولقضايا الإنسان والكون من حوله"⁵. وهي أيضاً الشغل الشاغل لفكره الفلسفي، إذ ما فتى يبحث عن ماهيتها الغائبة عن الأبصار والإدراك كما تغيب الروح عن طريق العقول والأفهام.

والعالم من حول أبي نواس طريق معرفته طريق الخمرة البتة، وكذلك العالم الباطني، فهي موطن مملوء بالأسرار والخبائيا العظيمة، يبحث عنها بفكره ويشعر فيها بإحساسه ومشاعره، وإليها يسكن روحه، وإليها كذلك محرب بدنه وملجأ نشوته ومنفاهها. وقد اتخذ أبو نواس الخمرة وسيلة للإعلان عن أفكاره وإسراع صرخاته أمام العادات والتقاليد والاعتقادات التي رآها بالية ضارة غير نافعة، وجعلها قلماً يكتب به اعتراضاته في أشعاره، وسيفاً صارماً يجارب به في ميدانه مدافعاً عن آرائه الثائرة على كل تقليد في حياة الناس وعاداتهم ومعتقداتهم.

وأبو نواس في خمرياته يمثل ظاهرة شعرية فنية بعيدة في هدفها وحقيقتها عن المجون والهلوه والانحلال وغير ذلك من أصناف المجون التي كثر الحديث عنها في شعره، وهذه الظاهرة تكمن في رمزية الخمريات عنده، فالخمرة في شعر أبي نواس رمز باطن يدرك بسهولة في طريق الشعر كما يدرك الرمز في رسمة رسام أو صورة نحات أو أنغام ملحن، ولا سيما أن هدف الشعر غالباً ما يكون للتعبير عن عاطفة كامنة في شعور الشاعر، أو عن فكرة تدور في عقله، ومن أجل ذلك سار أبو نواس في خمرياته على طريق يخرج فيه مكونات نفسه، وتفسيره لأحوال الناس من حوله اجتماعياً ودينيماً ووجدانياً مُضيفاً إليها تحليله الفلسفي وتجليات عقله، ومازجاً إياها بألوان خياله، ليخرجها بصورة تجذب إليها العقل والذوق معاً.

ونحن عندما ننظر في شعر أبي نواس "نركز على الطبيعة الرمزية اللغوية أو الكلمة، وتحليل الدلالة في المفردات والتركيب والعلاقات الدلالية بين الكلمات"⁶.

ولم تكن الخمرة موضوعاً مادياً عند أبي نواس، بل لم تكن تعنيه مادتها أصلاً، ولعله لم يتخذها شراباً حسيماً يعاقره حقيقة، بل استعملها في شعره استعمالاً فنياً غابته أنبل وأسمى مما هو بادٍ عليه في ظاهر شعره، فهو مع الخمرة كشاعر متغزل يتخيل أجمل أوصاف محبوبته ويصفها وصفاً مبدعاً كأنه رآها بعينه ولمسها بيده وعانقها بذراعيه، وهو ما رآها قط، وما لمسها أصلاً، لكن الإحساس والخيال يقربان كل شيء بعيد ليضعه مصوراً بصورة من الصور، ودليل ذلك أن أبو نواس تداول الخمرة لإظهار آرائه في موضوعات اجتماعية تقليدية ودينية وسياسية عدة.

⁵ سليمان العميرات، محاولة لنقد الصورة الفنية في الأدب (مجلة ميزان الحق العلوم الإسلامية، العدد 7، 2018).

⁶ رامي الخلف العبد الله، النبوية وتعليم اللغة العربية (منشورات دار الإلهيات، أنقرة، تركيا، 2021م)، 77.

وتعتبر الخمرة في شعر أبي نواس غرضاً رئيساً، فهو كتب ما يقرب من ديوان كامل في شعر الخمرة، أطلق عليه اسم الخمرريات، وهو يجعلها غاية ومقصوده بنفسها ويتفنن في أوصافها وتعايرها عنها، وقد أخذ الخمرة أحياناً مأخذاً فلسفياً أظهر فيه تفكيره العميق ونظراته الثاقبة، فهو يشبه الصياد الماهر الذي يتحرى الوقت والمكان المناسبين ليصطاد طريدته، وهو كذلك يلتقط من الخمرة أجمل دقائقها ليشكلها في معان فلسفية منطقية تجعل العقل يفكر بها كثيراً حتى يستخرج الفكرة من الصورة المشكّلة من جمال التعبير ومتانة السبك. ونرى ذلك في قوله:⁷

دَعَّ عَنكَ لَوْمِي فَإِنَّ اللُّومَ إِغْرَاءٌ وداووني بآلتي كأنّث هي الدّاءُ

ينطلق أبو نواس في بيان عمق معنى البيت السابق من أن معاقرّة الخمر فيه قد يسبب صداعاً وألماً في الرأس والأعصاب، وهذا الصداع ناتج عن سبب مادي، مُسَبِّبُهُ شرب الخمر، وهنا يجمع الشاعر بين التقيضين السبب المُسَبِّبُ للداء والعلاج الذي يزيل هذا الداء، وقد اجتمعاً في الخمرة نفسها، فهي الدواء لنفسها ولما تسببه من صداع، وعلى ذلك يشكل علاقة لازمة بين السبب والمسبب اللذين تحدثهما الخمرة وبين المُسَبِّبِ الذي هو الداء – وهذه العلاقة هي علاقة ضدية- انطلق من خلالها الشاعر ليشكل علاقة التقارب الفلسفية بين السبب والمسبب، وهذه العلاقة تسمى أيضاً العلاقة السببية جلاها أبو نواس بعقل الفيلسوف في إسقاطها على الخمرة وما تُعمله في الرأس.

وهذا المعنى الجديد في وصف الخمرة، الذي جاء به أبو نواس، يُسمى العلاج التجانسي أو التكميلي (الهميوباتي)، الذي ينتج فيه العلاج من مسبب المرض نفسه.

ومن الملحوظ في شعر الخمرريات عند أبي نواس أنه يعرض أوصاف الخمرة وشربها وما يدور في مجلسها من أحداث بطريقة القصة، فكأنما يحكي لمتلقي شعره حكاية الخمرة من وصف المكان بدقة وتفصيل، وذكر الزمان محدداً الأوقات التي تدور فيها أحداث شرب الخمرة، ويذكر الشخصيات المشاركة في مجلس الخمر، ويعطي كل شخصية دورها المناسب في القصة، فهو يستعمل جميع عناصر القصة، ويجعل لقصة الخمرة بداية ونهاية، ويذكر في العرض جميع الأحداث، ولا ينسى أن يُضفي عليها بعض عناصر التشويق والإثارة. وقد يجعل لقصته عقدة الصدمة والمفاجأة أحياناً، ويذكر كل ذلك في ترتيب سردي يضفي عليه أسلوبه الشعري رونقاً وجالاً، وكثيراً ما يهدف من قصصه الخمرية في شعره إلى التدليل على مبادئ الكرم والشجاعة والمروءة.

ومن أمثلة ذلك قوله في مجلس خمر:⁸

وَحَمِيَّةٌ نَاطُورٍ بِرَأْسِ مُنِيفَةٍ تَهْمُ بِدَا مِنْ رَامَهَا بِرَلِيلٍ⁹

إِذَا عَارَضَتْهَا الشَّمْسُ فَاءَ ظِلَالِهَا وَإِنْ وَاجَهَتْهَا آدَنْتُ بِدُخُولِ

حَطَطْنَا بِهَا الْأَثْقَالَ فَلَّ هَجِيرَةٌ عَبُورِيَّةٌ تُدَكِّي بِغَيْرِ قَنْبِيلٍ¹⁰

تَأَيَّتْ قَلِيلاً ثُمَّ فَاءَتْ بِمَدْقَةٍ مِنْ الظِّلِّ فِي رَتِّ الْأَبَاءِ صَبِيلٍ¹¹

كَأَنَّ لَدَيْهَا بَيْنَ عَظْمِي نَعَامِيَّةٍ جَفَا زَوْزَهَا عَن مَبْرُكٍ وَمَقْبِيلِ

⁷ الحسن بن هاني أبو نواس، ديوان أبي نواس، تحقيق: أحمد عبد الحميد الغزالي (دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان)، 6.

⁸ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 16.

⁹ مُنِيفَةٌ: هَضْبَةٌ مَرْتَفَعَةٌ. زَلِيلٌ: مَنزَلِقٌ.

¹⁰ قَلَّ هَجِيرَةٌ: الهروب من الحر. عبورية: نجم، طلوعه دلالة على الحر الشديد.

¹¹ تَأَيَّتْ: لَبِثَتْ. مَدْقَةٌ: مَرَجَةٌ. الْأَبَاءُ: القَصَبُ.

حَلَبْتُ لِأَصْحَابِي بِهَا دِرَّةَ الصَّبَا بِصَفَاءٍ مِنْ مَاءِ الْكُرُومِ شَمُولٍ¹²
 فَلَمَّا تَوَقَّى اللَّيْلُ جُنْحًا مِنَ الدُّجَى تَصَابَيْتُ وَاسْتَجَمَلْتُ غَيْرَ جَمِيلٍ
 وَعَاطَيْتُ مِنْ أَهْوَى الْحَدِيثِ كَمَا بَدَأَ وَذَلَّلْتُ صَعْبًا كَانَ غَيْرَ ذَوْلٍ
 فَغَنَى وَقَدْ وَشَدْتُ يُسْرَائِي حَذَّهَ أَلَا زُبِّيَا طَالِبْتُ غَيْرَ مُنِيلٍ
 وَأَنْزَلْتُ حَاجَاتِي بِمُحْتَوِي مُسَاعِدٍ وَإِنْ كَانَ أَدْنَى صَاحِبٍ وَدَخِيلٍ¹³
 وَأَصْبَحْتُ أَلْحِي السُّكْرَ وَالسُّكْرَ مُخْسِنٌ أَلَا زُبِّيَا إِحْسَانٍ عَلَيْكَ ثَقِيلٍ¹⁴

بدأ أبو نواس حكايته تلك بوصف المكان الذي هو عبارة عن خيمة نصبها مع ندمائه كي يستغيثوا بظلمها من حر شمس الهجير، ويبدأ بوصف تلك الخيمة ومكانها المرتفع بأعلى تلة، ويصف ملاستها، ويذكر أن الشمس تتلاعب بظلمها؛ فمرة تجعل لها ظلاً إذا جاءت عن جنبها، ومرة تمحو ظلمها وتدخل عليهم بأشعتها إذا صارت فوقها أو قابلتها. ثم يصف ما عانوه من حر الشمس وهم في داخل الخيمة عند الهجير، وقد كانوا يتشوقون بفارغ الصبر لظل يقيمهم هذا الحر الشديد، حتى داهمهم الليل فبدأ يصب لندمائه الخمر، وهو هنا يقطع أحداث قصته مرتبة على مر أوقات النهار والليل، فبدؤوا يتصابون ويغنون، ثم يطربون فيتمادون بالسكر حتى إذا صحوا ندموا ولاموا أنفسهم أن بالغوا في السكر.

ولعل ما يمتاز به أبو نواس عن غيره من الشعراء في وصف الخمر أنه اتخذها حب حياته وعشقه الأبدي، وأنه استبدلها بعشق النساء جميعاً، حتى أفاض عليها جميع ما ذكره الشعراء قبله من أوصاف النساء الجميلة، واستعملها بأسلوبه الشعري المتميز في وصف خمرته التي غمرته بكل عواطف الحب، فسلبت عقله كما تسلب الحسنة وتأسره بحسنها، وملكت عليه قلبه وشغفتة وأحاطته بشراك السحر والعجب، بل أوقعته في أسرها وتملكته حتى استسلم لأمرها، وقد أسعدته أيضاً بلذتها وبريقها وشعشتها وحسن صحبتها، فهي إغناء له عن كل ما في الدنيا من ملذات مادية وروحية، فما عاد عشق ليلي ولا أمثالها يبلغ عنده مرتبة دنيا من مراتب العشق التي أحسها مع الخمر، فاستغنى بها عن جميع الحسان.

وَمَا قَالَ مَنَغَزَّلاً بِالْخَمْرَةِ:¹⁵

فَهِيَ يَكْرُ كَأْتَهَا كُلُّ شَيْءٍ حَسَنٍ طَيِّبٍ لَذِيذٍ زُلَالٍ
 عُنْتُتْ فِي الدِّانِ حَتَّى اسْتَعَارَتْ نُورَ شَمْسِ الضُّحَى وَبَرَدَ الظَّلَالِ
 وَلَعَمْرُ الْمُدَامِ إِنْ قُلْتُ فِيهَا إِنَّ فِيهَا لَمَوْضِعاً لِمَقَالِ

فنشوة الخمر وحبا وإدمانها كل أولئك جعل الشاعر شديد الانبهار بها، كعاشق مسه وجد الهوى فصباً، فالشاعر أمام الخمر مسلوب بها عقله، شاخص إليها بصره، قد طوقته حتى لا يكاد يقضي ساعة من دونها، فهي ضوء شمسها ونور نهاره، لها وجه كوجه الحسنة البكر يضيء صباحة وجمالاً، بل إنه إذا حاول وصفها بكلام عجز لسانه عن جلب ما يليق بها من مقال.

¹² حَلَبْتُ: أي صَبَبْتُ. دِرَّةُ الصَّبَا: أي الخمر، يصبو بها الرجال.

¹³ الْحَفْوُ: مَعْقِدُ الإِزَارِ. دَخِيلُ: الصديق الذي يعرف ما بداخل صديقه.

¹⁴ أَلْحِي: أَدُّمُ.

¹⁵ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 97.

ومن الواضح جداً أنّ أبا نواس في خمرياته أبدع في تأليف صور حسية حول الخمرة، وقد بدت الخمريات من أكثر المواضيع التي وجد الشاعر نفسه حرة طليقة للخيال التصويري فقد أظهر ماهرة قوية في استجلاب الصور باستعمال عناصر الصورة البيانية من تشبيهات واستعارات وكنيات، وقد أغنى كتب الأدب والبلاغة بأشعار الخمرة التي تتجلى فيها الصورة الفنية بأبهى حللها، وقد استعمل في أشعار الخمريات جميع عناصر الصورة الفنية من عناصر بصرية وسمعية وشمية وذوقية، وقد استمد أكثرها من الطبيعة ومن خيالاته الفسيحة، مما جعل النقاد القدامى ينظرون إليه على أنه واحد من أهم ثلاثة شعراء في الشعر العربي أجادوا في وصف الخمرة كالأعشى، والأخطل.¹⁶

وقد أجاد في إضفاء الألوان على خممرته، فمرة هي صفراء ومرة حمراء ومرة بيضاء، ومراده من إضفاء تلك الألوان أن يجلب معاني الجمال والقوة والبريق والصفاء عليها.¹⁷

ومن ذلك قوله:¹⁸

صفراء لا تنزلُ الأحزانُ ساحتها لو مسّها حجرٌ مسّته سراءُ

وقوله:¹⁹

لا تبك ليلى ولا تطرب إلى هندٍ واشرب على الورد من حمراء كالورد

وقد امتاز أبو نواس بتشبيهات بعيدة عن الصنعة والكلفة جاء بها طبع الشاعر العفوي السموح الذي يجود بالشعر كما يجود الغمام بالمطر، وذلك لأنّه كما قال فيه ابنُ رشيّق: "لم يكن يؤثر التصنيع ولا يراه فضيلة؛ لما فيه من الكلفة"²⁰.

ثالثاً- كُنَايَاتُ الْخَمْرَةِ فِي خَمْرِيَاتِ أَبِي نُوَاسٍ

1- حُدُّ الْكُنَايَةِ وَمَفْهُومُهَا

الكناية: هي التلميح الذي هو ضدّ التصريح، وذلك أن يُشار إلى المعنى المراد إشارة، ويعرض به ولا يصرح.

والغاية منها إما الابتعاد عن ذكر شيء قبيح يمجّه الذوق كقوله تعالى: {أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ} [سورة البقرة 187]، فكفى عن الجماع بالرفث، من الأدب والاحتشام. وقوله تعالى: {أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ} [سورة النساء 43]، كنى عن قضاء الحاجة بالغائط؛ وهو الوادي، وإمّا تفخيم الشيء المراد الإشارة إليه وتعظيمه بغير لفظ اسمه كمناداة الرجل باسم ولده الأكبر تحصيماً له من ذكر اسمه، وإمّا تغطية اسم وتعميته بالكناية عنه احتراساً من التصريح به لسبب ما، كذكر الشعراء النساء بكنيات للاحتراس من التشهير بهن.²¹

ويجب أن يكون بين الاسم المكّنّى والمكّنّى عنه على الأقل أدنى مستوى من الملاسة والعلاقة، كالكناية عن المرأة بإحدى أوصاف الجمال، وعن الخمرة بشيء تتشابه معه بأدنى مستويات الملاسة والاشتراك كقول عبد الله بن عجلان التهدي:²²

¹⁶ حنان سالم المالكي، الصورة الشعرية في خمريات أبي نواس وزهدياته (مجلة الدراسات العربية، كلية العلوم، جامعة المنيا)، 1161.

¹⁷ أحمد مختار عمر، اللغة واللون (الكويت، دار البحوث العلمية، 1420هـ/1982م، 1)، 2.

¹⁸ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 6.

¹⁹ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 27.

²⁰ ابن رشيّق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (دار الحيل، الطبعة الخامسة، 1981م)، 293/1.

²¹ محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق أبو الفضل إبراهيم: (دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1997م)، 215/2.

²² المبرد، الكامل في اللغة والأدب، 217/2.

وحُقَّةٌ مِسْكٍ من نساءٍ لبسَتْها شبابي وكأيسٍ بأكرثني شمولها

كُنِيَ عن الحمرة بقوله: (شمولها)؛ لأنَّ الحمرَ تَشْمَلُ بِرِجْمَا النَّاسِ، وَقِيلَ سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّ لَهَا عَضْفَةً كَعَضْفَةِ الشَّالِ. ²³ وفي البيت السابق كنايةتان أخريان؛ الأولى في قوله: (حُقَّةٌ مِسْكٍ)، وهي كنايةٌ عن امرأةٍ، جَعَلَهَا لَطِيبٍ رُبَاهَا كَطَرْفِ مِسْكٍ. الثانية في قوله: (لبسَتْها)، وهي كنايةٌ عن التمتع بها. ²⁴

والكناية تشدُّ الانتباه إلى المعنى الهاجع خلف الألفاظ، لأنه المقصود منها، فطريق الكناية - كما قال ابن الأثير - مقصور على الميل مع المعنى المشار إليه، ويُتْرَكُ اللفظُ جانباً. ²⁵

وقد فرق ابن الأثير في (المثل السائر) بين حدِّ الكناية وبين حدِّ التعريض والتشبيه، كما فَزَّقَ بين بعض الشواهد التي خلط فيها بعض علماء البلاغة بين الكناية والتعريض، وقد وَصَّحَ مقصودها وتعريفها بأنَّها "كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز، والدليل على ذلك أن الكناية في أصل الوضع أن تتكلم بشيء وتريد غيره". ²⁶ وأصر على أنَّها سنُّ الحقيقة بالمجاز، على أن يصح فيها معنى الحقيقة والمجاز، لكن الميل يكون إلى المجاز المستور بلفظ الحقيقة؛ "لأن الحقيقة تُفهمُ أولاً، ويتسارع إليها الفهم قبل المجاز؛ لأن دلالة اللفظ عليها وضعية، وأما المجاز فإنه يفهم بعد فهم الحقيقة، وإنما يفهم بالنظر والفكرة، ولهذا يحتاج إلى دليل؛ لأنه عدول عن ظاهر اللفظ، فالحقيقة أظهر، والمجاز أخفى، وهو مستور بالحقيقة، ألا ترى إلى قوله تعالى: {أَوْ لَأَمْسُئُ الْمَيْسَاءُ} فإن الفهم يتسارع فيه إلى الحقيقة التي هي ملاسة الجسد للجسد، وأما المجاز الذي هو الجماع فإنه يفهم بالنظر والفكر، ويحتاج الذهاب إليه إلى دليل؛ لأنه عدول عن ظاهر اللفظ". ²⁷ وقد ذكر أيضاً أنَّ الكناية قد تكفيها اللفظة الواحدة، بينما التعريض لا يُتَوَصَّلُ إليه إلا من خلال الكلام المركب؛ لأنه يحتاج إلى الدلالة المعنوية التي تُسْتَبْطَأُ من إشارات الكلام في الجملة. ²⁸

ومجمل القول في الكناية وما يميزها عن غيرها من ألوان المجاز أنَّ لفظها يحتمل الحقيقة كما يحتمل المجاز.

2- إشارات الكناية في خمريات أبي نواس

2.1 كناية الداء والسواء في الحمرة

ربط أبو نواس في عدة مواضع من قصائد الخمريات الحمرة بالألم والشفاء معاً، فهي إن كانت سبباً للداء فإنها هي ذاتها الداء، وإن كان في أحد جوانبها صداع للرأس ففي جانبها الآخر الشفاء له، وهو يريد أن يوضح فكرة ثابتة فهمها في الحمرة؛ وهي الإدمان الذي يُنسي كل شيء غير الإحساس بها، وليست هي مثل العلاج المادي الذي يستعمله الأطباء في مداواة مرضاهم، بل هي نشوة روحية تأخذ شاربها إلى عوالم فوق عوالم الألم وغيرها من الأحاسيس المادية، لذلك إن تسربت الحمرة في عروق شاربيها فإنها تسكن جميع الآلام لأنها سوف تنسيهم الآلام وغيرها. يقول أبو نواس: ²⁹

دَعْ عَنكَ لَوْمِي فَإِنَّ اللَّوْمَ إِعْرَاءٌ ودواني بالتي كانت هي الداء

²³ ابن منظور، لسان العرب (دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى)، شمل.

²⁴ أحمد بن محمد بن الحسن الأصفهاني المروزي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق غريد الشيخ: (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2003 م)، 883.

²⁵ ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، (دار النهضة- مصر للطباعة والنشر- القاهرة)، 49/3.

²⁶ المثل السائر، 52/3.

²⁷ المثل السائر، 54/3.

²⁸ المثل السائر، 57/3.

²⁹ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 6.

كنى عن شرب الخمر بالمداواة، من حيث هي داء دواء، وهذه كناية قريبة المتناول، لكنه يكتفي في الأصل عن اتهام رجال الدين له بالفجور لإدمانه الخمر، وهو يرد عليهم إتهامهم له بأنها إن كانت عندكم ذنباً عظيماً فهي التي تطهرني من ذنبي، لذلك أرغب بشرها مرة بعد مرة لأتطهر بها، ويُستخلص هذا المعنى من الكناية من مناسبة قول تلك القصيدة ولا سيما هذا البيت، فهو ردٌّ على صديقه النّظام الذي وعده أبو نواس بمصاحبتة واعتناق مذهب الاعتزال، لكنه انفصل عنه لعلمه أنه يشرب الخمر، ولا يقلع عنها، فردّ عليه بهذا البيت والقصيدة.³⁰

وقوله³¹:

قهوةٌ تتركُ الصّحيحَ سقيماً وتُعيّرُ السّقيمَ ثوبَ الصّحيحِ

ذكر الخمرّة باسم (القهوة)، وهو هنا عبّر عنها بما تُسبّبه في شاربها من الشّعور بالإشباع، فلا يعود راعباً بعدها بأكل ولا بشرب، والقهوة من الفعل (أفهى): بمعنى ارتدّت شهوته عن الطعام والشراب، فلا يشتهيها من غير مرض.³²

وقوله: (ثوب الصحيح) كناية عن تبدّل حال شارب الخمرّة من المرض إلى العافية، كما يتبدّل شكله إذا لبس ثوباً جديداً، ويقصد من هذه الكناية أنّ الخمرّة تمنح شاربها القوة والعافية والنشاط والحركة.

ومن ذلك قوله أيضاً:³³

كرخيّة تتركُ الطّويلَ من الـ عيشِ قصيراً وتبسّطُ الأملأ

كنى عن الخمرّة بأصل منشأها من أعرق أحياء بغداد وأشهرها، وهو حيّ الكرخ، وهذه كناية مجاورة مكانية بين الخمرّة وما تجاورها من المكان، وجمع بين النقااض التي تصنعها الخمرّة في شاربها، فهي تبسط أمل الحياة عندهم كما تقصر من عيشهم وإن كان طويلاً في القدر.

ومن كُنَايَاتِ الخمرّة التي تدل على راحة النفس وإراحتها، قوله:³⁴

فقلْتُ للعُلجِ علّني فربّ فتى علّته فائننى من نشوة الرّاح

في الخمرّة راحة النفس من كل هم، فهي دواء المموم، وفيها إراحة للنفس من كل علة، فهي شفاء العلل، وذلك أنها تُنسي شاربها جميع المموم والعلل، وتشغله عنها بنشوة عالية يتمايل معها ويغيب عن إحساسه ما يعتره من أوجاع. ولذلك كان من أسائها المعبرة عن منحها دواء الهم والألم وهو الرّاح.

ويُصر أبو نواس على ملازمة شرب الخمر لأنه وجد فيها راحة ورواحاً من التعب والهم والألم والغم، وهروباً من واقع مؤلم صعب الاحتمال والمواجهة، لذلك وجد فيها ملجأً له من كثير المصاعب والمتاعب الاجتماعية والدينية والنفسية، ومهرباً فسيحاً يغيب فيه عن عيون الرقباء والحساد والمتعصبين للدين اللاتمين له، لكنه يعصمهم ويتجاهلهم ويصر على شرب الرّاح المريحة للنفس من الهم والكدر.

³⁰ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 5.

³¹ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 24.

³² ابن منظور، لسان العرب (دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى)، قها.

³³ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 63.

³⁴ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 109.

ومن ذلك قوله:³⁵

لا تَحْفَلَنَّ بِقَوْلِ الرَّاجِرِ اللّاحِي واشرب على الوُزْدِ من مَشْمُولَةِ الرَّاحِ

في قوله (مشمولة الراح) كناية عن برودة الخمر، وإراحتها للنفس، فهي عُرضت على ربح الشمال حتى بردت وراقت لشاربها فأراحت شعوره وبردت سخونته وآلامه.

ومنه قوله أيضاً:³⁶

الرَّاحُ شَيْءٌ عَجِيبٌ أَنْتَ شَارِبُهُ فاشربْ وإن سَمَلْتَكِ الرَّاحُ أوزارا

قوله: (الراح شيء عجيب) كناية عن اجتماع فوائد فريدة لا حصر لها في الخمرة، فهو عبّر عن تلك الفوائد المحتملة في الخمرة بقوله: (عجيب)، فالعجب حاصل مما تحدثه في نفس شاربها فهي تسعده وتريحجه وتسليه وتلطّف جوهه، وتبرد حره، وتداوي ألمه، وتشفي مرضه، وتحنو عليه، وتحتضنه في مملجته، وتصطحبه في مهربه، وغير ذلك من الفوائد العجيبة، وكفى كذلك عن كثرة هذه الفوائد بقوله (شيء)، فالتنكير في كلمة شيء جعلها تعبر عن المبالغة في الكثرة التي لا حصر لها، فكل ما يتداعى إلى الذهن من عجائب الخمرة داخل فيها ومشمولة عليه.

2.2 كناية التطويع في الخمرة

الخمرة عند أبي نواس قوة هائلة تستطيع أن تطويع أكبر القوى لها، فهي طاردة للهم، جالبة للفرح، مرجئة للأجل، مطيئة للحياة، متحكمة بالزمن، جارية على الأحداث ولا شيء يجري عليها، وهي أداة للتغيير ولا شيء يستطيع أن يغيرها، وهي كما قال أدونيس: "ليست الخمرة ينبوع تغير فحسب، وإتّا هي كذلك ينبوع تغيير، إتّا تمنح شاربها قوة السيطرة على الزمن، وهي تبدل القيم في العالم، فتجعل القبيح جميلاً، والسقيم صحيحاً، وتغير أجل الحياة، فتبسط الأمل، والخمرة روح ثانية في الجسد، وهي سحر تلعب بالزمن"³⁷.

وكثيراً ما يربط أبو نواس قوة الخمرة بقوة الزمن، بل يرى أنّ لها قوة تغلب قوة الزمن، فيتخذها وسيلة ليقهر الدهر الذي اعتاد دائماً أن يقهر البشر بصروفه ونوائبه، أما الخمرة فإن لها هالة تحرر الإنسان من قبضة الدهر، وتجعله طائراً يخلق بعيداً عن سلطته، وتفتح له أسوار سجن الدنيا وقبود المجتمع، وهو لا يترك فرصة تسنح له مع الخمرة إلا يبادرها ليطفو فوق هموم الزمن، ويخرج من أغلاله، ومن ذلك قوله:³⁸

لا تَحْدَعَنَّ عن التي جُعِلَتْ سَقْمُ الصَّحِيحِ وَصِحَّةُ السَّقْمِ

في قوله: (سقم الصحيح) كناية عن قوة النشوة والسكرة اللتين تسببها في عقل شاربها، فهو وإن كان عاقلاً حكماً قوياً الجسم يترخّ نشوة وسكراً عند شربها، لشدة تأثيرها وقوتها. وفي قوله: (صحّة السقم) كناية عن إجلائها جميع آلام النفس والجسم عن شاربها، فهي المُسَكِّنُ الذي يخفف الألم ويُشفي المرض.

عَدَوْتُ على اللداتِ مُهَيَّبِكَ التَّيْتَرِ وَأَفْضَتْ بناثِ التَّيْتَرِ مِنِّي إلى الجَهْرِ

³⁵ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 108.

³⁶ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 111.

³⁷ علي سعد أدونيس، مقدمة للشعر العربي (دار العودة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1979م)، 55.

³⁸ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 139.

رَأَيْتُ اللَّيَالِي مُرْصَدَاتٍ لِمَدَّتِي فَبَادَرْتُ لَدَائِي مَبَادِرَةَ الدَّهْرِ

كُنِيَ عَنِ الْمَهْمُومِ بِاللَّيَالِي، وَكُنِيَ عَنِ الْخَمْرَةِ بِاللَّدَاتِ فِي الْبَيْتَيْنِ السَّابِقَيْنِ، وَالْكُنَايَتَانِ دَاءٌ وَدَوَاءٌ، وَذَلِكَ الدَّاءُ دَاءُ الدَّهْرِ وَدَاءُ الْمَجْتَمَعِ وَرِقَابَتَهُ وَهَمُومٌ تَتَسَرَّبُ مِنْ جَهَالَةِ النَّاسِ جَمَعَهَا الشَّاعِرُ فِي بَوْتَقَةِ الدَّهْرِ، وَعَلَيْهِ وَجَدَ الْعِلَاجَ مِنْ نَفْسِ الدَّاءِ، فَرَأَى أَنْ يَتَغَلَّبَ عَلَى الدَّهْرِ وَكَدَرَهُ بِالسَّخْرِيَةِ مِنْهُ وَالتَّعَالَى عَلَيْهِ، فَبَادَرَهُ بِالْخَمْرَةِ الَّتِي مَنْحَتُهُ تَلِكُ الْقُوَّةَ الْغَلَابَةَ وَالْقُدْرَةَ الْهَائِلَةَ فَطَوَّعَ الزَّمَانَ لَهُ، فَابْتَدَرَ لِنَاتِهِ وَجَمَّرَ بِهَا وَدَاوَمَ عَلَيْهَا لِيَسْكُتَ فِي الزَّمَانِ وَيَطْوِقَهُ كَمَا كَانَ الزَّمَانُ يَحَاوِلُ أَنْ يَطْوِقَ الشَّاعِرَ.

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ:³⁹

دَارَتْ عَلَى فِتْنِيَّةِ دَانَ الزَّمَانُ لَهُمْ فَمَا يَصِيْبُهُمْ إِلَّا بِمَا شَاؤُوا

قَوْلُهُ: (فَمَا يَصِيْبُهُمْ إِلَّا بِمَا شَاؤُوا) كُنَايَةٌ عَنِ تَطْوِيعِ شَارِبِي الْخَمْرَةِ لِلزَّمَانِ وَصُرُوفِهِ، وَهَذِهِ الْقُدْرَةُ الْكَبِيرَةُ لِتَطْوِيعِ الزَّمَانَ اسْتَمْدَوْهَا مِنَ الْخَمْرَةِ الَّتِي عَلَتْ فَوْقَ عُلُوِّ الزَّمَانِ وَتَجَرَّبَتْ عَلَيْهِ حَتَّى أَفَلَّتْ حَدِيدَهُ وَلَبِنَتْ صَلَابَتَهُ فَانْقَادَ لَهَا وَسَارَ عَلَى رَغْبَاتِ شَارِبِيهَا حَتَّى أَطَاعَهُمْ فَاسْتَجَابَ لِكُلِّ أَمْرِهِمْ.

وَمِنْهُ قَوْلُهُ:⁴⁰

وَشَمَطَاءُ حَلِّ الدَّهْرِ عَنْهَا بِنَجْوَةٍ دَلَّفْتُ إِلَيْهَا فَاسْتَلَّتْ جَنِينَهَا

السَّمَطَاءُ: هِيَ الْعَجُوزُ الَّتِي اخْتَلَطَ سَوَادُ شَعْرِهَا بِبَيَاضِ الشَّيْبِ، وَقَدْ فَسَّرَهَا صَاحِبُ الْأَغَانِي بِالْحَايِيَةِ؛ وَهِيَ الْحَجْرَةُ الْكَبِيرَةُ الَّتِي تُخَزَّنُ فِيهَا الْخَمْرَةُ.⁴¹

وَعَلَى كَلَا التَّفْسِيرِينَ كُنِيَ بِهَا أَبُو نُوَّاسٍ عَنِ الْخَمْرَةِ، فَعَلِيَ التَّفْسِيرُ الْأَوَّلُ تَكُونُ قَدْ عُنَّتْ فَطَالَ الزَّمَانُ عَلَيْهَا حَتَّى نَسِيَهَا فَتَرَكَهَا بِنَاحِيَةٍ وَلَمْ يَعِدْ يَجْرِي صُرُوفُهُ عَلَيْهَا. وَعَلَى التَّفْسِيرِ الثَّانِي تَكُونُ كُنَايَةً مُجَاوِرَةً، فَالْخَمْرَةُ لِمَجَاوِرَتِهَا الْحَايِيَةَ سَاهَا بِهَا، وَهِيَ مَعْتَقَةٌ عَلَى مَرِّ الزَّمَانِ عَلَيْهَا.

وَفِي قَوْلِهِ: (جَنِينَهَا) كُنَايَةٌ أَيْضاً عَنِ بَقِيَّةِ الْخَمْرَةِ فِي الْوَعَاءِ الَّتِي خُزِنَتْ فِيهِ، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَلْذَمِ مَا فِيهَا وَهُوَ مَا بَقِيَ فِي قَعْرِهَا، فَهُوَ أَشَدُّ تَعْتِيقاً وَجِدَّةً.

وَمِنْهُ قَوْلُهُ:⁴²

اصْدَعْ نَجِيَّ الْهُمُومِ بِالطَّرَبِ وَأَنْعَمْ عَلَى الدَّهْرِ بِابْنَةِ الْعَنْبِ

وَاسْتَقْبَلِ الْعَيْشَ فِي غَضَارَتِهِ لَا تَقْفُ مِنْهُ آثَارَ مُعْتَقَبِ

مِنْ قَهْوَةٍ زَانَهَا تَقَادُمَا فَهِيَ عَجُوزٌ تَعْلُو عَلَى الْحُثْبِ⁴³

دَهْرِيَّةٌ قَدْ مَضَتْ شَبِيئَتُهَا وَاسْتَنْشَقَّتْهَا سَوَالِفُ الْحِقْبِ

³⁹ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 6.

⁴⁰ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 20.

⁴¹ أبو الفرج الأصفهاني، ملحق الأغاني (أخبار أبي نواس)، تحقيق علي مهنا وميمر جابر (دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان)، 83/1.

⁴² أبو نواس، ديوان أبي نواس، 161.

⁴³ الحثب: جمع حثبة، وهي الحلقة تعلقها المرأة للزينة.

في قوله: (نجي الهموم) كناية عن مصدر الهموم، وقوله: (تعلو على الحُثْب) كناية عن استغنائها بنفسها عن الزينة، فهي فريدة بجبالها ونفاستها، وقوله: (دَهْرِيَّة، واستنشقتها سوائف الحُثْب) كناية عن قدمها كقدم الزمان، فهي نُدُّ له وتسير معه بنفس المسير لا يتقدم عليها ولا يسبقها.

وقد جعل من الحمرة في تطويعها للهموم والزمان حدًّا فارقاً بين الفرح والتعاسة. وقد مثل الفرح بالحمرة، والتعاسة بالهموم والزمان، وعليه يطلب من شاربها أن يداوم شربها حتى يفرق عنه همومه وينعم على الزمان وأهله بالفرح والطرب.

ومنه قوله:⁴⁴

هي العزُّوسُ إذا داريتْ مَرْجَبَهَا وإنْ عَنُفَتْ عليها فأخُتْ شَيْطَان

قوله: (أخُتْ شَيْطَان) كناية عن جبروت الحمرة، وقوة سطوتها على من يعاكسها أو يعنف على شاربيها، فهي لا تنقاد أبداً لأي قوة ولا تنصاع لأي كلام، فالسلطة دائماً ساطتها، ويستحيل أبداً تطويعها بل هي من تطوعُ غيرها لها. إتها ملك حاكم أمر، يمنح ودّه وعطفه لمن يستحقه ويمنعه عمن يكرهه، وإن عاكسها يوماً أحد فإنها تنقلب عليه وتظهر لها ألواناً من العقاب، وأشكالاً من العذاب.

ومنه قوله:⁴⁵

وصديقة الروح التي حُجِبَتْ عن ناظريك وقيِّم الجسم

في قوله: (قيِّم الجسم) كناية عن قوة سطوتها على شاربيها، فقد مكّنت نفسها منه حتى سيطرت على جميع حركات شاربيها وصارت تقوده فيدور معها حيث تدور، وحيثما تكن يكن، فلا فكاك له منها.

2.3 كناية التعلُّق بالحمرة

بين الشاعر وبين الحمرة علاقة متميزة، تجاوزت حدَّ الحب والإدمان، إتها تصل إلى درجة التمازج الروحي والعاطفي والحسي، كأت الحمرة أصله الذي منه خُلق، والماء الذي منه تكون، وما زال يحن إلى الأصل الذي جاء منه، كما يبقى الطفل الرضيع يحن إلى حضن أمّه، فهو سكنه وسكينته، وموئل العطف والحنان الذي يأوي عنده، وتطمئنُّ روحه إليه، وهي مصدر غذائه وشبعه فلا يقدر على العيش من دونه.

يقول واصفاً تعلُّقه بالحمرة:⁴⁶

قُطْرُئِلٌ مَرْبَعِي، ولي بُقْرَى القُقُصِ مَصِيْفٌ، وأَيِّي العَنْبُ⁴⁷

تُرْضِعُنِي دَرَّهَا وتَلْحَقُنِي بظِلِّهَا والهَجِيرُ مُلْتَهَبٌ⁴⁸

فَقُمْتُ أَحْبُو إلى الرِّضَاعِ كما تَحَامَلُ الطِّفْلُ مَسَّهُ السَّعْبُ⁴⁹

⁴⁴ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 114.

⁴⁵ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 57.

⁴⁶ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 4.

⁴⁷ قُطْرُئِلٌ: موضع بالعراق، تُنسب إليها الحمرة. والقُقُصُ: اسم موضع بالعراق أيضاً مشهور بالحمرة.

⁴⁸ درها: حليبها، وقصح شراب الحمرة.

⁴⁹ السعْب: الجوع.

في قوله: (ترضني درها)، كناية عن أن الخمرة تُسقي شرابها للشاعر بحب وحنان، وكناية عن اللذة الكبيرة في الخمرة التي تغمره بها كما تغمر الأم رضيعها بعطفها عليه فترضعه حليبها، فيبقى طفلها متعلقاً بها كتعلق الشاعر بلذة الخمرة.

وفي قوله: (تلحفني بظلمها): كناية عن الراحة والبرودة التي يشعر بها عند شرب الخمرة، مما يجعله يأوي دائماً إلى جنبها المريح الممتع.

وفي قوله: (أحبو إلى الرضاع): كناية عن تعلقه بشرب الخمرة حتى كأنه يسعى إليها سعياً حثيثاً.

كأن الشاعر يحاول أن يعبر عن شعور فقدان حنان أمه في صغره، وما زال يحملها معه في كبره، وقد حاول أن يعوض ذلك الفقدان بشعور الألفة الذي تمنحه إياه الخمرة، وبأكتساب العطف والحنان الضائع من صحبتها، فقد ملأ بالخمرة فراغاً عاطفياً كان يلح عليه فقده.

ومنه قوله:⁵⁰

وَصَدِيقَةُ الرُّوحِ الَّتِي حُجِبَتْ عَنْ نَاطِرِيكَ وَقِيمِ الْجَسْمِ

في قوله: (صديقة الروح) كناية عن قوة العلاقة بينه وبين الخمرة، حتى صارت عشقاً فطرياً تعلق روحه بها.

2.4 كناية نقاسة الخمرة

ما زال أبو نواس يعلي شأن الخمرة ويمدحها بأبهى الصفات، ويضفي عليها أثن الحِلل، لأنها القيمة الوحيدة عنده، فلا شيء عنده يظهر نفسه فيه غيرها وغير شعره الذي يمتدحها فيه، فهي بين النساء البكر التي ما مسها أحد، وهي بين العرائس أغلاهن محرراً، وبين المحبوبات أحبن إليه وأقربهن إلى قلبه ووجدانه، وأكثرهن جذاباً له وتعليقاً، وبين الأموال أغلاهن مالاً، وبين المجوهرات أنفسهن ذهباً وفضة، إنها أمه وأبوه وكل شيء في الوجود، حتى تكاد الخمرة قد خلقت له وهو لها خُلِق.

يقول فيها:⁵¹

حَطَبْنَا إِلَى الدَّهْقَانِ بَعْضَ بَنَاتِهِ فَرَوَّجْنَا مِنْهُنَّ فِي خَدْرِهِ الكُبْرَى

وما زال يُعْلِي مَهْرَهَا وَيَزِيدُهُ إِلَى أَنْ بَلَّغْنَا مِنْهُ عَائِيَتَهُ القُصْوَى

يَهُودِيَّةُ الأَنْسَابِ، مُسَلِّمَةُ القُرَى شَامِيَّةُ المَعْدَى، عِرَاقِيَّةُ المَنْشَا

يكفي الشاعر عن ذكر الخمرة بصفات تدل على نقاستها العالية، وقد بحث في قاموس المعاني والدلالات فلم يجد قيمةً أنفس من القيمة التي ينظر بها التاجر الذكي إلى ما عنده من نفائس مادية ومعنوية، فاختار أعلى ما عنده، وهي بنته البكر الأقرب إلى قلبه والأنفس بين بناته، فجعل حب أيها الشديد لها سبباً مقبولاً لإعلاء مهرها، وهي البكر أيضاً، وهو أبوها التاجر الذكي الذي يعرف قيمة ما عنده، فلن يعطيها إلا بمقابل جليل، وعليه رفع نقاسة الخمرة تلك التي ألبسها قناع بنت التاجر البكر.

ويتابع تعداد مزايا تلك البنت البكر فيشيد بنفاستها أيضاً بكنايته عن علو نسبها وقدمه بقوله: (يهودية الأنساب)، ونفاسة منبتها بقوله: (مسلمة القرى)، وعراقة صنعها بقوله: (عراقية المنشأ).

⁵⁰ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 57.

⁵¹ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 118.

ومنه قوله:⁵²

لا كَرْمُهَا تَمَّا يُذَالُ وَلَا فُتِلَتْ مَرَائِزُهَا عَلَى عَجْمٍ⁵³

صَهَاءٌ فَضَّلَهَا الْمَلُوكُ عَلَى نَظَرَائِهَا بِفَضِيلَةِ الْقِدَمِ

في قوله: (ولا فُتِلَتْ مَرَائِزُهَا عَلَى عَجْمٍ) كناية عن نفاسة مادتها، فهي لم تُصْنَعْ من عَنَبٍ جَائِفٍ رخيص، بل صُنِعَتْ من أعلى أنواع العنب نضارَةً وقيمةً؛ لذلك يحبُّ شربها الملوك لهذه المزية فيها، والملوك دائماً ما يفضلون الغالي النفيس.

2.5 كناية اللطافة والرقة في الحمرة

ومنها بنت، للدلالة لطفافتها، يقول:⁵⁴

بُنْتُ عَشْرٍ صَفْتُ وَرَقْتُ فَلَوْ صَبَّتْ عَلَى اللَّيْلِ زَاخَ كُلِّ ظَلَامٍ

في قوله: (بُنْتُ عَشْرٍ) يريد أنها عُنْتُتْ عشر سنين، وهي كناية عن تلطفها ورقتها، فهي ما تزال في كامل نضارتها وتمايم بريقها، لم تُسْتَهْلِكْ، لذلك تبدو مشعة في القدر، بريقها يتلألأ كالنجوم تنير ظلام الليل..

ومن الكناية عن صفة رقة الحمرة في خمريات أبي نواس قوله:⁵⁵

رَقْتُ عَنِ الْمَاءِ حَتَّى مَا يَلَايُمُهَا لَطَافَةٌ، وَجَفَا عَنْ شَكْلِهَا الْمَاءُ

في قوله: (رَقْتُ عَنِ الْمَاءِ) كناية عن شدة صفائها، حتى إنها بلغت من اللطافة والرقة حداً علت فيه رقتها على رقة الماء وصفائه فصار الماء معها ضحلاً عكراً رغم صفائه الطبيعي.

2.6 كنايات اللون في الحمرة

يخلع الشاعر على الحمرة صفات البركة والخير، بما تهب له من نشاط وشعور بالسعادة والطمأنينة.

يقول:⁵⁶

يَا مِنْ يَلُومُ عَلَى حَمْرَاءٍ صَافِيَةٍ صَرَ فِي الْجِنَانِ وَدَعْنِي أَشْكُنُ التَّارَا

ويقول:⁵⁷

صَفْرَاءُ لَا تَنْزِلُ الْأَحْزَانُ سَاحَتَهَا لَوْ مَسَّهَا حَجَرٌ مَسَّهُ سَرَاءُ

يكني عن المسرة في الحمرة باللون الأصفر، وهو لون يجلب السرور في عيون الناظرين إليه، كما قال تعالى: {صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ} [سورة البقرة 69]

⁵² أبو نواس، ديوان أبي نواس، 57.

⁵³ يُذَالُ: يُهَانَ. مَرَائِزُهَا: جَمْعُ مَرِيْرَةٍ، الْجَبَلُ الشَّدِيدُ الْفَتْلِ. عَجْمٌ: النَّوْعُ الرَّدِيءُ مِنَ الْعَنْبِ.

⁵⁴ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 69.

⁵⁵ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 6.

⁵⁶ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 111.

⁵⁷ أبو نواس، ديوان أبي نواس، 6.

ولطالما اتسمت خمرة أبي نواس بالسرور والفرح، وجلب السعادة، وهذا أحد الأسباب في الخمرة التي جعلت أبا نواس يعاقرها ويلتزم مدحها وإعلاء شأنها.

ويقول في موضع آخر: 58:

حمراء صفراء الترائب رأسها فيه لما نَسَجَ المزاج قنيرُ

في قوله (حمراء) أراد لونها الحقيقي، وفي قوله: (صفراء الترائب): كناية جمال منظر الخمرة وقد بان أعلاها أصفر قد كله حباب الخمرة المتطاير إلى أعلى فأكسبها منظراً في غاية الجمال.

ومنه قوله: 59:

صفراء تَفْتَرِسُ الثُّفُوسَ، فلا تَرَى منها بهنَّ سَوَى السِّنَاتِ جِراحا

قوله: (صفراء) كناية عن قوة الخمرة وفتكها بشاربها، فاللون الأصفر أحياناً يدل على الموت. 60 واصفرار الأطراف عند الموت دليل على ذلك، كما قال الشاعر لبيد: 61

وكلُّ أناسٍ سَوفَ تَدْخُلُ بَيْنَهُمْ دُؤَيْبِيَّةٌ تَصْفَرُّ مِنْهَا الْأَنَامِلُ

والمَرَادُ مِنَ الْأَنَامِلِ الْأَطْفَارُ فَإِنْ صَفَرْتَهَا لَا تَكُونُ إِلَّا بِالْمَوْتِ. 62

وأبو نواس أراد من الكناية بالموت في قوله: (صفراء) موت الحركة بمعنى التخدير الذي تحدثه الخمرة في شاربها، فكأنما يصيبهم نعاس شديد فتسكن جميع حركاته من شدة النشوة والسكر.

ومنه قوله: 63:

فَلَيْ الصَّهْبَاءُ أَبْيَ عَلِيهَا وَالْمَغَانِي لِبُكَاءِ الْمَغَانِي

في قوله: (الصهباء) كناية عن الخمرة من عِنَبٍ أبيض، وقد ذكر هذا التفسير البغدادي في الخزانة عن الضبي. 64 وهي الخمرة ذات اللون الأبيض المشرب بجمرة.

ويقول أيضاً: 65:

لا تَبْكُ لَيْلِي وَلَا تَطْرُبُ إِلَى هِنْدٍ وَاشْرَبْ عَلَى الْوُرْدِ مِنْ حَمْرَاءِ كَالْوُرْدِ

قوله: (حمراء كالورد) كنى عن الخمرة في أجمل صورة لها وهي تشبه الورد ذا اللون الأحمر.

58 أبو نواس، ديوان أبي نواس، 67. وقتير: هو أول ما يظهر من رأس كل شيء، وقصد به حبات الكأس المتطايرة فوقه.

59 أبو نواس، ديوان أبي نواس، 2.

60 إبراهيم خليل، ألفاظ الألوان ودلالاتها (دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 33، العدد 3، 2006م)، 450.

61 لبيد، ديوان لبيد بن ربيعة، شرح الطوسي، تحقيق: حنا نصر الحقي (دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م)، 145.

62 عبد القاهر البغدادي، خزانة الأدب ولب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون (مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1997م)، 159/6.

63 أبو نواس، ديوان أبي نواس، 19.

64 البغدادي، خزانة الأدب ولب لسان العرب، 68/10.

65 أبو نواس، ديوان أبي نواس، 27.

نتائج البحث

- لكل موضوع في الشعر غاية عاطفية فنية يقصد إليها الشاعر، وقد تربعت الحمرة كموضوع عاطفي فني على مساحة كبيرة في الشعر العربي على مر عصوره.
- ارتبطت الحمرة بأخيلة الشعراء ارتباطاً عميقاً، فكانت لهم مادة خيالية واسعة الحدود كي يعبروا من خلالها عن عواطفهم وصورهم الفنية في الشعر.
- ذكر الحمرة في الشعر لا يتعدى في غالب أمره الرمزية والإشارات إما للقوة وإما للكرم وإما للحرية وإما للعشق الإنساني، وإما للعشق الإلهي.
- تناول أبو نواس الحمرة في شعره تناوياً مختلفاً تماماً عما كانت عليه في شعر من قبله من الشعراء، فقد اتخذها موضوعاً فنياً شعرياً ارتقى فيه إلى درجة العلاء في الإبداع، فصارت عنده مصدر الإلهام الفني في الشعر، وطريق الإبداع في صورته الفنية.
- يمثل أبو نواس في خمرياته ظاهرة شعرية فنية بعيدة في هدفها وحقيقتها عن المجون واللهو والانحلال، وهذه الظاهرة تكمن في رمزية الخمريات عنده، فالحمرة في شعر أبي نواس رمز باطن يدرك بسهولة في طريق الشعر.
- جعل أبو نواس الحمرة غايته ومقصوده بنفسها، فتفنن في أوصافها وتعابيره عنها، وقد أخذ الحمرة أحياناً مأخذاً فلسفياً أظهر فيه تفكيره العميق ونظراته الثاقبة للحياة والدين.
- يعرض أبو نواس أوصاف الحمرة وشرها وما يدور في مجلسها من أحداث بطريقة القصة ذاكراً جميع عناصرها في قصيدته.
- إنَّ القول في الكناية وما يميزها عن غيرها من ألوان المجاز أنَّ لفظها يحتمل الحقيقة كما يحتمل المجاز.
- جاءت كنايات الحمرة في شعر أبي نواس حاملة معاني متضادة فيما بينها، كإشاراتنا للداء والدواء معاً، وللصحة والسقم، وتقصير العمر وإطالته، والموت والحياة.
- ظهرت الحمرة في كناية التطويح للزمن وأهله متحكمة، وذات سطوة هائلة، وجارية على الأحداث، ولا شيء يجري عليها، فهي أداة للتغيير ولا شيء يستطيع أن يغيرها.
- بدت الحمرة في علاقة متميزة مع الشاعر، تجاوزت حدَّ الحب والإدمان، إتّما تصل إلى درجة التمازج الروحي والعاطفي والحسي.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر، تحقيق أحمد: الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة، دار النهضة- مصر للطباعة والنشر .
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى.
- أبو نواس، الحسن بن هاني، ديوان أبي نواس، تحقيق: أحمد عبد الحميد الغزالي، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي .
- الأخطل، ديوان الأخطل، تحقيق: محمد مهدي ناصر الدين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994م.
- أدونيس، علي سعيد، مقدمة للشعر العربي، بيروت، دار العودة، الطبعة الثالثة، 1979م.
- الأصفهاني، أبو الفرج، ملحق الأغاني (أخبار أبي نواس)، تحقيق: علي مهنا وسيمير جابر، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر.
- البغدادي، عبد القاهر، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، 1997م.
- بوس، إيناس، أشكال التلقي الأثر والاستجابة في النقائض الأموية، مجلة كلمنماه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة قرق كاليه، كانون الأول 2021م.
- الخلف العبد الله، رامي، البيئية وتعليم اللغة العربية، (أفقر، تركيا، منشورات دار الإلهيات، 2021م) .
- العميرات، سليمان، محاولة لنقد الصورة الفنية في الأدب، (مجلة ميزان الحق العلوم الإسلامية، العدد 7، 2018).
- القيرواني، ابن رشيقي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الحيل، الطبعة الخامسة، 1981م.
- المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، 1997م.
- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن الأصفهاني، شرح ديوان الحماسة، تحقيق: غريد الشيخ، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2003 م.
- حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، تحقيق: عبدا مهنا، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط2، 1994م.
- خليل، إبراهيم، ألفاظ الألوان ودلالاتها، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 33، العدد 3، 2006م.
- سالم المالكي، حنان، الصورة الشعرية في خمريات أبي نواس وزهدياته، (مجلة الدراسات العربية، كلية العلوم، جامعة المنيا).
- عمرو بن كلثوم، ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق: إميل يعقوب، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1991م.
- لبيد، ديوان لبيد بن ربيعة، شرح الطوسي، تحقيق: حنا نصر الحتي، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1993م.
- مختار عمر، أحمد، اللغة واللون، الكويت، دار البحوث العلمية، 1982م، ط 1.

KAYNAKÇA

- Adunis, Ali Saad, *Mukaddimetün li's-şîr'i'l- arabi*, Beyrut, Dâr-ül avde, 3.basım, 1979.
- Amr'ü ibn Külsum, *Divânü Amr ibn Külsum*, thk: İmîl Yakup, Beyrut, Dâr'ü'l- kitab'î'l arabi, 1.basım, 1991.
- Boubes, Enas, "Emevî Dönemi Nekâizi Üzerine Bir Uygulama", *Kalemname*, Aralık 2021.
- Ebu Nüvas, el-Hasan ibn hani, *Divanu Ebi Nüvas*, thk : Ahmed Abdumacid el-Gazali, Beyrut, Dâr-ul kitab-il arabi ,Lübnan.
- el-Ahṭal, *Divânü'l-Aḥṭal*, thk: Muhammed Mehdî Nâşîru'd-dîn, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994, 2. basım.
- el-Asfahânî, Ebü'l-Ferec, *Mülhak-ül Egani*, (Ahbar ebi Nüvas), thk: Ali Mehenna ve Samir Cabir, Lübnan, Dâr-ül fikir littibae ve neşir.
- el-Bağdadi, Abdulkadir, *Hızanetü'l-edeb ve lübbü lübbabi lisani'l-Arab*, thk: Abdusselam Harun, el-Kahire, Mektebet-ül hanci, 4.basım, 1997.
- el-Halaf El- Abdullah, Rami, *Elbinyeviye ve talim-ul lugat-i el-arabiye*, Ankara, Türkiye, Manşûrat-u Dâri'l-ilâhiyat, 2021.
- el-Kayrevânî, ibn Reşîk, *el-'Umde fi şinâ'ati's-şîr ve naḳdih*, thk: Muhammed Muhyiddin Abduhamid, Dâr-ül cîl, 5.basım, 1981.
- el-Marzuki, Ebu Ali el-asfahani, *Şerh'ü divan'î'l-hamase*, thk: Garid'iş- şeyh, Beyrut, Lübnan, Dâr'ü'l- kutub'îl- ilmiyye, 1.basım, 2003.
- el-Muberrid, Muhammed ibn yezid, *el-Kamil fi'l-Luga ve'l-Edeb*, thk :Ebu'l-fadl İbrahim, el-Kahire, Dâr'ül-fikr el-arabi, 3.basım, 1997.
- el-Omayrat, Suleyman, "Muhaveletun linakid-i s-surat-il-fenniyyet-i fi'l- edeb", *Mizanu'l-Hak*, sayı 7, 2018.
- Halil, İbrahim, *Elfaz'ül- elvan'i ve delalatüha*, *Dirasat, el-ulum'ül- insaniyyet'ü ve'l- ictimaiyye*, 33.cild, 3.say, 2006.
- Hassan İbn Sabit, *Divan Hassan Bin Sabit el-Ensari*, thk: Abda Mehenna, Beyrut, Lübnan, Dâr'ü'l- kutub'îl- ilmiyye, 2.basım, 1994.
- İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab*, Beyrut, Dâr-u sâdir 1.basım.
- İbnü'l-Eşîr, Ziyâ'iddîn, *el-Meşelü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk: Ahme el-hufi ve Bedevi Tabbane, el- Kahire, Dâru'n- Nahde- Mısır lit-tibae ve neşir.
- Lebid, *Divan'ü Lebid'i ibn Rebie, şerh'üt- Tusi*, thk: Hanna Nasr'î'l-Hatta, Beyrut, Dâr'ü'l- kitab'î'l- arabi, 1.basım, 1993.
- Muhtar Ömer, Ahmed, *el-lugat'ü ve'l- levn*, el- Kuveyt- Dar'ü'l- buhus'î'l- ilmiyye, 1982, 1.basım.
- Salim el-Maliki, Hanan, *E's-sûrat'ü's- şîriyyet'ü fi hamriyyat'i Ebî Nüvas'in ve zühdiyyatih'i, Mecellet'ü'd- dirâsât'î'l- arabiyye*, Külliyyet'ü'l- ulum, Câmîat'ü'l- Minya.

STRUCTURED ABSTRACT

The wine according to Abu Nuwas is the medium of poetic art in which he showed his poetic ability and artistic skill until he won the lead among the poets who described the wine in their poems. He made the wine an independent poetic art, as he devoted a complete independent section to it in his poetry, so his poems about the wine were called (alkhamreeat). The research went in three axes, the first of which is: talking about wine and its importance in Arabic poetry in general, The second: the statement of the symbolism of the wine in the poetry of Abu Nuwas, and the clarification of its value to him, and the third is the symbols of metonymy in his wines, which is the basis of the research and its most important sections. Reading in the poetry of Abu Nuwas's wines makes the careful reader realize that the wine has a source of artistic inspiration in poetry, and the path of creativity in his artistic images. It is a pen with which he writes his drawings, and a feather with which he colors his paintings. It also expresses his spiritual and psychological depth in what he loves and adores and the center of his thinking about what he believes or disbelieves. It is the echo of his voice that he hears to people who read his poetry, as well as the intelligent moving image from which he sees his presence. When we look at Abu Nuwas's poetry, we focus on the symbolic nature of the language or word, the analysis of semantics in vocabulary, structure and semantic relationships between words. What distinguishes Abu Nuwas from other poets in describing the wine is that he took it for the love of his life and his eternal love, and that he replaced it with the love of all women, until he overflowed on it all the beautiful descriptions of women mentioned by the poets before him, and used it in his distinguished poetic style in describing his wine, which flooded him with all the emotions of love. It is very clear that Abu Nuwas in his wines excelled in composing sensory images about the winery, and the wines seemed one of the most topics that the poet found himself free with pictorial imagination, as he showed a strong skill in bringing images using graphic image elements of similes, metaphors and metaphors, Has richest books of literature and rhetoric poetry winery in which the artistic image is reflected in its best form, has been used in the poetry of wines all the elements of the artistic image of visual and audio elements and smell and taste, has derived most of them from nature and imagination wide, which made the old critics see him as one of the three most important poets in Arabic poetry excelled in the description of the wine such as Asha, and Akhtal. Metonymy is one of the most important elements of the artistic image in poetry, so I referred to its definition and impact on the language of poetry, the relationship between its elements, and the views of rhetoricians in it. In this research, the symbols of the wine metonymy appeared in the poetry of Abu Nuwas as follows: (Metonymy of sickness and treatment in wine, Metonymy of adaptation in wine, Metonymy of attachment to wine, Metonymy of gentleness and tenderness in wine, Metonymys of color in wine). The most important results that appeared in this research are as follows: The mention of wine in poetry expresses symbolism, and refers to power, generosity, freedom, human love, or divine adoration. Abu NUwas dealt with the wine in his poetry a completely different approach than in the poetry of the poets before him, as he took it as a poetic artistic subject in which he rose to the level of high in creativity, so it became the source of artistic inspiration in poetry, and the path of creativity in his artistic images. Abu Nuwas represents in the poetry of the wine a poetic phenomenon of art far in its purpose and truth from fun and decay, and this phenomenon lies in the symbolism of his wines, the wine in the poetry of Abu Nawas is a purposeful symbol easily realized in the way of poetry.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 38-52

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1268887

İSLÂM HUKUKUNDA İRADE BEYANINDA YAPILAN HATANIN SÖZLÜ TASARRUFLARA ETKİSİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Opinions on the Effect of the Mistake in the Declaration of Will in Islamic Law on Verbal Dispositions

Mehmet Selim ASLAN

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Van, Türkiye

Assoc. Prof., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Divinity, Department of Basic
Islamic Sciences, Van, Türkiye

msaslan@yyu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6758-8203>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 21.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 20.05.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.06. 2023

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Selim Aslan)

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

İSLÂM HUKUKUNDA İRADE BEYANINDA YAPILAN HATANIN SÖZLÜ TASARRUFLARA ETKİSİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Opinions on the Effect of the Mistake in the Declaration of Will in Islamic Law on Verbal Dispositions

Öz

İnsanın hayatında önemli yer tutan hukukî işlemlerin varlığı kası gösteren söz ve yazı gibi beyanların bulunmasına bağlıdır. Çünkü kasıt, ancak beyan vasıtalarıyla dışa aksettirilebilir. İslam hukukunda prensip olarak bâliğ ve akıllı olan kimsenin hukukî tasarruflarla ilgili sözleri kasıtlı bir şekilde söylediği kabul edilir. Bu nedenle sözlü tasarruflarla ilgili beyanı hatayla telaffuz ettiğini iddia eden kimseden iddiasını ispat etmesi istenir. Ancak bazen kasıtsız bazen kasıtlı olmak üzere beyan ile kasıt arasında uyum bulunmayabilir. Beyan ile kasıt arasında uyumsuzluk varsa beyana hukukî sonuçlar terettüp eder mi? Böyle bir durumda beyana mı itibar edileceği yoksa kasta mı öncelik verileceği, fakihler arasında tartışmalı bir konudur. Bu nedenle çalışmada hatayla meydana gelen sözlü tasarrufların hukukî açıdan değerini ve mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini konu edindik. Burada, mezheplerin hata neticesinde meydana gelen sözlü tasarruflara ilişkin yaklaşımlarının belirlenmesini hedefledik. Böylece çalışmada "hata"nın mahiyeti ve kapsamını, akıt ve tasarruflara etkisini, fakihlerin konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymayı amaç edindik.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Sözlü Tasarruf, İrade Beyanı, Hata, Hatanın Etkisi.

Abstract

The existence of legal transactions, which have an important place in human life, depends on the presence of statements such as words and writings that show intention. Because intention can only be reflected outwardly using accounts. In Islamic law, in principle, it is accepted that an adult and intelligent person speaks words related to legal acts intentionally. For this reason, the person who claims he pronounced the statement about verbal dispositions by mistake is asked to prove his claim. However, there may be a discrepancy between the statement and the intention, sometimes unintentionally and sometimes intentionally. If there is a discrepancy between the declaration and the intention, does the declaration have legal consequences? In such a case, whether to prioritise the statement or the intention is a controversial issue among jurists. For this reason, in this study, we have focused on the legal value of verbal dispositions that occur by mistake and the views of the sects on the subject. Here, we aimed to determine the approaches of the sects regarding verbal tendencies that arise as a result of mistakes. Thus, in this study, we aimed to reveal the nature and scope of "mistake", its effect on contracts and dispositions, and the views of the jurists on the subject.

Keywords: Islamic Law, Verbal Disposition, Statement of Will, Error, Effect of Error.

GİRİŞ

İnsanın sözlerini kastederek söyleyip söylemediğinin hukukî açıdan önemli sonuçları vardır. İnsanın kastederek söylediği sözlere hükümlerin bağlanması tabiidir. Zira kasıt neticesinde söylenen lafızlar, -hezil durumu hariç- kişinin bilerek ve isteyerek sarf ettiği ve hukukî sonuçlarını amaçladığı ifadelerdir. Ancak insan bazen hukukî sonuçları olan lafızları kastetmeden ağzından kaçırabilmektedir. Böyle bir durumda söylenen lafızlara hukukî sonuçlar terettüp eder mi? Zira lafızların hatayla söylenmesi durumunda irade ile beyan arasında bir çatışma söz konusudur. Bu durumda beyana mı, iradeye mi yoksa her ikisine birlikte mi riayet edeceği fıkıh mezhepleri arasında tartışma konusu olmuştur. Nitekim dört mezhep fakihleri hem usûl hem furû eserlerinde bu meseleye yer ayırmışlardır. Her mezhep takip ettiği metodolojiyi dikkate alarak meseleye çözümler sunmuştur. Sadece iradeye mi yoksa beyana mı itibar edileceği ile ilgili görüşlerden hangisinin daha isabetli olduğunu ortaya koymak, delilleriyle birlikte mezheplerin görüşlerini tartışmakla mümkündür.

Hukukî işlemlerin gerçekleşmesi rızâya ve irade beyanına dayanır. Bir lafzın hatayla söylenmesinde olduğu gibi rızânın bulunmaması hâlinde beyana mı yoksa iradeye mi itibar edilmelidir? Hatayla söylenen lafızlara hukukî neticelerin terettüp edip etmeyeceği bu kapsamda tartışılmıştır. Nitekim hatayla ifade edilen irade beyanına bazı mezhepler tarafından hukukî sonuçlar bağlanmıştır. Hatayla söylenen lafızların hukukî değerinin ne olacağı, klasik dönem fıkıh eserlerinde bir başlık altında ele alınmayıp ilişkili olduğu konular arasında dağınık bir şekilde incelenmiştir. Fıkıh usûlü eserlerinde ehliyeti sakatlayan veya ortadan kaldıran durumlar kapsamında hataya ilişkin sadece genel bilgiler verilmekle yetinilmiştir. Klasik dönem fıkıh literatüründe hatayla ilgili hükümler sistematik olarak ele alınmamıştır. Zira ilgili hükümler nikâh, talâk, satış akdi gibi konular kapsamında incelenmiştir. Hukukî işlemlerdeki önemi ve sözlü tasarruflara etkisi bakımından hatanın müstakil olarak incelenmemiş olması, konuyu daha önemli hale getirmiştir. Her ne kadar hata ile ilgili çalışmalar yapılmışsa da yapılan çalışmalar hatayı akit konusunda, akit konusunun kıymetinde, şer'î hükümde ve akit yapılan şahısta hata olmak üzere genel hatlarıyla konu edinmiştir.¹ Bu hususlar çalışmada incelenecek hata kapsamının dışında kalmaktadır. Çalışmamız ise hatanın sözlü tasarruflarla ilgili irade beyanındaki etkisi ve zıddı olan kasıtlı ilişkisi hakkındadır. Bu nedenle çalışma, fakihlerin hatanın sözlü tasarruflara etkisine ilişkin görüşlerini sunmayı amaçlamaktadır. Öncelikle konunun kapsamının belirlenmesi ve daha iyi anlaşılabilmesi için hatanın mahiyeti üzerinde duracağız.

1. HATA KAVRAMI

Sözlükte sevabın zıddı, yoldan sapmak gibi anlamları ifade eden hata,² “*hakkında insanın kastı bulunmayan şey.*” olarak tarif edilir.³ Bu tanıma göre hata, kişiden kasıt olmadan meydana gelen hem fiilî hem sözlü tasarrufları kapsar. Zira kişinin bir hedefi nişanlayıp kastı olmaksızın bir insanı vurması fiilde hata; onun hanımına “sen hoşsun” sözü yerine hatayla “sen boşsun” demesi sözde hataya örnek olarak gösterilebilir. Hanefî usûlcülerinden Sadrüşşerî’â hatayı “*Kişinin tam bir kasıtlı kastetmeksizin bir fiilde bulunmasıdır.*” diyerek hata durumunda bulunan kastın, tam kasıt olmadığına, aksine hata hâlinde bulunan kastın eksik kasıttan ibaret olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴ Çünkü kastın eksiksiz olması fiili ve fiilden etkilenen nesneyi aynı anda kastetmekle olur. Ancak hata durumunda avlamak amacıyla av hayvana ateş edip bir insana isabet etmede olduğu gibi mef’ûl kastedildiği hâlde fiilin kendisi kastedilmiştir. Zira burada ateş

¹ İslam Demirci, “Hata Sebebiyle İrade ve Beyan Arasında Meydana Gelen Uyuşmazlığa Fukahanın Yaklaşımı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 259-292; Üveys Ateş, “İslam Hukukunda Fesih Hakkı Doğuran Bir Sebep Olması Açısından Akitte Yapılan Hata ve Türleri”, *Edebali İslâmiyat Dergisi* 2/3 (2018), 47-75. Demirci ve Ateş tarafından yapılan bu çalışmalar hatanın hukuktaki etkisini genel olarak inceleme konusu yapmıştır.

² Ebü'l-Fazl Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/65.

³ (الخطأ : هو ما ليس للإنسان فيه قصد) es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004), 88.

⁴ (هو أن يفعل فعلا من غير أن يقصده قصدا تاما) Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerî'a, *et-Tavzîh fi ħalli ğavâmizi't-Tenkih (Teftâzânî'nin Şerhu't-Telviĥ'i ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/411.

etme fiiline yönelik kasıt bulunduğu hâlde ateşin isabet ettiği şahsa yönelik kasıt yoktur. İslam hukuku literatüründe hata yapan kişiye *muhtî* ve *hât'i* denilmektedir. Nitekim muhtî' "*Doğru olanı kastetmekle birlikte kastı olmaksızın fiiliyle doğru olmayan şeyin vaki olduğu kimsedir.*" şeklinde tarif edilirken⁵ hâtî' de "*Kastı olmaksızın ağızından talâk ve köle azat etmeye ilişkin söz çıkan kimsedir.*" şeklinde tanımlanmaktadır.⁶

Hata, kastın karşıtı olarak kullanılır. Çünkü kasıt genel anlamıyla bilerek bir şeyi elde etmek demektir.⁷ Nitekim Hanefî fakihlerinden Serahsî (ö. 483/1090), başkasına ait bir malı gasbeden şahsın günahkâr olup olmamasını onun aldığı malı hatayla mı yoksa kastederek mi aldığına bağlı olduğunu savunur. Çünkü başkasının malını gasbeden şahıs, malın kendisinin olmadığını bildiği hâlde irade ve kastıyla malı almışsa günahkâr olurken aldığı malın hatayla kendisine ait olduğunu düşünerek almışsa günahkâr olmaz. Çünkü "*Ümmetimden hata, unutmaya ve zorlama kaldırılmıştır.*"⁸ rivayeti hata, unutmaya ve ikrah durumlarında günahın bulunmadığını göstermektedir. Malı kendisine ait olduğu düşüncesiyle alan şahıs, gasbetmek kastı bulunmadığından dolayı hukuken uhrevî hükümlerde mazur görülür. Ancak başkasına ait bir malı alan şahıs günahkâr olsun veya olmasın dünyevî hükümlerden sorumlu tutulur. Nitekim fıkıh kitaplarında bildirildiğine göre kişi hatayla bile olsa aldığı malı sahibine vermelidir.⁹

Hatanın mahiyetinin daha iyi anlaşılması için zıddı olan *kasıt* hakkında bilgi vermek gerekir. Sözlükte kolay yolu takip etmek, orta ve doğru yolu tutmak, adaletli olmak, bir şey yapmak, azmetmek, tutumlu olmak, bir şeye yönelmek¹⁰ anlamlarına gelen kasıt sözcüğünün ilk dönem fıkıh eserlerinde, sıkça kullanılmasına rağmen onunla ilgili tanımlara rastlanmaz. Fakat akıl hastası ve çocuk gibi şahısların hukukî işlemlerinin incelendiği yerlerde ve hezl, hata, hile, ikrah gibi konularda fakihlerin kasta ilişkin görüşlerini ortaya koyacak bilgi bulunmaktadır.

Şâfiî fakihlerden Gazzâlî (ö. 505/1111), ahlakla ilgili olan eserinde "*İnsanı harekete geçiren, bir işe sevk eden bizzat hedef ve gayelerdir. Harekete geçiren bu gaye, niyet edilen maksadın bizzat kendisidir ve sevk edici gayeyi elde etmeye yönelme ise kasıt ve niyettir.*" diyerek insanın güttüğü gayeye ve ulaşmak istediği hedefe yönelmesine kasıt denildiğini belirtir. Gazzâlî, burada gayeye yönelmeye "kasıt" ve gayenin kendisine de "bâ'is" denildiğini söyler.¹¹ Onun dediklerine göre söz veya fiillerin neticelerine yönelmeye kasıt denilir. Çağdaş İslam hukukçularından Muhyuddîn Ali el-Karadâğî, elde edilmek istenen gayeyi ve bu gayenin elde edilmesini sağlayan sözleri dikkate alarak kasıt kavramını "*Hem beyan hem de beyanın doğurduğu sonuca yönelmektir.*" şeklinde tarif eder.¹² İki tanımdan yola çıkarak kasıt kavramı, "*Hukukî bir tasarrufta bulunan kimsenin bilerek ve isteyerek tasarrufun doğurduğu neticeye yönelmesi veya hukukî işlemlerden elde edilmek istenen neticedir.*" tarzında tarif edilebilir. Örneğin kira akdinde ev sahibinin kira bedeline sahip olması; kiracının da kiraladığı evin menfaatinden yararlanması şeklindeki gayeleri veya bu gayeye yönelmeleri kasıtlarını oluşturur.

Bir kimse dalgınlık ve dikkatsizlik gibi nedenlerle ve ikrah durumu gibi dış etken olmadan bir gayeye yönelmesinde kastıyla uyuşmayan irade beyanında bulunması durumunda hatanın varlığından söz edilebilir. Buna göre hata, akdin taraflarından birisinin söylemek istediği söz veya yapmak istediği fiil yerine istem dışı, başka bir söz söylemesi veya fiilde bulunması tarzında kastını yanlış beyan etmesidir. Örneğin kira akdine yönelik kasıt bulunmayan bir kimsenin söylemek istediği söz yerine bu akdin meydana gelmesine vesile olan bir lafzı istem dışı söylemesi durumunda hata söz konusudur.

⁵ Ebû Zeyd Abdullâh ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî uşûli'l-fîkh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 435.

⁶ (الخاطئ: هو أن يريد الرجل غير الطلاق فسبق على لسانه الطلاق والعناق) Ebû Bekr Alâüddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/196.

⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 435.

⁸ Ebû Abdullah İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Şu'ayb el-Ernevût vd. (Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2009), "Talâk" 16.

⁹ Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 11/49.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/353-354.

¹¹ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Kahire: Dâru's-Şa'b, ts.), 14/2690.

¹² Ali Muhyeddîn el-Karadâğî, *Mebde'u'r-riğâ fî'l-uğûd* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2008), 1/259.

Allah haklarıyla ilgili olan konularda kural olarak hata mazeret sayılır. Örneğin gerekli gayret gösterildikten sonra ictihadda yapılan hata; araştırmadan sonra kıblenin tayininde yapılan hata; av düşüncesiyle bir insanı hedef alarak öldürmedeki hata, Allah hakkını düşüren mazeret sayılmıştır. Bu durumda ictihadda bulunma noktasında hata eden müctehid günahkâr olmaz, hatta bir ecir alır, kible yönünü belirlemede hata eden şahsın namazı caizdir ve hatayla bir insanı öldüren kişi taksir olarak değerlendirilen dalgınlık ve dikkatsizlikten doğan günah ile günahkâr olduğu ve dolayısıyla kasıtlı öldürme günahı ile günahkâr olmadığı düşünülür.¹³

Kul hakkının sâkit olmasında hata, geçerli mazeret sayılmaz. Öyleyse bir kimse, kendisine ait olduğunu zannederek başkasının malını yemesinde ya da av zannederek birisinin hayvanına ateş etmesinde olduğu gibi, hatayla başkasına ait bir malı itlaf ederse itlaf ettiği malı tazmin etmekle sorumlu tutulur. Şu var ki, itlaf edilen malın tazmin edilmesi, hatayla yapılan itlaf fiilin cezası değildir. Aslında tazmin malın dokunulmazlığına dayanır. Zira hatanın mazeret olarak görülmesi, malın dokunulmazlığına aykırı düşmez ve bu yüzden mal tazmin ettirilir. Telef edilen malın tazmin ettirilmesinin hatayla meydana gelen fiilin cezası olmadığı aksine telef edilen malın bedeli olduğu, birden fazla kişiler tarafından bir şahsa ait malının itlaf edilmesinde bir şahsın itlaf etmesinde olduğu gibi sadece bir tazminin gerekli görülmesinden anlaşılır. Zira başkasının malını telef eden bu kişilerden telef ettikleri malın bedeli tazmin ettirilir. Bu da tazminin fiilin cezası olmadığı, aksine telef edilen malın bedelinin ödemesi olduğuna delalet etmektedir. İtlaf edilen malın tazmin edilmesi, suç olan fiilin karşılığı olsaydı, suçlu kişilerin her ferdine ayrı ayrı olmak üzere tam bir damân yani ödeme gerekecekti.¹⁴ Bu konuda şu husus da gerekçe olarak gösterilebilir: Başkasına ait bir malın itlaf edilmesi noktasında tazminin gerekli görülmesi, mağdur tarafın hakkını korumaya yöneliktir.¹⁵

İslam hukukunda kefaretin düşmesi noktasında hata hukuken geçerli mazeret sayılmaz. Hata eden şahıs ihtiyatlı davranmadığı, aksine dikkatsiz davrandığından ötürü tamamen kusursuz sayılamaz. Bu nedenle hata ceza ve ibadet tarafı bulunan kefaretin gerekmesi noktasında sebep olmaya uygun görülmüştür. Ayrıca kefaretin eksik bir ceza olduğundan ötürü ibâha ile hazr arasındaki sebep -ki o da hatadır- kefaretin vacip olması noktasında yeterli sayılmıştır. Zira av hayvana ateş etme fiili, asıl itibariyle mubahtır, ancak ateş sırasında dikkatsiz davranmak yasaktır. Cinâyet olma hususunda hatayla öldürme kâsır yani eksik bir cinayettir. Bu nedenle, yapılan hata, tıpkı kendisi gibi, eksik ceza olan kefaretin konusunda yeterli görülmüştür.¹⁶

Buna rağmen hatanın hukukî işlemlere olan etkisi doktrinde tartışmalı konulardan biri olmuştur. Doktrinde bir kimse, başka bir şey kasteder, ancak hata neticesinde dili sürçerek talâk beyanını ağzından kaçırırsa talâkının vâki olup olmayacağı ve aynı şekilde kişi hatayla satışla ilgili söz söylerse satış akdinin in'ikâd edip etmeyeceği mezhepler arasında tartışmalara neden olmuş meselelerdendir. Bu konuda genel itibariyle iki görüş ileri sürülür. Konunun sistematığı açısından meseleyi hatayla ağızdan kaçırılan söze hüküm bağlanacağını savunan ve buna karşı çıkan şekilde iki ana başlık altında inceleyeceğiz.

2. HATANIN SÖZLÜ TASARRUFLARA ETKİSİ

Hatanın akitlere ve sözlü tasarruflara tesir edip etmediği konusunda mezhepler arasında görüş ayrılıkları vardır. Şöyle ki hiç kastetmediği hâlde ağızdan evlenme, boşama, satma veya satın alma hakkında sözler çıkan muhtîin tasarruf ve akitlerinin hükmü doktrinde tartışma konusu olmuştur. Konuyu hatayla söylenen sözleri Hanefiler gibi değer biçenler ve Hanefiler dışındaki diğer üç mezhep fakihleri gibi herhangi bir değer atfetmeyenler şeklinde iki ana başlık altında ele alacağız.

¹³ Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr fi şerhi'l-Menâr el-Ma'rûf bi Mişkâti'l-envâr fi uşûli'l-Menâr* (Mısır: Şirketu Mektebi ve Matba'ati Mustafa el-Bânî, 1936), 3/132.

¹⁴ Alâuddîn b. Ahmed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an uşûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4/535; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, 3/132-133.

¹⁵ H. Yunus Apaydın, "Hata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/439.

¹⁶ Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer el-Habbâzî, *el-Muğnî fi uşûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: et-Turâsu'l-İslâmî, 1403), 396-397; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/535.

2.1. HANEFİ MEZHEBİNE GÖRE HATANIN SÖZLÜ TASARRUFLARA ETKİSİ

Hanefî fakihleri hatanın etkisini feshedilebilen akit ve tasarruflar ile feshedilmeye müsait olmayanlar şeklinde incelemektedirler:

Hanefî mezhebine göre feshi kabil olmayan nikâh akdinin geçerli olması için kasıt şart koşulmadığından hiç kastetmeksizin ağızdan nikâha ilişkin sözler çıkan hâtînin nikâhu geçerli sayılır. Hanefî fakihler hâzilin nikâh akdinin geçerli olmasından hareket ederek nikâh akdinin gerçekleşmesi için kastın şart olmadığını savunurlar. Şöyle ki onlar, nikâh akdine kastı bulunmayan hâzil kimsenin yaptığı nikâh hukukî açıdan geçerli olduğu gibi kastetmeden ağızdan nikâhla ilgili sözler çıkan muhtînin nikâhını da geçerli sayarlar. Zira hatadan dolayı kasıt yok olmaktadır. Hâlbuki nikâh akdinin kurulması için kasıt unsuru şart değildir. Çünkü kasıt bulunmadığı halde de meydana gelen nikâh akdi geçerlidir.¹⁷

Bu mezhepte nikâh akdi gibi hatayla ağızdan talâkla ilgili sözler kaçırın kimsenin talâkı da vâki olur. Söz gelimi hanımına “bana su ver” demek isteyen kimsenin hatayla ağızdan kaçırıldığı “sen boşsun” ifadesinde kastı bulunmadığı hâlde, hanımı boşanmış olur. Çünkü hata nedeniyle, kasıt yok olmaktadır. Hâlbuki talâkın vuku bulması için kasıt şart değildir. Nitekim boşamaya kastı olmayan kimsenin (hâzil) şakayla ifade ettiği talâkı, geçerli sayılır.¹⁸ Hanefî usûlcülerden Pezdevî (ö. 482/1089) ve İbn Melek (ö. 797/1395), İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) muhtî uyuyan şahsa (nâim) kıyas ettiği, uyuyan şahsın talâkı hukuken vâki olmadığı gibi muhtînin de talâkının geçerli olmadığı görüşünü benimsediğini aktardıktan sonra muhtînin ihtiyârının bulunmasını gerekçe göstererek onun yaptığı kıyasın zayıf kıyas olduğunu söylerler. Zira muhtî' taksiri bulunmakla birlikte sözlerinin ne anlama geldiğini de bilmektedir.¹⁹

Hanefîlerden Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) de kasıt insanın içinde gizli olan ve dolayısıyla vâkıf olunamayan bir durum olduğundan hükmün kastın varlığına değil, onun varlığına delâlet eden zâhir sebebe bağlanacağını belirtir. Zira Abdülaziz el-Buhârî hükmün kastın yerine geçirilen (ikâme edilen) bulûğ ve akla bağlanacağını söyler. Buna göre bulûğ ve akıl sayesinde kişinin kasıt ehliyeti (ehliyetü'l-kasd) sahibi olduğu ve bu yüzden bulûğ çağında akıl başında olan kimse tarafından meydana getirilen hukukî işlemlerinin kasıt neticesinde gerçekleştiği kabul edilir. Hanefî fakihlerin, talâkın geçerli olması noktasında kasıt unsurunun şart olmadığını belirtmelerinin aksine Abdülaziz el-Buhârî, “ehliyetü'l-kasd” gibi bir ehliyeti öne çıkararak bâliğ ve akıllı olan kimselerin kasıt sahibi kabul edildiklerini ve bunlar tarafından meydana getirilen talâk gibi hukukî tasarruflarının geçerli olduğunu savunur.²⁰

Öte yandan Hanefî mezhebinde bu konuda farklı görüş beyan eden fakihler de vardır. Örneğin son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Nüceym (ö. 970/1563) muhtînin talâkını hâzilin talâkından farklı değerlendirir. Çünkü hâzil talâkla ilgili lafzı inatla (mukâbere) söylediği hâlde muhtî' kastı olmadan ve bilmeden talâk sözlerini istemsiz bir şekilde ağızdan çıkarır. Bu nedenle hâzilin talâkı kazâen ve diyâneten (fetvâ) vâki olur. Muhtînin talâkı ise sadece kazâen

¹⁷ Kâsânî, hata ile ağızdan nikâh sözleri çıkan muhtînin evlenmesinin câiz olduğuna ilişkin olarak “Zira hata ile sabit olan sadece kasıttır” sözünü gerekçe gösterir. Fakat bu söz “Zira hata ile yok olan kasıttır” sözünü yerine yanlışlıkla yazılmış olmalıdır. Çünkü kasıt, hata sebebiyle meydana gelmez, aksine yok olur. Bu yüzden burada الغائت sözcüğü yerine yanlışlıkla الثابت sözcüğü yazılmış olmalıdır. Ayrıca Kâsânî muhtînin verdiği talâkın geçerli olmasına ilişkin getirdiği gerekçede الغائت sözcüğünü kullanmıştır. Yani hata sonucu yok olan kasıttır ki nikâhın gerçekleşmesi veya talâkın vâki olması için kasıt şart değildir. Bundan hareketle biz de Kâsânî'nin, muhtînin bulunduğu nikâhın geçerli olduğuna ilişkin getirdiği gerekçede “Hata ile sabit olan kasıttır” sözünün yerine “hata ile yok olan kasıttır” sözünü dikkate alarak nakilde bulduk. Karşılaştırma için bk. Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 3/558-559, 4/219.

¹⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 435; Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/196.

¹⁹ Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslam el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî: Kenzu'l-vuşûl (Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfü'l-esrâr'i ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/535-536; Abdülatif İbn Melek, *Şerḫu Menâri'l-envâr fî uşûli'l-fıkh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 369.

²⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/536.

vâki olur, diyâneten vâki olmaz.²¹ Ancak İbn Nüceym'in bu görüşünün aksine, Hanefî doktrininde genel anlayış muhtîin talâkının hem kazâen hem diyâneten yani mutlak surette vâki olduğu yönündedir.²²

Feshi kabil olan satış akdiyle alakası bulunmayan bir sözü söylemek isteyen kimsenin yanlışlıkla satış akdiyle ilgili irade beyanında bulunması da fıkıhta bu kapsamda incelenen meselelerdendir. Örneğin "Sübhanallah" gibi satışla hiç ilgisi bulunmayan bir lafzı diyeceğine hatayla ağızdan "şunu sana şu kadara sattım" şeklinde satış akdine ilişkin sözler çıkan kimsenin satış akdinin hükmü de fukahâ arasında tartışmalıdır. Zira kişi söylemek istediği söz yerine hatayla satış akdine ilişkin beyanda bulunmaktadır. Hata sırasında ihtiyârın faraza mevcut olduğunu kabul eden Hanefî fakihler, ihtiyârın bulunmasını dikkate alarak mutîin satış akdini mükrehin satış akdi gibi değerlendirerek mutîin rızâsı bulunmadığı için satış akdinin mun'akit fakat fâsid olduğunu belirtirler. Hanefîler irade beyanındaki hatayı feshedilebilen akitlerde ifsâd sebebi olarak görürler. Ayrıca muhtîin satış akdinin fâsid de olsa mun'akit olması için, muhatabı olan karşı tarafın onun hatayla irade beyanında bulunduğunu kabul etmesi gerekir.²³ Zira asolan, sözlü tasarruflarda tarafların kasıtlarının dikkate alınması, hatayla irade beyanında bulunma iddiasının kabul edilmemesidir. Çünkü karineye dayanmadan hata iddiasının kabul edilmesi hukukî işlemlerde istikrarsızlığa sebep olabilir.²⁴

Yukarıda geçtiği üzere kastın insanın içinde gizli olmasını ve vâkif olunabilen bir husus olmadığını göz önünde bulunduran Hanefî fakihler, hukukî işlemlerin hükmünü, kastın varlığına bağlamaz, aksine kastın varlığını gösteren ve zâhir sebep olan bulûğ ve akıl vesilesi ile elde edilen "kasıt ehliyetine" bağlarlar.²⁵ Hanefî mezhebine göre akli bulunan ve bulûğ çağında olan her insanın prensip olarak kasıt sahibi olduğu kabul edilir. Bu nedenle bâliğ ve akli başında olan muhtîin (hata eden kişi) kastının var kabul edildiği varsayımından hareketle icâre ve satış akdi gibi konusu mal olan hukukî işlemlerin geçerli olduğu benimsenmiştir.

Hanefî mezhebine göre kasıtsız bir şekilde ağızdan satış akdine ilişkin sözler çıkan muhtîin satış akdinin hükmü, tehdit altında olan kişinin (mükreh) satış akdinin hükmü gibidir. Muhtîin satış akdinin bu hükme bağlanabilmesi için, karşı taraf onun hatayla bu sözü söylediğini kabul etmelidir. Çünkü onun salt hata iddiası dikkate alınmaz. Dolayısıyla kasıt ehliyeti bulunan muhtîin ihtiyârı bulunduğu için hatayla kurduğu satış akdi, mun'akit olurken rızâsı bulunmadığı için fâsid olarak in'ikad eder. Kısaca muhtîin satış akdi mun'akittir, fakat fâsiddir.²⁶ Nitekim Hanefî usûlcülerden Pezdevî hatayla ağızdan satış akdine ilişkin sözler kaçırın kişinin yaptığı akdin hükmü hakkında Hanefî doktrininde kabul görmüş yaklaşımdan hareketle satış akdinin mun'akit olması gerektiğini ancak ihtiyârı bulunduğu halde rızâsı bulunmadığı için mükrehin satış akdi gibi olduğunu söyler.²⁷ Onun bu sözlerini şerh eden Abdülaziz el-Buhârî de "*konu hakkında ahabımızdan herhangi bir rivâyet yoktur*" diyerek²⁸ sözlerini alıntılıdığımız Pezdevî'nin bu doktrin genel yaklaşımından hareket ettiğine vurgu yapar. Nitekim ilk dönem Hanefî usûlcüler muhtîin nikâh ve talâkı gibi fehisi kabil olmayan akitlerin geçerli olduğunu savunurken satış akdi gibi feshedilmeye elverişli olanların da fâsid oluşunu savunurlar.²⁹

Hanefî fakihleri muhtîin nikâh ve talâkının geçerli olduğu şeklindeki görüşleri için kıyas prensibini dayanak olarak kullanırlar. Onlar, muhtîin talâkını hâzilin talâkına kıyas ederek hâzil boşamayı kastetmediği halde talâkı vaki olduğu gibi muhtîin talâkının da vuku bulduğunu

²¹ Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'îk şerhu Kenzi'd-dekâ'îk*, thk. Muhammed Ali Beyzûn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/450.

²² Ebü'l-Hasen Rükünlislâm Alî es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 223; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/535; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/196; Habbâzî, *el-Muğnî*, 397.

²³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/537; Sadruşşerî'a, *et-Tavzîh*, 2/413; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 369.

²⁴ Ateş, "İslam Hukukunda Fesih Hakkı Doğuran Bir Sebep Olması Açısından Akitte Yapılan Hata ve Türleri", 51.

²⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/536.

²⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 435; Habbâzî, *el-Muğnî*, 397-398; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh alet't-Tavzîh li metni't-Tenkîh* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/413; İbn Nüceym, *Fetûhul-gaffâr*, 3/133.

²⁷ Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 4/537.

²⁸ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/537.

²⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 435.

belirtirler. Zira Hz. Peygamber “Üç şey vardır ki bunların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir: Nikâh, talâk ve rec’at.”³⁰ buyurmuştur. Hanefiler bu rivayetten hareketle hâzilin köle azat etme, evlenme ve boşamanın geçerli ve bağlayıcı olduğunu savunurlar. Onlar bu tasarruflara ilişkin lafızları şaka amacıyla söyleyen hâzilin onların hukukî neticelerini kastetmese de onun köle azat etme, nikâh ve talâk gibi hukukî işlemlerinin geçerli sayılmasını bu rivayete dayandırmaktadırlar. Hanefî fakihler hâzilin tasarruflarının geçerli kabul edilmesi hükmünü, kıyas yoluyla hatayla ağızdan talâka ilişkin lafızlar kaçırın hâtiin tasarruflarına da teşmil etmişlerdir.³¹

Konusu mal olmayan ve fesih ihtimali bulunmayan talâk gibi tasarruflar şakayla yapılırsa üç şeyin şakasının ciddi olduğunu bildiren hadis gereğince sahihtir. Muhtî’ boşamaya yönelik kastı bulunmasa da tasarrufların meydana gelmesini sağlayan lafızları ağızdan kaçırılmaktadır. Tasarruflara yönelik lafızları ağızdan kaçırın kişinin bu yönde kastı bulunmasa da lafızları kullanmış olması hükmün doğması noktasında yeterli görülmüştür. Zira hâzilin talâka yönelik rızâsı bulunmasa da Şâri’ tarafından talâkı geçerli kabul edildiği gibi muhtî’ de hâzile kıyas edilerek talâkı geçerli sayılır.³²

İnsanın içinde gerçekleşen ve bu nedenle sübjektif bir durum olan kasıt yerine, objektif göstergesi olan beyanın ikâme edilmesi ve hukukî sonuçlarının bu beyana bağlanması, hukukî güvenin ve istikrarın sağlanması açısından önemi inkâr edilmeyecek bir gerçektir. Hukukî işlemlerde kişinin dışı vurduğu söz ve fiilleri ile kastı arasında uyumun bulunması hukukun uygulanması sürecinde karışıklık, düzensizlik ve belirsizliğin önlenmesi bakımından önemlidir. Ayrıca hukukî istikrarın ve hukuk güvenliğinin sarsıntıya uğramadan korunabilmesi ve böylece adaletin sağlanması adına, vâkif olunması mümkün olmayan kasıt yerine, duyularla algılanabilen ve kastı temsil eden objektif kriterlerin kabul edilmesi ve hükümlerin bu kriterlere bağlanması daha uygun görünmektedir.

Hanefiler, görüşleri için aklî gerekçeleri de zikretmektedirler. Şöyle ki Hanefî mezhebindeki ağırlıklı görüş, hukukî işlemlerde kasta bakmadan dışı vurulan beyanı dikkate alma yönündedir. Şâri’ nikâh, talâk gibi sözlü tasarruflarda belirli lafızların kullanılmasını, söz konusu tasarrufların meydana geldiğine hükmetmek noktasında yeterli saymıştır. Bu nedenle kişinin bu tasarruflara yönelik kastı bulunmasa bile ağızdan kaçırıldığı sözlerle tasarruflarının vuku bulduğuna hükmedilir. Nitekim Kâsânî (ö. 587/1191), talâkın da vâki ve nikâhın geçerli (câiz) olması için, kastın şart olmadığını ve bu yüzden ağızdan hatayla talâk ya da nikâha yönelik lafız çıkan şahsın talâkının vâki veya nikâhının geçerli olduğunu söyler. Zira hatayla yok olan kasıttır. Kasıt da talâkın vuku bulması ve nikâhın gerçekleşmesi için şart değildir.³³ Kâsânî’nin bu sözlerinden hatayla, kastın yok olduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse Hanefî doktrinine göre bir kimse boşanma dışında bir şey kasteder, fakat dili sürçerek talâk sözünü söylerse talâkı gerçekleşir. Çünkü bu kimse boşamayı kastetmemişse de talâkın gerçekleşmesi noktasında kasıt göz önünde bulundurulmaz.³⁴ Hanefî mezhebine göre talâka yönelik söz söyleyen şahsın kastının olup olmaması önemli değildir. Nitekim Şâri’ hâzilin talâkını geçerli kılmakla talâkın vâki olması noktasında kastın şart olmadığını ifade etmiştir.

Hanefî fakihler, hatayla ağızdan çıkan lafızla satış akdinin fâsid de olsa mun’akit olması şeklindeki görüşleri noktasında muhtîin kusurlu ve dikkatsiz davranmasını gerekçe gösterirler. Nitekim hata kusur neticesinde söz konusu olduğu için oruçta da mazeret olarak kabul edilmemiştir.³⁵ Zira oruçlu olduğunu unutup bir şeyler yiyen ya da içen kimsenin orucu

³⁰ Süleymân b. el-Eş’as Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebû Dâvûd*, thk. Şu’ayb el-Ernevût - Muhammed Kâmil (Dâru’r-Risâle el-’Âlemiyye, 2009), “Talâk”, 9; Ebû İsbâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Talâk”, 9; İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, “Talâk”, 13; Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenu’l-Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2004), 5/35.

³¹ Bk. Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 3/558-559.

³² Bk. Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 4/219.

³³ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 3/558-559, 4/215.

³⁴ Ebû’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîl’l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 3/124.

³⁵ Pezdevî, *Uşûlü’l-Pezdevî*, 4/537.

bozulmazken abdest alırken hatayla boğazına su kaçırın kişinin orucu bozulur.³⁶ Bu fakihler muhtîin satış ve icâre gibi akitlerini mükrehin hukukî işlemlerine kıyas ederek mükrehin hukukî işlemleri fâsid olarak mun'akit olduğu gibi muhtîin de hukukî işlemlerinin fâsid olarak gerçekleştiğini savunurlar.

2.2. CUMHURA GÖRE HATANIN SÖZLÜ TASARRUFLARA ETKİSİ

Mâlikî ve Hanbelîlere göre talâkın şartlarından biri lafzı kastetmek olduğu için, ağızdan talâkla ilgili sözler kasıtsız bir şekilde çıkan muhtîin talâkı meydana gelmez.³⁷ Öyleyse hanımına talâkla alakası olmayan sözler söylemeyi kastederken dilinin sürçmesi sebebiyle “sen boşsun” sözünü ağızdan kaçırın kimsenin talâkı vâki olmaz. Bu konuda genel prensip bu olmakla birlikte bu iki mezhepte talâk beyanında bulunan kişinin “dilim sürçtü” iddiasıyla talâkının diyâneten değil, kazâen meydana geldiği kabul edilir. Buna karşılık talâkın kazâen vâki olmaması için onun “dilim sürçtü” demesinin talâkın meydana gelmemesi bakımından hiçbir yararı yoktur. Bu kişi dilinin sürçtüğünü delille ortaya koyarsa talâkı diyâneten vâki olmadığı gibi kazâen yani yargı bakımından da vâki olmaz.³⁸

Şâfiî mezhebinde talâkın vâki olması için kişinin hem talâk lafzını hem de bu lafzın manasını aynı anda kastetmesi şarttır. Dolayısıyla konuşurken hatayla ağızdan talâka ilişkin lafızları kaçırın kimsenin talâkı meydana gelmez. Şu var ki kişinin bu lafızları söyleme noktasında dilinin sürçtüğüne dair bir delil veya karine göstermediği sürece talâk lafzını hatayla söylediği tarzındaki iddiası kabul edilemez. Bu takdirde bir kimse hanımına “sen boşsun” dedikten hemen sonra onun hakkında “sen hoşsun” sözünü kastettiğini, ancak dilinin sürçmesiyle “sen boşsun” sözünün ağızdan hatayla çıktığını iddia ederse bu durumda iddiası kabul edilmez. Buna karşılık kocanın, talâkla ilgili lafzı hatayla söylediğine dair delil gösterir veya karine varsa bu durumda sözü kabul edilir. Söz gelimi hanımı hayızdan yeni çıkan bir kimse, ona “sen şimdi temizsin (tâhir)” diyeceğine hatayla “sen şimdi boşsun (tâlik)” der ve dil sürçmesi sebebiyle “boşsun” kelimesini söylediğini iddia ederse iddiası kabul edilir. Zira böyle bir durum onun doğruluğunu göstermektedir.³⁹ Buna karşılık bazı Şâfiî fakihleri, muhtîin hata ettiğine yönelik iddiasının her durumda kabul edilmeyeceğini ileri sürerler. Zira onlar, muhtîin bu iddiası zâhiren kabul edilmese de hata ettiğini gösteren bir karine veya delil bulunmasa bile hata iddiasının diyâneten yani bâtinen kabul edileceğini savunurlar.⁴⁰ Çünkü normal olan, bâliğ ve akıllı olan şahsın kastettiği sözlerin ağızdan çıkmasıdır.⁴¹ Bunun aksini iddia etmek delil ve karine gibi bir ispat aracıyla mümkündür.

Şâfiî mezhebine göre geçerli hukukî bir neticenin elde edilmesi için ehliyet sahibi birisinden beyanın sâdir olmasının yanı sıra, beyanda bulunan kişinin beyana yönelik kastının da bulunması şarttır. Örneğin Şâfiî doktrininde talâkın vuku bulması, kişinin boşama kastının bulunmasına bağlanması kasıt olmadan kişiden sâdir olan bir beyanın hukukî bir sonuç doğurması noktasında yeterli olmadığını gösteren bir husustur. Öte yandan kastı yok eden sebeplerden uyku, ikrah, hata bulunmadığı sürece aslolan, kastın var olmasıdır. Böylece beyanın

³⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/537.

³⁷ Şemsüddîn Muhammed Arefe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ala-Ş-Şerhi'l-kebir* (İhyâu'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 2/365-366.

³⁸ Salih Abdussemit' el-Ezherî, *Cevâhirü'l-iklil Şerhu Muhtaşarı'llâme Halil* (Beyrut: el-Mektebetu's-Sekâfiyye, ts.), 1/339; Muhammed Aliş, *Şerhu Minehi'l-celil 'alâ Muhtaşarı'llâme Halil* (Dâru Sâdir, ts.), 2/208; Mansûr b. Yunus el-Buhûtî, *er-Ravdu'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-mustakni'*, thk. Abdülkuddus Muhammed Nezir (Müessesetu'r-Risâle, ts.), 563.

³⁹ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasîf fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim (Dâru's-Selâm, 1997), 5/385; Ebû'l-Kâsim Abdülkerîm er-Râfi'î, *el-'Aziz şerhu'l-Veciz (eş-Şerhu'l-kebir)*, thk. 'Alî Muhammed Muavviz - 'Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/552; Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, thk. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd - 'Ali Muahmmmed Muavviz (Beyrut: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003), 6/50-51; Ebû'l-Abbâs Necmüddîn İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih şerhu't-Tenbih*, thk. Macdî Muhammed Surûr Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 13/426; Ebû Abdillâh Şemsüddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/442.

⁴⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'tlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007), 14/159.

⁴¹ Şemsüddîn el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halil 'Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 3/380.

açık olduğu, kastı ortadan kaldıran ikrah ve hata gibi bir sebep bulunmadığı ve aksi bir husus ortaya çıkmadığı sürece beyanın kastı gösterdiği kabul edilir ve bu durumda beyan hukukî sonuç doğurur. Bu doktrinde geçerli bir hukukî işlemde söz edilebilmesi noktasında beyanın bulunması şarttır. Dolayısıyla hukukî işlemi meydana getiren beyan olmadan hukukî işlemin varlığı söz konusu olamaz. Aynı şekilde kasit bulunmadan mücerret beyanla da hukukî işlem meydana gelmez. Bu nedenle hukukî bir işlemin doğurduğu sonuca kastı bulunmayan muhtî, uyuyan kimse ve mükrehin sırf beyanlarıyla hukukî işlemin varlığından söz etmek doğru olmaz. Kişi hukukî işlemi meydana getiren sözleri kasıtlı telaffuz ettikten sonra onun bu sözleri hangi kasıtlı söylediği dikkate alınmaz. Öyleyse tehdit altında bulunmayan, aklı başında olan ve uyku hâlinde olmayan kimselerin bilinçli bir şekilde buldukları beyanla hukukî işlem gerçekleşir ve bu hukukî işlem meydana geldikten sonra bu kimselerin hangi kasıtlı beyanda bulduklarına bakılmaz.

Günümüz İslam hukukçularının konuyla ilgili görüşlerinden de söz etmekte fayda vardır. Onların bir kısmı, muhtîin bulunduğu beyanla talâkın vâki olmadığı yönündeki görüşün tercihe şayan olduğu kanaatinde. Dolayısıyla boşamaya ilgili beyanın hata sonucu söylendiği delil veya karine ile sabit olursa bu durumda talâk vuku bulmaz. Bu hukukçular muhtîin talâkının vâki olmadığı konusunda “*Şüphesiz Allah ümmetimden hata, unutmama ve tehdit edildikleri şeyleri kaldırdı.*”⁴² rivayetinin bu hususa delâlet ettiğini belirtirler.⁴³ Ebû Zehre de talâk lafzını hatayla ağızdan kaçırmanın boşamaya yönelik kastı bulunmadığını söyleyerek talâk vâki olmadığını savunur.⁴⁴ Abdülkerim Zeydân, fetva verecek kimsenin bu hususu dikkate alarak fetva vermesi gerektiğini ileri sürer.⁴⁵

Kişinin ağızdan dil sürçmesi sonucu çıkan sözlere ilişkin kastı bulunmadığı için sözlerine itibar edilmemesi ve neticelerin terettüp etmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Buna binaen hatayla ağızdan talâkla ilgili sözler çıkan kimsenin boşama kastı bulunmadığından talâkı meydana gelmez. Çünkü boşamada aslolan, gerektiğinde talâka başvurulmasıdır. Boşama kastı bulunmayan ve dil sürçmesi sonucu ağızdan talâk lafzı çıkan kimse, eğer lafzı dil sürçmesi sonucu söylediğine dair bir karine olur ve bu kimse, bu durumu delille ispat ederse talâkı gerçekleşmemelidir. Öte yandan bir karinenin hatayı göstermesi veya hatanın ispat edilmesi hâlinde hatanın dikkate alınması muhtîin mağduriyetini giderecektir. Şöyle ki talâkla ilgili beyanda bulunan herkesin, kastetmeksizin talâk lafzını ağızdan hata sonucu kaçırıldığını söyleyeceği ya da hata ettiğini iddia edeceği, dolayısıyla hukukî istikrarın ve güvenin yok olacağı tarzındaki endişeleri ortadan kalkacaktır.

Mâlîkî fakihleri mülkiyetin intikali amacıyla yapılan satış akdi, hibe, icâre gibi malî tasarruflarının geçerli olması için tarafların kasit sahibi olmalarının şart olduğu kanaatinde. Dolayısıyla muhtîin kastı bulunmadığı için muâveze akitleri in'ikat etmez.⁴⁶ Şâfiî fukahâsı, talâkta olduğu gibi icâre ve satış akitlerinde tarafların bu akitlerin beyanını kastetmelerinin gerekli olduğunu savunurlar. Bu yüzden dil sürçmesiyle bu akitlere ilişkin beyanı kaçırmanın muhtîin akitleri sahih değildir.⁴⁷ Mâlîkî mezhebi gibi Hanbelî mezhebi de hukukî işlemlerinin geçerli olması noktasında kasta önem atfetmektedir. Dolayısıyla ağızdan muâveze akitlerinin beyanı kaçırmanın muhtîin satış vb. akitleri mun'akit olmaz.⁴⁸

Kanaatimizce dil sürçmesi nedeniyle ağızdan satış vb. akitlere ilişkin sözler kaçırmanın kimsenin yaptığı akitlerin bâtil sayılmasına yönelik görüş tercihe şayandır. Öyleyse icâre ve satış akdi gibi akitlere ilişkin beyanı ağızdan hatayla kaçırmanın kimsenin lafzı hata sonucu söylediğini

⁴² İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, “Talâk”, 16; Dârekutnî, *Sünenu'd-Dârekutnî*, 5/301.

⁴³ Abdülkerim Zeydân, *el-Mufaşşal fi aḥkâmî'l-mer'e ve'l-beyti'l-Müslim fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 7/387; Abdülvehhab Hallâf, *Aḥkâmu'l-aḥvâlî's-Şaḥşîyye fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1990), 132.

⁴⁴ Muhammed Ebû Zehre, *el-Aḥvâlu's-Şaḥşîyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 2000), 291.

⁴⁵ Zeydân, *el-Mufaşşal*, 7/387.

⁴⁶ Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Zâtu's-Selâsil, 1990), 19/156-157.

⁴⁷ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/384-385; Süleyman b. Muhammed el-Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Büceyremî 'ala'l-Ḥaṭîb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 3/288.

⁴⁸ Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *Mv.F*, 19/156-157.

gösteren bir karine bulunması veya bir delille ispat etmesi şartıyla akitleri geçersiz sayılmalıdır. Bir de hata sonucu ağızdan istem dışı muâveze akitleriyle ilgili sözler kaçırın kimsenin, akdin gerçekleşmesine yönelik rızâsı yoktur. Buradan hareketle hatayla ağızdan satış, icare gibi akitlerin beyanı çıkan kişinin yaptığı akitlerin sahih olmaması gerektiğini düşünüyoruz.

İslam hukuk doktrininde muhtîin, mükrehin ve unutan şahsın nikâh, talâk ve satış gibi hukukî işlemlerin hükmünün incelendiği yerlerde, “*Şüphesiz Allah ümmetinden hata, unutma ve tehdit edildikleri şeyleri kaldırdı.*” rivayeti hem ifade ettiği hüküm hem de sıhhat bakımından fukahâ arasında tartışmalı konulardandır. Yukarıda da geçtiği üzere Hanefî fakihler muhtîin tasarruflarının hükmü hakkında bu hadis ile amel etmezler. Buna karşılık diğer üç mezhep fakihleri görüşleri için bu hadis ile istidlal ederler. Nitekim bu fakihler muhtîin hukukî işlemlerinin hükmünü ele aldıkları yerlerde ümmetten hatanın vb. şeylerin kaldırıldığını ifade eden hadisi görüşleri için delil olarak gösterirler.

Şâfiî fakihlerinden Mâverdî (ö. 450/1058), Şâfiî doktrininde muhtîin talâkının gerçekleşmeyeceği konusunda “*ümmetten hata, unutma ve zorlandıkları şeylerin kaldırıldığını*” bildiren hadisle istidlal edildiğini belirttiikten sonra “*bunların kendilerinin kaldırılması vakiya ters düşer*” tarzındaki olası bir itiraza, kaldırılan hususun bunların kendilerinin olmadığı, aksine bunlardan doğan hükümler olduğu şeklinde cevap verir. Mâverdî, “*ümmetten kaldırılan şeyin günah olduğu*” şeklindeki iddiaya da “*hükümün kaldırılması günahın kaldırılmasını da gerektirdiği için, kaldırılan şeyin, hüküm olmasının daha uygun olduğunu*” söyleyerek Şâfiîlerin konu hakkındaki yaklaşımını ortaya koyar.⁴⁹

Hanefî usûlcülerden Debbûsî ve Serahsî, “*ümmetten hata, unutma ve ikrahın kaldırılması*”nın vâkiya ters düştüğünü ve bu yüzden hadiste, ümmetten kaldırılan şeyin hata, unutma ve ikrah olmadığına, aksine bunların hükümleri olduğuna vurgu yaparlar. Bu iki usûlcü hadiste söz konusu edilen “*delâletü'l-iktizânın*” umûm ifade edip etmemesinin de tartışmalı konulardan olduğunu sözlerine eklerler. Zira Şâfiîler, “*umûmü'l-muktezâ*” esasını benimserken Hanefî fakihler bu esası benimsemezler. Nitekim İmam Şâfiî, “*iktizâ ile sabit olan hükümün nass ile sabit olan hüküm gibi olduğunu, nass ile sabit olan hükümde umûm söz konusu olabileceğini ve dolayısıyla hadisin hem dünyadaki hem de ahiretteki hükme hamledilmesi gerektiğini*” söyler. “*Umûmü'l-muktezâ*” esasını benimseyen İmâm Şâfiî, “*diğer sözlü tasarrufları gibi mükrehin ve muhtîin talâkının da bâtil olduğunu, ikrah ve hata sonucu yeme içmenin orucu bozmayacağını*” belirtir. Hanefîler, ise “*uhrevî hükümün -o da günahtır- kaldırılması hakkında fikir birliği bulunduğu ve bununla hadis yeteri kadar anlam ifade ettiği için hadisle yalnızca uhrevî hükümün kaldırıldığını*” söylerler.⁵⁰ Zira bu mezhebe göre “*delâletü'l-iktizâ*” prensibi gereğince “*ümmetten hata, unutma ve zorlandıkları şeylerin kaldırıldığını*” ifade eden hadis, umum anlam içermez. Dolayısıyla bu hadisten hem uhrevî hem de dünyevî hüküm kapsayacak şekilde genel bir hüküm kastedilemez. Öyleyse hadisten ya sadece uhrevî hüküm ya da sadece dünyevî hüküm kastedilebilir. Bu hadiste âhret hükümünün -ki o da günahın kaldırılmasıdır- kastedilmesi konusunda fakihler arasında görüş birliği bulunduğundan dolayı hadisin sadece uhrevî hüküm kastedilebilir. Bu nedenle bu hükümle birlikte dünyevî hüküm kastedilemez. Çünkü hadisten her iki hüküm aynı anda kastedilirse hadis umûm ifade eder. Hâlbuki Hanefî fakihleri “*umûmü'l-muktezâ*” prensibini benimsememektedir.⁵¹

Doktrinde muhtîin sözlü tasarruflarının hükmü hakkında delil olarak zikredilen “*ümmetten hata, unutma ve zorlandıkları şeylerin kaldırıldığını*” bildiren hadisin sened bakımından sahih olup olmaması tartışma konusu edilmiştir. Nitekim Mâlikî fakihlerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde bu hadisin senedinin sahih olmadığını ve bu

⁴⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, thk. 'Alî Muhammed Muavviz - 'Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 10/228.

⁵⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 136; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî* (Haydarabad: İhyâu'l-Me'ârif en-Ni'mâniyye, ts.), 1/251.

⁵¹ Kemalüddin es-Sivasî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, thk. Abdürrezzak Galib el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/471; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'îk*, 3/264.

nedenle bazı fakihlerin hata veya unutmaya meydana gelen fiillere hükümlerin bağlanamayacağına dair bu hadisle istidlal etmelerine karşı çıkarken⁵² eserinde başka bir konuda her ne kadar hadis sened itibariyle sahih değilse de âlimlerin hadisin anlamının sıhhati noktasında ittifak ettiklerini belirtir.⁵³ Şâtıbî (ö. 790/1388) de hadis sened bakımından sahih olmasa da hadisin anlamı üzerinde âlimlerin ittifak ettiklerini söyler.⁵⁴

SONUÇ

Klasik dönem fıkıh kitaplarında hukuk ekollerinin hukukî işlemlerin geçerli olması konusunda kasta önem verdikleri açıkça görülmektedir. Ancak ikrah ve hata hâllerinde olduğu gibi kişinin beyanı ile kastı arasında uyumsuzluk varsa bu durumda kişinin beyanına mı yoksa kastına mı öncelik verileceği ve dolayısıyla meseleyi hükme bağlama noktasında beyan ve kasıttan hangisinin dikkate alınacağı doktrinde tartışmalı konulardandır. Bu kapsamda İslam hukuk doktrininde bir akitle ilgili beyanın hatayla söylenmesi hâlinde bu beyanın hukuken dikkate alınıp alınmayacağı ve hukukî sonuçları doğurup doğurmayacağı fakihler arasında tartışmalı konulardandır.

Kasıt içsel bir durum olduğu için, açıklanmadığı sürece bilinmesi ve ona sonuçların bağlanması hukukî açıdan mümkün değildir. Hukukî işlemlerin meydana gelmesi için insanın içinde gerçekleşen kastın dış dünyaya yansıtılması şarttır. Kasıt, beyan vasıtalarından biriyle ortaya konulduğu zaman hukukî işlemlerden söz edilebilir. Bunun yanında sergilenen her davranışın ve söylenen her sözün kişinin kastını yansıtmadığı bir gerçektir. Zira kişi, akit kurarken bazen bilinçli bir şekilde kastını gizli tutar ve bu durumda kasıtle uyumsuz bir beyanda bulunularak göstermelik bir akit gerçekleştirirken bazen de kastı olmadan ağzından hukukî sonuç doğurabilecek şekilde sözler kaçırabilir. Böyle bir durumda beyanın doğuracağı hukukî sonucun onun kastıyla uyumadığı ortadadır. Hanefî mezhebine göre feshi kabil olmayan nikâh, talâk gibi sözlü tasarruflarda irade beyanındaki hatanın hiçbir etkisi bulunmazken feshedilebilen bey' ve icâre gibi akitlerde ise fesâd sebebidir. Cumhura göre ise hata her türlü sözlü tasarrufta iptâl nedenidir.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed. Keşfü'l-esrâr 'an usûli Faḥri'l-İslâm el-Pezdevî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerâhî. Keşfü'l-ḥafâ ve muzîlu'l-ilbâs 'amma iştehera mine'l-eḥâdis 'alâ elsineti'n-nâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1932.
- Alîş, Muhammed. Şerḥu Mineḥi'l-celîl 'alâ Muḥtaşarı'l'allâme Ḥalîl. 4 Cilt. Dâru Sâdır, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "Hata". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/437-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ateş, Üveys. "İslam Hukukunda Fesih Hakkı Doğuran Bir Sebep Olması Açısından Akitte Yapılan Hata ve Türleri". Edebali İslâmiyat Dergisi 2/3 (2018), 47-75.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus. er-Ravḍu'l-mürbi' şerḥu Zâdi'l-mustakni'. thk. Abdülkuddus Muhammed Nezir. Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed. Ḥâşiyetü'l-Büceyremî 'ala'l-Ḥaṭîb. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.

⁵² Ebû Bekr Muhammed İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḥur'ân*, thk. Muhammed 'Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/348.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḥur'ân*, 3/163.

⁵⁴ Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şâtıbî, *el-Muvâfaqât fi usûli'l-şer'i'a*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen (Dâru İbn 'Affân, 1997), 1/236. Ayrıca hadisin rivayetine yöneltilen tenkitler ve bu konudaki görüşler için bk. İsmail b. Muhammed el-Cerâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-ḥafâ ve muzîlu'l-ilbâs 'amma iştehera mine'l-eḥâdis 'alâ elsineti'n-nâs* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1932), 1/433-434.

- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. et-Ta'rîfât. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezheb. thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. Sünenu'd-Dârekuṭnî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh. Takvîmü'l-edille fî uşûli'l-fıkh. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demirci, İslam. "Hata Sebebiyle İrade ve Beyan Arasında Meydana Gelen Uyuşmazlığa Fukahanın Yaklaşımı". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 21 (2013), 259-292.
- Desûkî, Şemsuddîn Muhammed Arefe. Hâşiyetu'd-Desûkî 'ala's-Şerhi'l-kebîr. 4 Cilt. İhyâu'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. Sünenu Ebû Dâvûd. thk. Şu'ayb el-Ernevût - Muhammed Kâmil. Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2009.
- Ebû Zehre, Muhammed. el-Aḥvâlu's-Şaḥşîyye. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2000.
- Ezherî, Salih Abdussemî'. Cevâhirü'l-iklîl Şerhu Muḥtaşarı'l'allâme Ḥalîl. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu's-Sekâfiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. el-Vasîṭ fî'l-mezheb. thk. Ahmed Mahmud İbrahim. 7 Cilt. Dâru's-Selâm, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn. 16 Cilt. Kahire: Dâru's-Şa'b, ts.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer. el-Muḡnî fî uşûli'l-fıkh. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: et-Turâsu'l-İslâmî, 1403.
- Hallâf, Abdülvehhab. Aḥkâmu'l-aḥvâli's-Şaḥşîyye fî şer'i'ati'l-İslâmiyye. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah. Sünenu İbn Mâce. thk. Şu'ayb el-Ernevût vd. Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn. Lisânu'l-'Arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Melek, Abdüllatif. Şerhu Menâri'l-envâr fî uşûli'l-fıkh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. el-Baḥrû'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik. thk. Muhammed Ali Beyzûn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. Fethu'l-gaffâr fî şerhi'l-Menâr el-Ma'rûf bi Mişkâti'l-envâr fî uşûli'l-Menâr. 3 Cilt. Mısır: Şirketu Mektebi ve Matba'ati Mustafa el-Bânî, 1936.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed. Aḥkâmü'l-Ḳur'ân. thk. Muhammed 'Abdülkadir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin es-Sivasî. Fethu'l-ḳadîr. thk. Abdürrezzak Galib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'r-Rif'a, Ebü'l-Abbâs Necmüddîn. Kifâyetü'n-nebîh şerhu't-Tenbîh. thk. Macdî Muhammed Surûr Bâsellûm. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Karadâğî, Ali Muhyeddîn el-. Mebde'u'r-rıdâ fî'l-uḳûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1. Basım, 2008.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr. Bedâ'i'u's-şanâ'î' fî tertîbi's-şerâ'î'. thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.

- Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı. el-Mevsû'atü'l-fıkhıyye. 45 Cilt. Kuveyt: Zâtu's-Selâsil, 2. Basım, 1990.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. el-Hâvi'l-kebîr. thk. 'Alî Muhammed Muavviz - 'Adil Ahmed Abdulmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh. el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ. Ravzatü't-ţâlibîn ve 'umdetü'l-müttaķîn. thk. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd - 'Ali Muahmmmed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahu'l-İslam. Uşûlü'l-Pezdevî: Kenzu'l-vuşûl (Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfü'l-esrâr'ı ile birlikte). 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Râfi'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm. el-'Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr). thk. 'Alî Muhammed Muavviz - 'Adil Ahmed Abdulmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc. thk. Muhammed Ali Beydûn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Sadrüşşerî'a, Ubeydullah b. Mes'ûd. et-Tavzîh fi ħalli ğavâmizi't-Tenķîh (Teftâzânî'nin Şerhu't-Telvîh'i ile birlikte). 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn. Tuĥfetü'l-fuķahâ'. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed. Uşûlü's-Serahsî. 2 Cilt. Haydarabad: İhyâu'l-Me'ârif en-Ni'mâniyye, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed. el-Mebsûţ. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Suĝdî, Ebü'l-Hasen Rüknlislâm Alî. en-Nütef fi'l-fetâvâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm. el-Muvâfaķât fi usûli'l-şerî'a. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen. 6 Cilt. Dâru İbn 'Affân, 1997.
- Şirbînî, Şemsüddîn el-Hatîb. Muĝni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc. thk. Muhammed Halil 'Aytânî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. Şerhu't-Telvîh alet't-Tavzîh li metni't-Tenķîh. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. el-Câmi'u's-şahîh. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Zeydân, Abdülkerim. el-Mufaşşal fi aĥkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-Müslim fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

STRUCTURED ABSTRACT

For legal transactions that have an important place in human life to be considered, there must be statements or acts such as words, writings, signs and taâti that show intent together with intent. Intention, an internal state, can only be reflected outward using declaration. If there are no situations that negatively affect the intention, it is accepted that a person who is shrewd and wise says the words about legal dispositions intentionally. Therefore, the person who claims that he pronounced the statement about verbal dispositions incorrectly must prove his claim. Thus, the concern that it will be easier for the person speaking about the legal proceedings to say that he missed the words unintentionally or to claim that he has made a mistake will be easier. Therefore, this situation will lead to instability in the legal proceedings. For this reason, the essential thing is that the legal transactions are put forward deliberately. Because a legal transaction must be mentioned, a statement or activity such as a word, writing, sign, or taâti must show the person's intent. Mistakes, exhortation, dejection and drunkenness are the causes of muscle harm. Mistakes etc., in cases where there are issues, there is a conflict between the declaration and the intention. However, compatibility between intent and declaration is among the topics sought in legal proceedings. For this reason, intentional error, considered in terms of law, cannot be found together with excuses such as sleep and recovery. At this point, the importance of the coherence of intention and declaration becomes evident. However, sometimes coercion, jokes, mistake, etc take place. In such cases, the purpose and the declaration may not be compatible with each other. There may be no harmony between the statement and the intention here, sometimes unintentionally or intentionally. If there is a discrepancy between the declaration and the intention, do the legal consequences of the declaration apply? In such cases, it is one of the controversial issues among the jurists whether to prioritise the declaration or caste. In this context, it has been one of the issues discussed by the jurists whether or not the provisions of the words that people unintentionally miss. In cases where the statement and the intent are incompatible, which will be given priority is important in finding solutions to the fight issues. For this reason, in this study, we have discussed the legal value of the contract formed by mistake or the verbal dispositions created by mistake and the views of the sects on the subject. The basis of our examination of the effect of the concept of a mistake on verbal dispositions is to reveal the mistake-mistake approaches of the jurists about the validity of their legal acts, their views on whether the words related to the legal actions should be given priority in case of mistake or intention, and the reasons they show as the basis for these views. Here, we aimed to determine the approaches of the sects on this and similar issues. Throughout the study, we analysed the opinions of the sects and examined them in detail. Thus, we evaluated the views on the subject with the analytical method. In this study, we aimed to reveal the nature and scope of "mistake", its effect on contracts and dispositions, and the opinions of jurists on the subject. In our study for this purpose, we concluded that Mâlikî, Shafi'i and Hanbalis defended that the dispositions of the mukhtîn who spoke as a result of a slip of the tongue, were false, based on the hadith "mistake... removed from my ummah". Because according to these jurists, a person who involuntarily utters words related to annulable legal transactions, such as a contract of sale and which cannot be annulled, such as marriage, may show a presumption that he uttered these words in mistake, or if he proves this situation, his words will be considered legally invalid. On the other hand, to ensure legal confidence and stability, Hanafis adopted the view that the contracts that can be terminated, such as the mukhtîn sales contract, are null and void and that the agreements and dispositions that are not suitable for annulment, such as marriage and talaq, are valid, and that the provisions in question for the verbal dispositions that occur as a result of an affidavit are mistaken. We have obtained the result that they are extended compared to the contracts that have occurred.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 53-64

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1282184

EVİRİM-DİN ARASINDA ALGILANAN ÇATIŞMA ÖLÇEĞİNİN TÜRKÇEYE UYARLANMASI

Turkish Adaptation of the Perceived Conflict Scale between Evolution and Religion

Oğuzhan AVAN

Doktora Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,
Adana, Türkiye.

Phd. Student, Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy
and Religious Studies, Adana, Türkiye.

oguzhanavan@outlook.com

<https://orcid.org/0000-0002-7048-3496>

Hasan KAYIKLIK

Prof. Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Adana, Türkiye

Prof. Dr., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Psychology of
Religion, Adana, Turkey

hkayiklik@cu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1755-5398>.

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 12.04.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 19.06.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2023.

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Oğuzhan Avan-Hasan Kayıklık).

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

EVİRİM-DİN ARASINDA ALGILANAN ÇATIŞMA ÖLÇEĞİNİN TÜRKÇEYE UYARLANMASI

Turkish Adaptation of the Perceived Conflict Scale between Evolution and Religion

Öz

Türkiye’de evrim üzerine daha çok nitel yöntemlerle araştırmalar yapılmaktadır. Nicel yöntemlerle evrim konusunun çalışılmasının elde edilen bulgulara çeşitlilik sağlayacağı düşünülmektedir. Bu sebeple çalışmanın amacı, evrim-din arasında algılanan çatışma ölçeğinin Türkçe uyarlamasını yapmaktır. Evrim din arasında algılanan çatışma konusunda teorik alt yapının yeterli olduğu düşünüldüğü için zaman açısından ve maddi açıdan ölçek uyarlamasının daha uygun olduğu düşünülmüştür. Ölçeğin orijinal yapısı 20 madde 4 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 20, en yüksek puan 100’dir. Ölçekten alınan puanların artması din-evrim arasında algılanan çatışmanın arttığı anlamına gelmektedir. Ölçek uyarlama sürecinde hem alan uzmanlarından hem de uzman çevirmenlerden ölçek için olumlu dönüt alınmıştır. Çalışmaya 316 genç yetişkin birey katılmıştır. Ölçeğin faktör yapısı doğrulayıcı faktör analizi ile incelenmiştir. Ölçeğin hem bütün olarak hem de alt boyutlarında güvenilirlik analizi sonucunda yüksek güvenilirlikte olduğu anlaşılmıştır. Sonuç olarak din ve evrim arasında algılanan çatışma ölçeğinin Türkçe formu kullanıma sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Evrim, Evrim Teorisi, Din, Din- Evrim Çatışması.

Abstract

In Turkey, studies on evolution are mostly conducted with qualitative methods. It is thought that studying the subject of evolution with quantitative methods will provide diversity to the findings obtained. For this reason, the aim of this study is to adapt the scale of perceived conflict between evolution and religion into Turkish. Since it was thought that the theoretical infrastructure on the perceived conflict between evolution and religion was sufficient, it was thought that it was more appropriate to adapt the scale in terms of time and financial terms. The original structure of the scale consists of 20 items and 4 sub-dimensions. The lowest score that can be obtained from the scale is 20 and the highest score is 100. The increase in the scores obtained from the scale means that the perceived conflict between religion and evolution increases. During the scale adaptation process, positive feedback was received from both field experts and expert translators. 316 young adults participated in the study. The factor structure of the scale was analysed by confirmatory factor analysis. As a result of the reliability analysis, it was found that the scale was highly reliable both as a whole and in its sub-dimensions. As a result, the Turkish form of the perceived conflict between religion and evolution scale was presented for use.

Keywords: Psychology of Religion, Evolution, Theory of Evolution, Religion, Religion-Evolution Conflict.

1. GİRİŞ

Evrim, biyolojideki tanımıyla “değişerek üremek” olarak ifade edilebilir (Şahin, 2011). Evrim ve evrim teorisi anlam olarak aynı şeyler değildir. Evrim, nesillere bağlı olarak meydana gelen değişimken, evrim teorisi bu değişimlerin nasıl olduğuna ve canlıların neden evrim geçirdiklerine yönelik açıklamaların bütününe denir (Bakırcı, 2018). Türkiye’de evrim ile evrim teorisi iç içe geçmiş kavramlardır. Evrim, evrim teorisini de kapsadığı için evrim kavramını kullanmanın daha doğru olacağı düşünülmüştür.

Din, hem bireysel hem de toplumsal yönü bulunan, fikir ve uygulama olarak sistemleşmiş olan, inanan bireylere yaşam tarzı sunan ve bireyleri belli bir dünya görüşü etrafında birleştiren düzendir. Dinde, bir yaratıcıya isteyerek bağlanma, iradesine tâbi olma vardır (Aydın, 1999, 6-7). William James’a göre din “bireyin duyguları, fiilleri ve bireysel tecrübeleridir” (James, 1902). Dini kutsal öğreti, dindarlığı ise bu kutsal öğretinin bireyin hayatında canlanması olarak tanımlayabiliriz (Kayıklık, 2006).

Evrim teorisi Türkiye’de yüksek oranda reddedilmektedir. Yapılan araştırmada, Türkiye 34 ülke arasında evrim teorisini en az kabul eden ülke olmuştur (Miller, Scott ve Okomata, 2006). Türkiye’de evrim teorisinin reddedilmesinin dindarlık ile ilişkili olduğu yapılan araştırma ile gösterilmiştir. Türkiye’de genç yetişkinler üzerinde yapılan bir araştırmada dindarlık düzeyi daha yüksek olan bireylerin evrim teorisini daha yüksek düzeyde reddettiği sonucu elde edilmiştir (Avan & Kayıklık, 2022). Diğer taraftan dindar olduğunu beyan eden ama aynı zamanda evrim teorisini kabul eden bireylerin de olduğu gözlemlenmektedir. Bir dindar birey evrim teorisini kabul ederken, bir başka dindar birey evrim teorisini reddediyor. Bu durum evrim teorisine yönelik tutumlarda, dindarlıktan daha ilişkili bir değişkenin olabileceğini göstermektedir. Bu konuda öne sürülen fikir (Barnes, Supriya, Zheng, Roberts ve Brownell, 2021) evrim teorisinin kabul edilmeme durumunun daha çok evrim- din arasında algılanan çatışmadan kaynaklandığı yönündedir. Bir dindar birey evrim ile dini arasında çatışma algılamazken, bir başka dindar birey evrim ile dini arasında çatışma algılayabilir.

Bireylerin dini ile evrim arasında algılanan çatışma, onların dindarlıklarından ve dini bağlılıklarından farklıdır. Bazı bireyler dinleri ile evrim arasında hiçbir çelişki algılayamayan oldukça dindar bir Budist veya dinleri ile evrimleri arasında yüksek düzeyde bir çatışma algılayan orta derecede dindar bir Hıristiyan olabilir. Bu çatışma, kişisel inançlardan, dini metinlerin öğretilerinden, o kişiyle etkileşime giren diğer dini bireylerden ve hatta evrim eğitimcilerinden kaynaklanabilir (Barnes vd, 2021). Din ile evrim arasında algılanan çatışmanın kaynağı her birey için farklılık gösterebilir.

Din ve evrim arasında algılanan çatışma, yapılan nitel çalışmalarda, algılanan çatışmanın evrimi kabul etme veya reddetme üzerinde önemli bir etki oluşturduğunu ortaya koymaktadır (Barnes vd., 2017; Winslow vd, 2011). Din ve evrim arasındaki algılanan çatışmanın, evrimin kabulünü etkileyen önemli bir faktör olabileceğine dair nitel araştırmalardan elde edilen bulgulara rağmen, bireylerin dinleri ve evrim arasında algıladıkları çatışma nicel olarak nadiren ölçülmüştür. Türkiye’de ise evrim ile din arasında algılanan çatışma nicel olarak ölçülmemiştir.

Bireylerin dinleri ve evrim arasında algıladıkları çatışmanın ortalama düzeylerini, bu düzeylerin bireylerin din ile ilişkilerine göre farklılık gösterip göstermediğini ve din ile evrim arasında algılanan çatışmanın bireyler arasında evrimi kabul düzeylerini ne ölçüde açıklayabileceğini yeterince bilmiyoruz (Barnes vd, 2021).

Türkiye’de birçok Türkçe ve çeviri eserde bireylerin din ile evrim arasında çatışma algılamasına sebebiyet verebilecek çokça örnekler vardır. Eserlere bakıldığında bu durum açıkça görülmektedir. Evrim teorisi ile Tanrı ve dinin bir arada olamayacağını, evrimin bir gerçek olduğu ve Tanrı ve din konusundaki geleneksel görüşleri sarstığı iddia edilmektedir (Ayala, 2014; Dawkins, 2004; Demirsoy, 2017; Giraud, 2012; Mayr, 2018; Zimmer, 2014). Richard Dawkins evrimin, ateizm için çok önemli olduğunu ve evrim olmadan ateizmin entelektüel zemininin sağlam olmayacağını ifade eder (Dawkins, 2004). Bu gruptaki bilim insanları evrimin bir gerçeklik olduğunu ve dinlerle çeliştiğini düşünmektedirler.

Müslüman düşünürler evrim teorisi ve islam arasındaki ilişki konusunda genellikle iki ana kampa ayrılır. Birinci grupta Seyyid Hüseyin Nasr, Nuh Ha Mim Keller, Yasir Qadhi ve Nazir Khan gibi Müslüman âlimler İslam ve evrimin tutarsızlığını iddia ederler. İkinci grupta Rana Dajani, Caner Taslaman, Nidhal Guessoum ve Basil Altaie gibi evrim teorisinin İslam ile uyumlu olduğunu düşünen Müslüman düşünürlerimiz de vardır (Akt: Doko, 2022). Evrim-din ilişkisi konusunda çok farklı görüşler olmasına rağmen üç görüşün öne çıktığı düşünülmektedir:

- a) Ateistik evrimci görüşe göre evrim kesinlikle yaşanmıştır, evrimi kabul etmek dini reddetmek demektir.
- b) Evrimi inkar eden dini yaklaşımlara göre din hakikattir, evrim safsatadan ibarettir.
- c) Teistik evrim anlayışına göre din ile evrim arasında çatışma yoktur.

Alanında uzmanların görüşleri bu şekilde olsa da, daha büyük örnekleme bireylerin görüşleri hakkında yeterli bilgi sahibi değiliz.

Türkiye’de evrim ve din ilişkisi konusunda tartışmalar bugün hala şiddetli şekilde devam etmektedir. Sosyal medyada evrim- din konulu videoların milyonlarca kişi tarafından izlendiği ve binlerce insanın görüşlerini sosyal medyada yazarak bu tartışmalara girdiği görülmektedir (YouTube, 2019). Evrimi hiç bilmeyen bir birey, evrimi araştırmak istediğinde, bu araştırmaları internet üzerinden, akademik metinlerden, kitaplardan ya da sosyal medyada popüler bilim sayfalarında da yapmış olsa evrim-din ilişkisi tartışmalarıyla ilk anda karşılaşması kaçınılmazdır. Bu durumdan dolayı bireylerde bir taraf seçmesi yönünde bir algı oluşabilir. Nitekim birey kısa süre içerisinde din-evrim arasında çatışma olduğunu düşünebilir. Daha olası bir şekilde birey kendisi böyle bir çatışma algılamasa bile, diğer bireylerin din ile evrim arasında çatışma yaşadığı sonucuna ulaşabilir.

Barnes, Supriya, Zheng, Roberts ve Brownell (2021) tarafından geliştirilen din-evrim arasında algılanan çatışma ölçeğinin Türkçeye uyarlanmasının Türkiye’de yapılabilecek araştırmalara ölçek sağlaması açısından önemlidir. Türkiye’de olduğu gibi yurt dışında da evrim ve din konusu tartışmalıdır. Yurt dışında evrimi reddetmenin din ve dindarlık ile ilişkisini anlamak için ölçekler geliştirilmektedir. Türkiye’de evrim ile din ilişkisi üzerine araştırmalar olmasına rağmen nicel yöntemlerle yapılan araştırmaların az olduğu görülmektedir. Bu durumun sebeplerinden birisi nicel ölçüm araçlarının eksikliğidir. Bu sebeple evrim-din arasında algılanan çatışma ölçeğinin yapılabilecek çalışmalara ölçek sağlayacağı düşünülmektedir. Ölçek geliştirmek hem zaman açısından hem de maddi açıdan kısıtlılıklara sebep olmaktadır. Bu sebeple yurt dışında hâlihazırda var olan ölçeğin Türkçeye uyarlanması kolaylık sağlamaktadır.

2. YÖNTEM

Bu araştırmanın yapılabilmesi için Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu 31.08.2022 tarihinde etik izin vermiştir. Bu araştırmanın verisi, 1 Kasım – 15 Aralık 2022 arasında 316 katılımcının yanıtlarıyla toplanmıştır. İlk olarak 50 bireye uygulanarak ön deneme yapılmıştır. Ölçeğe son hali verildikten sonra 316 genç yetişkin bireye uygulanmış ve analizleri tamamlanmıştır. Veriler Google Form aracılığı ile çevrimiçi olarak toplanmıştır. Ölçeğin orijinali Barnes, Supriya, Zheng, Roberts ve Brownell tarafından (2021) geliştirilmiştir. Ölçeğin orijinal geliştiricilerinden Türkçe uyarlama çalışması için izin alınmıştır. Ölçek orijinal dilinden Türkçeye alanında uzman çevirmenler tarafından çevrilmiştir. Ölçeğin çevirisi için biyoloji alanından uzmanların da görüşleri alınmıştır. Ölçeğin kapsam geçerliği için din bilimlerinden, din psikolojisinden, biyoloji alanından uzmanların görüşleri alınmıştır. Ölçeğin yapı geçerliği için doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Ölçeklerin iç güvenilirliğini test etmek için Cronbach’s alpha (α) testi kullanılmıştır.

3. VERİ TOPLAMA ARACI

3.1. Din-Evrım Arasında Algılanan Çatışma Ölçeği

Ölçek Barnes, Supriya, Zheng, Roberts ve Brownell (2021) tarafından geliştirilmiştir. Sorumlu yazardan ölçeğin Türkçeye uyarlanması için izin alınmıştır. 20 madde ve 4 boyuttan oluşan bir ölçektir. Ölçeğin alt boyutları şu şekildedir: 1) Tanrı inancı ile evrim arasında algılanan çatışma. 2) Kişisel dini inançlar ve evrim arasında algılanan çatışma. 3) Din öğretileri ve evrim arasında algılanan çatışma. 4) Dini topluluğun inançları ve evrim arasındaki algılanan çatışma. Ölçek toplam puanından alınabilecek en düşük puan 20, en yüksek puan 100'dür. Ölçekten alınan toplam puanın artması din ile evrim arasında algılanan çatışmanın arttığını gösterir. Ölçeğin Türkçe formu aşağıda sunulmuştur.

3.2. Din ve Evrim Arasında Algılanan Çatışma Ölçeği

Tanrı inancı ile evrim arasında algılanan çatışma

1. Tanrı'ya olan inancım, dünyadaki tüm yaşamın çok eski zamanlardaki mikroskobik bir yaşamdan evrildiğine inanmamı zorlaştırıyor.
2. Tanrı'ya olan inancım, insanın maymun atalardan evrimleştiğine inanmamı zorlaştırıyor.
3. Tanrı'ya olan inancım, insan dışı yaşamın önceki farklı türlerden evrimleştiğine inanmamı zorlaştırıyor.
4. Tanrı'ya olan inancım, insanların evrim nedeniyle zaman içinde değişim geçirdiğine inanmamı zorlaştırıyor.
5. Tanrı'ya olan inancım, insan dışı yaşamın evrim nedeniyle zaman içinde değişim geçirdiğine inanmamı zorlaştırıyor.

Kişisel dini inançlar ve evrim arasında algılanan çatışma

1. Kişisel dini inançlarım, dünyadaki tüm yaşamın çok eski zamanlardaki mikroskobik bir yaşamdan evrildiğine inanmamı zorlaştırıyor.
2. Kişisel dini inançlarım, insanın maymun atalardan evrimleştiğine inanmamı zorlaştırıyor.
3. Kişisel dini inançlarım, insan dışı yaşamın önceki farklı türlerden evrimleştiğine inanmamı zorlaştırıyor.
4. Kişisel dini inançlarım, insanların evrim nedeniyle zaman içinde değişim geçirdiğine inanmamı zorlaştırıyor.
5. Kişisel dini inançlarım, insan dışı yaşamın evrim nedeniyle zaman içinde değişim geçirdiğine inanmamı zorlaştırıyor.

Din öğretileri ve evrim arasında algılanan çatışma

1. Dinimin öğretileri, dünyadaki tüm yaşamın çok eski zamanlardaki mikroskobik bir yaşamdan evrildiğiyle çelişiyor.
2. Dinimin öğretileri, insanın maymun atalardan evrimleştiğiyle çelişiyor.
3. Dinimin öğretileri, insan dışı yaşamın önceki farklı türlerden evrimleştiğiyle çelişiyor.
4. Dinimin öğretileri, insanların evrim nedeniyle zaman içinde değişim geçirdiğiyle çelişiyor.
5. Dinimin öğretileri, insan dışı yaşamın evrim nedeniyle zaman içinde değişim geçirdiğiyle çelişiyor.

Dini topluluğun inançları ve evrim arasındaki algılanan çatışma

1. Dini topluluğum, dünyadaki tüm yaşamın çok eski zamanlardaki mikroskobik bir yaşamdan evrildiğine inanmıyor.
2. Dini topluluğum, insanın maymun atalardan evrimleştiğine inanmıyor.
3. Dini topluluğum, insan dışı yaşamın önceki farklı türlerden evrimleştiğine inanmıyor.
4. Dini topluluğum, insanların evrim nedeniyle zaman içinde değişim geçirdiğine inanmıyor.
5. Dini topluluğum, insan dışı yaşamın evrim nedeniyle zaman içinde değişim geçirdiğine inanmıyor.

4. İSTATİSTİKSEL DEĞERLENDİRME

Yapılan çalışmada elde edilen verilen kodlama ve taraması için SPSS 23.0 paket programı kullanılmıştır. Kategorik ölçümler sayı ve yüzde olarak, sayısal ölçümlerse ortalama ve standart sapma (gerekli yerlerde ortanca ve minimum-maksimum) olarak özetlenmiştir. Daha sonra ölçümlerin tutarlılığını anlamak için güvenilirlik testleri yapılmıştır. Son olarak, çalışmanın teorik modelini doğrulamak için IBM SPSS AMOS 26 yazılımı kullanılarak SEM kullanılmıştır. Ölçeğin iç güvenilirliğini test etmek için Cronbach's alpha (α) testi kullanılmıştır. Ayrıca çalışmada yakınsak geçerlilik testi uygulanmış olup, bileşik güvenilirlik (CR), çıkarılan ortalama varyans (AVE) ve faktör yükleri kullanılarak incelenen yakınsak geçerlilik, ölçülerin birbiriyle nasıl ilişkili olduğu incelenmiştir.

Doğrulamalı faktör analizinde (DFA), SEM tekniği kullanılmış olup, kurulan modelden elde edilen sonuçlar; Ki-kare (X^2) - serbestlik derecesi (Df), karşılaştırmalı uyum indeksi (CFI), uyum iyiliği indeksi (GFI), ayarlanmış uyum indeksi (AGFI), artımlı uyum, indeks (IFI) ve yaklaşık karekök ortalama hatası (RMSEA) gibi bulgular eşliğinde özetlenmiştir.

Çalışmada yer alan parametrelerin normal dağılım gösterip göstermediğini belirlemede ölçek skorlarının çarpıklık ve basıklık değerlerine bakılmıştır. Normal dağılım gösteren parametrelerde ikili grup analizlerinde bağımsız student t-testi, ikiden fazla grup analizlerinde Oneway ANOVA testi kullanılmıştır. Değişkenlerden ikiden fazla grup olanların gruplar arasındaki farklılığın kaynağını belirlemede Post Hoc testlerinden Tukey testine başvurulmuştur. Sürekli ölçüm parametreleri arasındaki ilişkinin belirlenmesinde Pearson korelasyon testi kullanılmıştır. Tüm testlerde istatistiksel önemlilik düzeyi $p < 0,05$ olarak alınmıştır.

5. BULGULAR

Evrim-din arasında algılanan çatışma ölçeği uyarlama çalışması için ilk olarak 50 katılımcıdan veri toplanmıştır. Bu veriler ile tekrar dil geçerliği ve kapsam geçerliği değerlendirmesi yapılmıştır. Evrim-din arasında algılanan çatışma ölçeği uyarlama çalışması için daha sonra 345 bireyden veri toplanmıştır.

Katılımcıların 29'u (% 11,8) dini mensubiyeti olmadığını bildirmesinden dolayı çalışma dışı bırakılmıştır. Ölçeğin uygulanabilmesi için dini mensubiyeti olmayan kişilerin dâhil edilmemesi gerekmektedir. Ölçekte bireyin kişisel dini inançları, Tanrı inancı, dinin öğretileri, dini topluluğunun tutumları ölçülmektedir. Bu sebeple ölçeğin uygulanabilmesi için bireylerin bir dini mensubiyetinin olması şarttır. Böylelikle yürütülen çalışma 316 katılımcı üzerinden değerlendirilmiştir.

Katılımcıların yaş ortalamaları $25,9 \pm 4,6$ yıl (Min: 18, Maks: 40) iken; 168 (% 53,2)'inin kadın, 148 (% 46,8)'inin ise erkek olduğu tespit edilmiştir.

Katılımcıların eğitim durumu sırasıyla 236 (% 74,7)'sında lisans, 68 (% 21,5)'inde yüksek lisans, 12 (% 3,8)'sinde ise doktora olduğu saptanmıştır.

Tablo 1. Katılımcıların tanıtıcı özelliklerinin incelenmesi

	Sayı (n)	Yüzde (%)
Cinsiyet		
Erkek	148	46,8
Kadın	168	53,2
Katılımcıların Özellikleri		
Eğitim durumu		
Lisans	236	74,7
Yüksek lisans	68	21,5
Doktora	12	3,8
	Ort±Ss	Med (Min-Maks)
Yaş	25,9±4,6	25 (18-40)

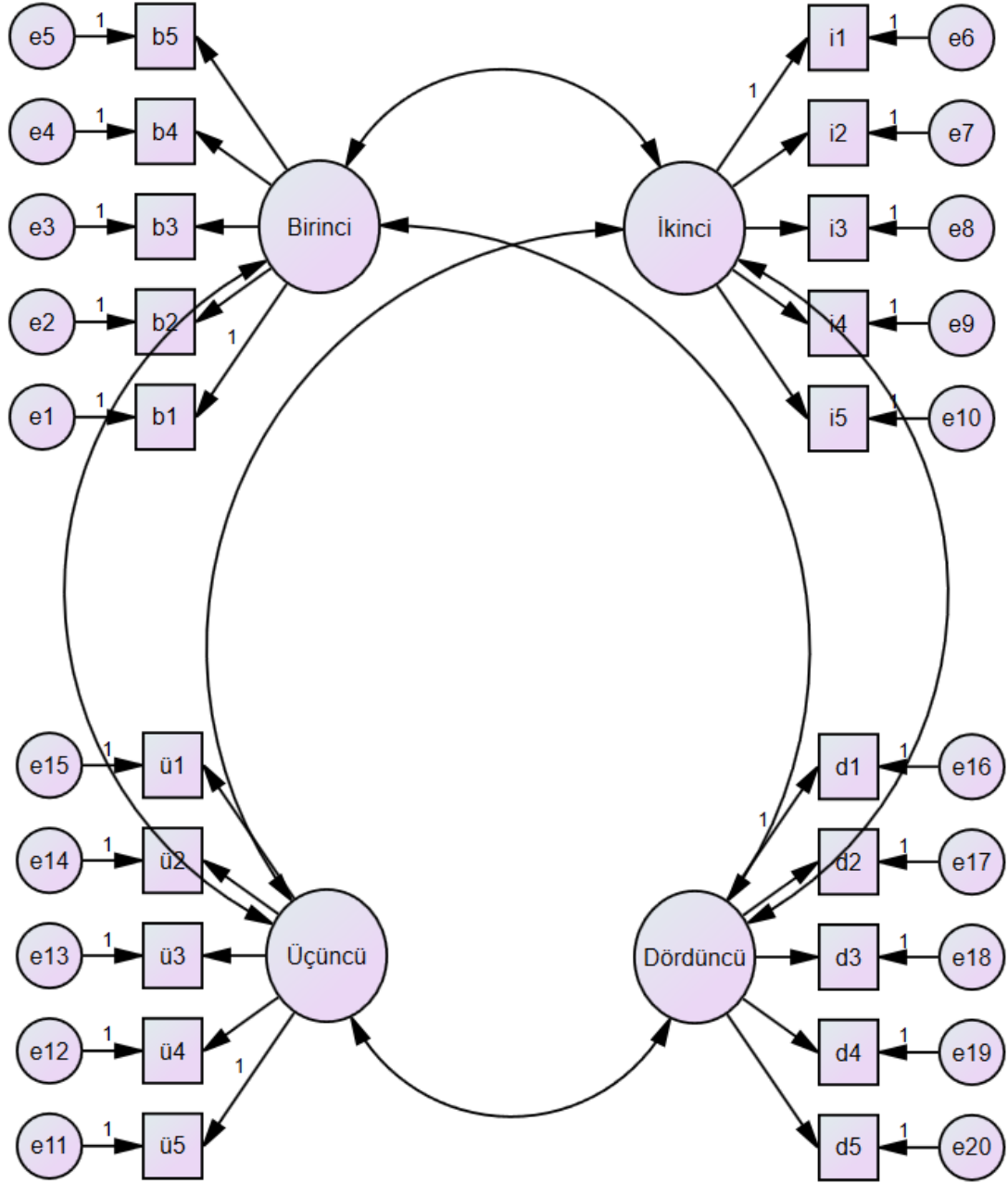
Ort: Ortalama, Ss: Standart sapma, Med: Medyan, Min: Minimum, Maks: Maksimum

Tablo 2’de Evrim-Din arasında algılanan çatışma ölçeğine ait GFI, RMSEA ve PCLOSE dahil olmak üzere nihai CFA’da tüm uyum iyiliği endekslerine ulaşıldı. X^2 / Df (2,015), GFI (0,910), AGFI (0,845), IFI (0,978), TLI (0,942), CFI (0,977), RMSEA (0,186) ve PCLOSE (0,518) değerleri kurulan model için tüm uyumu karşıladığı anlaşılmıştır (Şekil 1).

Tablo 2. Evrim-Din arasında algılanan çatışma ölçeği için CFA Uyum İyiliği Endeksleri

Model Uyum Endeksleri	Önerilen Kriterler	Varsayılan Model
X^2 / Df	1:3	2,015
GFI	$\geq 0,90$	0,910
AGFI	$\geq 0,80$	0,845
IFI	$\geq 0,90$	0,978
TLI	$\geq 0,90$	0,942
CFI	$\geq 0,90$	0,977
RMSEA	$< 0,50$	0,186
PCLOSE	$> 0,50$	0,518

X^2 : Ki-kare; Df: Serbestlik derecesi, CFI: Karşılaştırmalı uyum indeksi, GFI: Uyum iyiliği indeksi, AGFI: Ayarlanmış uyum indeksi, IFI: Artımlı uyum, indeks, RMSEA: Yaklaşık karekök ortalama hatası



Şekil 1. Kurulan Modelin Doğrulayıcı Faktör Analizi (CFA)

Çalışmada yapı geçerliliğini incelemek yakınsak geçerlilik testi yapılmıştır. Yakınsak geçerlilik, ölçülerin birbirleriyle nasıl ilişkili olduğunu gösterir. Bu açıdan yakınsak geçerlilik faktör yükü, kritik oran (t-değeri), bileşik güvenilirlik (CR) ve çıkarılan ortalama varyans (AVE) kullanılarak incelenmektedir. Genel bir kural olarak, faktör yükleri 0,50'den büyük ve kritik oranlar 1,96'dan yüksek olmalıdır (Hair ve diğerleri, 2010). Ayrıca kabul edilebilir düşük değer CR için 0,70 ve AVE için 0,50'dir (Fornell ve Larcker, 1981). Bu bağlamda tablo 3'te sunulduğu üzere, bu çalışmadaki tüm faktör yükleri 0,50'den büyüktür ve kritik oranlar 1,96'nın üzerindedir. Her değişkenin CR'si 0,70'den (0,799-0,936) fazladır ve her değişkenin AVE'si 0,50'den (0,658'den 0,712'e) fazla olduğu saptanmıştır. Elde edilen bu bulgular ışığında yakınsak geçerliliğin çalışmamızda sağlandığını ifade ettiği anlaşılmıştır.

Tablo 3. Yakınsak geçerliliği bulgularının incelenmesi

Değişken	Ölçü	Etken Yüklemesi	Kritik oran (t-değeri)	CR	AVE
Birinci boyut	1	0,844	13,397	0,936	0,675
	2	0,907	14,852		
	3	0,949	14,381		
	4	0,765	14,578		
	5	0,779	14,183		
İkinci boyut	1	0,935	12,257	0,865	0,712
	2	0,875	13,022		
	3	0,950	14,498		
	4	0,841	12,706		
	5	0,850	13,421		
Üçüncü boyut	1	0,830	11,244	0,904	0,699
	2	0,838	13,254		
	3	0,921	12,231		
	4	0,896	13,412		
	5	0,899	13,212		
Dördüncü boyut	1	0,832	11,191	0,799	0,658
	2	0,868	13,154		
	3	0,892	13,488		
	4	0,862	12,212		
	5	0,809	12,752		

Tablo 4. Çalışmada kullanılan ölçek puanlarının incelenmesi

	İfade sayısı	Ortalama	Ss	Medyan	Min-Maks
Algılanan Çatışma Ölçek Toplam	20	67,3	19,7	65	20-100
Birinci boyut	5	15,9	5,9	16	5-25
İkinci boyut	5	15,7	6,3	16	5-25
Üçüncü boyut	5	16,9	5,9	17,5	5-25
Dördüncü boyut	5	18,8	5,1	20	5-25

Birinci Boyut: Tanrı inancı ile evrim arasında algılanan çatışma, **İkinci Boyut:** Kişisel dini inançlar ile evrim arasında algılanan çatışma, **Üçüncü Boyut:** Dini öğretiler ile evrim arasında algılanan çatışma, **Dördüncü Boyut:** Dini topluluğun inançları ile evrim arasında algılanan çatışma.

Kılıç (2016) yaptığı çalışmada Cronbach'ın alfa güvenilirlik katsayı aralıklarını; $0,0 < \alpha < 0,4$ aralığında 'ölçek güvenilir değildir', $0,41 < \alpha < 0,6$ aralığında 'ölçek düşük güvenirliliktir', $0,61 < \alpha < 0,8$ aralığında 'ölçek orta güvenirliliktir', $0,81 < \alpha < 1,00$ aralığında ise 'ölçek yüksek güvenirliliktir' şeklinde bildirmiştir. Bu doğrultuda yapılan çalışmada kullanılan Evrim-Din arasında algılanan çatışma toplam ve alt ölçek puanlarının ise cronbach alfa güvenirlilik katsayı

değerlerinin ise yüksek güvenirlikte olduğu belirlenmiştir (sırasıyla $\alpha=0,961$; $\alpha=0,918$; $\alpha=0,951$; $\alpha=0,944$; $\alpha=0,930$; Tablo 5).

Tablo 5. Çalışmada kullanılan ölçeklerin normallik ve cronbach alpha güvenirlik katsayı değerlerinin incelenmesi

	Çarpıklık	Basıklık	Cronbach Alpha güvenirlik katsayı değeri
Ölçek toplam puanı	-0,235	-0,503	0,961
Birinci boyut	-0,235	-0,912	0,918
İkinci boyut	-0,134	-1,077	0,951
Üçüncü boyut	-0,415	-0,642	0,944
Dördüncü boyut	-0,722	0,092	0,930

Birinci Boyut: Tanrı inancı ile evrim arasında algılanan çatışma, **İkinci Boyut:** Kişisel dini inançlar ile evrim arasında algılanan çatışma, **Üçüncü Boyut:** Dini öğretiler ile evrim arasında algılanan çatışma, **Dördüncü Boyut:** Dini topluluğun inançları ile evrim arasında algılanan çatışma.

Tablo 5’de ayrıca ölçek skorlarının normal dağılıp dağılmadığını anlamak için Çarpıklık ve Basıklık testlerine başvurulmuştur. Tabachnick ve Fidell (2013) yaptıkları çalışmada çarpıklık ve basıklık değerlerinin +1,5 ile -1,5 aralığında olması gerektiğini bildirmişlerdir. Bizim çalışmamızda elde edilen çarpıklık ve basıklık değerler incelendiğinde; Tabachnick ve Fidell (2013)’in çalışmalarında elde ettikleri gibi +1 ve -1,5 değerleri arasında olduğu saptanmıştır. Bu bağlamda çalışmada kullanılan ölçek puanlarının normal dağılım gösterdiği tespit edilmiştir (Tablo 5).

SONUÇ

Bu çalışmada, orijinali Barnes, Supriya, Zheng, Roberts ve Brownell tarafından (2021) geliştirilen 20 madde ve 4 boyuttan oluşan evrim ile din arasında algılanan çatışma ölçeğinin Türkçeye uyarlanması amaçlanmıştır. Bu amaçla ilk çeviri, ilk çevirinin değerlendirilmesi, tekrar çeviri, tekrar çevirinin değerlendirilmesi ve alan uzmanları görüşlerinden sonra ölçeğin orijinal halinden Türkçeye çevirisi yapılmıştır. Çeviri analizinden sonra, ölçeğin kapsam geçerliliği ile ilgili alan uzmanlarından görüş alınmıştır. Alan uzmanlarının olumlu görüş bildirmelerinden sonra, ölçeğin yapı analizi için gerekli istatistiki çalışmalar yapılmıştır. Dil geçerliği ve kapsam geçerliği sağlanan ölçeğin yapı geçerliğinin sağlanması için esas uygulamaya geçilmiştir. Ölçeğin Türkçe versiyonu 316 genç yetişkin bireye uygulanmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliği doğrulayıcı faktör analizi ile incelenmiştir. DFA, ölçeğin orijinal formunun faktör yapısının Türkçe örnekleme doğrulanıp doğrulanmayacağını ortaya koymak amacı ile yapılmıştır. DFA ile elde edilen sonuca göre ölçeğin dört boyutlu olduğu ve uyum iyiliği değerlerinin kabul edilebilir sınırlar içerisinde olduğu tespit edilmiştir.

Evrim ile din arasında algılanan çatışma ölçeğinin güvenilirliği Cronbach alfa testi ile hesaplanmıştır. Güvenirliliğe ilişkin sonuçlar hem ölçeğin hem de alt boyutların yüksek düzeyde güvenilir olduğunu göstermiştir. Elde edilen veriler ile yapılan analizler sonucunda ölçeğin geçerli ve güvenilir olarak kullanılabilmesi sonucuna ulaşılmıştır.

Türkiye’de evrim konusunda yapılan araştırmaların daha çok nitel yöntemlerle yapıldığı görülmektedir. Evrim ile din arasında algılanan çatışma ölçeğinin nicel yöntemle yapılacak araştırmalar için önemli bir araç olacaktır. Ölçek, bireylerin hangi boyutlarda çatışma algıladığı verisini sağlaması açısından önemlidir. Yine aynı şekilde her bir madde farklı bir çatışma alanı ile ilgili olması açısından önemli veriler sağlayabilir. Sonuç olarak din ile evrim arasında algılanan çatışma ölçeği Türkçe formu, araştırmalar için kullanıma sunulmuştur.

KAYNAKÇA

- Avan, O. ve Kayıklık, H. (2022). Dindarlık ile Evrim Teorisini Kabul Etme Arasındaki İlişki: Nicel Bir Araştırma. *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, (6), 77-100.
- Ayala, F. J. (2014). *Evrım*. (Çev. E. Kılıç), İstanbul: Aylak kitap.
- Aydın, M. S. (1999). *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bakırcı, Ç. M. (2018). *Evrım kuramı ve mekanizmaları*. İstanbul: Ginko Bilim.
- Barnes, M. E., Supriya, K., Zheng, Y., Roberts, J. A., & Brownell, S. E. (2021). A new measure of students' perceived conflict between evolution and religion (PCoRE) is a stronger predictor of evolution acceptance than understanding or religiosity. *CBE—Life Sciences Education*, 20(3), ar42.
- Dawkins, R. (2004). *Gen Bencildir*, (Çev. A. Ü. Müftüoğlu), Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- Demirsoy, A. (2017). *Evrım, Atom Altı Parçacıktan İnsana Türlerin Görkemli Yolculuğu*, İstanbul: Asi Kitap.
- Doko, E. (2022). *İslam ve evrım: Bir savunma. Din ve Bilim Açısından Yaratılış*.
- Fornell, C., & Larcker, D. F. (1981). Evaluating structural equation models with unobservable variables and measurement error. *Journal of Marketing Research*, 18(1), 39-50. <https://doi.org/10.1177/002224378101800104>.
- Giraud, M. (2012). *Darwin ve Evrım Teorisi*, (Çev. Ö. Berksoy) , İstanbul: Alfa Bilim.
- Hair J.F., Black W.C., Babin B.J. ve Anderson R.E. (2010). *Multivariate data analysis: A global perspective*, Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall.
- James, W. (1902; 1961). *The varieties of religious experience*. New York: The Modern Library.
- Kayıklık, H. (2006). Bireysel dindarlığın boyutları ve inanç-davranış etkileşimi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19(3), 491-499.
- Kılıç, S. (2016). Cronbach'ın alfa güvenirlik katsayısı, *Journal of Mood Disorders (MOOD)*, 2016; 6(1):47-8.
- Mayr, E. (2018). *Evrım Nedir?* (Çev. N. Soysal), (3. Baskı), İstanbul: Say Yayınları.
- Miller, J. D., Scott, E. C., & Okamoto, S. (2006). Public acceptance of evolution. *Science*, 313(5788), 765-766.
- Niekerk, B. V. (2018). "Religion and spirituality: What are the fundamental differences?". *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 74(3), 2- 13.
- Sevinç, K. (2016). *Psikososyal açıdan inançsızlığın oluşum ve gelişimi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şahin, D. (2011). *50 soruda yaşamın tarihi*. Ankara: Bilim ve Gelecek.
- Tabachnick, B. G., & Fidell, L. S. (2013). *Using multivariate statistics: Pearson new international edition*. Pearson Higher Ed.
- Winslow, M. W., Staver, J. R., & Scharmann, L. C. (2011). Evolution and personal religious belief: Christian university biology-related majors' search for reconciliation. *Journal of Research in Science Teaching*, 48(9), 1026-1049.
- YouTube, (2019), <https://www.youtube.com/watch?v=x13t2EGKHEw>. Erişim tarihi: 28.05.2023
- Zimmer, C. (2014). *Evrım (Bir Fikrin Zaferi)*, (Çev. H. E. Eroğlu), İstanbul: Alfa Yayıncılık.

STRUCTURED ABSTRACT

The relationship between evolution and religion is one of the most important issues in religion-science interaction. There are different views among scientists about the relationship between evolution and religion. Although there are many different views on the relationship between evolution and religion, three views are thought to be prominent. There is a view that defends evolution and states that evolution and religion cannot coexist. There is another view that supports religion and states that religion and evolution cannot coexist. These two views also state that evolution and religion cannot coexist. The third view holds that there is no reason for religion and evolution, and Islam in particular, to be in conflict with evolution. These different views may create the perception that there is a conflict between religion and evolution. Therefore, the perceived conflict between religion and evolution may play an important role in attitudes towards evolution. A measurement tool was needed to measure the level of conflict perceived by individuals in Turkey between evolution and religion and to determine the issues in which the perceived conflict exists. In Turkey, research on evolution is mostly conducted with qualitative methods. It is thought that studying evolution with quantitative methods will provide diversity to the findings obtained. For this reason, the aim of this study is to adapt the scale of perceived conflict between evolution and religion into Turkish. Developing a scale causes both time and financial constraints. For this reason, it is easier to adapt the scale that already exists abroad to Turkish. As the theoretical background on the perceived conflict between evolution and religion is thought to be sufficient, it was thought that it would be more appropriate to adapt the scale in terms of time and finance. The original scale consists of 20 items and 4 sub-dimensions. The first dimension is the perceived conflict between belief in God and evolution, the second dimension is the perceived conflict between personal religious beliefs and evolution, the third dimension is the perceived conflict between religious teachings and evolution, and the fourth dimension is the perceived conflict between the beliefs of the religious community and evolution. The minimum score on the scale is 20 and the maximum score is 100. The higher the scores on the scale, the higher the perceived conflict between religion and evolution. The scale is a five-point Likert scale: strongly disagree, disagree, undecided, agree and strongly agree. The scale can be used as a whole, but it is also advantageous in terms of providing data on which dimensions and items conflict is perceived. During the scale adaptation process, positive feedback was received from both field experts and expert translators. 316 young adults participated in the study. The factor structure of the scale was examined by confirmatory factor analysis. Reliability analysis of the scale as a whole and its sub-dimensions revealed that the scale was highly reliable. As a result, the Turkish version of the perceived conflict between religion and evolution scale was presented for use.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 65-80

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1252967

FÂRÂBÎ'NİN AHLÂK FELSEFESİ: EN YÜKSEK İYİ VE ONU GERÇEKLEŞTİRMEİNİN ARAÇLARI

The Ethics of Al-Fârâbî: The Highest Good and The Means of Realizing It

Suat ÇELİKKOL

Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye.

Assist. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University Faculty of Divinity, Department of Islamic Philosophy, Erzincan, Türkiye.

suatcelikkol@erzincan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6296-2649>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 18.02.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 14.06.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2023

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Suat Çelikkol).

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

FÂRÂBÎ'NİN AHLÂK FELSEFESİ: EN YÜKSEK İYİ VE ONU GERÇEKLEŞTİRMENİN ARAÇLARI

The Ethics of Al-Fârâbî: The Highest Good and The Means of Realizing It

Öz

En yüksek iyinin ne olduğu sorusu, Sokrates ve halefleri Platon ve Aristoteles'e kadar uzanan kadim bir tartışmaya işaret eder. Fârâbî de başta siyasete ilişkin olanlar olmak üzere çoğu eserinde bu temel sorunu irdelemiştir. İnsan için en yüce iyinin hem bu dünyada hem de öteki dünyada gerçek mutluluğa ulaşmak olduğuna işaret etmiştir. Gerçek mutluluğa ancak hakiki felsefeyle, iyiliğin ve güzelliğin kaynağı olan Tanrı'yı bilmekle ve erdeme uygun bir yaşamla ulaşılabileceğini belirtmiştir. Fârâbî bu görüşleriyle gerçek mutluluğun hikmet sahibi, bilgi-eylem ilişkisini kuran gerçek filozof, peygamber, hakiki yönetici ve bilge kişilerce kazanılabileceğini göstermektedir. Öte yandan Fârâbî'de mutluluk Tanrı'yı bilmekle ve erdemli eylemleri yapmakla mümkün olduğu gibi insan için ölümsüzlük de yine metafizik bilgide saklıdır. Dolayısıyla maddeye bağlı ruhların kaderi maddenin kaderi gibidir. Onlar ölümsüz ve mutlu olmayacaklardır. Sonuç olarak Fârâbî'nin ahlâk kuramının özü akli ve ahlâki alanda kişinin tam olarak kendini gerçekleştirme, bütün güç ve yeteneklerini mükemmelleştirmesi esasına dayanır. Fârâbî'nin ahlâkta ortaya koyduğu görüşler farklı açılardan değerlendirilip eleştirilebilir. Buna karşın Fârâbî'nin ahlâk felsefesi mutlu olmak için akla ve iradeye dikkat çekmekte ve bunları temellendirmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Fârâbî, Ahlâk Felsefesi, Mutluluk, İyilik.

Abstract

The question of what are the highest good points to an ancient debate that goes back to Socrates and his successors, Plato and Aristotle. Fârâbî also has examined this basic problem in most of his works, especially those related to politics. He pointed out that the highest good for man is to reach real happiness in this world and the afterlife. True happiness can be attained only with true philosophy, knowing God- who is the source of goodness, beauty-, and virtue. With these views, Fârâbî shows that real happiness can be gained by real philosophers, prophets, true rulers, and wise people who have wisdom and establish the knowledge-action relationship. On the other hand, in Fârâbî, happiness is possible by knowing God and doing holy actions, and the mystery of immortality for man is also hidden in metaphysical knowledge. Therefore, the fate of spirits attached to matter is like the fate of matter. They will not be immortal and happy. It should be stated that Fârâbî is an important philosopher for medieval Islamic philosophy. As a result, the essence of his moral theory is based on a person's full self-realisation in the mental and moral field, perfecting all his powers and abilities. Fârâbî's views on morality can be evaluated and criticised from different perspectives. On the other hand, Fârâbî's philosophy draws attention to reason and will, showing that truth and virtue are the basic conditions of a good life, and grounds all these with a solid philosophy. Correspondingly, his philosophy deserves more afford and work.

Keywords: Islamic Philosophy, Fârâbî, Moral Philosophy, Happiness, Goodness.

GİRİŞ

Felsefenin en önemli disiplinlerinden biri ahlâk felsefesidir. Ahlâk felsefesi ya da etik, ahlâk¹ üzerine sistemli ve tutarlı bir şekilde düşünme, soruşturma, ahlâki yaşantıya dair bir araştırma ve tartışmaya işaret etmektedir.² “İnsan için iyi nedir?” sorusu ile “Hangi şeyler kendiliğinden iyidir?” ve “İyiye gerçekleştirmek için doğru yaşam nedir?” soruları ahlâk felsefesinin cevaplaması gereken temel soruları olarak görülmektedir.³ Ahlâk felsefesinin işlevi, tartışılan bu soruları, ahlâki kavramların tanımını, ahlâki yargıların gerekçesini veya değerini rasyonel, nesnel, geniş bir açıdan ve tutarlı bir şekilde analiz etmek, irdelemek, sorgulamak, bunlar üzerinde düşünmek ve ifade etmeye çalışmaktır.⁴

Felsefe tarihçilerine göre, düşünce tarihinde ahlâk üzerine tartışmayı başlatan Sokrates'tir (469–399).⁵ Sokrates'le birlikte ahlâk sorunu, filozofların eserlerinde merkezi bir yer işgal etmeye başlamıştır. Onun öğretisine göre bir tek iyi vardır: bilgi.⁶ Yine bir tek kötü vardır: bilgisizlik.⁷ Platon (428–348) ahlâk tartışmasını, *Devlet*'in on kitabında, *Yasalar* kitabında, *Politikos*'da ve *Protagoras*, *Menon*, *Gorgias*, *Phaidros* ve *Philebos*'ta hocası gibi ahlâk felsefesinin ana problemi olan “iyi” kavramının ne olduğu sorusu üzerinden yapmaktadır. Platon, özgür eylemlerin en yüksek gayesinin, “iyi idea”sını bilme etkinliği olduğunu düşünmekte ve “idea”yı bütün iyiliklerin kaynağı olarak göstermektedir.⁸ Aristoteles (374–322) *Nikomakhos'a Etik*'in başlangıcında “iyi”yi, “her şeyin arzuladığı şey” diye tanımlar.⁹ Epikuros (341–270), “iyi” için bir ölçüt ortaya koymaktadır: Ama söylendiği gibi bu ölçüt “idea” değildir; “iyi”nin terazisi hazır.¹⁰ Roma Stoası'nın temsilcilerinden Seneca (3–65) ise “iyi” ve “kötü”nün tanımını doğaya uygunluğuna göre yapmaktadır: Eylem doğaya uygunsa iyi, değilse kötüdür.¹¹

İslâm dünyası hakkında konuşmak gerekirse, bu coğrafyada ahlâk sorununu felsefi yöntemle ele alan ilk filozof Ebû Ya'kûb Kindî'dir (795-870).¹² Yine Ebû Bekir Râzî (865-926)¹³, Fârâbî (ö. 950)¹⁴, Yahyâ b. Adî (ö. 974)¹⁵, İbn Sînâ (980–1037)¹⁶ ve İbn Miskeveyh (ö. 1030)¹⁷

¹ Fârâbî'nin öğrencisi olan Yahya b. Adî (895–974) “*Ahlâk Eğitimi*” adlı eserinde ahlâki, insanın düşünüp araştırmadan kendisiyle eylemlerini ortaya koyduğu, nefsin durumu” şeklinde tanımlamaktadır. Bu durum ikiye ayrılır: Birincisi mizaçtan kaynaklanan doğal ahlâktır. En ufak bir şeye kızan, heyecanlanan, duyduğu bir ses veya haberdan ürken, küçük hoş şeye kahkahalarla gülen kimsenin durumu böyledir. İkincisi, alışkanlık ve eğitim yoluyla edinilen ahlâktır. Başlangıçta bu derinlemesine düşünerek gerçekleşir ve zamanla bir alışkanlık ve huy haline gelir. Tanımda yer alan ve nefiste köklü bir şekilde yerleşen bu durumdan akla ve dine uygun eylemler çıkarsa buna “iyi ahlâk”, eğer akla ve dine aykırı eylemler çıkarsa buna da “kötü ahlâk” denir. Yahya b. Adî tarafından kaydedilen bu tanımlar ayrıca İbn Miskeveyh ve birçok ahlâk düşünürü tarafından da benimsenmiştir. Bkz. Yahya b. Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), XXXIII; İbn Miskeveyh, *Ahlâki Olgunlaştırma*, çev. Abdulkadir Şener, Cihad Tunç, İsmet Kataoğlu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 36.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013) “Etik” maddesi, 600; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2000), 262.

³ Etiğin temel sorusu hakkında bkz. Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Atilla Arkan, Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 24.

⁴ Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 21.

⁵ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 87.

⁶ Sokrates'in erdem saydığı bilgi, “insanın kendini bilmesidir.” Bkz. Sokrates, *Kharmides*, çev. Furkan Akderin (İstanbul, Say Yayınları, 2014), 63.

⁷ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 81.

⁸ Platon, *Devlet*, çev. Neval Akbıyık-Serdar Taşcı (İstanbul: Metropol Yayınları, 2002), 81.

⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Aytac Yayınevi, 1997), 1094a1-5.

¹⁰ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 522.

¹¹ L. Annaeus Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, çev. Türkan Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 315.

¹² Kûfe'li Ebû Ya'kûb Kindî, 795–870 yılları arasında yaşamıştır. Filozofun ahlâk felsefesini, ahlâki bir problem olan üzüntünün tanımı, nedenleri ve çareleri hususundaki yaklaşımlarından öğrenmekteyiz. Bilgi için bkz. Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2014), 295–312.

¹³ Tahran yakınlarındaki Rey Şehri'nde doğmuş olan Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriya b. Yahya er-Râzî, 865–926 yılları arasında yaşamıştır. Filozofun ahlâk anlayışını ortaya koyduğu en önemli eseri *et-Tıbbu'r-rûhânî* adlı eseridir. Bilgi için bkz. Ebû Bekr er-Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî*, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul, İz Yayıncılık, 2019)

¹⁴ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 12/145-162.

¹⁵ Tikrit'li (Irak), Ebû Zekeriya Yahyâ b. Adî b. Hamid b. Zekeriya, 974 de Bağdat'ta öldü. Fârâbî'nin en seçkin öğrencilerindedir. Filozofun, hayatı, kişiliği ve ahlâk felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz. Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013).

gibi filozoflar, felsefi ahlâkın İslâm coğrafyasındaki öncüleri sayılır. Bu düşünürlerin çalışmalarını değerlendirirsek, örneğin el-Fârâbî, hakikat merkezli bir yaklaşımla¹⁸ öncülerden devraldığı sorunu felsefi zeminde tartışmakta ve kendisine intikal eden öğretiyi İslâmi ilkelerle uzlaştırarak özgün bir ahlâk teorisi geliştirmeye çalışmaktadır. Fârâbî de insan için en yüce hayrın ne olduğu bilgisinin peşindedir. Ona göre bu bilgi insanın yaratılış gayesinde ve kendi özünü/doğasını gerçekleştirme çabasında saklıdır. Bu anlayışın Yunan düşüncesinde paralelleri olabilir. Fakat Fârâbî bu anlayışa yeni bir unsur ekleme çabası içindedir: Faal Akıl (el-Aklü'l-Fa'âl).¹⁹ Bu manevi ilkenin yardımı olmadan insanın özünü gerçekleştirme ve böylece en yüksek iyiye ulaşması mümkün değildir. Düşünür insani aklın bilkuvveden (potansiyel akıl) bilfiil akla (aktüel akıl) geçişi olarak tanımlanabilecek bu mükemmellik sürecinde Faal Aklın görevini ışık örneği üzerinden açıklamaktadır.²⁰ Metaforik sunumda anlatılmak istenen ana fikir, Faal Aklın insanın maddi zihninde bir değişime neden olması ve onu işlek hale dönüştürmesidir. İnsan akli, Faal Aklın ışığı altında mükemmeliyetinin bir sonucu olarak şeylerin hakikatini idrak edebilir. Onun yardımından yoksun kaldığında ise var oluş amacının ne olduğunu bilemeyeceği gibi en yüce iyiye de ulaşamaz.

Fârâbî'nin ahlâk sorununu ele aldığı eserlere gelince, onlardan ilk zikredilmesi gerekenler *Fusûlü'l-Medenî* (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler), *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde* (Mutluluk Yoluna Yönelme) ve *Tahsîlu's-Sa'âde*'dir (Mutluluğun Kazanılması). *Mabâdiü Arai Ehli'l-Medineti'l-Fadila* (En Mükemmel Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri) ve *es-Siyasetu'l-Medeniyye* (Kamu Yönetimi) adlı eserlerinde yine ahlâk ve ahlâkla bağlantılı konuları tartışmıştır. Ayrıca Aristoteles'in ve Platon'un felsefelerini özetlediği ve görüşlerini uzlaştırmayı denediği eserlerinde ahlâkla ilintili konulara yer vermiştir. Bahsi geçen eserler arasında özellikle *Fusûlü'l-Medenî*, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde* ve *Tahsîlu's-Sa'âde* onun ahlâk sorununa nasıl baktığını, hangi sorunları merkeze aldığını gözler önüne sermektedir. Biz bu çalışmamızda filozofun söz konusu eserlerine odaklanarak onun ahlâk teorisinin temelini oluşturan en yüce iyinin ne olduğu problemini ve bunu gerçekleştirmenin yollarının neler olduğunu incelemeyi ve teorisinin felsefi temellerini araştırmayı amaçlamaktayız.²¹ Son zamanlarda Fârâbî'nin ahlâk

¹⁶ Buhara'ya yakın köylerinden Eşleneli Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ 980-1037 yılları arasında yaşamıştır. Filozofun ahlâk görüşü için bkz. Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 139-143.

¹⁷ Ahmed b. Muhammed b. Miskeveyh, 1030 tarihinde İsfahan'da ölmüştür. Ünlü Filozof Fârâbî ekolüne bağlı olan Miskeveyh, en büyük İslâm ahlâk filozofu olarak kabul edilir. Filozofun ahlâk felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. Abdulkadir Şener, Cihad Tunç, İsmet Kayaoglu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983).

¹⁸ Müslüman filozofların felsefe karşısındaki tutumlarını Kindî üzerinden şöyle açıklayabiliriz. Filozof konuyla ilgili olarak şu cümleleri kuruyor : "Nereden gelirse gelsin, bize uzak ve zıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini kucaklamaktan ve sahiplenmekten utanmamalıyız. Çünkü hakikati arayan için "hakikat"ten daha değerli bir şey yoktur." Bkz. Kindî, *Felsefî Risâleler*, 128.

¹⁹ Fârâbî'nin varlık felsefesinde kozmik akılların sonuncusu olan akıldır. Gördüğü iş, düşünen canlıyı gözetmek ve insan için ulaşılması gereken yetkinlik derecelerinin en yükseğine (el-kemâlü'l-aksâ) ulaştırmaktır. Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, nşr. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1994), 23.

²⁰ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 28.

²¹ Fârâbî'nin ahlâk teorisiyle ilgili çalışmalardan bazıları şöyledir: Mübahat Türker Küyel, "Değer ve Fârâbî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 71-84; Mehmet Aydın, "The Ethics of Self-Realization With a Special Reference to al-Fârâbî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981), 129-138; Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 303-315; Mehmet Aydın, "Fârâbî'de Pratik Akıl Yürütme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005), 149-174; Martin A. Bertman, "Fârâbî ve Orta Çağ İslâm Felsefesinde Mutluluk Kavramı", çev. Fatih Toktaş, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 2/5 (2002), 221-224; Nejdî Durak-Cengiz Alaca, "Fârâbî'de Mutluluk Tasavvuru ve Eskatolojik Boyutu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/43 (2019), 5-23; Nejdî Durak, "Aristoteles ve Fârâbî'nin Siyaset Anlayışlarında Ahlâk", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 5/13 (2005), 125-135; Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 141-156; Latif Tokat, "Fârâbî Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 133-157; Eyüp Şahin, "Fârâbî'de Bazı Temel Kavramlar Üzerine", *Felsefe Dünyası* 48 (2008), 136-145; Hanifi Özcan, "Fârâbî'de Mutluluk", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 30/2 (2001), 71-73; Hümeysra Özturan, "Fârâbî'nin Kayıp Nikomakhos Ahlâkı Şerhi'nden Kalan Parçaları: Tercüme ve Tahli", *Kutadgubilig: Felsefe ve Bilim Araştırmaları* 28 (2015), 73-94; Ömer Türker - İbrahim Aksu, "Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri", *Edebali İslâmiyat Dergisi* 2/4 (2018), 25-51; Nurefşan Bulut Uslu, "Fârâbî ve Aristoteles'te Mutluluk Ahlâkı", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2018), 469-480; Nuriye Merkit, "Fârâbî'de Mutluluk ve Mantık İlişkisi", *Theosophia: Felsefe, İlahiyat,*

düşüncesinde nefis, akıl, haz, ölçülülük, kemâl, sa'âdet, alışkanlık, adalet vb. gibi kavramlar araştırma konusu olmuştur. Ancak ahlâkta merkezi bir kavram olmasına rağmen "iyi" konusuna odaklanan makale sayısının görece az olması bizi bu konuyu incelemeye yöneltmiştir.

1. FÂRÂBÎ'DE FELSEFENİN TANIMI VE BÖLÜMLERİ

Fârâbî'nin ahlâk felsefesini araştırmak isteyen birinin, filozofun felsefe anlayışını yansıtan tanım ve tasniflerinden habersiz olması düşünülemez. Bu nedenle Fârâbî'nin ahlâk felsefesini incelerken araştırmamıza filozofun felsefe tanımlamalarından ve felsefi ilimlere ilişkin sınıflandırmalarından başlamayı gerekli görüyoruz.

Eserleri incelendiğinde Fârâbî'nin felsefeyi çeşitli şekillerde tanımladığı görülür. Nitekim *Mutluluğun Kazanılması* adını taşıyan eserinde felsefe, en yüksek hikmeti (bilgelik) sevmek ve onu tercih etmektir.²² Felsefenin yöneldiği bilgelik, en mükemmel varlığın en mükemmel bir bilgiyle bilinmesidir.²³ Onu kazanmaya ilim, zihnin meleke durumuna felsefe denir. Bu zihin durumuna sahip olan kişi filozoftur. *Mutluluk Yoluna Yönelme* adlı eserinde felsefe, "iyi"yi elde etmenin sanatı,²⁴ *İki Filozofun Uzlaştırılması* adlı eserinde, var olanların ilmidir ve bu ilmi kazandığımızda Allah'a benzemeye başlarız.²⁵ *Eflatun Felsefesi* adını taşıyan eserinde ise "varlığın hakikatini bilmeyi sağlayan sanat"²⁶, diye tanımlanır. Felsefe diğer ilimlerin nedeni olması bakımından tarif edildiğinde, ilimlerin ilmi, ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti ve sanatların sanatıdır. Zira felsefe, tüm sanatları kullanan sanattır, tüm erdemleri kullanan erdemdir, tüm hikmetleri kullanan hikmettir.²⁷ Felsefe bütünsel bir bakış açısıyla tanımlanınca, bütün ilimleri içine alan bir ilimdir. Bu ilmin içinde metafizik de vardır, fizik de; yine bu ilim mantık ilmini de içine almaktadır, siyaseti de... Felsefenin incelemediği bir varlıktan söz etmek mümkün değildir.²⁸ Bu tariflerden Fârâbî'de felsefenin bilgi, varlık ve ahlâki davranış olarak algılandığı anlaşılmaktadır.

Felsefi araştırmanın amacı, her şeyden üstün olan, bir, asla bilkuvve olmayan, her şeyin yeter sebebi ve cömertlik, bilgelik, hikmet ve adaletiyle bütün bir evreni düzenleyen Yüce Yaratacıcıyı bilmektir. Tanrı bilgisi, teorik erdemlerin en değerlisidir. Bu yola giren kişinin görevi, yaratıcıyı kendi yeteneklerine göre taklit etmektir.²⁹ Tanrıya benzemek felsefenin bir ödülüdür. Fârâbî'de felsefe ulaşılmak istenen amaca göre iki ana kısma ayrılır: Yapımları insana ait olmayan varlıkların teorik bilgisine ulaşmayı amaçlayan bölümü ile elde edilen bilgilere uygun olarak pratik etkinliği, insan davranışlarını, eylemlerini düzenlemeyi amaç edinen ve davranışlarla ilgili kurallar koymak isteyen bölümüdür. Bu iki bölümün birinci şekline teorik felsefe, ikincisine pratik felsefe veya medeni felsefe denir. Teorik felsefe kendi içinde birincisi

Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi 2 (2021), 1-12; Hasan Hüseyin Bircan, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlâkın Neliği", *İslâmiyât* 6/4 (Ekim-Aralık 2003), 139-150; Mehmet Kasım Özgen, "Fârâbî'nin Adalet Anlayışı (Hak, Liyakat ve Pay Teorisi)", *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 8 (2018), 43-63; Mehmet Kasım Özgen, *Fârâbî'de Mutluluk-Ahlâk İlişkisi (Tahsilus-Se'ade adlı Kitabı esas alınarak)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994); Nejdet Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik Mukayeseli Bir Çalışma* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003); Hasan Ocak, *İslâm Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi (Fârâbî ve Kadı Abdülcebbar'a Göre)* (Konya : Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009); Hümeysra Özturan, *Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Mehmet Kasım Özgen, *Fârâbî'nin Mutluluk Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005); Suat Çelikkol, *Fârâbî'de Ahlâk ve Ahlâk Eğitimi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Özkan Kerimoğlu, *Fârâbî ve İhvan-ı Safa'da Siyaset ve Siyaset Ahlâki* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

²² Fârâbî, *Tahsilus-Seade*, nşr. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1994), 28.

²³ Fârâbî, *Mabâdü Arai Ehli'l-Medineti'l-Fadila*, nşr. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 37.

²⁴ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'ade*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 185.

²⁵ Fârâbî, *Kitabu'l-Cem' beyne Re'yey el-Hakimeyn Eflatun el-İlahi ve Aristotalis*, haz. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 28.

²⁶ Fârâbî, *Eflatun Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2008), 80.

²⁷ Fârâbî, *Tahsilus-Seade*, 28.

²⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Cem' beyne Re'yey el-Hakimeyn Eflatun el-İlahi ve Aristotalis*, 29.

²⁹ Cafer Âl-i Yasin, *el-Fârâbî fi hududihî ve rusumihî* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 392.

matematik; ikincisi fizik; üçüncüsü metafizik olmak üzere üç bölüme ayrılırken, pratik felsefe kendi içinde iki bölüme ayrılır: bunlardan ilki ahlâk³⁰, ikincisi siyaset felsefesidir.³¹

Fârâbî felsefeyi sadece amacına göre değil ele aldığı konulara göre de sınıflandırmaktadır. *İhsâu'l-Ulûm* (İlimlerin Sayımı) adlı eserinde yer alan sınıflandırmada felsefi ilimler beş ana başlık altında sıralanır. Bunlar: bir ulusun dilinin kurallarını inceleyen dilbilim (ilmu'l-lisân)³², düşünme kurallarını inceleyen mantık ilmi³³, sayılar ve büyüklüklerin genel olarak çalışıldığı ve aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, dinamik ve mekaniği içeren matematik ilimleri (ilmü't-tealîm)³⁴, doğayı inceleyen fizik (ilmu't-tabîî)³⁵ ve mutlak varlığı araştıran metafizik (el-ilmü'l-ilâhî).³⁶ Fârâbî beşinci başlıkta üç ilmi tanıtmaktadır: Bu ilimler, medeni ilim, fıkıh³⁷ ve kelâm ilmidir.³⁸

Filozofun son başlıkta incelediği “medeni ilim”den kastı ahlâk ve siyasettir. Medeni ilim, insanın fiillerini, yetilerini, ahlâkını, seciye ve huylarını, ahlâki fiillerin amaçlarını, bunların (eğitim yoluyla) en uygun nasıl meydana getirilmesi gerektiğini, bunun için en uygun yöntemi ve bunlar insanda oluştuktan sonra nasıl korunacağını ve örneklerinin toplumda nasıl varlığa getirileceğini inceler.³⁹

Fârâbî’de felsefi ilimler konuları ve gayeleri bakımından farklılık gösterebilir de iyiye ulaşmada birbirleriyle ilişkilidirler.⁴⁰ Şöyle, Fârâbî’nin felsefesinde amaç, mutlu olmaktır. Ancak mutlu olmak, varlığın hakikatini bilmeye bağlıdır. Hakikati bilmek, duru bir zihin ve doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi sağlayacak güçlü bir muhakeme gücü gerektirir.⁴¹ Ancak biliyoruz ki Fârâbî mutluluk sorununu çözerken hakikatin bilgisini ve onu elde etmenin yolu olan derin düşünme ile iyi muhakeme etmeyi yeterli görmemektedir. Aksine onun felsefesinde “eylem, ilmin kemâli”⁴² olduğundan, hakikati bilmenin yanında onu gerçekleştirmek, yani iyi ve erdemli davranışlara yönelmek, yaşamak, birer “meleke” olarak kazanmak gerekir. Bu nedenle metafizik, mantık ve ahlâk mutlu olmak için gerekli bilimlerdir. Bilindiği gibi bu konu, yani en yüksek iyinin gerçekleşmesi için iyi işler yapmak ahlâk felsefesinin alanına giren konular arasındadır.

1.1. Fârâbî’ye Göre Ahlâk Felsefesinin Tanımı, Alanı ve Amacı

Fârâbî, ahlâk felsefesi ile ilgili olarak “es-sınâ’atü'l-hulkiyye” ifadesini kullanır.⁴³ Buradaki “hulk” terimi, fiillerin ve nefisle ilgili şeylerin iyi ya da kötü olmasına neden olan nefsin mahiyetini/doğasını ifade eder.⁴⁴ “es-Sınâ’a” terimi ise filozof tarafından tanımlanmamakla birlikte bilimle yakın bağı bulunan işler ve uygulamalı bilimlerin anlamında kullanılmaktadır.⁴⁵ Bu durumda her bilim, salt bilim olarak düşünülürse, bilimdir; pratik bir fayda ile birlikte düşünüldüğünde sanattır. Bundan dolayı ahlâk sanatı, mantık sanatı, mimarlık sanatı, tıp sanatı

³⁰ Aristoteles etiği bilimler sınıflandırmasında pratik bir bilim olan siyasetin bir parçası sayar ve ondan ‘karakter incelemesi’ diye bahseder. Bkz. David Rose, Aristoteles, çev Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 293.

³¹ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli’s-Sa’âde*, 183.

³² Fârâbî, *İhsâ el-Ulûm*, haz. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 17.

³³ Fârâbî, *İhsâ el-Ulûm*, 27; a.mlf., *Harfler Kitabı*, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 137.

³⁴ Fârâbî, *İhsâ el-Ulûm*, 49.

³⁵ Fârâbî, *İhsâ el-Ulûm*, 68.

³⁶ Felsefenin bu temel disiplini, varlıkların varlığını inceleme, diğer tüm teorik bilimlerin ilkelerini verme ve son olarak cisimle ilgisi olmayan soyut varlıklar alanını inceleyen bir bilim dalı olması bakımından üç kısma ayrılır. Bkz. Fârâbî, *İhsâ el-Ulûm*, 75.

³⁷ Fıkıh İlmi, kısaca Kitab’ın mevcut temel ilkelerinden hareketle Şâri’ (Allah)’nin hakkında hüküm beyan etmediği doğru (sahih) dini inanç ve amelleri belirleme sanatı olarak tanımlanır. Bkz. Fârâbî, *İhsâ el-Ulûm*, 85.

³⁸ Kelâm İlmi, doğru dini inanç ve amelleri savunma, ayrıca onlara karşı olan görüşleri çürütme sanatı olarak tanımlanır. Bkz. Fârâbî, *İhsâ el-Ulûm*, 86.

³⁹ Fârâbî, *İhsâ el-Ulûm*, 79; a.mlf., *Kitabu'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1991), 52.

⁴⁰ Felsefi disiplinlerin birbiriyle ilişkisi hakkında bkz. Fârâbî, *Tahsilu’s-Seade*, 66; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 104, 110–111.

⁴¹ Fârâbî’de mantık-mutluluk ilişkisi hakkında bkz. Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli’s-Sa’âde*, 184.

⁴² Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli’s-Sa’âde*, 95.

⁴³ Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli’sa’âde*, 183.

⁴⁴ Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli’sa’âde*, 164.

⁴⁵ Fârâbî, “Aristo Felsefesi”, 109.

vs. denilmektedir. Buna göre “es-sınâ'atü'l-hulkıyye” deyimini, her iki terimin anlamı dikkate alınarak kullanıldığında, iyi eylemler, iyi eylemlerin (kendisinden) meydana geldiği ahlâk ve onları elde etme gücü hakkında bilgi edinmemizi ve nefsi eğitmek suretiyle iyi ahlâkın (huyların) ve iyi eylemlerin (erdemlerin) bizim olmasını sağlayan bilim, diye anlaşılabilir.

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)* adlı yapıtında medeni ilmi tanımlarken aslında ahlâk felsefesinin kapsamına da ışık tutmaktadır.⁴⁶ Fârâbî aynı konuyu diğer eserlerinde de ele alır.⁴⁷ Fârâbî'nin ahlâk felsefesi alanına ilişkin tüm sözleri, insanın amacı olan “en yüksek iyi”nin ne olduğu sorununa ve bunu gerçekleştirmenin yolu olan faaliyetleri düzenleme, düşünme ve felsefe yapma üzerine kurulur. Ahlâk felsefesi erdem türlerini de araştırır ve bu bağlamda teorik, pratik ve ahlâki erdemler de dâhil olmak üzere tüm insan yaşamını ve eylemlerini içerir ve inceler. Ahlâk felsefesi yalnızca bireyin mizacının düzeltilmesi sorunu üzerine felsefe yapmaz; aynı zamanda ister ev, ister şehir, ister millet olsun toplumu iyileştirmeyi ve erdemli bir hayat yaşamanın sonucu olarak sonsuz mutluluğa ulaşmayı da amaçlar. Bu noktada, Fârâbî'ye göre ahlâk felsefesi ile siyaset felsefesi arasında zorunlu bir bağlantı vardır.⁴⁸

Öte yandan filozofun ahlâk felsefesi teleolojik etiktir ve bu da insan eylemini araç ve amaç (erek) kategorileri ile yorumlaması anlamına gelmektedir.

1.2. Ahlâk Felsefesinin Temel Sorunları

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Fârâbî'nin ahlâk felsefesinde iki noktanın ayrı bir önemi vardır: 1. Ahlâki eylemlerimizin son amacı ya da en yüksek iyi; 2. En yüksek iyiyi elde etmenin araçları ya da erdemler. Fârâbî özellikle ahlâk ve siyaset üzerine yazdığı kitaplarında, öncelikle iyi ve erdem kavramlarını tanımlamaya ve insanlara iyi yaşamın yolunu öğretmeye çalışmıştır. Bu yönüyle Fârâbî, felsefi ahlâkın kadim öncüllerinin anlayışını miras almış ve sürdürmüş bir filozoftur. Bilindiği gibi Sokrates, Platon ve Aristoteles de ahlâki eylemlerimizin son amacı olarak en yüksek iyiyi göstermişler ve bunu “rasyonel/akılcı bilgi” tarzında ifade etmişlerdir. Fârâbî, sorunun çözümü noktasında bir yandan dinle uyum ve uzlaşma içinde olmaya özen gösterirken diğer yandan genellikle öncülerini takip etmekte ve insan merkezli bir temelden yola çıkarak çözüme ulaşmaya çalışmaktadır. Fârâbî'nin dayandığı teoriye göre nasıl yaşamamız gerektiği sorusunun cevabı, doğamızın ve fonksiyonumuzun ne olduğunu bilmek ve ardından var oluş amacımızın gerçekleşmesi için hangi eylemlerin doğru olduğunu belirlemekle bulunabilir. Bu nedenle Fârâbî de tıpkı Aristoteles⁴⁹ gibi, yaşamayı bilmeden önce özümüzün, var oluş amacımızın ve nihai yetkinliğimizin ne olduğunu bilmekte ısrarcıdır.⁵⁰ Bu bilgi, bahsi geçen temel ahlâki sorunların çözümünün yanı sıra nefsin güçlerini/yetilerini geliştirmenin diğer bir anlatımla nefsi eğitip terbiye etmenin başlangıcının da ön şartıdır. Nitekim Fârâbî bu anlayışa bağlı kalarak ahlâk araştırmalarına nefsin bilgisi, güçleri ve özellikleriyle başlar.⁵¹

Fârâbî'ye göre insan, iki cevherden oluşan bileşik bir varlıktır.⁵² Onu oluşturan bileşenler beden ve nefstir. Bedenle ilişkisi bakımından düşünüldüğünde nefis, bedenin formu yani sureti ve yetkinliğidir; mahiyeti bakımından düşünüldüğünde ise latif ve ruhani bir cevherdir.⁵³ Fârâbî nefsi güçleri açısından ele almıştır. Buna göre nefsin, besleyici, duyucu, hayal eden, yararlıyı

⁴⁶ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 79; Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 131.

⁴⁷ Nitekim *Fusûl'l-Medenî* öncelikle nefsin ayrıntılı bir incelenmesiyle başlamakta, daha sonra sağlığının nasıl kazanılacağı –yani nefsin- ve hastalığının üstesinden nasıl gelineceği açıklanmaktadır. Eser en yüksek iyinin, insan için en son mükemmelliğin ne olduğunu açıklamakla sona ermektedir. Bkz. Fârâbî, *Fusûl'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005) Ayrıca Bkz. a.mlf., *Tahsilü's-Seade*, 12, 46.

⁴⁸ Mehmet Aydın, “Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21(1976), 305.

⁴⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a.

⁵⁰ Fârâbî, “Aristo Felsefesi”, 102; a.mlf., *Tenbîh alâ sebîli'sa'âde*, 159-160.

⁵¹ İbn Miskeveyh, İhvanı Safa, Gazali gibi düşünürler de ahlâka dair bir araştırmanın nefsin güçlerinden başlaması konusunda ısrarcıdır. Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâki Olgunlaştırma*, 22; Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 297

⁵² Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 20.

⁵³ Fârâbî, “Kitabu'l Makalati'l Rafi'yyeti fi Usul-i 'ilmi'l-tabiiyyeti” (Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı). çev. Sayılı, Aydın, *Bellekten*, S.57, C.15. Türkçesi: 82–102, Arapçası: 103–22.

isteyen ve zararlıdan kaçınan ve düşünen güçleri vardır.⁵⁴ Nefsin güçleri arasında aşamalı bir düzen vardır⁵⁵ ve değer bakımından en üstün olanı düşünme gücü yani akıldır.⁵⁶ Zira akıl, nefsin yetkinliğinin nedeni, insanın özü ve hakikatidir. Akıl, insanın türsel ayırımı ve insanı insan yapan güçtür.⁵⁷ İnsan bu güç sayesinde iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışını ayırt eder.⁵⁸ Felsefe, ilim, ahlâk ve sanatı onunla elde eder.⁵⁹ Akıl gücü, pratik akıl ve teorik akıl olmak üzere iki kısma ayrılır. Pratik akıl, doğal şeylerde fiilen var olabilecek varlıkları kavrayan güçtür.⁶⁰ Pratik akıl, yapmak istediklerimizi yapmanın mümkün olup olmadığını ve mümkünse nasıl yapmamız gerektiğini deneyime dayalı olarak bize gösterir. Aynı şekilde zararlı şeylerden kaçınmak için yapılması gereken yararlı işleri işaret eder.⁶¹ Bu şekilde hayat düzene girer. Aklın pratik olanı da beceriyle ilgili (mehnî) ve düşünceyle ilgili (fikrî) olmak üzere yine iki çeşittir.⁶² İlkinden bireyin ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak çeşitli beceriler, sanatlar, ikincisinden ise istek gücüyle bir ilişki içerisine girerek iradi fiiller: iyilik, fazilet ve güzel davranışlar ortaya çıkar.⁶³ Teorik akıl, nefsin tamamlanmasını ve onun bilfiil bir cevhere dönüşmesini sağlayan güçtür. Teorik akıl, fiilin yetkinliğine göre derecelere sahiptir. O bazen güç halindeki, bazen aktüel/fiil halindeki ya da Fârâbî'nin bazen kullandığı başka bir isimle, meleke halindeki akıldır ve bazen de müstefâd akıldır.⁶⁴ Müstefâd akıl, insan aklının ulaşabileceği en mükemmel mertebedir. Akıl yetkinleşip müstefâd düzeye çıktığında Faal Akıl ile ittisâl kurar.⁶⁵ İttisâl kurduğunda ontolojik hiyerarşide varlıkların en faziletlisinin bilgisini (hikmet) öğrenebileceği gibi, insan için neyin en iyi olduğunu, beşeri mükemmelliğin ne olduğunu ve bu konudaki her türlü hakikati de öğrenebilir.⁶⁶

Özetlemek gerekirse, Fârâbî'de insan, beden ve nefsten oluşan bileşik bir varlıktır. Akıl, nefsin en üstün melekesidir ve insana özgüdür. Bu güç sayesinde insan düşünmeyi, ilim ve sanat elde etmeyi başarır. Onunla evrenin sonsuz sırlarını anlar. Eylemlerinden iyi ve kötü olanını da yine onun sayesinde ayırt eder. Bu güç sayesinde insan diğer canlıların üzerinde bir konuma sahiptir. Ancak tek başına aklın insanı tanımlamada yeterli olmadığı da bir gerçektir. Çünkü insan sadece bilen bir varlık değil, aynı zamanda yapan bir varlıktır. Akıl gücünün, özellikle irademizi oluşturan irade gücümüz üzerindeki hâkimiyeti, ahlâki yaşamın gelişmesinin temelini teşkil eder. Sözün özü şu ki, insan aklı ve iradesi, güçleri ve yetenekleriyle bileşik bir varlıktır. İnsan bileşik bir varlık olarak tanımlanınca, bu durumda ona uygun olan hayat, güçlerinin kemâl ve yetkinliğiyle, teorik ve pratik yönlerin görevlerini en iyi şekilde yerine getirmesiyle hayat bulan yaşam şeklidir. İnsanın var oluş amacına uygun olan budur.

1.2.1 En Yüksek İyi

En yüksek iyinin ne olduğu sorusu, ahlâk felsefesinin en eski ve en merkezi sorunlarından biridir. Terim, tüm insan yaşamının nihai amacını tanımlar⁶⁷ ve özünde iyi olan ve başka hiç bir şeye bağlı olmayan iyiyi ifade eder. Ahlâk felsefesi tarihinde en yüksek iyi, haz,

⁵⁴ Fârâbî, *Mabâdü Arai Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, 82-86.

⁵⁵ Fârâbî, İnsani nefsin güçleri arasında gördüğü hiyerarşik düzeni kusursuz bir sosyo-politik örgütlenmede ve tüm evrende görmektedir. Bkz. Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 94.

⁵⁶ Aşağı derecedeki güç daha üst derecedeki için madde görevi görür ve bu tekrar birincisi için Form'dur. Hepsinin en üstünü olan güç yani düşünme gücü maddi değildir ve başka bir güç için Madde görevi görmez ve kendinin aşağısında bulunan bütün Formların Formu'dur. Bkz. T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık Ltd, 1960), 84.

⁵⁷ Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli'sa'âde*, 185.

⁵⁸ Fârâbî, "Fusulü'l-Medeni" *Fârâbî'nin İki Eseri*, 51.

⁵⁹ İnsan aklı maddi unsurlarla ilişki içinde olduğundan, hakikati bilmesi ve iyiyi eylemesi ve bu şekilde kendisine özgü mükemmelliğe ulaşabilmesi için akıl gücünün ayrı (mufarık) akılların sonuncusu olan Faal Akıl tarafından aktif hale getirilmesi gerekir. Bkz. Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 27.

⁶⁰ Fârâbî, "Aristo Felsefesi" *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2008), 150.

⁶¹ Fârâbî, *Tahsilü's-Seade*, 57.

⁶² Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, 52.

⁶³ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 78.

⁶⁴ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, 73.

⁶⁵ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 88.

⁶⁶ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 80.

⁶⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a 1-5.

mutluluk, erdem, Tanrı'ya benzerlik, kendini gerçekleştirme, güç, ödevi yerine getirme, iyi irade ve yetkinlik, doğruluk, sevgi vb., insan davranışlarının en son gayesi olarak tanımlanmıştır.⁶⁸

İyinin tanımını yaparken filozoflar farklı gerekçelere dayanırlar.⁶⁹ Örneğin Aristoteles'in felsefesinde neyin iyi olduğu sorunu, genel olarak varlığın özünde ise insanın özünün ne olarak görüldüğüne dayanır. Bu felsefi düşünceye göre, eğer bir şeyin bir fonksiyonu/işi varsa, o şeyin iyiliği fonksiyonunu en iyi şekilde gerçekleştirmesine bağlıdır.⁷⁰ Bir şeyin fonksiyonu ise genellikle o şey ne ise onu o kılan şeydir. Aristoteles sıklıkla bu fonksiyonun belli bir görevi yerine getiren akıl olduğunu belirtir.⁷¹ Buna göre insanın iyiliği, özünü oluşturan aklının işlevini en iyi şekilde gerçekleştirmesine bağlıdır.⁷² Akıl da kendini biri eylem diğeri düşünme olmak üzere iki farklı davranışla gösterir: bir yanda ahlâki tutumun (ethos) ve diğeryanda düşünmenin (dianoia) yetkinliği olarak. Düşünen tarafın yetkinliği Hakk'ı bilmek iken, diğeryanın yetkinliği hayrı, ahlâki iyiyi bilmektir.⁷³ Aristoteles'e göre her varlık en yüksek iyiye ancak kendine özgü yanının gelişmesi ve yetkinliği ile ulaşabilir, diğerybir deyişle mutlu olur.⁷⁴

Fârâbî de Aristoteles gibi insanın asli konumunu dikkate alarak, kendisi için belirlenen yaratılış gayesi ve onu bu gayeye ulaştıracak bazı fiillerle bağlantılı olarak "iyi" ve "kötü" tanımı yapar. Dolayısıyla bu öğretilerde insani iyi, değerini yaratılış gayesinden ve gayeye uygun olan özsel eylemlerden alır. İnsanın yaratılış gayesi olan şey "bizatihi hayr" veya "en yüksek iyi" olarak değerlendirilirken, gayeye uygun olan araç ve eylemler "ligayrihi hayr" veya "iyi" diye tanımlanır.⁷⁵ Bu durumda "en yüksek iyi"nin temel özellikleri, en son gaye olmasıdır, yani herhangi başka bir şeye erişmek için araç değil kendisi için seçilmiş olmasıdır; ikincisi kendi kendine yeterli olmasıdır.⁷⁶

Fârâbî'nin yukarıdaki görüşlerinden, filozofun teleolojik bir varlık anlayışına dayalı olarak, en yüksek iyiyi insanın yaratılış gayesinden ve özsel işinden çıkarma gayreti içerisinde olduğu görülmektedir. Fârâbî'nin ahlâk felsefesinde kilit önem taşıyan ve bazı önemli kavramların ölçüsü olan "ereklilik" anlayışında ontolojik bir yaklaşım vardır. Bu felsefi yaklaşıma göre var olan her nesnenin bir gayesi vardır insan bunun dışında değildir, dolayısıyla onun da gayesi vardır. İnsanın temel gayesi, varlık düzenindeki özel mevkiine uygun olarak gerçekleştirmek imkânına sahip olduğu en yüksek olgunluğa (el-kemâlu'l-aksa) ulaşmaktır. Bu merteye, insan nefsi için ilim ve faziletteki kemâlin zirvesidir ve bunun ötesinde arzu edilecek bir hayır yoktur. O, aynı zamanda insanın ulaşabileceği en yüksek mutluluktur (es-sa'adetü'l-kusvâ).⁷⁷ Dolayısıyla insan aklının gelişmesi ve her zaman ve etkin bir şekilde akıl yürütme anlamına gelen bu gelişme düzeyi, "en yüksek iyi" olarak değerlendirilirken, onun başarılması ve elde edilmesinde yararlı olan şeyler "iyi" olarak anlam kazanır.⁷⁸ Ancak bu iyilik onların özünden değil, en yüksek hayra tekabül eden mutluluğa ulaşmaya vesile olmaları nedeniyle. Yine, herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu tıkayan şeyler saf kötülük olarak kabul edilir.⁷⁹

⁶⁸ Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 10.

⁶⁹ Ahlâki davranışın güdülerini doğrudan doğruya toplum içinde arayanlar olduğu gibi, bu davranışın güdülerini insan psikolojisinde arayanlar da vardır. Ahlâki değerlerin başlı başına bir varlık alanı olduğunu kabul edenler olduğu gibi, bir toplum tarafından iyi olarak kabul edilen şeylerin "iyi" olduğunu savunanlar, "toplumun iyi bulduğu şey iyidir" diyenler de vardır. bkz. Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 13.

⁷⁰ Aristoteles'in etik öğretilerinde "fonksiyon" kavramının "iyi"yi temellendirmedeki kullanımı için bkz., Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b20-1098a20.

⁷¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b-1098a20.

⁷² Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (Kayseri: Rey Yayıncılık: 1992), 230.

⁷³ Aristoteles'te pratik akıl olarak isimlendirilen bu yetinin işlevi yalnızca iyiyi bilmekle sınırlı değildir. Pratik akıl ahlâk alanında hem bilen, hem eyleme geçiren, hem nasıl eylemde bulunmamızı belirleyen kuralları koyan, hem de kurallara göre bizi eylemde bulunmaya sevk eden yetidir. Bkz. David Rose, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kocabı, 2011), 338.

⁷⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139b12.

⁷⁵ Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli'sa'âde*, 159-160.

⁷⁶ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 91; Fârâbî'nin iyinin özelliklerine dair görüşlerinde Aristotelesçi perspektiften oldukça etkilenmiş gözüküyor. Bkz., Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a15-25.

⁷⁷ Fârâbî, *Tahsilü's-Seade*, 75.

⁷⁸ Fârâbî, *Tahsilü's-Seade*, 46.

⁷⁹ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 79.

Fârâbî'de insanın yaratılış gayesi olan ve “en yüksek iyi” diye tanımlanan bu olgunluk düzeyine bazen “kazanılmış akıl” (el-aklu'l-müstefâd) denilir ve bu özellik, “bir kimsenin aklını tüm düşünülürlerle mükemmelleştirdiği zaman” kazanılır.⁸⁰ Ancak söz konusu olgunlaşma sadece insanın çaba ve eylemleriyle değil, derece bakımından insan aklından üstün olan Faal Akılın yardım ve yönlendirmesiyle gerçekleşebilir. Erişilen seviye ile bireysel akıl, Faal Akla yakın bir konum elde eder.⁸¹ Sonuç olarak, insanın kazanılmış aklı aynı zamanda nihai bilgi nesnesi olarak Faal Akılla bir olma, yani bilen ve bilinenin birliği şeklinde onunla ittisâl⁸² gücüne de sahiptir.⁸³ Bu yetkinliğe ulaşan akıl, Faal Akılın kendisine yansıttığı suretleri algılayabilir.⁸⁴ İnsan aklının Faal akıl ile ittisâli⁸⁵ ve böylece manevi âlemin hakikatlerini kavraması aklın gayesi ve en yüksek mutluluğun sebebidir.⁸⁶ Düşünürce göre söz konusu makam, insanlığın en üst mertebesidir ve sahibi de doğru tarzda felsefe yapan filozoflar zümresi ve metafizik hakikatleri oldukları şekilde algılayıp insanlara en uygun şekilde tebliğ eden peygamberlerdir.⁸⁷ Onların mutluluğu en yüksek metafizik hakikatlerle aydınlanmaktan ibarettir.⁸⁸

Bu yetkinleşmenin sonunda aşkın akıllara adanmış yüce bir hayat yaşanır. Ancak bu hayat ruh ve beden ölümle kesin olarak ayrılmadıkça kalıcı değildir. Ölümle gelen asıl mutluluk, insan ruhunun hiçbir maddeye ihtiyaç duymadığı bir mükemmellik mertebesine ulaşmasıdır.⁸⁹ O bu noktada cismani olmayan varlıklar grubuna katılır ve sonsuza kadar da bu durumda kalır.⁹⁰

⁸⁰ Fârâbî, *Mabâdü Arai Ehli'-Medineti'l-Fadıla*, 120.

⁸¹ Fârâbî, kazanılmış aklın konumuyla ilgili olarak şöyle der: “ Bu akla “kazanılmış akıl” denir ve o edilgin akılla Faal Akıl arasında orta bir noktadadır. Onunla Faal Akıl arasında başka bir şey yoktur. O halde edilgin akıl kazanılmış aklın maddesi ve taşıyıcısı gibidir. Tabii bir istidat olan akılsal kuvvet (yeti) de bilfiil (fiil halinde) akıl olan edilgin akla, onu taşıyan madde görevi görür.” Bkz., Fârâbî, *Mabâdü Arai Ehli'-Medineti'l-Fadıla*, 120.

⁸² İttisâl, insan aklının, Faal Akılla kurduğu ilişki anlamında felsefi terimdir. Bkz. İlhan Kutluer, “İttisâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/484.

⁸³ Fârâbî, *Mabâdü Arai Ehli'-Medineti'l-Fadıla*, 120.

⁸⁴ Yansıtılan bilgiler kısaca şu esasları içerir: Allah, ruhani varlıklar, evrenin yaratılışı ve her bir parçası arasındaki ilişki, peygamberliğin özü ve mahiyeti, ölüm ve ötesi, mutluluk ve mutluluğa ulaştırılan ortak inanç ve eylemler. Bkz. Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, 43-44.

⁸⁵ Fârâbî'nin ittisâl hakkındaki görüşleri dikkat çekicidir. Çünkü iyyinin özelliklerine dair görüşlerinde Aristoteles'e çok şey borçlu olan Fârâbî, ittisâl hakkındaki görüşlerinde milli/dini anlayışla uyumlu yeni yaklaşımlara yönelir. *Siyasetü'l-Medeniyye* 'de Ruh'u'l-Emin (Güvenilir Ruh), Ruh'u'l-Kuds (Kutlu Ruh) ya da benzeri isimlerle anılan Faal Akıl öyle görünüyor ki yaptığı iş itibarıyla bir ölçüde vahiy meleği Cebrail'e benzetilir. Bkz., Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 23; ayrıca Bkz. Yaşar Aydın, “Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi”, *İslâmi Araştırmalar* 2/8 (1988), 38.

⁸⁶ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 23.

⁸⁷ Fârâbî, *Mabâdü Arai Ehli'-Medineti'l-Fadıla*, 120; Filozof ile Peygamber arasında veya felsefe ile din arasında kurulan paralellik, Fârâbî'nin son tahlilde her iki ahlâk kaynağının birbiriyle çelişmeyeceğine olan inancını da göstermektedir. Nitekim o, bozulmamış felsefe ve dinin birbiriyle çelişmeyeceğini ima etmektedir. Bkz., Fârâbî, *Tahsilu's-Seade*, 89.

⁸⁸ Platon, en yüksek iyi ile ilişkilendirilen mutluluğun ancak doğru şekilde felsefe yapan filozoflar tarafından elde edileceğini ileri sürmüştür. Fârâbî de felsefeye karşı Platonun inancını paylaşmakta ve bu nedenle en yüksek mutluluğu filozof –peygambere tahsis etmektedir. Platonun görüşü için bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1988), 65,

⁸⁹ Erdemli insan için ölümün en yüksek mutluluğu getirmesinin nedenleri vardır. Birincisi, insanoğlu dünyada başına gelen her şeyden ölümle kurtulur. İnsan yaşarken bir bedene sahip olduğu için, cismi etkileyen her türlü şey insanı dünya hayatı boyunca etkiler. Ölümle birlikte bedenden kurtulan ruh, artık ona ihtiyaç duymayacak ve bedenini getirdiği her türlü yükten kurtulacaktır. İnsanı mutlu eden şeylerden bir budur. Erdemli insana ölümün en yüksek mutluluğu getirmesinin ikinci nedeni, insanın bu şekilde en yüksek mutluluğu verecek bir birliğe kavuşmasıdır. Şöyle ki bir topluluk içinde erdemli şekilde yaşayan insanlar, öldükleri zaman bedenlerinin yükünden kurtulur ve mutlu olurlar. Bu kimselerden sonra aynı mertebeden başkaları gelince, onların yerini alırlar ve onların işlerini yaparlar. Bu insanlar öldüklerinde kendileri gibi dünyada erdemli bir şekilde yaşayıp ölenlerle birleşirler ve böylece orada bir birlik oluştururlar. Birbirine benzeyen ruhlar çoğaldıkça ve birbiriyle birleştikçe, her birinin duyduğu mutluluk da o kadar artar. Fârâbî'ye göre bu, dünyada elde edemeyeceğimiz ama ahirette elde edebileceğimiz en büyük mutluluk budur. Bkz., Fârâbî, *Mabâdü Arai Ehli'-Medineti'l-Fadıla*, 131-132.

⁹⁰ Fârâbî'nin Antik Yunan eserlerinden yararlınsa da ahlâki düşünce bakımından kendine has pek çok yönü olduğunu ifade etmek gerekir. Genel olarak Aristotelesçi bir sistemi benimsemekle birlikte, ahlâki bilgi de dâhil olmak üzere hakikat bilgisini Faal Akıl yoluyla Tanrı'ya bağladığı için neticede farklı bir yapı inşa etmiştir. Aristoteles gibi mutluluk kavramını ahlâk felsefesinin idealine yerleştirse de, bu âlemdeki mutluluğun yanı sıra öteki dünya mutluluğunu da eklemiş ve bu çalışmanın giriş bölümünde de vurgulandığı gibi ahlâk idealini İslâmi ilkelerle uzlaştırarak özgün bir ahlâk teorisi geliştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla kimi oryantalistlerin İslâm felsefesinin özgün

Bunun ötesinde, istenebilecek daha büyük bir şey yoktur.⁹¹ Cahillerin akıbeti, iyilerden farklı olarak öldüklerinde maddeden kurtulamazlar ve bu nedenle yokluğa ve hiçliğe mahkûm edilirler.⁹² Fakat doğruyu bildiği halde hata yapan ve başkalarını da peşinden sürükleyen insan için durum farklıdır. O şüphesiz bozuk bir insan olarak anılır. Ancak maddeye bağımlı olmadan düşünebilecek kadar aklını geliştirdiği için ruhu bedenden ayrıldıktan sonra da yaşamaya devam edecektir. Ama onun ölümsüzlüğü sefil bir ölümsüzlük olacak ve sonsuza dek acı çekecektir.⁹³ Dolayısıyla bu yeni hayat ya bir sonsuz saadet, ya sonsuz bir ıstırap hayatı olacak veya hayat olmayacaktır, sadece yokluk olacaktır.

Görünen o ki, Fârâbî'de, en yüksek iyinin ne olduğu araştırması, insani yönü mükemmelleştirmeyi amaçlayan var oluşsal bir gaye ile ilgilidir. Yetkinleşme yolunda genellikle arzu edilen nihai hedef, Faal Akılla ittisâl ve yüce varlığın bilgisini kazanmaktır.⁹⁴ Bu bilgi bir kez elde edildiğinde, en yüksek mutluluğa ulaşılmış olur. Ancak bu mükemmelliğe ve mutluluğa ulaşmak için yapılacak şeyler vardır. Bunlar, yaratılış gayesine uygun olan eylemleri sağlayan erdemlerdir.⁹⁵ Fârâbî, *Tahsilü's-Saade* ve *Fusulu'l-Medenî*'de bahsettiğimiz erdemleri inceleyerek bunlar hakkında tanıtıcı ve açıklayıcı bilgiler vermektedir. Şimdi onun erdem öğretisi üzerinde durmak istiyoruz.

1.2.2 En Yüksek İyiyi Gerçekleştirmenin Araçları Olarak Erdemler

Fârâbî, *Tahsilü's-sa'ade*'nin başında mutluluğun gerçekleşmesi için dört çeşit erdeme sahip olunması gerektiğini belirtir. Bunlar, teorik erdemler (el-fedâilu'n-nazariyye), entelektüel erdemler (el-fedâilu'l-fikriyye), ahlâki erdemler (el-fedâilu'l-hulkiyye) ve pratik sanatlardır (es-sinâ'atu'l-'ameliyye).⁹⁶

En yüksek iyiye ulaşabilmek için önce en üstün varlıkları en sağlam ilimlerle bilmek gerekir. Teorik erdemler, söz konusu varlıkları en sağlam bilgiyle tanımayı amaçlayan bilimlerdir. Bu ilimlerin bir kısmı, edinildiği şekliyle, insanların başlangıçtan beri farkında olmadan, nereden ve nasıl geldiğini bilmeden sahip oldukları bilgilerdir. Bunlar ilk bilgilerdir (el-ma'kûlâtü'l-ülâ, evâil)⁹⁷. Bir kısmı ise düşünmek, araştırmak, sonuç çıkarmak ile öğretmek ve öğrenmek yoluyla edinilenlerdir (el-ma'kûlâtü's-sâniye)⁹⁸. İlk bilgilerden bilinenler ilk öncüllerdir ve araştırma yoluyla elde edilen bilgilere ancak bu ilk bilgilerden hareketle ulaşılabilir.⁹⁹ Teorik bilimlerin konusu, asla değişmeyen makullerdir. Araştırma yoluyla bilgisi talep edilen varlıklara gelince, bunlar, Tanrı, semavi akıllar, semavi cisimler, maddi dünya ve içindeki varlıklar, insan ruhu ve insan aklı ile sayı, büyüklük gibi soyut şeylerdir. Bunlara karşılık gelen bilimler matematik (ilmu'tealim), doğa bilimi (el-ilmu't-tabii), metafiziktir (el-ilmu'l-ilâhi). Bütün bu araştırma konularının doğru anlaşılması, özellikle gerçek varlık olan Tanrı'nın bilgisi, en yüksek hayrın temel şartı olan teorik mükemmelliği (el-kemâlü'n-nazarî) oluşturur.¹⁰⁰

En yüksek iyiyi gerçekleştirmek için, önce en yüce varlığın en mükemmel bir bilgiyle bilinmesi gerekir. Bu konu aklın teorik kısmının yetkinliğini gerektirir. Sonra en yüksek iyiyi gerçekleştirme yolunda ne yapmak istediğini, bunu yapmayı seçip seçmediğini, bunu yapmanın mümkün olup olmadığını, yapılabilirse nasıl yapılması gerektiğini düşünmeli ve karar vermelidir.¹⁰¹ Ancak teorik, asla değişmeyen makulleri kavrar.¹⁰² Bu nedenle düşünceye dayalı

olmadığı yönündeki iddiaları gerçeklerden uzaktır. Bu konudaki iddialar için bkz. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960), 23.

⁹¹ Fârâbî, *Mabâdü Arai Ehli'-Medineti'l-Fadıla*, 101-102.

⁹² Fârâbî, *Mabâdü Arai Ehli'-Medineti'l-Fadıla*, 138.

⁹³ Fârâbî, *Mabâdü Arai Ehli'-Medineti'l-Fadıla*, 139.

⁹⁴ Fârâbî'nin Tanrı tasavvuru için bkz. Fârâbî, *Mabâdü Arai Ehli'-Medineti'l-Fadıla*, 30-44.

⁹⁵ Fârâbî, *Tahsilü's-Seade*, 46.

⁹⁶ Fârâbî, *Tahsilü's-Seade*, 25.

⁹⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 73.

⁹⁸ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 32.

⁹⁹ Fârâbî, *Tahsilü's-Seade*, 26.

¹⁰⁰ Fârâbî, *Tahsilü's-Seade*, 47.

¹⁰¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52.

¹⁰² Fârâbî, *Tahsilü's-Seade*, 55.

eylemleri, seçimli ve özgür davranışları (el-ma'kûlâtü'l-irâdiyye), yani erdemleri ve onlara bitişik olan araz ve halleri kavrayabilen bir güce ihtiyaç vardır ve bu güç, fikir gücüdür (el-kuvvetü'l-fikriyye).¹⁰³

Fârâbî'nin felsefesinde, aklın pratik bölümünün düşünce ile ilgili kısmı olarak sınıflandırılan fikir gücü, belirli bir zaman, yer, kişi ve toplumda iradi makulleri keşfetmeyi sağlayan, onlara eşlik eden araz ve hallerini ayırt ettiğimiz güç diye tanımlanır. Bu makuller, özel bireysel örnekleri irade ile meydana getirilen şeylerdir ve onların fikir gücü tarafından düşünülür olması, değişken şartlara sahip olmaları bakımındandır. Fikir gücünün yetkinliği, yaratılışın gayesi olarak görülen en iyiye ulaşmak için en yararlı ve en uygun olan vasıtanın keşfedilmesi ve belirlenmesinde yatar.¹⁰⁴ Pratik akıl, pratik bilgelik, zihin, entelektüel mükemmellik ve görüş doğruluğu fikrî gücün yetkinliğinin örnekleridir.¹⁰⁵ Bu yetkinliğin gerçekleşmesi ise eğitim ve deneyim kazanmakla mümkündür.¹⁰⁶

Fikir gücünün ahlâki önemi, gayeye ulaştıracak araçların keşfi ile ilgilidir. Dikkatli inceleme, çıkarım yapma, iyi ayırt etme gibi akıl yürütme işlemleri içeren bu süreç şöyle gerçekleşir: Düşünme gücüyle kavranabilecek bir şeyin bilinmesi arzu edildiğinde, keşfeden önce gayeyi belirler; sonra bu gayeye ulaşmanın yollarını araştırır. Fikir gücü bu gayeye ulaşmak için en yararlı olan araçları keşfettiğinde en yetkin biçimini alır. Bu gaye iyi, kötü veya görünüşte iyi olabilir. Belirlenen araçlar, erdemli bir gaye için en yararlı şeylerse iyi ve güzeldirler. Eğer gaye kötü ise, fikir gücü tarafından belirlenen araçlar da kötüdür. Gayeler, iyi olduğu sanılan şeyler ise, onların elde edilmelerinde yararlı olan araçlar da sadece iyi oldukları sanılan şeylerdir. Fârâbî'ye göre fikir gücü, sadece iyilik elde etmek için çıkarımda bulunduğu 'erdemli fikri güç' olarak adlandırmayı hak eder. Kötülük için kullanılan fikri güce gelince, o fikri bir erdem değildir ve Fârâbî, onun başka bir adla adlandırılmasını önerir.¹⁰⁷

Şu halde insanı amacına ulaştıracak yolda teorik erdemler, insan için en yüksek iyi olarak kabul edilen gerçek mutluluğu, fikri erdemler ise mutluluğu elde etmek için yapılması gerekli olan hususları bildirir. Bu durumda her ikisi de en son yetkinliği elde etmede temel unsurdur.¹⁰⁸ Ancak iyiyi sadece teoride bilmek veya iyiye ulaşmanın en iyi araçlarını ortaya çıkarmak iyi olmak için yeterli değildir. Bu nedenle araçların belirlenmesinden sonra iynin zihin dışına çıkması, irade ile buluşması ve eyleme dönüşmesi ve defalarca tekrarlanarak nefse yerleşmesi, kökleşmesi ve iyi mizaca dönüşmesi gerekir. İşte söz konusu olan nefsin özellikleri ahlâki erdemlerdir.

İfade etmek gerekir ki Fârâbî'de ahlâkilik konusu teorik erdemlerde olduğu gibi nefsin yetileri açısından ele alınmakta ve "irade" ve "ihtiyar" arasındaki ayrıma işaret edilerek açıklanmaktadır. Bu yaklaşıma göre nefsin doğası gereği eğilimleri vardır. Duyum ve hayal etme kudretinden dolayı da diğer hayvanlarda olduğu gibi bir iradeye sahiptir. Yalnız insan iradesinde hayvanlardan farklı olarak bir "ihtiyar", yani seçme gücü vardır; zira seçme gücü akla ve derin düşünmeye dayanır. Akılla ilgili olan bu seçme gücü, alternatif eylemler arasında karar verme ve düşünme sürecinde birisinin seçimini esas alma gücüdür. İnsan, bu gücü sayesinde erdemli veya erdemsiz davranışları yapmaya güç yetirebilmektedir. Kişi söz konusu erdemli eylemleri seçip yaptığı ölçüde erdemli, bunu başaramadığı ölçüde ise erdemsiz ve bayağı olur.¹⁰⁹

Seçime konu olan erdemli eylemlerin temel niteliğini bilmek önemli bir sorundur ve Fârâbî, konu ile ilgili görüşlerini açıklarken insanın fiziksel yetkinliği ile ahlâki yetkinliği arasında kurduğu benzerlikten yararlanır. Buna göre nasıl ki bedene sağlık kazandıran şeyler (yeme, içme, yorulma), ancak "orta" bir durumda bulduklarında onlarla sağlık elde

¹⁰³ Fârâbî, *Tahsilü's-Seade*, 56.

¹⁰⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 77.

¹⁰⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 72.

¹⁰⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 76.

¹⁰⁷ Fârâbî, *Tahsilü's-Seade*, 56-57.

¹⁰⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 82.

¹⁰⁹ Ahlâki ve ahlâki olmayan niteliklerin alışkanlık (i'tiyad) kazanarak elde edilmesi hakkında, bkz. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 53.

edilebiliyorsa bunun gibi eylemler de ancak “orta” bir durumda bulduklarında iyi ahlâki meydana getirebilirler. Yine nasıl ki, sağlığı meydana getiren şeylerde orta olma durumu, bunların niceliği, yoğunluğu ve süreleriyle ilgili görünüyorsa, eylemlerde ölçülü olma durumu da bunların ne kadar çok veya az; ne kadar yoğun veya zayıf; sürelerinin ne kadar uzun veya kısa olmalarıyla ilgilidir. Öyleyse “fiillerde orta ölçüyü bilmek istediğimizde önce fiilin zamanını, yerini, fiilin kim tarafından yapıldığını, kime yapıldığını, ne yapıldığını, ne ile yapıldığını, yapılış sebebini bilmekle başlar ve fiili bunlardan her birinin ölçüsüne göre yaparız. İşte o zaman orta fiili elde etmiş oluruz.”¹¹⁰ Öte yandan, eylemdeki “orta” ölçüyü bilmek ahlâki yapımız üzerinde düşünmeyi gerektirir. Ölçüye uygun olmayan huylarımız varsa, ahlâkımızı düzeltinceye kadar iyi işler yapmak gerekir. İyiliği gönüllü yapmak, erdemli eylemin şartlarından biridir. İyilikten haz alıyorsak, ahlâki mükemmelliğe doğru ilerlediğimizden emin olabiliriz.¹¹¹

Ahlâki melekelerden sonra, sanatsal yatkınlıkların da meleke haline getirilip nefse yerleştirilmesi gerekir. Çünkü birincisi ile iradi fiiller: iyilikler, erdemler ve güzel davranışlar meydana gelirken, ikincisi (mehnî) ile fert ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak çeşitli beceriler, sanatlar, meydana gelir.¹¹² Fârâbî’de pratik sanatlar sadece politik açıdan ele alınmaz; etik açıdan bakıldığında, ahlâki bir amaç olarak mutluluğun temel unsurlarından birini oluşturmaktadır.¹¹³ Çünkü Fârâbî’nin gözünde insanın ulaşmak istediği tek hedef mutluluktur. Mutluluk ise nazari ve ahlâki yetkinliğin yanı sıra mesleki bir beceri de gerektirir.

Bu görüşleriyle Fârâbî en yüksek iyiye ulaşmak için teorik, fikri, ahlâki ve pratik sanatlar olmak üzere dört tür erdem gerekliliğini göstermektedir. Varlığın hakikatini bilen ve hakikate uygun yaşayanlar erdemli yaşamın bir ödülü olarak en yüce mutluluğa erişirler.

SONUÇ

Fârâbî, metafizik öğretisinden hareketle ahlâk sorununu çözmeyi denemektedir. Fârâbî’nin ahlâk teorisinin ayırt edici özelliği, varlıkta bir gaye görme bağlamında ortaya çıkmaktadır. İnsanın gayesi, en yüksek olgunluğa ulaşmaktır. Bu merteye, insan nefsi için ilim ve irfandaki yetkinliğin zirvesidir. O, aynı zamanda insanın ulaşabileceği en yüksek mutluluktur. İnsan aklının gelişmesi anlamına gelen bu gelişme düzeyi, en yüksek iyi olarak değerlendirilirken, onun elde edilmesinde yararlı olan şeyler iyi olarak anlam kazanır. Dolayısıyla en yüksek iyinin ve iyinin değeri, insanın yaratılış gayesine bağlıdır. Sonuç olarak Fârâbî, iyi için bir ölçüt belirlemiş, nedensellik öğretisini ahlâk felsefesine uyarlamaya çalışmış ve en yüksek iyinin belirlenmesinin insanın yaratılış gayesinin gerçekleştirilmesine bağlı olduğunu anlayışını ortaya koymuştur.

Fârâbî’nin ahlâk felsefesinde öne çıkan ikinci sorun en yüksek iyinin nasıl gerçekleştirileceğidir. İfade etmek gerekir ki Fârâbî’de erdem konusu mutlulukta olduğu gibi nefsin yetileri açısından ele alınmakta ve son yetkinlik için hem teorik hem de pratik mükemmelliklerin gerekliliğine işaret edilerek açıklanmaktadır: İnsanın biri bilme gücü, diğeri ise yapma gücü olmak üzere iki temel gücü vardır. Bu iki güçten biri ile insan ilim ve marifetlere yönelir. Diğeri ile de işleri bir düzene sokar. İnsan bu iki mükemmelliğe ulaştığında tam bir mutluluğa erişir. İnsanın bilme gücünün mükemmelliği görüşünün isabetli, düşüncesinin doğru olmasıdır. Diğer güçle mükemmellik ahlâki ve becerileriyle ilgili bir mükemmelliktir. Sonuçta Fârâbî’nin erdem konusu ile ilgili düşüncelerine baktığımızda iyinin, yetilerin yetkinleşmeyle şekillendiğini görmekteyiz.

Fârâbî, en yüksek iyiyi ile metafizik gerçeklik arasındaki güçlü bir bağ kurmuştur. Ona göre akıl sahibi olmak insanı tabiat-ötesi şeylere yönlendirir. İnsanın yaratılış amacı olan en yüksek iyinin ne olduğu araştırması, onu varlık üzerinde düşünmeye ve evrensel bir varlık bilgisine yöneltmiştir. Burada Tanrı ya da ilk ilke hakkında söylenebilecek ilk şey, O’nun varlığın özü, kaynağı, sebebi, ilk ilkesi olduğudur. “Bir” veya “İlk”, bütün varlıkların İlk Sebebi olarak

¹¹⁰ Fârâbî, *Tenbih alâ sebîli’ sa’âde* 169.

¹¹¹ Fârâbî, *Tenbih alâ sebîli’ sa’âde*, 173.

¹¹² Fârâbî, *Siyasetü’l-Medeniyye*, 78.

¹¹³ Fârâbî, *Tahsilü’s-Seade*, 25.

kabul edilir, kemâl sahibidir, zorunlu, kendi kendine yeter, ezeli, sebepsiz, gayri maddidir, ortağı ve zıddı yoktur ve tarif edilemez. Bu sıfatlara ilave olarak, İlk (Tanrı) birlik, hikmet ve hayat sahibidir. İnsan, Hakk'ı, Hayr'ı, Güzel'i bildiği ve gücü nispetinde Tanrı'ya benzediği zaman gerçek insan olur. Bu husus ruhun özlemidir ve bunun yolu Faal akılla ittisâldir. Böyle bir yetkinliğe ulaştığında mutluluğu tamamlanır. Böylece Fârâbî'de en yüksek değer olan mutluluk, metafizik bilgiyle özdeşleştirilmiştir.

KAYNAKÇA

- ADÎ, Y. b. (2013). *Tehzîbü'l- Ahlâk. Trc. Harun Kuşlu*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- AKARSU, B. (1982). *Ahlâk Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- ARİSTOTELES. (1997). *Nikomakhos'a Etik. Trc. Saffet Babür*. Ankara: Aytaç Yayınevi.
- AYDIN, M. (1976). Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 303-315.
- AYDINLI, Y. (1988). Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi. *İslâmi Araştırmalar* , 35-49.
- BAYRAKTAR, M. (1988). *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- BİRCAN, H. H. (2013). *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları.
- BOER, T. (1960). *İslâm'da Felsefe Tarihi*. Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık Ltd.
- CEVİZCİ, A. (2013). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- CİHAN, A. K. (2007). Fârâbî'nin Felsefesinde Aile Reisiği. *Bilimname: Düşünce Platformu* , 39-49.
- ERDEM, H. (2000). *Ahlâk Felsefesi*. Konya: Hü-er.
- er-RAZİ, E. B. (2019). *et-Tıbbu'r-rûhânî. try. Hüseyin Karaman*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- FAHRİ, M. (2016). *İslâm Ahlâk Teorileri. Trc. Atilla Arkan- Muammer İskenderoğlu*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- FAHRİ, M. (1992). *İslâm Felsefesi Tarihi. try. Kasım Turhan*. İstanbul: İklim Yayınları.
- FARABİ. (2008). *"Aristo Felsefesi" Fârâbî'nin Üç Eseri. Trc.Hüseyin Atay*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- FARABİ. (2005). *"Fusûlü'l-Medeni" Fârâbî'nin İki Eseri.Trc. Hanifi Özcan*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- FARABİ. (1951, Ocak). "Kitabu'l Makalati'l Rafi'yyeti fi Usul-i 'ilmi't-tabi'yyeti' . *Bellekten* , s. 81-122.
- FARABİ. (2008). *Eflatun Felsefesi. trc. Hüseyin Atay*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- FARABİ. (2005). *Fusûlü'l-Medeni.Trc. Hanifi Özcan*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- FARABİ. (2008). *Harfler Kitabı.Trc. Ömer Türker*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- FARABİ. (1996). *İhsâ el-Ulûm. nşr. Ali Bû Mülhim*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- FARABİ. (1996). *Kitabu'l-Cem' beyne Re'yey el-Hakimeyn Eflatun el-İlahi ve Aristutalis. nşr. Ali Bû Mülhim*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- FARABİ. (1991). *Kitabu'l-Mille. nşr. Muhsin Mehdi*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- FARABİ. (1994). *Siyasetü'l-Medeniyye.nşr. Ali Bû Mülhim*. Beyrut: Dâr Ve Mektebetü'l-Hilâl.

- FARABÎ. (1995). *Arau Ehli'l-Medineti'l-Fadıla. nşr. Ali Bû Mülhim*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- FARABÎ. (1995). *Tahsilu's-Sa'ade. nşr. Ali Bû Mülhim*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl.
- FARABÎ. (2005). *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'ade. Trc. Hanifi Özcan*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- KİNDİ. (2014). *Felsefi Risaleler. Trc. Mahmut Kaya*. İstanbul: Klasik.
- LAERTIOS, D. (2013). *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri. Trc. Candan Şentuna*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- LEMAN, O. (1992). *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş. Trc. Turan Koç*. Kayseri: Rey Yayıncılık.
- MENGÜŞOĞLU, T. (2000). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitap Evi.
- MİSKEVEYH, İ. (1983). *Ahlâki Olgunlaşma*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- PLATON. (2002). *Devlet*. İstanbul: Metropol Yayınları.
- ROSE, D. (2011). *Aristoteles. Trc. Ahmet Arslan*. İstanbul: Kavalcı Yayıncılık.
- SENECA, L. A. (1999). *Ahlâki Mektuplar. Trc. Türkan Uzel*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- SOKRATES. (2014). *Kharmides*. İstanbul: Say Yayıncılık.
- WEBER, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- YASİN, C. Â.-i. (1985). *el-Fârâbî fî Hududihi ve Rusumihi*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb.

STRUCTURED ABSTRACT

According to Fârâbî, philosophy is to love and prefer the highest wisdom. Philosophy is directed to know the perfect being with the perfect knowledge. Gaining it is called science, and the state of mind is called philosophy. The person who has this state of mind is a philosopher. For Fârâbî, the main aim of philosophy is to discern God. Knowledge about God and his nature is the most valuable of the theoretical virtues. The task of anyone who enters this path is to imitate the creator according to his abilities. Resembling God is a reward for philosophy. Philosophy in Fârâbî's understanding is divided into theoretical and practical. Ethics are parts of practical philosophy along with politics. The basis of Fârâbî's moral philosophy is to know what the highest good is for human beings and to realise it. Fârâbî has examined this basic problem in most of his works, especially those related to politics. He pointed out that the highest good for man is to reach real happiness in this World and the afterlife. True happiness can be attained only with true philosophy, knowing God- who is the source of goodness, beauty-, and virtue. These competencies, formed by training all the powers of the soul, are embodied as four virtues in *Tahsil*. Accordingly, these are theoretical virtues, intellectual virtues, moral virtues, and practical arts. To reach the highest good, first of all, it is necessary to know the highest beings with the highest knowledge and to have the self-knowledge of existence. Theoretical virtues are the sciences that aim to make the said beings known with the soundest knowledge. As they were acquired, some of these sciences are knowledge that people have from the beginning without knowing how and where they came from. These are initial information. Some are developed through thinking, research, inference, teaching, and learning. Intellectual virtues indicate what needs to be done to achieve happiness. The moral importance of intellectual power is related to discovering the means to reach the end. Happiness encompasses the whole of life, including both theoretical and intellectual competence and moral competence. Therefore, after the means are determined, the good must go out of the mind, meet with the will power and become an action, and by being repeated many times, it must settle in the soul, take root and turn into a good (moderate) temperament. These soul qualities are moral virtues. Fârâbî dealt with moral virtues

issue in terms of the faculties of the soul, as in the theoretical virtues, and explained it by pointing to the distinction between the will and the elder. Fârâbî stated that after moral faculties for happiness, artistic tendencies must also be made into faculties and settled in the soul. Because good morals produce goodness, virtues and good behaviour, while practical arts create various skills and crafts that meet the needs of the individual and society. In short, Fârâbî states that the highest good for people is happiness, and to realise it, it is necessary to embody the four kinds of virtues that occur with the perfection of all the powers of the soul. With these views, Fârâbî shows that real happiness can be gained by real philosophers, prophets, true rulers, and wise people who have wisdom and establish the knowledge-action relationship. Therefore, he thinks that people who do not have wisdom and virtue and cannot establish a knowledge-action relationship will not be happy; they will be unhappy in both worlds. On the other hand, in Fârâbî, happiness is possible by knowing God and doing holy actions, and the mystery of immortality for man is also hidden in metaphysical knowledge. Therefore, the fate of spirits attached to matter is like the fate of matter. They will not be immortal and happy. It should be stated that Fârâbî is an important philosopher for medieval Islamic philosophy. The essence of his moral theory is based on a person's full self-realisation in the mental and moral field, perfecting all his powers and abilities. First, the highest beings must be known with the highest knowledge, and their existence must be grasped correctly. This knowledge is defined as wisdom and requires the perfection of the theoretical part of the mind. Then comes the understanding and identification of the most useful tools for achieving the best that can be done when the power of ideas is perfected. Next, power perfection can only come through the training of willpower. In short, theoretical and practical competencies are required to achieve happiness, which is the highest good. Here, it should have become clear how Fârâbî successfully fused psychology and morality, that is, how the doctrine of the nafs necessarily led to the moral teaching. At the same time, we must know that he made great efforts to reconcile the prophet's teaching with religion and philosophy. What is visible in Fârâbî's moral philosophy is that he has knowledge of the main problems of his moral philosophy and makes an intense effort to solve his problems. Fârâbî's views on morality are related to the opinions of his Greek teachers. This teaching regards knowledge as the highest virtue and connects happiness to a rational life. It seems that the happiness that Fârâbî talks about is not an easily attained value. Fârâbî's views on morality can be evaluated and criticised from different perspectives. On the other hand, Fârâbî's philosophy draws attention to reason and will, shows that truth and virtue are the basic conditions of a good life, and grounds all these with a solid philosophy. Correspondingly, his philosophy deserves more afford and work.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 81-96

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1255037

ZAYIF RÂVİ VE ZAYIF RİVÂYET KAVRAMLARI AÇISINDAN HATİB EL-BAĞDÂDÎ'NİN TAKYÎDÜ'L-'İLM ADLI ESERİ ÜZERİNE BİR ANALİZ

An Analysis of Hatib Al-Bagdâdî's Work Titled Takyîd Al-İlm From the Conceptions of Weak Narrator and Weak Narration

Muhittin DÜZENLİ

Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Samsun, Türkiye

Assoc. Prof, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Samsun, Türkiye

mduzenli@omu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0916-5181>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 22.02.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 15.05.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2023

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muhittin Düzenli)

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

ZAYIF RÂVİ VE ZAYIF RİVÂYET KAVRAMLARI AÇISINDAN HATİB EL-BAĞDÂDÎ'NİN TAKYÎDÜ'L-'İLM ADLI ESERİ ÜZERİNE BİR ANALİZ

An Analysis of Hatib Al-Bagdâdî's Work Titled Takyîd Al-İlm From the Conceptions of Weak Narrator and Weak Narration

Öz

Hadis tarihinin başlangıcından günümüze kadar üzerinde en fazla durulan kavramlar arasında "zayıf hadis" bulunmaktadır. Hadis usûlü eserlerine bakıldığında rivâyetin zayıflığının büyük ölçüde râvilerle ilişkili olarak ele alındığı görülür. Müelliflerin zayıf hadise yönelik yaklaşımları ve zayıf hadis kavramının İslami gelenekte ne anlam ifade ettiği hususu dikkate alınmadığında yapılacak değerlendirmelerin yüzeysel olacağı aşikardır. Her ne kadar *rivâyetü'l-hadis* kaynaklarından biri olmasa da hadis usulünün sistematize edilmesinde öncü isimlerden biri olarak kabul edilen Hatib el-Bagdâdî'nin, *Takyîdü'l-'ilm* adlı eserinde zayıf hadisleri kullanıp kullanmadığı, kullandıysa hangi ölçütlere binaen bu hadisleri eserine aldığı müelliflerin yöntemlerinin tespiti açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda çalışmamız, klasik dönemde müelliflerin hadis usûlü açısından zayıf görülen rivâyetleri bilerek kullandıkları temel varsayımından hareket etmektedir. Bu çalışmanın temel tezi, Hatib el-Bagdâdî'nin zikredilen eserinde hadis usulü prensipleri çerçevesinde birçok zayıf hadisi kullandığı ancak bunun arkasında muhtelif gerekçelerin bulunduğudır. Bu incelemenin sonucunda Hatib el-Bagdâdî'nin rivâyetlere yönelik yaklaşımının gerçekte diğer hadis koleksiyonlarının müelliflerinden çok farklı olmadığı görülmüştür. Müellif, çoğu hadis aliminin yaptığı gibi rivâyetleri kendi özel şartları çerçevesinde ele almış ve aynı rivâyetin muhtelif tarîklerini zayıf rivâyetleri kullanırken göz önünde bulundurmıştır. Ayrıca hadis ilminin belli bir konusuna özel olarak yazılan eserlerde müelliflerin rivâyetlerin sıhhatine ilişkin daha rahat davrandıkları da bu gerekçelere ilave edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zayıf hadis, Hadis Usûlü, Hatib el-Bagdâdî, Takyîdü'l-'ilm.

Abstract

"Weak hadith" is among the concepts that have been emphasized the most since the beginning of the history of hadith. When we look at the works of Hadith Methodology, it is seen that the weakness of the narration is mostly dealt with in relation to the narrators. It is obvious that the evaluations to be made will be superficial when the approaches of the authors towards weak hadith and what the concept of weak hadith means in the Islamic tradition. Although he is not one of the sources of hadith, whether el-Khatîb al-Baghdâdî, who is considered one of the prominent scholar in the systematization of the hadith method, used weak hadiths in his work named Takyîd al-'ilm, and if he used it, according to what criteria the authors included these hadiths. It is extremely important for the identification of methods. In this context, our study is based on the basic assumption that the authors knowingly used the narrations that were seen as weak in terms of hadith methodology in the classical period. The main thesis of this study is that el-Khatîb al-Baghdâdî used many weak hadiths within the framework of the principles of hadith methodology in the mentioned work, but there are various reasons behind this. As a result of this examination, it has been seen that el-Khatîb al-Baghdâdî's approach to the narrations is not much different from the authors of other hadith collections. The author, as most hadith scholars do, handled the narrations within the frame-work of their own special conditions and took into account the various versions of the same narration while using weak narrations. In addition, it can be added to these justifications that the authors are more comfortable with the authenticity of the narrations about the works written specifically for a certain subject of the science of hadith.

Keywords: Hadith, Methodology of hadith, Weak hadith, el-Khatîb al-Baghdâdî, Takyîd al-'ilm

GİRİŞ

Hadis usulü eserlerinde ele alınan temel meselelerden biri kuşkusuz râvilerin güvenilirliği meselesidir. Zira, rivâyetlerin sıhhat açısından durumu büyük ölçüde râvilerin adâlet ve zapt durumlarına bağlıdır. Bu nedenle temel hadis kaynakları sıhhat açısından değerlendirmeye tabi tutulurken genelde rivâyetlerin isnad açısından tahlil ve analizleri göz önüne alınır. Bu nedenle hadis edebiyatında râvilerle ilişkin literatür, başka hiçbir ilim dalına nasip olmayacak ölçüde geniş bir çerçevede ele alınmıştır. Bir eserin kaynaklık değeri eserde zikredilen bilgi ve haberlerin sıhhati ile yakından bağlantılıdır. İslam düşüncesinde Buhâri ve Müslim'in *Sahîh*'lerinin Kur'an'dan sonra en sağlam kaynak olarak telakki edilmeleri de adı geçen müelliflerin rivâyetlerin sıhhatine yönelik titizliklerinden kaynaklanmaktadır.

Hatîb el-Bağdâdî'nin, *Takyûdü'l-'ilm* adlı eseri de bu yönüyle incelemeye değer eserlerden biridir. Hadis ilmi dışında diğer birçok İslami disiplinlerde de kaynak olarak kullanılan bu eser, her ne kadar rivâyetü'l-hadis kapsamında kabul edilmese de hadislerin yazılması ile ilgili hemen hemen tüm rivâyetleri içermesi ve bu bilgilerin hepsinin isnadlı bir şekilde aktarılması sebebiyle incelemeye değerdir. Hatîb el-Bağdâdî'nin zikredilen bu eseri genelde hadislerin yazılmasına yönelik bilgilerin en temel kaynağı olarak kabul edilmiş ve bu bağlamda hem Arap dünyasında hem de Türkiye'de farklı çalışmalara konu olmuştur. Ancak bu çalışmaların hiçbiri *Takyûdü'l-'ilm*'de zikredilen rivâyetlerin isnad analizi üzerinde durmamış, sadece kitâbetü'l-hadîs (hadislerin yazılması) meselesine ilişkin atıf yapılması gereken bir eser olarak mütalaa edilmiştir. Örneğin, Paul L. Heck tarafından kaleme alınan ve Nevzat Tartı tarafından Türkçe'ye tercüme edilen "Yazının İslâm Medeniyetindeki Epistemolojik Sorunu: Hatîb Bağdâdî'nin (ö 463/1071) *Takyûdü'l-'ilm*'i" isimli çalışma yazının İslam düşünce sistemindeki epistemolojik boyutu üzerinde durmakta ve rivâyetlerin/râvilerin tahliline hiç değinmemektedir.¹ Konu ile ilgili bir diğer çalışma, Kasım Şulul tarafından "Hadîsin İlk Yazılı Kaynakları veya Takyûdü'l-'ilm Meselesi" adıyla yayımlanan makaledir. Yazar, *kitâbetü'l-hadîs* veya diğer ifadeyle *Takyûdü'l-'ilm* meselesinin tartışıldığı klasik dönem kaynaklarını kısa bir değerlendirmeye tâbi tutmuş, ardından Hatîb el-Bağdâdî'nin konuya dair yazmış olduğu *Takyûdü'l-'ilm* adlı eserini geniş bir şekilde değerlendirmiştir. Hadisçi olmadığı için konu ile ilgili rivâyetlerin tetkikine hiç değinmeyen yazar, sadece kitâbet meselesini ele almakla yetinmiştir.² Ahmed Ateş'in kaleme aldığı "-Hatîb el-Bağdâdî ve Takyûd al-'ilm Adlı Eseri" isimli çalışma da benzer muhtevaya sahiptir.³ Halbuki hadis usulünün öncü isimlerinden biri olarak kabul edilmesi nedeniyle Hatîb el-Bağdâdî'nin bu eseri rivâyetlerin isnad açısından tahlil ve analizi açısından da ele alınmalıdır. Zira bir kaynağın "muteber" oluşu içerisinde zikrettiği rivâyetlerin sıhhat değeri ile ölçülür. Biraz önce de ifade ettiğimiz üzere bu eser hadis araştırmalarında kullanılan ve çoğu çalışmada referans olarak gösterilen eserlerden biridir. Bu nedenle hadis usulünün sistematize edilmesinde öncü isimlerden biri olarak kabul edilen Hatîb el-Bağdâdî'nin, *Takyûdü'l-'ilm* adlı eserinde zayıf hadisleri kullanıp kullanmadığı, kullandıysa hangi ölçütlere binaen bu hadisleri eserine aldığı müelliflerin yöntemlerinin tespiti açısından son derece önemlidir. Bu çalışmanın temel varsayımı, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Takyûdü'l-'ilm* adlı eserinde birçok zayıf hadis kullandığı ancak bunun arkasında muhtelif gerekçelerin bulunduğudır. İşte bu gerekçelerin saptanması bu çalışmanın temel hedefini oluşturmaktadır. Çalışmamızda içerik analizine başvurulmuş ve eserdeki tüm rivâyetler hadis usulü prensipleri çerçevesinde özellikle de râviler açısından tahlil edilmiştir. Ancak, zayıf hadislere ilişkin tüm hususların dile getirilmesi bu çalışmanın sınırlarını aşacağından konuya ışık tutacağını düşündüğümüz *kezzâb*, *münker*, *metrûk* gibi râvilerin adâletine taalluk eden ve rivâyeti zayıf duruma düşüren tabirler üzerinden bir sınırlama yoluna gidilmiştir. Eserdeki rivâyetlerin tetkikine geçmeden önce râvi ve rivâyetin zayıflığı meselesine değinmek yerinde olacaktır.

¹ Bk. Paul L. Heck, "Yazının İslâm Medeniyetindeki Epistemolojik Sorunu: Hatîb Bağdâdî'nin (ö 463/1071) *Takyûdü'l-'ilm*'i", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (01 Ağustos 2004), s. 225-248.

² Bk. Kasım Şulul, "Hadîsin İlk Yazılı Kaynakları veya Takyûdü'l-'ilm Meselesi", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 1/1 (2015), s.185-200.

³ Ahmed Ateş, "el-Hatîb el-Bağdâdî ve Takyûd al-'ilm Adlı Eseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1952), 91-103.

1. HADİS USULÜ AÇISINDAN RÂVİNİN VE RİVÂYETİN ZAYIFLIĞI

Hadis rivâyetlerinin zayıflığı problemi İslâm ilim ve kültür tarihinde mütekaddimûn döneminden günümüze kadar ciddi tartışmalara konu olmuş ve bu tartışmalar, hadislerin *sahîh-zayıf* ayırımı ve bu ayırımı dikkate alınması gereken kriterlerin yanı sıra zayıf hadislerin bilgi/delil değeri üzerinde merkezileşmiştir. Bu kadîm problem, günümüzde de halen tartışılmaya devam edilmektedir. Bu tartışmalara bakıldığında, *zayıf hadis* kavramının zaman zaman, nebevî olmayan bir mefhuma işaret ettiği gibi bir yanlış anlayış çerçevesinde ele alındığı da görülmektedir. Özetle söylemek gerekirse; zayıf hadisler islâmi ilimlere kafa yormuş birçok kişi tarafından –çoğu zaman- kullanılamaz nitelikte kabul edilmiş, bazen mevzû hadis ile aynı anlamda kullanılmış ve sıhhat açısından zayıf hadisin neliğine ilişkin sağlam ve tutarlı bir yöntem geliştirilememiştir.⁴ Öte yandan İslâm düşüncesinde bu kavram, zaman zaman kişisel kanaatlere kurban edilmiş, hadis tarihinin öncü simalarından Buhâri ve Müslim bile eserlerine zayıf hadis almakla tenkit edilmişlerdir.⁵

Sıhhat bakımından hadis çeşitlerinden *Sahîh hadis* kavramı; “adâlet ve zabt sahibi râvilerin kendileri gibi adâlet ve zabt sahibi râvilerden muttasıl bir senedle rivayet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadis”⁶ şeklinde tanımlanırken, *hasen hadis* terimi “sıhhat şartlarını ihtivâ etmekle birlikte râvilerinden biri veya birkaçının zabt durumu sahîh hadis râvisine nispetle daha aşağıda kabul edilen hadis” şeklinde tanımlanmıştır.⁷ *Zayıf hadis* terimi ise; “sahîh veya hasen hadisler için belirlenen kriterlerden en az birini taşımayan rivâyetler”⁸ olarak tarif edilmiştir. Bu şartların rivâyetlerde bulunup bulunmadığı, rivâyetin birçok yönden tetkik edilmesi ile anlaşılacakla birlikte klasik tanımdan hareketle bir hadisin zayıflığının büyük ölçüde râvi ile ilişkili kabul edildiği söylenebilir. Nitekim zayıf hadis çeşitlerine bakıldığında bunların çoğunluğunun râvînin adâleti ve zabtı ile seneddeki kopukluk vb. râvîlere yönelik sebeplerden kaynaklandığı görülmektedir.⁹

Sahîh hadis kavramının tanımından da anlaşıldığı üzere bir rivâyetin sıhhati öncelikle o rivâyeti nakleden râvîlerin adâlet ve zabt durumlarına bağlıdır. Bu bağlamda, râvînin zayıf kabul edilmesinin, naklettiği rivâyeti de zayıf hale getirip getirmeyeceği ve naklettiği tüm rivâyetlerin bu kapsamda olup olmadığı hususu cevaplanması gereken en önemli soru(n)lardır. Hiç şüphesiz, bir râvînin zayıf kabul edilmesi onun tüm rivâyetlerinin zayıf olduğu anlamına gelmez. Böyle bir yaklaşımın klasik dönem müelliflerinin yöntemlerine uygun olmadığını, söyleyebiliriz. Nitekim Buhârî ve diğer münekkitler, isnad zincirinde bulunan her râvînin doğru sözlü olduklarına, her râvînin işittiği haberi kendisinden sonraki râviye herhangi bir değişiklik yapmadan naklettiğine kanaat getirdiklerinde, o hadisi *sahîh* şeklinde ele almışlar, söz konusu râvînin güvenilir olup olmaması arasında bir ayırım gözetmemişlerdir. Yine, râvîlerden birinin hata yaptığına dair bir

⁴ Muhittin Düzenli, “Zayıf Hadisin Epistemik Değeri”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/1 (2018), 188.

⁵ Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî’ye Yöneltilen Bazı Tenkitler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 63-198; Kemal Özcan, “Buhârî ve Müslim’in Sahîhleri Hakkında Farklı Görüşler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2014), 230-238; Yavuz Köktaş, “Müslim’in Sahîh’ine Yapılan En Eski Tenkid: Ebu’l-Fadl El-Herevî’nin İlelu’l-Ahâdis Fî Kitâbi’s-Sahîh Li-Müslim Adlı Eserinin Takdim ve Tercümesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 36-54; Mehmet Said Hatıboğlu, “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri”, *İslâmi Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 1-14.

⁶ Ebû Amr Osmân b. Salâh eş-Şehrezûrî İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadis* (Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 1986), 15-16; Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî, *Tedribü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevâvî*, thk. Muhammed Avvâme (Medine: Dârü’l-Yusr, 2016), 1/27-29; Ebû’l-Feth Muhammed İbn Ali İbn Dakiku’l-İyd, *el-İktirâh fi beyâni’l-istilâh ve mâ udîfe ilâ zalike mine’l-ehâdisi’l-ma’dûdeti fi’s-sihâh* (Bağdat: Matbaatü’l-İrşâd, 1982), 154-155; Nureddin İtr, *Menhecü’n-nakd fi ’ulumi’l-hadis* (Dımaşk: Dârü’l-Fıkr, 1978), 242.

⁷ Ahmet Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2009), 226.

⁸ Mahmut Demir - Mehmet Emin Özafşar, “Zayıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/157.

⁹ Demir - Özafşar, “Zayıf”, 44/158.

kanaate sahip olduklarında ise o hadisi reddetmeyi tercih etmişler, bu durumda da râvinin güvenilir veya zayıflığına bakmamışlardır.¹⁰

İşte bu nedenle, zayıf râvilerin ele alındığı eserlerde müelliflerin râvilerin zayıflığına işaret eden hadislerinden bir kısmını özellikle naklettiklerini ve hatalarına işaret ettiklerini görmekteyiz. Ukaylî'nin (ö.322/934) *ed-Duafâü'l-kebîr*, İbn Adî'nin (ö.365/976) *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, Zehebî'nin (ö.748/1348) *Mîzânü'l-i'tidâl*, Buhârî'nin (ö.256/870) *et-Târîhu'l-kebîr* adlı eserlerinde buna dair birçok örnek görebilmek mümkündür. Örneğin, İbn Adî *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl* adlı eserinde Kurrâ b. Abdurrahman'ın cerh-ta'dîl açısından durumunu belirtirken, hatalarına işaret etmek için naklettiği rivâyetleri de zikretmiştir.¹¹ Hiç şüphesiz râvinin, zayıf olduğunu ifade etmek suretiyle ele alınması mümkün iken hatalı rivâyetlerine de ayrıca temas edilmesi, râvilerin *sahîh* rivâyetlerinin de bulunabileceğine işaret etmektedir. Hadis münekkitlerinin “şu râvi zayıftır” şeklindeki ifadeleri râvinin naklettiği rivâyetlerinde fazlaca hata yaptığını göstermektedir. Zira bir râvinin, naklettiği rivâyetlerde fazlaca hata yapması diğer nakillerinde de benzer hataları yapabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Râvinin zayıf terimiyle tenkit edilmiş olması onun naklettiği rivâyetlerin tümünün zayıf olarak değerlendirilmesini gerektirmez. Zayıf olarak kabul edilen râvilerin nakilleri arasında *sahîh* kabul edilenler olduğu gibi *zayıf* olarak telakki edilenler de vardır. Zayıf kabul edilen râvilerin naklettiği rivâyetlerin sahihliği ve zayıflığı sadece tek bir gerekçe ile değil, muhtelif delillerin analiz edilmesine dayanmakta, ancak derin ve titiz bir araştırma neticesi belirlenebilmektedir. İşte bu sebeple Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh* adlı eserlerine bakıldığında Hâlid b. Mahled (ö.213/828)¹², Şerîk b. Abdullah el-Leysî (ö.140/758)¹³ gibi bazı alimler tarafından zayıf kabul edilen râvilerden¹⁴ nakledilen ve *sahîh* kabul edilen hadisleri görebilmekteyiz. Buna ilaveten Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alıp da, bid'atçı olmakla itham edilen Adıyy b. Sâbit el-Ensârî (ö.116/73), İbrahim b. Tahmân Ebû Saîd el-Horasânî (168/784), Sâlim b. Aclân el-Eftas el-Cezerî el-Ümevî (132/749), Hâlid b. Mahled el-Katavânî el-Becelî el-Kûfî (213/828), Yahyâ b. Sâlih el-Hımsî el-Vuhâzî (222/836) gibi onlarca râvi mevcuttur.¹⁵

İbn Hacer, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde 430 râvinin muhtelif yönlerden tenkit edildiğini ve bu râvilerden 80 kadarının zayıf râvi olmakla itham edildiğini ifade etmektedir.¹⁶ Buhârî ve Müslim'in, asıl amaçları *sahîh* hadisleri güvenilir râviler yoluyla nakletmek olmasına rağmen, onlar, zayıf râvileri muhtevi isnadları -şâhit ve mütâbaat amacıyla- kullanmaktan da çekinmemişlerdir.¹⁷ Buhârî ve Müslim'in yöntemlerine baktığımızda; onların *sahîh* hadislerin

¹⁰ Hamza Abdullah Melîbârî, *Hadis Usulüne Yeni Yaklaşımlar*, çev. Muhittin Düzenli, Ayhan Ak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 136; Buhârî'nin râvilerin adaletine yönelik yöntemi için bk. Osman Aydın, “Râvinin Adâletine İlişkin Hususiyetler Bağlamında Buhârî'nin Hadis Ricâline Yaklaşımı 'el-Câmiu's-Sahîh Özelinde'”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 741-770.

¹¹ Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 6/53.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998), “Rikâk”, 81/38.

¹³ Buhârî, “Rikâk”, 81/38.

¹⁴ Hâlid b. Mahled'in zayıflığı için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-Mugnî fî'd-duafâ* (Haleb: Dâru'l-Maârif, 1971), 1/236; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 1/250; Ebu Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, thk. Abdulmut'î Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 2/15; Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 8/63; İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/34; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi (Riyâd: Dâru's-Süme'yî, 2000), 2/380.

¹⁵ Süleyman Doğanay, “Bid'atçılıkla Tenkid Edilen Buhârî Ravileri”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015), 26-44; Buhârî genel olarak bid'at ehlinde rivayet konusunda çekimser olmakla birlikte ona göre Ehl-i bid'at olarak değerlendirilen bir fırkaya mensubiyet râvinin rivayetini terk etmeyi gerektiren ağır bir kusur ya da tek başına yeterli bir cerh sebebi sayılmamıştır. Bk. Halil İbrahim Turhan - Mustafa Taş, “Buhârî'nin Ehl-i Bid'at Râvileri ile İlgili Metodu”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016), 107-108.

¹⁶ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sari mukaddimetu Fethi'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*, thk. Abdülkadir Şeybe el-Hamdi (Riyad, 2001), 13.

¹⁷ Cemal Ağırman, “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 64-65.

hemen peşinden onları takviye edebilecek nitelikteki rivâyetleri, zayıf râvileri muhtevî isnadlarla zikrettiklerini görmekteyiz. Muhtemelen bu durum, onların bilerek takip ettikleri bir yöntemdir. Zira, aynı konuda *sahîh* isnadlarla gelen rivâyetlerin nakledilmesi, içerisinde zayıf râvilerin bulunduğu rivâyetleri ve bu rivâyetlerde bulunan zayıflığı bir anlamda tolere etmektedir. Müslim'in *münker* kavramına yönelik sunduğu anekdotta bu hususa işaret edilmiş, *münker* olmakla itham edilen bir râvinin naklettiği rivâyetlerinin çoğunun bu vasfı taşıması halinde (güvenilir râvilerin rivâyetlerine aykırı nakilde bulunması) onun hadisinin *metrûk* ve *gayr-i makbûl* kabul edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.¹⁸ Müslim'in Mukaddime'sinde dile getirdiği bu ifadelerinden, râvinin *münkeru'l-hadîs* olarak isimlendirilebilmesi için rivâyet ettiği hadislerin çoğunda makbûl râvilerin rivâyetlerinde aykırı nakilde bulunması ve *münker* (bilinmeyen) hadisler nakletmiş olması gerekmektedir. Bu aykırılığın çok fazla olmadığı durumlarda söz konusu râvinin rivâyetinin terki gerekmez. Muhtemelen bu nedenle Müslim "Bir muhaddisin hadîsindeki münkerlik alâmeti" ifadesinde özellikle "muhaddis" tabirini kullanmayı tercih etmiş, "zayıf muhaddis" dememiştir.¹⁹ Kısaca ifade etmek gerekirse râvilerin güvenilirliği mutlak anlamda o rivâyetin sahihliğini göstermediği gibi râvilerin bir veya birkaçının zayıf kabul edilmesi de tikel anlamda o rivâyetin zayıf olduğunu göstermez. "Bu hadis zayıftır, çünkü râvisi zayıftır" şeklindeki bir kanaat, açıkça söylemek gerekirse yüzeysel bir analizden öte bir şey ifade etmez. Zira bir hadisin *sahîh*, *hasen* veya *zayıf* şeklinde nitelendirilmesi tikel bir rivâyet üzerinden yapılacak kadar basit bir iş değildir. Râvinin güvenilirliği sadece tek bir hadisinin sahihliği ile kabul edilebilecek bir husus olmadığı gibi râvinin zayıflığı da bir veya birkaç hadiste yaptığı hataya bağlanamaz. Bu nedenle, râvinin zayıf şeklinde vasıflandırılması, naklettiği rivâyetin zayıf olduğuna işaret edebilecek delillerden sadece biri olarak ele alınmalıdır. Rivâyetin başka tarîklerle desteklenmesi, rivâyetin metninde herhangi bir problem görülmemesi çoğu zaman müelliflerin isnadda zayıf râvi bulunmasını önemsememelerini gerektirmiştir.

Diğer taraftan müelliflerin eserlerini telif ederken takip ettikleri yöntem, zaman zaman zayıf hadis kullanmalarını da beraberinde getirmiştir. Zira bir rivâyetin nakledildiği konu başlığı içerisindeki işlevi gereği müellifler, bazen bilerek zayıf hadisler nakletmişlerdir. Örneğin râvinin bilinmemesi (cehâletü'r-râvî), hadis usûlünde, râvinin adâlet vasfını ortadan kaldırdığı için rivâyetin *sahîh* sınırları dışına çıkmasına nedenlerden biridir.²⁰ Böyle kabul edilmesine rağmen Müslim'in naklettiği bir hadisin isnâdında kimliği belirsiz bir râvi kullanmış olması²¹ aynı rivâyetin sorunsuz farklı tariklerini ilgili bölümde zikretmesi nedeniyledir. Muhtemelen Müslim, bu isnâdı zikrederken söz konusu isnadda meçhûl râvi bulunduğunun farkındadır. Ancak rivâyetin sorunsuz isnadlarını da naklettiği için, birinde böyle bir problemin mevcudiyeti ona göre sorun teşkil etmemektedir. Buna, müelliflerin bazılarının benimsedikleri yöntemin aksine hareket etmeleri, ya da gereken titizliği gösterememe gerçeğini de ilave etmek gerekir. Çünkü hadislerin sıhhatini tespit etme ameliyesi ictihâdi bir olgudur.²² Râvilerin bir kısmı bir muhaddise göre zayıf kabul edilirken diğer bir kimseye göre güvenilir değerlendirilebilmektedir. Ayrıca, bazen de zayıf rivâyetler, müellif tarafından konuyla ilgili diğer sahih rivâyetlere mütâbaat amacıyla kullanılabilir. Kısaca ifade etmek gerekirse râvinin cerh-ta'dîl açısından zayıf görülmesi mutlak anlamda hadisin de zayıflığını gerektirmez. Böyle bir durumla karşı karşıya kalındığında hadisin diğer varyantlarının dikkate alınması ve rivâyetin bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Sadece râvinin zayıflığı ile tikel anlamda bir rivâyetin sıhhatine veya zayıflığına hükmetmek fevrî ve yüzeysel bir yaklaşımdır. Hicrî üçüncü asır müellifleri de rivâyetleri bu çerçevede ele almışlardır. Bu yaklaşımın hicrî üçüncü asırdan sonra da devam ettiği ve Hatîb Bağdâdî'ye gelinceye kadar birçok müellifin zayıf râvilerin naklettiği rivâyetleri -belli şartlar çerçevesinde- aktardıkları görülmektedir.

¹⁸ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-sahîh* (Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998), "Mukaddime", 56-57.

¹⁹ Melîbârî, *Hadis Usulüne Yeni Yaklaşımlar*, 249.

²⁰ *Mechûlül'-ayn* olan râvinin rivâyetinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda farklı kanaatler vardır. Çoğunluğa göre *mechûlül'-ayn* olarak kabul edilen râvi adı sanı belli olmayan râvi hükmünde olup rivâyeti kabul edilmez. Bk. Emin Âşıkutlu, "Meçhul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/286.

²¹ Rivâyetin isnâdı şu şekilde aktarılmıştır: *وَحَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ حُجَّاجًا الْأَعْوَرُ* Bk. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Cenâiz", 11/103.

²² Ağırman, "Musanniflerin Dili", 56.

Zayıf râvilerden nakledilen rivâyetlerin eserlerde nakledilmesine yönelik biraz önce zikrettiğimiz tavırların benzerini Hatîb el-Bağdâdî'nin eserlerinde de görebilmemiz mümkündür. Hadis usûlüne ilişkin öncü isimlerden biri olması nedeniyle Hatîb'in yaklaşımı konunun anlaşılması bakımından son derece önemlidir. Onun *Takyîdü'l-'ilm* isimli eserini incelediğimizde hadis usûlü açısından son derece zayıf olarak değerlendirilen râvileri ve bu râvilerden nakledilen rivâyetleri eserine aldığı ve rivâyetlerin sıhhatine yönelik en ufak bir değerlendirmede bulunmadığı söylenebilir. Eserin, sahih-zayıf ayırımı gözetmeksizin hadislerin yazılmasına yönelik tüm rivâyetleri derlemeyi amaç edindiği ve bu nedenle bu tür rivâyetlere yer verdiğini söyleme imkânımız olmakla birlikte, müellif eserinin girişinde veya içeriğinde buna dair bir açıklama yapmamıştır. Zikredilen rivâyetler ve bu rivâyetlerin isnadları incelendiğinde *münkerü'l-hadîs* veya *metrûkü'l-hadîs* olarak vasıflandırılan birçok râvinin rivâyetlerinin nakledildiği hatta *kezzâb* [hadis uydurmakla] itham edilen ve uydurma hadis nakletmekle meşhur râvilerin nakillerinin eserde yer aldığı görülmektedir.

2. MÜNKER VE METRÛK HADİS NAKLETMEKLE İTHAM EDİLEN RÂVİLERDEN HADİS ALMASI

Sözlükte “inkâr etmek, bilmemek, hoş karşılamamak” anlamındaki *nekr* kökünden gelen *münker* kavramı tarihi süreçte farklı tanımlanmakla beraber “zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefeti sebebiyle zayıf kabul edilen hadis” mânasında kullanılmıştır.²³

Hem rivâyetin hem râvinin tenkidine yönelik kullanılan *münker* kavramı hadis değerlendirmelerinde daha çok “hadîsün münkerün” şeklinde geçer. Birçok farklı kullanımı olmakla beraber genellikle metrûk râviler için kullanılan bu terimin “Münkerü'l-hadîs, hadîsühü münkerün, haddese bi-menâkîr (münker hadis rivayet etmiştir) fî hadîsihî ba'zu menâkîr, revâ menâkîr, fî hadîsihî nekâretün (hadislerinde münker olanlar var), yervi'l-menâkîr, ehâdîsühü menâkîr, lehû menâkîr, fî hadîsihî menâkîr, indehû menâkîr, ye'tî bi'l-menâkîr (münker hadis rivayet eder),”²⁴ şeklinde farklı terkiplerle karşımıza çıktığını görmekteyiz. Ancak muhaddisler bu tabirleri, râvinin hadis rivayetinde ehil olup olmadığından ziyade rivayetlerinde münker hadis bulunup bulunmadığını belirlemek amacıyla kullanmışlardır. Bu tabirlerden biri güvenilir kimseler için kullanıldığında, münker rivâyetlerinin az, zayıf ve metrûk râviler için kullanıldığında ise bu tür rivâyetlerinin fazla olduğu anlaşılır.²⁵

Hatîb el-Bağdâdî'nin, *Takyîdü'l-'ilm* adlı eserinde *münkerü'l-hadîs* veya *metrûkü'l-hadîs* tabirleri ile tenkit edilen bilinen pek çok kimseden hadis naklettiği görülmektedir. Bunlardan biri Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö.74/693-94) nakledilen ve onun, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hadisleri yazmak amacıyla izin istediği ve ona izin verilmediğine ilişkin rivâyetlerdir. Konu ile ilgili Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen hadisin dört farklı²⁶ isnadını nakleden Hatîb el-Bağdâdî bu tariflerin hepsini *İbn Uyeyne - Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem - Atâ b. Yesâr - Ebû Saîd el-Hudrî* kanalıyla almıştır.

Bu rivâyetler şunlardır;

... حَدَّثَنَا ابْنُ عَيْنَةَ، عَنْ ابْنِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: " اسْتَأْذَنْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ أَنْ أَكْتُبَ الْحَدِيثَ، فَأَبَى أَنْ يَأْذَنَ لِي "

...Atâ b. Yesâr'dan (ö.103/721) nakledildiğine göre Ebû Saîd el-Hudrî (ö.74/693-94) şöyle demiştir: “Hz. Peygamber'den hadisleri yazmak için izin istedim, Fakat bana izin vermekten kaçındı.”²⁷

²³ Mehmet Efendioğlu, “Münker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/13; Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 76.

²⁴ Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, 77-80.

²⁵ Efendioğlu, “Münker”, 32/14.

²⁶ Hatîb el-Bağdâdî eserinde söz konusu rivâyete ilişkin üç farklı metin ve 4 farklı isnad zikretmiştir.

²⁷ Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-'ilm* (Beyrut: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974), 32; Ebû Ca'fer Muhammed b. Suleymân b. Habîb el-Esedî Luveyn, *el-Cuz'*, thk. Ebû 'Abdurrahmân Mes'ad b. 'Abdulhamîd es-Sa'denî (Riyad: Edvâ'u's-Selef, 1997), 69; Ebu Hafs Ömer b Ahmed b Osman el-Bagdadi İbn Şahin, *en-Nasih ve'l-mensuh mine'l-hadis*, thk. Semîr b. Emin ez-Zuheyrî (Zerka: Mektebetu'l-Menâr, 1998), 471.

...حَدَّثَنَا لَوْيْنٌ، حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ ابْنِ زَيْدٍ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: " اسْتَأْذَنْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ أَنْ يَأْذَنَ لِي أَنْ أَكْتُبَ الْحَدِيثَ، فَلَمْ يَأْذَنْ لِي " ، وَقَالَ الْبُخَارِيُّ: " فَأَبَى أَنْ يَأْذَنَ لِي "

...Atâ b. Yesâr'dan (ö.103/721) nakledildiğine göre Ebû Saîd el-Hudrî (ö.74/693-94) şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'den hadisleri yazmak için bana izin vermesini istedim, izin vermedi."²⁸ Buhârî bu rivâyetin [فَأَبَى أَنْ يَأْذَنَ لِي] "Bana izin vermekten kaçındı." şeklinde nakledildiğini söylemiştir.²⁹

...حَدَّثَنَا سَفِيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: " اسْتَأْذَنْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الْكِتَابِ فَأَبَى أَنْ يَأْذَنَ لَنَا "

...Atâ b. Yesâr'dan (ö.103/721) nakledildiğine göre Ebû Saîd el-Hudrî (ö.74/693-94) şöyle demiştir: "(Hadisleri) yazmak için Hz. Peygamber'den izin istedik, bize izin vermekten kaçındı."³⁰

Rivâyet, zikrettiğimiz bu eserlerin dışında başka kaynaklarda da zikredilmekte ve farklı isnad sayısı toplam on beş sayısına ulaşmaktadır.³¹ Rivâyetin *Takyîdü'l-ilm* adlı eserde geçen varyantları (dört rivâyet) *Ebû Saîd el-Hudrî - Atâ b. Yesâr - Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem* isnâdı ile nakledilmekte ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem sonrası rivâyetin tarîkleri çoğalmaktadır.

Ancak rivâyetin bu ve diğer tüm isnadlarında bulunan Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö.182/798) isimli râvi, ricâl değerlendirilmelerinde *münker* hadis nakletmekle itham edilen zayıf bir râvidir.³² Hâkim en-Neysâbûrî ve Ebû Nu'aym'ın ifadesine göre Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem, uydurma hadisler rivâyet eden (metrûk) râvilerden biridir.³³ İbn Hibbân'ın belirttiğine göre o, "Hadîsleri bilmeden ters yüz eder, munkatî' hadîsleri, isnâdı tam olan rivâyetler ile karıştırırdı. Bu nedenle de Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem, (hadisleri) terkedilmeye müstehak râvilerden biridir."³⁴ Zikredilen bu gerekçelerle rivâyetin bu isnad ile zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Rivâyetin *Takyîdü'l-ilm*, Tirmizî ve Dârimî tarafından nakledilen diğer tarîkleri de göz önüne alındığında karşımıza şu şekilde bir isnad şeması çıkmaktadır;

²⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 32-33; İbnu'l-Kayserânî, *Zahîratu'l-Huffâz mine'l-Kâmil l'İbni 'Adiyy*, thk. Abdurrahman el-Feryevâî (Riyâd: Dâru's-Selef, 1996), 1/391. [فَلَمْ يَأْذَنَ لِي] lafzıyla, rivâyet sadece bu kaynakta nakledilmiştir.

²⁹ Buhârî'nin rivâyetle ilgili bu değerlendirmesine kaynaklarda rastlayamadık. Ancak bir önceki dipnotta da ifade ettiğimiz üzere rivâyet Buhârî'nin ifade ettiği şekilde şu kaynaklarda geçmektedir; Luveyn, *el-Cuz'*, 69; İbn Şahin, *en-Nasih ve'l-mensuh*, 471.

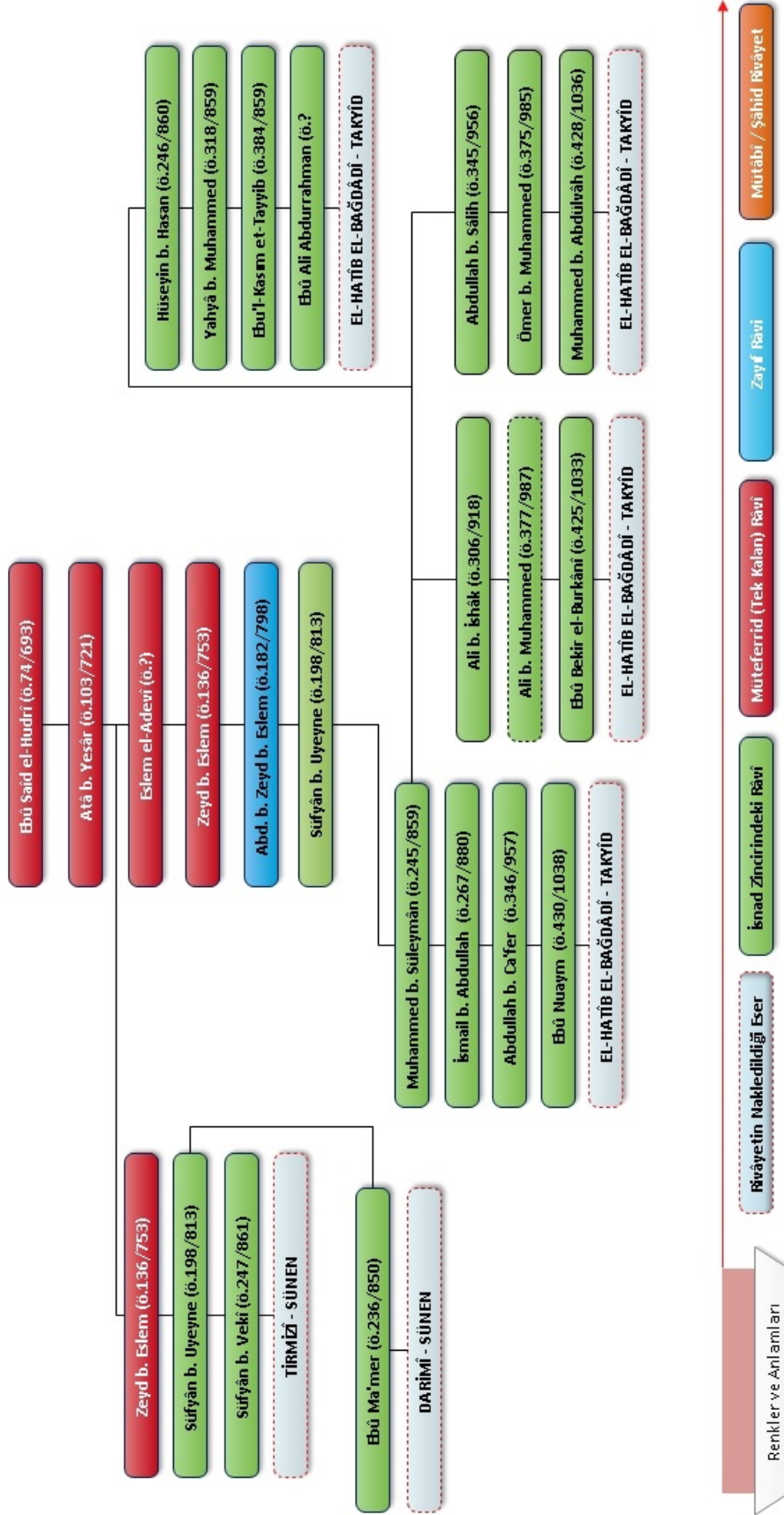
³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 33; Muhammed b. İsmâ Tirmizî, *es-Sünen* (Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998), "İlim", 38/11; Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, ed. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî (Kahire: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Mukaddime", 42.

³¹ Diğer tarîkler için Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 32; İbn Şahin, *en-Nasih ve'l-mensuh*, 471; İbnu'l-Kayserânî, *Zahîratu'l-Huffâz*, 1/391; Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman Mizzi, *Tuhfetü'l-esrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf* (Bombay: Dâru'l-Kayyime, 1966), 3/408.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *et-Tarîhü'l-evsat*, thk. Teysîr b. Sa'd, Yahyâ b. Abdullâh (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2005), 4/930; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *ed-Duafâ'u's-Sağîr*, thk. Ebû Abdullâh Ahmed b. İbrahim b. Ebî'l-Ayneyn (Dimyat: Mektebetu İbn Abbâs, 2005), 64; İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/108; el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, 2/60.

³³ İbn Arrâk, *Tenzîhu's-şerîa*, thk. Abdulvahhâb Abdullatîf-Abdullah Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399), 1/78.

³⁴ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, 11/22.



Rivâyet, isnad şemasında da görüldüğü gibi, Tirmizî ve Darîmî’de, diğer tarîklerde zayıf râvi olarak kabul edilen râvi [*Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem*] bulunmadan onun babası Zeyd b. Eslem’den aktarılmıştır. ³⁵ Dolayısıyla *Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem* isnâdı ile nakledilen rivâyetler zayıf telakki edilmekle birlikte diğer iki tarikte en azından bu yönüyle herhangi bir sorun gözükmemektedir. Bununla beraber Dârimî ve Tirmizî’nin naklettiği rivâyetlerin senedinde yer alan Süfyân b. Uyeyne’nin müdellis³⁶ şeklinde tenkit edilmesi ol sebebiyle *sahîh* olmayacağı ifade edilmiştir.

Ancak *müdellis* râvilerin semâya delâlet eden “semi’tu” ve “haddesenâ” gibi lafızlarla aktardıkları rivâyetlerin sahih kabul edileceği muhaddislerin çoğu tarafından kabul edilen bir görüştür.³⁷ Süfyân b. Uyeyne’nin Tirmizî’deki rivâyetinde tedlîse delâlet eden “an” lafzını zikretmiş olmasına³⁸ rağmen Dârimî’nin kaydında *haddesenâ* sigasını kullandığının tespit edilmiş olması³⁹ onun söz konusu rivâyette tedlîs yapmadığını göstermektedir.⁴⁰ A’zamî gibi araştırmacıların da zayıf olarak kabul ettikleri bu rivâyet⁴¹ biraz önce de ifade ettiğimiz üzere Tirmizî ve Darîmî tarafından zikredilen bu problemler olmadan nakledilmiştir. Hatîb el-Bağdâdi, muhtemelen Dârimî ve Tirmizî’nin naklettiği diğer tarikleri [veya rivâyetin başka tarîklerine] bildiği için kendisine kadar ulaşan isnadlarda söz konusu tarîklerin üstündeki tenkit edilmiş râvileri sorun etmemiştir. Kanaatimizce Hatîb rivâyetleri *sahîh* çerçevesinde değerlendirmekte ve diğer tariklerde râvilere yönelik problem olmamasını yeterli görmektedir.

Hatîb el-Bağdâdi’nin münker hadis nakletmekle itham edilen râvilerden hadis naklinde bulunmasına birçok farklı örnek verilebilir. *Takyîdü’l-’ilm* adlı eserde nakledilen rivâyetlerin isnadlarında bulunan râviler bu yönüyle analiz edildiğinde Abdurrahman b. İshâk,⁴² Hasîb b. Cehder (ö.146/763),⁴³ Halîl b. Mürre (ö.160/776),⁴⁴ İsmâil b. Seyf el-Basrî,⁴⁵ Abdullah b. Mu’mel el-Mahzûmî (ö.160/776),⁴⁶ Bakıyye b. Velîd b. Sa’id (ö.197/812),⁴⁷ Süleyman b. Musâ el-Kuraşî

³⁵ Tirmizî, “İlim”, 38/11; Dârimî, “Mukaddime”, 42.

³⁶ Sözlükte “bir şeyin kusurunu örtmek” anlamındaki *tedlîs*, terim olarak “râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından sanki işitmiş gibi rivâyette bulunması” anlamına gelmektedir. Bk. Bünyamin Erul, “Tedlîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/262.

³⁷ Ahmet Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (2014), 96; Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 168.

³⁸ [سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ]

³⁹ [عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ]

⁴⁰ Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetler”, 96.

⁴¹ A’zamî, *ed-Dirâsât fi’l-hadisî’n-nebevî* (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1980), 1/77.

⁴² Abdurrahman b. İshâk, Ahmet b. Hanbel ve diğer bazı muhaddisler tarafından *münkerü’l-hadis* ve *metrûk* olarak vasıflandırılmış ve zayıf kabul edilmiştir. Bk. Hatîb el-Bağdâdi, *Takyîdü’l-’ilm*, 52; Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü’l-Cevzî, *el-Mevdû’ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine, 1968), 2/3/584; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Mizanü’l-’itidal fi nakdi’r-ricâl*, thk. Muhammed Rıdvan (Dimeşk: Mu’essesetu’l-Risâle, 2009), 2/83; İbn Hibbân, *Kitâbü’l-mecrûhîn*, 11/19.

⁴³ Abdussamed b. Süleyman ve Hasîb b. Cehder (ö.146/763) hadis münekkitleri tarafından *münker* hadisler nakletmekle tenkit edilmiş ve hadislerinin delil olarak kullanılamayacağı ifade edilerek zayıf râviler arasında kabul edilmiştir. Bk. Hatîb el-Bağdâdi, *Takyîdü’l-’ilm*, 65; el-Ukaylî, *ed-Du’afâu’l-kebîr*, 2/572; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *et-Târîhü’l-kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2008), c.6, s.106; İbn Hibbân, *Kitâbü’l-mecrûhîn*, 13133; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 18/98.

⁴⁴ Halîl b. Mürre’nin (ö.160/776) rivayetlerinin sahih olmadığı ve *münkerü’l-hadis* ile itham edildiği ifade edilmektedir. Bk. Hatîb el-Bağdâdi, *Takyîdü’l-’ilm*, 66; el-Ukaylî, *ed-Du’afâu’l-kebîr*, 3/383; Buhârî, *et-Târîhü’l-kebîr*, 1/458.

⁴⁵ İsmâil b. Seyf el-Basrî sika râvilerden *gayr-i mahfûz* hadis nakletmekle itham edilmiş ve ayrıca *sirkatü’l-hadis* (hadis hırsızlığı) ile suçlanmıştır. Bk. Hatîb el-Bağdâdi, *Takyîdü’l-’ilm*, 67; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/148; ez-Zehabî, *Mizanü’l-’itidal*, 1/230; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanü’l-mizan*, thk. Abdulfettah Ebû Gudder (Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2002), 6/144.

⁴⁶ Abdullah b. Mu’mel el-Mahzûmî (ö.160/776) *münker* hadis nakletmekle itham edilmiş ve birçok muhaddis tarafından zayıf olarak kabul edilmiştir. Bk. Hatîb el-Bağdâdi, *Takyîdü’l-’ilm*, 68-69; el-Ukaylî, *ed-Du’afâu’l-kebîr*, 2/408; Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetu’d-Dûri)*, thk. el-Abbâs b. Muhammed ed-Dûri (Kahire: Dâru’l-Fârûk, 2013), 1/106; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabî, 1952), 5/175; İbn Hibbân, *Kitâbü’l-mecrûhîn*, 10/521.

⁴⁷ Bakıyye b. Velîd b. Said (ö.197/812) meçhûl kişilerden *münker* rivâyetler nakletmekle itham edilmiştir. Bk. Hatîb el-Bağdâdi, *Takyîdü’l-’ilm*, 72; İbn Hibbân, *Kitâbü’l-mecrûhîn*, c.4, s.229; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, c.22, s.475.

(ö.119/737),⁴⁸ Osman b. Atâ el-Horasânî (ö.155/771),⁴⁹ Husâm b. Misekki (ö.163/779),⁵⁰ Temmâm b. Necîh⁵¹ gibi râvilerin “münkerü'l-hadîs” veya metrûkü'l-hadîs” tabirleri ile tenkit edilen râviler olduğunu görmekteyiz.

Hadis Usûlüne dair yazdığı eserle temâyüz eden Hatîb el-Bağdâdî'nin tenkit edilmiş ve mecrûh kabul edilmiş râvilerden nakledilen rivâyetleri kullanması akla birkaç ihtimal getirmektedir. Bunlardan birincisi Hatîb'in söz konusu rivâyetlerin bu râviler olmadan nakledilmiş tarîklerini bildiği, dolayısıyla söz konusu râvilerin rivâyetlerini kullanmakta herhangi bir sakınca görmediğidir. İkincisi rivâyetlerin metinlerinin sıhhatine yönelik bir problem görmediği için bu râvilerin rivâyetlerini nakletmesidir. Buna ilave olarak rivâyetlerin ahkâma taalluk etmemesi nedeniyle sıhhat şartı aramadığı söylenebilir.

3. HADİS UYDURMAKLA İTHAM EDİLEN RÂVİLERDEN HADİS NAKLETMESİ

“Kizb” kelimesi sözlükte “bilerek yahut bilmeyerek bir şey veya olay hakkında olduğundan farklı haber vermek” anlamına gelir. Hadis ilminde ise, bir sözün, fiilin, takrir veya sıfatın uydurulup Hz. Peygamber'e izafe edilmesini, râvinin hocasından işitmediği bir hadisi işitmiş gibi nakletmesini, hadisin isnadında değişiklik yapmasını, hocasına ait olmayan rivayetleri ona aitmiş gibi göstererek nakletmesini ve onun rivâyetlerine ilaveler sokuşturmasını ifade eder. Hangi amaçla yapılırsa yapılsın bilerek ve isteyerek hadis uydurma veya uydurulmuş bir sözü uydurma olduğuna işaret etmeden nakletmek, râvinin adâlet sıfatını ortadan kaldıran en ağır tenkit sebepleri arasında zikredilmektedir. Bu nedenle, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Hanbel gibi birçok muhaddis, Hz. Peygamber adına bilerek yalan söyleyen bir râvinin, rivayetinin –tövbe etse bile- bir daha asla kabul edilmeyeceği görüşünde ittifak etmiştir.⁵²

Hatîb el-Bağdâdî, mevzû (uydurma) hadisler nakletmekle bilinen hatta “kezzâb” vasfıyla tescillenen râvilerin bulunduğu isnadları eserinde kullanmıştır. Ebu Ubeyde'nin hadis yazmayı hoş görmediğini naklederken Velîd b. Müslim el-Kureşî'den naklettiği bir rivâyeti kullanmış⁵³ Ebû Hüreyre'den (ö.58/668) nakledilen “Bir adam: ‘Ey Allah'ın Rasulü, Hiçbir şey ezberleyemiyorum’ şeklinde hafızasından şikâyet edince Hz. Peygamber de (s.a.v.): Ezberlemek için sağından (elinden) yardım al, buyurdu”⁵⁴ rivâyetini aktarırken *kezzâb* tabiriyle nitelenen Hasîb b. Cehder'in (ö.146/763) bulunduğu isnâdı eserine almıştır. Örnekler bu saydıklarımızla sınırlı değildir. Bunların dışında da hem müdellis olduğu söylenen hem de yalan uydurduğu veya uydurma hadisler naklettiği hadis münekkittleri tarafından belirlenen birçok râvinin bulunduğu hadisleri Hatîb'in muhtelif başlıklar altında kullandığı görülmektedir.

⁴⁸ Süleyman b. Musâ el-Kuraşî (ö.119/737) zayıf kabul edilen ve *münkerü'l-hadîs* olmakla itham edilen râvilerden biridir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, 75; el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebir*, 4/543; İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/230.

⁴⁹ Osman b. Atâ el-Horasânî (ö.155/771) *münkerü'l-hadîs* ile itham edilen son derece zayıf râvilerden biridir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, 76-77; Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Maîn, *Suâlatu İbni'l-Cuneyd*, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârûkû'l-Hadîse, 2007), 1/163; el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebir*, 3/74; *ez-Zehabî, Mizanü'l-i'tidal*, 2/69; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/54.

⁵⁰ Husâm b. Misekki (ö.163/779) *münkerü'l-hadîs* tabiri ile cerh edilen son derece zayıf bir râvi olarak kabul edilmiş ve birçok muhaddis tarafından rivâyetleri terk edilmiştir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, 92; İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/172; *ez-Zehabî, el-Mugnî fi'd-duafâ*, 1/155.

⁵¹ Temmâm b. Necîh çok *vehim* sahibi olmakla ve *münker* hadisler nakletmekle itham edilen zayıf bir râvidir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, 102; el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebir*, 1/80; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/445; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/552; *Mizzî, Tehzîbu'l-kemâl*, 24/175.

⁵² Emin Aşıkutlu, “Kizb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/126.

⁵³ Rivâyetin isnadında bulunan Velîd b. Müslim el-Kureşî *kezzâb* olarak nitelenen râvilerden duymadığı hadisleri nakletmesi ile (*tedlîs*) meşhur bir râvidir. Bu nedenle rivâyetin bu isnad ile zayıf olduğu söylenebilir. *Mizzî, Tehzîbu'l-kemâl*, 4/200; *ez-Zehabî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 7/460. Burada şunu da söylemeliyiz ki; Hatîb, *tedlîs* sebebiyle bir râvinin *kezzâb* vasfı ile nitelendirilmenin doğru olmadığını düşünmüş olabilir. Ancak, *tedlîs* râvinin yalan söylemesine işaret eden bir nitelendirme değildir. Şafîi “*tedlîs* yalannın kardeşidir” sözünü de bu nedenle söylemiştir.

⁵⁴ Rivâyetin isnadında bulunan Hasîb b. Cehder (ö.146/763) *kezzâb* olarak nitelenen râvilerden biridir. Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn de Hasîb b. Cehder'in zayıf olduğunu ve *münker* hadis nakletmekle meşhur olduğunu söylemişlerdir. Bk. el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebir*, 1/602; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/397.

Ali b. Âsım b. Süheyb (ö.201/816)⁵⁵, Abdulaziz b. Cüreyc (ö.150/767)⁵⁶, Abdurrahîm b. Harûn (ö.200/815)⁵⁷, Atâ b. Aclân⁵⁸, Zeyd el-Ammî⁵⁹, Dâvud b. Abdülcabbâr⁶⁰, Mutarrif b. Mâzin⁶¹, bu râviler arasında sayılabilir. Hiç şüphesiz bu konuda vereceğimiz örnekler bu şahıslarla sınırlı değildir. Bunların dışında cerh edilen birçok râviden, kendisine ulaşan rivâyetleri adı geçen eserde kullandığı isnadlara ilişkin bir araştırma ile tespit edilebilir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Rivâyetlerin sıhhatini belirlemede râvilerin durumlarının ne denli etkili olduğu malumdur. Zira hadis usûlünde bir bilginin/haberin mevsûkiyeti öncelikle o bilgiyi/haberi getiren kişilere bağlanmıştır. Her ne kadar rivâyetlerin sıhhatinde metin ve muhtevanın sıhate yönelik değerlendirmelerde ayrı bir yeri bulursa da, râvilere ilişkin değerlendirmelerin sıhhat açısından daha öncelikli olarak ele alındığı bir gerçektir. Hadis tarihi boyunca râvilere yönelik telif edilen yüzlerce ciltlik külliyyat, râvilerin bu bağlamda ne kadar önemsendiğini gösteren bir husustur.

Takyîdü'l-ilm adlı eser üzerinde yaptığımız inceleme neticesi, usulcülüğü ile ön plana çıkmış Hatîb el-Bağdâdî'nin, rivâyetlerin sıhhatine hâlel getirebilecek bu tür rivâyetleri herhangi bir açıklama yapmadan kullandığı görülmüştür. Hadis usulünün hemen her konusuyla alakalı eserler telif eden Hatîb el-Bağdâdî'nin bu yaklaşımı gerçekte diğer hadis koleksiyonlarının müelliflerinden çok farklı değildir.

Hatîb el-Bağdâdî'nin hadislerin yazılmasına yönelik telif ettiği *Takyîdü'l-ilm* adlı eserinde kullandığı rivâyetlerin isnadlarında bulunan râvilerin cerh ve ta'dîl durumlarına yönelik yaptığımız bu araştırma neticesi onun, en ağır ifadelerle tenkit edilen birçok râvinin naklettiği rivâyetleri eserinde kullandığını göstermiştir. Bu durum, birkaç ihtimalle izah edilebilir; birincisi Hatîb'in söz konusu rivâyetlerin bu râviler olmadan nakledilmiş tarîklerini bildiği, dolayısıyla söz konusu râvilerin rivâyetlerini kullanmakta herhangi bir sakınca görmediğidir. İkinci ihtimal ise rivâyetlerin metinlerinin sıhhatine yönelik bir problem görmediği için bu râvilerin rivâyetlerini nakletmiş olmasıdır. Kanaatimizce müelliflerin bir kısmı rivâyetlerin metinlerine yönelik bir problem görmediklerinde isnatta bulunan râvilerin güvenilirlik açısından durumlarını dikkate almamışlardır. Öte yandan bir konuda sahih bir rivâyetin varlığı aynı konuda zayıf râviler ile nakledilen rivâyetlerin problem olarak görülmesinin önüne geçmiş ve bu tür rivâyetler mütabaât amacıyla kullanılabilmiştir. Buna ilave olarak incelediğimiz eserdeki rivâyetlerin ahkâma taalluk etmemesi nedeniyle Hatîb el-Bağdâdî'nin bu rivâyetlerde sıhhat şartı aramadığı söylenebilir. Bu noktada *Takyîdü'l-ilm* adlı eserde çokça zayıf râvi/rivâyet

⁵⁵ Ali b. Âsım b. Süheyb (ö.201/816) Yahyâ b. Maîn tarafından yalan uydurmakla itham edilmiş zayıf bir râvidir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 74; İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/202; el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, 3/220.

⁵⁶ Abdülmelik Abdulaziz b. Cüreyc (ö.150/767) idrâk etmediği kişilerden hadis nakleden *müdelles* bir râvi şeklinde itham edilmekte *mürsel* olarak naklettiği bazı rivâyetleri ise uydurma hadisler içerisinde görülmektedir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 74; İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbü'l-merasil*, thk. Şükrullah Nimetullah Kucânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1/131; ez-Zehebî, *Mizanü'l-i'tidal*, 2/574.

⁵⁷ Abdurrahîm b. Harûn (ö.200/815) Dârekutnî tarafından yalan uydurmakla itham edilen *metrûk* bir râvi olarak cerh edilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 78; ez-Zehebî, *Mizanü'l-i'tidal*, 2/532; ez-Zehebî, *el-Mugnî fi'd-duafâ*, 2/392.

⁵⁸ Atâ b. Aclân hadis uydurmakla itham edilen ve aynı zamanda *münkerü'l-hadis* ile tenkit edilen bir râvidir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 81; el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, 4/610; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/335; Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 6/476; ez-Zehebî, *el-Mugnî fi'd-duafâ*, 2/435.

⁵⁹ Zeyd el-Ammî hadis uydurmakla itham edilen zayıf bir râvidir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 82; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, 8/386; İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/83.

⁶⁰ Dâvud b. Abdülcabbâr isimli râvi güvenilir olmayan bir râvi olarak tavsif edilmiş, hadis uydurmakla itham edilmiş ve *münkerü'l-hadis* tabiri ile cerh edilmiştir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 90; el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, 2/5; İbn Ebî Hâtîm, *İlelü'l-hadis* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1985), 6/177; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, 3/418; ez-Zehebî, *el-Mugnî fi'd-duafâ*, 1/219.

⁶¹ Mutarrif b. Mâzin'in zayıf bir râvi olduğu, kendisinden hadis rivâyet etmenin caiz olmadığı belirtilerek aynı zamanda hadis uydurmakla itham edildiği ifade edilmektedir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 107; el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, 4/31; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, 17/368; İbn Adî, *el-Kâmil*, c.9, s.615; ez-Zehebî, *el-Mugnî fi'd-duafâ*, 2/662.

bulunduğu ve bu rivâyetlere itibar edilemeyeceği şeklindeki bir yaklaşım gerçeği yansıtmadığı gibi müellifin yönteminin de dikkate alınmadığını gösterecektir.

Kısaca ifade etmek gerekirse râvilerin güvenilirliği mutlak anlamda o rivâyetin sahihliğini göstermediği gibi râvilerin bir veya birkaçının zayıf kabul edilmesi de tikel anlamda o rivâyetin zayıf olduğunu göstermez. “Bu hadis zayıftır, çünkü râvisi zayıftır” şeklindeki bir kanaat, açıkça söylemek gerekirse yüzeysel bir analizden öte bir şey ifade etmez. Zira bir hadisin *sahîh*, *hasen* veya *zayıf* şeklinde nitelendirilmesi tikel bir rivâyet üzerinden yapılacak kadar basit bir iş değildir. Râvinin güvenilirliği sadece tek bir hadisinin sahîhliği ile kabul edilebilecek bir husus olmadığı gibi râvinin zayıflığı da bir veya birkaç hadiste yaptığı hataya bağlanamaz. Sahîh kaynaklar arasında kabul edilen hadis kitaplarında dahi bu tür râvilerin / rivâyetlerin bulunuşu müelliflerin hadislerin sıhhatine yönelik değerlendirmeleri sadece râvileri açısından ele almadıklarını göstermektedir. Bu bağlamda söylenmesi gereken en önemli hususlardan biri de kuşkusuz her bir rivâyetin kendine özgü şartları çerçevesinde değerlendirildiği ve aynı rivâyetin muhtelif tarîklerinin bu değerlendirmelerde son derece etkin olduğu hususudur. Buna ilave olarak muhaddislerin inanç, ibadet ve benzeri konularla ilgili hadisleri değerlendirirken daha titiz, tarih, siyer gibi konuları ele alırken ise daha rahat davrandıkları da söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Ağırman, Cemal. “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 55-106.
- Âşıkkutlu, Emin. “Kızb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/126-128. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Âşıkkutlu, Emin. “Meçhul”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/286-288. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ateş, Ahmed. “el-Hatîb el-Bağdadî ve Takyîd al-İlm Adlı Eseri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1952), 91-103.
- Aydın, Osman. “Râvînin Adâletine İlişkin Hususiyetler Bağlamında Buhârî'nin Hadis Ricâline Yaklaşımı 'el-Câmiu's-Sahîh Özelinde’”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 741-770.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebevî*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Takyîdü'l-İlm*. Beyrut: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *ed-Duafâ'u's-Sağîr*. thk. Ebû Abdullâh Ahmed b. İbrahim b. Eb'l-Ayneyn. 4 Cilt. Dimyat: Mektebetü İbn Abbâs, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyâd: Beytül'Efkâr ed-Düveliyye, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Tarîhü'l-evsat*. thk. Teysîr b. Sa'd, Yahyâ b. Abdullâh. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhü'l-kebîr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b Fadl b. Behrâm. *es-Sünen*. ed. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Dayhan, Ahmet Tahir. *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Demir, Mahmut - Özafşar, Mehmet Emin. “Zayıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/157-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Doğanay, Süleyman. "Bid'atçılıkla Tenkid Edilen Buhârî Ravileri". *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015), 27-54.
- Düzenli, Muhittin. "Zayıf Hadisin Epistemik Değeri". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/1 (2018), 187-207.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erul, Bünyamin. "Tedlîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri". *İslâmi Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 1-14.
- Heck, A. Kadir. "Yazının İslâm Medeniyetindeki Epistemolojik Sorunu: Hatîb Bağdadi'nin (ö 463/1071) Takyîdü'l-ilm'i". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (01 Ağustos 2004), 225-248.
- Itr, Nureddin. *Menhecü'n-nakd fî 'ulumi'l-hadis*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Arrâk, Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdirrahman. *Tenzîhu's-şerâti'l-merfûa ani'l-ahbâri's-şenâti'l-mevdû'a*. thk. Abdulvahhâb Abdullatîf-Abdullah Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399.
- İbn Dakiku'l-İyd, Ebû'l-Feth Muhammed İbn Ali. *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh ve mâ udîfe ilâ zalike mine'l-ehâdîsi'l-ma'dûdeti fî's-sihâh*. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1982.
- İbn Ebî Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Hâtim. *İlelü'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1985.
- İbn Ebî Hâtim. *Kitâbü'l-merasil*. thk. Şükrullah Nimetullah Kucânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisanü'l-mizan*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sari mukaddimetu Fethi'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*. thk. Abdülkadir Şeybe el-Hamdî. Riyad, 2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. Riyâd: Dâru's-Sümeiyî, 2000.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Suâlatu İbni'l-Cuneyd*. thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kahire: el-Fârûkû'l-Hadîse, 2007.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetu'd-Dûri)*. thk. el-Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2013.
- İbn Şahin, Ebu Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bagdadi. *en-Nasih ve'l-mensuh mine'l-hadis*. thk. Semîr b. Emîn ez-Zuheyrî. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1998.
- İbnu'l-Kayserânî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Alî b. Ahmed el-Makdisî. *Zahîratu'l-Huffâz mine'l-Kâmil'İbni'Adiyy*. thk. Abdurrahman el-Feryevâî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru's-Selef, 1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-Mevdû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine, 1968.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâh eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.

- Köktaş, Yavuz. "Müslim'in Sahîh'ine Yapılan En Eski Tenkid: Ebu'l-Fadl El-Herevî'nin İlelu'l-Ahâdîs Fî Kitâbi's-Sahîh Li-Müslim Adlı Eserinin Takdim ve Tercümesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 29-56.
- Luveyn, Ebû Ca'fer Muhammed b. Suleymân b. Habîb el-Esedî. *el-Cuz'*. thk. Ebû 'Abdurrahmân Mes'ad b. 'Abdulhamîd es-Sa'denî. Riyad: Edvâ'u's-Selef, 1997.
- Melîbârî, Hamza Abdullah. *Hadis Usulüne Yeni Yaklaşımlar*. çev. Muhittin Düzenli, Ayhan Ak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Mizzi, Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman. *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*. Bombay: Dârü'l-Kayyime, 1966.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.
- Özcan, Kemal. "Buhârî ve Müslim'in Sahîhleri Hakkında Farklı Görüşler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2014), 215-244.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. thk. Muhammed Avvâme. Medine: Dâru'l-Yusr, 2016.
- Şulul, Kasım. "Hadîsin İlk Yazılı Kaynakları veya Takyîdü'l-İlm Meselesi". *Hadis ve Siyer Araştırmaları = Hadith and Sira Studies* 1/1 (2015), 185-200.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Riyâd: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, 1998.
- Turhan, Halil İbrahim - Taş, Mustafa. "Buhârî'nin Ehl-i Bid'at Râvileri ile İlgili Metodu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016), 69-116.
- Ukaylî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Du'afâu'l-kebîr*. thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.
- Yücel, Ahmet. *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2009.
- Yücel, Ahmet. *Hadîs İstılâhlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (2014), 91-121.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Mugnî fi'd-duafâ*. Haleb: Dârü'l-Maârif, 1971.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizanü'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*. thk. Muhammed Rıdvan. 5 Cilt. Dimeşk: Mu'essesetü'r-Risâle, 2009.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 18 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.

STRUCTURED ABSTRACT

The problem of the weakness of hadith narrations has been the subject of serious discussions in the history of Islamic science and culture from the classical period to the present. These discussions are centered on the knowledge/evidence value of weak hadiths as well as the authentic-weakness of the hadiths and the criteria to be considered in this distinction. This ancient problem is still being discussed today as it was discussed in the classical period. At the same time, the concept of weak hadith in methodology of hadith has become a concept that is sacrificed to personal convictions from time to time. The concept of weak hadith in methodology of hadith has been de-fined as "transmissions that do not meet at least one of the criteria required for valid report hadith (sahîh) or hasan (beautiful) hadiths". Although the existence of these conditions in the narrations can be understood by examining the narration from many aspects, it can be said that the weakness of a hadith is starting from the classical definition mostly related to the narrator who conveys that narration. Indeed, the authenticity of a narration basically depends on the honesty (‘adâla) and verification (dabt) of a hadith transmitters. In this context, the most important question is to be answered is whether the acceptance of the narrator as weak will weaken the narration he conveys and whether all the narrations he conveys are within this scope. Undoubtedly, the fact that a narrator is considered weak does not mean that all his narrations are weak. We can say that such an approach is not suitable for the methods of the authors of the classical period, and that a narrator who is considered as weak may find narrations that are considered acceptable. It is possible to see that weak narrators and the narrations transmitted by these narrators are employed in the works of el-Khatîb al-Baghdâdî too. When we examine the work named Takyîd al-‘ilm, which is devoted to the subject of writing the hadiths, it is seen that he included the narrators who were evaluated as extremely weak in terms of methodology of hadith and the narrations transmitted from these narrators, and did not make the slightest assessment of the authenticity of the narrations. Although we have the opportunity to say that the work aims to compile all the narrations for the writing of the hadiths without discriminating between the authentic and weak ones, and therefore, includes such narrations, the author did not make any explanation about this in the introduction or the content of his work. In fact, this approach of el-Khatîb al-Baghdâdî, who wrote works related to almost every subject of methodology of hadith, is not much different from the authors of other hadith collections. As a matter of fact, the presence of such narrators even in hadith books, which are accepted as the most authentic sources, shows that the authors do not consider the authenticity of hadiths only in terms of their narrators. One of the most important points to be mentioned in this context is undoubtedly that each narration is evaluated within the framework of its own specific conditions and that chains of the same transmission are extremely effective in these evaluations. In addition to this, it can be said while the hadiths were more meticulous when evaluating them in relation to faith, worship and similar subjects; life of the prophet they were more comfortable when dealing with subjects such as history and sirah. To this, it is necessary to add the fact that some of the authors act contrary to the method adopted, or fail to show due diligence. The reason is that the process of determining the authenticity of hadiths is a subjective phenomenon. While some of the narrators are considered weak according to a muhaddith/scholar, they can be considered as reliable transmitter(s) according to another person. In addition, sometimes the narrations containing a weak narrator can be used by the author for the purpose of text-related appendage (mutâba‘a) with other authentic narrations on the subject. To put it briefly, seeing the narrator as weak in terms of discrediting and accreditation (jarh wa-ta‘dil) does not necessarily reveal that the hadith is also weak. When faced with such a situation, other variants of the hadith should be taken into account and the narration should be evaluated in its entirety. It is an impulsive and superficial approach to judge the soundness or weakness of a narration in a particular sense, with only the weakness of the narrator. The authors of the third century Hijri also handled the narrations within this framework. It is seen that this approach continued after the third century of the hijra and until el-Khatîb al-Baghdâdî came, many authors did not see any problem in employing the narrations conveyed by weak narrators -within certain conditions- in their works.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 97-117

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1258141

آليات السبك النحوي ودورها في تحقيق التماسك النصي "سورة نوح نموذجاً"

***Dil Bilgisel Kalıbın Araçları ve Metinsel Tutarlılığı Gerçekleştirmedeki Rolü:
Nuh Suresi Örneğinde***

*Mechanisms of Grammatical Cohesion and Their Role in Achieving Text Coherence:
Surat Noah as an Example*

Mahmud KADDUM

Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık (Arapça)
Anabilim Dalı Başkanı, Bartın, Türkiye
Assoc. Prof., Bartın University, Faculty of Literature, Department of Translation (Arabic),
Bartın, Türkiye
mkaddum@bartin.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-9636-4903>

Mahmuud ALFAGI

Dr. Öğr. Üyesi Khatam Al Morsaleen Uluslararası Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap
Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Tanta, Mısır
Assist. Prof., Khatam Al Morsaleen International University, Faculty of Literature,
Department of Arabic Language and Arts, Tanta, Egypt
mahmuud.adel992@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-1523-0573>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 01.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 31.05.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2023

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mahmud Kaddum-Mahmuud Alfagi)

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

آليات السبك النحوي ودورها في تحقيق التماسك النصي "سورة نوح نموذجاً"

Dil Bilgisel Kalıbın Araçları ve Metinsel Tutarlılığı Gerçekleştirmedeki Rolü: Nuh Suresi Örneğinde

Mechanisms of Grammatical Cohesion and Their Role in Achieving Text Coherence: Surat Noah as an Example

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن الآليات التي تحقق الترابط القائم على النحو في البنية السطحية للنص ومدى أثرها في تحقيق الترابط النصي، والدلالات الناتجة عن تشكيلاتها في سورة نوح، وتمثلت تلك الآليات في الإحالة والربط والحذف، وقد حاول البحث من أجل الوصول إلى تلك الغاية أن يتجاوز إطار تحليل الجملة كإطار نهائي في التحليل، وسعى بالخروج منها إلى التحليل على مستوى أكبر منها وهو التحليل على مستوى النص الذي يمثل المعنى الكلي، وتحليله إلى جزئياته الصغرى وعلاقتها ببعضها، وقد خلص البحث إلى بعض النتائج من أهمها أن التحليل النصي قد أظهر مدى أهمية وسائل السبك النحوي التي تضافرت فيما بينها في بناء النص وتحقيق نصيبته وفهمه واستيعابه، وشكلت الضائر أكثر العناصر الإحالية وروداً في السورة، وكان لها دور واضح في ارتباط عناصر النص ببعضها بعض، فجعلت النص نسيجاً واحداً محكماً، كما أسهمت أدوات العطف في تسلسل الأفكار من جهة، وربط النص، وسبك أجزائه التي وزعت في فضائه بما يحقق الاتساق من جهة أخرى، أما الحذف في السورة فإنه وإن كان قليلاً إلا أن توظيفه كان دقيقاً مستثمراً في توسيع الدلالة، واحتمالية معانٍ كثيرة، بجانب ما حققه من ربط للنص.

الكلمات المفتاحية: السبك النحوي، اللسانيات النصية، التماسك النصي، الإحالة.

Öz

Bu araştırma, metnin yüzeysel yapısındaki dil bilgisi üzerinde duran bağlantıyı gerçekleştiren mekanizmaları ve bu mekanizmaların metinsel tutarlılığı gerçekleştirmesindeki etkisinin boyutunu, Nuh Suresi'ndeki oluşumlarından kaynaklanan semantikler ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu mekanizmalar referans, bağlama ve hazf üzerinde temsil edilmiş olup; bu amaca ulaşmak için analizde son bir çerçeve olarak cümle analizi çerçevesi aşmaya çalışılmıştır. Hatta cümle analizinden çıkarak bu araştırma, daha geniş bir düzeyde, bütünsel anlamı temsil eden metin düzeyinde analize, sonra en küçük parçalarının analizine ve birbirleriyle olan ilişkilerine yönelmiştir. Bu araştırma; metin analizinin, metnin inşasında, anlaşılmasında ve metinselliğini gerçekleştirmede kendi aralarında kümeleşen dil bilgisel kalıbın araçlarının öneminin boyutunu açığa çıkardığı sonucuna varmıştır. Örnek surede zamirler en çok referans alan unsurları oluşturmuştur. Zamirlerin, metnin unsurlarını birbirine bağlamada açık bir rolü olmuş ve metni sağlam tek bir doku haline getirmiştir. Ayrıca; atıf edatları da bir yandan fikirlerin teselsülüne ve metnin bütünlüğüne, bir yandan da -tutarlılığı temin edecek şekilde- metnin içerisinde dağılan parçalarının kalıba dökülmesine katkıda bulunmuştur. Suredeki hazf olgusu ise az da birçok anlamın olabirliğinde ve anlamı genişletmekte işlerliği kesin ve faydalı olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sözdizimsel Yapı, Metinsel Dilbilim, Metinsel Tutarlılık, Referans.

Abstract

The research aims to explore the grammatical mechanisms that achieve cohesion in text surface structure, their impact on achieving textual coherence, and the meanings resulting from the interactions of these mechanisms in Surat Noah. These mechanisms are reference, conjunction, and ellipses. The research must go beyond the sentence framework analysis to achieve its aim. It seeks a higher-level text framework analysis that represents the overall meaning. Then it analyzes the general purpose into its minor elements and their relation. The research comes to some conclusions, the most important of which may be that textual analysis has shown the importance of grammatical cohesion in constructing the text and achieving its textuality. Pronouns constitute the most referential elements mentioned in the surah, and they have a clear role in linking the text elements to each other, making the text a single structure. Conjunction tools distributed in the surah contribute to achieving the sequence of ideas and consistency. As for ellipses, although it is infrequent, their use is well-invested in expanding potential meanings, besides achieving coherence.

Keywords: Syntactic Cohesion, Textual Linguistics, Text Coherence, Reference.

1. مقدمة:

بقيت اللسانيات زمناً طويلاً لا تتعدى دراستها حدود الجملة التي شكلت بؤرة الاهتمام ومركز الدوران فنشأ ضمن هذه الحدود مدارس ونظريات متعددة درست الجملة من أوجه متعددة، حتى استطاعت اللسانيات أن تنفتح على مجالات معرفية أخرى لغوية وغير لغوية، ونجح عن ذلك توسيع حدود البحث اللساني، حيث استفادت منها إفادة عظيمة في الولوج إلى دراسة النص والخطاب ككل، ونقلت محورية البحث اللساني إليه فصارت هناك معرفة لسانية جديدة معروفة باسم لسانيات النص التي تجاوزت حدود لسانيات الجملة ولم يكن الهدف إلغاء الأخيرة، بل لتكون توظيفاً وسندا لها، فقواعد نحو الجملة وإشاراته الدقيقة كانت المفاتيح التي أفادت الدراسات النصية، وقد عالج ما لم تعالجه دراسة الجملة في تفسير ظواهر لغوية كثيرة منها معالجة العلاقات الرابطة بين أجزاء الجمل على المستوى النحوي أو المعجمي أو الدلالي.

وهدف لسانيات النص في المقام الأول هو البحث عن كيفية إنتاج النص وفهمه وتماسك بنيانه وتعلقها ووصفه بكل حيثياته، من خلال دراسة الجمل المكونة له بغير معزل عن سياقها في ضوء البنية اللغوية الكبرى المشكّلة لها وهي النص، باعتباره الوحدة الأساسية والكبرى في التحليل والعلاقات التي ربطت بين أجزائه، ثم وصف تلك الأدوات والآليات التي أسهمت في ذلك التماسك وأدت إلى اتساقه وانسجامه.

وتلك الرؤية جعلت لسانيات النص أكثر جدارة في التعامل مع اللغة باعتبارها قادرة على الكشف عن مكامن النصوص وتفكيكها والبحث في مستويات اتساقها وانسجامها بشكل أكثر عمقا، ولما كان الاهتمام الأكبر من وراء دراسة النص منصبا على نصيته أي من حيث شروط تماسكه واتساقه، فقد تركزت الأبحاث حول العناصر التي توفر التماسك النصي وتؤكد اتساقه وتحديد معالم نصيته، حيث شكلت محورا أساسيا للدراسات النصية ومدارا تدور في فلكه جل نظريات التحليل النصي، فهي عناصر مكيئة راسخة لا يمكن للنص أن يمتلك خاصية النصية من دونها، أيما كان النص شعرا أو نثرا، طويلا أو قصيرا.

وعلى كثرة ما كتب العلماء وألفوا في المكتبة الإسلامية من أسفار ضخمة، وكتب نفيسة، خدمة لكتاب الله الجليل، فلا يزال النص القرآني زاخرا بالعجائب، مملوءا بالدرر والجواهر، بما يهر العقول ويحير الأبواب لما فيه من الإشارات الإلهية، والفيوضات القدسية، والنفحات النورانية، ولا يزال هناك متسع لمزيد من الغوص بحثا عن آلائه ودرره، فمن بين جوانب إعجازه اللغوية أنه كتاب محكم الاتصال والترابط متين النسيج والسرمد متآلف البدايات والنهايات، يمثل بذلك أوضح نص تظهر فيه معالم التماسك النصي، حيث إن هناك تناسقا مدهشا بين الألفاظ وما تدل عليه من معانٍ، وترابطا وثيقا بين الكلمة وجارتها، وتآلفا محكما يربط الآية مع ما يسبقها وما يليها، وعلاقات وثيقة بين الآيات والسور، وتناسب فقرات السور مع بعضها، وترابط أول السورة وآخرها، بل إن الترابط شمل علاقة السورة كلها بما قبلها وبما بعدها، ومن هنا جاءت محاولات النظر إلى النص القرآني في ضوء لسانيات النص وأدواته ومنهجه، ومعرفة مدى قدرة تلك المناهج الحديثة على استظهار بنية النص القرآني واستنتاج نصيته، والوقوف على خصائص الخطاب فيه، وذلك من خلال البحث عن الوسائل والآليات التي توفر التماسك النصي، فجاء العنوان (آليات السبك النحوي ودورها في تحقيق التماسك النصي سورة نوح نموذجاً).

وقد كان دافع اختيارنا عنوان البحث هو الاطلاع على لسانيات النص، ومحاولة تطبيق منهجيته الحديثة على النص القرآني مع مراعاة خصوصية لغته، وتفرد أسلوبه، وتوخي الحذر والحيلة في تبيان مواطن السبك فيه، وكذلك كون عناصر التماسك النصي محور الدراسات النصية الحديثة، فعلى أساسه تبني علاقة الكلمة بما جاورها وعلاقة الجمل بغيرها من الجمل وصولا إلى بناء نصي ذي ترابط وثيق، والتأكيد على قدرة لسانيات النص على كشف الترابط النصي.

كما أن الوقوف على آليات السبك النحوي كان لإبراز دورها في تحقيق التماسك النصي في القرآن، متمثلا في سورة نوح، ومحاولة استنباط الدلالات المختلفة الناجمة عن تشكيلات تلك الآليات في السورة، وليس الهدف القول بتماسك النص القرآني أو عدمه -تنزه قول الله عن ذلك- بل وضع السورة في بوتقة التحليل النصي من أجل استجلاء عناصر النص التي أسهمت في تحقيق التماسك.

وأيضاً يلاحظ أن طبيعة سورة نوح من بدايتها لنهايتها التي تحكي قصته مع قومه ودعوته لهم واجتهاده فيها بأساليب الترهيب والترغيب والوعد والوعيد، والتدبر، والسعي في الإقناع، تمثل نموذجاً مثالياً لتطبيق دراسة التماسك النصي فيها ومدى تحققه فيها، ومعرفة ألياته النحوية التي وظفت فيها.

وأهمية الموضوع مكتسبة من شرف تعلقه بالقرآن الذي نلتمس فيه مواطن إعجازية، وتفردات أسلوبية متمثلة في سورة نوح. والدور الفعال لآليات السبك النحوي في تحقيق تماسك النص، وتجاوز إطار تحليل الجملة كإطار نهائي في التحليل، والسعي بالخروج إلى التحليل على مستوى أكبر منها وهو التحليل على مستوى النص الذي يمثل المعنى الكلي، وتحليله إلى جزئياته الصغرى وعلاقتها ببعضها، إضافة لبنة جديدة في رصيد المكتبة القرآنية، واستكمال الجهود التي سعت لدراسة التماسك النصي في السور القرآنية.

وقد سعى البحث إلى الكشف عن الوسائل التي تحدث الترابط القائم على النحو في البنية السطحية للنص، وهو ما يتعلق بالإحالة والحذف والربط وغيرها من الوسائل النحوية ومدى أثرها في تحقيق الترابط النصي والدلالات الناتجة عن تشكيلات تلك الوسائل في سورة نوح، ولذلك فإن المنهج الوصفي التحليلي أنسب المناهج لتلك الدراسة من خلال عرض مباحث الدراسة النظرية ورصد مختلف تداعياتها ووسائلها ووصف عناصر السبك النحوي وتبعها في السورة، وتحليل دورها في تحقيق التماسك النصي، واستنتاج إسهاماتها في التحام أجزائها، والدلالة التي تؤديها تلك العناصر في السورة، مع الأخذ في الاعتبار بخصوصية النص القرآني وتفرد، وبوصفه نصاً متعدد المقاصد والدلالات.

كما اقتصر بحثنا على دراسة تلك العناصر أو الآليات التي ترتبط بالجانب النحوي المتمثلة في الإحالة والحذف والوصل دراسة تطبيقية في سورة نوح نموذجاً، فجاء في مقدمة عرضنا فيها نبذة مختصرة عن الموضوع، وأهمية الدراسة، وأهدافها، وحدودها، ومنهجها، وتمهيد عرضنا فيه التعريف بإيجاز عن مفهوم النص ولسانيات النص، وأهداف لسانيات والمصطلحات الواردة فيها، والتماسك النصي، والأدوات المحققة له، ثم فصول الدراسة: المبحث الأول: السبك بالضمير المبحث الثاني: السبك بالوصل، المبحث الثالث: السبك بالحذف، ثم الخاتمة التي جاءت فيها أبرز النتائج المتوصل إليها من خلال البحث ثم ثبتت المصادر والمراجع.

1.1. مفهوم النص:

قد اختلفت وجهات نظر النحويين حول مفهوم النص، فكل لساني حدده من زاوية تأمل معينة، ويمكن أن يعبر عن النص بأنه: "نسيج من الكلمات يترابط بعضه ببعض كالخيوط التي تجمع عناصر الشيء المتباعدة في كيان كلي متماسك"¹. أو هو "تتابع متماسك من علامات لغوية أو مركبات من علامات لغوية لا تدخل تحت أية وحدة لغوية أشمل"². وهذا التعريف يظهر أن جمل متتالية مترابطة في بناء متكامل، ويمكن أن يكون النص: "ملفوظاً أي كان شفهيًا أم خطياً أم قصيراً أم طويلاً"³. فالنص ليس مقيداً بشروط في طول، أو قصر، أو شكل كتابي، أو شفهي، فقد يكون "هو القول المكتفي بذاته والمكتمل في دلالة"⁴. أي: إنه ملفوظ مستوف في دلالة، ويوصل المعنى المراد ويحقق التواصل، فالنص كذلك ليس تتابعا من الجمل فقط، وإنما وظائف تلك الجمل وسيلة تتحقق بها وحدة النص الدلالية؛ ولذلك هناك ما يميز النص، حيث تتوفر فيه "خصائص معينة تعتبر سمة للنصوص ولا توجد في غيرها"⁵. كما أنه لا يقف عند حدود الترابط بين الجمل، بل هو "خاضع لتوجه مزدوج، نحو النسق الدال الذي ينتج ضمنه، ونحو السيرورة الاجتماعية التي يساهم فيها كخطاب"⁶.

¹ إبراهيم خليل، في اللسانيات ونحو النص (عمان: دار المسيرة، 2009)، 217.

² سعيد بجري، علم لغة النص (مصر: الشركة المصرية لوتنجان، 1997)، 7.

³ محمد خطابي، لسانيات النص (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991)، 13.

⁴ صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص (الكويت: عالم المعرفة، 1992)، 214-215.

⁵ خطابي، لسانيات النص، 12.

⁶ جوليا كريستيفا، علم النص (الدار البيضاء: دار توبقال، 1991)، 9-10.

فهناك شق يتولد من خلاله مدلولات ضمنية ومباشرة (الألفاظ وما تدل عليه من معان)، وشق مرتبط بالمستوى الاجتماعي الذي يولد تفاعل الحوار بين الطرفين المخاطب والمخاطب. فيمكن القول إنه: تتابع مترابط من سلسلة كلامية من الجمل القصيرة أو الطويلة له أهداف معينة وأغراض مرادة مكتوباً أكان أو منطوقاً، ينتجه لمخاطب معين وسط ظروف معينة.

1.2. تعريف لسانيات النص:

من الواضح أن ظهور نظرية لسانيات النص قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بتحليل الخطاب، متجاوزاً بذلك حدود الجملة التي كانت لا تتعداها دراسة اللسانيات إلى ميدان أرحب يرى النص هو محور الدراسة⁷. ويعبر عن ذلك الفقي بقوله: "هو فرع من فروع علم اللغة الذي يهتم بدراسة النص باعتباره الوحدة اللغوية الكبرى، وذلك بدراسة جوانب عديدة أهمها الترابط والتماكك ووسائله وأنواعه والإحالة أو المرجعية وأنواعها والسياق النصي ودور المشاركين في النص وهذه الدراسة تتضمن النص المنطوق والمكتوب على حد سواء"⁸.

1.3. أهداف لسانيات النص:

تسعى لسانيات النص عبر تحليل البنى النصية واستكشاف العلاقات النسقية التي تفضي إلى اتساق النصوص وانسجامها إلى الكشف عن أغراضها التداولية، واستخراج المبادئ المتحركة فيما يحدث من ارتباطات الجمل وتفرعاتها داخل النص، فيرى الفقي أن محام لسانيات النص تتجلى في إحصاء الأدوات والروابط التي تسهم في التحليل، ويتحقق هذا الأخير بإبراز دور تلك الروابط في تحقيق التماسك النصي مع الاهتمام بالسياق وأنظمة التواصل المختلفة⁹. فدراسة الروابط بين تلك الأجزاء الصغيرة المكونة للنص في ضوء المستويات اللغوية المختلفة مع التوجه إلى النظرة الكلية للنص تعد من أهم الملامح في دراسة لسانيات النص، كما أن كثيراً من الدراسات اللغوية الدائرة في فلك نحو الجملة قد أهملت الجانب الدلالي أو لم توله عناية كافية¹⁰. وهو الأمر الذي دفع النصيين إلى استدراك هذا القصور في دراستهم للنص، فهذا التحول قد أخرج الدراسات اللسانية من "مأزق الدراسات البنوية التركيبية التي عجزت عن الربط بين مختلف أبعاد الظاهرة اللغوية: البنيوي والدلالي والتداولي"¹¹. وبهذا فإن لسانيات النص تراعي وصفاً تحليلياً لعناصر لم يتطرق إليها من قبل، وتلجأ في تفسيراتها إلى قواعد تركيبية مستمدة من نحو الجملة، وقواعد دلالية منطقية¹². كما تسعى إلى توظيف المعرفة الأدبية بخواص الأجناس التي تنتمي إليها تلك النصوص¹³. بحيث يكون السعي إلى تحقيق هدف يتجاوز ما تنتجه قواعد إنتاج الجملة إلى ما تنتجه قواعد إنتاج النص.

1.4. المصطلحات الواردة في لسانيات النص:

قد أفرز هذا العلم عدة مصطلحات ميزت الدرس اللساني النصي ولعل من أهم هذه المصطلحات:

-النصية (Textuality):

اتفق النصيون على أن أي نص يتوفر على خاصية كونه نصاً يمكن أن يطلق عليه النصية، وهذا ما يميزه عما ليس نصاً، ولكي يكون لأي نص نصية ينبغي أن يعتمد على مجموعة من الوسائل اللغوية التي تخلق تلك النصية، بحيث تسهم هذه الوسائل في وحدته الشاملة¹⁴. ولتلك النصية مجموعة من المعايير قد أشار إليها روبرت دي بوجراند ودريسلر، وتمثل فيما يأتي¹⁵:

⁷ صبحي الفقي، علم اللغة النصي (طنطا: دار النايفة، 2015)، 21-22.

⁸ الفقي، علم اللغة النصي، 34؛ بجري، علم لغة النص، 135.

⁹ الفقي، علم اللغة النصي، 51.

¹⁰ جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 65-66.

¹¹ خولة الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات (الجزائر: دار القصة، 2006)، 167.

¹² بجري، علم لغة النص، 135.

¹³ فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، 236-237.

¹⁴ خطاي، لسانيات النص، 13.

¹⁵ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء (القاهرة: عالم الكتب، 1998)، 103-105؛ دي بوجراند، ودريسلر، مدخل إلى علم لغة النص (فلسطين، مركز نابلس للكمبيوتر،

1992)، 11-12.

-السبك أو الاتساق (Cohesion): وهو يشتمل على الإجراءات المستعملة في توفير الترابط بين عناصر ظاهر النص كبناء العبارات والجمل واستعمال الضائير وغيرها من الأشكال البديلة.

-الاتساق أو الحبكة (Coherence): وهو يشتمل على الإجراءات المستعملة في إثارة عناصر المعرفة من مفاهيم وعلاقات لإيجاد الترابط المفهومي، منها علاقات منطقية كالسببية، ومنها معرفة كيفية تنظيم الأحداث والأعمال والموضوعات، فتتحقق الاستمرارية بتفاعل المعلومات التي يعرضها النص مع المعرفة السابقة بالعالم.

-القصدية (Intentionality): أي قصدية موقف منتج النص من كون صورة ما من صور اللغة قصد بها أن تكون نصا يتوفر فيه السبك والحبكة -وليس شرطا أن يتواجدا بمعاييرهما الكاملة- كأدوات نحو تحقيق قصد معين أو هدف محدد.

-المقبولية (Acceptability): ويقصد بها تقبل المخاطب للنص باعتباره نصا مسبوكا محبوكا ذا نفع له أو صلة به، وللقبول أيضا مدى من التفاوضي في حالات تؤدي فيها المواقف إلى ارتباك، أو لعدم وجود أهداف مشتركة بين المخاطب والمخاطب.

-رعاية الموقف / السياق (Situationally): وهي تشتمل على العوامل التي تجعل النص ذا صلة بموقف حالي أو موقف سائد قابل للاسترجاع، ويأتي النص في صورة عمل يمكن له أن يراقب الموقف وأن يغيره.

-الإعلامية: (Informativity): وهي تشتمل على عامل الجودة (اللايقين النسبي لوقائع النص بالمقارنة مع الوقائع الأخرى المحتملة للحدث)، أو هي العامل المؤثر بالنسبة لعدم الجزم في الحكم على الوقائع النصية أو الوقائع في عالم نصي في مقابلة البدائل الممكنة.

-التناسق (Intertextuality): وهي تتضمن العلاقات بين نص ما ونصوص أخرى مرتبطة ذات صلة، ثم التعرف إليها من خلال خبرة سابقة سواء أو بوساطة أو غير وساطة.

-السياق: Context:

ويعد السياق من المصطلحات المهمة في الدراسات اللغوية الحديثة، فهو محور اهتمام لسانيات النص وعلم اللغة بصفة عامة، فإن "اللغة في المقام الأول جزء من نشاط تواصل- اجتماعي، ومن ثم فإن معرفة السياق الذي تستخدم فيه اللغة يوضح المعنى الوظيفي للغة، ويفرض عليها قيمة حضورية معينة"¹⁶. ويمكن أن يعرف السياق في مجال لسانيات النص بأنه: "أداة إجرائية تلعب دورا مركزيا في تحديد المعنى إذ يكاد يتفق معظم الدالين أن للكلمة معنى قاعديا ومعنى سياقيا وبذلك يظهر أن أي اقتراب من قضية المعنى يحث على معرفة السياق"¹⁷. وبذلك فليس هناك بد من اللجوء إلى السياق أثناء التحليل كونه متما للمعنى، ولا يمكن الاستغناء عنه في التوضيح والتفسير.

1.5 التماسك النصي وكيفية تحققة:

مما أفرزته لسانيات النص من مصطلحات عدة يظهر مصطلح التماسك النصي، فقد نال التماسك النصي اهتماما كبيرا من علماء النص، حيث أوضحوا مفهومه، وأدواته وشروطه والسياق المحيط بالنص وعلاقته بالنص¹⁸. وذلك أن التماسك حضورا واجبا في أي نص، وإذا لم يكن في النص تماسك فليس من الممكن أن يكون نصا¹⁹. و"كل جملة تمتلك بعض أشكال التماسك عادة مع الجملة السابقة، مباشرة، وكل جملة تحتوي على الأقل على رابطة واحدة تربطها بما حدث مقديا، وبعض آخر من الجمل قد يحتوي على رابطة تربطها بما سوف يأتي وهذه نادرة جدا وليست ضرورية لتعيين النص"²⁰.

¹⁶ الفقي، علم اللغة النصي، 100.

¹⁷ خطاي، لسانيات النص، 297.

¹⁸ الفقي، علم اللغة النصي، 87.

¹⁹ سمير استيتية، اللسانيات (إريد: عالم الكتب الحديث، 2008)، 198.

²⁰ الفقي، علم اللغة النصي، 87.

ويمكن أن يعرف هذا المصطلح بأنه: "العلاقات التي تسهم في الربط بين عناصر النص الداخلية، والنص والبيئة المحيطة من ناحية أخرى"²¹.

وبهذا المصطلح فإنه يتضح أن التماسك النصي هو أهم عناصر الموضوع، فالتحليل النصي أصلاً يعتمد على التماسك كدليل على تحقق النصية في نص ما من عدمه، "فالتماسك يهتم بالعلاقات بين أجزاء الجملة وأيضاً بالعلاقات بين جمل النص، وبين فقراته، بل بين النصوص المكونة للكتاب كالسور القرآنية والعلاقات بين النص وما يحيط به ومن ثم يحيط التماسك بالنص كاملاً داخلياً وخارجياً، ونجد أن السياق والمتلقي والتواصل وغيرهم يمثلون العوامل المساعدة في تحقيق التماسك وفك شيفرة النص"²². ولهذا يمكن القول بلا مغالاة إن "روابط التماسك بين الجمل هي المصدر الوحيد في النصية"²³. والهدف من التحليل النصي هو الوصول إلى مدى تحقق التماسك في النص، ولهذا التحليل أدوات نصل منها إلى معرفة حدوث التماسك من عدمه، مثل أدوات الوصل، وغيرها على النحو الآتي:

أ- السبك: هو المعيار الذي يسهم في تحليل الخواص التي تؤدي إلى فهم العلاقات التي تربط بين الجمل بالنظر إلى النص نظرة شاملة لا تفصل بين أجزائه، وكيفية ارتباط الأول بالآخر، أو الآخر بالأول ويجدد الكيفيات التي تتناسك بها النصوص، وله جانبان نحوي ومعجمي²⁴.

وأدوات السبك النحوي هي:

1- الإحالة (Reference).

2- الاستبدال (Substitution).

3- الحذف (Ellipsis).

4- الوصل (Conjunction).

أما أدوات السبك المعجمي فهي

1- التكرار (Reiteration).

2- التوازي / التماثل (Parallelism).

3- المصاحبة المعجمية (Collocation).

ب- الحبك: هو المعيار الذي يسهم في جعل الخطاب منسجماً قابلاً للفهم والتأويل، كيفاً كانت طريقة تقديمه، ورغم خلوه من الروابط الشكلية، ويصل منه المتلقي إلى قصد الرسالة التي ينقلها النص، بالإضافة إلى ما يعتمد المتلقي على ما تراكم لديه من خبرات سابقة وتجارب مماثلة في مواجهة أمثال تلك النصوص²⁵.

وأدوات الحبك هي:

1- السياق (Context).

2- التأويل (Interpretation).

3- التشابه (Analogy).

4- التفرغض (Theme).

²¹ الفقي، علم اللغة النصي، 91.

²² الفقي، علم اللغة النصي، 91.

²³ 194، Brown G., & Yule, G. *Discourse Analysis* (Cambridge: Cambridge University press, 1986).

²⁴ خطابي، لسانيات النص، 16-25.

²⁵ خطابي، لسانيات النص، 52-60.

2. المبحث الأول: السبك بالإحالة:

يشير مفهوم الإحالة إلى العلاقة بين العبارات من جهة، وبين الأشياء والمواقف في العالم الخارجي الذي تشير إليه العبارات من جهة أخرى²⁶، وهي بذلك لا تخضع لقبود نحوية، لكن تخضع لقبود دلالية، وهو وجوب تطابق الخصائص الدلالية بين العنصر المحيل والمحال إليه²⁷. وقد تنوعت صور الإحالة في سورة نوح وعملت على تحقيق الترابط بين عناصر النص فيها على النحو الآتي:

2.1. السبك بالضمير:

عني النحاة العرب بمصطلح الضمير، فالضمير أو المضمّر هو اصطلاح البصريين، قال ابن الحاجب: "المضمّر ما وضع لمتكلم أو مخاطب أو غائب تقدم ذكره لفظاً أو معنى أو حكماً"²⁸. أما الكوفيون فاستخدموا مصطلح الكناية أو المكني²⁹.

وتعد الإحالة بالضمائر من أهم وسائل السبك التي عني بها النصيون المحدثون، فهي: "واحدة من أهم الشرائط النحوية التركيبية الأساسية لتناسق النصوص"³⁰. بل إن الضمير يمثل الأصل في الربط بين الأسماء؛ حيث تعتبر من الروابط الاسمية سواء أكان بارزاً أم مستتراً³¹. حتى عرف بعضهم النص بأنه: "وحدات لغوية متتابعة مبنية بسلاسل إضمار متصلة"³².

والضمير من حيث هو لفظ لا يدل على شيء، فهو مبهم حتى يكون في السياق ما يفسره بدلالة الحال أو المقال، وهو ما يسمى بمرجع الضمير أو المفسر، وهذه العلاقة بين الضمير ومرجعه هي مدار السبك³³. وهي المقصودة بالافتقار في قول ابن مالك: "الافتقار كون المضمّر لا يتم دلالته على مسماه إلا بضميم من مشاهدته أو ما يقوم مقامها، وتلك الإحالة تمثل "أكثر أنواع الإحالة دورانا في الكلام"³⁴. ولهذا المفسر وتلك الإحالة وذلك المرجع الذي يعود إليه الضمير "أهمية في الخطاب قديماً وحديثاً، ونستطيع أن نقول مطمئنين أن هذا العائد الذي يعود إليه الضمير هو أحد المباحث التي تجمع النحو العربي بالنظريات اللسانية المعاصرة؛ فهو أحد شفرات النص التي تربط بين أجزاء النص، وتقرب بين متباعداته، وتكشف بين مرامييه"³⁵.

2.1.1. السبك بضمير الغائب:

يعد السبك بضمير الغائب من أبرز الإحالات النصية، وتكون الإحالة إلى أشخاص معينة أو أحداث معينة سابقة أو لاحقة، وقد يحال بضمائر الغائب على مرجع يتم استنباطه من السياق النصي.

وقد شمل ضمير الغائب في فضاء السورة جزءاً كبيراً فيها، ومعظمه يحيل إلى قوم نوح، فالسورة تحكي عن قصة قوم نوح أول المشركين الذين سلط عليهم عقاب في الدنيا، وهو أعظم عقاب ألا وهو الطوفان، ومقدمتها قوله: **إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ** [نوح: 1]، فذلك الإنذار هو مضمون ما أرسل به نوح إلى قومه، وعقب المقدمة تفصيل كثير عن دعوة نوح لقومه بتوحيد الله، ونبذ عبادة الأصنام، وإنذار قومه بالعذاب واستدلاله لهم ببداية صنع الخلق، وتذكيرهم بيوم البعث، وعصيان قومه له، ودعوة نوح عليهم بالاستئصال، وإشارته إلى الطوفان³⁶. وقد ضمت تلك الأحداث أهم عنصر من عناصر السبك وهو الضمير سواء أكان ظاهراً أم مستتراً كما في قوله **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، يَزِدْهُمْ، دَعْوَتَهُمْ، لَهُمْ، جَعَلُوا، أَصَابِعَهُمْ، آدَانِهِمْ، وَاسْتَعْسَفُوا، فِيهَا، وَاسْتَكْبَرُوا، فِيهَا، تَذَرَهُمْ، يُضِلُّوا، وَلَا يَلْتَمِسُوا،** إذ

²⁹ Brown G., & Yule, G. *Discourse Analysis*, 28.

²⁷ خطابي، لسانيات النص، 16-17.

²⁸ الرضي الاسترآبادي، شرح الرضي على الكافية (بنغازي: منشورات قاريونس، 1996)، 401/2.

²⁹ ابن السراج، الأصول في النحو (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 115/2.

³⁰ الفقي، علم اللغة النصي، 151.

³¹ مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية (بيروت: مكتبة لبنان، 1996)، 27.

³² فولفجانج هاينه من، ودبتر فينيججر، مدخل إلى علم اللغة النصي (الرياض: منشورات جامعة الملك سعود، 1999)، 27.

³³ محمد الشافعي، علم لغة النص (القاهرة: مكتبة الآداب، 2020)، 159.

³⁴ ابن مالك الأندلسي، شرح التسهيل (القاهرة: دار حجر، 1990)، 167/1.

³⁵ عبد الكريم أمين محمد سلجان، بلاغة الخطاب القرآني في استعمال الضمائر محل لفظ الجلالة الله (أنقرة: صون شاع، 2022م)، 34، 35.

³⁶ الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية، 1984)، 186/29.

أحالت تلك الضمائر على مرجعية داخلية عادت على قوم نوح الذين مثلوا محورية السورة، وبسبب تلك المحورية قد ارتبطت به أكبر عدد من العناصر الإحالية، وكانت الضمائر موجهة نحو هذه النواة؛ ليحدث الالتئام بينها وبين الآيات اللاحقة عليها، ولذلك سميت بالسلمية الإحالية³⁷. "فكلما ازداد دور العنصر الرئيسي في القصة، ازدادت الضمائر التي تحيل إليه،... وهذا أمر له أهميته، فالضمائر لا تتوزع بصورة عشوائية لكنها حسب الدلالة التي يريد النص أن يوضحها، ودليل ذلك أن العناصر الهامشية أو الثانوية في النص، تجد الضمائر التي تحيل إليها أقل بكثير"³⁸.

وضمائر أخرى مرتبطة بفريق معين من الكافرين من قوم نوح وهم أصحاب المال والولد في قوله {مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالَهُ وَوَلَدَهُ إِلَّا حَسْرًا} [نوح: 21]، فعادت عليهم الضمائر {وَمَكْرُوا، وَقَالُوا، وَقَدْ أَصْلَوْا}، فقد أغروا التابعين لهم من الكفار بكثرة المال لتأليف قلوبهم وإرهابهم بكثرة الولد، وقد نجحوا في إضلال خلق كثير، بحيث ما آمن مع نوح إلا القليل.

وفي السورة ضمائر غيبية أخرى عادت على (نوح) كما في قوله {قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ} [نوح: 2]، وقد مثلت مبادرة نوح لإنذار قومه حين بلغه الوحي بإنذارهم، وقوله {قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا} [نوح: 5] وفيه تنبيه على أن تلك المبادرة قد بلغت تمام الحرص على تبليغ دعوته حيث شملت كل وقت وحين³⁹.

وكذلك تطالعنا ضمائر أخرى عادت على (الله) كما في قوله: {وَأَنْشُرْهُ} [نوح: 3]، {يُنْفِزْ لَكُمْ مِنَ دُونِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى} [نوح: 4] وفيه إشارة إلى أن قوم نوح إذا اتقوا الله فإنه سيغفر لهم كرماً وإحساناً ولطفاً وتحقيقاً لوعده بتكفيرها شريطة اجتناب الكبائر، مع النسيء في العمر، حيث سيبارك لهم فيه بكل العافية ولن يعاقبوا بالقطط وغيره، ولا يموتوا موتة المستأصلين بالعذاب⁴⁰. وضمائر أخرى مثل {يُرْسِلُ، وَيُؤَدِّدُكُمْ، إِنَّهُ، وَيَجْعَلُ، خَلْقَكُمْ، وَجَعَلَ، يُعِيدُكُمْ، وَيُخْرِجُكُمْ}، وهذه الضمائر اتصلت بعضها بما يفيد تعداد النعم في مجال الدعوة لهم بالنصح، وبعضها الآخر اتصل بسياق التوبيخ لهم بتذكيرهم بما كانوا عليه من أطوار النشأة وبما ألم بعدها حينما انقطع رجاءه في نصحهم.

وهناك ضميران في موضعين غير مرتبطين بالمحاور الأساسية التي تقوم عليها السورة، الأول منها قوله {إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ} [نوح: 4]، وهو عائد على أجل الله⁴¹. والثاني: {وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا} [نوح: 16]، وهما مرتبطان ببيان قدرة الله ومشيبته في الكون، وذلك ضروري في سياق إقناع الكافرين⁴².

وهذه الضمائر كلها وظفت بإيرادها كناية عن أساء مذكورة سابقة في السورة، ومن ثم فإن الإحالة داخلية سابقة ووظيفة الضمائر هنا واضحة في تحقق تماسك هذه القصة وارتباطها الشكلي وتعاقب أحداثها بالإجمال والتفصيل بين الآيات.

ومع أن ضمائر الغيبة قد مثلت أكثر العناصر حضوراً في النص إلا أنها عناصر ثانوية؛ لأنها تحيل إلى أشخاص ليس لهم حضور في عملية التكلم التي تقوم أساساً على المتكلم والمخاطب بالدرجة الأولى، ثم الغائب بالدرجة الثانية، ولعل ذلك يرجع إلى طبيعة السورة التي تناولت أحداثاً عن فئة كافرة عاصية بائدة قبل زمن التحدث صممت على عصيانها وتصلبها في شركها، وفي نهاية السورة عدل عن ضمير الغيبة إلى إظهار اسم نوح مرة أخرى كما في {قَالَ نُوحٌ} [نوح: 21]، وذلك لبعده معاد الضمير لو تحمله الفعل⁴³.

³⁷ الأزهر الزناد، نسيج النص، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، 134.

³⁸ الفقي، علم اللغة النصي، 194.

³⁹ ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 193/29.

⁴⁰ ابن عادل الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 382-381/19.

⁴¹ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 383/19.

⁴² ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 389/19.

⁴³ محمود الأوسى، روح المعاني (بيروت: دار إحياء التراث)، 79/26. ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 206/29.

2.1.2 السبك بضمير المتكلم:

ضمير المتكلم يمثل مركز المقام الإشاري وهو الباث⁴⁴. وقد تكون الإحالة به مقامية لعلم المخاطب؛ "فلا يخلو النص من إحالة سياقية (إلى خارج النص) تستعمل فيها الضمائر المشيرة إلى الكاتب (أنا، نحن) أو إلى القارئ بالضائر (أنت، أتم)"⁴⁵. وقد تكون الإحالة به مقالية من خلال قرينة نصية، أو من خلال الإحالة على أشخاص سبق ذكرهم، وقد توزعت ضمائر المتكلم في تلك السورة على النحو الآتي:

أول ما يطالع المتلقي من الضمائر المتكلم العائد على الله في قوله: **{إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ}** [نوح:1]؛ حيث افتتح الكلام بأداة بالتوكيد للاهتمام بالخير؛ ووجود تلك النون في الأداة والفعل مما يعظم من شأن ذلك الأمر ويشعر بعليته. فنون العظمة إذا أسندت للفعل نبهت على عظمة مفعول هذا الفاعل⁴⁶. وهذه إحالة خارجية مقامية معلوم أن المرسل هو الله.

أما الضمائر الدالة على نوح فهي **{لِيَّي، وَأَطِيعُونَ، رَبِّي، دَعْوَتِي، وَأَسْرَرْتُ، وَأَعْلَنْتُ، دَعْوَتِي، وَأَسْرَرْتُ، وَأَعْلَنْتُ، عَصَوْنِي، لِي وَلَوْلَا لِي، بِيَّتِي}**؛ وجميعها تحيل إلى المتحدث صاحب الشأن مركز المقام الإشاري، الذي أرسله ربه إلى هؤلاء القوم الكافرين وهو نوح الذي ذكر صراحة في أول السورة، ومن ثم فالمرجعية داخلية، وقد أبان ما حدث له من بداية دعوته لهم، فقد خوفهم من غضب الله، وأنذرهم من عذابه، وأمرهم بالانصياع إلى أمره، وذلك البلاغ الذي بادر به نوح قومه كان فيه تمام الحرص بإسراجه وإعلانه لهم ليلاً ونهاراً، فقد توخى ما يظنه أوغلاً إلى قلوبهم من صفات الدعوة، فظهر حين كان الجهر أجدى مثل مجامع العامة، وأسر للذين يظنهم متجنبيين لوم قومهم عليهم في التصدي لساع دعوته⁴⁷.

كما أنه وعدهم بأن الله إذا استغفروهم وتابوا إليه عن كفرهم سيمطرهم مطر الرزق من السماء، ويمددهم برزق من الولد والمال، ويحول أراضيهم إلى جنات وأنهار، ثم بدل الخطاب من النصيح إلى التوبيخ حينما انتهى رجاءه منهم، وكانت المحصلة أنهم عصوه ولم يسمعوا له واتبعوا قاداتهم وساداتهم، فأعقبه طلب نوح أن يهلكهم الله ويستأصلهم فلا يبقى منهم أحداً، ثم طلبه من الله بأن يغفر له ولأهله وذويه والمؤمنين وذريتهم وعاد بالدعاء مرة أخرى على الكافرين بأن يجرمهم الله سبيل النجاح.

إذن فإن ضمائر المتكلم قد أثرت في ربط النص وتماسكه، حيث اتجهت كلها إلا واحداً منها عائداً على الله- من ناحية الشكل إلى المتكلم صاحب القضية وهو نوح الذي عرض بتفصيل معاناته مع قومه وشكوته إلى الله، فكانت سبباً في ربط الآيات ببعضها مما يحقق السبك بين أطراف النص.

2.1.3 السبك بضمير المخاطب:

المخاطب هو المتلقي الذي يقابل المتكلم في المقام ويشاركة فيه⁴⁸. والغالب في ضمير المخاطب أن تكون الإحالة به مقامية؛ فالمخاطب دائماً حاضر في الموقف الكلامي؛ لكنه قد يذكر من خلال قرينة نصية تتمثل في النداء، فإلى جانب حضور المخاطب في المقام حضوره في النص، ومعلوم أن مرجعية ضمير المخاطب خارجية، قد توزع هذا الضمير بين عدة محاور على النحو الآتي:

المحور الأول: خطاب الله إلى نوح في قوله **{أَنْ أُنذِرَ قَوْمَكَ}** [نوح:1]، حيث طلب الله من نوح أن ينذر قومه مجلول العذاب وهو عذاب موقوت بمدة بقائهم على الشرك بعد إبلاغه رسالة الله لهم⁴⁹. ومرجعية الضمير هنا داخلية.

والمحور الثاني: هو خطاب نوح إلى قومه تنفيذاً لأمر الله يتمثل في **{لَكُمْ، دُنُوبِكُمْ، وَيُؤَخِّرَكُمْ، رَبِّكُمْ، عَلَيْكُمْ، وَيَمُدِّدْكُمْ، حَلَقَكُمْ، أَبْتَلِكُمْ، يُعِيدْكُمْ، وَيَخْرِجْكُمْ، لَتَسْلُكُوا}**، وقد حاول نوح في خطابه لهم طريقين، الأول: طريق الترغيب بوعدهم بغفران بعض الذنوب والنسيء في

⁴⁴ الزناد، نسيج النص، 117.

⁴⁵ خطابي، لسانيات النص، 18.

⁴⁶ الألوسي، روح المعاني، 68/29، ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 262/3.

⁴⁷ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 384/19.

⁴⁸ الزناد، نسيج النص، 117.

⁴⁹ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 382/19.

العمر، وزيادة الغيث، وكثرة النسل والرزق، وحلول الجنات والأنهار في أرضهم، والثاني: طريق التوبيخ بتذكيرهم بأنهم الله لإقامة الحجة عليهم، مستندلاً بآثار وجود الله، فنبههم على النظر في أنفسهم أولاً وما سوى فيها القادر من عجائب شاهدة على بديع خلقه، ثم الاستدلال بخلق السماوات والأرض والشمس والقمر، وانتقل منه بأعجب ما يروونه من حال وهو الموت والإقبار الذي هو تمهيد لحياة أخرى، وامتنانه عليهم يجعل الأرض مسطحة فيحصل للناس منها الحرث والزرع والسير فيها⁵⁰. ومرجعية الضمير هنا داخلية عادت على قوم نوح.

والمحور الثالث: هو خطاب سادة قوم نوح إلى تابعيهم في قوله **{لَا تَدْرُؤُا إِلَهَتَكُمْ وَلَا تَدْرُؤُا وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَعْثُوتُ وَيَعْتُوقُ وَنَسْرًا}** [نوح: 23]، فيحتمل أن يكون لقوم نوح أصنام كثيرة جمعها قوله **{إِلَهَتَكُمْ}** ثم خصوا أعظمها لديهم، وهي الخمسة التي تلتها، وربما هي من باب عطف الخاص على العام للاهتمام بها⁵¹. وقد ترتب على ذلك استماع التابعين لقول ساداتهم الذين أغروهم فتبعوا أمرهم وعصوا نوحاً، ومرجعية الضمير هنا خارجية إذ أشارت إلى المخاطب من التابعين ولم يجر لهم ذكر من قبل.

والمحور الرابع: هو خطاب نوح إلى الله شاكياً من قومه عصيانهم كما في قوله **{لَتَغْفِرَ، لَا تَدْرُؤُا، وَلَا تَدْرُؤُا، إِنَّكَ، اغْفِرْ}**، فنوح في خطابه مع الله بعدما يأس من قومه في تطمعيهم بمغفرة الله لهم، وعنادهم وإصرارهم على كفرهم يسأل الله ألا يترك منهم أحداً على ظهر الأرض، وقد علل ذلك بخشيانه أن يضلوا بعض المؤمنين، وأن يلدوا ذرية ناشئة على الكفر تصد عن الرشد وقد حصل له العلم بدليل التجربة فقد عاش فيهم دهراً طويلاً كما في قوله **{قَلْبِي فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا}** [العنكبوت: 14]، فأراد في خطابه مع الله أن يظهر المجتمع من شوائب المفسد⁵². ومرجعية الضمير هنا داخلية عادت على قوله **{رَبِّ}**.

وبذلك يظهر ما لضمير المخاطب من أثر في تحقق تماسك أطراف النص ببعضه، فحركة ضمير المخاطب حركة متنوعة انسيابية تحكي ترتيباً منطقياً مترابطة في الأحداث بداية من خطاب الإرسال الذي أدى إلى خطاب الدعوة، ونتج عنه خطاب العصيان، مما أدى إلى خطاب الدعاء عليهم بالاستئصال، فربطت أطراف النص على المستويين الشكلي والمعنوي.

ومن خلال التحليل السابق يظهر أن الضمير قد أسهمت إسهاماً فعالاً في تحقيق التماسك النصي، فمرجعية الضمير فسرت اتجاه حركة النص وجعلته مترابطة من خلال شبكة من التماسكات أدت إلى تحقق التماسك الكلي للنص، وبدونها يستحيل تحقق الترابط بين عناصر الجملة الواحدة، والنص كذلك ولا يمكن تخيل وجود نص معين بدون الضمير، والابقع اللبس ويحدث الغموض وعدم الفهم وبدوره يؤدي إلى عدم التماسك.

2.2. السبك باسم الموصول:

يتأتى السبك بالاسم الموصول من كونه عنصراً لا يملك دلالة مستقلة؛ حيث تعود دلالاته إلى عنصر آخر في النص أو خارجه، فهو لفظ كنائي مثل باقي ألفاظ الإحالات يحمل دلالة خاصة، وقد جاءت تعويضا عما تحيل إليه، يقول أحمد عفيفي: يقوم الاسم الموصول بالسبك عن طريق ذاته ومرتبطة بما بعده من صلة الموصول التي تصنع ربطاً مفهوماً بين ما قبله وما بعده، حيث يشير النحويون إلى أن تلك الصلة يجب أن تكون معلومة للمتلقى (السامع) قبل ذكر الاسم الموصول⁵³.

وقد ورد السبك بالاسم الموصول في قوله تعالى: **{قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنِّهِمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالَهُ وَوَلَدَهُ إِلَّا خَسَارًا}** [نوح: 21].

فنوح عليه السلام لما دعاهم إلى الله ونبههم على الدلائل الظاهرة الدالة على قدرته، شكاً كذلك أنواع قبائحهم وأقوالهم وأفعالهم الدالة على شدة العصيان، وإلى جانب ذلك ضموا معصية أخرى وهي طاعة رؤسائهم، وقد استمروا على اتباع رؤسائهم الذين أبطرتهم أموالهم وغرتهم أولادهم، وصار ذلك سبباً لزيادة خسارهم في الآخرة فصاروا أسوة لهم في الخسارة، وهذا الربط بالاسم الموصول الذي أدمج في الصلة أنهم أهل أموال وأولاد إيماء إلى أن ذلك هو سبب نفاذ قول الكبراء، واتباع عامة قوم نوح وسفلتهم لأولئك الرؤساء وفي وصفهم

⁵⁰ ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 202/29-205.

⁵¹ الألوسي، روح المعاني، 77/29. ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 209/29.

⁵² الألوسي، روح المعاني، 80/29. ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 215/29.

⁵³ أحمد عفيفي. نحو النص اتجاه جديد في اليرس النحوي. (القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، 2001)، 62.

بذلك إشعار بأنهم اتبعوهم لوجهتهم الحاصلة لهم بسبب الأموال والأولاد لا لما شاهدوا فيهم من شبهة مصححة للاتباع في الجملة⁵⁴، وهذا ما يزيد من فداحة الأمر عند هؤلاء القوم الذين أعمتهم زينة الدنيا عن الآخرة.

وأوضح ابن عاشور أن سبب عدول لفظ الكبراء ونحوه من القوم إلى الاسم الموصول "لما تؤذن به الصلاة من بطرهم نعمة الله عليهم بالأموال والأولاد، فقبلوا النعمة عندهم موجب خسارة وضلال"⁵⁵.

كما ورد الاسم الموصول في قوله تعالى: **رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ** [نوح: 28].

حيث إن نوحا عليه السلام جعل الدعاء لنفسه ووالديه خاتمة مناجاته فابتدأ بنفسه ثم بأقرب الناس به وهما والده، ثم عم أهله وذويه المؤمنين فدخل أولاده وبنوه والمؤمنات من أزواجهم وعبر عنهم بمن دخل بيته كناية عن سكنائهم معه، فالمراد بقوله: دخل بيتي دخول مخصوص وهو الدخول المتكرر الملازم. ومنه سميت بطاقة المرء دخيلته ودخلته، ثم عم المؤمنين والمؤمنات⁵⁶، كما يمكن أن يكون المراد من البيت هو الشريعة (الدين) أو بيته السفينة التي بناها بعناية الله⁵⁷.

والربط بالاسم الموصول عم الدلالة التي شملت أهل بيته أو غيرهم الذين يدخلون بيته من قومه، وإنما يدخل بيوت الأنبياء من آمن بهم، مع تخصيص هذا الدخول بالإيمان فرمما كان تدينهم ظاهرا فلا يكون مؤمنا، فالمعنى: ولمن دخل دخولا مع تصديق القلب، وبذلك تخرج امرأته وابنه كنعان بقوله مؤمنا؛ كما شمل الذين دخلوا في شريعته كما دعاهم، أو الذين انضموا إليه في سفينته لما فار التنور. وبذلك فقد صنع الاسم الموصول مفهوما جديدا بهذه الدلالة الشاملة التي كشفت عن حب نوح عليه السلام لكل المخلصين له الداخلين بقلوبهم في شريعته وبيته وسفينته، ورغبته في أن تشملهم كلهم مع إلحاقهم بدعائه لوالديه وكل المؤمنين والمؤمنات من كل أمة إلى يوم القيامة. وبذلك يظهر دور الاسم الموصول الذي أحال إلى لفظ غير محدد مع ما يدل عليه من معاني عامة تؤكد على صحة الإيمان المراد إلحاقه بدعاء الاستغفار، ففيه تحقيق للشمولية المطلوبة، وهذا يسهم الاسم الموصول في ربط الفئات الدال عليها حتى تصير لحة واحدة، والتي اندمجت مع الفئات السابقة واللاحقة بأداة العطف الواو كما سيأتي في مبحثها.

3. المبحث الثاني: السبك بالوصل:

إن النص عبارة عن مجموعة من "الجملة أو المتتاليات متعاقبة خطيا"⁵⁸. ولما كان كذلك وجب أن تكون تلك الجملة مترابطة فيما بينها حتى يحدث التماسك فيه النص، وربط جملة بأخرى يتم بطرق عديدة، منها الربط بالعطف، وهو من أبرز القضايا التي اهتم بها الناصيون؛ لما تؤديه من دلالات تضيئي جديدا على النص، إلى جانب دورها في ربط عناصر النص ببعضها ومن ثم تحقيق الاتساق في النص، كما أنها تعد تعبيرا صريحا عن العلاقة المعنوية الموجودة بين أجزاء النص وتحديد الطريقة التي يترابط بها اللاحق والسابق بشكل منتظم⁵⁹. "إنها لتشبه حلق العقد التي يشبه بعضها بعضا من حيث هي حلق، إلا أن كل واحد تتمتع بصفات ليست في الأخريات ولا يمكن فصلها، وفي الوقت نفسه لها خصوصيتها التي تعبر عنها"⁶⁰ وهو ما يزيد النص تماسكا وتواشجا.

3.1. السبك بالوصل الإضافي:

تقدم أدوات العطف على اختلافها طريقا للربط بين الأخبار التي يعرضها منشئ النص بشكل أفقي متتابع، وكل أداة من تلك الأدوات تعكس قصدية معينة يود منشئ النص أن يعرضها في النص، أو تقدم معلومات بهدف الحصول على قبول المتلقي تؤدي به إلى

⁵⁹ الألويسي، روح المعاني، 15/85؛ وابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 19/392.

⁵⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 29/206.

⁵⁶ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 19/402؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 29/215.

⁵⁷ الألويسي، روح المعاني، 15/89.

⁵⁸ خطاي، لسانيات النص، 23.

⁵⁹ خطاي، لسانيات النص، 24.

⁶⁰ هفل اليونس، بانيّة كعب بن سعد الغنوي دراسة في نخوتها وبنائها، (مجلة العلوم الاجتماعية في جامعة كركلا، تركيا، المجلد 10، العدد 2، تموز، 2020)، 705-729.

وحققت الواو كذلك وظيفة التوكيد في سياق إضلال الكبراء من الكفار للتابعين في قوله **لَا تَدْرُونَ اللَّهَ تَعَالَى وَلَا تَدْرُونَ وَدًّا وَلَا سُوءًا وَلَا يَغُوكَ وَيَعُوكَ وَكُنُسًا** [نوح: 23]، حيث أعيد الفعل لقصد التوكيد بعدم ترك تلك الآلهة، كما حققت الواو وظيفتين محتملتين في ذكر أسماء الآلهة، الأولى: وظيفة التفصيل بعد الإجمال، بأن يكون ذكر الكبراء والسادة للآلهة بشكل مجمل ثم فصلوها بتلك الخمسة من قبيل الاهتمام بها، والثانية: عطف الخاص على العام، بكون تلك الآلهة كثيرة فخصوا بالذكر أعظمها وهي تلك الخمسة فيكون ذكرها عطف الخاص على العام للرعاية والاهتمام كذلك⁶⁵.

وتبدو الأداة عامل إيجاز واقتصاد من جهة، واتساع وشمول من جهة أخرى في سياق طلب النجاة والمغفرة والرحمة من نوح لفئة مستثناة من قومه كما في قوله: **رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ** [نوح: 28] فعوضت الواو تكرار الحكم وهو فعل المغفرة إيجازا واختصارا، وحققت تعميم دعاء المغفرة ليشمل المتكلم وهو (نوح) وأهله ووالديه وذويه وللمؤمنين والمؤمنات ككل، فيظهر للواو دورها الواضح كعامل اتساق داخلي في ربط النص، وسبك أجزائه التي وزعت في فضائه، وتحقيق دلالات جديدة للسياقات المختلفة فيه.

3.1.2 السبك بأداة العطف الفاء:

تأتي الفاء للربط بين لفظين مرتين متتابعين زمنيا، يقول سيبويه: "ومن ذلك قولنا مررت بزيد فعمرو، ومررت برجل فامرأة، فالفاء أشركت بينهما في المرور وجعلت الأول مبدوعا به"⁶⁶. فهذا الترتيب، أما التعقيب فلأنها تفيد أن الثاني بعد الأول بلا محملة⁶⁷. أما في العطف بين الجمل بها فتأتي للتشريك في الحكم عادة بجانب الربط والترتيب، وقد وردت الفاء في ثلاثة مواضع من السورة وكان لذلك أثر دلالي ملموس على النحو الآتي:

الموضع الأول الذي وردت فيه الفاء في قوله: **فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا** [نوح: 6]، فنوح حينما دعا قومه لكي يعبدوا الله لم يزدهم ما دعاهم إليه إلا بعدا، وكان سببا في النفرة، وإعراضا وعصيانا، والفاء ربطت هذا التركيب الذي تصدرته بما سبقه في السياق، كما رتبت الأحداث بينهما، قال المالقي: "وأما التي تكون عاطفة في الجمل فمشاركة في الكلام خاصة، والربط والترتيب لازم"⁶⁸.

الموضع الثاني الذي وردت فيه الفاء في قوله: **فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبِّي إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا** [نوح: 10]، فقد كانت دعوة لقومه نوح ليلا ونهارا، وسرا وعلانية، وفصل دعوته بفاء التفرغ، أي أن قوله: {استغفروا ربكم} هو القول الذي قاله لهم في كل تلك الأوقات، فإن آمنوا بالله إيماناً غفر الله لهم ذنبهم⁶⁹. فعملت الفاء هنا على التشريك في الكلام.

3.2 السبك بالوصل السببي:

الوصل السببي يمكننا من خلاله أن ندرك العلاقة المنطقية بين جملتين أو أكثر، ويعبر عنه بعناصر مثل (الفاء، ولام التعليل) وتندرج تحته علاقات خاصة كالنتيجة والسبب، وهي علاقات منطقية ذات علاقة وثيقة، فيتحقق السبب بوجود المسبب له الأداة، وللوصل السببي خطتان، الأولى: لفظية فلتتمح من خلال العلاقات بين التراكيب، وأما الذهنية فهي استنتاجية، تعتمد في كثير من الأحيان على السياق غير اللغوي⁷⁰.

3.2.1 السبك بالفاء السببية:

⁶⁵ ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 209/29.

⁶⁶ سيبويه، الكتاب (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 438/1.

⁶⁷ صاحب حياة، الكناش (بيروت: المكتبة العصرية، 2004)، 103/2.

⁶⁸ المالقي، صف المبانى (دمشق: منشورات مجمع اللغة العربية، 1974)، 378.

⁶⁹ ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 197/29.

⁷⁰ خطابي، لسانيات النص، 23.

الفاء السببية تجعل ما قبلها علة لما بعدها، وتجري على العطف والتعقيب دون الاشتراك كقولك: ضربه فبكي، وضربه فأوجعه إذا كان الضرب علة للبكاء والوجع⁷¹، وبذلك فهي تختلف عن الفاء العاطفة بأنها تجعل المعنى بعدها سبباً لما قبله.

وقد وردت الفاء السببية في قوله تعالى: {وَمِمَّا حَطَبْتُمْ أَهْلًا فَرَقْتُمُوهُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا آيَاتِنَا حِقَابًا ذُرِّيًّا وَمَنْ يَكْفُرْ أَكْبَرُ عَدْوِي} [نوح: 25]، وهذه جملة معترضة وليست من حكاية نوح، بل هو إخبار من الله تعالى لرسوله بأنه قدر النصر لنوح والعقاب لمن عصوه من قومه من قبل أن يسأله نوح باستئصالهم⁷². والفاء في قوله (فأدخلوا) ربطت هذه الجملة بما سبقتها بالسببية، أي أن دخولهم النار كان بسبب مجموع خطاياهم، وقد ذهب المالقي إلى ذلك بقوله: "وتكون معها أي: (الربط والترتيب) السببية تارة"⁷³. وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الفاء هنا دالة على عذاب القبر، فقال "قد دلت على أن تلك الحالة قد حصلت عقيب الإغراق، فلا يمكن حملها على عذاب الآخرة"⁷⁴. أما الفاء في قوله (فلم يجدوا) فهي تفرغ؛ "للتعريض بالمشركين من العرب الذين كانوا يزعمون أن الأصنام تشفع لهم، وتدفع عنهم الكوارث يعني في الدنيا؛ لأنهم لا يؤمنون بالبعث، أي كما لم تنصر الأصنام عبدتها من قوم نوح كذلك لا تنصركم أصنامكم"⁷⁵. فجاءت الفاء معززة الانساق عن طريق تعاقب الأفكار وترتيبها ترتيباً منطقياً يربط السبب بالحدث.

3.3. السبك بالوصل الزمني:

ويعد هذا السبك شكلاً آخر من أشكال الوصل، فهو علاقة رابطة بين جملتين متتابعتين زمنياً بوساطة أدوات مثل (ثم، حتى) حيث تجعل المتواليات المشككة للنص في حالة ترابط وتتابع مقترن بفاصل زمني بينها⁷⁶.

3.3.1. السبك بأداة العطف ثم:

وأداة العطف ثم تنفيذ الترتيب إلا أن فيها إهمالاً وتراخياً⁷⁷. وقد عبر عن ذلك سيوييه بقوله: "ومن ذلك مررت برجل ثم امرأة، فالمرور ههنا مروراً، وجعلت ثم الأول مبدوءاً به وأشركت بينهما في الجر"⁷⁸. وقد وردت ثم في ثلاثة مواضع من السورة على النحو الآتي:

الموضع الأول والثاني اللذين وردت فيهما (ثم) قوله: {ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ بِهَا وَإِنِّي أَخَذْتُ مِنَ الْجِبَالِ فَغَاثًا} [نوح: 8-9]. فنوح لم يأل حمداً في دعوة قومه تارة بعد تارة، ومرة بعد مرة، على وجوه متخالفة، وأساليب متفاوتة بالإظهار والإعلان والإخفاء مستغرفاً جميع الحالات وجميع الأوقات، وكل ذلك مبالغة في الدعاء لهم وتلطف في الاستدعاء، وربط بين تلك الجمل بالأداة (ثم) لتباعد الأحوال، وتفاوت الوجوه، وإفادة تراخي بعضها عن بعض⁷⁹. وعبر ابن عاشور عن ذلك الربط بقوله: "فعطف الكلام بـ (ثم) التي تنفيذ في عطفها الجمل أن مضمون الجملة المعطوفة أهم من مضمون المعطوف عليها؛ لأن اختلاف كيفية الدعوة ألصق بالدعوة من أوقات إلقائها؛ لأن الحالة أشد ملاسمة بصاحبها من ملاسمة زمانه"⁸⁰.

الموضع الثالث في قوله: {ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا} [نوح: 18]، حيث أعقب نوح دليلاً آخر على قدرة الله وهو أنجب ما يروونه من الأحوال وهو الإقبار والحياة بعد الموت وقدمه بأمر الإنشاء أي خلق الإنسان الذي هو أشبهه حالاً بالنبات في كونه مخلوقاً من عناصر الأرض، وقد عطف جملة الإعادة بالأداة (ثم) على جملة الإنشاء؛ "للدلالة على التراخي الرتبي لأن المقصود من الجملة هو (يخرجكم)، وقوله (ثم يعيدكم) فهو تمهيد له"⁸¹. فالأداة ثم كأنها تشير إلى مراحل يمر بها الإنسان في طور حياته العادية كالطفولة والشباب والشيخوخة

⁷¹ صاحب حاة، الكناش، 103/2.

⁷² ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 212/29.

⁷³ المالقي، صف المباني (دمشق: منشورات مجمع اللغة العربية، 1974)، 378.

⁷⁴ الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الفكر، 1981)، 145/30.

⁷⁵ ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 213-212/29.

⁷⁶ خطابي، لسانيات النص، 24-23.

⁷⁷ صاحب حاة، الكناش، 103/2.

⁷⁸ سيوييه، الكتاب، 438/1.

⁷⁹ الألوسي، روح المعاني، 72/29.

⁸⁰ ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 196/29.

⁸¹ ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 205/29؛ محمود الألوسي، روح المعاني، 76/29.

وصولاً إلى الموت الذي هو قبل الوصول إلى مرحلة الإعادة والإخراج، وقد حذفت هذه المراحل نصياً لكن تقديرها في المقام معلوم وعوضت عنها بتلك الأداة، وقد ظهر دور الأداة الواضح في المواضع السابقة في ربط النص واتساق أجزائه.

4. المبحث الثالث: السبك بالحذف:

يحدث الحذف في الجمل إذا كان المتبقي من أركانها كافياً في أداء المعنى، وذلك في ظل وجود أدلة أو قرائن تشير إلى المحذوف منها، وهذا الحذف لا يخلو من دلالة مطلوبة لا تتحقق في ذكر المحذوف، ويعد الحذف من أدوات سبك النص المهم التي تعتمد على فهم المخاطب لسطح النص وروابطه، فبميل المتكلم إلى إسقاط بعض العناصر من الكلام اعتماداً على فهم المخاطب وإدراكه للعناصر المحذوفة تارة ووضوح قرائن السياق تارة أخرى⁸². ولذلك عرف دي بوجراند الحذف بأنه: "استبعاد العبارات السطحية لمحتواها المفهومي بأن يقوم في الذهن أو أن يوسع أو يعدل بواسطة العبارات الناقصة، وعلى هذا تكون البنية السطحية لأي نص غير مكتملة بالرغم مما يبدو في تقدير المتلقي⁸³. وبهذا الاستبعاد على المتلقي أن يقوم ببعض العمليات الذهنية كي يسد الفجوات الواقعة على مستوى التركيب أو سطح النص اعتماداً على المعرفة الأساسية بالمكونات التركيبية⁸⁴. وبجانب ذلك فيشترط أن يحيط المتلقي بمكونات السياق الاجتماعي المصاحب له ليتمكن من تقدير المحذوف تقديراً صائباً حتى يحافظ على استمرارية فعل التلقي⁸⁵. كما أن الحذف في الغالب علاقة داخل النص، والعنصر المقترض يكون سابقاً؛ ولذلك يكون الحذف في الغالب علاقة قبلية⁸⁶.

ووجود دليل على المحذوف داخل النص له أهمية كبيرة في تحقيق المرجعية بين المذكور والمحذوف في أكثر من جملة، مما يؤدي إلى استمرارية تفاعل المتلقي مع النص، بل إن وجود الدليل على المحذوف يجعله كالمذكور ويطبق عليه مثلاً يطبق على النص كامل العناصر⁸⁷. وهذا الدليل قد يكون مقالياً أو مقامياً، ولذلك فإنه يشترط إلمام المتلقي بالظروف المحيطة والمكونات التركيبية للجمل في النص، كي يستطيع فهم النص واستنباط المحذوفات منه، ويترتب عليه فهم النص فيها صحيحاً، وأكثر الأنماط قياماً بمهمة التماسك النصي هي: (حذف الاسم، والفعل، والعبارة، والجملة، وأكثر من جملة)، والنمطان الأخيران يرتبطان بحذف بعض الأحداث السردية في القصة⁸⁸.

وذكر السيوطي عدة أنواع من الحذف على النحو الآتي⁸⁹:

- 1- حذف الاقتطاع: وهو حذف بعض حروف الكلمة، والعلماء على اختلاف في ورود هذا النوع في القرآن الكريم.
- 2- حذف الاكتفاء: وهو حذف يقتضي المقام فيه ذكر شيئين بينها ترابط وتلازم، فيكتفي بأحدهما لنكتة، ويختص بالارتباط العطفى كقوله تعالى: {سَرَّابِلٌ تَتَمِيمٌ الْحَرِّ} [النحل: 81]، أي والبرد، وخصص الحر بالذكر؛ لأن الخطاب للعرب، وبلادهم حارة، والوقاية عندهم من الحر أهم؛ لأنه أشد عندهم من البرد.
- 3- حذف الاحتباك: هو من أطف الأنواع وأبدعها، وقل من يتنبه إليه وله مسمى آخر هو (الحذف المقابلي) أن يجتمع في الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله، لدلالة الآخر عليه كقوله تعالى: {وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءٌ} [النمل: 12]، التقدير: تدخل غير بيضاء وأخرجها بيضاء، فحذف من الأول "تدخل غير بيضاء" ومن الثاني "وأخرجها".

⁸² الفقي، علم اللغة النصي، 513.

⁸³ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، 301.

⁸⁴ خطابي، لسانيات النص، 21.

⁸⁵ محمد الشافعي، علم لغة النص (القاهرة: مكتبة الآداب، 2020م)، 179.

⁸⁶ "Halliday, M., & Hasan, R. *Cohesion in English* (London: Longman, 1976), 144; Maiga, Mohamadou Aboubacar. " 86

في البَعر العربي من الغرب الإفريقي. *Akademik Bilgi* 5/1 (Haziran 2022): 179-197.

⁸⁷ الفقي، علم اللغة النصي (طنطا: دار الناغية، 2015)، 541.

⁸⁸ الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 22.

⁸⁹ جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن (الرياض: جمع الملك فهد، 2005)، 1623-1620/5.

4- حذف الاختزال: وهو ما ليس واحداً مما سبق، وهو أقسام؛ لأن المحذوف إما كلمة: اسم، أو فعل، أو حرف، أو جملة، أو أكثر من جملة.

ويلاحظ أن كل هذه الأنواع السابقة تعتمد على فهم المتلقي وإدراكه للعناصر المحذوفة سعياً وراء إكمال الصورة التي كانت عليها الجملة، ومن ثم النص كلياً، وقد ورد نوعان من الحذف في سورة نوح على النحو الآتي:

4.1. حذف الاحتباك:

ورد هذا النوع من الحذف في قصة نوح في قوله تعالى: **{وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا}** [نوح: 17]، قال الألوسي: "وجوز أن يكون الأصل أنبتكم من الأرض إنباتاً فنبت نباتاً فحذف من الجملة الأولى المصدر ومن الثانية الفعل اكتفاء بما ذكر في الأخرى على أنه من الاحتباك"⁹⁰. والمقصود بالاحتباك:

ويلاحظ مما سبق أن دليل الحذف يتمثل في كون المذكورين من الفعل والمصدر ليسا من نفس الجنس، فالفعل (أنبت) مصدره (إنباتاً)، والمصدر (نباتاً) فعله (نبت)، وقد حذف كل من الفعل والمصدر في الجملتين لدلالة المذكور عليهما، "وهو ما يطلق عليه نيابة المصدر المنصوب بمضمر عن فعله وهو على ثلاثة أقسام: اسم مصدر، واسم عين، ومصدر لفعل آخر"⁹¹، كما في هذه الآية، ومن ثم فهو دليل مقالي؛ إذ اعتمد الحذف على اللفظ المذكور، كما أن مرجعية الحذف داخلية لذكر الدليل في الآية سواء أكان سابقاً أم لاحقاً، وقد تحققت المرجعية لوجود التكرار الذي تمثل في تقدير المحذوف من لفظ المذكور لفظاً ومعنى، وبذلك يمكن ملاحظة ما لتقدير المحذوف من دور في إيجاد الترابط بين أجزاء النص وإتمام الفائدة، ومن ثم تحقيق التماسك الشكلي والدلالي بين عناصر الآية الواحدة، فضلاً عما يفيد الحذف من وظيفة أساسية متمثلة في الاختصار والإيجاز الذي يسهم في قوة العبارة.

4.2. حذف الاختزال:

يشمل هذا النوع من الحذف ما يتعلق بحذف اسم، أو فعل، أو حرف، أو أكثر من كلمة، فيبدو شاملاً لكل المحذوفات التي تباين ما يرد من حذف الاحتباك وغيره، وقد ورد هذا النوع من في قصة نوح في قوله: **{إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ}** [نوح: 1]، قال ابن عاشور: "فحذف متعلق فعل أنذر لدلالة ما يأتي بعده من قوله: **{أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا}** [نوح: 3]⁹².

مما سبق يمكن القول إن الفعل (أنذر) له متعلق محذوف في معنى المفعول مستدل عليه فيما ورد بعده من آيات، ومن ثم فإن دليل الحذف مقالي داخلي من لفظ المذكور ما أمكن، كما أن مرجعية الحذف بعدية لوجود دليل لاحق على المحذوف، ولاشك أن تقدير المحذوف ههنا يسهم في تحقيق التماسك النصي بين عناصر النص الواحد، وتلاحم أجزائه من خلال ملء الفراغات المسببة عن الحذف، والعثور على الصورة الكاملة للمعنى، ولا شك كذلك أن المتلقي الذي تتوافر فيه الشروط السابق ذكرها قد تمكن من فك شيفرة النص، فربط بين عناصره المذكورة والمحذوفة كي يحصل المعنى الكلي للنص بتفاصيله، وللحذف هنا كذلك دور آخر يتجلى في اتساع الدلالة وتفرعاتها التي تجعل كل احتمالية قريبة من المحذوف ممكنة، فشملت معاني كثيرة يمكن أن تندرج تحت ما يحتمله الإنذار الذي جاء به نوح قومه، وفتحت آفاقاً أمام المتلقي للتأمل والتأني لتعقب المعاني وإدراكها ذهنياً، وما يؤديه هذا من إعمال الفكر وتنشيط العقل والخيال⁹³. إلى جانب الدور الأساسي الذي يقوم به الحذف، وهو تحقيق الإيجاز والاقتصاد في اللغة، وعند تأمل موضعي الحذف يلاحظ توفر المحاور الأساسية التي يتحقق معها الحذف⁹⁴. وهي:

1- وجود دليل أو قرينة تشير إلى العنصر المحذوف، والتي تنشأ المرجعية عنه داخل النص.

2- التكرار، وذلك بعد تقدير المحذوف.

⁹⁰ الألوسي، روح المعاني، 75/29؛ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 390/19.

⁹¹ محمد عبد الرحيم، توجيه التركيب النحوي بغير العامل في التراث العربي (أقرة: AKADEMİ SONÇAĞI، 2022)، 145.

⁹² ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 186/29.

⁹³ محمد أبو حميدة، البلاغة والأسلوبية عند السكاكي (غزة: جامعة الأزهر، 2012)، 110.

⁹⁴ عزة شبل، علم لغة النص (القاهرة: مكتبة الآداب، 2009)، 172.

3- المرجعية بين العنصر المحذوف والمذكور، وتكون قبلية أو بعدية، داخلية مقالية أو خارجية، ومن ثم يتحقق السبب النص في الكلام.

ومما تقدم يتضح أن الحذف أداة لسانية لا بد أن يمتلكها محلل النص، فتدفعه إلى التأمل والتبصر بالمحذوفات في النص وتقديرها بما يتلاءم مع نسيج النص، وصولاً إلى الكيفية التي ساهمت بها تلك الظاهرة في تحقيق الترابط النصي، وتعاقد السابق مع اللاحق إلى جانب الدلالات الأخرى التي أفادتها حسب السياق مع وظيفتها الأساسية المتمثلة في قوة الإيجاز.

خاتمة البحث:

وبعد التطواف في رحاب السورة قد آن وضع بعض الاستنتاجات التي توصلت إليها من خلال البحث، ولعل من أهمها:

1- أظهر التحليل النصي مدى أهمية وسائل السبب النحوي باستخدام الإحالة الضميرية والعطف والحذف التي تضافرت فيما بينها في بناء النص وتحقيق نصيته وفهمه واستيعابه، وشكلت الضمائر أكثر العناصر الإحالية وروداً في السورة، وكان لها دور واضح في ارتباط عناصر النص بعضها ببعض، فجعلت النص نسيجا واحداً محكماً.

2- تنوعت الضمائر بين الغيبة والخطاب والتكلم في السورة، وكانت الضمائر الدالة على الغيبة أكثر الضمائر انتشاراً ودارت أكثر تلك الضمائر حول قوم نوح الذين شكلوا محور السورة، أما الضمائر الدالة على المتكلم فدار معظمها حول المتحدث صاحب الشأن مركز المقام الإشاري وهو نوح، والضمائر الدالة على المخاطب فقد شملت عدة محاور مرتبة ترتيباً منطقياً مترابطة في الأحداث بداية من خطاب الإرسال إلى خطاب الاستئصال وطلب المغفرة.

3- أسهم الاسم الموصول العام في تحقيق دلالات جديدة لم تحقق من قبل، حيث صنع ربطاً مفهوماً جديداً بذاته ومرتبطة بما بعده من صلة ربطاً مفهوماً جديداً يسعى نحو التعميم والشمول في نسيج النص.

4- أسهم الوصل الإضافي في تسلسل الأفكار من جهة، وامتداد الجمل من جهة أخرى، كما شكلت عاملاً للإيجاز بعدم تكرار الحكم، حيث ضمت حكم جملة على أخرى، فكان لها دورها الواضح كعامل اتساق داخلي في ربط النص، وسبك أجزائه التي وزعت في فضاءه، وكانت أكثر أدوات العطف وروداً (الواو) فشملت الأغراض الرئيسة التي تحدثت عنها السورة، في حين جاءت (الفاء) في مواضع معينة لم تخل من دلالة دقيقة مطلوبة في نسيج النص.

5- كما أسهم الوصل السببي في ربط الأفكار بعضها ببعض بعلاقة منطقية في فضاء النص، وهذه العلاقة بين الجمل المترابطة وثيقة الصلة ببعضها، وبذلك فدور الوصل السببي الذي مثلته الفاء السببية كان واضحاً أثره في بناء أجزاء النص بطريقة مثلى؛ حيث جعلت الفاء من الجملة التي تليها نتيجة لما سبقتها مع دلالة الترتيب والتعقيب.

6- مثل الوصل الزمني في النص شكلاً آخر من أشكال الربط النصي، حيث ربط بين جملتين متتابعين زمنياً، وهو بذلك يشكل علاقة اتساقية رابطة بين أجزاء النص، وكان ذلك من خلال (ثم) حيث جعلت ما تليها متأخرة عما سبقتها بفواصل زمني أفاد دلالة التراخي المطلوبة في سياقها.

7- بالرغم من قلة مواضع الحذف في السورة إلا أن توظيف تلك الظاهرة كان توظيفاً دقيقاً، حيث استثمرها النص القرآني في توسيع الدلالة، واحتمالية معانٍ كثيرة يمكن أن ترتبط بالمذكور في النص، بجانب ما حققته تلك الظاهرة من سبك للنص وربط أجزائه ببعضها إيجازاً واختصاراً يمح العبرة قوة ورونقاً، كذلك قد أبرزت أهمية دور المتلقي الذي يدرك عبر أدواته وإمامه بالظروف المحيطة والمكونات التركيبية للجمل في النص المحذوفات منه فسينتبه لها، وتلك المحذوفات لا يخلو دورها من تحقيق وظائف بلاغية ونصية.

المراجع

- الألوسي، شهاب الدين محمود. روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني. بيروت: دار إحياء التراث د.ت. أبو حميدة، محمد صلاح زكي. البلاغة والأسلوبية عند السكاكي. غزة: جامعة الأزهر، 2012.
- الإبراهيمي، خولة طالب. مبادئ في اللسانيات. الجزائر: دار القصة للنشر، 2006.
- استيتية، سمير. اللسانيات المجال الوظيفية والمنهج. إربد: عالم الكتب الحديث، 2008.
- أوشان، علي آيت. السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة. الدار البيضاء: دار الثقافة، 2000.
- بحيري، سعيد حسن. علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات. القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجان، 1997.
- حسان، تمام. مقالات في اللغة والأدب. القاهرة: عالم الكتب، 2006.
- حسن، عباس. النحو الوافي. القاهرة: دار المعارف، 1976.
- حميدة، مصطفى. نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1997.
- خطابي، محمد. لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991.
- خليل، إبراهيم محمود. في اللسانيات ونحو النص. عمان: دار المسيرة، 2009.
- دي بوجراند، روبرت. النص والخطاب والإجراء. ترجمة: تمام حسان القاهرة: عالم الكتب، 1998.
- دي بوجراند، روبرت، ودريسلر، ولفغانغ. مدخل إلى علم لغة النص. ترجمة: إلهام أبو غزالة، وعلي خليل حمد فلسطين: مركز نابلس للكمبيوتر، 1992.
- ابن السراج، محمد بن سهل. الأصول في النحو. تحقيق: عبد الحسين الفتلي بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
- ابن عادل، عمر بن علي. اللباب في علوم الكتاب. تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
- ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله. شرح التسهيل. تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ومحمد المختون القاهرة: دار هجر، 1990.
- الاستراباذي، محمد بن الحسن الرضي. شرح الرضي على الكافية. تحقيق: يوسف حسن عمر بنغازي: منشورات جامعة قاربيوس، 1996.
- الرازي، فخر الدين محمد. مفاتيح الغيب. بيروت: دار الفكر، 1981.
- الزناد، الأزهر. نسيج النص بحث فيما يكون به الملفوظ نصا. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.
- سليمان، عبد الكريم أمين محمد، بلاغة الخطاب القرآني في استعمال الضمائر محل لفظ الجلالة الله أئمة: صون شاخ، 2022م
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان. الكتاب. تحقيق: عبد السلام هارون القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتيان في علوم القرآن. تحقيق: مركز الدراسات القرآنية الرياض: مجمع الملك فهد، 2005.
- الشافعي، محمد إبراهيم. علم لغة النص دراسة تطبيقية في تأويل القرآن. القاهرة: مكتبة الآداب، 2020.
- شبل، عزة. علم لغة النص النظرية والتطبيق. القاهرة: مكتبة الآداب، 2009.
- صاحب حمة، أبو الفداء عماد الدين. الكتاتش في فني النحو والتصريف. تحقيق: رياض الخوام بيروت: المكتبة العصرية، 2004.
- عبد الرحمن، طه. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.
- عبد الرحيم، محمد. توجيه التركيب النحوي بغير العامل في التراث العربي: أئمة: SONÇAĞ AKADEMİ، 2022م.
- عبد المجيد، جميل. البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- عفيفي، أحمد. نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، 2001.
- فرج، حسام أحمد. نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري. القاهرة: مكتبة الآداب، 2018.
- فضل، صلاح. بلاغة الخطاب وعلم النص. الكويت: عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة، 1992.
- الفتي، صبحي إبراهيم. علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق. طنطا: دار الناغية، 2015.
- كريستيفا، جوليا. علم النص. ترجمة: فريد الزاهي، وعبد الجليل ناظم الدار البيضاء: دار توبقال، 1991.
- المالقي، أحمد بن عبد النور. رصف المباني في شرح حروف المعاني. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1974.

- مرتاض، عبد الجليل. *في علم النص والقراءة*. عمان: دار الأيام للنشر، 2007.
- هاينه من، فولفجانج، وفيغيجر، ديتز. *مدخل إلى علم اللغة النصي*. ترجمة: فالح بن شبيب العجبي الرياض: منشورات جامعة الملك سعود، 1999.
- واورزنيك، زيتسيسلاف. *مدخل إلى علم النص مشكلات بناء النص*. ترجمة: سعيد مجري القاهرة: مؤسسة المختار للنشر، 2003.
- ياقوت، محمود سليمان. *في التحليل اللغوي*. طنطا: دار النابعة، 2021.
- اليونس، هفل، بائية كعب بن سعد الغنوي دراسة في فحولتها وبنائها، مجلة العلوم الاجتماعية في جامعة كركلا. المجلد 10، العدد 2، تموز، 2020. 729-705.

KAYNAKÇA

- Abdelrehem, Mohamed. *Arap Dili Geleneğindeki Nahv-i terkibi Amil Nazariyesi Dışında Bir Perspektifle Okuma*. Ankara: Son Çağ Akademi Yayıncılık, 2022.
- Alûsî, Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs.
- Bahîrî, Saîd. *İlmü Lügatü'n-Nas*. Mısır: eş-Şeriketü-Mısriyye Lûncimên, 1997.
- Cemîl, Abdü'l-Mecîd.. *El-Bedî' beyne'l-Belâgati'l-Arabiyyeti ve'l-Lisâniyyeti'n-Nassiyye*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1998.
- Cürcânî, Alî. *Et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- De Bogrand, Robert. *en-Nassu ve'l-Hitâb ve'l-İcrâ'*. Kahire: Âlemu'l-kutub, 1998.
- Ebû Hamîde, Muhammed. *el-Belâgatü ve'l-Üslûbiyye inde's-Sekkâkî*. Gazze: Câmîati'l-Ezhar, 2012.
- Esterâbâdî, Radiyyüddîn. *Şerhu'r-Raziyyi alê'l-Kâfiye*. Bingazi: Menşûrâtü Karyûnûs, 1996.
- eş-Şâfiî, Muhammed. *İlmü Lügatü'n-Nas*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2020.
- ez-Zenâd, el-Ezhar. *Nasiü'n-Nas*. Beyrût: el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 1993.
- Fadl, Salâh. *Belâgatü'l-Hattâb ve İlmü'n-Nas*. Kuveyt: Âlemu'l-Marife, 1992.
- Fakî, Subhî. *İlmü lügati'n-Nas*. Tantâ: Dâru'n-Nâbiga, 2015.
- Ferc, Husâm. *Nazariyyetü İlmü'n-Nas*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2018.
- Halîl, İbrâhîm. *Fî'l-Lisâniyyeti ve Nahvi'n-Nas*. Umman: Dâru'l-Mesîra, 2009.
- Hamîde, Mustafâ. *Nizâmü'l-İrtibât ve'r-Rabti fî Terkîbi'l-Cümleti'l-Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Hattâbî, Muhammed. *Lisâniyyetü'n-Nas*. Dâru'l-Beyzâ': el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 1991.
- İbn Âşûr, Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh. *Şerhu't-Teshîl*. Kahire: Dâru Hacer, 1990.
- İbnü Âdil, Sirâcüddîn Ömer. *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbnü's-serrâç, Ebubekir Muhammed. *el-Usûlü fî'n-Nahvi*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbrâhîmî, Havle. *Mabâdiü fî'l-Lisâniyyât*. Cezayir: Dârü'l-Kasaba, 2006.
- İstîtiyye, Semîr. *el-Lisâniyyât*. İrbid: Âlemü'l-Kütubi'l-Hadîs, 2008.
- Kristeva, Julia. *İlmü'n-Nas*. Dâru'l-Beyzâ': Dâru Tûbgâl, 1991.
- Maiga, Mohamadou Aboubacar. " *Akademik Bilgi* " ظاهرة الانزياح الدلالي في الشِّعر العربي من الغرب الإفريقي " 5/1 (Haziran 2022): 179-197.
- Mâlikî, Ahmed b. Abdunnur. *Rasfu'l-Mabânî*. Dımaşk: Menşûrâtü Mecmei'l-Lügati'l-Arabiyye, 1974.
- Râzî. Fahreddin, *Mefâtiḥ'ul-Gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.

- Sâhibu Hamâh. *el-Künnês*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- Sîbeveyh, Amr b. Osman. *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Suyûtî, Celâlettin. *El-İtkânü fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mecmau'l-Melik Fehd, 2005.
- Şibl, Azze. *İlmü Lugati'n-Nas*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2009.
- Soliman, Abdelkarim Amin Mohmed. Zamirlerin Allah Lafza-i Celâli Yerine Kullanımı Bağlamında Kur'ânî Hitabın Belagatı. Ankara: Sonçağ, 2022.
- Wolfgang Heine min veDieter Feehweger, *Medhalun ilê İlmi'l-Lügati'n-Nassî*. Riyad: Menşûrâtü Câmîati'l-Melik Suûd, 1999.
- Younes, Hafel. "Ka'b b. Sa'd el-Ganevî'nin Baiyyesi Tematik ve Yapısal Bir İnceleme". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (Temmuz 2020), 705-729.

STRUCTURED ABSTRACT

Text linguistics seeks to search for how the text is produced, and understood, the coherence of its structures, their interrelationship, and its description in all its aspects by studying the sentences that make up it without isolation from its context in the light of the significant linguistic structure that forms it, which is the text, as the primary and essential unit of analysis and the relationships that linked its parts. Then the description of those tools and mechanisms contributing to that coherence led to its consistency and harmony. The research aims to reveal the grammatical mechanisms that achieve cohesion in text surface structure and their impact on achieving textual coherence, also the semantics resulting from the formation of these mechanisms in Surat Noah, those mechanisms are reference, conjunction, and ellipsis, to accomplish that, the research had to go beyond the sentence framework analysis, and sought a more significant level which is the text framework analysis that represents the overall meaning, also analysis it into its most minor elements and their relation to each other. The research concluded with some results; perhaps the most important was that the textual analysis has shown the importance of grammatical cohesion in constructing the text and achieving its textuality, Pronouns constituted the most referential elements mentioned in the surah, and they had a clear role in linking the text elements to each other, making the text a single structure, Conjunction tools which were distributed in the surah participated in achieving the sequence of ideas, and it's consistency, As for ellipsis. However, it was infrequent; its use was accurate and well-invested in expanding the possibility of many meanings besides achieving coherence. One of the most important reasons for choosing this title: reviewing the linguistics of the text and trying to apply its modern methodology to the Qur'anic text, considering the specificity of its language and the uniqueness of its style while carefully clarifying the places of its coherence. And the fact that the elements of textual coherence are the focus of modern textual studies, based on which the relationship of the word with its contiguous, and the relationship of sentences with other sentences, is meant to build a text with close interdependence and to emphasize the ability of text linguistics to reveal textual coherence. And standing on the mechanisms of grammatical casting and highlighting their role in achieving textual coherence in the Qur'an, represented in Surat Noah, and trying to derive the different indications resulting from the formations of these mechanisms in the surah. The study strives towards completing the efforts that sought to study the textual coherence in the Qur'anic surahs. In addition, It goes beyond the framework of sentence analysis as a final framework in the research. It seeks a more significant text framework analysis that represents the overall meaning and analyzes it into its smaller parts and their relationship to each other. This study aims to reveal the means that create coherence based on grammar in the surface structure of the text, which is related to the reference, ellipsis, conjunction, and other grammatical means, with showing the extent of their impact on achieving text coherence and the implications resulting from the formations of those means in Surat Noah. Therefore, the descriptive approach is the most suitable for this study by presenting the topics of the theoretical perspective, monitoring its various implications and means, and describing the elements of grammatical coherence and tracking them in the surah. These elements are also analyzed to explore their role in achieving textual coherence, deducing their contributions to the fusion of its parts, and the significance that these elements perform in the surah, considering the specificity and uniqueness of the Qur'anic text as a text with multiple purposes and semantics. The research is limited to studying the elements or mechanisms related to the grammatical aspect of reference, ellipses, and conjunction tools, an applied study in Surat Noah as a model. So, the research falls into an introduction, a preface, and three topics: the first topic: is coherence by pronouns; the second topic: is coherence by conjunction tools; the third topic: is coherence by ellipsis, then the conclusion in which the most prominent results reached through the research came, then established the references. Among the most noticeable results went: The textual analysis showed the importance of grammatical coherence methods using reference, conjunction tools, and ellipsis, which combined to build the text and achieve its textuality, understanding, and assimilation. Each other, making the text a single structure.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 118-133

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1252708

HAÇLI SEFERLERİNDE KÖLE TİCARETİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Assessment on the Slave Trade in the Crusades

Nadir KARAKUŞ

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye

Assoc. Prof., Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Islamic History, Çorum, Türkiye

nadirkarakus@hitit.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-1508-9752>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 18.02.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 05.06.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2023

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nadir Karakuş)

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

HAÇLI SEFERLERİNDE KÖLE TİCARETİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Assessment on the Slave Trade in the Crusades

Öz

1095-1291 yılları arasında devam eden Haçlı seferlerinin karanlık ilişkileri ve çarpık tarafları içinde kölelik ve köle ticareti önemli bir yer işgal etmiştir. Türkistan, Deşt-i Kıpçak gibi bölgelerden köle olarak getirilip Suriye ve Mısır'da eğitilen memlükler, idareci, emir, hatta sultan olarak önemli işler başardıkları gibi emirlerindeki köle kökenli askerleri de büyük zaferlere imza atmışlardır. 1268'de Antakya Haçlı Prenslığı'ni ortadan kaldıran Baybars, 1289 yılında Trablus Haçlı Kontluğu'nu sona erdiren Kalavun gibi sultanların köle kökenli oldukları hatırlanırsa, memlüklerin başarıları daha iyi anlaşılacaktır. Onların bu başarı ve zaferlerine engel olmak isteyen Papalık ve Haçlılar, önlem olarak köle sevkiyatının durdurulması için çağrılar yapmışlardır. Bunun için de köle ticaretinin merkezinde yer alan İtalyan tâcirler kontrol altına alınmaya çalışılmıştır. Ancak kutsaldan ziyade parayı ön plana çıkaran İtalyan denizci devletler ve bunlar arasında özellikle Cenevizliler, bu ticaretten aslan payını almak için bu çağrılara kulak asmamış, hatta kulaklarını tıkamayı tercih etmişlerdir. Onların bu tavırları da köle ticareti üzerinden Haçlı seferlerinin gerçek amaçlarından birinin ne olduğunu bir kez daha gözler önüne sermiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Haçlı Seferleri, Memlük, Köle, Ticaret, Cenevizliler.

Abstract

Slavery and the slave trade occupied an important place in the dark relations and distortions of the Crusades that continued between 1095-1291. The Mamlûks, who were brought as slaves from regions such as Turkestan and Dasht-i Kipchak and trained in Syria and Egypt, accomplished important works as administrators, emirs and even sultans, and their slave soldiers under their command achieved great victories. If it is remembered that sultans such as Baybars, who eliminated the Antioch Crusader Principality in 1268, and Qalavun, who ended the Crusader Count of Tripoli in 1289, were of slave origin, the achievements of the mamlûks will be better understood. The Papacy and the Crusaders, who wanted to prevent their successes and victories, called for the cessation of slave shipments as a precautionary measure. For this purpose, Italian merchants, who were at the centre of the slave trade, tried to be taken under control. However, the Italian maritime states, which prioritised money rather than the sacred, and especially the Genoese among them, did not heed these calls to get the lion's share of this trade and even preferred to turn a deaf ear. This behaviour of theirs has once again revealed one of the real aims of the Crusades through the slave trade.

Keywords: History of Islam, Crusades, Mamlûk, Slave, Trade, Genoese.

GİRİŞ

Kölelik, kadîm zamanlardan beri kendisini göstermiş, savaşlar sonucu ve bu için ticaretinde hep var olagelmıştır. Romalılar MÖ. 164 yılında III. Pön Savaşı sonucu Kartaca'yı yok edip pek çok kişiyi öldürdükleri gibi 50.000 kişiyi de köle olarak satmışlardır.¹ Romalıların mağlup edilmez donanmalarında dahi köleler vazife yapar ve istemeden de olsa parlak zaferler kazanılmasına katkı sağladılar.² MS. 300-600 yılları arasında ortaya çıkan ilk büyük Afrika Devleti Gana'nın zenginlikleri arasında köle ticareti de büyük bir yekûn teşkil ediyordu.³

Ortaçağ, kölelerin acıklı hikâyelerine sahip olurken İslâm öncesi Cahiliye dönemiyle ilgili olarak da bir hayli trajik hadiseler aktarılır. Savaş esirleri köleleştirilirken, köle anneden doğan çocuklar da köle sayılıyor, zengin bir tâcirin hizmetinde mal gibi kullanılıyordu.⁴ Özellikle Doğu Arabistan'da ele geçirilen esirler köleleştiriliyor,⁵ bunlar arasında zenciler büyük yekûn teşkil ediyordu. Mekkeli müşriklerin ileri gelenlerinden Ümeyye b. Halef'in kölesi olan Bilâl-i Habeşî ilk akla gelenlerden idi ve bu siyahî köle daha sonra azad olunarak Hz. Peygamber'e arkadaşlık ve müezzinlik yapmıştı.⁷

Köle ticaretinin bir başka adresi de Türkistan idi. Maverâünnehir ve Horasan'da hüküm süren Samanîler'in (819-1005) zenginliği büyük ölçüde köle ticaretine dayanıyordu.⁸ Samanîler tarafından bir köle yolu oluşturulmuştu ve buna göre Harizm yolu ile Slav köleler, Kâbil yolu ile Hindû köleler, sınır boylarından da Türk köleler, Merv, Nişabur, Rey, Belh, Buhara, Semerkant, Herat şehirlerine getiriliyordu. Buralara getirilen kölelerin çoğu hadım edildikten sonra askerî eğitimden geçiriliyor, daha sonra da İslâm dünyasının belli başlı köle pazarlarına gönderilerek satılıyorlardı.⁹ Kırgızlar ise kölelerini yankesici ve hırsızlardan yakaladıkları kimselerden seçer ve onları cezalandırma yanında bir nevî rehabilitasyona da tabi tutarlardı.¹⁰

Büyük zaferlerin kazanılmasında kölelerin oynadıkları aktif rol ise bu ticareti daha sıra dışı hale getirdi. 1071'de kazandığı Malazgirt Zaferi ile İslâm'ın en önemli liderlerinden birisi

¹ Emma Marriot, *Bir Nefeste Dünya Tarihi*, çev. Egemen Yılmaz (İstanbul: Maya Kitap Yayınları, 2015), 33.

² Tolga Uslubaş, *İlk Çağlardan Günümüze Dünya Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: Karma Kitaplar Yayınevi, 2007), 55.

³ William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, çev. Alâeddin Şenel (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002), 428.

⁴ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 5/573-574.

⁵ Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târihu't-Taberî)* (Beyrut: Dâru't-Turâs 1387), 1/227.

⁶ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 1/83, 100; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. şrh. M. es-Sekkâ-î. Ebyârî-A. Şelbî (Kahire: y.y. 1375/1955), 1/317-318; İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 3/177; Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 1/77; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Mearif, 1959), 1/184-185; İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 1/178, 182; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1/239; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/456; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 2/366; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 3/112; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997), 1/666; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*, thk. Ruveyha en-Nahhâs vd (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 4/76; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423), 16/229; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârihi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 3/213, 232.

⁷ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/248; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/509; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/187; İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/224; 3/177; İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, 1/180; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 1/349; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/353; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fî Târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (by: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/1000; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.), 1/145; Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 4/45-46; Sibt İbnü'l-Acemî, *Kunûzü'z-Zehab fî Târih-i Haleb* (Halep: Dâru'l-Kalem, 1417), 2/17.

⁸ Taberî, *Târih*, 9/513-515; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 16/148-150; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/126-127; Aydın Usta, "Sâmânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/67.

⁹ Maurice Lombart, *İslâm'ın Altın Çağı, İlk Zafer Yıllarında İslam*, çev. Nezih Uzel (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 72.

¹⁰ Bahaeddin Ögel, *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 208.

kabul edilen Sultan Alparslan'ın seçme gulâmlarına¹¹ komuta eden Savtegin, hadım bir köle olmasına rağmen Selçuklu ordusunun en önemli şahsiyetlerinden birisiydi.¹² Üstelik Bizans İmparatoru IV. Romanos Diogenes'i (1068-1071) esir alan kişi de bir köle idi.¹³ Sultan Alparslan'ın galip geldiği ve esir aldığı Gürcü emirlerinin şimdi sadece kendisinin köleleri olduklarını ortaya koymak için iki kulaklarına da kendi isminin yazdığı küpeler takması¹⁴ ise bu konunun bir başka ilgi çekici yönüdür.

X. yüzyıla kadar, yani Bağdat ekonomik üstünlüğünü Kahire'ye kaptırmadan önce her sene Bağdat esir pazarına özellikle Türkistan ve Fergana bölgesinden sayısız Türk esir getirilmekte idi. Bağdat sarayına ve şehrin zenginlerine satılan bu kölelerin çoğunluğu asker olarak istihdam edilirdi. Fergana bölgesinin savaşçı askerlerin merkezi olmasının önemli bir nedeni de Fergana Vadisi'nin etrafında yer alan demir madenleri idi. Buranın kaliteli demirinden yapılan silahlar da bölge halkının savaşçı ruhuna katkı sağlıyor, diğer yandan köle ticareti bölgenin en önemli gelir kaynakları arasında zikrediliyordu.¹⁵

X. asır başlarına kadar Venedik'in ana ihraç maddesi Orta Avrupa'dan getirilen Macar ve Slav kölelerden oluşuyordu;¹⁶ ancak bu milletlerin Hıristiyanlığı seçmeleri ile köle ticaretine son verilmişti.¹⁷ İspanya ve İtalya limanlarında özellikle de Civita-vecchia iskelesinde dahi köle ticareti yapılıyordu. Çok daha gerilere gidilecek olursa, VIII. asırda Venediklilerin Roma'da bir köle pazarlarının olduğu görülür. Ancak papalığın merkezinde böyle bir pazarın olması, kendi söylemleri ile çelişen Papa Zacharias (741-752) bu pazarın kapatılmasını sağlamıştı.¹⁸ Yine Hıristiyan tüccarların kendi dindaşlarını Endülüs, Kuzey Afrika ve Suriye'de köle olarak satmalarına karşı Frank hükümdarı Charlemagne (768-814) yanında Papa I. Hadrianus (772-795) da şiddetli yasaklamalar getirmişti.¹⁹

Bizans, köle ticaretinin en önemli duraklarından birisi idi ve köleleri saray hizmetleri yanında kendisine oldukça kâr getiren dokuma atölyelerinde çalıştırırdı.²⁰ Bu dönemde Ruslar da köle ticaretinin en önemli aktörlerinden idiler. Ruslar, 911 yılında Bizans'la yaptıkları sulh ve ticaret anlaşmalarını 945'te yenilemişlerdi. Bu anlaşmalar sonucunda Rus tâcirleri, Bizans'ta belirli mahallelerde koloniler oluşturmak, Bizans ipeklilerini satın almak ve köle ticaretini devam ettirmek imtiyazını elde etmişlerdi. Rusların 987'de Hıristiyanlığa geçtiğini hatırlayacak olursak,²¹ bu ticarî imtiyazların gittikçe genişletildiği kanaatine varabiliriz. Nitekim XIV. asırda Azak Denizi kıyılarında Cenevizliler, Venedikliler, Floransalılar, Ulahlar, Macarlar, Polonyalılar, Yunanlar, Ermeniler, Mısırlılar, Altınorda'nın mültezimleri ve Ruslar buluşuyor, her tarafta "cumane" dili yani Türkçe kullanıyorlardı. Burada Sivas'tan Fransa'ya kadar olan güzergâh ve pazarlarda olan bitenlerden haberdar olunuyordu. Batı Karadeniz sahillerinde yer alan Akkırman'a da kürk, tuzlu balıklar ve şarap gibi değerli mallar yanında köleler de getirilerek burada satılıyorlardı.²²

¹¹ Türk-İslâm devletlerinde orduda, sarayda ve idarî işlerde çalıştırılan köle ve esirlere verilen addır. Bk. İbn Abdürabbih, *el-İkdül-Ferîd*, nşr. Ahmed Emin vd (Kahire: Matbaatu Lücneti't-Te'lîf ve'n-Neşr, 1940-1953), 2/203-204.

¹² David Nicolle, *Malazgirt 1071, Bizans Gücünün Çöküşü*, çev. Özgür Kolçak (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 25; Aziz Başan, *The Great Seljuqs, A History* (London: Routledge, 2010), 80.

¹³ Ali Sevim, *Malazgirt Meydan Savaşı* (Ankara: TTK Yayınları, 1971), 82.

¹⁴ Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, *Sireti's-Sultan Celâleddin Mengüberti, Celâleddin Harizmşah Biyografisi*, çev. Necip Asım, nşr. Mustafa Demirci (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2021), 40.

¹⁵ V. Barthold, "Fergana", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/561.

¹⁶ Henri Pirenne, *Orta Çağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 15, 27.

¹⁷ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 3/303; Henri Pirenne, *Hız Muhammed ve Charlemagne*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006), 96.

¹⁸ Pirenne, *Orta Çağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, 27-29; Th. W. Juynboll, "Abid", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 1/111.

¹⁹ William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 104.

²⁰ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 22.

²¹ Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917'ye Kadar* (Ankara: TTK Yayınevi, 1987), 24-25, 60.

²² Aurel Decel, "Karadeniz", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 6/242-243.

Haçlı seferlerinde ise Memlük kökenli Dımaşk Atabegi Tuğtegin'den²³ Musul valisi Çavlı'ya;²⁴ Sultan Baybars'tan onun ardılı Kalavun'a kadar pek çok köle kökenli lider, Haçlılara karşı önemli başarılar kazanmışlardı. Bu durum da Haçlıları, baş edemedikleri memlüklere ve Suriye ile Mısır'a yapılan köle sevkiyatını engellemeye yönelik bazı girişimlere sevk etmiştir. Köle ticaretine konulmaya çalışılan ambargo da seferlerin gerçek amaçlarından biri olan iktisadî kazanımları su yüzüne çıkardığı gibi dönemin çıkar ilişkilerinin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Aynı zamanda bu makale Suriye ve Mısır'a köle tüccarları tarafından sevk edilen memlüklere, seferlerin akışına nasıl yön verdiklerini de ortaya koymaya çalışacaktır.

1. HAÇLILARIN KORKULU RÜYASI MEMLÜKLER

Kölelik sistemi, diğer ismi ile Memlük sistemi, Eyyûbî²⁵ ve özellikle de Memlük/Kölemen Devleti (1250-1517) ordularının vazgeçilmezi idi.²⁶ Doğu'nun en ilgi çekici yönlerinden birisinin, kölelikten ordu başkumandanlığına; hatta sultanlığa uzanan hikâyesi olduğunun farkına varan Haçlılar, Memlük sistemine hayran oldukları kadar bu uygulamaya hayret de etmişlerdi.²⁷ 1148'deki İkinci Haçlı Seferini büyük bir fiyasko ile sonlandıran²⁸ ve "Şamlı ihtiyar tilki" olarak tanımlanan²⁹ Atabeg Muînüddin Üner, köle kökenli bir geçmişe sahipti.³⁰ Haçlı seferlerinin en önemli ve dikkat çeken siması Sultan Baybars (1260-1277) da köle kökenli idi ve Sivas esir pazarından Halep'te yeniden satıldığı Kılıç Hanı'na uzanan hikâyesi ile hafızalarda önemli bir yer edinmişti.³¹ Kendisini satın alan efendisi Alâeddin Aytegin el-Bundukdâr'a nisbeten "*el-Bundukdârî*",³² Mısır'daki Ravza Adası'nda³³ kendisini yetiştirerek seçme Memlüklere arasına katan efendisi es-Salih Necmeddin Eyyûb'a (1240-1249) izafeten de "*es-Salihî*" olarak isimlendirilmişti.³⁴ Baybars'ın sadık arkadaşı ve Bahrî Memlük sultanlarının genellikle kendi

²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 9/13; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 5/234.

²⁴ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2/238.

²⁵ Hamilton A. R. Gibb, "The Armies of Saladin", *H. A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam*, ed. S. J. Shaw and W. R. Polk (Boston: Beacon, 1962), 74-90.

²⁶ Bk. Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 25-128.

²⁷ Linda S. Northrup, *From Slave to Sultan* (Stuttgart: Steiner, 1998), 10-340; Alexios G. C. Savvides, "Some Notes on the Ghazi Warriors of the Muslim Faith in the Middle Ages", *Journal of Oriental and African Studies* 11 (2003), 211-214.

²⁸ Süryani Mikhail, *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944), 140; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Colombia University Press, 1943), 2/180-194; Stanley Lane-Pool, *Saladin and the Fall of the Jerusalem* (London: Independently Published, 1898), 67; Thomas F. Madden, *The Concise History the Crusades* (New York: Rowman & Littlefield, 2014), 57-59; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 188; Paul M. Cobb, *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 211-212.

²⁹ Amin Maalouf, *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. M. A. Kılıçbay (İstanbul: Telos Yayıncılık, 1998), 193.

³⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 9/158; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/150; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (b.y., Dâru Hicr, 1418/1997), 16/326; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 5/286; İbn Vâsıl, *Müferrücu'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 1/9, 72; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/395; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/128.

³¹ İzzeddin İbn Şeddâd, *Baybars Tarihi*, çev. M. Şerefüddin Yaltkaya (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 2/XII; Peter Thorau, *The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century* (London: Longman, 1992), 13 vd.; Nadir Karakuş, *Baybars*, ed. A. Demircan-Ş. Öz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022), 17.

³² İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târih-i Dımaşk*, 3/45; Kutbeddin Yunîni, *Zeyl-u Mir'âti'z-Zamân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992), 1/12; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/198-200; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 29/435-436; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/364; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Divânü Mübtede' ve'l-Haber fi Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 5/421-422; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Snaâti'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/299; Safedî, *Nüzhету'l-Mâlik ve'l-Mülûk fi Muhtasarı Sireti men vellâ Mısır ve'l-Mülûk*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003), 1/150.

³³ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-Zâhir fi Sireti'l-Melik'z-Zâhir*, nşr. Abdülaziz el-Huveytır (Riyad: Meşveret, 1396/1976), 336; İbn Dokmak, *Nüzhету'l-Enâm fi Tarihi'l-İslâm*, thk. Dr. Semîr Tabbâre (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 47.

³⁴ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 1/23; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 4/155; İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre fi Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (b.y., y.y., ts.), 1/72, 87; Yunîni, *Zeyl-u Mir'âti'z-Zamân*, 3/239; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/141, 181; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/360-362; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/598; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 5/417; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 14/34, 47; Makrizî, *es-Sülûk li Marîfeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,

neslinden geldiği Seyfeddin Kalavun (1279-1290) da aslen Kıpçak kökenli bir köle idi. Bin dinar gibi yüksek bir meblağa satıldığı için de yüksek değerini ortaya koymak için kendisine “*el-Elfi*” denilmiştir.³⁵ Haçlı seferleri tarihçisi Steven Runciman da köle kökenli Kalavun için daha Sultan olmadan önce, “Baybars’ın emirlerinin en kabiliyetlisi” ifadesini kullanır.³⁶ Kölelikten emirliğe; hatta sultanlığa yükselen bu yiğit savaşçılar, idareci olarak da önemli işler başarıyor ve birbirlerini “*hoşdâş*” olarak kabul ediyor, aralarında bu yolla sıra dışı bir birlik ve dayanışma ruhu ortaya koyuyorlardı.³⁷

Memlükler sadece Moğollara büyük darbe indirmemiş, Haçlıları da pek çok kez mağlup etmişlerdi. Baybars (1260-1277), 1268’de Antakya Haçlı Prinkepsliğini (1098-1268) sona erdirmiş, 1289’da Kalavun (1279-1290) Trablus Haçlı Kontluğu’nu (1109-1289) tarihten silmiş, oğlu el-Eşref Halil (1291-1293) de son noktayı koyarak 1291’de Haçlıları Suriye ve Filistin sahillerinden çıkarmıştı.³⁸ Bunun yanında şövalye tarikatlarının ele geçirilemeyen kaleleri Memlüklerin eline geçmiş, kimseye geçit vermeyen Hospitalier (Saint Jean) şövalyelerine ait Krak des Chevaliers veya Hısnü’l-Ekrâd Kalesi 1271’de Memlüklerin olmuştu.³⁹ Aynı yılın başında Tapınakçıların Chastel Blanc dedikleri Safisa Kalesi Baybars ve Memlüklerine boyun eğmişti.⁴⁰ Baybars’ın hoşdaşı emir Fahreddin el-Mukrî ise bir başka Tapınakçı kalesi olan Tartosa’yı fethederek, şövalyeleri büyük bir ümitsizliğe sevk etmişti.⁴¹ Üçüncü şövalye tarikatı olan Tötonların ana karargâhı olan Hunîn veya Montfort (Starkenberg: Güçlü Dağ) da kısa sürede Baybars’a boyun eğerek tarihe karışmıştı.⁴² Şüphesiz ki bu büyük başarılar da disiplinli memlük askerleri tarafından gerçekleştirilmişti. Bunun için de Suriye ve Filistin’e köle akışını durdurmak için Papalığın ve Haçlıların bazı önlemler almaları, köle tacirlerine yönelik ambargo koymaları ve bazı yaptırımlar uygulamaları gerekiyordu.

2. KÖLE SEVKİYATINA PAPALIĞIN AMBARGO GİRİŞİMLERİ VE KARŞI ÖNLEMLER

Papalık ve Haçlılar, Memlüklerin Suriye ve Filistin’de yaptıkları bu başarılı taarruzlar karşısında dehşete düşerek Mısır ordusunun temel direği olan köle sevkiyatını engellemeye çalıştılar. Deşt-i Kıpçak bölgesinden Karadeniz ve boğazlar kanalıyla yapılan köle sevkiyatını engellemek için de bazı girişimlerde bulundular. Bu sırada zaten bazı olumsuz gelişmeler de köle sevkiyatını zaafa uğratmaya başlamıştı. 1260’ta Ayn-i Câlût’ta Moğolları durduran Memlükler,⁴³

1418/1997), 1/487, 496; Makrizî, *Hitât*, 1/198; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu’z-Zâhire*, 7/3, 30; İbn Vâsıl, *Müferrüçü’l-Kurûb*, 5/350.

³⁵ İbn Şeddâd, *el-A’lâku’l-Hatîre*, 1/70, 76; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/521; Yunîni, *Zeyl-u Mir’âti’z-Zamân*, 2/337; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 30/14, 24; İbn Haldun, *Kitâbü’l-İber*, 5/452; Kalkaşendî, *Subhu’l-A’sâ*, 14/341; Makrizî, *es-Sülûk*, 5/117; Makrizî, *Hitât*, 2/343; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu’z-Zâhire*, 7/266-268; Safedî, *Nüzhethü’l-Mâlik ve’l-Mülûk*, 1/158-159; Kamaruzaman Yusoff, “Al-Malik Al-Mansur Qalawun”, *Jebat*, 17 (1989), 71-82; Ali Aktan, “Bahri Memlüklerden Sultan Kalavun ve Hânedanı”, *TTK Belleten*, 59/226 (1995), 605-620.

³⁶ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/273.

³⁷ Ebü’l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/88, 115-116; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 29/460; 31/63, 160; 32/20; 33/21; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu’z-Zâhire*, 8/236, 280; Makrizî, *es-Sülûk*, 4/56; Makrizî, *Hitât*, 3/421; David Ayalon, “Memlük Devletinde Kölelik Sistemi”, çev. Samira Kortantamer, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, 4 (1989), 211-247.

³⁸ Ebü’l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 4/24-26; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 17/624-626; İbn Haldun, *İber*, 5/463-466; Kalkaşendî, *Subhu’l-A’sâ*, 4/158-160; Makrizî, *es-Sülûk*, 2/371-373; Makrizî, *Hitât*, 3/193-195; Safedî, *Nüzhethü’l-Mâlik ve’l-Mülûk*, 1/166-168.

³⁹ İbn Şeddâd, *el-A’lâku’l-Hatîre*, 1/81; Ebu’l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 4/6; İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu’z-Zâhir*, 376-377; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 641; D. J. Cathcart King, “The Taking of Crac des Chevaliers in 1271”, *Antiquity* 23 (1949), 83-92.

⁴⁰ Yunîni, *Zeyl-u Mir’âti’z-Zamân*, 3/255; İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu’z-Zâhir*, 375; Malcolm Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006), 253.

⁴¹ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu’z-Zâhir*, 378-379; Makrizî, *Hitât*, 4/97; Ebu’l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 4/6; Jonathan Riley-Smith, “The Templars and the Castle of Tortosa”, *English Historical Review* 84 (1969), 278-288.

⁴² Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 23/188; Harold Lamb, *Selâhaddin Eyyubi ve Haçlılar*, çev. Sinem Ceviz (İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2017), 472; Nadir Karakuş, *Baybars*, 75-76; Denys Pringle, “A Thirteenth-Century Hall at Montfort Castle in Western Galilee”, *Antiquaries Journal*, 66 (1986), 52-81; Rafael Frankel, “Montfort”, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. E. Stern (Jerusalem: Simon & Schuster, 1993), 3/1070-1073.

⁴³ İbnü’l-Adîm, *Buğyetü’t-Taleb*, 2/1020; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/155-156; İbn Şeddâd, *el-A’lâku’l-Hatîre*, 1/103-109; Yunîni, *Zeyl-u Mir’âti’z-Zamân*, 1/366; Ebü’l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/205; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 29/474-475; İbn

bir müddet sonra köle akışının karayolu cihetinin İlhanlılar (1256-1353) tarafından kapatıldığını gördüler. Köle ticareti için kara yolunun Moğollar tarafından kapatılması ile boğazlardan Memlûk akışını sağlayamayan Baybars, Bizans'a yaklaşma zarureti hissetmişti. 1261'de İstanbul'u Lâtinlerin elinden geri alan⁴⁴ İmparator VIII. Mikhail Palailogos (1261-1282),⁴⁵ Mısır'daki Melkai Patriği'nin kendisine gönderilmesi için Baybars'tan olumlu cevap alınca iyi ilişkilerin de temeli atılmış, karşılıklı olarak elçiler ve hediyeler gönderilmişti.⁴⁶

Bununla da yetinmeyen Baybars, İlhanlılara karşı en önemli müttefiki olan Karadeniz'in kuzeyinde kurulan Altın Orda Devleti (1241-1502) ile de bu konuda iyi ilişkiler kurmuştu. Altın Orda'nın Bizans'a baskısı, genelde Boğazlar yolunun açık tutulmasını sağlamıştı. Berke Han'ın yeğeni ve efsane kumandanı Nogay, 1265 ilkbaharında Bulgar sınırında Bizans güçlerine büyük bir bozgun yaşatmış, İmparator VIII. Mikhail Palailogos, bir Ceneviz gemisi ile İstanbul'a ulaşarak canını zor kurtarabilmişti. Altın Orda ile iyi ilişkiler kurması gerektiğinin farkına varan İmparator VIII. Mikhail Palailogos, gayrimeşru kızı Euphrosyne'yi kumandan Nogay ile evlendirerek Cuçi ulusu ile dostane ilişkiler kurmaya çalışmıştı.⁴⁷ Bizans'ın bu itaatkâr tavırları da köle sevkiyatının Boğazlar üzerinden daha kolay işleminin önünü açmıştı.

Nogay'ın Balkanlar üzerinden yaptığı başarılı sefer, daha sonra kesintiye uğrasa da Bizans bu saldırıları biraz da Memlûklere olan yakınlaşması ile durdurabilmişti. Altın Orda hükümdarı Mengü Timur'un (1266-1280) ordusunun H. 668 (1269-70) yılında İstanbul'u ele geçirmek amacıyla gerçekleştirdiği bir başka sefer, o sırada İstanbul'da bulunan Memlûk elçisi Fârisüddin Mes'ûdî tarafından diplomatik yollarla durdurulmuş, fakat elçi, Sultan Baybars'ın izni ve haberi olmaksızın yaptığı bu hareket dolayısıyla Kahire'ye dönüşünde tutuklanmıştı.⁴⁸ Baybars'ın emirini cezalandırma nedeninin sadece başına buyruk iş yapması olmadığını; bunun yanında köle ticaretinin sekteye uğramasını önlemeye yönelik olduğunu da kolayca tahmin edebiliyoruz.

3. KÖLE TÛCCARLARI

Güçlü donanması ve deniz ticareti ile öne çıkan Venedikliler, Doğu'ya Orta Avrupa ve Balkanlardan köle temin ediyorlardı. Daha 750 yılında bazı Venedikliler Roma'dan köle satın alarak bunları Kuzey Afrika'da satıyor ve bundan büyük paralar kazanıyorlardı.⁴⁹ Venediklilerin köle ticareti için kullandıkları en önemli limanlardan birisi Dalmaçya sahillerindeki Dubrovnik idi. O zamanlar Ragusa olarak bilinen bu liman şehri, Venedik'in Akdeniz'e ve Karadeniz'e giden gemilerinin kolaylıkla uğradıkları güvenli bir limandı.⁵⁰ Venedikliler dışında da köle tâcirleri vardı ve onlar bu işten oldukça zengin olmuşlardı. Narbonne Yahudileri, tefecilik yanında köle ticareti ile de zenginliklerini ikiye katlamayı ihmal etmiyorlardı.⁵¹ İsmi verilmeyen Orleanslı bir köle tüccarı IX. yüzyılda Saksonyalı kölelerden olan sermayesi ile zengin olmuş bir başka tâcirdi.⁵²

Kesîr, *el-Bidâye*, 17/399-402; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 5/437-438; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 3/498; Makrizî, *es-Sülûk*, 1/516, 523; Makrizî, *Hıtât*, 3/85-87; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 7/344-345; Safedî, *Nüzhetü'l-Mâlik*, 1/150; B. Spuler, *İran Moğolları: Siyâset, İdare ve Kültür-İlhanlılar Devri 1220-1350*, çev. Cemal Köprülü (Ankara: TTK Yayınları, 1957), 67-68; Rene Grousset, *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. M. Reşat Uzman (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980), 418.

⁴⁴ Haçlılar, Dördüncü Haçlı Seferi'nin yönünü Mısır'dan İstanbul'a çevirmişler ve bu kadîm şehri ele geçirerek 1204-1261 yılları arasında İstanbul ve çevresinde bir Lâtin Devleti kurmuşlardı. Bk. Geoffroi de Villehardouin, *Konstantinopolis'te Haçlılar*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 13-185.

⁴⁵ İslâm Tarihi kaynakları Bizans İmparatoru VIII. Mikhail Palailogos için "*el-Eşkerî*" ismini kullanırlar. Bk. Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/218; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/362; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 5/459; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 15/81; Makrizî, *es-Sülûk*, 2/154; Makrizî, *Hıtât*, 3/414; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 7/55, 103.

⁴⁶ P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 161.

⁴⁷ Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, 378;

⁴⁸ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/362.

⁴⁹ Maria Pia Pedani, "Venedik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/44-47.

⁵⁰ Şerafettin Turan, "Dubrovnik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/542.

⁵¹ Pirenne, *Hız Muhammed ve Charlemagne*, 97.

⁵² Henri Pirenne, *Orta Çağ Kentleri*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 23.

İslâm dünyasının merkezi olan Irak, Suriye ve Mısır'da köle tâcirleri diğer meslektaşların tâbi olduğu vergilerden muaf tutulurdu. Köle tâciri Orta Asya'dan aldığı köleleri doğrudan Mısır'a getirmez, topladığı köleleri İslâm âlemine arz için ilk önce büyük şehirlerde açılan köle pazarlarına götürürlerdi. Bunların en meşhurları Dımaşk,⁵³ Fustat ve Bağdat'taki "dâru'r-rakîk" denilen köle pazarları idi.⁵⁴

Köle tüccarları, Haçlı seferleri esnasında değişik kimlikler ile karşımıza çıkar. Frank bir köle tüccarının faaliyetlerini, Haçlı seferlerinin sıra dışı anlatımını yapan kaynağımızdan öğreniyoruz. Şeyzer ailesinin önemli bir bireyi olan Üsâme b. Münkız,⁵⁵ Kudüs Haçlı Kralı ve Kraliçe Melisende'nin kocası Foulque'ü (1131-1143)⁵⁶ sık sık ziyaret ettiğini ve onunla sıcak ilişkiler kurduğunu söylemekten çekinmez. Zira Kraliçe'nin babası Kral II. Baudouin'in (1118-1131) Üsâme'nin babasına minnet borcu vardı.⁵⁷ Bu ziyaretler sırasında Frank köle tâcirleri, aldıkları esirleri fidyesini ödeyip satın alması için Üsâme'ye getiriyorlardı. O da imkân olduğu kadar bu Müslüman esirleri satın alıp azat ediyordu.⁵⁸ Bir seferinde William Jiba adlı bir Frank köle tâciri, denizde 400'e yakın Mağribli hacının bulunduğu bir tekneyi ele geçirmişti. Bu Mağribli hacıların bir kısmını Üsâme satın almış, parasının yetmediklerini de cömert Dımaşk Emîri Muînüddin Üner (öl. 1149) vasıtası ile özgürlüklerine kavuşturmuştu. Buna rağmen köle tüccarı William Jiba'nın elinde 38 esir kalmıştı. Bunlardan birisi de Üsâme'nin 43 dinara satın aldığı bir dervişin hanımı idi. Üsâme bunlardan 10 tanesini ve bu hanımı satın almak istemiş ama esir tüccarı Frank, hepsini birden satma niyetinde olduğunu söylemişti. Üsâme, çaresiz ve eli boş dönmüş ama o gece her nasılsa hepsi de kaçıp kurtulmuştu. Daha sonra bu esirler Akkâ'nın Müslüman köylülerince İslâm topraklarına ulaştırılmıştı. Akkâ köylerinin ahalisi, seferler esnasında bu hizmeti adet haline getirmişlerdi. Ancak ertesi sabah köle tüccarı Frank, satın almak isteyip te alamadığı kadının parasını Üsâme'den ister. Üsâme, kadının getirilmesi karşılığında ancak parayı ödeyebileceğini söylemesine karşın, William Jiba esiri olan kaçak kadının parasını istemekte ısrarcı davranır. Şeyzerli Üsâme de Haçlı köle tüccarının ısrarı üzerine bu parayı öder ve bu zavallı insanların kurtulmasına sevinerek teselli olur.⁵⁹

Üsâme'den sonraki dönemdeki köle ticareti daha farklı bir karakter kazanmaya başlamıştır. Mısır Eyyübî hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb (1241-1249) tarafından Nil'deki Ravza Adası'nda konuşlandırılan Bahrî Memlükleri, genellikle Kıpçak ve Harizm kökenli idiler. Deşt-i Kıpçak, Orta Asya ve Kafkasya'dan getirilen bu köleler, "hoca" adı verilen tâcirler tarafından belli merkezlerden alınarak Mısır ve Suriye'ye ulaştırılıyordu.⁶⁰ Kırım ve Mısır arasındaki bu köle ticareti büyük ölçüde Cenevizlilerin gemileri ile sağlanıyor, doğal olarak bu ticaretin bir tarafında da Cenevizliler yer alıyordu.⁶¹

Cenevizli köle tâcirleri, daha çok Baybars döneminden (1260-1277) itibaren bu işten büyük kazanç temin etmişlerdi. Mısır için hayatî öneme sahip köle sevkiyatının yapıldığı İstanbul ve Çanakkale boğazları yanında, bu işin içinde yer alan köle tüccarları da Baybars için oldukça önemli idi. Cenevizlilerin Volga'nın kenarındaki Altın Orda başkenti Saray'a kadar gittiklerine dair bilgilerden yola çıkarak,⁶² onların Azak Denizi'nin ötelere geçerek esir ticaretinde bulduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. 1261'den itibaren İstanbul'daki Lâtin imparatorluğunun yıkılarak burada tekrar bir Grek imparatorluğunun kurulmasında Cenevizlilerin etkin rolünü

⁵³ İbn Asâkir, *Tarihü Dımaşk*, 13/71; 53/437; 64/57.

⁵⁴ İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 8/215; 10/36; 15/147, 326; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/80; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 3/1352; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/93; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 33/196; Yâkût, *Mu'cem*, 2/420.

⁵⁵ D. S. Richards, "Crusades", *Encyclopedia of Arabic Literature* (London: Cambridge University Press, 1998), 1/178.

⁵⁶ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/51-55; Joseph Chartrou, *L'Anjou de 1109-1151* (Paris: Presses Universitaires de France, 1928), 98 vd.; Hans Eberhard Mayer, "Studies in the History of Queen Melisende", *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972), 95-182.

⁵⁷ Geniş bilgi için bk. B. Carra de Vaux, "Ousama, un Emir Syrien au Ier Siecle des Croisades", *Revue des Questions Historiques* 58 (1895), 367-390.

⁵⁸ Üsâme b. Münkız, *Kitâbü'l-İ'tibâr*, çev. Yusuf Ziya Cömert (İstanbul: Kitabevi, 2012), 114.

⁵⁹ Üsâme b. Münkız, *Kitâbü'l-İ'tibâr*, 114-115.

⁶⁰ Kalkaşandî, 8/178-179.

⁶¹ Thorau, *The Lion of Egypt*, 120.

⁶² Jean Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 405-406.

hatırlayacak olursak,⁶³ köle ticareti için Boğazların kontrolünü elinde bulunduran Bizans'ın ve köle tüccarlığı da yapan Cenevizlilerin Baybars'a sağlayacağı olumlu katkıyı rahatça görebiliriz. Köle sevkiyatına yaptıkları olumlu katkıdan dolayı, bu ticaretin en önemli aktörü olan Cenevizlilere 1268'de Antakya düştükten sonra da St. Jean Kilisesi ile onun çevresindeki mahalleyi kullanma haklarına sahip olma avantajı devam ettirilmişti.⁶⁴ Bu olaylar ve gelişmelerden yola çıkarak Papalığın köle ticaretinin durdurulması için koymaya çalıştığı ambargonun çok da işe yaramadığına kolayca hükmedebiliriz.

Cenevizliler ile bu yakınlaşma, Sahil Frankları arasındaki dengeyi de Baybars lehine bozmuştu. Cenevizliler, Akkâ'daki Venediklilere karşı birlikte oldukları Toron ve Sûr (Tyre) hâkimi Philippe de Montfort (öl. 1270)⁶⁵ ile birlikte Baybars'ı güçlü bir müttefik olarak yanlarına almaya karar verdiler. Ancak Akkâ önlerine gelen Baybars, müttefikleri gelmediği için buradan ayrıldı. Baybars, 1266'da Akkâ önlerinde görünüp Tapınakçılara ait⁶⁶ Taberiye Gölü'nün kuzeybatısındaki Safed/Saphet⁶⁷ kuşatmasına gitti.⁶⁸ Sultan Baybars'ın bu sırada Cenevizlilere verdiği desteğin Suriye ve Filistin sahillerindeki denge politikası yanında Cenevizlilerin köle sevkiyatında oynadıkları olumlu rol de etken olmuştur diyebiliriz.

Bundan sonra Baybars ile Philippe'nin araları gerginleşti ve Baybars artık Moğolların Alamut'u yerle bir etmelerinden sonra elinde güçlü bir silah haline gelen Haşhaşîlere Philippe'yi 17 Ağustos 1270'de Sûr katedralinde dua ederken öldürttü.⁶⁹ Böylece köle sevkiyatının önündeki bir başka engel Kudüs ve Kıbrıs Kralı III. Hugue de Lusignan (1267-1284) ile Philippe'nin ittifakını ortadan kaldırmış ve Haçlıların arasında oluşacak güçlü bir ittifakı engellemiş oluyordu.⁷⁰ Diğer yandan Mısır için elzem olan köle ticaretine hâkim olan Cenevizliler de böylece Baybars karşısında yalnızlaşmış ve itaat altına alınmış oluyordu.

Nitekim Philippe'nin ortadan kaldırılmasından hemen sonra bölgeye gelen İngiltere veliaht prensi de bölgedeki köle ve silah ticaretinden paralar kazanan İtalyanların tavrı karşısında hayretler içinde kalmıştı. İngiltere veliaht prensi Edward, 1270 yazında beraberinde eşi Kastilya prensesi Eleanor ile bin kişilik bir ordunun başında Akkâ'ya doğru yelken açmıştı.⁷¹ Bir ay sonra da kardeşi Edmund of Lancaster takviye kuvvetler ile onu izlemişti. Ancak bu gelen kuvvetler Sultan Baybars'ı korkutacak büyüklükte değildi. Edward da Akkâ'ya gelince aradığını bulamamış, buradaki Mısır ile kereste ve demir ticareti yaparak onların silahlanmasına katkıda bulunup, yüksek kârlar elde etmeyi tercih eden Venediklileri görünce sukût-ı hayale uğramıştı. Dahası Bizans'ın müttefiki olmasından dolayı Mısır'ın Deşt-i Kıpçak'tan sağladığı köle ticaretini elinde tutarak Baybars ile oldukça yakınlaşan Cenevizliler, Prens Edward ile fazla ilgilenmemişlerdi. Geriye kalan son umudu olan Moğollar ise, kendisine çok fazla katkı sağlayamamışlardı. Edward, İran'daki Abaka Han'a (1265-1282) gönderdiği elçilerinin

⁶³ G. I. Bratianu, *Recherches sur le Commerce Genoıs dans la mer Noire au XIII^e Siecle* (Paris: Geuthner, 1929), 81 vd; David Jacoby, "Economy of the Levant", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 374-377.

⁶⁴ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 359.

⁶⁵ 1256-1258 yılları arasında Venedik ve Ceneviz arasında yaklaşık üç yıl devam eden Saint Sabas Savaşı esnasında da Philippe de Montfort Cenevizlileri desteklemişti. Bu sıra dışı savaş esnasında ayrıca Hospitalierler şövalyeleri Cenevizlileri desteklerken Tapınakçılar ve Alman şövalye tarikatı olan Tötonlar, Venedik tarafında yer almıştı. Bk. Linda Goldsmith, "St. Sabas, War of (1256-1258)", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 1059.

⁶⁶ Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, 142.

⁶⁷ Yâkût, *Mu'cemül-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 3/412-413; Hugh Kennedy, *Crusader Castles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 41-44, 54, 93.

⁶⁸ İbn Tağrıberdi, *en-Nücümü'z-Zâhira*, 7/276; Yunîni, *Zeyl*, 3/239; İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzaü'z-Zâhir*, 262; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 4/3; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13/276; Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 393; Denys Pringle, "Reconstructing the Castle of Safad", *Palestine Exploration Quarterly* 117 (1985), 141-149.

⁶⁹ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/283; Muhammed eş-Şankitî, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şîî İlişkileri*, çev. İdris Çakmak (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 162.

⁷⁰ T. M. P. Duggan, "Dirty Wars, The World is a Battlefield", *Journal of Book Notices, Reviews and Translations* (London: y.y., 2016), 2/116.

⁷¹ Bernard Hamilton, "Eleanor of Castile and the Crusading Movement", *Mediterranean Historical Review* 10 (1995), 92-103.

Moğolların kendisine yardım edeceğine dair bir vaatle gelmelerine çok fazla sevinemedi. Anadolu'dan gönderilen Moğol birliği Halep'e kadar ilerlemesine rağmen, Baybars'ın Dımaşk'tan büyük bir kuvvetle yardıma gelmesi ile korkarak geri çekilmişlerdi.⁷²

Cenevizli köle tâcirlerinin bazı faaliyetlerini ve sevk güzergâhlarını, William Heyd'in tespitlerinden öğreniyoruz. Deşt-i Kıpçak'tan köle getiren Cenevizliler, İstanbul Boğazı'nı geçerek buradaki Bizans makamlarına gerekli bildirim yapıyor ve gümrüğe de daha önceden belirlenmiş muayyen vergiyi ödüyordu. Bundan sonra yine boğazlar kanalıyla Adalar Denizi'ne ve oradan da İskenderiye'ye doğru yoluna devam ediyordu.⁷³

Köle ticaretinden oldukça yüklü gelirler sağlayarak Memlûk makamları ile iyi ilişkiler kurmak zorunda olduklarının oldukça farkında olan Cenevizlilerin 1291'de Akkâ'nın düşüşü ve Doğu Franklarının bölgeden tamamen uzaklaştırılmalarındaki süreçte oynadıkları rol de bu arada hatırlanmalıdır. Memlûk Sultanı el-Eşref Halil b. Kalavun'un (1291-1293) kumandasındaki Memlûkler muhasara aletleri ve dev manciniklerle Akkâ'yı muhasara ettiklerinde,⁷⁴ Venedik ve Pisa,⁷⁵ savunmaya büyük oranda destek vermişlerdi.⁷⁶ Akkâ gibi önemli bir ticaret merkezinden Venedikliler yüzünden uzaklaştırılan Cenevizliler, Kalavun ve ardılı ile bir anlaşma yapmayı tercih etmişlerdi.⁷⁷ Bunun yanında 1291'de Haçlıların Suriye ve Filistin sahillerinden atılmalarının acı sonunu Cenevizlilerin seyretme nedenleri arasında, Mısır'a sağladıkları kârlı köle sevkiyatının kesintiye uğrayıp oldukça büyük gelirlerden mahrum kalmaları riskini göze alamamaları olduğu da unutulmamalıdır.⁷⁸

4. KÖLE TİCARETİNDE YENİ ARAYIŞLAR

690/1291'de Haçlıların Akkâ'dan kovulmalarından sonra Papalık, esas gelir kaynağı ticaret olan Memlûkleri zayıflatmak için yine bazı müeyyideler uygulamaya başladı.⁷⁹ Memlûklerle ticaretin ana muhatapları olan İtalya şehir devletlerinin Mısır'a silah sanayiinde kullanılan malların papalık tarafından yasaklanması yanında "beyaz köle" ticareti de ambargo kapsamına alındı.⁸⁰

Papalığın bu ambargosuna karşı Mısır ticareti gerilemedi; bilakis Memlûkler bu kez yeni arayışlar içine girdiler. Onların Anadolu Selçuklu Devleti'ne yönelerek kereste ve köle ihtiyacını Selçuklular vasıtası ile temin etme yoluna gittiklerine dair haberleri⁸¹ ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira bu sırada Anadolu, Memlûklerin de en önemli rakipleri; hatta düşmanları olan İlhanlıların denetimi altında idi. Hal böyle olunca bu sırada Baybars'ın ve ardıllarının köle ihtiyacını bu sırada en hareketli ticaret merkezi olan Ermenilerin kontrolündeki Ayas/Yumurtalık Limanı'ndan sağladıklarını düşünebiliriz. Ermeniler, İlhanlıların en önemli

⁷² Abraham Konstantin d'Ohsson, *Moğol Tarihi, Denizler İmparatoru Cengiz*, çev. Bahadır Apaydın (İstanbul: Nesnel Yayınlar, 2008), 459.

⁷³ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 514.

⁷⁴ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 4/24-25; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübela*, 12/472; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/419-420; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 3/499; 4/184; Makrizî, *Hitât*, 3/416, 4/228.

⁷⁵ Pisa, 1284 yılında Meloria deniz savaşında Cenevizliler karşısında aldığı büyük yenilgi ile denizlerde yitirdiği prestijini, Venedik yanında yer alarak geri almaya çalışıyordu. Pirenne, *Orta Çağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, 164.

⁷⁶ Erwin Stickel, *Der Fall von Akkon: Untersuchungen zum Abklingen des Kreuzzugsgedankens am Ende des 13. Jahrhunderts* (Bern: Lang, 1975), 89, 93, 175-186; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 651-655.

⁷⁷ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/352; Avrom A. Udovitch, "International Trade and the Medieval Egyptian Countryside", *Agriculture in Egypt*, ed. Alan K. Bowman-Eugene Rogan (Oxford: Oxford University Press, 1999), 267-287.

⁷⁸ Bk. Reuven Amitai-Preiss, "Mamluk Perceptions of the Mongol-Frankish Rapprochement", *Mediterranean Historical Review* 7 (1992), 50-65; David Ayalon, *The Mamluk Military Society: Collected Studies* (London: Variorum, 1979), 89 vd.

⁷⁹ Saîd A. el-Aşûr, *el-Hareketü's-Salibiyye* (Demmâm: Mektebetü'l-Mütenebbî, 2009/1430), 2/1204.

⁸⁰ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 237.

⁸¹ Ahmet Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1986), 129.

müttefikleri arasında olmasına rağmen Memlûkler, Cenevizliler aracılığı ile buraya gelen Kıpçak, Çerkes ve Rum kölelere kolaylıkla sahip olabilmişlerdi.⁸²

Cenevizlileri daha sonra başka güçlerin takip edeceğini de hatırlatalım. Portekizliler, daha Ümit Burnu'nu keşfetmeden önce gemileri ile Afrika sahillerine açılmışlar ve 1441'de ilk köle yüklü gemileri ile geri dönmüşlerdi.⁸³ 1562-1563 yılından itibaren köle ticaretinin yeni bir aşamaya gireceğini ve İngiliz John Hawkins'in köle taşıyan gemilerinin Güney Amerika'daki İspanyol sularına girerek yeni bir acımasız safha başlatacağını da belirtelim. Bundan sonra da yavaş yavaş şeker kamışı tarlalarının Afrika'dan Portekizli, İngiliz, Fransız ve Hollandalı köle tüccarlarının getirdiği zenci tarım işçileri ile dolmaya başlayacağını zikretmeden geçmeyelim.⁸⁴ Ne de olsa Haçlılar ve onları takip eden sömürgecilerin iş gücü, Kuzey Karadeniz ve Afrika'dan getirilen kölelerle karşılanmalı ve bunun için de yeni arayışlar içine girilmeli idi.

SONUÇ

1095-1291 yılları arasında Suriye ve Mısır coğrafyasında sürüp giden Haçlı seferleri, Halep'teki Melik Rıdvan, Dımaşk'taki Melik Dukak gibi Selçuklu ailesinden gelen soylular tarafından engellenememişti. Üstelik ismi geçen bu liderler, Haçlılarla savaşmak yerine zaman zaman kendi aralarındaki kavgalarla gündeme gelmişlerdi. Bundan sonra da tarih sahnesine Tuğtegin, Çavlı gibi köle kökenli liderler çıkmış, onları Dımaşk emiri Muînüddin Üner gibi memlûk kökenli dâhiler takip etmişti. Bundan sonra Suriye ve Mısır'ı birleştirmenin yolunu açarak Urfa Haçlı Kontluğu'nu sona erdiren Zengîlerin de orduları memlûk kökenli savaşçılar ile güçlenmiş, Nuriyye birliklerini daha sonra Eyyûbî ordularında Salâhiyye, Esediyye ve Salihyye gibi köle kökenli askerler ile yoluna devam etmişti. Eyyûbî ordusunda görev yapan memlûk askerleri Yedinci Haçlı Seferi'nin kırılğan ortamında bir devlet kurmuş ve ardından da Haçlıların ve Moğolların korkulu rüyaları haline gelmişlerdi.

Bu süreç içerisinde Haçlılar önemli toprak kayıplarına uğradıkları gibi önemli ölçüde insan gücünü de köle kökenli Müslüman savaşçıların kılıçları altında yitirmişlerdi. Buna karşı pek çok girişimde bulunan Haçlılar ve Papalık, köle ticaretinin önünü kesmeye çalışsalar da en büyük köle tacirlerinin kendi aralarından çıkmasını engelleyememişlerdi. Karadeniz'in kuzeyinden elde ettikleri kölelerle boğazları geçen Cenevizliler, getirdikleri Mısır ordusu için hayatî öneme sahip köleleri yüklü paralar karşılığında Memlûk yetkililerine teslim etmişlerdi. Böylece papalığın ambargoları ve Doğu Haçlılarının engellemeleri bir işe yaramamış, Suriye ve Mısır'ın Müslüman yöneticileri bu köle kökenli eğitilmiş askerler ile büyük zaferler kazanmış, sonunda da 1291 yılında Haçlıları Suriye ve Filistin sahillerindeki yerleşimlerden kovmayı başarmışlardı. Bu süreç olaylara Bizans, Altın Orda Devleti ve İlhanlıları da dâhil etmiş, bu gelişmeler de Haçlı seferlerinin çıkar ilişkileri ile dolu yönlerini daha net olarak gözler önüne sermiştir. Daha sonraki dönemlerde Afrika'ya yönelen sömürgeci esir tâcirleri, buradan elde ettikleri köleleri Yeni Dünya'daki şeker kamışı tarlalarında çalıştırarak Haçlı seferleri, sömürge tarihi ve kapitalizmin aynı izdüşümüne sahip olduklarını ortaya koymuşlardır.

KAYNAKÇA

Aktan, Ali. "Bahrî Memlûklerden Sultan Kalavun ve Hânedanı". *TTK Belleten*, 59/226 (1995), 605-620.

Amitai-Preiss, Reuven. "Mamluk Perceptions of the Mongol-Frankish Rapprochement". *Mediterranean Historical Review* 7 (1992), 50-65.

Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

⁸² Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, 372; R. Irwin, "The Supply of Money and the Direction of Trade in Thirteenth-Century Syria", *Coinage in the Latin East*, nşr. P. W. Edbury-D. M. Metcalf (Oxford: Oxford University Press, 1980), 84; Jean Richard, "The Eastern Mediterranean and its Relations with its Hinterland", *Les Relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Age, Variorum Collectes Studies* 69 (1977), 1-18.

⁸³ Umberto Eco, *Ortaçağ, Keşifler, Ticaret, Ütopyalar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 179.

⁸⁴ McNeill, *Dünya Tarihi*, 514.

- Aşûr, Saîd A. *el-Hareketü's-Salîbiyye*. Demmâm: Mektebetü'l-Mütenebbî, 2009/1430.
- Ayalon, David. "Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi". çev. Samira Kortantamer. *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, 4 (1989), 211-247.
- Ayalon, David. *The Mamluk Military Society: Collected Studies*. London: Variorum, 1979.
- Barber, Malcolm. *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Kabalca Yayınları, 2006.
- Barthold, V. "Fergana". *İslam Ansiklopedisi*. 4/561. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Başan, Aziz. *The Great Seljuqs, A History*. London: Routledge, 2010.
- Belâzurî. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Bratianu, G. I. *Recherches sur le Commerce Genoıs dans la mer Noire au XIII^e Siecle*. Paris: Geuthner, 1929.
- Carra de Vaux, B. "Ousama, un Emir Syrien au ler Siecle des Croisades". *Revue des Questions Historiques* 58 (1895), 367-390.
- Cevâd Ali. *el-Mufaşşal fî târîhi'l-Arab kıable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Chartrou, Josephe. *L'Anjou de 1109-1151*. Paris: Presses Universitaires de France, 1928.
- Cobb, Paul M. *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Decel, Aurel. "Karadeniz". *İslam Ansiklopedisi*. 6/242-243. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Duggan, T. M. P. "Dirty Wars, The World is a Battlefield". *Journal of Book Notices, Reviews and Translations*. London: y.y., 2016.
- Ebû Şâme. *er-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebû'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Eco, Umberto. *Ortaçağ, Keşifler, Ticaret, Ütopyalar*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Frankel, Rafael. "Montfort". *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. 3/1070-1073. ed. E. Stern (Jerusalem: Simon & Schuster, 1993).
- Gibb, Hamilton A. R. "The Armies of Saladin". *H. A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam*. 74-90. ed. S. J. Shaw and W. R. Polk. Boston: Beacon, 1962.
- Goldsmith, Linda. "St. Sabas, War of (1256-1258)", *Crusades an Ancylopedia*, 1059. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.
- Grousset, Rene. *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*. çev. M. Reşat Uzmen. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.
- Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hamilton, Bernard. "Eleanor of Castile and the Crusading Movement". *Mediterranean Historical Review* 10 (1995), 92-103.
- Heyd, William. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. E. Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Holt, P. M. *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- İbn Abdilber el-Kurtubî. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.

- İbn Abdürabbih. *el-İkdü'l-Ferîd*. nşr. Ahmed Emin vd. Kahire: Matbaatu Lücneti't-Te'lif ve'n-Neşr, 1940-1953.
- İbn Abdüzzâhir. *er-Ravzu'z-Zâhir fî Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*. nşr. Abdülaziz el-Huveytır. Riyad: Meşveret, 1396/1976.
- İbn Asâkir. *Tarihü Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Dokmak. *Nüzhetü'l-Enâm fî Târihi'l-İslâm*. thk. Dr. Semîr Tabbâre. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihi min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Hişâm. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. şrh. M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî. Kahire: y.y. 1375/1955.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah et-Türkî. b.y., Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Manzûr. *Muhtasar-ı Târihi Dımaşk*. thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.
- İbn Sâ'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *Baypars Tarihi*. çev. M. Şerefüddin Yaltkaya. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. b.y., y.y., ts.
- İbn Tağrîberdî. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısr ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbn Vâsıl. *Müferrücu'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-Taleb fî Târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. by: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fî't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- Jacoby, David. "Economy of the Levant". *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 374-377.
- Juynboll, Th. W. "Abid". *İslam Ansiklopedisi*. 1/111. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'şâ fî Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karakuş, Nadir. *Baybars*. ed. A. Demircan-Ş. Öz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.
- Kennedy, Hugh. *Crusader Castles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- King, D. J. Cathcart. "The Taking of Crac des Chevaliers in 1271". *Antiquity* 23 (1949), 83-92.
- Konstantin d'Ohsson, Abraham. *Moğol Tarihi, Denizler İmparatoru Cengiz*. çev. Bahadır Apaydın. İstanbul: Nesnel Yayınlar, 2008.
- Kurat, Akdes Nimet. *Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917'ye Kadar*. Ankara: TTK Yayınevi, 1987.

- Lamb, Harold. *Selâhaddin Eyyubi ve Haçlılar*. çev. Sinem Ceviz. İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.
- Lane-Pool, Stanley. *Saladin and the Fall of the Jerusalem*. London: Independently Published, 1898.
- Lewis, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Lombart, Maurice. *İslâm'ın Altın Çağı, İlk Zafer Yıllarında İslam*. çev. Nezh Uzel. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Irwin, R. "The Supply of Money and the Direction of Trade in Thirteenth-Century Syria". *Coinage in the Latin East*. nşr. P. W. Edbury-D. M. Metcalf (Oxford: Oxford University Press, 1980).
- Maalouf, Amin. *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*. çev. M. A. Kılıçbay. İstanbul: Telos Yayıncılık, 1998.
- Madden, Thomas F. *The Concise History the Crusades*. New York: Rowman & Littlefield, 2014.
- Makrizî. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Makrizî. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Marriot, Emma. *Bir Nefeste Dünya Tarihi*. çev. Egemen Yılığür. İstanbul: Maya Kitap Yayınları, 2015.
- Mayer, Hans Eberhard. "Studies in the History of Queen Melisende". *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972), 95-182.
- McNeill, William H. *Dünya Tarihi*. çev. Alâeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002.
- Nesevî, Muhammed b. Ahmed. *Sîreti's-Sultan Celâleddin Mengübertî, Celâleddin Harizmşah Biyografisi*. çev. Necip Asım, nşr. Mustafa Demirci. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Nicolle, David. *Malazgirt 1071, Bizans Gücünün Çöküşü*. çev. Özgür Kolçak. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Northrup, Linda S. *From Slave to Sultan*. Stuttgart: Steiner, 1998.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Ögel, Bahaeddin. *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Pedani, Maria Pia. "Venedik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/44-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pirenne, Henri. *H. Muhammed ve Charlemagne*. çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.
- Pirenne, Henri. *Orta Çağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. çev. Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Pirenne, Henri. *Orta Çağ Kentleri*. çev. Şadan Karadeniz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Pringle, Denys. "A Thirteenth-Century Hall at Montfort Castle in Western Galilee". *Antiquaries Journal*, 66 (1986), 52-81.
- Pringle, Denys. "Reconstructing the Castle of Safad". *Palestine Exploration Quarterly* 117 (1985), 141-149.
- Richard, Jean. "The Eastern Mediterranean and its Relations with its Hinterland". *Les Relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Age, Variorum Collectes Studies* 69 (1977), 1-18.
- Richards, D. S. "Crusades". *Encyclopedia of Arabic Literature*. 1/178. London: Cambridge University Press, 1998.

- Riley-Smith, Jonathan. "The Templars and the Castle of Tortosa". *English Historical Review* 84 (1969), 278-288.
- Roux, Jean Paul. *Moğol İmparatorluğu Tarihi*. çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Safedî. *Nüzhetü'l-Mâlik ve'l-Mülûk fî Muhtasarı Sîreti men vellâ Mısr ve'l-Mülûk*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003.
- Savvides, Alexios G. C. "Some Notes on the Ghazi Warriors of the Muslim Faith in the Middle Ages". *Journal of Oriental and African Studies* 11 (2003), 211-214.
- Sevim, Ali. *Malazgirt Meydan Savaşı*. Ankara: TTK Yayınları, 1971.
- Sibt İbnü'l-Acemî. *Kunûzü'z-Zeheb fî Târîh-i Haleb*. Halep: Dâru'l-Kalem, 1417.
- Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Spuler, B. *İran Moğolları: Siyâset, İdare ve Kültür-İlhanlılar Devri 1220-1350*. çev. Cemal Köprülü. Ankara: TTK Yayınları, 1957.
- Stickel, Erwin. *Der Fall von Akkon: Untersuchungen zum Abklingen des Kreuzzugsgedankens am Ende des 13. Jahrhunderts*. Bern: Lang, 1975.
- Süryani Mikhail. *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Kütüphanesi Tercümeler Kısmı, 1944.
- Şankıtî, Muhammed. *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şiî İlişkileri*. çev. İdris Çakmak. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Tabakoğlu, Ahmet. *Türk İktisat Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1986.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs 1387.
- Thorau, Peter. *The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*. London: Longman, 1992.
- Turan, Şerafettin. "Dubrovnik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/542. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Udovitch, Avrom A. "International Trade and the Medieval Egyptian Countryside". *Agriculture in Egypt*. 267-287. ed. Alan K. Bowman-Eugene Rogan. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Uslubaş, Tolga. *İlk Çağlardan Günümüze Dünya Tarihi Ansiklopedisi*. İstanbul: Karma Kitaplar Yayınevi, 2007.
- Usta, Aydın. "Sâmânîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/67. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Üsâme b. Münkız. *Kitâbü'l-İ'tibâr*. çev. Yusuf Ziya Cömert. İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Vâkıdî. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Villehardouin, Geoffroi de. *Konstantinopolis'te Haçlılar*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia Universty Press, 1943.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Yunîni, Kutbeddin. *Zeyl-u Mir'âti'z-Zamân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992.
- Yusoff, Kamaruzaman. "Al-Malik Al-Mansur Qalawun". *Jebat*, 17 (1989), 71-82.
- Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

STRUCTURED ABSTRACT

Slavery has been an important element of societies since ancient times, and many states, from the Romans to some societies of Africa, even traded this business. During the Crusades, the weight of the slave trade was the aim of acquiring a warrior mamlūk for the army. For this reason, slavery and the slave trade occupied an important place in the dark relations and distorted sides of the Crusades that continued between 1095-1291. The Mamlūks, who were brought as slaves from regions such as Turkistan, K̄hwārazm, Desht-i Kipchak and trained in Syria and Egypt, became administrators, and emirs; even as a sultan, they accomplished important things, and the soldiers of slave origin under their command also achieved great victories. While the nobles of the Crusaders from the West received the titles of King, Count, Prinkeps and seigneur, the rise of a slave to the position of master in the East attracted the attention of the Franks. The Muslim leaders, who recruited the Mamlūks as slave soldiers, confessed that they would have many sons and would prefer to have a Mamlūk, thus revealing the loyalty and devotion of these slave soldiers. The Crusades that continued in Syria and Egypt could not be prevented by nobles from the Seljuk family such as Melik Ridwan in Aleppo and Melik Duqaq in Damascus. Moreover, these leaders mentioned, instead of fighting the Crusaders, from time to time came to the agenda with fights among themselves. After that, slave-based leaders such as Tughtegin and Chavli emerged on the stage of history, followed by mamlūk-origin geniuses such as Damascus Emir Muīnuddin Uner. After that, the armies of the Zengis, who laid the foundations for the unification of Syria and Egypt and ended the Urfa Crusader County between 1144-1146, were strengthened by the warriors of Mamlūk origin. Mamlūk soldiers serving in the Ayyubid army even managed to establish a state in the fragile environment of the Seventh Crusade, and then became the nightmare of the Crusaders and Mongols. The achievements of the Mamlūks will be better understood if it is remembered that the sultans such as Baybars, who abolished the Crusader Principality of Antakya in 1268, and Qalavun, who ended the Tripoli Crusader Countship in 1289, were of slave origin. The Papacy and the Crusaders, who wanted to prevent their success and victories, made calls to stop the slave shipments as a precaution. For this, Italian merchants such as Genoese, Venice and Pisa, which were in the centre of the slave trade, were tried to be controlled. However, the Italian maritime states that prioritized money rather than the sacred, and especially the Genoese among them, did not listen to these calls and even preferred to turn their ears away to get the lion's share of this trade. Their attitudes once again revealed what the real purpose of the Crusades was through the slave trade. In this process, the Crusaders not only suffered significant land losses but also lost a significant amount of manpower under the swords of slave-based Muslim warriors. Although the Crusaders and the papacy, who made many attempts against this, tried to stop the slave trade, they could not prevent the biggest slave traders from coming out of their own. The Genoese, who crossed the straits with the slaves they obtained from the north of the Black Sea, delivered the slaves that were vital for the Egyptian army to the Mamlūk authorities in exchange for large sums of money. Thus, the embargoes of the papacy and the obstacles of the Eastern Crusaders did not work, the Muslim rulers of Syria and Egypt won great victories with these trained soldiers of slave origin, and finally, in 1291, they succeeded in expelling the Crusaders from the settlements on the Syrian and Palestinian coasts. This process included the Byzantines, the Golden Horde State and the Ilkhanate in the events, and these events revealed the events of the Crusades, which were full of conflicts of interest, more clearly. In the later periods, the colonial slave traders who headed to Africa showed that they had the same projection of the Crusades, colonial history and capitalism by employing the slaves they obtained from here in the sugar cane fields in the New World (America).

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 134-155

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1278633

TÜRKİYE'DEKİ MAHALLİ ARAP LEHÇELERİ ÜZERİNE BİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ

A Bibliography Experiment On Local Arabic Dialects in Turkey

İbrahim ÖZCAN

Dr., Ankara, Türkiye.

Dr., Ankara, Turkey.

ibrahimozcan63@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-1046-2260>

Ömer ACAR

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı,
Ankara, Türkiye.

Assoc. Prof., Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and
Rhetoric, Ankara, Turkey.

oacar@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5266-4840>

Ramazan KILIÇ

Arş. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı,
Çorum, Türkiye.

Res. Assist. Prof., Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and
Rhetoric, Çorum, Turkey.

ramazankilicc@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5763-822X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 07.04.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 15.05.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2023

Bu çalışma, "121K118 numaralı Tübitak-1002 Hızlı Destek Projesi" kapsamında desteklenmiştir.

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İbrahim Özcan-Ömer Acar-Ramazan Kılıç).

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

TÜRKİYE'DEKİ MAHALLİ ARAP LEHÇELERİ ÜZERİNE BİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ

A Bibliography Experiment On Local Arabic Dialects in Turkey

Öz

Bu çalışma, Türkiye'deki mahalli Arap lehçeleri üzerine yapılan çalışmaların bir araya getirilerek değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Arap diyalektleri, doğal yayılım sahası olan Arap ülkeleri dışında Türkiye sınırları içerisinde de kayda değer düzeyde konuşulmaktadır. Anadolu topraklarına oldukça erken sayılabilecek bir dönemde göç eden Araplar, yüzyıllardır farklı medeniyetlerle iç içe yaşamış ve kendi kültürel özelliklerini büyük oranda koruyarak günümüze kadar ulaşabilmişlerdir. Kültürel kimliklerini korumalarında en önemli faktör kuşkusuz Arap dili olmuştur. Anadolu'ya yerleşen Araplar, bölgedeki diğer etnik unsurlara ve farklı milletlerin hakimiyeti altında yaşamalarına rağmen ana dillerini kendilerine has sosyolojik bir gelişim ve dönüşüm içerisinde muhafaza etmeyi başarmışlardır. Mahalli Arapça hakkında yapılan çalışmaların genişletilerek dilbilim çerçevesinde yürütülmesi gerekmektedir. Bu kapsamda Türkiye'deki mahalli lehçeler üzerine gerçekleştirilecek araştırmalara ışık tutmak adına geçmişte yürütülen araştırmaların literatür boyutu ortaya konulmuştur. Çalışmanın kapsamı kitaplar, tezler, makaleler ve kongre-sempozyumlar olarak belirlenmiştir. Araştırmacılara derli toplu bibliyografik bilgi sunan makalenin Arap diyalektleri konusunda sonraki çalışmalara ışık tutması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, lehçebilim, mahallî Arap lehçeleri, Türkiye Arapları, bibliyografya.

Abstract

This study aims to collect and evaluate the studies on the local Arabic dialects in Turkey. Arabic dialects are spoken at a significant level within the borders of Turkey, apart from the Arab countries that have a natural spread. The Arabs, who migrated to the Anatolian lands very early, have lived with different civilisations for centuries and have survived to the present day by preserving their cultural characteristics to a large extent. The most important factor in maintaining their cultural identity was undoubtedly the Arabic language. The Arabs who settled in Anatolia managed to preserve their mother tongue in a unique sociological development and transformation, despite living under the domination of other ethnic elements and different nations in the region. Studies on local Arabic should be expanded and carried out within the linguistics framework. In this context, to shed light on the research to be carried out on the regional dialects in Turkey, the literature dimension of the investigations carried out in the past has been revealed. The scope of the study was determined as books, theses, articles and congress symposiums. It is aimed that this article will be a guide for studies on Arabic dialects.

Keywords: Arabic language, dialectology, local Arabic dialects, Arabs in Turkey, bibliography.

GİRİŞ

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, sonraki çalışmalara ışık tutması açısından Anadolu Arap diyalektleri alanındaki araştırmaları derleyen kapsamlı bibliyografik bir çalışma yapılmamıştır. Acat (2018) Avrupalı araştırmacıların alana dair çalışmalarını derlemiştir. Bunun yanı sıra Türkiye'de konuşulan Arap diyalektlerini konu edinen çeşitli araştırmaların baş kısımlarında önceki çalışmalara atıf yapıldığı görülmektedir. Önceki araştırmaların toplu şekilde sunmuş olduğu veri hiç kuşkusuz yeni araştırmalara önemli oranda perspektif sunacaktır. Arap diyalektolojisi çok geniş bir konu olduğundan gerek kapsam kısıtlılığı gerekse özgünlüğü yönüyle Türkiye Cumhuriyeti Devleti sınırları içerisinde yaşayan Arapların konuştukları mahallî lehçeler hakkında yapılan yerli-yabancı araştırmalar itibara alınmıştır. Kategorik olarak toplamda dört kısım bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla; müstakil kitaplar/kitap bölümleri, yüksek lisans ve doktora tezleri, makaleler, kongre ve sempozyum bildirileri ve saha araştırmalarıdır (118 kaynak). Her bir bölüm altında sunulan çalışmalar kendi içerisinde tarih sırasına göre verilmiştir.

1. Müstakil Kitaplar/Kitap Bölümleri

Bu başlık altında ele alınan araştırmalar toplam 33 kaynaktan oluşmaktadır. Bu bağlamda Anadolu'da konuşulan Arap lehçeleri üzerine yapılan araştırmaların ilk olarak Avrupa'da başladığı, Türkiye'de ise ancak son çeyrek yüzyılda artış gösterdiği görülmektedir. Avrupalı araştırmacıların çalışmalarının daha çok bölgenin etnik yapısı üzerine inşa edildiği gözlemlenmektedir. Anadolu'nun Türk devletlerinin hükmüne girmesinden önce ve sonra varlığını sürdüren etnik gruplar tarihsel ve sosyolojik zaviyeden olduğu kadar dilsel açıdan da değerlendirilmiştir. Özellikle dini açıdan farklılık arz eden toplulukların Batılı araştırmacıların daha fazla ilgisini çektiği ve bölgenin farklı yönlerden araştırılmasını tetiklediği söylenebilir.

Türkiye'de yapılan çalışmalarda ise genel olarak fasih Arapça ve mahallî lehçeler arasındaki farklar inceleme konusu yapılmıştır. Mahallî lehçe araştırmalarının büyük oranda Mardin, Siirt, Hatay ve Urfa şehirleri ile civar yerleşim birimleri üzerinde yoğunlaştığı, diğer bölgelere ilginin nispeten daha az olduğu görülmüştür. Çalışmalarda, içerik açısından ağırlıklı fonetik ve morfolojik konular işlense de sözdizimi ve söz varlığına ilişkin veriler de yer almaktadır. Dilbilim veya lehçebilimin belli bir alt başlığını temel alan, bütün ilgisini bu yönde yoğunlaştıran bir çalışma tespit edilmemiştir. Bahsedilen araştırmaların önemli bir kısmı ilgili lehçeyi tanıtmak amacıyla kaleme alındığı için daha ayrıntılı incelemeler doktora düzeyindeki çalışmalara havale edilmiş gibidir. Bu düzeyde yapılan çalışmalara ilişkin ayrıntılılar ilgili başlıkta yer aldığından, şimdilik, alanda fonetik, morfolojik, sentaktik ve leksik açıdan doldurulması gereken ciddi boşluklar olduğunu söylemekle yetinebiliriz. Kitap ve kitap bölümü kapsamındaki çalışmalar kronolojik olarak şöyle sıralanabilir:

1. Haim Blanc (1964). **Communal Dialects in Baghdad**. Yazar, Mezopotamya'da konuşulan dillerin farklılıklarını incelerken Arap diline ait olan "Qeltu" ve "Gilit" lehçelerinin temel özellikleri ve farklılıklarına eserinde yer vermiştir.
2. H. J. Saase (1971). **Linguistische Analyse des arabischen Dialekts der Mhallamiye in der Provinz Mardin (Südosttürkei)**. Mardin'deki Muhallamî lehçesine dair ilk çalışmalardan biri olarak kabul edilmektedir.
3. Otto Jastrow (1973). **Daragözü: Eine arabische Mundart der Kozluk-Sason-Gruppe (Südostanatolien)**. Eser, Kozluk-Sason lehçe gurubunu gramer ve metin içeriğiyle birlikte konu edinmektedir.
4. Otto Jastrow (1978). **Die mesopotamisch-arabischen qeltu-Dialekte**. Yazar, "qeltu" ismiyle nitelendirdiği ve Hristiyan ve Yahudilerin yanı sıra, Türkiye'nin doğusunda konuşulan Arap lehçesini bu çalışmada incelemektedir.
5. Alexander Borg (1985). **Cypriot Arabic**. Eserde Kıbrıs adasında yüzyıllardır yaşayan Arapların lengüistik ve diyalektik özellikleri ele alınmaktadır.

6. Otto Jastrow (1994). **Der Neuaramäische Dialekt Von mlahsô**. Müellif, Diyarbakır'da 1968-1969 yılları arasında iki köy sakininden alınan bilgilere göre oluşturulmuştur. Çalışmada özlü bir gramer, dört konuşmacının Almanca tercümesi metinleri (76 sayfa) ve etimolojik bilgilerin de yer aldığı iki bölümlük bir sözlük yer almaktadır.
7. Arnold Werner (1997). **Die arabischen Dialekte Antiochiens**. Eserde Antakya'da yaşayan Alevi, Sünni, Hıristiyan ve Yahudi gruplar tarafından konuşulan yaklaşık 90 Arap lehçesinden bahsedilir. Bu lehçeler karşılıklı olarak fonolojik ve morfolojik yönleriyle ayrıntılı olarak ele alınır.
8. Stephan Procházka (2002). **Die arabischen Dialekte der Çukurova (Südtürkei)**. Kitapta Çukurova bölgesi Adana, Mersin ve Tarsus olmak üzere toplam üç bölümde incelenmiştir. Yazar, bir yıla yakın kaldığı bu bölgenin mahallî lehçeleri hakkında fonetik, morfolojik ve sentaks özellikleri itibariyle önemli bilgiler sunmaktadır.
9. Bo Isaksson (2005). **New Linguistic Data from the Sason Area in Anatolia**. Yazar Türkiye'nin güneydoğusunda yaşayan Arapların Türkler ve Kürtlerle olan ilişkilerini aktardıktan sonra, Suriye'nin Amuda şehri ile Batman'ın Sason ilçesi arasındaki mahalli lehçeleri zamirler, sayılar ve bazı fonetik özellikler üzerinden kıyaslamıştır.
10. Otto Jastrow (2006). **Anatolian Arabic**. İlgili kitap bölümünde, Anadolu Arapçası üç kısma ayrılarak ses, yapı, söz dizimi ve söz varlığı boyutlarıyla genel olarak incelenmektedir.
11. George Grigore (2007). **L'Arabe Parle a Mardin: Monographie D'Un Parler Arabe Peripherique**. Yazar, fonetik, morfoloji ve sentaks açısından Mardin Arapçasının karakteristik özelliklerini ele almaktadır.
12. Ablahad Lahdo (2009). **The Arabic Dialect of Tillo in the Region of Siirt (South-eastern Turkey)**. Kitapta Siirt ilinin Tillo ilçesinde konuşulan Arapça müstakil bir eser kapsamında ele almıştır. Eser, Tillo Arapçası hakkında önemli bilgiler içermektedir.
13. Shabo Talay (2011). **Arabic Dialects of Mesopotamia**. Müellif çalışmasında Mezopotamya bölgesi bağlamında Türkiye'deki lehçelere de değinmektedir.
14. Necim Gül (2013). **Siirt Arapçasını Kurtarmak**. Yazar bu eserinde, bölge kültürüne katkıda bulunmak amacıyla Siirt bölgesinde yaşayan sözlü kültürün bir parçası olan Arap lehçesinin korunması gerektiğinin altını çizerek, Siirt Arap lehçesiyle ilgili bilgiler vermektedir.
15. Davut Orhan (2015). **Midyat Yöresel (Muhalleмі) ve Sözlü Edebiyatı**. Eserde Mardin-Midyat'ta konuşulan lehçenin dil özellikleri, sözlü edebiyatı, etimolojisi ve diğer dillerle etkileşimi incelenmiştir.
16. Otto Jastrow (2015). **The position of Mardin Arabic in the Mesopotamian-Levantine Dialect Continuum in Arabic and Semitic Linguistics Contextualized**. Kitap bölümü olarak hazırlanan çalışmada Mardin'de konuşulan Arap lehçesinin Mezopotamya Arap lehçeleriyle karşılaştırması yapılmaktadır.
17. Abdülhakim Önel (2016). **Harran Arap Nüfusunun Yerleşmesi ve Meseller Örneğinde Harran Lehçesinin Dilsel Özellikleri**. Yazar, Harran Arap Lehçesinin dilsel özelliklerini, darbimeseller üzerinden anlatmıştır.
18. Faruk Akkuş (2016). **Clause Structure in Contact Contexts: the Case of Sason Arabic**. Çalışmanın ana temasını Sason Arapçasındaki olumsuz cümle yapıları oluşturmaktadır. Yazar, Sason Arapçasını Irak'ta konuşulan Arapça dışında Kürtçe ve Türkçe dilleriyle kıyaslayarak dilbilimsel bir yöntem takip etmiştir.
19. George Grigore, (2017). **Polyfunctional Latin Graphemes Used in Writing the Spoken Arabic of Siirt**. Siirt Arapçasının yazılı formunda Latin alfabesiyle kullanılması için yapılmış dikkat çekici bir çalışmadır.
20. Mehmet Şayır (2017). **Mardin Arapça Diyalekti**. 2017 yılında Gazi Üniversitesi'nde aynı isimle hazırlanan doktora tezinin kitaplaştırılmış hali olup, Mardin Arapçasının dil

özelliklerini ses, biçim bilgisi ve söz dizimi olarak üç bölüme ayırarak konuya dair zengin örnekler vermiştir.

21. Mehmet Şefik Görgin (2017). **Arapça Qeltu Lehçesi Siirt Arapçası**. Kitapta, Siirt lehçesine dair verilen ses, biçim ve söz dizimi örnekleri öne çıkmaktadır.
22. Abdülhakim Önel (2018). **Harran'da Konuşulan Arap Lehçesi Üzerinde Bir İnceleme**. Yazar, Harran Arapçasını öz bir şekilde tanıtarak bu lehçeyi ses, biçim ve söz dizimi açısından incelemiştir.
23. Faruk Akkuş (2018). **Peripheral Arabic Dialects**. Bu çalışmada Mardin, Sason, Siirt/Tillo ve Diyarbakır bölgelerindeki mahalli lehçeler üzerine yapılan çalışmalar ekseninde ses, şekil ve söz dizimi hakkında bazı bilgiler verilmiştir. Yazar, Mardin dışındaki lehçelerin yeterli seviyede araştırılmadığını belirterek Kozluk-Muş ve Diyarbakır bölgesinde daha kapsamlı çalışmaların yapılması gerektiğinin altını çizmektedir.
24. Faruk Akkuş-Elabbas Benmamoun (2018). **Syntactic outcomes of contact in Sason Arabic**. Yazarlar, Sason Arapçasını sözdizimi açısından değerlendirerek, yörede konuşulan Türkçe ve Kürtçe dillerinin Sason Arapçası üzerindeki etkisini karşılaştırmalı biçimde incelemişlerdir.
25. Gisela Procházka-Eisl, Stephan Procházka (2018). **The Arabic speaking Alawis of the Çukurova: The transformation of a linguistic into a purely religious minority**. Araştırmacılar bu eserde, Çukurova bölgesindeki Alevi inancına sahip yurttaşları inceleme konusu yaparak sosyolojik perspektiften hareketle daha çok dil kayıpları üzerinde durmuşlardır.
26. Yaşar Acat (2018). **Türkiye'de Konuşulan Arap Diyalektleri**. Eser, bu alanda yazılmış çeşitli makaleler ve tezlerden üretilen çalışmalardan oluşan bir derleme niteliğindedir. Kitapta Siirt ve çevresi, Şanlıurfa (Harran), Mardin, Hatay ve çevresi, Çukurova ve Antep-Kilis illerindeki Arap lehçelerinin dil ve üslup özellikleri genel anlamda tanıtılmaya çalışılmıştır.
27. Adnan Memduhoğlu (2019). **Siirt Arapçası**. Eser, Siirt Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü tarafından düzenlenen "Siirt Arapçası, Dünü, Bugünü ve Yarını" adlı çalıştay notlarının derlemesidir.
28. Ahmet Abdülhadioğlu (2019). **Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri**. Yazar, Mardin yöresinde yürüttüğü saha çalışmalarında derlediği atasözlerini kitaplaştırmıştır. "Saha araştırmaları" kapsamında ilgili eser hakkında geniş bilgi verilecektir.
29. Ahmet Abdülhadioğlu (2019). **el-Edebu's-Şefehî el-Arabi fi Mardin**. Derleme şeklinde hazırlanan eserde 11 araştırmacının Mardin lehçesinin dilsel ve kültürel özelliklerine dair incelemeleri yer almaktadır.
30. Otto Jastrow – Shabo Talay (2019). **Der neuaramäische Dialekt von Midyat (Midyoyo)**. Eser, elli yıllık bir süre boyunca Midyatlı toplam dokuz konuşmacının katılım sağladığı ve yazılı formata dönüştürülen metinleri içermektedir. Tarım, yöresel mutfak ve geleneklere ilişkin metinlerin yanı sıra geleneksel hikâyeler ve azizlerin efsanelerine bu kitapta yer verilmiştir.
31. Stephan Procházka (2019). **The Arabic Dialects of Northern Iraq**. Yazar, Irak'ın kuzeyi ve Türkiye'nin güney hattında yaşayan Arapların dilsel özellikleri hakkında bazı bilgiler vermiştir.
32. Faruk Akkuş (2020). **Anatolian Arabic**. Çalışmada Sason ve Tillo bölgesi Arapçası, ses, biçim, söz dizimi ve söz varlığı bakımından incelenirken civar bölgelerde konuşulan dillerin etkilerine değinilmiştir.
33. Stephan Procházka (2020). **Arabic in Iraq, Syria, and Southern Turkey**. Yazar, Türkiye'nin güneyi ile Irak ve Suriye'nin kuzey bölgesinde yaşayan Arapların lehçe

özelliklerini fonetik, morfolojik, sentaktik ve leksik açılardan karşılaştırmalı olarak incelemiştir.

2. Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri

Tez kategorisinde toplamda 21 adet lisansüstü tez çalışması tespit edilmiştir. Büyük bir kısmı Türkiye’de hazırlanan bu araştırmalarda genellikle mahallî bir lehçe ile fasih Arapça arasında kıyaslamalara gidilmiş, çeşitli fonetik, morfolojik, söz dizimsel ve leksik konular irdelenmiştir. Bu çalışmaların ortak tespiti olarak, Türkiye’nin Arap ülkeleriyle komşu olduğu sınır hattında konuşulan Arapçanın fasih Arapçaya daha yakın olduğu saptaması öne çıkmaktadır. Tez çalışmalarını gerçekleştiren araştırmacılar, genellikle, konuştukları mahalli lehçeleri araştırma konusu yapmışlardır. Ancak -Özcan (2023) hariç- Türkiye’deki yerel Arap lehçeleri karşılaştırmalı bir şekilde inceleyen bir çalışma tespit edilememiştir. Ayrıca hazırlanan tez çalışmalarının büyük bir kısmı yüksek lisans düzeyinde gerçekleştirilmiştir. Özellikle doktora düzeyindeki çalışmalara ihtiyaç duyulduğunun altını çizmek gerekir. Söz konusu tezleri hazırlandığı yıllara göre şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hans Jürgen Sasse (1971). **Linguistische Analyse des Arabischen Dialekts der Mhallamiye in der Provinz Mardin (Südosttürkei)**. Mardin-Midyat-Turabdin bölgesinde konuşulan Mhallemî lehçesine dair hazırlanmış ilk doktora tezi olması hasebiyle sonraki çalışmalara ışık tutmuştur.
2. Davut Orhan (2014). **Midyat Yöresel Arapçasında (Muhallemi) Anlatılar ve Özellikleri**. Yöre halkından derlenen örnekler üzerinden Midyat Arapçası dilbilimin genel konuları çerçevesinde incelenmiştir.
3. Faruk Akkuş (2014). **The Functional Categories And Phrase Structure of Sason Arabic**. Bu tezde Sason Arapçasının bugünkü durumu genel hatlarıyla anlatılırken özellikle cümle yapısı, örnekler üzerinden tanıtılmıştır.
4. Mehmet Yılmaz (2014). **Adana Kozan İlçesinde Yaşayan Arap Kökenli Vatandaşların Dil Yapılarının İncelenmesi**. Bu tezde Adana’nın Kozan ilçesinde yaşayan Arapların dil yapılarındaki özellikler, yöre halkının diline etkileri ve yazı dili olan Arapça arasındaki yapısal farklılıklar ele alınmıştır.
5. Mahmut Ağbaht (2014). **Hatay Yerleşik Arap Diyalektleri: WALS'e Göre Dil Özellikleri**. Hatay’ın Samandağ ilçesinde konuşulan Arap diyalektinin ses, biçim ve cümle bilgisi yönünden temel özellikleri betimlenmiştir.
6. Faruk Akkuş (2014). **Sason Arapçasının İşlevsel Kümeleri ve Öbek Yapısı**. Çalışmada cümle yapısına dair örnekler üzerinden Sason Arapçası tanıtılmıştır.
7. Abdul Rahim al-Mohamad al-Mahmoud (2015). **Yabancı Dil Olarak Arapça Öğreniminde Lehçelerin Etkisi**. Araştırma, lehçelerin dil özelliklerinden çok, standart Arapçayı öğrenmedeki etkileri konusunu incelemiştir.
8. Abdülhakim Önel (2016). **Harran Araplarında Dil ve Edebiyat Bağlamında Arapça Meseller ve Tahlilleri**. Tezde, Arap Lehçeleri ses, biçim ve söz dizim bağlamında tanıtılmış, darbimeseller bağlamında Harran Arapçasının Fasih Arapçaya olan yakınlığı anlatılmıştır.
9. Yusuf Özcan (2016). **Mersin'in Tarsus İlçesinde Konuşulan Arapça Üzerine Bir Derleme Çalışması**. Müellif, Tarsus lehçesinin fonetik, morfoloji ve sentaks açısından temel özelliklerini tespit etmiştir. Bölge halkı ile yapılan görüşmeler ve bazı metin örnekleri ile araştırma desteklenmiştir.
10. Mehmet Şayır (2017). **Mardin'de Konuşulan Arapça Lehçenin Ses Bilgisi Biçim Bilgisi ve Söz Dizimi Bakımından İncelenmesi**. Bu tezde Mardin Arap diyalektinin ses, biçim ve söz dizim bilgisi işlenmiş, mevcut konu başlıkları zengin örneklerle desteklenmiştir. Bu çalışma daha sonra Mardin Arapça Diyalekti başlığıyla kitap olarak basılmıştır.

11. Bengisu Görgün (2017). **Türkiye'de Dil Hakları: Çukurova Bölgesi Arapça Lehçesi Örneği**. İlgili tezde, Çukurova bölgesinde dilin kültürü yaşatan temel unsur olduğu vurgulanmış ancak lehçe ile ilgili konular dil perspektifinden değil, siyasi ve ideolojik açıdan ele alınmıştır.
12. Melike Yiğit (2017). **Hatay'ın Samandağ İlçesinde Konuşulan Arapça Üzerine Bir Derleme Çalışması**. Samandağ Arapçası ses, biçim ve cümle bilgisinin temel özellikleri itibarıyla incelenirken, araştırma örnek metinler ve küçük ölçekli sözlük ile desteklenmiştir.
13. İbrahim Özcan (2017). **Harran Arapçası Dil ve Üslup Özellikleri**. Çalışmada, Harran Arap lehçesi, dil ve üslup özellikleri (ses, biçim ve söz dizim) bağlamında genel olarak tanımlanmış, lehçeye dair darbimesel, şiir, kaside örnekleri ile eski Arap lehçelerinde yer alan ortak sözcüklere yer verilmiştir.
14. İbrahim Gülcü (2018). **Hatay Altınözü Bölgesinde Konuşulan Arapça Diyalektiği: Atasözleri, Deyimleri ve Bunların Fasih Arapçayla Karşılaştırılması**. Çalışmada, Hatay'ın Altınözü ilçesinde konuşulan Arapçanın lehçe olarak standart Arapçadan farkları atasözleri üzerinden ele alınmıştır.
15. Mehmet Ak (2019). **Mahalleli Lehçesinde Fiiller ve Fasih Arapçadaki Fiillerle Karşılaştırması**. Bu çalışmada Midyat Arapçası sesbilim, biçimbilim ve sözdizimi bakımından betimlenerek, Fasih Arapça ile karşılaştırılmıştır.
16. Sıtkı Çiçek (2019). **Siirt Arap Dialektinde Kullanılan Atasözü ve Deyimler Üzerine Bir Çalışma**. Bu tezde, Siirt Merkez, Tom (İkizbağlar), Fırsêf (Dereyamaç), Fıskın (Doluharman), Isnép (Çatılı) ve Hâlenzé gibi civar köyler ile Tillo ilçesinde yaşayan Arapların, yerel Arap lehçesinde kullandıkları atasözleri ve deyimleri incelenmiştir.
17. Sedat Akay (2020). **Günümüz Siirt Arapçası**. İlgili tezde, Siirt'te konuşulan Arap lehçesinin dil özellikleri üzerinde durulmuş, bölgenin kültürel yapısı hakkında geniş bilgi verilmiştir.
18. Nesrin Derbas (2021). **Mardin'de Konuşulan Arapça Lehçesinin Kültürel Kimliği**. Arapça olarak hazırlanan tezde Mardin lehçesi ile ilgili incelemeler yer almakla birlikte daha çok bölgenin kültürel özellikleri üzerinde durulmuştur.
19. Abdülhakim Önel (2022). **Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Dialektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri**. İlgili tezde, Harran Arap lehçesinin dil özellikleri ve sözlü edebiyatına dair geniş incelemelere yer verilmiş, kapsamlı bir çalışma ortaya konmuştur.
20. İzzettin Çelik (2022). **Mardin Lehçesinde Kullanılan Arapça Atasözü ve Duaların Fasih Arapça ve Türkçedekilerle Mukâyesesi (Gökçe Köyü ve Çevresi Örneği)**. Bu çalışmada, Gökçe köyü ve çevresinde kullanılan atasözü ve dualar, fasih Arapça ve Türkçedekilerle karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır.
21. İbrahim Özcan (2023). **Türkiye'de Konuşulan Arap Lehçeleri-Karşılaştırmalı Bir İnceleme**. 121K118 proje numarası ile Tübitak tarafından desteklenen bu tezde, Türkiye'de konuşulan yerel Arap diyalektleri fonetik, morfolojik, sentaktik ve leksik açıdan karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. İlgili tez, konu bütünlüğü ve genişliği açısından alanda ilk olma özelliğine sahiptir.

3. Makaleler

Toplam sayısı 57 olan makale çalışmalarının bir kısmı batıda, bir kısmı Türkiye'de hazırlanmış olup, bazıları ise çeşitli sempozyumlarda sözlü olarak sunulmuş bildirilerin genişletilmiş halinden ibarettir. İçerik itibarıyla batılı araştırmacıların mahallî lehçeleri ilk olarak coğrafi ve tarihsel yönüyle inceledikleri görülmektedir. Mahalli lehçelerin kategorilere ayrılması ve yayılımı gibi genel konular yabancı araştırmacıların neredeyse tamamının değindiği

ve birbiriyle büyük oranda örtüşen konulardır. Bölgede yaşayan Yahudi ve Hristiyan Araplar dışında, uzun yıllar Osmanlı hâkimiyetinde bulunan Kıbrıs adasındaki Arapların konuştukları dil yapısı da inceleme konusu yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz çalışmalar kronolojik olarak sıralanarak şu şekilde tanımlanabilir:

1. Albert Socin (1882). **Der arabische Dialekt von Mösul und Märdin**. Yazar, Musul ve Mardin lehçelerinde kaleme alınmış örnek metinler üzerinden iki lehçeyi karşılaştırmıştır. Ayrıca bu çalışma, alanda kaleme alınan ilk araştırmalardan birisi olma özelliğine sahiptir.
2. Otto Jastrow (1969). **Arabische Textproben aus Mardin und Äzex**. Alanın üretken araştırmacılarından olan yazar, akademik hayatının erken dönemlerinde kaleme aldığı bu makalesinde Mardin-İdil hattında konuşulan yerel Arapçaya ilişkin metin örneklerine yer vermiştir.
3. Otto Jastrow (2006). **Arabic Dialect Clusters in Turkey - Towards a Comparative Typology**. İlk olarak 19-20 Kasım 2004 tarihinde İstanbul'da *Orient Institute* tarafından düzenlenen *Workshop on Turkish Dialects*'te bir bildiri olarak sunulmuş olan bu makale, Türkiye'deki Arap lehçelerinin kısımları, lehçeler arasındaki temel farklılıklar ve lehçelerin karakteristik özelliklerine dair öz bilgileri içeren bir çalışmadır. Bu makale ayrıca Muna Yüceol Özezen tarafından *Türkiye'de Arapça Diyalektleri -Karşılaştırmalı Tipolojiye Doğru* başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir.
4. Stephan Procházka (2006). **Does geographical periphery imply linguistic periphery? The examples of the Arabic dialects of Cilicia and Urfa in Southern Turkey**. Çalışmada, Kilikya ve Urfa Arapları ana temasıyla Anadolu, Suriye ve Kıbrıs Arapları arasındaki dilsel farklılıklar karşılaştırmalı şekilde ele alınmıştır.
5. George Grigore (2007). **L'énoncé non verbal dans l'arabe parlé à Mardin**. Yazar Mardin'de kaldığı süre zarfında edindiği bilgi ve tecrübelerine dayanarak Mardin Arapçasına dair temel dil meselelerine değinmiştir.
6. Otto Jastrow (2007). **Where do we stand in the research on the Anatolian qeltu dialects?** Makalede Mardin, İdil, Siirt, Daragözü ve Diyarbakır bölgelerinde konuşulan Arapça öz bir üslupla incelenmiştir.
7. Shabo Talay (2007). **The Influence of Turkish, Kurdish and Other Neighbouring Languages on Anatolian Arabic**. Makalede yazar Türkçe ve Kürtçe dillerinin Anadolu Arapçası üzerindeki etkisini ele almıştır.
8. Mehmet Şirin Çıkar ve Abdülhadi Timurtaş (2009). **Siirt Yöresinde Konuşulan Arapçanın Temel Özellikleri**. Makalede, Siirt yöresinde konuşulan Arapçanın fonetik özellikleri lehçe disiplinleri bağlamında örneklerle açıklanmıştır.
9. Stephan Procházka (2010). **Kulturgeschichtliches und Etymologisches zur Wüsten-Trüffel nebst einem Text im arabischen Dialekt von Urfa (Südost-Türkei)**. Yazar, Şanlıurfa ve bölgede konuşulan Arap dili hakkında genel bilgiler verdikten sonra örnek metin tahlilinde bulunmuştur.
10. Otto Jastrow (2011). **Turkish and Kurdish influences in the Arabic Dialects of Anatolia**. Yazar, çalışmada Türkçe ve Kürtçenin Anadolu'da yaşayan Araplar ve konuştukları diller üzerindeki etkisini incelemiştir.
11. Ahmet Aslan (2012). **İslâmî Fetihden Emevi Döneminin sonuna kadar Diyâr-ı Muḍar'da (Harran Bölgesinde) Arap Edebiyatı Çevresi**. Bu çalışma, Mudar bölgesinde gelişen Arap Edebiyatını konu edinmektedir.
12. Mehmet Şirin Çıkar ve Abdülhadi Timurtaş (2012). **Mardin Yöresi Arapçasının Temel Özellikleri**. Çalışmada Mardin yöresinde konuşulan Arapçanın temel özelliklerine kısaca

değinilmiş, standart Arapçayla olan telaffuz farkları, kelime ve kısa cümle örnekleriyle gösterilmiştir.

13. Hasan Eren (2003). **Anadolu Türkçesinde Yabancı Ögeler**. Yazar, Andreas Tietze'nin Anadolu Türkçesindeki Rumca, Slavca, Arapça ve Farsça alıntılara ilişkin eski yazılarını toplamıştır.
14. Issam Halayqa ve Mahmut Ağbaht (2014). **Antakya ve Ramallah Arap Diyalektlerinde Tarım Terimleri: Etnografik ve Sözlüksel Bir Karşılaştırma**. Bu çalışmada Antakya ve Ramallah şehirlerinde konuşulan Arap diyalektinin dilsel özellikleri bazı tarım aletleri ve nesleler üzerinden karşılaştırılmıştır.
15. Mahmut Ağbaht (2014). **Antakya'nın Dursunlu Köyünde Konuşulan Arap Diyalekti**. Makalede ilgili lehçenin fonetik özellikleri üzerinde durulmuş ancak detaylı incelemelere yer verilmemiştir.
16. Abdulmuttalip Arpa (2015). **Fasîh (Kur'ân) Arapça Bağlamında Hatay ve Siirt Ağzları Arasında Bir Değerlendirme**. Bu makalede, Arapça konuşabilen, Siirt ve Hatay illerinde çeşitli meslekleri sürdüren sekiz gönüllünün, Kur'ân-ı Kerimden kendilerine okunan sekiz ayetten ne kadarını anladıkları test edilerek Siirt ve Hatay Arap lehçeleri arasında karşılaştırma yapılmıştır.
17. Uwe Bläsing (2015). **Anadolu Saman Yiğınları Hikâyesi**. Yazar, Anadolu ve Trakya'da yaygın olan "loda" sözcüğünün etimolojisini ele aldığı bu çalışmada Siirt Arapçasına dair dil malzemelerine de değinmektedir.
18. Ahmet Abdülhadioğlu (2016). **Mardin'deki Arapça Sözlü Kültürün Korunmasında Hikaye Gecelerinin Rolü**. Bu makalede, İslam öncesi dönemden başlayarak Arap toplumlarında hikâye gecelerinin nasıl geliştiği ve Mardin özelinde hikâye gecelerinde hangi konuların ele alındığı, Arapça kültürü ve burada konuşulan yerel Arapça lehçeyi muhafaza etmede nasıl bir rol üstlendiği anlatılmıştır.
19. Habib Baygın (2016). **Midyat Yöresel Arapçası (muhallemî) ve Sözlü Edebiyatı**. Bu çalışmada Mardin'de konuşulan muhallemî lehçesinin temel özellikleri ve sözlü edebiyatı ele alınmıştır.
20. Maciej Klimiuk (2016). **The Folktale of Saint George and il-Xidîr: A Text in Christian Arabic of is-Swaydî (Samandağ) in the Turkish Hatay Province**. Makalede Samandağ bölgesinde yaşayan Hristiyanlara ait Arapça bir metin üzerinden halkın konuştuğu lehçenin temel yapısı tahlil edilmiştir.
21. Muna Yüceol Özezen (2016). **Çukurova Arapçasına Türkçeden Geçmiş Fiil Kökleri**. Müellif, Adana bölgesinde konuşulan lehçelerden birisi olan Çukurova ağzını, Türkçeden ödünçlenen fiil kökleri özelinde incelemiştir.
22. Recai Bazancir (2016), **Folklor Derlemelerinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri**. Bu araştırmada, içlerinde Arapçanın da bulunduğu bazı dillere ait halk hikâye ve masalları Türkçeye çevrilerek Anadolu'da yaşayan sözlü gelenek ürünleri incelenmiştir.
23. Veysel Gürhan (2016). **Mardin Şer'îye Sicillerinde Arapçanın Belge Dili Olarak Kullanılması ve Bu Dilde Yazılan Bir Belge Türü Olarak Mülk Alım-Satımlarında Kullanılan Yöntem**. Bu makalede Mardin Arapçasının şer'îye sicillerine yansıyan yönleri ele alınmıştır.
24. Yaşar Acat (2016). **Mahallemî Lehçesinde Kullanılan Atasözü ve Deyimlerin Fasîh Arapçada Kullanılan Atasözü ve Deyimlerle Mukayesesi**. Bu çalışmada Mahallemi lehçesi ve Fasîh Arapçadaki atasözleri karşılaştırmalı olarak incelenmektedir.
25. Yusuf Özcan (2016). **Mersin'in Tarsus İlçesinde Konuşulan Arap Diyalekti; Zamir ve Fiil Çekimi Bağlamında İnceleme**. Arapça kaleme alınan makalede, Tarsus ve

çevresinde konuşulan Arapçanın fiil çekimleri ve zamirleri Fasih Arapça ile kıyaslanarak lehçenin farklı fonetik ve morfolojik özellikleri üzerinde durulmuştur.

26. Cahit Akın, Otto Jastrow ve Shabo Talay (2017). **Nörşên: Ein Anatolisch-arabischer Dialekt der Sason-Muş-Gruppe**. Makalede Sason ve Muş bölgesindeki Arap lehçesinin karakteristik özellikleri karşılaştırmalı biçimde incelenmiştir.
27. Erdem Akın (2017). **Başka Şehirlere Göç Etmış Siirtli Arap Ailelerin Siirt Arapçasına İlişkin Tutumları**. Yazar, bu çalışmada Siirt Arapçasının sosyolojik yönünü ele almıştır.
28. Emin Cengiz (2017). **Arapça Qeltu Lehçesi Siirt Arapçası ('Arabi'l-Welêye')**. Bu makalede M. Şefik Görgin'in Siirt Arapçasına dair eseri tanıtılmıştır.
29. Karim Farouk Ahmed Abdeldaim (2017). **Mardin Dialect in the Balance of Linguistics**. Makalede, Mardin Arapçasının dil özellikleri, kelime türetme yöntemleri ve cümle yapısı üzerinde durulmuştur.
30. Mehmet Malik Bankır, Yılmaz Akdemir (2017). **Siirt Arapçasının Türkçeyle Zenginleştirilmesi**. Bu çalışmada Siirt Arapçasında kullanılan Türkçe kelimeler ele alınmıştır.
31. Musa Alp ve Yusuf Özcan (2017). **Adana-Akkapı Araplarının Fasih Arapçayı/Kur'an Arapçasını Anlama Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme**. Makalede Adana ilinin Akkapı Mahallesi'nde konuşulan lehçedeki bazı kelimeler fasih Arapça karşılıkları ile verilerek, Suriye bedevi lehçesi ve Hatay-Mersin bölgesinde konuşulan Arap lehçeleriyle kıyaslanmıştır.
32. Şerif Demir (2017). **Tek Parti Döneminde Siirt'te Arapça Kullanımı**. Yazar, Siirt Arapçasının tarihsel ve siyasi olarak tek parti dönemindeki kullanımını değerlendirmiştir.
33. Werner Arnold (2017). **The Arabic Dialect of the Jews of İskenderun**. Araştırmada, İskenderun'da yaşayan Yahudilerin konuştuğu Arap diyalekti genel hatlarıyla ele alınmıştır.
34. Abdulhadi Timurtaş (2018). **Tekniyyâtu Binâi'l-Kıssati's-Şa'biyye fî Mardin ve fî Katar: Dirâse Mukârana**. Araştırmada Mardin ve Katar'ın halk kültüründe yaygın olan kimi hikayeler tahlil edilmektedir. Makale dil özelliklerini ele almaktan çok, ilgili lehçelerin metindilbilimsel açıdan analizini içermektedir.
35. Adnan Arslan (2018). **Türkiye'de Arap Lehçeleri Araştırmaları ve Öğretilmesi Konusunda Olumsuz Yaklaşımın Nedenleri**. Makalede lehçelerdeki bazı fonetik değişimlere atıfla, yazılı kültürü destekleyen sözlü kültürün önemi vurgulanmıştır.
36. Muna Yüceol Özezen (2018). **Arapçayı Lehçe Düzeyinde ve Latin Esaslı Bir Alfabeyle Yazma ve Öğretme; Çukurova Arapçası Örneği**. Yazar bu makalede, Çukurova Arap lehçesi örneğinde bir lehçenin Latin alfabesi esasına göre öğretilmesi tartışmasından bahisle, Arap harflerini bilmeyen büyük bir kesim için kaybolmaya yüz tutmuş bir lehçeyi canlandırmanın imkanını ele almıştır.
37. Ahmet Abdülhadioğlu (2019). **Dilsel ve Kültürel Özellikleri Bakımından Mardin Arapça Lehçesi**. Yazar, örnekler üzerinden Mardin Lehçesinin dilsel ve kültürel özelliklerini ele almıştır.
38. Emin Cengiz (2019). **Mardin Arapça Diyalekti**. Makale, Dr. Mehmet Şayır tarafından kaleme alınan Mardin Arapça Diyalekti isimli eserin tanıtımını içermektedir.
39. Emin Cengiz (2019). **Siirt Arapçasının Korunmasında Sözlü Kültürün Rolü**. Yazar makalesinde, Siirt ve çevresinde Arapça konuşulan yerlerden derlenen müzik sözleri,

mani, atasözü ve deyim örneklerinden hareketle söz konusu dilin yaşamaya devam ettiğini ispatlamaya çalışmıştır.

40. Emin Cengiz (2019). **Siirt Arapçasında Dilsel Farklılıklar**. Yazar bu makalede Siirt-Mardin hattında Arap nüfusunun bulunduğu çeşitli yerleşim alanlarındaki dil farklılıklarına değinmiştir.
41. Hadra Kübra Tamtamış (2019). **Baskın ve aracı dil kavramları bağlamında Türkçenin Mardin Arapçasına Etkisi**. Yazar, Mardin Arapçasının Türkçeden ödünçlediği kelime örnekleri üzerinden lehçenin fonetik özelliklerini incelemektedir.
42. Sedat Akay (2019). **Siirt Arapçasındaki Deyimler ve Mesellerin Filolojik Özellikleri**. Yazar, Siirt Arapçasının dil özelliklerini deyim ve atasözleri örnekleri üzerinden ele almaktadır.
43. Uğur Gülbil (2019). **Kilis'teki Arapça Tabelaların Dil ve Kültür Yönüyle İncelenmesi**. Yazar, bu çalışmayı Kilis'teki işyerlerinde Arapça olarak asılmış tabela ve levhaların dilini yorumlamak amacıyla hazırlamıştır.
44. Aydın Aktay (2020). **Bir Kimlik Şehri Siirt ve Can Çekişen Arapçası**. Yazar, bu çalışmasıyla şehir, kimlik ve bellek kavramları ile ilgili kent sosyolojisi literatürüne Siirt Şehri ve Siirt Arapçası örneği üzerinden katkıda bulunmayı amaçlamıştır.
45. Erhan Tekin (2020), **Dabke Folk Dance With Lyrics And Music In Hatay Arab Alawite Culture**. Müellif, Arap dünyasında olduğu gibi Hatay'da da kültürel bir ritüel olan "depki" teması özelinde Hatay Arapçasına ait türkülerini incelemiştir. Depki, türkü söyleyerek oynanan bir halay türüdür.
46. Muna Özezen (2020). **Çukurova Araplarının Sözlü Edebiyatları Üzerine Gözlemler**. Bu çalışmada, Çukurova Araplarının sözlü edebiyat ürünleri tasnif edilmiş ve her tür örnekler üzerinden değerlendirilmiştir.
47. Yakup Göçemen (2020). **Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri**. Müellif, Kilis ağzına özgü bazı kelimelerin etimolojik tahlillerini yaparak onların asli manalarını ortaya koymuş, yaşanan anlam değişimlerine dikkat çekmiştir.
48. Yıldız Deveci Bozkuş (2020). **Mardin'de Tarihsel Süreçte Ermeni-Arap İlişkilerinin Ermenice ve Arapça Üzerindeki Etkileşimleri**. Makalede, Ermenice el yazmaları, Arapça konuşan Mardin Ermenileri, döneme dair gazeteler, istatistiki veriler, konuyla ilgili yabancı seyyahların raporları ve Ermeni Patrikhanesi kayıtları esas alınarak iki toplumun birbirleriyle olan temasları ışığında Arapça ile Ermenicenin etkileşimi konu edilmiştir.
49. Emin Cengiz (2021). **Siirt Arapçasında kullanılan Atasözleri ve Deyimlerde Dini Motifler**. Bu çalışmada, Siirt merkez ile Rıstâk bölgesinde konuşulan Arap diyalektinin atasözlerinde yer alan dini motifler incelenmiştir.
50. Gamze Mutlu (2021). **Türkçe-Arapça Dil İlişkilerine Tarihsel ve Güncel Bir Bakış: Mardin Arapçası Atasözleri Örneği**. Bu makalede, atasözleri ekseninde Türkçe ve Arapça arasındaki ilişkilerinin günümüzdeki boyutu ele alınmıştır.
51. İbrahim Özcan (2021). **Harran Arap Lehçesi: Dil ve Üslup Özellikleri**. Aynı isimli yüksek lisans tezinden üretilen bu çalışmada Harran Arapçasının dil özellikleri ana hatlarıyla özetlenmiştir.
52. Muna Yüceol Özezen (2021). **Arapça ve Lehçeleri Üzerine Yeni Bir Yayın ve Türkçe Dil İlişkileri Bakımından Önemi**. Bu makale, Arap lehçelerinin yayılma alanları üzerine hazırlanmış *Arabic and Contact-induced Change* isimli yayını tanıtmak amacıyla kaleme alınmıştır.

53. Şeyhmus Ataş (2021). **İki Dillilik Bağlamında Arapça Tümcelerde Türkçe Tümce içi Kod Değiştirimi: Mardin Örneği**. Çalışma, ana dili Arapça olan iki dilli/çok dilli bireylerin Türkçe isim, sıfat ve eylemsileri kullanma biçimlerini incelemektedir.
54. Yusuf Özcan (2021). **Arap Halk Edebiyatında Muhâhe Söyleme Geleneği (Tarsus Arap Alevileri Örneği)**. Yazar, Tarsus Arap Alevilerinin Arapça sözlü edebiyat geleneklerinin bir parçası olan muhâhe (başta kına, nişan törenlerinde gelin, damat ve katılımcılara yönelik olmak üzere asker uğurlama, askerden dönüş, uzun bir ayrılıktan sonra kavuşma, eğitimde gösterilen başarı, mezuniyet vs. gibi hayatın önemli aşamalarında söylenen mani türü ezgi) örneklerini derlemiştir.
55. Abdulkhakim Önel (2022), **Harran Bölgesi Arap Diyalektinin Kelime Semantiğinde Bazı Anlam Değişimleri ve Alternatif Kelime Kullanımları**. Yazar, Harran Arapçasındaki kelimelerde meydana gelen semantik değişimlerin (anlam genişlemesi, anlam daralması, anlam kayması) yanı sıra lehçede kullanılan kelimelerin standart Arapçaya alternatif olması imkanını tartışmıştır.
56. İzzettin Çelik ve Mehmet Ali Kılavuz Araz (2022). **Mardin Gökçe Köyü ve Çevresinde Kullanılan Arapça Atasözleri (Karşılaştırmalı Tematik Bir Çalışma)**. Çalışmada Mardin ili Gökçe köyü ve çevresinde kullanılan atasözleri fasih Arapça ve Türkçe ile karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır.
57. Ömer Acar ve İbrahim Özcan (2022). **Geçmişten Bugüne Mudar Lehçesi**. Arapça makalede Mudar lehçesinin tarihten günümüze geçirdiği aşamalar ve yayılımı ele alınmaktadır. Makalede dolaylı yoldan Anadolu Arap lehçelerinin tarihsel izlerine işaret edilmiştir.
58. Yakup Göçemen (2022). **Hatay'ın Altınözü İlçesinde Kullanılan Arapça Lehçesi ve Bu Lehçede Yer Alan Bazı Atasözleri**. Yazar, Altınözü Arapçasının genel özelliklerini ve bu lehçede kullanılan bazı atasözlerini tespit ederek Türkçedeki benzer atasözleriyle karşılaştırmaktadır.

4. Kongre ve Sempozyum Bildirileri

Lehçe araştırmalarının bir diğer türü de gerek içerik itibarıyla gerekse yöntem açısından makaleler ile paralellik arz eden kongre ve sempozyum bildirileridir. Aşağıda, yurt içi ve yurtdışında sunulan 20 adet bildiri kronolojik biçimde sıralanarak tanıtılmıştır:

1. Werner Arnold (1995). **Arabian Dialects in the Turkish Province of Hatay**. Bildiride Hatay Arapçası fonetik ve morfolojik yönden analiz edilmiştir.
2. Bo Isaksson (2002). **Sason: New data from a nearly forgotten Arabic minority in Turkey**. Çalışmada, fonetik, morfoloji ve sentaksın dışında zamir ve sayılar gibi dildeki temel bazı konular Sason Arapçası özelinde ele alınmıştır.
3. Ed. Ercan Gümüş, Veysel Gürhan (2011). **Uluslararası Ömerli-Ömeran ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri**. Ömerli Kaymakamlığı ve Belediyesi ile Şarkiyat Araştırma Derneğinin katkılarıyla 2011'de gerçekleştirilen *Uluslararası Ömerli/Ömeran ve Çevresi Sempozyum* isimli sempozyumda kaleme alınan araştırmalar Mardin Arapçası hakkında bazı bilgiler vermektedir.
4. Abdulmuttalip Arpa (2011). **Mihellemi Lehçesi'in Fasih (Kur'an) Dili Anlama Yeterliliği**. Bu araştırmayla, Midyat bölgesinde yaşayan kişilerin fasih Arapçanın en üst metni olan Kur'an-ı Kerim'i anlama yeterliliklerinin ölçülmesi amaçlanmıştır.
5. Gabriel Bişună (2011). **el-Ef'âl el-Musâ'ide fi'l-Lehceti'l-'Arabiyeti'l-Mahkiyye fi Midyât**. Bildiride Midyat'ta konuşulan Muhalleme lehçesindeki yardımcı fiiller ele alınmıştır.

6. George Grigore (2011). **el-Hurûf el-Fi'liyye fi'l-Lehceti'l-'Arabiyyeti'l-Mahkiyye fi Midyât (el-Muhallemiyye)**. Araştırma, Midyat Arapçasında fiillerin başına gelip onların zamanını tayin eden kelime gruplarıyla ilgili önemli tespitler içermektedir.
7. Gabriel Bițună, George Grigore (2012). **Common Features of North Mesopotamian Arabic Dialects Spoken in Turkey (Şırnak, Mardin, Siirt)**. Bildiride Şırnak, Mardin ve Siirt yörelerinde konuşulan Arap lehçeleri karşılaştırmalı biçimde incelenmiştir.
8. Faruk Akkuş (2015). **The Arabic Dialect of Mutki-Sason Areas**. Bildiride Sason ve Mutki bölgesinde konuşulan Arapça başta olmak üzere Anadolu Arap lehçeleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.
9. Faruk Toprak (2015). **Siirt Arap Diyalektine Girmiş Yabancı veya Ödünç Kelimelerin Köken, Yapı ve Anlam Bakımından İncelenmesi**. Bu çalışmada yazar, Siirt lehçesinin çevre dillerle yaşadığı etkileşimi ele almıştır.
10. Gabriel Bițună (2015). **The Spoken Arabic of Siirt: Between Progress and Decay**. Yazar Siirt Arapçasını gelişim ve yok olma gibi iki farklı perspektif açısından incelemiştir.
11. Mehmet Şayır (2015). **el-Emsâl fi Lehçeti Mardin el-'Arabiyye**. Yazar, Mardin lehçesini yöre halkına ait meseller üzerinden anlatmaktadır.
12. Otto Jastrow (2015). **The Position of Mardin Arabic in The Mesopotamian-Levantine Dialect Continuum**. Bu çalışmada Mardin Arapçasının temel özellikleri civar bölgelerdeki lehçelerle karşılaştırmalı olarak incelenmektedir.
13. Ștefan Ionete (2015). **Some Features of Arabic Spoken in Hasköy**. Yazar, Muş-Hasköy'de konuşulan Arap lehçesini fonetik ve biçim-sözdizimi açısından incelerken diğer lehçelerle kısa bir karşılaştırmasını yapmaktadır.
14. Yaşar Acat (2015). **Dirâse Mukârane fi'l-'Anâsırı'l-Muštereke fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyyeti'l-'Anadûliyyeti'l-Mu'âsıra**. Müellif seçmiş olduğu yüz kelime üzerinden lehçeler arasında karşılaştırmalar yaparak birtakım çıkarımlarda bulunmuştur.
15. Ahmet Abdülhadioğlu (2019). **Mardin Arapça Diyalektinde Türkçe Dilsel ve Kültürel Unsurlar**. Bu çalışmada yazar Mardin Arap lehçesine geçen Türkçe dil ve kültür unsurlarını incelemiştir.
16. Gizem Biçer, Melih Akkaş ve Sevinç Bihan (2019). **An Investigation on Sedentary Arabic of Hatay: Transfer And Shift of Language Within Turkish-Arabic Speaking Generations**. Bu çalışmada Antakya ve Samandağ bölgesinde yaşayan Arapların dil yeterliliği ve Arap dilini yeni nesillere aktarma durumları özelinde mahalli Arapça incelenmiştir.
17. Mehmet Şirin Çıkar ve Abdülhadi Timurtaş (2019). **Sason-Kozluk'ta Konuşulan Arapçanın Kelime ve Cümle Yapıları Üzerine**. Sason ve Kozluk bölgelerinin morfoloji ve sentaks özellikleri örnekler üzerinden anlatılmıştır.
18. Ömer Acar, İbrahim Özcan (2019). **Hasâisü ve Esâlibü'l-Lehceti'l-Mahkiyye fi Harran**. Harran Arapçasının dil üslup ve özellikleri Arapça olarak sunulmuştur.
19. Abdülhakim Önel (2020). **Harran'a Arap Nüfusunun Yerleşmesi ve Meseller Örnekliğinde Harran Lehçesinin Dilsel Özellikleri**. Bildiride, Harran'da Arap nüfusunun iskanı tarihi kaynaklar ışığında ele alınmış, Harran lehçesinin özellikleri darbimeseller bağlamında açıklanmaya çalışılmıştır.
20. Ömer Acar ve İbrahim Özcan (2022). **Vad'u'l-Lehecâti'l-'Arabiyye el-Mahalliyye fi Turkiyâ - Nemûzec 'Amel Meydânî**. Yazarlar, TÜBİTAK tarafından desteklenen 121K118 no'lu proje bağlamında Arapça konuşulan bölgelerle ilgili yapılan bir saha çalışmasının bulgularını özetlemiştir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, önemli sayıda çalışmaların yapılmış olduğu görülmekle birlikte, gerek doktora düzeyindeki ayrıntılı çalışmaların azlığı gerekse lehçe-ağız dilbilim ilkelerinin her çalışmada dikkate alınmamış olması, alanda yeni çalışmalara ihtiyaç doğurmuştur. Ayrıca genel olarak birbirinden kopuk ve dağınık bir görünüm arz eden çalışmaların belli bir disiplin altında, koordineli bir şekilde yürütülmesini sağlamak, uzmanların birbirini tanıyıp deneyimlerini paylaşımlarına imkân sağlamak vb. gerekçelerle ‘Mahalli Arap Lehçeleri’ başlığıyla sempozyum veya kongrelerin düzenlenmesi gerekir.

5. Saha Araştırmaları

Anadolu coğrafyasında konuşulan Arap lehçelerine dair yerli-yabancı araştırmalar dışında saha çalışmaları da yapılmıştır. Yukarıda ifade edildiği üzere, literatür listesindeki eserler içerisinde saha çalışması gerçekleştirenler bulunmakla birlikte yazarların önemli bir kısmı buna değinmemiştir. Saha çalışması içerdiğini belirtenler de genellikle ayrıntı vermemiştir.

1. Ahmet Abdülhadioğlu'nun *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri* ismiyle kitaplaştırdığı ve Mardin Artuklu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi (BAP) tarafından desteklenen çalışma, yaklaşık 10 yıllık bir saha araştırmasının ürünüdür. Çalışmada Mardin Arapçasında kullanılan 2772 atasözüne yer verilmiştir. Kapsam itibarıyla Mardin merkez ile bağlı ilçeler ve bu ilçelere bağlı 39 yerleşim birimindeki saha çalışmasında toplam 152 kişi ile yüz yüze görüşme yapılmıştır.
2. *Türkiye’de Konuşulan Arapça Lehçeleri-Karşılaştırmalı Bir İnceleme* başlıklı TÜBİTAK-1002 projesi kapsamında Dr. İbrahim Özcan (yürütücü), Doç. Dr. Ömer Acar (danışman) ve Arş. Gör. Ramazan Kılıç (bursiyer) tarafından 2022 yılında yapılan saha araştırması, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- kapsam ve içerik bakımından alanında ilk olma özelliğine sahiptir. Saha çalışması kapsamında derleme faaliyeti yapılan bölgeler Türkiye’de Arapçanın diyalektik özelliklerini koruyabilen yerlerden seçilmiştir. Bu kapsamda ülkemizde Arap nüfusunun en yaygın olduğu Hatay, Adana, Mersin, Mardin, Siirt, Şanlıurfa ve Kilis şehirleri gezilmiş ve derleme yapılmıştır. Bölgedeki konuşulan lehçenin bilimsel tespiti ve gerekli kayıtların yapılması için bölgede doğup büyümüş ve uzun süredir orada yaşayan kaynak kişiler seçilmiştir. Çalışmanın sonuç raporu TÜBİTAK tarafından 28.03.2023 tarihinde kabul edilmiş ancak henüz yayımlanmamıştır.

SONUÇ

Türkiye’de konuşulan mahalli Arap lehçeleri hakkında pek çok araştırma kaleme alınmıştır. Bu alanda yapılan ilk çalışmaların Batılılara ait olduğu görülmektedir. Batılı araştırmacılar ile yerli araştırmacılar arasındaki temel farkın yöntem kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Batılı araştırmacılar sahaya inerek veri toplamışlar, gözlemler yaparak mahalli lehçeleri mütalaa etmişlerdir. Türkiye kaynaklı araştırmalarda ise genel olarak standart Arapça ve yerleşik lehçeler arasındaki farklar inceleme konusu yapılmıştır. Yerleşik lehçe araştırmalarının büyük oranda Mardin, Siirt, Hatay ve Urfa şehirleri ile civar yerleşim birimleri üzerinde yoğunlaştığı, diğer bölgelere ilginin ise nispeten daha az olduğu görülmüştür. Çalışmalarda, içerik açısından ağırlıklı fonetik ve morfolojik konular işlense de sözdizimi ve söz varlığına ilişkin veriler de yer almaktadır. Açıkça belirtilmemiş olsa da yerli araştırmalardan sözlü kaynak verilerine dayananlarının sahada gerçekleştiği düşünülebilir. Ayrıca inceleme konusu olan lehçeyi anadili olarak konuşan araştırmacıların ortaya koyduğu çalışmalar da bir dereceye kadar saha çalışması kapsamında değerlendirilebilir. Geriye kalanlar ise aksi belirtilmediği sürece saha çalışması kapsamı dışında tutulmalıdır. Bu kapsamda Arap diyalektiği hakkında araştırma yapacak kişilerin çalıştıkları bölgelerde belli süre saha çalışmasına katılmaları son derece önem arz etmektedir. Ayrıca akademik çalışmalar kadar sistematik olmasa da amatör ruhla hazırlanmış kimi çalışmalar lehçelerin söz varlığı açısından oldukça zengin veriler sunabilmektedir.

Küreselleşmenin en önde gelen etkilerinden biri kültür ve dilde yaşanan değişim ve dönüşümlerdir. Bu sebeple binlerce yıllık birikimi yansıtan lehçe ve ağızların daha geniş ve ayrıntılı çalışmalara konu edilmesi elzemdir. Özellikle doktora düzeyindeki çalışmalarda yerel Arap lehçelerinin dilbilimsel perspektifle ele alınması büyük önem taşımaktadır. Öte yandan, elde söz varlığını bir araya getiren derleme sözlüğü bulunmadığı için dil olguları genellikle aynı sözcüklerden hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu da alanda yapılan çalışmaların genellikle birbirinin tekrarı gibi görünmesine yol açtığı gibi, araştırmacıların özgünlüğüne bir nevi gölge düşürmüştür; daha da önemlisi, diyalektik olguların farklı örnekler üzerinden ölçümlenmesini güçleştirmiştir. Nitekim yapılan incelemelerde, kurallı olduğu düşünülen bir takım fonetik değişimlerin başka örneklerde geçerli olmadığı görülmüştür. Bu da göstermektedir ki, araştırılan diyalektik olguların standart olup olmadığı, her örnekte çalışıp çalışmadığı ancak geniş çaplı bir derleme faaliyetinden sonra net olarak belirlenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdeldaim, Karim Farouk Ahmed. "Mardin Dialect In The Balance of Linguistics". *International Periodical for the Languages. Literature and History of Turkish or Turkic* 12/15 (2017), 1-34.
- Abdülhadioğlu, Ahmet. "Dilsel ve Kültürel Özellikleri Bakımından Mardin Arapça Lehçesi". *The Journal of Mesopotamian Studies* 4/1 (2019), 3-22.
- Abdülhadioğlu, Ahmet. *el-Edebu'ş-Şefehî el-Arabî fi Mardin*, İstanbul: Kriter Yayınevi, 2019.
- Abdülhadioğlu, Ahmet. "Mardin Arapça Diyalektinde Türkçe Dilsel ve Kültürel Unsurlar". 2. *Uluslararası Mardin Artuklu Bilimsel Araştırmalar Kongresi* (23-25 Ağustos 2019). ed. Yasemin Ağaoğlu – Figen Yıldız. 88-92. Mardin: Farabi Yayınevi, 2019.
- Abdülhadioğlu, Ahmet. "Mardin'deki Arapça Sözlü Kültürün Korunmasında Hikâye Gecelerinin Rolü". *Mukaddime* 7/2 (2016), 243-257.
- Abdülhadioğlu, Ahmet. *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*. İstanbul: Kriter Yayınevi. 2019.
- Acar, Ömer – Özcan, İbrahim. "Geçmişten Bugüne Mudar Lehçesi". *Şarkiyat* 14/2 (2022), 670-688.
- Acar, Ömer – Özcan, İbrahim. "Hasâisü ve Esâlîbü'l-Lehçeti'l-Mahkiyye fi Harran" 11. *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Kongresi* (26-28 Eylül 2019). ed. İrfan Polat vd. 76-84. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi. 2019.
- Acar, Ömer – Özcan, İbrahim. "Vad'u'l-Lehecâti'l-'Arabiyye el-Mahalliyye fi Turkiyâ -Nemûzec 'Amel Meydânî". 16. *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Kongresi*, Ed. Asad Layek vd. 903-910. Rize: Recent Academic Studies, 2022.
- Acat, Yaşar. "Dirâse Mukârane fi'l-'Anâsiri'l-Muştereke fi'l-Lehecâti'l-Arabiyyeti'l-Anaduliyeti'l-Mu'âsıra". 11th *International Conference of AIDA* (25-28 Mayıs 2015). ed. George Grigore - Gabriel Biţună. 13-20. Bucharest: Editura Universităţii din Bucureşti, 2016.
- Acat, Yaşar. "Mahallemî Lehçesinde Kullanılan Atasözü ve Deyimlerin Fasih Arapçada Kullanılan Atasözü ve Deyimlerle Mukayesesi". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016), 694-704.
- Acat, Yaşar. *Türkiye'de Konuşulan Arap Diyalektleri*. İstanbul: Akdem Yayınları. 2018.
- Ağbaht, Mahmut. "Antakya'nın Dursunlu Köyünde Konuşulan Arap Diyalekti". *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/39 (2014), 7-26.
- Ağbaht, Mahmut. *Hatay Yerleşik Arap Diyalektleri: WALs'e Göre Dil Özellikleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Ak, Mehmet. Mahalleli Lehçesinde Fiiller ve Fasih Arapçadaki Fiillerle Karşılaştırması, Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akay, Sedat. "Siirt Arapçasındaki Deyimler ve Mesellerin Filolojik Özellikleri". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2019), 277-288.
- Akay, Sedat. *Günümüz Siirt Arapçası*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Akın, Cahit. Otto Jastrow ve Shabo Talay. "Nörşen: Ein Anatolisch-arabischer Dialekt der Sason-Muş-Gruppe". *Zeitschrift für Arabische Linguistik*. ed. Harrassowitz Verlag. 73-96. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017.
- Akın, Erdem. "Başka Şehirlere Göç Etmiş Siirtli Arap Ailelerin Siirt Arapçasına İlişkin Tutumları", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/10 (2017), 435-460.
- Akkuş, Faruk. "Anatolian Arabic". *Arabic and Contact-Induced Change*. ed. Christopher Lucas - Stefano Manfredi. 135-158. Berlin: Language Science Press, 2020.
- Akkuş, Faruk - Benmamoun, Elabbas. "Syntactic outcomes of contact in Sason Arabic". *Arabic in Contact*. ed. Stefano Manfredi. Mauro Tosco. 37-52. Amsterdam: John Benjamins. 2018.
- Akkuş, Faruk. "Clause Structure in Contact Contexts: the Case of Sason Arabic". *Perspectives on Arabic Linguistics XXVIII*. ed. Y. Haddad. E. Potsdam. 153-172. Amsterdam: John Benjamins, 2016.
- Akkuş, Faruk. "Peripheral Arabic Dialects". *The Routledge Handbook of Arabic Linguistics*. Ed. Elabbas Benmamoun - Reem Bassiouney. 454-472. New York: Routledge, 2018.
- Akkuş, Faruk. *Sason Arapçasının İşlevsel Kümeleri ve Öbek Yapısı*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Akkuş, Faruk. "The Arabic Dialect of Mutki-Sason Areas". *11th International Conference of AIDA*. ed. George Grigore - Gabriel Bițună. 29-40. Bucharest: Editura Universității din București, 2016.
- Akkuş, Faruk. *The Functional Categories And Phrase Structure Of Sason Arabic*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Doğu Dilleri Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Aktay, Aydın. "Bir Kimlik Şehri Siirt ve Can Çekişen Arapçası". *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2020), 82-89.
- Alp, Musa - Özcan, Yusuf. "Adana-Akkapı Araplarının Fasih Arapçayı/Kur'an Arapçasını Anlama Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/1 (2017), 203-219.
- Arnold, Werner. "Arabian Dialects in the Turkish Province of Hatay", *Proceedings of the 2nd International Conference of L'association Internationale Pour La Dialectologie Arabe*, 1-10. 1995.
- Arnold, Werner. "The Arabic Dialect of the Jews of Iskenderun", *Romano-Arabica VI-VII*. (2006-2007), 7-12.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Fasîh (Kur'ân) Arapça Bağlamında Hatay ve Siirt Ağızları Arasında Bir Değerlendirme". *The Journal of Academic Social Science Studies* 2/31 (2015), 9-19.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Mihelleli Lehçesi'in Fasîh (Kur'ân) Dili Anlama Yeterliliği". *Uluslararası Midyat Sempozyumu*. Ed. İbrahim Özçoşar. 343-355. Mardin: Artuklu Üniversitesi, 2011.
- Arslan, Adnan. "Türkiye'de Arap Lehçeleri Araştırmaları ve Öğretilmesi Konusunda Olumsuz Yaklaşımın Nedenleri". *Sosyal Bilimler Dergisi* 4/14 (2018), 496-505.
- Aslan, Ahmet. "İslâmî Fetihten Emevi Döneminin sonuna kadar Diyâr-ı Muđar'da (Harran Bölgesinde) Arap Edebiyatı Çevresi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 /27 (2012), 169-191.

- Ataş, Şeyhmus, "İki Dillilik Bağlamında Arapça Tümcelerde Türkçe Tümceiçi Kod Değiştirimi: Mardin Örneği". *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (2021), 79-87.
- Bankır, Mehmet Malik – Akdemir, Yılmaz. "Siirt Arapçasının Türkçeye Zenginleştirilmesi". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2017), 139-146.
- Baygın, Habib. "Midyat Yöresel Arapçası (muhallemî) ve Sözlü Edebiyatı". *Dergiabant* 4/8 (2016), 118-119.
- Bazancir, Recai. "Folklor Derlemelerinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Bingöl Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2016), 99-114.
- Biçer, Gizem vd. "An Investigation on Sedentary Arabic Of Hatay: Transfer And Shift Of Language Within Turkish-Arabic Speaking Generations". *13. Dilbilim Öğrenci Kurultayı*. ed. A. Sumur Özsoy – Eser E. Taylan. 1-18. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Biţună Gabriel – Grigore, George. "Common Features of North Mesopotamian Arabic Dialects Spoken in Turkey (Şırnak, Mardin, Siirt)". *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre: Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri*. ed. Nesim Doru. 545-554. İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Biţună, Gabriel. "el-Ef'âl el-Musâ'ide fi'l-Lehceti'l-'Arabiyeti'l-Mahkiyye fi Midyât", *Uluslararası Midyat Sempozyumu*. 357-366. Mardin: 2011.
- Biţună, Gabriel. "The Spoken Arabic of Siirt: Between Progress and Decay". *11th International Conference of AIDA*. ed. George Grigore - Gabriel Biţună. 147-154. Bucharest: Editura Universităţii din Bucureşti, 2016.
- Blanc, Haim. *Communal Dialects in Baghdad*, Center for Middle Eastern Studies. 1964
- Bläsing, Uwe. "Anadolu Saman Yığınları Hikâyesi". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten* 63/2 (2015), 121-144.
- Borg, Alexander. *Cypriot Arabic*, Deutsche Morgländische Gesellschaft. 1985
- Bozkuş, Yıldız Deveci. "Mardin'de Tarihsel Süreçte Ermeni-Arap İlişkilerinin Ermenice ve Arapça Üzerindeki Etkileşimleri". *International Journal of Mardin Studies* 1/1 (2020), 31-53.
- Cengiz, Emin. "Arapça Qeltu Lehçesi Siirt Arapçası ('Arabi'l-Welēye')", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (2017), 265-267.
- Cengiz, Emin. "Mardin Arapça Diyalekti". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/22, (2019), 381-386.
- Cengiz, Emin. "Siirt Arapçasında Dilsel Farklılıklar". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 359-377.
- Cengiz, Emin. "Siirt Arapçasında Kullanılan Atasözleri ve Deyimlerde Dini Motifler". *The Journal of Mesopotamian Studies* 6/1 (2021), 129-143.
- Cengiz, Emin. "Siirt Arapçasının Korunmasında Sözlü Kültürün Rolü". *Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 67-87.
- Çelik, İzzettin – Araz, Mehmet Ali Kılay. "Mardin Gökçe Köyü ve Çevresinde Kullanılan Arapça Atasözleri (Karşılaştırmalı Tematik Bir Çalışma)". *ULUM Dini Tetkikler Dergisi* 5/1 (2022), 65-106.
- Çelik, İzzettin. *Mardin Lehçesinde Kullanılan Arapça Atasözü ve Duaların Fasih Arapça ve Türkçedekilerle Mukâyesesi (Gökçe Köyü ve Çevresi Örneği)*. Lefkoşa: Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çıkar, Mehmet Şirin – Timurtaş, Abdulhadi. "Mardin Yöresi Arapçasının Temel Özellikleri". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/34 (2012), 103-118.

- Çıkar, Mehmet Şirin – Timurtaş, Abdülhadi. “Sason-Kozluk’ta Konuşulan Arapçanın Kelime ve Cümle Yapıları Üzerine”. *Uluslararası Türkoloji Sempozyumu*, ed. İrfan Polat vd. 1/562-571. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2019.
- Çıkar, Mehmet Şirin – Timurtaş, Abdülhadi. “Siirt Yöresinde Konuşulan Arapçanın Temel Özellikleri”. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/28 (2009), 87-112.
- Çiçek, Sıtkı. *Siirt Arap Diyalektinde Kullanılan Atasözü ve Deyimler Üzerine Bir Çalışma*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demir, Şerif. “Tek Parti Döneminde Siirt’te Arapça Kullanımı”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 5/9 (2017), 277-293.
- Derbas, Nesrin. *Mardin’de Konuşulan Arapça Lehçesinin Kültürel Kimliği*. Mardin: Artuklu Üniversitesi. Yaşayan Diller Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Eren, Hasan. “Anadolu Türkçesinde Yabancı Ögeler”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten* 51/2 (2003), 156-169.
- Göçemen, Yakup. “Hatay’ın Altınözü İlçesinde Kullanılan Arapça Lehçesi ve Bu Lehçede Yer Alan Bazı Atasözleri”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 26 (2022), 864-895.
- Göçemen, Yakup. “Kilis Ağzına Özgü Bazı Kelimeler ve Arapça Kökenleri”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 999-1032.
- Görgin, Mehmet Şefik. *Arapça Qeltu Lehçesi Siirt Arapçası*. Kocaeli: Özlem Ofset Matbaa, 2017.
- Görgün, Bengisu. *Türkiye’de Dil Hakları: Çukurova Bölgesi Arapça Lehçesi Örneği*. Adana: Çukurova Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Gümüş, Ercan – Gürhan, Veysel. *Uluslararası Ömerli-Ömeran ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2011.
- Grigore, George. “el-Hurûf el-Fi’liyye fi’l-Lehceti’l-‘Arabiyyeti’l-Mahkiyye fi Midyât (el-Muhallemiyye), Uluslararası Midyat Sempozyumu. ed. İbrahim Özcoşar. 323-333, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2011.
- Grigore, George. “L’énoncé non verbal dans l’arabe parlé à Mardin”. *Romano-Arabica VI-VII* (2006-2007), 51-62.
- Grigore, George. “Polyfunctional Latin Graphemes Used in Writing the Spoken Arabic of Siirt”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 97-108. Jerusalem: The Institute of Asian and African Studies. The Max Schloessinger Memorial Foundâtion, 2017.
- Grigore, George. *L’Arabe Parle a Mardin: Monographie D’Un Parler Arabe Peripherique*, Bükres: Editura Universităţii din Bucureşti, 2007.
- Gül, Necim. *Siirt Arapçasını Kurtarmak*. Ankara: Sage Yayıncılık, 2013.
- Gülbil, Uğur. “Kilis’teki Arapça Tabelaların Dil ve Kültür yönüyle incelenmesi”. *İslam Medeniyeti Araştırma Dergisi* 4/2 (2019), 217-260.
- Gülcü, İbrahim. *Hatay Altınözü Bölgesinde Konuşulan Arapça Diyalektiği: Atasözleri, Deyimleri ve Bunların Fasih Arapçayla Karşılaştırılması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Gürhan, Veysel. “Mardin Şer’iye Sicillerinde Arapçanın Belge Dili Olarak Kullanılması ve Bu Dilde Yazılan Bir Belge Türü Olarak Mülk Alım-Satımlarında Kullanılan Yöntem”. *Şarkiyat Dergisi* 8/2 (2016), 992-1005.
- Halayqa, Issam – Ağbah, Mahmut. “Antakya ve Ramallah Arap Diyalektlerinde Tarım Terimleri: Etnografik ve Sözlüksel Bir Karşılaştırma”. *Doğu Araştırmaları* 13 (2014), 135-158.

- Ionete, Ștefan. "Some Features of Arabic Spoken in Hasköy". *11th International Conference of AIDA*. ed. George Grigore - Gabriel Bițună. 323-330. Bucharest: Editura Universității din București, 2016.
- Isaksson, Bo. "New Linguistic Data from the Sason Area in Anatolia". ed. Á. Csató, B. Isaksson, C. Jahani. *Linguistic Convergence and Areal Divergence: Case Studies from Iranian, Semitic and Turkic*. 181-190. New York: Routledge, 2005
- Isaksson, Bo. "Sason: New data from a nearly forgotten Arabic minority in Turkey". ed. Ignacio Ferrando and Juan José Sánchez Sandoval. *AIDA 5th Conference Proceedings*. 39-49. Cádiz: Servicio De Publicaciones Universidad De Cadiz, 2002.
- Jastrow, Otto. "Arabische Textproben aus Mardin und Äzex". *ZDMG* 119 (1969/70), 29-59.
- Jastrow, Otto. "Arabic Dialect Clusters in Turkey - Towards a Comparative Typology". *Türk Dilleri Araştırmaları* 6 (2006). 153-164.
- Jastrow, Otto. "Anatolian Arabic". *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. 1/87-96. Leiden: Brill. 2006.
- Jastrow, Otto. *Der Neuararmäische Dialekt Von mlahsô*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994.
- Jastrow, Otto - Talay, Shabo. *Der neuaramäische Dialekt von Midyat (Midyoyo) Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019.*
- Jastrow, Otto. "The position of Mardin Arabic in the Mesopotamian-Levantine Dialect Continuum". *Arabic and Semitic Linguistics Contextualized*. 177-189. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015.
- Jastrow, Otto. "The Position of Mardin Arabic in The Mesopotamian-Levantine Dialect Continuum". *Arabic and Semitic Linguistics Contextualized*. ed. Lutz Edzard. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden. 177-189, 2015.
- Jastrow, Otto. "Turkish and Kurdish influences in the Arabic Dialects of Anatolia". *Türk Dilleri Araştırmaları* 1/21 (2011), 83-94.
- Jastrow, Otto. "Where do we stand in the research on the Anatolian qeltu dialects?". *Romano-Arabica VI-VII (2006-2007)*, 63-69.
- Jastrow, Otto. *Daragözü: Eine arabische Mundart der Kozluk-Sason-Gruppe (Südostanatolien)*. Nürnberg: Hans Carl. 1973.
- Jastrow, Otto. *Die mesopotamisch-arabischen qeltu-Dialekte. Band I: Phonologie und Morphologie*. Wiesbaden: Steiner. 1978
- Klimiuk, Maciej. "The Folktale of Saint George and il-Xidir: A Text in Christian Arabic of is-Swaydî (Samandağ) in the Turkish Hatay Province". *Rocznik Orientalistyczny* (2016), 121-133.
- Lahdo, Ablahad. *The Arabic Dialect of Tillo in the Region of Siirt (South-eastern Turkey)*. Uppsala: Studia Semitica Upsaliensia. 2009.
- al-Mahmoud, Abdul Rahim al-Mohamad. *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğreniminde Lehçelerin Etkisi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Memduhoğlu, Adnan. *Siirt Arapçası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Mutlu, Gamze. "Türkçe-Arapça Dil İlişkilerine Tarihsel ve Güncel Bir Bakış: Mardin Arapçası Atasözleri Örneği". *The Journal of Mesopotamian Studies* 6/2 (2021), 179-202.
- Orhan, Davut. *Midyat Yöresel (Muhalleme) ve Sözlü Edebiyatı*. İstanbul: Sahaflar Yayınevi, 2015.
- Orhan, Davut. *Midyat Yöresel Arapçasında (Muhalleme) Anlatılar ve Özellikleri*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Önel, Abdülhakim. "Harran Arap Nüfusunun Yerleşmesi ve Meseller Örneğinde Harran Lehçesinin Dilsel Özellikleri". *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa*. 470-487. ed. Kasım Şulul - Ömer Sabuncu. Şanlıurfa: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Önel, Abdülhakim. "Harran'a Arap Nüfusunun Yerleşmesi ve Meseller Örneğinde Harran Lehçesinin Dilsel Özellikleri". *I. Uluslararası İslam Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu*, 453-470. ed. Kasım Şulul vd. Şanlıurfa: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Önel, Abdülhakim. "Harran'da Konuşulan Arap Lehçesi Üzerinde Bir İnceleme". *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Harran*. 2/209-226. Ankara: Berikan Yayınları. 2018.
- Önel, Abdülhakim. *Harran Araplarında Dil ve Edebiyat Bağlamında Arapça Meseller ve Tahlilleri*. Harran Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Önel, Abdülhakim. "Harran Bölgesi Arap Diyalektinin Kelime Semantiğinde Bazı Anlam Değişimleri ve Alternatif Kelime Kullanımları". *Artuklu Akademi* 9/2 (2022), 289-304.
- Önel, Abdülhakim. *Harran Bölgesinde Konuşulan Arap Diyalektinin Dil Bilimsel Özellikleri ve Sözlü Edebiyat Malzemeleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi. Doktora Tezi, 2022.
- Özcan, İbrahim. "Harran Arap Lehçesi: Dil ve Üslup Özellikleri". *Harran İlahiyat Dergisi* 46 (2021), 100-113.
- Özcan, İbrahim. *Harran Arapçası Dil ve Üslup Özellikleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özcan, İbrahim. *Türkiye'de Konuşulan Arap Lehçeleri-Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2023.
- Özcan, Yusuf. "Arap Halk Edebiyatında Muhâhe Söyleme Geleneği (Tarsus Arap Alevileri Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/2 (2021), 741-769.
- Özcan, Yusuf. "Mersin'in Tarsus İlçesinde Konuşulan Arap Diyalekti; Zamir ve Fiil Çekimi Bağlamında İnceleme". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016), 234-250.
- Özcan, Yusuf. *Mersin'in Tarsus İlçesinde Konuşulan Arapça Üzerine Bir Derleme Çalışması*. Adana: Çukurova Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Procházka, Stephan. "Arabic in Iraq, Syria, and southern Turkey". *Arabic And Contact-Induced Change*. ed. Christopher Lucas - Stefano Manfredi. 83-114. Berlin: Language Science Press, 2020.
- Procházka, Stephan. "Does geographical periphery imply linguistic periphery? The examples of the Arabic dialects of Cilicia and Urfa in Southern Turkey". *Romano-Arabica VI-VII* (2006-2007), 109-132.
- Procházka, Stephan. "Genüsse aus der Steppe: Kulturgeschichtliches und Etymologisches zur Wüsten-Trüffel nebst einem Text im arabischen Dialekt von Urfa (Südost-Türkei)". *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 100 (2010), 119-135.
- Procházka, Stephan. *Die arabischen Dialekte der Çukurova (Südtürkei)*. Wiesbaden: Harratssowitz Verlag. 2002.
- Procházka, Stephan. *The Arabic Dialects of Northern Iraq, The Languages and Linguistics of Western Asia*. ed. Geoffrey Haig vd. Berlin: De Gruyter Mouton, 2019.
- Procházka-Eisl, Gisela. – Procházka, Stephan. "The Arabic speaking Alawis of the Çukurova: The transformation of a linguistic into a purely religious minority". *Linguistic minorities in Turkey and Turkic-speaking minorities of the periphery*. ed. Christiane Bulut. 309-328. Wiesbaden: Harratssowitz Verlag, 2018.

- Sasse, Hans Jürgen. *Linguistische Analyse des arabischen Dialekts der Mhallamiye in der Provinz Mardin (Südsttürkei)*. Hans-Jürgen Sasse, 1971.
- Socin, Albert. "Der arabische Dialekt von Mösul und Märdin". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 36/1 (1882), 1-53.
- Şayır, Mehmet. "el-Emsâlu fi Lehçeti Mardin el-'Arabiyye". *11th International Conference of AIDA*. ed. George Grigore - Gabriel Biţună. 485-492. Bucharest: Editura Universităţii din Bucureşti, 2016.
- Şayır, Mehmet. *Mardin Arapça Dialekti*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2017.
- Şayır, Mehmet. *Mardin'de Konuşulan Arapça Lehçenin Ses Bilgisi Biçim Bilgisi ve Söz Dizimi Bakımından İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Doktora Tezi, 2017.
- Talay, Shabo. "Arabic Dialects of Mesopotamia", *The Semitic Languages An International Handbook*. ed. Stefan Weninger. 909-920. Göttingen: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, 2011.
- Talay, Shabo. "The Influence of Turkish, Kurdish and Other Neighbouring Languages on Anatolian Arabic". *Romano-Arabica VI-VII*. (2006-2007), 179-188.
- Tamtamış, Hadra Kübra. "Baskın ve aracı dil kavramları bağlamında Türkçenin Mardin Arapçasına Etkisi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2019), 194-206.
- Tekin, Erhan. "Dabke Folk Dance With Lyrics And Music In Hatay Arab Alawite Culture". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 96 (2020), 573-594.
- Timurtaş, Abdulhadi. "Tekniyyâtu Binâi'l-Kıssati's-Şa'biyye fi Mardin ve fi Katar: Dirâse Mukârana". *Mecelletu Câmî'ati Katar Kulliyeti'l-Âdâb* 2/2 (2018), 59-71.
- Toprak, Faruk. "Siirt Arap Dialektine Girmiş Yabancı veya Ödünç Kelimelerin Köken, Yapı ve Anlam Bakımından İncelenmesi", *11th International Conference of AIDA*. ed. George Grigore - Gabriel Biţună. 541-544. Bucharest: Editura Universităţii din Bucureşti, 2016.
- Werner, Arnold. *Die arabischen Dialekte Antiochiens*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997.
- Yılmaz, Mehmet. *Adana Kozan İlçesinde Yaşayan Arap Kökenli Vatandaşların Dil Yapılarının İncelenmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yiğit, Melike. *Hatay'ın Samandağ İlçesinde Konuşulan Arapça Üzerine Bir Derleme Çalışması*. Çorum: Hitit Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yüceol Özezen, Muna. "Arapça ve Lehçeleri Üzerine Yeni Bir Yayın ve Türkçe Dil İlişkileri Bakımından Önemi". *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2021), 1042-1048.
- Yüceol Özezen, Muna. "Arapçayı Lehçe Düzeyinde ve Latin Esaslı Bir Alfabeyle Yazma ve Öğretme; Çukurova Arapçası Örneği". *The Journal of Mesopotamian Studies* 3/2 (2018), 95-108.
- Yüceol Özezen, Muna. "Çukurova Arapçasına Türkçeden Geçmiş Fiil Kökleri", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/3 (2016), 195-214.
- Yüceol Özezen, Muna. "Çukurova Araplarının Sözlü Edebiyatları Üzerine Gözlemler". *The Journal of Mesopotamian Studies* 5/2 (2020), 167-189.
- Yüceol Özezen, Muna. "Türkiye'de Arapça Dialektleri -Karşılaştırmalı Tipolojiye Doğru", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2015), 63-74.

STRUCTURED ABSTRACT

As far as we can determine, there has yet to be a comprehensive bibliographic study that compiles the research done in this field to shed light on future studies. Acat (2018) collected the studies of European researchers in the field. In addition, it is seen that previous studies are referred to in the beginnings of various studies on the Arabic dialects spoken in Turkey. The data presented collectively by previous studies will undoubtedly provide a significant perspective to new research. Since Arabic dialectology is a very broad subject, domestic-foreign studies on the local dialects spoken by Arabs living within the borders of the Republic of Turkey have been taken into account in terms of scope and originality. Categorically, there are four parts in total. These are, respectively, stand-alone books/book chapters, master's and doctoral theses, articles, congress and symposium papers and field research (118 sources). The studies presented under each section are given in chronological order. Many studies have been written about the local Arabic dialects spoken in Turkey. It is seen that the first studies in this field belonged to Westerners. It is understood that the main difference between Western researchers and domestic researchers is due to the method. Accordingly, Western researchers went to the field to collect data, make observations, and consider local dialects. In studies originating from Turkey, the differences between standard Arabic and established dialects were examined in general. It has been observed that the settled dialect research is mostly concentrated on the cities of Mardin, Siirt, Hatay and Urfa and the surrounding settlements. At the same time, the interest in other regions is relatively less. Although phonetic and morphological subjects are mostly covered in terms of content, data on syntax and vocabulary are also included in the studies. Although not explicitly stated, some domestic studies based on oral source data occurred in the field. In addition, the studies of researchers who speak the dialect as a mother tongue can be evaluated to some extent within the scope of fieldwork. The remainder should be excluded from fieldwork unless otherwise stated. In this context, it is extremely important for people who will research Arabic dialectic to participate in fieldwork for a certain period in their work regions. Finally, although more systematic than academic studies, some studies prepared with an amateur spirit can provide rich data regarding dialects.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 156-167

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1259351

ROBERT MERTON VE İŞLEVSELÇİLİK KURAMININ TEMEL UNSURLARI

Robert Merton and The Basic Elements of Functionalism Theory

Abdülbaki KINSÜN

Arş. Gör. Dr., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, Bingöl, Türkiye

Res. Assist. Prof., Bingöl University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy
and Religious Studies, Bingöl, Türkiye

akinsun@bingol.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-2476-2985>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 02.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 31.05.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2023

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdülbaki Kinsün)

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

ROBERT MERTON VE İŞLEVSELÇİLİK KURAMININ TEMEL UNSURLARI

Robert Merton and The Basic Elements of Functionalism Theory

Öz

Bu çalışmada, sosyoloji tarihinin önemli simalarından birisi olarak kabul edilen Merton'un sosyoloji disiplinine kazandırdığı temel kavramlar ile bu kavramlar özelinde geliştirdiği işlevselcilik kuramı üzerinde durulmaktadır. Çalışma, Merton'un düşünsel coğrafyasını ve işlevselciliğe dair teorik çözümlerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Türkçe'de Merton hakkında makale ya da bildiri düzeyinde herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Çalışma gerek önemli bir boşluğu doldurulmayı hedeflemesi gerekse kaynak ve bilişsel açıdan ileriki çalışmalara kolaylık sunması cihetiyle önem arz etmektedir. Yöntemsel açıdan çalışma, tasviri ve tahlili bilgiler içeren betimsel-yorumsamacı bir yapıya sahiptir. Çalışmada, bir yandan düşünürün temel kavramları ve işlevselcilik teorisi hakkında genel bir çerçeve sunulurken diğer yandan elde edilen veriler, bağlama uygun güncel örneklerle desteklenerek değerlendirilmelerde bulunmaktadır. Sonuç olarak şuna ulaşılmıştır: Merton her ne kadar klasik işlevselci teori içerisinde anılsa da kendi işlevsel paradigmasını oluşturmayı başarmış bir isimdir. İşlevselci paradigmaya kazandırdığı kavramsal açılımlar ile bir yandan teorinin çerçevesini genişletirken öte yandan sosyolojik çözümler açısından teoriyi daha da işlevsel hale getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Merton, İşlevselcilik, Açık İşlev-Gizil İşlev, Bozuk İşlev, İşlevsizlik.

Abstract

This study focuses on the basic concepts that Merton, who is regarded as one of the important figures in the history of sociology, brought to the discipline of sociology and the theory of functionalism that he developed in the context of these concepts. The study aims to reveal Merton's intellectual geography and his theoretical analyses of functionalism. There is no article or paper on Merton in Turkish. The study is important in the sense that it aims to fill an important gap and facilitate future studies in terms of resource and cognitive aspects. Methodologically, the study has a descriptive-interpretive structure that includes descriptive and analytical information. In the study, on the one hand, a general framework is presented about the basic concepts of the thinker and the theory of functionalism, on the other hand, the data obtained are evaluated by supporting them with current examples appropriate to the context. As a result, it is concluded that: Although Merton is referred to within the classical functionalist theory, he has managed to create his functionalist paradigm. With the conceptual expansions he brought to the functionalist paradigm, he expanded the framework of the theory on the one hand and made the theory more functional in terms of sociological analyses on the other.

Keywords: Sociology, Merton, Functionalism, Manifest Function-Latent Function, Distorted-function, Dysfunction.

GİRİŞ

Robert King Merton; entelektüel birikimi, kavramsallaştırmaları ve eserleri dikkate alındığında, sosyolojin ve hatta sosyal bilimlerin, deyim yerindeyse kanat çırpın düşünürlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Merton'un biyografi yazarı Piotr Sztompka, onu; "son klasik sosyolog" olarak nitelendirirken Peter Hamilton, Merton'un, "on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın başındaki büyük sosyologlar ile günümüzün profesyonel ve kurumsal sosyolojisi arasındaki geçitte" yer aldığını söyler. H.M. Johnson ise; Merton'dan, yaşadığı dönemde "kendisinden en sık alıntı yapılan kişi" şeklinde bahseder (Slattery, 2015). Bu denli ehemmiyete sahip bir sosyolog ve sosyal bilimcinin üzerinde makale veya bildiri düzeyinde Türkçe'de yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanılmamış olması üzücü olmakla birlikte böylesi bir çalışmaya sebebiyet vermesi hasebiyle sevindiricidir. Bu çalışma Merton hakkında hem kavram hem de teori düzeyinde derli-toplu bilgiler sunması bakımından kayda değer bir öneme sahiptir. Buradan hareketle söz konusu çalışmanın akışını şöyle özetleyebiliriz: Biyografisinden başlamak suretiyle Merton'un, eserleri, entelektüel katkıları, temel kavramları, işlevselcilik teorisi ve işlevselcilik eleştirisi ile teorisinde önem atfettiği; gizil işlev, bozuk işlev ve işlevsizlik kavramları, sırasıyla işlenen ve incelenen araştırma temalarıdır. Dolayısıyla araştırmanın söz konusu temalarına, aşağıdaki sistematik takip edilerek yer verilecektir.

Hayatı: Üretken bir ilmi-entelektüel kariyere sahip olan Robert Merton, Doğu Avrupalı göçmen bir Yahudi ailenin çocuğu olarak Philadelphia'da dünyaya gelir. Asıl adı, Meyer R. Schkolnick olan Merton, gençliğinde sihre merak sarması üzerine ismini, sahne adı olan Robert King Merton şeklinde değiştirir. Merton, sosyoloji kariyerine Philadelphia'da Temple Üniversitesi'nde George E. Simpson'un rehberliğinde başlar. Daha sonraları Harvard Üniversitesi'nde Pitrim A. Sorokin ile tanışarak sosyolojik kariyerini devam ettirir. Bu süreçte kendi araştırma makalelerini de (endüstri, teknik, bilim, ırk ve medya temalı) yayımlamaya başlar. 1936 yılında Doktorasını tamamlayan Merton 1938 yılına kadar Harvard Üniversitesi'nde çalışır. Aynı tarihte profesör unvanı alarak Tulane Üniversitesi'nde Sosyoloji bölüm başkanlığının başına geçer. 1941'den 1974'e kadar Columbia Üniversitesi'nde idari ve akademik görevler üstlenir. 1979'da emekliye ayrılan Merton, artık Rockefeller Üniversitesi'nde öğretim üyeliğinin yanı sıra Russell Sage Foundation'da ilk vakıf bilim adamı kariyerine sahip tanınmış bir bilim sosyoloğudur. Eğitim serüveni boyunca; Temple College, Harvard, Tulane ve Columbia Üniversiteleri gibi farklı kurumlarda akademik faaliyetlerde bulunmuş ve bu çalışmalarından dolayı başta Harvard olmak üzere pek çok bilimsel kuruluştan bilime katkı ve onur ödülleri almaya hak kazanmıştır (Deflem, 2017; Slattery, 2015).

Eserleri: Merton hacim açısından olmasa bile kapsam ve muhteva açısından ardında önemli eserler bırakmıştır. Sosyal ve kültürel yapı, yapı-işlev ilişkisi, yöntem bilim, bilgi ve bilim sosyolojisi gibi çeşitli alanlarda pek çok kavram ve teori üreten Merton asıl ününü orta ölçekli kuram tezi ile işlevselcilik teorisine getirdiği yeni açılımlara (bozuk işlevsellik, gizil işlevsellik ve işlevsel alternatifler gibi) borçludur. Düşünürün sözü edilen alanlara dair, kitap ve makale düzeyinde, çok sayıda çalışması bulunmakla birlikte sosyoloji ve sosyal bilimlere dair başlıca eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

- * Social Theory and Social Structure (1949)
- * Manifest and Latent Function (1957)
- * The Sociology of Science (1973)
- * Sociological Ambivalence (1976)
- * On The Shoulders of Giants: A Shandean Postscript (1985)
- * On Social Structure and Science (1999)

Entelektüel Katkıları: Amerikan sosyolojisinin kurucu simalarından birisi olan Robert Merton'un gerek kavram ve kuram gerekse yöntem düzeyinde sosyal bilimlere ve bilhassa sosyolojiye pek çok katkısından söz edilebilir: açık işlev-gizil işlev, işlevsizlik, bozuk işlev, orta

ölçekli teori vb. hususlar ilk akla gelenler arasındadır. Onun özellikle *sociology of science and sociology as science/bilim sosyolojisi ve bilim olarak sosyoloji* ayrımı, bilim-sosyoloji ilişkisi bakımından son derece önemlidir (Lundberg, 2011). Ayrıca onun, sosyal-kültürel yapı ile bilim arasındaki ilişkiselliğe dair analizleri sosyolojik manada bir ilk olma özelliğine sahiptir. Merton bu anlamda bilim sosyolojisinin kurucusu olarak kabul edilir. Sözgelimi *bilim sosyolojisi* henüz akademik bir disiplin olarak ortaya çıkmadan evvel o, bu alanın temellerini atmıştır. Charles Crothers, bu kapsamdan hareketle, onun sosyolojiye dört temel alanda katkıda bulunduğunu ifade eder:

- Teorik sosyoloji: işlevselci yaklaşımı; açık-gizli işlevler, olumsuz ve bozuk işlevler gibi kavramlarla açıklamaya çalışması ile orta-boy teoriler anlayışı
- Sosyal ve kültürel sosyoloji: anomi ve bürokrasi gibi
- Bilgi sosyolojisi
- Bilim sosyolojisi (Slattery, 2015).

Öte yandan Merton, yöntem bilimi açısından, odak grup fikrinin kurucusu olarak gösterilir. Robert Merton'un ayrıca bürokratik sapkınlık, iletişim, sosyal psikoloji, sosyal katmanlaşma, sosyal yapı vb. çalışmaları da sosyal bilimler açısından büyük bir önemi haizdir. Ancak asıl ününü işlevselciliğe dair ürettiği kavram ve çözümlenmelere bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Merton'un işlevselciliğe dair en önemli katkıları; orta ölçekli kuram çalışmaları, işlevselliğe ilişkin çözümlenmeleri ve sapma kuramıdır. Merton'un bu bağlamda ürettiği kayda değer kimi kavramları şöyle sıralayabiliriz: net bakiye, istenmeyen sonuçlar, referans grubu, rol model, açık işlev, gizil işlev ve kendini gerçekleştiren kehanet vb. (www.britannica.com). Bunlar aynı zamanda Merton sosyolojisinin anahtar kavramları mahiyetindedir. Dolayısıyla onun sosyolojik tahayyülünün kavranması, sözü edilen kavramların anlaşılmasına bağlıdır. Sırasıyla izah edecek olursak;

- * **Sosyal yapı:** Toplum veya grup mensuplarının sosyal ilişkilerinin organize kümesidir
- * **Kültürel yapı:** Topumu oluşturanların hareketlerini yöneten bir dizi normatif değer
- * **İşlevler:** Bir sistemin uyum ve intibakını sağlayan gözlenebilir sonuçlar
- * **Görünen işlev:** Kasıtlı gerçekleşen olumlu sonuçlar
- * **Gizil işlev:** Kasıtsız gerçekleşen olumlu sonuçlar
- * **İşlevsizlik:** Sistem için önemli olmayan sonuçlar
- * **Bozuk işlev:** Bir sosyal yapının diğerleri için olumsuz sonuç doğurması
- * **Net bakiye:** Olumlu işlevlerin bozuk işlevlere oranı (Ritzer&Stepnisky, 2012: 76-78).
- * **Anomi:** Merton kavramı, insanları normlar ve amaçlara uygun davranmaya iten sosyal yapı ve kültür ile amaçlar arasında yaşanan ciddi kopuklukları ifade etmek üzere kullanır (Garfield, 1987).
- * **Kendini Gerçekleştiren Kehanet:** Bir olayın neticesini ön görmek yani gerçekliği varsayılan bir olayın sonuç itibarıyla vuku bulması. Merton bunu, "olay veya koşulların yanlış değerlendirilmesinden kaynaklanan yeni davranışlar, yanlışın gerçekleşmesine neden olur" biçiminde ifade eder (Merton, 1948).
- * **Matthév Etkisi:** Başta ekonomik ve beşeri olmak üzere diğer sermaye türlerine sahip olanların, bu kaynaklardan daha fazla güç ve sermaye elde ettiklerine atfen kullanılmaktadır (Merton, 1968).

Tüm bu kavramların odağında işlevselcilik sözcüğü yer almaktadır. Zaten yukarıda yer verilen anahtar kavram ve izahlarından da anlaşılacağı üzere merkezi kavram işlevselciliktir. Diğer kavramlar, Merton'un sosyolojik çözümlenmelerinde, ya doğrudan veya dolaylı bir biçimde işlevselcilikle ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla Robert Merton'un işlevselciğe dair sosyolojik çözümlenmelerine (işlevselcilik paradigması da denebilir) geçmeden evvel işlevselci teoriye ana hatlarıyla değinmekte yarar vardır. Bu münasebetle evvela işlevselci teorinin tanım ve temsilcilerine yer verilecek akabinde Merton'un kavrama dair çözümlenmelerinin teorik çerçevesi ortaya konulacaktır.

1. İşlevselciliğin Tanımı ve Temsilcileri

İşlevselcilik, en genel hatlarıyla toplumsal birimlerin “süreğen, birbirine bağlı, istikrarlı, genellikle tümleşik bütünler oldukları ve her biri toplumun istikrarının sürmesi açısından belirli işlevleri yerine getiren parçalardan” meydana geldiği temel varsayımına dayanır (Şavran, 2019). Temelleri klasik sosyolojideki organizmacı geleneğe dayanan işlevselci teorinin, üç temel önermesi bulunmaktadır. İlk önerme, toplumun işlevsel bir bütünlüğe sahip oluşuyla alakalıdır. Bu önermeye göre, standart sosyo-kültürel değer ve inançların bütünü, toplumun tümü için işlevseldir. İşlevselci teorinin ikinci önermesi, tüm sosyo-kültürel sistemlerin ve yapıların yalnız olumlu işlevleri bulunduğu tezi üzerine kuruludur. Üçüncü önerme ise standart toplumsal yapı ve sistemlerin yalnız olumlu işlevleri olduğu gerçeğine değil ayrıca bu işlevlerin mecburi olarak yerine getirilmesi kabulüne dayanmaktadır (Akın, 2022).

İşlevselcilik, biyoloji bilimindeki organik sistem modeline dayalı olarak geliştirilmiştir. İşlevselciler, analogi kurmak suretiyle toplumu insan organizmasına benzetirler. Bilindiği üzere organizma, “sistemik bir yapıya ve işleyişe” sahiptir. Bu analogiye nazaran “tıpkı insan vücudundaki belli organların karşılıklı olarak bağımlı çalışmaları gibi toplumun çeşitli kurumları da diğer kurumlarla” organik ilişki içerisindedir. Diğer bir anlatımla vücuttaki her organın bir işlevi olduğu gibi her toplumsal veya kurumsal yapının da mutlaka bir işlevi olmak zorundadır (Tezcan, 1991; Akın, 2022). Buradan hareketle işlevselci yaklaşımın karakteristik özelliklerini şöyle özetleyebiliriz: İşlevselcilikte toplumsal yapı, birbirine bağlı öğelerden ve alt birimlerden oluşur. Her bir öğe ve birimin bir anlamı ve işlevi vardır ve yerine getirdiği özel işlev bütünü ilişkisi içerisinde ortaya çıkar. Birimler arasında farklılaşma ve karşılıklı bağımlılık esastır. Bu birimler; bireyler, aile ve akrabalık grupları, yaş ve cinsiyet kategorileri, ya da daha geniş statü grupları gibi analitik yapılar olabilir. İşlevselcilikte toplumları ve kültürleri olabilecek en kapsamlı bütünler olarak görme alışkanlığı baskındır. Diğer analitik birimler de bu bütünlerin parçaları veya alt sistemleri olarak düşünülür (Bottomore, 2014).

Toplumu sistemik bir yapı ve düzenlilik modeli olarak kabul eden işlevselciliğin entelektüel kökleri, sosyolojinin kurucu atalarına dek uzanır. İşlevselciliğin, klasik sosyolojiden, özellikle de Comte, Spencer ve Durkheim gibi sosyolojinin entelektüel atalarından etkilendiğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle Comte, Spencer ve Durkheim gibi ilk sosyologlar aynı zamanda işlevselci kuramın entelektüel ataları olarak kabul edilir. İşlevselci yaklaşım bilhassa Durkheim’in teorisinde önemli bir yer tutar. Durkheim’in düşüncesinde işlevselcilik, bir yapı veyahut kurumun, toplumsal düzene sağladığı katkı üzerinden değerlendirilir (Wallace&Wolf, 2015, Aydın, 2014).

Ona göre toplum, farklı işlevlere sahip çeşitli birimlerden meydana gelmiş bir organizmadır. Tıpkı organizmanın belli işlevleri olduğu gibi toplumun temel yapıları arasında dayanışma elzemdir. Durkheim, bu durumu işbölümü ve dayanışma kavramları üzerinden açıklar. Ona göre işbölümü ve uzmanlaşma temelinde, toplumun üyeleri arasında dayanışma yeniden ve daha güçlü bir biçimde tesis edilecektir. Diğer taraftan inançlarımızı ve eylemlerimizi oluşturan yüzeyin, kendi altındaki bir yapısal temel tarafından belirlendiğini ileri sürer. Durkheim buna *organik dayanışma* adını verecektir. *Organik dayanışma* olarak nitelendirilen bu sistemde, her fert kendine ait zorunlu bir işlevi yerine getirir ve söz konusu fertler birbirine benzememekle birlikte hepsi yaşam için hayati bir fonksiyonu üstlenmektedirler (Can, 2004, Aydın, 2014).

İşlevselci teorinin önemli bir diğer temsilcisi Talcot Parsons’tır. Parsons’un işlevselci yaklaşımı, modern toplumun; aynı işlemi gerçekleştirmek için birleşen birimlerin karşılıklı ilişkilerinin bir sistem dâhilinde tahayyül edilmesine dayanır. O, *Toplumsal Sistem* adı eserinde, aktörün eyleminin izole bir biçimde ele alınmayacağını ancak toplumsal sistem içerisinde diğer eylemlerle anlamlı olabileceğini ileri sürer. Ona göre toplum, “alt sistem adı verilen ve gerek birbirleriyle gerekse bütünle karşılıklı bağımlılık ilişkisi içerisinde olan parçalardan müteşekkil ve kendini devam ettirme özelliği bulunan, bütünlük arz eden dengeli bir yapı olarak” karşımıza çıkar (Furseth&Repstad, 2013). Onun sistem teorisi, denge ve işlevselcilik kavramları etrafında şekillenir. Ona göre toplumsal denge; sosyal yaşamın, işlev bakımından, uyum ve bütünlüğünü

ifade eder. Dolayısıyla toplumsal sistemin bir birimindeki herhangi bir değişiklik diğer birimlere uyum sağlayıcı değişikliklere neden olabilmektedir. Onun kendi kendini dengeleyen bu toplumsal tasarım şekli “bir organizmanın biyolojik modeline” benzer. Ona göre, “tıpkı fiziksel çevre içindeki biyolojik bir organizma gibi toplumdaki bazı kurumlar ve yapılar, ihtiyaçları karşılamak ve sorunları muhafaza etmek suretiyle” sosyal dengeyi koruyup yeniden kurmaktadır (Wallace&Wolf, 2015; Akın, 2022).

Parsons tüm sistemler için gerekli olan dört işlevsel zorunluluk olduğuna inanır. Bunlar; uyum, amaca ulaşma, bütünleşme ve gizlilik. Bu dört işlevsel zorunluk AGIL şeması olarak bilinir. Bir sistemin varlığını sürdürmesi için bu dört işlevi yerine getirmesi gerekir: adaptasyon, hedefe ulaşma, bütünleşme ve gizlilik. Adaptasyon, bir sistemin çevresel koşullara ve çevresel mecburiyetlere uyum sağlama kabiliyetiyle alakalı iken hedefe ulaşma, bir sistemin öncelikli amaçlarının belirlenmesi ve elde edilmesini imler. Bütünleşme bir sistemi oluşturan parçaların ilişkisel ve işlevsel düzeyde düzenlenmesini ifade eder. Gizlilik ise bir sistemi oluşturan ve onun devamlılığını sağlayan zaruri kalıpların tedarik edilmesi, sürdürülmesi ve yenilenmesidir. (Ritzer&Stepnisky, 2012). Parsons toplumsal sistemin işlevsel ön gerekliliklerini dört başlık altında toplamıştır. Adaptasyon, hedefe ulaşma, uyum ve gizilgüç. Parsons’un düşüncesinde sistem vazgeçilmez önemde, anahtar bir kavramdır. Sistemin bütünlüğünü sağlayan ise işlevselliktir. Ona göre toplumsal sistemin tüm parçaları denge içerisinde olmak zorundadır (Swingewood, 2014)

2. Robert Merton’un İşlevselcilik Kuramı

Amerikan sosyolojisinin kuramsal gelişiminde merkezi bir figür olan Parsons’un tek ciddi rakibi, Robert Merton’dur. Merton, bu nedenle Talcot Parsons’tan sonra, modern işlevselciliğin en önemli entelektüel kuramcılardan biri olarak kabul edilir. Merton, her ne kadar Talcot Parsons’ın işlevselci yaklaşımı içerisinde anılsa bile kendine özgü düşünsel nosyonlar oluşturmayı becermiş dolayısıyla işlevselci yaklaşımını kendi bilgi kuramına uygun düşecek şekilde yeniden biçimlendirmiştir (Wallace&Wolf, 2015). Sözelimi başından beri Parsons’un her şeyi kapsayan genel bir kuram geliştirme fikrini reddeder ve onun sosyolojik bilgi kuramını fazlaca belirsiz bulur. Parsons büyük ve kapsamlı bir kuram yaratımını savunurken Merton sınırlı bir fenomen dizine odaklanmayı seçip onları çözümlemeyi hedefler. Ona göre sosyoloji, bırakın Newton’unu henüz Kepler’ini bile bulamamışken böyle bir aşamada genel bir kuram sistemini kurmaya çalışmak başarısızlıkla sonuçlanacaktı¹. Kaldı ki orta ölçekli kuramlar, ona göre, deneysel sınanmaya daha elverişli sınırlı ve miktardaki fenomen dizilerini aydınlatmaya daha müsaittir (Coser, 2008). Robert Merton, bu noktada; grup, örgüt, toplum ve kültürler gibi orta ölçekli yapılara odaklanır (Merton, 1945). Bu sebeple o, yapısal analize tabi tutulacak herhangi bir nesnenin standart ve kalıplaşmış olması gerektiğini savunur. Dolayısıyla aklında hep sosyal kurumlar, sosyal normlar, sosyal roller, grup örgütlenmesi, sosyal yapı ve sosyal kontrol mekanizmaları vardır (Ritzer&Stepnisky, 2012). Parsons’tan diğer bir farkı ise, Merton’un Marksist kuramlara daha açık olmasıdır (Coser, 2008).

Robert Merton temel anlamda klasik işlevselci bir bakış açısına sahip olmakla birlikte kendi işlevsel çözümleme yönetmenini geliştirmeyi başarmış bir sosyologdur. Nitekim sosyolojik kariyerinin ilk basamaklarında işlevsel paradigma üzerine yoğunlaşan Merton, mesaisinin büyük bir bölümünü bu hususta yeni çözümler üretmekle geçirmiştir. O, klasik işlevselci çözümlemenin; “toplumun işlevsel birliğini”, “evrensel işlevselcilik” ve “zorunluluk”

¹ Merton’un Parsonsçu işlevselciliğe ayrıldığı en önemli husus, her şeyi kapsayan bir kuram arama serüveninden vazgeçme kararı almasıdır. Merton bunu şöyle açıklar: “İnsan düşüncesinin zirvesinde bazı sosyologlar tek birleşik bir kuram aramaktadırlar: toplumu bir arada tutan çimentonun ne olduğunu, farklı değerlerin nasıl ortaya çıkarak toplumda değişimler yarattığını bildiren genelleştirilmiş bir açıklama. Dostum ve zaman zaman çalımı arkadaşım olan Talcot Parsons bunu yapıyordu ve kanımca faydalı ilerlemeler sağlıyordu. Ancak enerjimizin büyük bir kısmının böyle harcanması zamansız olacaktı. Einstein Kepler’in izinden hemen gidemezdi ve bizim de henüz bir Kepler’imiz olmadı... Yeterli bir kuram geliştirmeden bütün zamanımızı pratik sorunlara ayıracak olursak, bu durum sosyolojiye zarar verecektir; bunun gibi tüm zamanımızı soyut ve her şeyi kapsayan bir kuram geliştirmeye ayıracak olursak aynı sonuç olacaktır. Bugün başlıca işimiz kapsamlı sınırlı olan verilere uygulayabileceğimiz özel kuramlar geliştirmek olmalıdır” (Wallace&Wolf, 2015).

gibi temel düşünsel nosyonlarını reddeder. Daha işin başında işlevselciliğin temel tezlerine birtakım eleştiriler yöneltilir. Daha yerinde bir deyişle Merton, “toplumun işlevsel birliği”, “evrensel işlevselcilik” ve “zorunluluk” gibi işlevselciliğin temel aksiyonlarını eleştirerek işe başlar² (Poloma, 2017; Günerigök&İnce, 2018). Bu temelde yeni bir kavrayış ve işlevselciliğe dair yeni çözümlerdir. Merton bir yandan klasik çözümlenmenin mutlak işlevselci tavrını revize ederken aynı zamanda işlevler hususunda ihtiyatlı davranmak gerektiğini belirtir.

Nitekim *Toplumsal Kuram ve Toplumsal Yapı* adlı eserinde, insanların istedikleri gibi davranmakta özgür olmadıklarını ancak alternatif eylem biçimlerine sahip olduklarını ifade eder. Ona göre tek bir işlevin yerine işlevler dizisinden söz edilebilir. Merton ayrıca “belirli bir ögenin işlevsel olduğunu ileri sürerken kimin için işlevsel olduğunun da açıkça belirtilmesi gerektiğini” savunmaktadır. Sözelimi ataerki düzen erkekler için işlevsel olabilirken kadınlar için benzeri bir işleve sahip değildir (Furseth&Repstad, 2013; Şavran, 2019). Öte yandan Merton, işlevselci olmakla birlikte “bazen her şeyin herkesin iyiliğine işlemediğini” kabul etmektedir. Bu sebeple olumlu işlevlerle birlikte olumsuz işlevleri de vurgular (Collins, 2015). Dolayısıyla Merton’un işlevselciliğinde pozitif işlevlerin yanı sıra bozuk işlev, olumsuz işlev, işlevsizlik ve anomi gibi işlevselciliğin yeni vecihlerine yer verilmiştir.³ Bu kapsamdan hareketle Merton’un söz konusu işlevselciliğinin düşünsel coğrafyasını şu üç temel kavram üzerinden izah edebiliriz: açık işlev-gizil işlev, bozuk işlev ve işlevsizlik.

2.1. Açık ve Gizil İşlevler

Açık ve Gizil işlev kavramları Merton’un sosyal bilimlere daire en önemli katkılarından biri olarak kabul edilir. Parsons, toplumsal eylemin görünen işleviyle ilgilenirken Merton eşyanın gizil işlevi ile toplumun işlevselci çözümlemesinin daha iyi olacağına inanır. Merton’a göre açık işlevler gibi gizli olanlar da ortaya çıkarılmadığı sürece, sistemin işleyişi tamamen anlaşılacaktır. Zira sosyal değişimin işlevsel ilişkiler yoluyla açıklanabilmesi için gizli ve açık olan işlevlerin birlikte araştırılıp ortaya konulması icap eder (Şavran, 2019; Akın, 2022). Dolayısıyla Merton’un görünür ve gizil işlevi ayrımı işlevselci çözümlemeyi bir yandan daha işlevsel hale getirirken diğer yandan yeni açılımlar sağlayarak işlevsellik analiz imkânını genişletmiştir. Bu nedenle Merton, gizil işlevler kavramsallaştırmasının sosyolojik teoride kayda

² Daha evvel belirtildiği üzere işlevselci teorinin üç temel önermesi bulunmaktaydı. Merton, her üçüne de birtakım eleştiriler yöneltilmiştir. Merton’un, işlevselci kuramın temel üç önermesine ilişkin söz konusu eleştirisi şu şekildedir. Birinci önerme, toplumun işlevsel bütünlüğü önermesidir. Merton, sosyal sistemin çeşitli parçalarının bütünlüğü ilkesinin, eski toplumlar için geçerli olsa da modern toplumları kapsamadığını söylemektedir. Örneğin çevre kirliliği yaratan fabrikalar ne toplumun bütünü ne de kirliliğe maruz kalan bireyler için işlevsel konumdadır. İşlevselci teorinin ikinci önermesi, tüm sosyo-kültürel sistemlerin ve yapıların yalnız olumlu işlevleri bulunduğu yönündeydi. Ancak Merton, bu fikrin reel dünyayla çeliştiğini ifade etmektedir. Ona göre her gelenek, fikir, inanç, değer vb. şeyler her daim olumlu işlevlere sahip olmayabilir. Sözelimi faşizan milliyetçiliğin ve emperyal arzuların nükleer silah yarışında olumsuz etkileri söz konusudur. Üçüncü önerme ise standart toplumsal yapı ve sistemlerin yalnız olumlu işlevleri olduğu gerçeğine değil ayrıca bu işlevlerin mecburi olarak yerine getirilmesi kabulüne dayanmaktaydı. Bu önermeye göre tüm yapı ve işlevler toplum için son derece işlevseldir. Fakat Merton, yapıların alternatif işlevselliklerinden bahseder (Ritzer&Stepnisky, 2012). Sözelimi sosyal tabakalaşma, mutlak anlamda toplumsallığın mecburi bir vaziyeti olmayabilmektedir. Şöyle ki makam, mevki ve güç istencinden çok hizmetin sunduğu tatmin duygusundan da kaynaklanıyor olabilmektedir.

³ Tüm bunları bütünlüyci olarak Merton, dini salık vermektedir. Merton, din hakkındaki aşırı işlevsel yorumu şöyle eleştirecektir: “dinsel inançların ve ayinsel etkinliklerin toplumun üyeleri arasında dayanışmayı sağladığı için işlevsel olduğunu söylediğimizde, bu açıklama dinsel farklılıklar nedeniyle çatışmalar yaşayan, hatta bölünen toplumlar açısından yetersiz kalacaktır.” Dolayısıyla bir tür ahlaki kurum olan din, toplum tarafından işlevsel temelde vazgeçilmez bir öneme sahip olmasına rağmen; toplumda işlevsel bakımdan birleştirici ve bütünlüştürücü olabileceği gibi işlevsiz kalabilmekte hatta bozuk işleve sebebiyet de verebilmektedir. Merton’a göre Durkheim’in din hakkındaki işlevsel analizi okur-yazar olmayan tek dinli toplumlarda kök salmış bir yöneliştir. Oysa modern toplumların eğilimleri, çok dinli olmakla birlikte değer ve inançların gün geçtikçe dünyevileşmesi yönündedir. “Söz konusu toplumun öğretisi ve değerlerinin içeriği, aynı toplumdaki çok sayıda başka insanın inandığı diğer dinsel olmayan değerlerin içeriğiyle çelişki halindeyse, din toplumun genel bütünlüşmesini nasıl sağlayabilsin?” Şöyle ki geleneksel toplumlarda işlevsel birlik modeli tek bir dine dayalıdır. Oysa modern toplumlarda işlevsel alternatifler yani işlevsel ikame anlayışlar bahis konusudur. Bu anlayış, toplumsal birlik açısından dinsel değerlerin, merkezi önemini kabul etmekle birlikte toplumsal ve tarihsel dünyada hangi oranda birliğe rastlandığı sorusunu da beraberinde getirmektedir (Swingewood, 2014).

değer bir gelişme olduğunu kaydeder. Zira gizil işlev, her türden basmakalıp bilgiye meydan okumakla süreçlerin saklı boyutlarına odaklanmaya çalışmaktadır (Swingewood, 2014).

Ona göre toplumun varlığını sürdürme eğiliminden kaynaklanan yapısal temelin iki tür işlevi vardır: insanların bilinçli olarak ulaşmaya çalıştıkları *açık işlevler* bir de bizzat sosyal sistemin ürettiği *gizil işlevler*. Açık işlevleri gizil işlevlerden ayıran Merton, açık işlevlerin sistemin bütünlüğü açısından niyet edilen ve fark edilen nesnel sonuçlar olduğunu belirtirken gizli işlevlerin, maksatsız olduğunu ve fark edilmediğini ifade etmektedir. Daha basitçe ifade edilecek olursa; görünen işlevler kasıtlı, gizil işlevler ise kasıtsızdır (Merton, 1957; Günerigök&İnce, 2018). Ona göre pek çok edimin bir görünen (amaçlı) bir de görünmeyen (yani gizil) işlevi söz konusudur. En basitinden tüketim mallarının hem tüketicilerin ihtiyaçlarını karşılamak (açık işlev) hem de toplumsal statüyü güçlendirmek gibi bir işlevi (gizil işlev) bulunmaktadır. Köleliği de benzer bir şekilde değerlendirebiliriz. Köleliğin görünen işlevi verimliliği artırmak iken gizil işlevi fakir-zengin ayrımına dayalı toplumsal eşitsizliği sürdürmek ve buna bağlı gelişen sosyal tabakalı yapıyı devam ettirmektir.

Merton'un gizil işlevlere ilişkin en kayda değer analizi, Amerikan toplumundaki "patronluk" ve "politik ayak oyunları"na dairdir. Sözgelimi meşru olmayan bu siyasal aygıtlar, kabul gören pek çok hukuksal ve ahlaki normu çiğneyebilmekteyken yine de meşru yapıların yerine getiremeyeceği pek çok olumlu işlevi yerine getirmeyi de başarmaktadır. Düşünüre göre siyasal aygıt bir yandan politik iktidarın dağılık üslerini merkezileştirme işlevini üstlenirken diğer yandan yoksulluk sınırında yaşayan ve meşru kanallara ulaşma vasıtaları kısıtlı olan alt gruplara yardım sağlama aracıdır. Ona göre kokuşmuş siyasal aygıt, bilfiil "tüm üyeleri için parasal zenginliğe ve toplumsal statüye zenginlik sağlayan bir toplumda... dezavantajlı konumda bulunan insanların toplumsal düzeyde hareketli olmasına alan açmak için temel bir işlevi yerine getirir." (Swingewood, 2014). Ona göre aynı analiz şekli tüm kurumlara uygulanabilir.⁴ Kaldı ki bir kurum varsa mutlaka belirli işlevleri yerine getirmektedir. Sosyoloğun vazifesi de bu işlevleri ortaya çıkarmaktır. Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus da *beklenmedik sonuçlar* kavramıdır. Beklenmeyen sonuçlar ile gizil işlevler aynı değildir. Nitekim Merton, gizil işlevlerin beklenmedik sonuçlardan farklı bir yapıda olduğunu belirtir. Dolayısıyla gizil işlevler beklenmedik sonuçlardan yalnızca bir tanesidir. Burada beklenmedik iki sonuç türü daha vardır: bozuk işlevsellik ve işlevsizlik (Ritzer&Stepnisky, 2012).

2.2. Bozuk işlevler

Merton, işlevsel analizciliğin uyum ve intibakı esas alan olumlu biçimlerine yoğunlaşma eğilimi tuzağına düşmeyip muhtemel işlevsizliklere odaklanan bozuk işlevler argümanını ortaya atmıştır (Swingewood, 2014). Parsons'un çalışmaları tüm kurumları toplum için iyi ve sağlıklı işlev gören yapılar olarak kabul etme eğilimindeyken Merton bu tutumu benimsemediğini özenle belirtmiş ve bunun yerine bozuk işlevlerin mevcut olduğunu vurgulamıştır. Merton, işlevselciliğin bireysel amaçlar yerine sosyal işlevlere odaklandığını söyler. İşlevler, sistemin uyum sağlamasına ve kendini ayarlamasına katkı sunan olumlu sonuçlar olarak tahayyül edildiğinden ideolojik ön yargılar içerir. Hâlbuki bir toplumsal olgunun, başka bir toplumsal olgu için negatif sonuçlara sahip olabileceğine dikkat etmek önemlidir (Merton, 1968; Ritzer&Stepnisky, 2012).

Olumlu işlevler kadar bozuk işlevlerin de değerlendirilmesi zorunluluğunu vurgulayan Merton bu noktada Malinowski'nin meşhur "her yapının veya toplumsal olgunun zorunlu olarak bir toplumsal işlevi" olduğu varsayımını reddeder ve işlevselcilikteki bu ciddi ihmali düzeltmek için bunun yerine alternatif bir paradigma önerir: bozuk işlevsellik (Merton, 1968; Poloma, 2017; Coser, 2008). Bozuk işlev savı bir anlamda her şeyin işlevsel olduğu tezine bir karşı çıkıştır. Buna göre sisteme dâhil her unsur işlevsel olmayabilir hatta bozuk ve kimi zaman

⁴ Bu duruma ayrıca eğitim gibi legal veya mafya gibi illegal aygıtlar da örnek gösterilebilir. Sözgelimi eğitim kurumunun görünen işlevi bireylerde istendik davranışlar meydana getirmek iken gizil işlevi sisteme uyumlu-entegre bireyler yetiştirmektir. Aynı şey mafya aygıtı için de geçerlidir. Mafyanın tahsilat, kaçakçılık gibi açık işlevlerinin yanı sıra sisteminin aksıysan yönlerini illegal yollardan destek çıkma gibi gizil işlevleri de söz konusudur (Wallace&Wolf, 2015)

olumsuz işlevleri de ön görülebilmelidir. Ama bu, onun bütünüyle işlevselci teze karşı olduğunu göstermez bilakis işlevselciliğe yeni açılımlar kazandırdığına işaretir (Merton, 1968; Wallace & Wolf, 2015).

Bozuk işlevsel fikri, birbirini tamamlayan ama birbirlerinden farklı olan iki yaklaşımı içermektedir: ilki bir şeyin doğrudan bozuk işlevi olabileceği onun deyimiyle sisteminin uyumunu ve düzenini bozan sonuçları olabileceğidir. İkincisi ise sonuçların kimin için olduğuyla alakalıdır. Sosyoloğa düşen, işlevin kimin için bozuk veya iyi olduğu sorusunu sormasıdır. Merton bu ilişki biçimine *bürokrasi* örneğini verir. Sözelimi bürokratik işleyiş, sistemin devamı, işleyişi ve uyumu açısından olumlu işlevlere sahipken aksaklıklara neden olması cihetiyle aynı zamanda bozuk işlevleri de söz konusudur. Aynı durum eğitim kurumları için de geçerlidir. Nitelikli eleman yetiştirilmesi olumlu işlev addedilse de eleman yetiştirememesi bozuk işlev, işsizliğe zemin hazırlaması olumsuz işlev ve yeni bir sistem üretmesi ise alternatif işlev olarak değerlendirilebilir. Örneğin genel anlamda kurallara uymak ahlaksal ve toplumsal açıdan iyi ve toplum için işlevsel olmakla birlikte kuralların bireysel özgürlüğünü sınırlaması ve sistem içi birey kaybı bozuk veya olumsuz işlev olarak değerlendirilebilir (Merton, 1968; Wallace & Wolf, 2015).

Kölelik ve ayrımcılık müessesesi de bu duruma bir misal teşkil etmektedir. Örneğin kölelik, Güney Amerikalı beyazlara ucuz iş gücü sağladığı gibi Güneylileri tarım ekonomisine bağlı kılması ve endüstrileşmeyi engellemesi gibi olumsuz işlevleri beraberinde getirmiştir. Siyahlara ilişkin ayrımcılık, ABD toplumu için bozuk işlevli olabilir fakat ayrımcılık sürmeye devam eder. Zira ayrımcılık sosyal sistemin gidişatı için elzemdir. Mesela kadın ayrımcılığı erkekler açısından işlevseldir. Merton'a göre her sosyal yapı sosyal sistem için elverişli değildir bu nedenle işlevsel olmayan bu parçaların bertaraf edilmesi gerekir. Bu anlayış işlevselci yaklaşımın anlamlı sosyal değişime tabi olup muhafazakâr ön yargılardan kurtulmasına olanak sağlar (Swingewood, 2014; Ritzer & Stepnisky, 2012). Hülasa Merton'un izahları, yapısal işlevcilik analizlerinde sosyologlar için son derece yararlıdır. Son olarak mollalık ve şeyhlik kurumları da bu bağlamda değerlendirilebilir. Örneğin maddi-fiziksel ya da ruhsal herhangi bir hastalıkla karşılaştığında bireyin söz konusu kurumlar tarafından istismar edilmesi kurumsal yapının bozuk işlevlerini göstermektedir. Görüldüğü üzere bu tarz yapılar ve kurumlar sosyal sistemin muhafazasına katkıda bulunabileceği gibi sistemin parçaları arasında olumsuz sonuçlar da doğurabilir. Dolayısıyla araştırmacılara düşen vazife, bir ögenin işlevsel olup olmadığını söylemezden evvel olumlu işlevlerle bozuk işlevleri dengelemek ve kimin için işlevsel olduğunu dikkatli bir şekilde belirlemektir.

2.3. İşlevsizlik

Merton işlevi, "verili bir sistemin adaptasyonu ya da ayarlanmasına uygun düşen gözlemlenmiş sonuçlar" şeklinde tanımlarken buna bağlı olarak işlevsizliği, uyum veya adaptasyonu azaltan sonuçlar olarak tarif eder (Swingewood, 2014). İşlevsizlik, Merton'un sosyal bilimlere kazandırdığı önemli kavramlardan birisidir. Merton, "bazı öğelerin nötr olabileceğini, yani sistemin diğer parçaları açısından herhangi bir işlevsel sonuca sahip olmayabileceğini" belirtir. Nonfunctional olma (yani işlevsiz olma), mevcut sistemle ilişkisiz olan sonuçları ifade eder. Daha yerinde bir deyişle sosyal sistem için önemi bulunmayan sonuçlar işlevsizdir. Farzı misal tarihsel olarak daha evvel sistem için olumlu ya da olumsuz bir işleve sahip olan kimi kritik yapı veya kurumlar günümüz için artık bir işleve sahip olmayabilirler. Ya da eskiden kalma birtakım gelenek ve görenekler veya sosyal biçimler vardır. Bunlar eskiden işlevsel olmakla birlikte (olumlu-olumsuz) aktüel durumda toplum için pek de bir kıymeti harbiyesi yoktur (Ritzer & Stepnisky, 2012).

İşlevsizlik, Robert Merton'un, diğer kavramlarına (bozuk işlev, gizil işlev, işlevsel seçenek vs.) nispeten az yerdiği kavramlarından biri olmasına rağmen sosyolojik muhayyilesinde önemli bir yer tutar. Merton'un bu kavramı, çeşitli açılardan örneklendirilmeye müsaittir. Sözelimi, teknolojik gelişmelerle birlikte geleneksel tarım (orak, saban vb.) ve ev aletleri (çana-çömlek vs.) işlevsiz kalırken; modernleşme ve sekülerleşme hareketleriyle birlikte pek çok dini-ahlaki norm ve kültürel kodlar da işlevsiz hale gelebilmiştir. El kesme, zina suçu gibi dini yaptırımlar veya töre ve namus cinayetleri gibi kültürel yaptırımlar bu kabildendir. Oldukça işlevsel ve elverişli

bir kavram olan “işlevsizlik” pek çok yapı, kurum, kod, norm, değer ve edime teşmil edilebilir. Sözü edilen hususta örnekler, bağlamları da dikkate alınmak kaydıyla, oldukça çoğaltılabilir. Nitekim sözü edilenler, Merton’un literatüründe işlevsizliğe örnek teşkil edebilecek hususlardan sadece bir kaçıdır. Tüm bunlar dikkate alındığında herhangi bir yapı ve işleyiş için tekil bir işlevsellikten söz etmek yerine işlevsel alternatiflerden söz etmenin daha isabetli olacağı kanaati hâsıl olmaktadır. Bu işlevsel alternatifler kimi zaman gizil işlev (açık işleve karşı), kimi zaman bozuk işlev (olumlu işleve karşı) kimi zaman ise işlevsizlik (mutlak işlev fikrine karşı) biçiminde karşımıza çıkabilmektedir.

SONUÇ

İşlevselcilik, klasik sosyoloji tarihinin en etkin ve en önemli yaklaşımlarından biri olarak değerlendirilir. Bir teorik yaklaşım olarak ABD’de kurumsallaşmış etkili olan işlevselciliğin entelektüel kökleri, 20. Yüzyıl sosyoloji teorilerine uzanmaktadır. Toplumu, “bir düzenlilik modeli” olarak kabul edip “bu düzenliliğin sürekliliğine” vurgu yapan söz konusu teorinin klasik sosyolojiden bilhassa Durkheim ve Spencer’ın düşünsel mirasından etkilendiğini söylemek mümkündür. Ancak asıl kuramsal ve kavramsal gelişimini, Talcot Parsons ve Robert Merton’un entelektüel katkıları ile tamamladığı söylenebilir. Bu sebeple Merton, partneri Parsons’la birlikte çağdaş işlevselciliğin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Hatta bu anlamda, işlevselci sosyolojinin kuramsal gelişiminde merkezi bir figür olan Parsons’un tek ciddi rakibi olarak görülür. Dolayısıyla işlevselcilik Merton’un sosyolojik çözümlerinde merkezi bir yer tutar. Merton temel anlamda klasik işlevselci bir bakış açısına sahip olmakla birlikte kendi işlevsel çözümlerini yönetmenini geliştirmeyi başarmıştır. Nitekim sosyolojik kariyerinin ilk yıllarından itibaren işlevselci teori üzerine yoğunlaşan Merton, zamanla kendine özgün muhayyilesi olan yeni bir işlevsel paradigma anlayışı geliştirecektir.

Bu kapsamdan hareketle Merton’un teoriyle iki ana temel ilişki kurduğu gözlemlenmektedir: ilki düşünürün teoriye yönelttiği kuramsal eleştiriler ikincisiyse teoriye kazandırdığı yeni kavramsal açılımlardır. Bu iki husus hem işlevselci teorinin seyri ve kaderi hem de sosyal bilim çözümlerine yeni ufuklar getirmesi bakımından son derece önem arz etmektedir. Teoriye ilişkin kuramsal eleştirilerine baktığımızda; onun, işlevselciliğin temel postulatlarını reddederek işe başladığı görülmektedir. Düşünür, başta mutlak işlevsellik fikri olmak üzere tekil, açık ve olumlu işlevler gibi kaba işlevselciliğin temel düşünsel nosyonlarına itiraz eder. Mutlak işlevsellik fikrine, dar kapsamlı ve fazlaca belirsiz olduğu gerekçesiyle karşı çıkar. Paralelinde açık işlevler tezini eleştirir ve akabinde sosyal yapı ve kurumların, gizil hatta dolaylı işlevlerinin de var olabileceğini ileri sürer. Ayrıca sosyal yapı ve kurumlar ona göre her zaman işlevsel olmayabilir. Bunlar, kimi zaman işlevsiz kalabilirken hatta bazen bozuk işlevlere dâhi sebebiyet verebilmektedir. Diğer taraftan Merton işlevselci çözümlerinin kapsamını geniş tutar. Ona göre bir kurumun ya da eylemin tekil bir işlevinden söz edilemez ancak alternatif işlevlerinden söz edilebilir.

Merton, işlevselciliğin temel aksiyomlarını eleştirmekle birlikte bu yaklaşıma önemli katkılarda da bulunmuştur. Hatta onun asıl ününü, işlevselciliğe dair ürettiği kavram ve çözümlerle borçlu olduğunu söylemek mümkündür. Gerek kavram-kuram gerekse yöntem düzeyinde, Merton’un işlevselci çözümlerine dair pek çok katkısından söz edilebilir: açık işlev-gizil işlev, işlevsizlik, bozuk işlev, işlevsel seçenekler, orta boy teori ve sapma kuramı gibi. Özellikle onun gizil işlev teorisi, pek çok ideolojik, politik, yasal ve kurumsal faaliyetlerin açıklanmasında ve arka planının ortaya çıkarılmasında kilit bir role sahip olmuştur. Bozuk işlev ve işlevsizlik kavramları da din ve hukuk gibi kurumlara fonksiyonel açıdan eleştirel yaklaşımını sağlamıştır. İşlevsizlik ve alternatif seçenekler tarzı çözümlerle pek çok inanç, değer ve normun eleştirel bakımdan değerlendirilmesine katkıda bulunmuştur. Tüm bu çözümler Merton’un işlevsellik kazandırdığı yeni açılımlardır. Bunlar aynı zamanda Merton’un işlevselciliğe dair yeni ve özgün bir muhayyileye sahip olduğunu göstermektedir. Merton işlevselciliğe yeni açılımlar getirmek suretiyle bir yandan teoriyi zenginleştirirken diğer yandan teorik çerçevesini esnek tutarak işlevselci teorinin kapsamını da olabildiğince genişletmiştir.

KAYNAKÇA

- Akın, M. H. (2022). *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*. cagdassosyolojiteorileri yapı-işlev. Pdf. (ET. 20.06.2022).
- Aydın, K. (2014). "Yapısal İşlevselci Teori ve Toplumsal Tabakalaşma". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*. 5(8). 213-239.
- Britannica (2022). "Robert K. Merton: American Sociologist". <https://www.britannica.com>. (ET. 20.03.2022).
- Can, Y. (2004). "Durkheim ve Merton'un Anomi Kuramları Bağlamında Cemaatten Cemiyete Türk Toplumunu". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. 1(2). 95-105.
- Cetina, K. (1991). "Merton's Sociology of Science: The First and the Last Sociology of Science?". *Contemporary Sociology*. 20(4): 522-526.
- Collins, R. (2015). *Sosyolojide Dört Gelenek*. (Ü. Tatlıca, Çev.). Bursa: Sentez Yayın ve Dağıtım.
- Coser, Levis. A. (2008). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*. (H. Hülür, S. Toker, İ. Mazman, Çev.). Ankara: DE Ki Basım Yayıncılık.
- Deflem, M. (2017). "Merton, Robert K.". *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Social Theory içinde*. www.researchgate.net. (E.T. 21.06.2022).
- Garfield, E. (1987). The Anomi-Deviant Behavior Connection: The Theories Durkheim, Merton and Srole. *Essay on Information Scientist*. 10(39): 272-281.
- Günerigök, M. & A. İnce (2018). "Bozuk İşlevsellik, Birey ve Bağımlılık." <https://www.academia.edu>. (E.T. 12.05.2022).
- Helm, P. (1971). "Manifest and Latent Function". *The Philosophical Quarterly*. 21(52): 51-60.
- Merton, R. (1938): "Social Structure and Anomi". *American Sociological Review*. 3(5): 672-682.
- Merton, R. (1945), "Sociological Theory". *American Journal of Sociology*. 50(6): 462-473.
- Merton, R. (1948). "The Self-Fulfilling Profhcy". *The Antioch Review*. 8(2): 193-210.
- Merton, R. (1957). "Manifest and Latent Function". *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, IL: Free Press.
- Merton, R. (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.
- Merton, R. (1968). "The Matthev Effect in Science". *American Association for the Advancement of Science*. 195(3810): 56-63.
- Poloma, M. M. (2017). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (H. Erbaş, Çev.). Ankara: Palme Yayıncılık.
- Ritzer, G. & J. Stepnisky. (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*. (H. Ertuna, Çev.). Ankara: De Ki Basım Yayıncılık.
- Slattery, M. (2015). *Sosyolojide Temel Fikirler*. (Ü. Tatlıcan, G. Demiriz Çev.). Bursa: Sentez Yayın ve Dağıtım.
- Swingewood, A. (2014). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Şavran, T. G. (2019). "İşlevselcilik: Parsons Sonrası İşlevselcilikte Gelişmeler". *Modern Sosyoloji Tarihi içinde*. (S. Uğur Edit.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Tezcan, M. (1993). *Eğitim Sosyolojisinde Çağdaş Kuramlar ve Türkiye*. Ankara: Ankara Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları.
- Wallace, R. A. (2015). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin Genişletilmesi*. (L. Elburuz, M. R. Ayas, Çev.). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

STRUCTURED ABSTRACT

There is a dichotomous relationship between scientific progress and concept generation. As concepts produce science, science also constructs itself by constantly producing new concepts. One of the most concrete examples of this is the concept of functionalism, which is bracketed specifically to the study. Along with the concept of conflict, functionalism is considered one of the two most fundamental concepts of classical sociology (they are also the two most fundamental theoretical approaches). The focus of functionalism, which is based on the organismic tradition in classical sociology, is the structure-function duo. According to the functionalists, the social structure is a systemic whole consisting of various sub-units. For this reason, each unit has an obligatory function in the social structure. Just as a living thing has a metabolism, just as each part of the metabolism fulfils an obligatory function, so are the parts of the social structure. In addition, as in the parts of metabolism, social units have to act in harmony and harmony. Functionalism; it is stated that it emerged in Europe towards the end of the 19th century with the intellectual efforts of social scientists such as Radcliffe-Brown, Bronislaw Malinowski, Emile Durkheim and Herbert Spencer. However, the theory gained its original theoretical identity in the USA in the 20th century thanks to the intellectual contributions of Talcot Parsons and Robert Merton. In this respect, Merton, along with Talcot Parsons, is seen as one of the two most important representatives of contemporary functionalism. Functionalism is particularly central to Merton's dissolutions of social structure. In other words, Merton, (although it appears at many levels of social science conceptualizations such as reference group, role model, and self-fulfilling prophecy) owes his real fame to the concepts and analyzes he produced about functionalism. Considering his works, conceptualizations and theoretical analyzes, it will be seen that Merton has made many contributions to functionalist theory both at the conceptual and theoretical level: functional options, overt function-latent function, dysfunctional function, dysfunction, undesirable consequences and net balance concepts. It's also; bureaucratic deviance, social stratification, social structure etc. studies are also of great importance in terms of the functionalist paradigm. Moving from this context, this study focuses on the basic concepts (such as overt function-latent function and dysfunctional function) that Merton, who is accepted as one of the important figures of the 20th-century sociology history, brought to the discipline of sociology and functionalism theory developed specifically for these concepts. Except for the indirect (related to addiction) study of Mustafa Günerigök and Murat İnce on impaired functionality, there is no study about Merton in Turkish at the level of an article or a statement. Therefore, the present study fills an important gap as it provides comprehensive information about the thinker. In addition, the study is also important in terms of facilitating future studies in terms of source. Methodologically, the study has a descriptive-hermeneutic structure that includes descriptive and analytical information. Accordingly, in the aforementioned study, on the one hand, a general framework is presented about the basic concepts of the thinker and the theory of functionalism, on the other hand, some evaluations are made by supporting the obtained data with current examples suitable for the context. As a result of the study, the following was reached: Although Merton is mentioned in the classical functionalist theory, he is a name that has succeeded in creating his functional paradigm. With the conceptual expansions he brought to the functionalist paradigm, he expanded the framework of the theory on the one hand and made the theory more functional in terms of sociological analysis on the other.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 168-187

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1280688

ARAPLARDA HURMANIN YERİ, ÖNEMİ VE İBN VAHŞİYYE'NİN HURMA RİSALESİ'NİN DEĞERLENDİRİLMESİ

*Importance of Date Palms in Arabic Cultures and an Examination of Ibn Wahsiyya's
Risāla on Date Palm*

Hakan TEMİR

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslam Tarihi
ve Sanatları Bilim Dalı, Tokat, Türkiye

Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic History and Arts, Tokat, Türkiye

h.temir@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4142-6310>

Tahsin KOÇYİĞİT

Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve
Sanatları Bilim Dalı, İzmir, Türkiye

Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Islamic History and Arts, İzmir, Türkiye

kocygitt@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-4017-7682>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 10.04.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 08.05.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2023

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hakan Temir-Tahsin Koçyiğit).

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

ARAPLARDA HURMANIN YERİ, ÖNEMİ VE İBN VAHŞİYYE'NİN HURMA RİSALESİ'NİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Importance of Date Palms in Arabic Cultures and an Examination of Ibn Wahsiyya's Risāla on Date Palm

Öz

Palmyegiller familyasından uzun boylu, yaprakları yeşil ve meyvesi tatlı olan hurma, tropikal bölgelerde, ılıman iklim kuşaklarında ve özellikle de çölde yetişen bir bitki türüdür. Meyvesi baklagillerin birçoğuna nazaran yağ, karbonhidrat ve protein açısından oldukça zengindir. Sıradan bir yiyecek olmanın ötesinde sağlık için faydalı olmasıyla tercih edilen gıda maddeleri arasında ilk sıralarda gelir. Yaşadıkları bölgenin coğrafi durumu ve ekolojik şartlarından dolayı hurmayla kaderleri birleşen Arapların günlük hayatında hurma, deri ve deve vazgeçilmez üçlü olmuştur. Devenin evcilleştirilmesiyle yarımada rahatça dolaşan Araplar, besleyici özelliği, yarımada vahalara uyum göstermedeki başarısı, meyvesinin uzun süre bozulmayışı ve kerestesinin çeşitli işlerde kullanılması sebebiyle asırlar boyu hurmayla yakın temaslarını sürdürmüşlerdir. Yarımada hayata üzerindeki ciddi bir tesiri olması sebebiyle ilk dönemlerden itibaren hurmanın ekimi, hasadı ve kullanımı konusunda risaleler ve kitaplar telif edilmiştir. Bu makalede hurma özelinde yazılan eserler ve ilk dönem kaynakları içerisinde hurma hakkında detaylı bilgi içeren kitaplar tanıtıldıktan sonra 4 asırda yaşadığı düşünülen İbn Vahşiyye'ye ilave edilen Hurma Risalesi hakkında bilgi verilecektir. Böylelikle kendi alanında ilklerden olan bu çalışma okuyucularla buluşturulacak ve Araplar nezdinde hurmanın önemi tekrar hatırlatılacaktır. Çalışmaya dair veriler temel kaynaklardan alınacak ve sağlıklı alakalı güncel bulgulardan da istifade edilecektir.

Anahtar Kelimeler İslam Tarihi, Arap, İbn Vahşiyye, Gıda, Hurma.

Abstract

Date palm, a member of the family Palmae, is a kind of plant with a tall stock, green leaves and sweet fruit, which grows in tropical regions, mild temperate zones and especially in deserts. Its fruit is considerably rich in fat, carbohydrates and proteins compared to many legumes. Beyond being an ordinary food, it ranks first among the preferred foodstuffs as it is beneficial for health. Dates, leather and camels have been essential in the everyday lives of Arabs, whose way of life has become intermingled with dates due to the geographical and ecological conditions of their region. Having domesticated the camel and thus become able to roam the peninsula comfortably, Arabs have maintained close contact with date palm for centuries; because the date was nourishing and remained fresh for a long time, the plant was successful in adapting to the oases of the peninsula, and lumber made from its stock could be utilised to numerous ends. As the date highly influenced life in the peninsula, Risālas and books concerning the cultivation, harvesting and use of dates have been copyrighted from the beginning. Since it has had a serious impact on life on the peninsula, treatises and books have been written on the cultivation, harvesting and use of dates since the early periods. In this article, after introducing the works written specifically on dates and the books containing detailed information about dates among the first-period sources, information will be given about the Date Palm Treatise attributed to Ibn Wahsiyya, who is thought to have lived in the 4th century. The study, which is one of the first in its field, will thus be brought together with the readers, and the importance of date for Arabs will once again be demonstrated. Data on the study will be taken from primary sources, and actual health-related findings will also be used.

Keywords: History of Islam, Arab, Ibn Wahsiyya, Food, Date palm.

GİRİŞ

İnsanlık kadar kadim geçmişi olduğu düşünülen hurma ağaçlarıyla ilgili bilinen en eski şey yaklaşık olarak MÖ 4000 yıllarında Bâbil'de hasadının yapılıyor olmasıdır. Tufan öncesi şehirlerden Ur'un¹ 12 mil güneyinde yer alan "Eridu" kenti, MÖ 4. bin yılın başlarında kurulmuş ve hurma yetiştiriciliğinde önemli bir alan olduğu kanıtlanmıştır. Bir dönem Arapların da yaşadığı bölgede filizlenen hurma ağaçları, zamanla diğer beldelere ve uzak diyarlara intikal etmiştir.² Besinsel değeri ve ekonomik önemi nedeniyle Sümerler, Bâbilliler ve Asurlular için vazgeçilmez bir meta hâline dönüşmüştür. Hurmadaki çok amaçlı verimin farkında olan Sâmî milletler, eski çağlardan itibaren, bu ağacı kutsal kabul etmiş ve onu insanlara fayda sağlayan kutsal meyveler arasında zikretmişlerdir.³ Hurma ağacından elde edilen ürünleri koruma noktasında kararlı bir duruş sergileyen Hammurabi de yasalarında onlara zarar veren kişinin para cezası ödemesini kanunlaştırmıştır.⁴

Erken çağlardan itibaren var olduğu bilinen hurma, semavî kitaplarda [Tevrat,⁵ İncil⁶ ve Kur'an⁷] bahsi geçen bir bitkidir. Genellikle son derece uzun gövdesi, bir sütun gibi silindirik yapısı ve heybetiyle etrafında yaşayan insanları etkilemeyi başarmıştır. Firavunların mezarlarında yapılan kazılar, tapınaklardaki yazıtlar, eski Mısırlıların ve Iraklıların Hz. İsa'nın doğumundan üç bin yıldan fazla bir süre önce avuç içi suni tohumlama sürecini keşfettiklerini göstermektedir.

Nûh Tufanı'ndan sonra Anadolu'nun güney kesimine yerleşen ve ardından Mezopotamya'da yaşayan neslin burada sayılarının da artmasıyla etrafa dağıldıklarını ifade eden nazariyeye göre⁸ Mezopotamya'dan Arap Yarımadası'na göç eden Araplar, çöl şartlarında hurmaya ayrı bir teveccüh göstermişlerdir. Bitkiler arasında dayanıklılığı ile ayırt edilen ve genel olarak yüksek sıcaklıkta, nem oranının düşük olduğu iklimlerde yetişen hurma, çöl insanı için büyük bir nimettir. Meyvesi güzel, görüntüsü hoş ve gölgesi serindir. Issız vahalarda, çölün derinliklerinde ve badiyelerde, ister ağaç ister çalı şeklinde olsun, etkileyici görüntüsüyle Araplar hurmanın yanı başında rahata ermişlerdir.⁹ Günlük yaşantılarını hurmanın kendilerine sunduğu imkânlar nispetinde ayarlayarak geçimlerinin bir kısmını hurmanın yetişmesine bağlamışlardır. Hurmaya duydukları sevgi neticesinde Araplar kitaplarında, yazılarında, araştırmalarında ve şiirlerinde ona çokça yer vermişlerdir.

Arap dünyasında tarih, düşünce ve medeniyet üzerinde derin uzantıları bulunan hurma, İslâmî ilimlerin ilk tedvin döneminden itibaren kaynakların satır aralarında ya da ana başlıklar altında işlenmiştir. İlginç olanı ise henüz bazı ilim dallarının tam olarak temayüz etmediği bir dönemde 2/8. asırdan itibaren hurmaya dair eserlerin telif edilerek bu etkinin kesintisiz bir şekilde sürdürülmesidir. Erken dönemden başlayıp günümüze kadar devam eden bu kültürel devrim birçok eserin yazılmasını sağlamıştır. Hurma Arap literatüründe oldukça etkili bir sembol olduğundan bu çalışmada hurma özelinde yapılan te'lifat sıralanacak ve aynı konuda ciddi bilgi içeren ilk dönem kaynakları zikredilecektir. Sonrasında bu çalışmalar içerisinde İbn Vahşiyye tarafından yazılan ve son zamanlarda tahkiki yapılan risalenin yeri ve önemi belirlenerek müellif hakkında bilgi verilecektir. Nihayetinde tahkiki nüsha Türkçeye tercüme edilerek sonuç kısmında eserin değerlendirilmesi yapılacaktır.

¹ Kuruluşu MÖ 3800'lere dayanan Ur, Güney Irak'ta yer alan Zü Kar'daki Tel el-Mukayyer bölgesinde bulunan antik Mezopotamya'ya ait önemli bir Sümer şehir devletidir.

² Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osmân es-Sicistânî, *Kitâbü'n-Nahle*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Bağdâd: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 1405/1985), 5.

³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, (Beyrût: Dâru's-Sâki, 1422/2001), 1/208.

⁴ Yunûs Hameş Halef, "en-Nahle fî't-Tâbiri'l-Kur'ân", *Mecelletü'l-Terbiye ve'l-İlm*, 14/1 (2007), 101.

⁵ Hezekiel, 41/19; Ezgiler Ezgisi, 7/7. Tarihçe için bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab*, 5/77.

⁶ Barnabas, 113.

⁷ Kur'an-ı Kerim'de on yedi defa geçer. İlgili âyetler için bk. Bakara, 2/266; En'âm, 6/141; 13/Ra'd, 4; Nahl, 16/11, 67; İsrâ, 17/93; Kehf, 18/32; Meryem, 19/23, 25; Tâhâ, 20/71; Mü'minûn, 23/19, Suarâ, 26/148; Yâsîn, 36/35; Kâf, 50/11; Kamer, 54/20; Rahman, 55/11, 68; Haşr, 59/5; Hakka, 69/7; Abese, 80/32; Tebbet, 111/5.

⁸ Tevrât, *Elçilerin İşleri*, 2, 9; Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 33.

⁹ Bkz. Tahsin Koçyiğit, Hz. Peygamber'in *Gündelik Hayatı-Hurma Deri Deve*, (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2017).

1. LİTERATÜR BİLGİSİ

En verimli dönemini 20 ila 80 yıl arasına sıkıştırılan ve genelde 100 yıl kadar yaşayan hurma, ortalama bir insan ömrünün fazlasına sahiptir. 15-30 metre arasında değişen yüksekliği, tepe noktasına yoğunlaşan meyve ve dal birlikteliğiyle bütün ağırlığını baş kısma toplayan, bir lider duruşunu andıran hurma ağacı, 4 metre civarındaki yapraklarıyla da ilgiyi üzerine toplamaktadır.

Dünya üzerindeki ekim alanlarının genişliği, günlük hayatta sık kullanımı ve sağladığı faydalara bağlı olarak hurma, birçok eski imparatorluk ve dinde önemli kabul edilmiştir. Her dilde kendine has bir literatür edinmiş ve kaynaklarda yer bulmuştur. Dinlerde ibadetlerin bir unsuru ve parçası haline dönüşmüştür. Son din İslâm'ın da "hurma diyarı" olarak adlandırılabilir. Arap Yarımadası'nda ortaya çıkması yeni bir süreci başlatmıştır. Daha önceki hurma tecrübesinden yararlanmakla birlikte literatüre yeni kazanımlar sağlamıştır.¹⁰ Hz. Peygamber ile başlayan bu süreç halifeler devrinde de devam ettirilmiştir. Basra hurmasının değerini bilen Hârûnürreşîd "Yeryüzündeki tüm altın ve gümüşlere bakarsak, hiçbirisinin Basra'nın hurma ağaçlarının değerine ulaşamadığını görürüz."¹¹ diyerek hurmaya dikkatleri çekmiştir. İslâmî ilimlerin tasnif edildiği döneme denk gelen bu değerlendirmeler hurma teliflerinin artmasına ve kaynakların hurma bahislerine yönelmesine olumlu etki yapmıştır.

1.1. Hurma Türleri

Hurma, dünyanın birçok bölgesinde yetişen hurma ağacının küçük salkımlar halindeki meyvesidir. Bilimsel dilde *Phoenix dactylifera* olarak bilinir ve dünyada 5 bine yakın hurma çeşidi bulunurken, Arabistan'da yaklaşık 220 ve Medine'de ise 100'den fazla cins hurma ağacı olduğu belirtilir.¹² Bu çeşitlilikten dolayı Araplar her birini ayrı ayrı isimlendirmişlerdir.¹³ Bununla da yetinmeyerek çekirdekten filize ve fideden büyüdüğü zamana kadar hurma ağaçlarını farklı isimlerle telaffuz etmişlerdir. Sözlükteki muhtelif kullanımlar düşünüldüğünde hurma konusunda en zengin dilin Arapça olduğu rahatlıkla söylenebilir. Araplardaki bazı hurma isimleri şöyledir: Acve (العجوة), Anbera (العنبرة), Safâvî (الصفاوي), Seyhanî (الصيحاني), Cenîb (الجنيب), Lezv (اللوز), Bernî (البرني), Suka'î (الصقعي), Hudarî (الخصري), Sükkerî (السكري), Beyrûm (بيروم), Hulvetü'l-Cevf (حلوة الجوف), Husâb (الخصاب), Şebîbî (الشبيبي) Declé nûr (دجلة نور), Hâhâm (الحاخام), ez-Zühdi (الزهدي), Şehrîz (اشهريز), el-Halâs (الخلاص), Şeysâ' (الشيصاء) ve Mecdûl (المجدول) vb. Bunlardan Seyhanî, Acve, Cenîb ve aşırı derece sarı renkli etinin içinden çekirdeği görünen Lezv en iyileridir.¹⁴

1.2. Sağlık Üzerine Etkisi

Sağlıklı ve besin değeri yüksek bir bitki olan hurma, sıradan bir meyve olarak tüketilmesinin yanı sıra ilaç olarak da kullanılmıştır.¹⁵ Âyetlerdeki hurma vurgusuna yoğunlaşan Zehebî (ö. 748/1348) Hz. Meryem'e ikram edilen yiyeceğin gelişigüzel seçilmediğini ve bu tercihte hurmanın en iyi besinlerden birisi olmasının etkili olduğunu ifade etmiştir.¹⁶ Klasik kaynaklardaki iddialar bir yana laboratuvar analizleri ve tıbbi çalışmalar, hurmanın besin değerini ortaya koymaktadır. Her geçen gün yeni bulgularla vücut üzerindeki tedavi edici etkileri kanıtlanmaktadır. Bu denli faydası sebebiyle hurma mineraller açısından zengin maden ocağına benzetilmiştir. Zira büyük besin değeriyle insan vücudunun ihtiyaç duyduğu birçok maddeyi içermektedir. Bir kısmı insan bedeninin hastalıklardan korunmasına ve vücutta önemli

¹⁰ İlyas Uçar, *Hız Muhammed Zamanında Medine'de Günlük Hayat*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 110.

¹¹ Sicistânî, *Kitâbü'n-Nahle*, 5.

¹² Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl, (Beyrût: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1417/1996), 3/227-229; Koçyiğit, *Hız Peygamber'in Günlük Hayatı-Hurma Deri Deve*, 31.

¹³ İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, 4/908.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Dâru'l-Alemî, 1409/1989), 1/372-373.

¹⁵ Burhaneddin Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm: et-Târîhü'l-İktisâdî - el-İctimâî - es-sekâfî - ve's-siyasî*, (Beyrût: Dâru'l-Farâbî, 2001), 77.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî (Beyrût: Dâru İhyâü'l-Ulûm, 1410/1990), 89.

mayaların oluşmasına yardımcı olurken, bir kısmı da vücuda gerekli ısı enerjisini çok hızlı bir şekilde sağlamaktadır.¹⁷ İlk hasat edildiği dönemde yaş olan hurma yaş ve kuru olarak tüketilse de özellikle kuru hurma besleyicidir. Sünnette ise bir takva ve tevazu gereği olarak yaş ile kuru hurmanın birlikte yenilmesi tavsiye edilir.¹⁸ Neticede her halükarda hurmanın sayılamayacak kadar faydaları vardır. Bunlardan bazıları şöyledir:

Çok besleyicidir: Hurma, vücuda yararlı mineralleri ve nemli içeriğiyle besleyici bir meyvedir.¹⁹ Kurutulmuş oldukları için kalori içerikleri çoğu taze meyveden daha yüksektir. Kalori değeri, kuru üzüm ve incir gibi diğer kuru meyvelerinkine benzer. Kalorisine rağmen hurma, önemli miktarda lifin yanı sıra bazı önemli vitaminler içerir. Fosfor, potasyum, kalsiyum ve magnezyum kaynağıdır.²⁰ Hurma iyi bir beslenme kaynağı olduğundan Ebrehe, Me'rib seddinin inşaatında çalışan işçilere hurmadan yapılan nebz ile beraberinde günlük hayatta sevilen yiyeceklerden et, un ve hurma vermiştir.²¹

İçindeki doğal şeker içeriği sebebiyle tatlı bir meyvedir ve tatlılığı nedeniyle beyaz şeker için ideal bir alternatiftir. Tadı ve zengin bileşenleriyle Ramazan ayının en önemli sağlıklı beslenme kaynaklarından biridir; çünkü uzun saatler süren oruçtan sonra vücudu nemlendirmek ve su sağlamak önemlidir. Oruç tutan kişi için hızlı bir enerji kaynağı olarak kabul edilir. Hurmanın bereketli oluşundan dolayı Hz. Peygamber oruçların öncelikle hurma ile şayet hurma yoksa suyla açılmasını tavsiye etmiştir.²² Ayrıca "İçinde hurma bulunan ev halkı aç değildir."²³ sözüyle hurmanın gündelik hayatın vazgeçilmez oluşuna ve önemli bir rızık olduğuna dikkat çekmiştir. Tüketimi konusunda bir çerçeve çizerek yemekte bulunanlardan izin almadıkça hurmayı ikişer ikişer yemeyi yasaklamıştır.²⁴

Lif oranı yüksektir: Yiyeceklerden yeterince lif almak genel sağlık için gereklidir. Lifli maddeler karaciğere kuvvet verir, sindirim sistemini yumuşatır. Bağırsak hareketlerini arttırır ve özellikle çam fıstığı ile birlikte tüketildiğinde bağırsakları temizler.²⁵ Yeterince tüketilmemesi halinde kabızlık, diş ağrısı ve baş ağrısı gibi sorunlar ortaya çıkabilir. Aç karnına yenildiğinde bağırsaklarda toksinleri azaltır ve kurtları yok eder.²⁶ Hurma, doğal lif bakımından yüksektir ve 100 gr hurmada yaklaşık 8 gr lif bulunur.²⁷ Bu doğal lif, bağırsak hareketlerini düzenlemeye ve genel sindirim sağlığını iyileştirmeye yardımcı olur. Yüksek lifi sayesinde kolon kanseri riskini azaltır, kabızlığı önler ve bağırsak hareketini destekler.²⁸

Hastalıklara karşı etkilidir: Hurma, çeşitli hastalıkların riskini azaltmak da dâhil olmak üzere bir dizi sağlık yararına sahip çeşitli antioksidanlar sağlar.²⁹ Antioksidanlar, vücutta zararlı reaksiyonlara neden olabilecek ve hastalığa yol açabilecek oluşumlara karşı koruma sağlarlar.³⁰ İncir ve kuru erik gibi benzer meyve türleri ile karşılaştırıldığında, hurmalar oldukça yüksek antioksidan içeriğine sahiptir ve bu antioksidanlar farklı hastalıkları tedavi eder. Hurmanın tedavi edici etkisi sebebiyle Hz. Peygamber, hastalıkların tedavisinde hurmaya işaret etmiştir.³¹

¹⁷ Sicistânî, *Kitâbü'n-Nahle*, 8.

¹⁸ Nesâî, "Velîme", 74.

¹⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî*, (Beyrût: Dâru'l-Hilal, ts.), 218

²⁰ Zekeriyeye Aktürk- Memet Işık, "Besin Değeri ve Sağlık Açısından Hurma (Phoenix dactylifera)", *Konuralp Medical Journal* 4/3 (Aralık 2012), 63.

²¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab*, 8/260; Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 117.

²² İbn Mâce, "Sıyâm", 25.

²³ Müslim, "Eşribe", 26.

²⁴ Tirmizî, "el-Et'ime", 16.

²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî*, 218.

²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî*, 219.

²⁷ Aktürk-Şık, "Besin Değeri ve Sağlık Açısından Hurma (Phoenix dactylifera)", 64.

²⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî*, 218.

²⁹ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *et-Tıbbi'n-Nebevî*, thk. Mustafa Hıdır et-Türkî (Dâru İbn Hazm, 2006), 2/732.

³⁰ Aktürk-Şık, "Besin Değeri ve Sağlık Açısından Hurma (Phoenix dactylifera)", 64.

³¹ Ebû Dâvûd, "Tıbb", 12; Ebû İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî*, 226.

Hurma, kolesterolü anında azaltabilir ve kilo yönetimine yardımcı olur.³² Islatılmış hurma, içinde bulunan şekerler nedeniyle idrar söktürücüdür. Göğüs hastalıklarına iyi gelir.³³ Özellikle bal, hurma veya incirle pişirilirse sesi temizler, bazı besinlerle tüketildiğinde akciğerleri besler, göğüs ve boğazı yumuşatır, öksürüğü ve astımı yatıştırır.³⁴ A vitamini içerdiğinden görme gücünü artırır ve göz nemini korur, gece körlüğü hastalığına karşı fayda sağlar. Boğaz tahrişini iyileştirir ve soğuk iklimlerde yaşayanlar için vazgeçilmez bir gıdadır.³⁵ Sinirleri güçlendiren A vitamini ve B1 vitamini içerdiğinden sinirler üzerinde sakinleştirici etkisi vardır. Yüksek oranda demir içerdiğinden kansızlığa çare olarak kabul edilir. Estetik açıdan da faydası bulunan hurma, cildi pürüzsüz tutan C ve D vitamini kaynağıdır. Hz. Peygamber'in bildirdiği üzere sabahları belli miktarda iyi hurma, zehir ve büyü gibi müdahalelere karşı korur.³⁶ Bu sebeple Müslümanlar arasında "günde yedi hurma doktoru uzak tutar" düşüncesi mevcuttur.

Kemikleri güçlendirir: Hurma, kemikleri sağlıklı tutmak ve ilgili bozuklukları önlemek için çok önemli besinler olan demir, kalsiyum, potasyum, fosfor, bakır, selenyum ve magnezyum açısından zengindir. Ayrıca kanın pıhtılaşmasını düzenlemeye ve kemiklerinizi metabolize etmeye yardımcı olan K vitamini açısından da zengindir. Bu yönüyle kadınlarda menopoz sonrası kemik kaybını azaltabilir.

Akıl-ruh sağlığını destekler: Hurma, özellikle akıl ve ruh sağlığına faydalı olan B vitamini içerir. Düzenli tüketimi, Alzheimer gibi zihni hastalıkların riskini azaltır ve yaşlı bireylerin hafızasını korumada yardımcı olur.

Diyabeti kontrol eder: Diyabet, çoğunlukla ilaçlar ve insülin ile tedavi edilir. Hurma bu konuda tam bir takviye gıdadır ve kan şekerini ayarlayarak yağ seviyelerini düşürmeye yardımcı olur. İçeriğindeki lif sayesinde sindirimi yavaşlatır ve yemekten sonra kan şekeri düzeylerinin çok yükselmesini önler.³⁷

Normal doğumu kolaylaştırır: Hamileliğin son aşamalarında yenilen hurma, rahim kasının doğal kasılmasını sağlayarak, sağlıklı ve kolay doğuma yardımcı olur.³⁸ Nitekim Hz. Peygamber, kadınlara özel günlerinde hurma tüketmeyi tavsiye etmiş, ayrıca lohusalık döneminde yenilen hurmanın hem anneye hem çocuğa fayda sağlayacağını bildirmiştir.³⁹ Muhtemelen bu sebeple Hz. Meryem'e de hurma ikram edilmiştir.

Kısacası hurma Araplar için güzel bir yemek olmuş ve sayılı hastalıkların tedavisinde kullanılmıştır.⁴⁰ Ancak onun faydası sadece insan üzerindeki etkilerle sınırlı değildir. Aksine yaprağı, meyvesi, kabuğu ve çekirdeğiyle birlikte hayvanlar üzerinde de büyük tesirlere sahiptir. Tarihi rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Araplar, özellikle de Medine ahalisi, develerini hurmalık alanlarda beslemiş ve hurma çekirdeğini ezerek yem yapmıştır.⁴¹ Hurmadan aldıkları enerjiyle develer sırtlarında güçlükle taşıyabilecekleri ağırlıkları bir ülkeden başka bir ülkeye nakletmişlerdir. Sadece develer değil koyunları da hurmayla saf katıksız bir şekilde beslemiş ve böylece onlardan elde edilen sütlerin veriminin ciddi bir oranda arttığını tecrübe etmişlerdir.⁴²

³² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *et-Tıbbî'n-Nebevî*, 2/731.

³³ Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbü'l-Hâvî fi't-tıbb'*, thk. Heysem Halife (Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1422/2002), 2/10.

³⁴ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, thk. Muhammed Emin ed-Dannâvî, (Beyrût: yy, 1999), 1/487.

³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî*, 218.

³⁶ Müslim, "Eşribe", 26.

³⁷ Aktürk-Şık, "Besin Değeri ve Sağlık Açısından Hurma (Phoenix dactylifera)", 64.

³⁸ Aktürk-Şık, "Besin Değeri ve Sağlık Açısından Hurma (Phoenix dactylifera)", 65.

³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî*, 218.

⁴⁰ Nahl, 67; Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 117.

⁴¹ Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 84.

⁴² Sicistânî, *Kitâbü'n-Nahle*, 7-10.

1.3. İslâmî Literatürdeki Yeri

Kur'an-ı Kerim'in çeşitli âyetlerinde, Arapların gündelik hayatlarının vazgeçilmez bir parçası olan hurma zikredilmektedir: İçerisinde ırmaklar akan cennet bahçelerini tasvir ederken,⁴³ Allah'ın büyüklüğünü ve yaratmadaki kudretini dile getirirken,⁴⁴ Yüce Yaraticının insanlara bahşettiği nimetlerini hatırlatırken,⁴⁵ Hz. Meryem'in doğum sırasında yaslandığı ağacın niteliğini anlatırken,⁴⁶ emrine itaat etmeyen sihirbazları cezalandırmakla tehdit eden Firavun'dan bahsederken,⁴⁷ azaba uğrayanların savruluşlarını ifade ederken⁴⁸ ve Ay'ın evrelerini tarif ederek benzetme yaparken⁴⁹ hurmaya atıfta bulunulmuştur. On yedi yerde zikri geçen bu hatırlatmalarla hurmanın ne kadar kıymetli bir yiyecek olduğu belirtilmiş ve herkes tarafından bilinen bir ağaç olmasıyla benzetme ya da tasvir aracı olarak özellikle seçilmiştir.

Hurma bahçelerinin bol olduğu bir coğrafyada doğan ve hurma şehri Medine'ye hicret eden Hz. Peygamber'in hayatında hurma hep var olmuştur.⁵⁰ Acıktığında meyvesiyle karnını doyurmuş, misafiri geldiğinde ikram etmiş, gölgesinde istirahat edip günlük hayatta kullandığı eşyaların bazılarını bu ağaçtan imal etmiştir. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla onun ana yemeği genelde hurma olmuştur. Eşlerinden nakledilen bir haberde Muhammed ailesi bazen bir ay boyunca sıcak yemek pişirmeden sadece su ve hurma ile gıdalarını temin etmiştir.⁵¹ Bu tercihte zühd anlayışı belirleyici faktör olmakla birlikte hurmanın besleyici yönü de etkili olmuştur. Allah Resûlü, gün boyu aç kalan bedeninin rahatlaması için önce orucunu birkaç yaş hurmayla, yaş hurma bulamadığı zaman kuru hurmayla, o da yoksa birkaç yudum suyla açmaya gayret etmiştir.⁵² Bazen de kavun ile birlikte tüketmiştir.⁵³ Özellikle Ramazan Bayramı günü birkaç tane hurma yedikten sonra bayram namazına çıkmıştır.⁵⁴ Hurmanın birçok faydası olduğundan onu tüketmeye önem vermiş ve her yaştaki insana da tavsiye etmiştir. Yeni doğan çocuklara isim vermeden önce hurma isteyip hurmayı bir süre ağzında dolaştırdıktan sonra tahnik denilen uygulamayı yaparak hurmanın beşikten mezara kadar tüketilmesi gereken bir ürün olduğunun altını çizmiştir. Temiz ve nezih oluşuyla hurmayı Müslümana benzeterek arada bağ kurmuştur.⁵⁵

Son derece sade ve gösterişten uzak olan Peygamber evindeki yastıklar hurma lifiyle dolu meşinden imal edilmişti. Onun mescitte hutbe vermek için kullandığı kütük de hurmadan mamuldü. Hurmanın günlük hayattaki bu işlevselliği verilecek güzel örneklerde hurma ağacını benzetme konusu yapmıştır. Bir defasında ashabına Müslümanlar gibi diri ve canlı kalması yönü ön plana çıkartılarak yaprakları dökülmeyen bir ağacı sormuş ve bunun hurma ağacı olduğunu açıklayarak hurmayı öven şu ifadeyi kullanmıştır: "Hurma, hastalığı yok eder ve onda hastalık yoktur."⁵⁶ İnsan ömrünün ve yaşantısının baharı olan hurmayı korumuş ve savaşlarda dahi kesilmemesini tavsiye etmiştir.

Sahip oldukları hurma nimetinin faydalarını ilahi kaynaklardan işiten sahâbe-i kirâm da günlük hayatlarında hurmayı tüketmiş ve hurma ağacının sağladığı faydadan her türlü yararlanmıştır. Tacirler, yolcular, komutanlar ve savaşçılar yanlarında hurma taşımışlardır.

⁴³ Bakara, 2/266.

⁴⁴ En'am, 6/141.

⁴⁵ Nahl, 16/41.

⁴⁶ Meryem, 19/23.

⁴⁷ Tâhâ, 20/71.

⁴⁸ Kamer, 54/20.

⁴⁹ Yâsin, 36/35.

⁵⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî*, 79; Uçar, *Medine'de Günlük Hayat*, 275. Hatta hicret yolculuğunda dahi hurma yemekten vazgeçmemiş, çadırına uğradığı Ümmü Ma'bed'den hurma istemiştir. Bkz. Mücahit Yüksel, "Hz. Peygamber'in Hicret Yolunda Ümmü Ma'bed'e Uğramasıyla İlgili Rivâyet ve Dâvet Metodu Açısından Analizi", *Marife* 17/1, (2017), 140.

⁵¹ İbn Mâce, "Zühd", 10.

⁵² Tirmizî, "Savm", 10.

⁵³ İbn Mâce, "el-Et'ime", 37.

⁵⁴ Buhârî, "İdeyn", 4.

⁵⁵ Buhârî, "İlim", 14; Tirmizî, "Emsâl", 79.

⁵⁶ Buhârî, "İlim", 4.

Devamlı seferde olanlar, güç ve canlılık kazanmak için hurma ile beslenmiş ve heybelerinde kendilerine yetecek kadar hurma bulundurmıştır. Yolda olduğu kadar savaşlarda da hurma temel gıdalardan biriydi. Nitekim Büyük Bedir Savaşı'nda ashâbını savaş için cesaretlendiren Resûlullah (sas) onları, düşmana karşı kararlı ve cesaretli olmaya teşvik etmiştir. Öyle ki dünyadaki anlık zaferlerini ve Yüce Allah'ın onları mükafatlandıracağını hatırlattığı zaman sahâbeden Umeyr b. Humâm heyecanlanarak elindeki hurmayı bırakarak şehadete koşmuştur.⁵⁷

Kur'an, Hz. Peygamber ve ashâbın verdiği önemle hurma Arapların sahip olmakla övündükleri bir yiyecek haline dönüşmüştür. Böylelikle edebiyatta, atasözlerinde ve şiirde yüksek bir konum elde etmiştir. Şairler onun hakkında şiirler, şarkılar söylemiş, edebiyatçılar ve belagat ehli onun vasfını ortaya koymada ustalaşmışlardır.

1.4. Üretim ve Ticareti

3.2. milyon km² Arap Yarımadası'nın üçte ikisi (yaklaşık 2.7 milyon km²) çöllerle kaplı olmakla birlikte tarıma elverişli geniş vahalar da bulunmaktadır. Buralarda büyük-küçük köyler, tarıma müsait yerler, meyve bahçeleri ve el değmemiş hurma bahçeleri mevcuttur. Verimin yüksek olduğu bu alanlarda hurma tarımı oldukça yoğundur ve Araplar asırlardır buralarda tarım yapmaktadırlar. Güneyden kuzeye doğudan batıya ülkenin her yerinde hurma ekimiyle karşılaşılır. Yemen'de çok fazla hurma bahçesinin de olmasından dolayı Arap coğrafyacıları burayı, eski dönemlerde, yeşil anlamına gelen "Hadrâ" şeklinde isimlendirmişlerdir.⁵⁸

İslâm'dan önce ve sonra hurma tarım, sanayi ve ticaret kenti olarak vasıflandırılan Negrân bölgesinde, Cennet vadisinde ve Me'rib bölgesinde üretilmiştir.⁵⁹ San'a bölgesinin hurması kalite bakımından göz doldurur ve hurmalardan bir kısmının cinsine "reis" ismi verilmiştir. Hadramût da hurma, tahıl, mısır gibi ürünlerle bilinir.⁶⁰ Umân'da hiç içine girilmemiş sık hurma tarlaları olduğundan bahsedilir.⁶¹ Asr-ı saâdet döneminde Mekke halkının "köyü" sayılan ve Mekkeliler'in hububat ürünlerini karşılamada güvendikleri Yemâme hububat, hurma ve meyve diyarındır.⁶² Dineveri'ye göre Yemâme tarım, hurma ve hayır sahibidir.⁶³ Meşhur şair A'sa Yemâme'deki tarımı gündem ettiği bir şiirinde Benî Hanîfe kabilesine ait Ird vadisinin hurmalarla dolup taşığını ifade etmiştir.⁶⁴

Medine'nin başlıca tarım ürünlerinden biri hurma olmuştur. Urve b. Verd isimli şair burayı "Hurmanın bittiği yer!" olarak nitelendirmiştir. Halkı geçim konusunda her zaman hurmaya güvenmiş ve hurma ekim yöntemlerinde büyük bilgi sahibi olmuştur. İslâm'dan önce Medine'deki en geniş ve güzel arazileri Evs ve Hazrec'in ileri gelenleri ile Yahudiler dikmiştir. İbn Hişâm (ö. 218/833) şöyle demiştir: "Yahudi büyüklerinden Muhayrik çok zengindi ve hurma bahçeleri genişti."⁶⁵ Yesribliler hurmanın üretimi, dökümü ve ticaretine önem verirlerdi. Hassân b. Sâbit şiirinde bu verimli toprakları şöyle vafsetmiştir:

*Çok güzel nehirler üzerine hurmalar ektiler,
Yüksek binaların üzerine üzüm asmaları ulaştırdılar,
Yesrib'te hurmalardan kaleler gibi yerler yaptılar.⁶⁶*

Hayber, volkanik bereketli topraklar ve bol hurmanın yetiştiği çiftliklerle meşhurdur. Hz. Peygamber (sas) Hayber ehliyle sulh yaptığında onlarla hububat ve hurmanın yarısını vermeleri

⁵⁷ Sicistânî, *Kitâbü'n-Nahle*, 7.

⁵⁸ Ebû Muhammed Lisânü'l-Yemen el-Hasen b. Ahmed b. Ya'küb el-Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-'Arab*, (Leiden: Brill, 1884), 51.

⁵⁹ Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-'Arab*, 76, 102.

⁶⁰ Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-'Arab*, 86.

⁶¹ Dellû, *Cezîretü'l-'Arab kable'l-İslâm*, 79.

⁶² Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-'Arab*, 139-140.

⁶³ Ebû Hanîfe ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdülmin'im Âmir, (Mısır: Viâretü's-Sekaff, 1960), 16-17.

⁶⁴ Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî A'sâ, *Divân*, thk. Muhammed Hüseyin, (Mısır: Matbatü'n-Nemûziciyye, 1950), 19,15.

⁶⁵ Ebû Muhammed Abûlmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakka, (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1955), 1/518.

⁶⁶ Hassân b. Sâbit, *Divân*, thk. Seydi Haneî Hasaneyn, (Kâhire, Matbaatü'l-Heyetü'l-Mısriyye, 1974), 137-138.

koşuluyla anlaşmıştır.⁶⁷ Vâdilkurâ hurma, hububat, baklagiller ve diğer ürünleri ekerek geçimlerini temin etmektedir.⁶⁸ Arap Yarımadası'nın kuzeyinde, Şam çölünün sınırına yakın olan bölgelerde gözelerden çıkan sularla hurmalıklar yetiştirilmiştir. Rumme Vadisi, Şemmar Dağı, Necid'in ortaları ve Devasir vadisi hurma tarlalarıyla kaplıdır. Kuruluşu Hz. Süleyman'a atfedilen Suriye çölünün ortasındaki Tedmür, hurma bahçeleri kadar pazarlarında satılan envai çeşit hurma ürünleriyle meşhur olmuştur.

Arap Yarımadası'nın en değerli tarım ürünü olan hurma, ticaretin de ana metaı idi. Antik dönemlerden itibaren Arap tacirler yarımadanın zenginlik kaynaklarından behûr (Yemen'de üretilen koku) ve hurmayı başka ülkelere ihraç etmişlerdir.⁶⁹ Hurma bu kadar kıymetli olunca Araplar alış verişlerini hurmayla yapmış ve hatta hurma karşılığı iş yaptırmışlardır.⁷⁰ Hz. Peygamber zamanında Medine şehrinin çarşılarında hurma, arpa ve buğday unu satılır ve özellikle de Benî Kaynuka çarşısında bu iş yapılırdı.⁷¹ Zengin tüccarlar paralarını ödeyemeyen küçük tarla sahiplerinin meyvelerini müzabene⁷² ile alırdı. Günümüzde 160 milyon hurma ağacıyla Araplar yılda yaklaşık 6,6 milyon ton olan üretim yaparak birçok bölgenin hurma ihtiyacını karşılamaktadırlar.

1.5. Kullanım Alanları ve Tüketimi

Hurma, ağacı, dalları ve meyvesiyle pek çok faydası olan bir üründür.⁷³ Asırlar boyu değişmeyen misyonuyla hurma Araplar için güzel bir yiyecektir. Özellikle Bedevîlerin ana yiyeceği deve sütü ve doğadan elde ettikleri hurmadır.⁷⁴ 15. yüzyılda kahvenin keşfi ve Arap kültürüne hızlı intibakından sonra kahve ile hurma ayrılmaz ikili olmuştur.⁷⁵ Doğal halde tüketiminin yanında ondan çeşitli içecekler, şarap, pekmez ve ekmek elde edilir.⁷⁶ Arabistan'da ekmek genelde hurma ve arpadan yapılır. İçeriğindeki bileşenler nedeniyle sayılı hastalıkların tedavisinde de kullanılır.⁷⁷

1.6. Hurmaya Dair Kitaplar

Sicistânî'nin (ö. 255/869) ifadesiyle "Hurma ağacı, ağaçların efendisi, sahraların kralı, tarlaların emiri, bahçelerin ve bostanların gelinidir. Arapların kökü ve marangozluklarının temelidir."⁷⁸ Dinî nasların, peygamberlerin ve fikir sahiplerinin hurmadan övgüyle bahsetmeleri erken dönemden itibaren hurmaya dair geniş bir literatür oluşmasını sağlamıştır. Araplar için vazgeçilmez bir bitki olan hurmanın ekiminden hasadına ve meyvesinin tüketimine kadar konular kaynaklarda işlenmeye gayret edilmiştir. Bilgiler arttıkça temel kaynaklarda yer edinmiş, başlıklar çoğalmış ve bir müddet sonra müstakil kitaplar yazılmaya başlamıştır. Tespitlerimize göre en erken 2/8. asırda kaleme alınan eserlerin bir kısmı günümüze kadar ulaşmış, bir kısmının adı ve yazarı kalmıştır. Bunlar şöyledir:

1. Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 209/824), *Kitâbü'n-Nahl* (كتاب النخل): Hurma konusunda ilklerden olan eser günümüze ulaşmadığından içeriği hakkında da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁷⁹

⁶⁷ Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Futûhü'l-buldân*, Kahire: Matbaatü'l-Mevsûât, 1319), 23.

⁶⁸ Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 85.

⁶⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab*, 1/57.

⁷⁰ Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 83.

⁷¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab*, 13/58; Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 84.

⁷² Müzabene, olmamış hurmayı dalında olmuş hurmaya karşı satma.

⁷³ Ahmed İbrahim eş-Şerîf, *Mekke ve Medine fî'l-cahiliyye ve ahdi'r-Rasûl*, (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1985), 257.

⁷⁴ Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 95.

⁷⁵ Hakan Temir, "Arabic Qahwa and Its Serving as an Element of Cultural Heritage". *Harran İlahiyat Dergisi* / 48 (Aralık 2022): 1-18.

⁷⁶ Nahl, 16/67.

⁷⁷ Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 77.

⁷⁸ Sicistânî, *Kitâbü'n-Nahle*, 5.

⁷⁹ Fuat Sezgin, *Târihü't-turasi'l-Arabî*, Arapça Çev: Arife Mustafa, (Arabistan: Camiatü Muhammed b. Suûd, 1408/1998), 2/685.

2. Ebû Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (ö. 215/830), *Kitâbü'n-Nebât/Temr* (كتاب التمر /النبات): Basra dil mektebinden Ebû Zeyd'in botanik ve hurmaya dair çalışmaları olduğu bilinir.⁸⁰
3. Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî (ö. 216/831), *Kitâbü'n-Nahl ve'l-kerm* (كتاب النخل والكرم): August Haffner tarafından tahkik edilen eser 1902 yılında birinci, 1914 yılında ikinci baskısıyla Beyrût'ta neşredildi.⁸¹ Şam'daki el-Melik ez-Zâhir'in kitaplığındaki bir fotokopiden yeniden üretildi ve *el-Meşrik* Dergisinde (beşinci yılın sayıları) yayınlandı ve bazı dilbilimsel açıklamalarla birlikte Arapların sözlüklerinden alıntı yapıldı.
4. Muhammed b. Ziyâd İbnü'l-Arabî el-Kûfî (ö. 231/846), *Kitâbü Sifetü'n-nahl* (كتاب صفة النخل):⁸² Lügat âlimi ve şair kimliğiyle tanınan İbnü'l-Arabî'nin bu eserinin aslı kayıptır.
5. Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî (ö. 231/846), *Kitâbü'z-Zer' ve'n-nahl* (كتاب الزرع والنخل): Basra dil mektebine mensup dil ve lügat âlimi olan Bâhilî'nin eserinin orijinali kayıptır.⁸³
6. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz (ö. 255/869), *Kitâbü'z-Zer' ve'n-nahl* (كتاب الزرع والنخل):⁸⁴ Hurma, zeytin ve üzüm bitkilerine dair önemli bir eser olup zamanımıza kadar gelmemiştir.
7. Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), *Kitâbü'n-Nahl/Nahle* (كتاب النخلة أو كتاب النخل):⁸⁵ Hurma'nın ziraati ve tüketimiyle ilgili ayrıntılı bilgiler içeren kitap bu sahada sonraki nesillere intikal eden ve birçok neşri yapılan çalışmadır. Eserin ilk neşri 1873 yılında müsteşrik Bartolomeo Lagumina tarafından yapılmıştır.⁸⁶ İtalya'nın güneyinde tarihi otonom bölge olan Sicilya'daki Palermo'da İtalyanca neşredilen kitabın baskısı artık nadir bulunan eserlerdendir. Daktiloyla yazılmış iki nadir nüshasından bir tanesi Irak'ın Merkez Kütüphanesi'nde diğeri de Abdülcebbar Kütüphanesinde mevcuttur.⁸⁷ Alanın temel kaynağı olması sebebiyle Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Bağdat 1405/1985) ve İbrâhim es-Sâmerrâî, tarafından (Riyad/Beyrût 1405/1985) tahkik edilerek yayımlanmıştır.⁸⁸
8. Zübeyr b. Bekkâr b. Abdillâh el-Kureşî (ö. 256/870), *Kitâbü'n-Nahl* (كتاب النخل): Eser günümüze ulaşmamıştır.⁸⁹
9. Ebû Tâlib el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım el-Lugavî en-Nahvî el-Kûfî (ö. 290/903), *Kitâbü'z-Zer' ve'n-nebât ve'n-nahl ve envâ'i's-şecer* (كتاب الزرع والنبات والنخل وأنواع الشجر):⁹⁰ Kûfe mektebine mensup gramer, lügat ve edebiyat âlimi Mufaddal b. Seleme'nin kitabının aslı kayıptır.
10. Muvaffakuddîn Abdüllatîf b. Yûsuf b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 629/1231), *Makâletü fî'n-nahl* (مقالة في النخل): 599 yılında Mısır'da yazdığı bu eserde hurmaya dair önemli bilgilere yer vermiştir.

⁸⁰ Sezgin, *Târihü't-turasi'l-Arabî*, 2/636; Hüseyin Elmalı, "Ebû Zeyd el-Ensârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/271.

⁸¹ Sezgin, *Târihü't-turasi'l-Arabî*, 1/498, 500.

⁸² Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, 2. Baskı (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1417/1997), 95; Sezgin, *Târihü't-turasi'l-Arabî*, 1/498.

⁸³ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, 2. Baskı (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1417/1997), 79; Bağdatlı İsmâil Paşa (1839-1920), *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*, (Beyrût: Dâru İhyaü't-Turasi'l-Arabî, trz), 4/300.

⁸⁴ Mustafa Şekka, *Minhacü't-telif inde ulemai'l-Arab*, (Beyrût: Dâru İlmî'l-Melayin, 2004), 140.

⁸⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 82.

⁸⁶ Zülfikar Tüccâr, "Ebû Hâtim es-Sicistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 39/139-141.

⁸⁷ Adil Muhammed Ali, "Nahletü't-temr fi masâdiri'l-Arabiyyeti kadîmen ve hadîsen", *Mecelletü Âlimü'l-Kütüb*, 24/2-1 (1423).

⁸⁸ Sicistânî, *Kitâbü'n-Nahle*, 1-128.

⁸⁹ Sicistânî, *Kitâbü'n-Nahle*, 11.

⁹⁰ Sezgin, *Târihü't-turasi'l-Arabî*, 1/249.

11. Emîn b. Hasen el-Hulvânî (ö. 1316/1898), *Cenyü'n-nihle fî keyfiyyeti garsi'n-nahle* (كتاب جنى النخلة في كيفية غرس النخلة): Hurma ziraatını de konu edinen çalışma bir risale olup müellifin *Muhtasaru Meâtî'i's-su'ûd* adlı kitabına ilave edilerek basılmıştır.
12. Kasım el-Kâysî, *Kitâbü Şerhü's-sadr fî'n-nahl ve temûr* (كتاب شرح الصدور في النخل والتمور).

Klasik Arapça kaynakların yanında Türkiye'de de bu konuda akademik araştırmalar yapılmıştır. Örneğin Tahsin Koçyiğit Hz. Peygamber'in gündelik hayatında hurma, deri ve deveyi birlikte düşünerek bu üçlüye dair rivayetleri toplamıştır.⁹¹ Bahse konu çalışmada Medine'deki hurma ziraatını ve Asr-ı saâdetteki kullanım alanlarını mücmel bir şekilde görmek mümkündür.

1.7. Hurma Hakkında Bilgi Veren Kaynaklar

1. Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), *el-Ğarîbü'l-musannef* (الغريب المصنف):⁹² Arapçadaki nadir ve garip lafızları izah için yazılan mu'cem türlerinin ilklerinden kabul edilen bu çalışmada hurmaya dair bilinmeyen kelimeler izah edilmektedir.
2. Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî (ö. 282/895), *Kitâbü'n-Nebât* (كتاب النبات): Bitkiler, özellikle de Arabistan'da yetişen bitkiler üzerine sınıflandırılan, en önemli Arapça kitaplardan biri olarak kabul edilen kitabın içerisinde hurma ve ziraatine dair geniş bir bölüm vardır.
3. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Kays b. el-Muhtâr el-Keldânî (Hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısında yaşadı), *el-Filâhatü'n-nabatiyye* (كتاب الفلاحة النبطية).⁹³
4. Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Ya'kûb el-Hemdânî (ö. 360/971), *Sıfatü Cezîreti'l-'Arab* (صفة جزيرة العرب).
5. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 390/1000 civarı), *Ahseni't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم).
6. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (ö. 400/1009), *Kitâbü't-Telhîs fî ma'rifeti esmâ'i'l-esyâ'* (التلخيص في معرفة أسماء الأشياء): Kırk bölümden oluşan eserde meteoroloji ve botaniğe dair geniş bilgiler yer almaktadır.⁹⁴
7. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl İbn Sîde (ö. 458/1066), *el-Muhassas* (المخصص): Eserin içerisinde yer alan "Kitâbü'n-Nahl" başlığı altında hurma ziraatı hakkında detaylı bilgi verilir.⁹⁵

2. HURMA RİSALESİ YAZARI İBN VAHŞİYYE'NİN HAYATI [Tercüme]⁹⁶

İbn Vahşiyye kendisine birçok eser isnad edilen; ancak doğumu, çocukluğu ilim tahsili ve hayatının geri kalan kısmı bilinmeyen meçhul müelliflerden birisidir. Kaynaklardaki çelişkili rivayetler sebebiyle hakkında pek çok tartışma olup, hayatı konusunda kesin yargılardan kaçınılmaktadır. Biyografisindeki belirsizlik sebebiyle bazı âlimler, böyle bir şahsiyet olmadığını dahi iddia etmişlerdir. Ancak İbnü'n-Nedîm, onun kendisinden birkaç asır önce yaşayan birisi olduğunu ve talebesi Ebû Tâlib Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât'ın kendi döneminde yaşadığını söyleyerek hayatı hakkındaki şüpheleri kısmen ortadan kaldırmıştır.⁹⁷ Yine İbnü'n-Nedîm'in onun Mısırlı simyacı Osman b. Süveyd el-İhmîmî ile mektuplaştığını ve bazı konuları aralarında konuştuklarını ifade etmesi de bu konudaki şüpheleri bir nebze hafifletmiştir.⁹⁸

⁹¹ Koçyiğit, Hz. Peygamber'in Gündelik Hayatı-Hurma Deri Deve, 1-340.

⁹² Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *el-Ğarîbü'l-musannef*, thk. Safvân Adnân, (Medine: Mecelletü'l-Camiatü'l-İslamiyye, trz).

⁹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, (Bağdad: Mektebetü Müsenna, 1941), 1/172.

⁹⁴ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü't-Telhîs fî ma'rifeti esmâ'i'l-esyâ'*, thk. Azze Hasan, (Dimaşk: Dâru't-Talâs, 1996).

⁹⁵ Bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, 3/209.

⁹⁶ Bu bölümden itibaren okuyucuların risaleyi birebir tanımları için risalenin Arapça metni Türkçeye olduğu gibi tercüme edilecektir. Böylelikle okurların metnin orijinal hâlini görmeleri sağlanacaktır.

⁹⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 378.

⁹⁸ Mahmut Kaya, "İbn Vahşiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/436.

İbnü'n-Nedîm'in ifadesine göre İbn Vahşiyye 10. asırda Bağdâd'da yaşamıştır. Soy itibarıyla Keldânî olduğundan atalarından miras kalan dili iyi bildiği düşünülmekte ve İbnü'n-Nedîm'in sehven Nabatîce dediği Süryânîce'ye de hâkim olduğu bilinmektedir. Dildeki maharetiyle Arapça'ya tercüme yapan İbn Vahşiyye botaniğin yanında merak duyduğu sihir, tılsım ve simya alanlarında çeviriler yaparak birçok eser yazmıştır.⁹⁹

3. İBN VAHŞİYYE'NİN RİSALESİ

3.1. Risalenin Mevsukiyeti

Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. el-Muhtâr el-Keldân/en/Nabtî, kimya ve gizli ilimler (simya) alanında birçok kitap tasnif etmekle meşhur olan bir kimsedir. Gerçek bir şahsiyet olup olmadığı konusundaki tartışmaları bir kenara bırakan İbnü'n-Nedîm, onun hakkında şu değerlendirmeleri yapmıştır: "O, tılsım işlerini yapan ve bu konuda üretimde bulunan (bu mesleği yapan) bir sihirbazdır. Bu alanlarda hatırı sayılır bir yeri vardır.... Kendisinin sihir ve tılsımlar konusunda kitapları olup, *Kitâbü Tardü's-Şeyâtîn* (Şeytanları Kovma Kitabı), *Kitâbü Sihri'l-kebîr* (Büyük Sihir Kitabı) vb.... Tarımla alakalı *Kitâbü'l-Filâhütü'l-kebîr ve's-sagîr* ... bunlardan bazılarıdır."¹⁰⁰

Müellif te'lif ettiği eserlerde, kendilerinden önce yaşayan Nabatîlerin ilim konusunda ne kadar uzman olduklarını ispat etmeye çalışmıştır. Denildiğine göre çok sayıda te'lif ettiği eserler içerisinde en meşhur kitap *el-Filâhatü'n-nabatîyye* (Nabatîlerin tarımcılığı) Eski Bâbillilerden alıntılanarak oluşturulmuştur. Chwolson bu görüşü (*el-Mecmeü'l-İmparatorî*, cilt: 8) eserinin ta'likinde şiddetle savunmaktadır. Cutschmid ve Nöldeke ise bu görüşe karşı çıkmaktadırlar. Aynı şekilde ilk olarak oryantalist Van Hammer tarafından yayınlanan *el-Ebcediyâtü'l-kadîme* (Eski Alfabeler) kitabında mesele tartışılmaktadır.¹⁰¹

3.2. Hurma (en-Nahl) Risalesi

Anlaşıldığı kadarıyla, bu risale meşhur *el-Filâhatü'n-nabatîyye* kitabının bölümlerinden birisidir. Çünkü müellifin hayat hikayesini ve eserlerini anlatan İbnü'n-Nedîm onun eserlerini sıralarken bu risale hakkında hiçbir şey söylememiştir. Diğer taraftan biz, hurma konusunda [İbn Vahşiyye'nin] kitabının son bâbında böyle bir meseleyi ele aldığını biliyoruz.¹⁰² [Üstelik hurma konusunda kendisine atfedilen böyle bir risale mevcut olduğuna göre o halde bu risale onun kitabının bir bölümü olmalıdır.] Değindiğimiz gibi İbnü'n-Nedîm *Kitâbü'l-Filâhütü'l-kebîr ve's-sagîr*'den bahsederken muhtemelen kastettiği şey *el-Filâhatü'n-nabatîyye* idi. Belki de bu kitabı özetleyerek *el-Filâhütü's-sagîr* şeklinde isimlendirdi.

el-Filâhatü'n-nabatîyye kitabı, bu konuda tasnif edilen en eski kitaplardan biridir. Kitap, İbn Vahşiyye en-Nibtî'nin Bâbilliler ile diğer âlimler gibi eski ümmetlerin ilimlerini miras alan Âramîlerden aktardığı bilgileri içerir. Bu tarihi değeri nedeniyle bu konudaki en ünlü kitaplardan biridir. Belki de yazara Keldânî nisbesi verilmesinin nedeni buydu. Bununla birlikte bir grup araştırmacı, (kitabın) İbn Vahşiyye'nin eserlerinden olmadığını, onu İbn Vahşiyye'ye nispet eden yani kitabın yayınlandığı sırada Müslüman kardeşlerinden gelecek tepkilerden kurtarmak, ikiyüzlülük ve iftira suçlamasından kendisini aklamak için ölen Ebû Tâlib ez-Zeyyât'ın kalıntılarında (eserlerinden) olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁰³

Bizi, "en-Nahl" Risalesi'nin, bu büyük kitabın materyalinden geldiğini (bölümlerinden olduğunu) söylememize iten şey, müellifin söz konusu *el-Filâhat* kitabının girişinde "Orijinal kitap, ondan binlerce yıl önce "Kusami" adlı bir Bâbilli bilge tarafından, kendisinden çok daha eski "Diğrit ve Tibuşad ..."in telif ettiği kitaplardan alıntı yaparak yazılmış olduğunu söylemesidir. İbn Vahşiyye için de bunu Keldânî¹⁰⁴ veya Nabatî dilinden -eski Bâbil dilini

⁹⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 439.

¹⁰⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 447. İbnü'n-Nedîm onun yaşadığı dönemle ilgili herhangi bir bilgi vermedi.

¹⁰¹ Bu konuda bkz. Dâiretü'l-Meârifü'l-İslâmiyye. Ayrıca Âdil Ebü'n-Nasr tarafından kaleme alınan *el-Filâhatü'n-nabatîyye*, (baskı: Beyrût 1958) adlı esere müracaat ettim.

¹⁰² Bkz. *el-Filâhatü'n-nabatîyye*, 22.

¹⁰³ Aynı kitaba bkz. 6.

¹⁰⁴ Keldânîleri kastediyor olabilir.

kastediyor- 291/903'te Arapçaya çevirdi"¹⁰⁵ demesidir. Yine 318/930'da da onu öğrencisi Ebû Tâlib Ahmed b. Ali b. Ahmed ez-Zeyyât'a yazdırmasıyla eserin mevsukiyeti netleşmiştir.

İbn Haldûn, *Mukaddimesi'*nde, "Yunanlıların kitaplarından, Nabatî âlimlerine atfedilen ve alanında büyük bir bilgi birikimini içeren *el-Filâhatü'l-Nabatiyye* kitabı, çevrildi." demiştir.¹⁰⁶ *en-Nahl* risalesinde onun bu büyük kitabın bir parçası olduğunu teyit eden Yunanlılardan alıntılar da yer almaktadır. Kitapta tarım ve bitkilerle ilgili bol miktarda bilimsel materyal vardır. Bununla birlikte, hurafelerden ve batıl düşüncelerden de bahsedilir. Belki, çağımızda bilinen deneysel ve bilimsel araştırmalardan bilgisi olmayan o eski çağlardakilerin yazdığı eski kitaplarda bu düşüncelerin olması doğaldır. Bu, bugün yayınladığımız *en-Nahl* risalesinin İbn Vahşiyye'ye atfedildiğini doğrulamaktadır; çünkü bu bilimsel materyali içermekle birlikte, doğru bilgiyi bilimsellikle uyuşmayan batıl düşünceler ile karıştıran bazı yöntemlerden kaçmadığı açıktır.

Bu risale, Allame Mahmud Şükri el-Âlûsî'nin (1857-1924) el yazısıyla yazılmış olup İslami İlimler Enstitüsü dolabında 83 numara ile muhafaza edilmektedir. 324/936 yılı Cumâdülahir ayının on ikisinde yazılan ve şehir dolabında muhafaza edilen el yazısıyla yazılmış tek nüshadan kopyalanmıştır. Papa Anistâs Mârî el-Kermelî/el-Kermilî (1866-1947),¹⁰⁷ söz konusu enstitünün dolabında 87 numara ile muhafaza edilen bir kopyasını kendisi için çekti. Bunların her ikisi de Enstitü tarafından Sayın Mihail Avvâd'ın el yazmalarından temin edilen nüshalardır. el-Âlûsî'nin nüshası çok kaliteli, nesih hat tipi ile yazılmış ve 20 cm x 13,5 cm boyutlarında beş sayfadan oluşup her sayfada 18 satır vardır.

Teknolojinin ilerlediği bu çağda bilimsel tarihin ve diğer bilim alanlarının araştırmalarında araştırmacıların başvurabileceği yararlı bir materyal olmak üzere bu risalenin okuyuculara basılı olarak sunulmasını yararlı görüyoruz.

3.3. Risalenin İçeriği

Hurma ağacı, çokluğundan dolayı neredeyse sayılamayacak kadar bol çeşidi olan bir ağaçtır. Çeşitlerinin farklılığı, bölgelerin ve havanın farklılığı sebebiyledir. Hurma ağaçlarının isimleri, renkleri ve şekillerinin değişmesiyle değişir. Bir kısım var ki kendiliğinden yetişir onlara berrî/kara (البري) denilir. Başka bir kısmı da su kenarında yetişir ona ubrî (العبري) denilir. Yine acve (العجوة), şehriz (الشهريز) ve şeysâ' (الشيصاء) hurma çeşitlerinin bir türüdür. Bunlar bütün hurma ağaçlarının en düşük kaliteli olanlarıdır.

Haccâc el-Gırnâtî -Allah ona rahmet etsin- Liyontins'in sözünü naklederek şöyle söylemiştir: "Kim ki hurma ağacını yetiştirmek/tohumunu ekmek isterse derinliği ve genişliği iki zira' olan bir çukur kazması lazımdır. Çukur açıldıktan sonra içine gübre ile karıştırılmış saf ve verimli bir toprak ile doldurulur. O çukurda bir zira'in yarısı kadar bir boşluk bırakılır. Tohum da filizlenmesi gecikmesin, yamuk ve kalitesiz olarak çıkmasını diye uzunlamasına değil de yanlamasına çukurun ortasına bırakılır. Daha sonra seyreltilmiş, içinde gübre ve kaya tuzu değil, deniz tuzu bulunan verimli ve saf bir toprak ile örtülür. Bu amaçla bırakılan toprak boş alanı kapsayacak kadar olmalıdır. Daha sonra bunların hepsi kuru ince dallar 'yapraklar' ile örtülür. Yeşerene kadar her gün sulanır. Yeşerdiği zaman ise tuzlu kısım kuruyana kadar bırakılacağı /sürekli kalacağı başka bir yere nakledilir.. Kimisi de onu tuzlu olmayan bir yere yerleştirir ve o yere de deniz tuzundan ihtiyaç duyduğu kadar bırakır. Fidan kolayca ve sıkıntısız bir şekilde çıksın diye her sene etrafları kazılarak bulunduğu iç çukur genişletilir. Bu şekilde elde edilen fide vakti gelmeden meyvesini verir, hurması da iri, bol ve hoş olur. Genelde daha fazla tatlı ve sakız gibi olur. Bulduğu çukur genişledikçe deniz tuzu da ona göre atılır. Eğer bu tuz ona verilmez ise tatlılık oranı az olur, hacmi küçülür, verimliliği azalır, etli yeri seyreltilmiş/gevşek olacağı gibi hurma ağacının ömrü de azalır."

¹⁰⁵ Sefinetu'r-Ragib hitabındandır. Bk. s. 671.

¹⁰⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 431, Beyrut baskısı.

¹⁰⁷ Iraklı Hıristiyan dilci, edip, tarihçi ve gazeteci yazar. Bkz. Bedreddin Çetiner, "Kermelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/293. Çeviren.

Demokritos (MÖ 370) ise şu görüşü savunmuştur: “Muhakkak ki çukurun derinliği bir zira’ kadar olursa da yeterlidir. Daha sonra saf toprak ve gübre ile doldurulur, tohumlar kapatılıp çekirdeğin çatlağına ulaşacağı şekilde çukura atılır. Bu işi yapan böyle yaptıktan sonra onun üstüne saf gübreli toprağı deniz tuzu ile karıştırıp nihayetinde çekirdeğin üzerine atar. Bu işlemi tamamladıktan sonra tohum yeşerece kadar her gün sular. Yeşerdikten sonra artık sürekli kalacağı yere nakleder. Başkaları ise onu farklı bir yere nakletmeyip bulunduğu yerde bırakırlar. Böyle yapanlar onu başka bir yere nakletmeye gerek duymazlar; çünkü kazdıkları her iki çukur arasında iki ba’ (kulaç) ya da daha fazla mesafe bırakırlar. Ancak birinci yöntem daha iyidir. Hele ki küçükken onu bulunduğu yerden nakletmek daha iyidir. Onu bulunduğu yerden nakil yapmayan, her sene etrafına bakım yapması ve kazdığı yerlere deniz tuzu atması zikrettiğimiz sebepler için lazımdır.”

İbn Haccâc şöyle söylemiştir: “İrak’ta bazı insanların hurma ağacını dikmek için kazdıkları çukura tuz koymadan hurma ağacını diktiklerini gördüm. Başkalarının da çekirdeği yarmadan ektiklerini gördüm. Bu benim için daha güzel bir fikirdir. Çünkü Iraklıların hepsi çekirdeği yarmadan ekerler. Böyle yaptıklarından dolayı verimli ve meyvesi lezzetli bir hurma ağacının yetiştirdiklerine şahit oluruz. Bir de bilinsin ki sadece tohum ekmekle ve hurma fidesini dikmek ile yetinenler, bataklığın/tuzlu yerin hurma ağacının verimliliği için daha uygun olduğunu söylemişlerdir. Tuzlu yer olmazsa onun yerine o yere tuz bırakılır.”

Dıgrıs şöyle söylemiştir: “Hurma fidesinin dikim işi yapanın şu vasıfları taşıması güzeldir; mizacı yumuşak, vücut yapısı balgamlı, dolunayı seven, vücudunda bir ayıbı olmayıp tam ve sağlam biri olmalıdır. Dikimi hilalin ikinci gününde/ayın hilal şekli aldığı vaktin ikinci gününde yapmamalıdır. Diken kişi fideye karşı sevinçli ve güler yüzlü olmalıdır. Dikime kendini zorlamayıp dikim işini çok seven biri olması iyidir. Onda her hangi bir kötü koku veya hüznün bulunmamasıdır. Ters özelliklere sahip olanların hurma fidesi dikmesi yanlış olur. Zira bu vasıfları taşıyan bir kişinin diktiği hurma ağacı çeşitli kusurlar ve hastalıklardan dolayı tiksindirici bir hal alır. Dişisi de nadiren döllendir. Gövdesinin dikenini de az olur.”

Bir hurma ağacından çokça çekirdek ekilse her bir tohumdan ayrı ayrı hurma gelir. Bu Allah’ın nebatların hilkatine verdiği bir özelliktir. Allah onlara bereket vermiş ve Âdem’i de onların yaşadığı topraktan yaratmıştır. Bu hurma ağaçları arasında bazen şeysâ’ bazen de şehriz hurmaları¹⁰⁸ (hem kalitelisi hem de kalitesizi) olur. Bunda şaşılacak bir şey yok; çünkü bütün yaratılmışların yaratılışları tek tip değildir. Akıllı-akılsız, canlı-cansız hiç fark etmez durum böyledir. Garip olan şudur ki bir hurmadan gelme değişik hurma ağaçlarının çekirdeklerinden yeni bir ekim yaptığında meydana geldikleri ana hurmaya dönüşür. Hilkatini istediği zaman aynı istediği zaman ayrı yapan Allah’ı bütün eksikliklerden tenzih ederim.

Hurma fidesi ve hurma, kendisinin annesi dediğimiz asıl ağacının cinsinden olur. O hurma ağacının iliği, yaprağı ve yağı bir fark olmaksızın aynı şekildedir. Bazen hurma ağacı iliği yeniyor ki onun tandırdan yeni çıkmış taze bir ekmek olduğunu düşünürsün. Şu söylenecek dölleme üslubu senin için daha kolay olacaktır; öncelikle sen hurma ağacının damızlık/fide için kullanılan polenleri alıp ince ve küçük olan toz taneciklerinin uçmaması için sıcak ve rüzgârın esmediği bir mekânda kurutursun. Daha sonra sen o damızlık/fide için alınan polenleri seneye saklarsın. Saklaman için de o polenlerin bulunduğu kapları¹⁰⁹ açıp salkımları tutam tutam dilimlersin.

Bazıları hurma ağacının iliğinden lezzetli bir ekmek elde ederler. Bu işten anlayanlar taze hurma ağacı iliğinden alıp parça parça yaptıktan sonra güneşte kuruturlar, kuruma işlemi bittikten sonra güzel bir şekilde değirmende öğütürler. Un şekline geldikten sonra arpa ve buğday unu ile karıştırılarak hamur yapılır, hamur yapıldıktan sonra uzun bir müddet bekletilir. Sıcak ve çok tuzlu bir su ile tekrar hamur haline getirilir, kabardıktan sonra da tandırda ekmek yapılır. Bazı insanlar da onu iki veya üç defa yoğurur her defasında içine tuz koyar. Her hurma ağacının iliği, kendisinden bu unun çıkarılması için elverişlidir.

¹⁰⁸ Hem şin hem de sin ile olur. Bir hurma çeşididir. Araştırılan bir kelimedir. Lisan’a bkz.

¹⁰⁹ Kaykat ve Kaykaye, polenin bulunduğu kaptır.

Çoğu kimseler şöyle söylemiştir: Hurma ağacı, hem kumda hem de düz yerde yetişebilir; ancak hurma ağacı bataklığı/tuzlu yeri daha çok sever. Çeşitlerinin çoğaltılması için en güzel yol çekirdeklerini ekmektir. Zamanından önce meyve vermesi ise ana hurma ağacının etrafındaki fidelerin alınıp dikilmesi gerekir. Bazıları hurma yaprağı veya yarım fideyi dikmeyi denemişler ancak denemeler birkaç gün içerisinde hepsinin kurumasıyla sonuçlanmıştır. Tohumlar, en verimli hurma ağacından seçilerek alındıktan sonra ekilir. Onlar yeşerdikten sonra daha iyi bir yere nakledilir ve orada devamlı olarak bırakılır. Nakledildiği yeni yerde iyice kök salması için hem derinliği hem de genişliği iki zira kadar olan geniş bir çukura sabitlenir. Çukurun içine de tezek ve saf toprak bırakılır.

Kastos şöyle söylemiştir: “Bu sayılanlar ile beraber de deve pisliği ile dışkı/hayvan gübresi karıştırılırsa dikim de daha iyi olur. İbn Fâdıl, şu görüşe gitmiştir; iki sepet gübreye dört ritl katılırsa verimli ve kaliteli olur. Tohum, zikredilen şekil üzere hazırlanan bir yere ekilir yanlamasına dikili olarak değil de genişlemesine çukurun ortasına bırakılırsa ancak filizlenir. Kitmîr'i “hurma çekirdeğinin göbek tarafını” yukarı yöne doğru nekîr'i “Çekirdeğin yarık tarafını” da aşağıya doğru getirmek daha iyidir. Kalınlığı iki parmak olacak şekilde bu kısım zikredilen karışım ile örtülür. Bu ekme işi de mart ya da nisanda olmalıdır. İbn Fâdıl ise bu ekimin ocak ayında olması görüşünü tercih etmiştir. Daha sonra tohum, her hafta iki defa sulanır. Sen bilmiş ol ki hurmanın yarık tarafını yukarı tarafa gelecek şekilde bırakırsan yetişmez.”

Makriyos şöyle söylemiştir: “Sen bir çekirdeği ekmek istediğin vakit öncelikle çekirdeği ikiye bölmen lazımdır. Böldükten sonra yarık tarafının yere bitişeceği şekilde bırakır ince tarafı da güneşin doğuşu tarafına doğru yönlendirmen gerektir. Başka kimseler de şu görüşü savunmuşlar; çekirdeğin yetişmesine vesile olan en güzel şey çekirdeğin sert bir hali olmadan önce ele alıp göbek tarafından ipini soymak yarık kısmındaki ipi ise soymamaktır. Sonra da daha önce zikredilen şekilde yere atılır.”

Başka kimseler de şu görüşe giderler; burada bütün yollardan daha iyi olan bir yol var o da şudur: Sert ve olgun olan çekirdekleri alıp beş gün veya daha fazla suda bekletilir, daha sonra az önce zikredildiği gibi çekirdeğin sırtı yukarı tarafa karın tarafı da aşağıya yönecek şekilde olması şartıyla gübreliliğe yere atılır. Zikredilen bütün bu şeyler yapıldığında hurma ağacı büyür kökleri genişler uzar hurması da verimli olur, yaprakları sıklaşır. Başkaları da şu görüşü savunmuşlar: damızlık hurma elde etmek istersen kitmîr'i (çekirdeğin göbek tarafını) alt tarafa getirmelisin.

Haccâc el-Gırnâti şöyle demiştir: “Fide söküldükten sonra derinliği iki karıştan az olmayan bir çukura bırakılır daha sonra üzerine saf topraklarla karıştırılmış gübre ve deniz tuzu atılır. Daha sonra bir ay boyunca her dört günde bir defa sulanır. Zikredilen ayın her iki haftasında içinde tuz olan su, fidenin en alt kısmına dökülerek suya doyurulur. Bir ay tamamlandığında her hafta bir kere bahara kadar sulanır. Böyle yaptığın vakitte hurma ağacı, vaktinden evvel mahsul verir ve güzel hurmalar elde edersin.” Yine Haccâc el-Gırnâti şöyle demiştir: “Bu işlemin yapıldığı bir fidede tüm bunları ben gözlerimle müşahede ettim. Fidenin falancanın fidesi veya başka birinin fidesi olması gibi farklılık olması şart değildir.”

Çok kimseler şu görüşe gitmişler; hurma ağacı senede bir defa toz ile yetinir. Fazlasına ihtiyacı yoktur. Eğer onu şarabın tortusu ile gübrelerse bu gübreleme diğer gübrelerden daha iyidir. İnsanların bazıları şöyle söylemiştir: “Muhakkak ki hurma ağacı ekşi malzemeyi ve senede bir defa veya iki defa meyve verene kadar tuzlu su ile sulanmayı sever. Sonra bu sulama düzeni değiştirilir. Şayet dikilecek yer tuzlu ise zikredilen tuzlu suya doyurulmasına ihtiyaç yoktur.” Şöyle denilmiştir: “Muhakkak ki zerreni denilen (çok beyaz) tuz ile karıştırılmış fide, mahsul verimliliği vaktinden önce olur hurması da güzel, tatlı, kaliteli ve başkasından olgunlaşır. Hurma ağacı ancak baharın ortalarında etrafındaki toprak işlenir (havalandırılır) ve kuru yapraklarının dışında bir şey de kesilmez. Sen yeşil yaprakları kesmekten sakın. Aynı şekilde yeşil yaprağın yağının çıkarılması veya sıyırılması da istenilmeyen şeylerdendir. Çünkü bu şekilde yapmak hurma ağacına çok şiddetli bir şekilde zarar verir. Hurma ağacı dikimi ile uğraşanların çoğu

şöyle demişler: kesimin (budamanın) veya toprak işleminin en güzel vakti marttır özellikle de martın ortasıdır. Bu vakit, geciktirilmemeli veya öne alınmamalıdır.”

Ebû'l-Hayır şöyle demiştir: “Endülüs ve Fas’ın bazı ülkelerinin hurmasında görülen çirkinliği veya ekşiliğini içermeyen lezzetli ve tatlı bir hurmayı elde etmenin bir yolunu sana söyleyeyim. Hurmalar, hurma haline gelmeden alınır ve çirkinlik yok olana kadar tatlı, şerbetli suda kaynatılır, daha sonra su atılır ve içindeki nem giderildikten sonra hurmalar alınır ve kurutulur, bunu yaparsanız hurmalar tatlılaşır.”

Hurmayı döllemek istersen, çiçek açtığı sırada erkek polenlerin bir salkımını alıp onu dişi polenlerin ortasına yerleştirirsin, o zaman vakti gelince en iyi şekilde olgunlaşır güzelleşir lezzetlenir.

Kitabın müellifi, dedi ki: Eşref Dağı’nda bir hurma ağacını aşılama zamanında berrî türünden olan polenlerle aşıladım. O polenlerden ince olanları (döllenecek olan) dişi polenlerin üstüne serptim. O vakit hurma, olması gerekenden daha güzel oldu. Bunu bir sene yaptım. Eğer her sene hurmanın olgunlaşması istense o vakit her sene bu aşılamanın tekrardan yapılması gerekir. Yoksa aşı yapılmayan senede hurma ağacı cimri olur ve iyi meyve vermez. Nasıl ki incir her sene aşılanıyor aynı şekilde de hurma ağacı her sene aşılanır.

Hız. Peygamber’den şöyle bir konu rivayet olunmuştur: Bir gün kendisine bir hurma getirildiğinde Ebû Abdullah isimli sahâbî ona şöyle bir soru sormuştur: Nefsin tedavi edildiği ilaç nedir ki, Allah (cc) Hz. Meryem’e yeni toplamış olduğu taze hurmayı yedirdi? Şeklinde bir soru yönelttiğinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim ki yatmadan önce yedi tane acve hurmasından yerse karnındaki kurtlar ölür. Çünkü acve hurması cennetten gelmedir. Hurmayı dikmeye özen gösterenlerin ilki, Âdem oğlu Şîs/Şit (as)’tir. Hurma ağacı mübarek bir ağaçtır. Ancak Müslümanların beldelerinde çıkar.” Hz. Peygamber’in “halanız hurma ağacına ikram edin (ona iyi bakın)” (أكرموا عمتكم النخلة) demesinin sebebi, Âdem’in yaratıldığı çamurun kalanından hurma ağacının yaratılmış olmasıdır. Bu hurma ağacı, boyunun doğruluğu, uzunluğu, erkek polenlerinin dişi polenlerden ayrı olması, zahiri (gözle görülebilen) bir dölleme özelliği, başının kesildiğinde kuruması, polenlerinin kokusunun insanın meni kokusuna benzemesi, anne karnındaki çocuğun bulunduğu plasenta denilen bir yapıya benzer bir kabının olması vb. açılarından insana benzemektedir. Hurma ağacının baş tarafındaki ilige bir afet gelse şüphesiz hurma ağacı yok olur/çürür. Baş tarafındaki ilik, insandaki beyin mesabesindedir. O hurma ağacından bir yaprak kesilse onun yerine başka yaprak çıkmaz. Ondaki yaprak insandaki uzuvlara benzer. Ondaki teller lifler, insandaki saçı andırır.

Hurma ağacı hiç meyve vermezse sahibi baltasını eline alır ona yaklaşır ve yanındaki adama der ki; bu ağacı kesmek istiyorum; çünkü meyve vermiyor. Yanındaki adam ona der ki; bu senelik onu bırak ve ona eziyet verme ki seneye meyve versin. Ancak bu konuda ümitvar olmayan adam bu fikrin işe hiç yaramayacağını düşünür ve ona birkaç kere balta ile vurarak kalbine yaklaşıp kadar bazı yapraklarını keser. Yanındaki adam bu sırada onu alıkoyar ve ona der ki; yapma bu ağaç iyi, yararlı ve verimli bir ağaçtır. Seneye sabret meyve vermezse onunla istediğini yap. Biz deriz ki böyle yapılırsa hurma ağacı bol bol meyve verir. Aynı şekilde de hurma dışındaki diğer ağaçlar. Onlara çok budama yaparsan ve kalbine kadar gidersen çoğu zaman meyve verir.

Erkek hurmaları dişi hurmalara yaklaşıtırsan onun verimliliği artar. Çünkü ona yakın olduğu zaman bir muhabbet ve samimiyet besler. Erkeklerden muhabbeti kesilirse dişi muhabbet ve samimiyet kesildiği için üzülmeye hiç meyve vermez. Erkekleri dişilerin ortasında dikersen ve bir rüzgâr eserse dişiler erkeklerin kokusunu alır. Onların polenlerinden alarak döllenir ve o döllenmiş dişi hurmanın etrafındaki diğer dişiler o kokudan da döllenir. “Biz, rüzgârları aşılama/dölleyici olarak gönderdik”¹¹⁰ âyeti bununla ilgilidir.

¹¹⁰ Hicr, 15/22.

Hurma ağacı için esrob¹¹¹ mermili bir yer seçersen/o yere ekersen, onun hurmaları çoğalır ve meyvesinden hiçbir şey düşmez. Aynı şekilde de ona değnek olarak meşe ağacından tahtalar alıp onun etrafında halka olarak dikersen, onun odunu yakılırsa, ondan kömür olmaz. Dam, gövdesi üstüne yerleştirilirse çöker. Ancak ikiye bölerek birinin sırtını diğerine dayandırırsan uzun zaman ayakta kalır.

Ebû Hüreyre (ra) Hz. Peygamber'den (sas) şunu rivayet etmiştir: "Acve, Cennet'tendir. Zehir ve sivilceler için de bir dermandır." Taze hurma, lohusalar için en yararlı şey ve onlar için en iyi ilaçtır. Kisralar, taze hurma mevsiminde öğünlerinde tatlı olanlardan çokça tüketirlerdi. Kavun günlerinde de çöveni unutulardı. Taze hurma, doğayı (insanın tabiatını) yumuşatır, meniye arttırır. Salatalık ve marulun yanında olursa daha faydalı olur. Yüce Allah'a fakir olan kulu Mahmud Şükri al-Âlûsî tarafından -şehir dolabında tutulan ve (Hatemü'l-Enbiya'nın -sas-) Hicreti'nin 324 yılında 12 Cemaziyülahir ayında yazılmış el yazısı nüshasından- aktarılmıştır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Geçmişten günümüze ekonomik değerini koruyan, sağlık üzerinde ciddi etkileri bulunan, geleneksel olarak bazı pratikleri oluşan ve Arap kültürünün simgesi haline dönüşen hurma, ziraî mahsuller içerisinde en önde gelenlerden birisidir. İlk dönemlerde yarımada'daki tarımsal faaliyetler anlatılırken botanik ilmi içerisinde hakkında söz söylenen hurma yetiştiriciliği, kendi literatürünü oluşturmaya da başlamıştır. Hurma anlatımları İslâmî ilimler içerisinde her ne kadar ayrı bir ilim dalı oluşturamasa da ilk zamanlardan itibaren İslâm kaynakları içerisinde var olmuş ve nev'ine münhasır birçok eser yazılmıştır. Kitap başlıklarında "Nahl, Nahle veya Temr" terimlerinin yer aldığı çalışmaların müellifleri uğraş verdiği disiplin bakımından kategorize edilmek istendiğinde daha çok lügat âlimlerinin bu alanda eser telif ettikleri, sonrasında botanik, simya ve edebiyatla uğraşanların eserler verdiği anlaşılmaktadır. Bu tablo Arapların değerlerini anlama ve açıklamada lügat âlimlerinin biraz daha iştiaqlı oldukları sonucunu verir.

Bir mütercim ve simyacı olarak İbn Vahşiyye muhtemelen farklı dillerden yaptığı aktarımlar ve botaniğe-simyaya duyduğu ilgi sebebiyle *el-Filâhatü'n-nabatiyye* isimli eseri telif edip, hurmaya dair bahislerde bulunmuştur. Mevsukiyeti bahse konu müellife ait olduğu tespit edilen bu küçük risalede hurmanın çeşitleri kısaca anlatıldıktan sonra hurma ekimi temel konu olarak seçilmiş gibi gözükmemektedir. Zira kaliteli ürün için öncelikle doğru ekim şarttır. Farklı kültür ve milletlerdeki botanikçilerin tariflerini sıralayan müellif haberdar olduğu tüm teknikleri ardı ardına vererek hurma ziraatıyla uğraşanlara bir kolaylık sağlamıştır. Eserin orijinal olan yönü ise hurma konusunda sadece Arap tecrübesine dayanmayıp, eski milletlerin kadim tecrübelerini çeviri yoluyla nakletmiş olmasıdır.

Eserde hurma konusunda söz söyleyen kişilerin görüşleri direkt olarak aktarıldığından risalenin eski metinlerden birebir çeviri yapılarak oluşturulduğu izlenimini verir. Müellif bunları sıralayarak bir yorum ve tercih belirtme işine girmez. Mesele hakkında fikir beyan edenlerin görüşleri birbirleriyle karşılaştırıldığında genel manada aynı tekniklerin uygulandığı ancak muhtemelen iklim, coğrafya ve hurma çeşidinin türünün farklılığından kaynaklı çeşitli türde ziraî tecrübelerin elde edildiği anlaşılır.

Aktardığı nakiller arasında yorum yapmayı ihmal etmeyen müellif, olayları ilahi bir nazarla değerlendirmesiyle Müslüman kimliğini dışa vurur. Bitkilerdeki çeşitliliği Allah'ın yeryüzüne koyduğu nizamla ilişkilendirmesi onun teslimiyetçi ruhunu yansıtır. Yazar sadece nakillerle yetinmeyip, kendi tecrübesi ve belki başkalarından duyduğu üretim tekniklerini sıralayarak hurmanın dikilmesinden, aşılmasına, insanla olan yakın irtibatına ve faydalarına yeterli ölçüde değinmiştir. Böylelikle hurmanın günlük hayattaki yeri ve önemi belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır.

¹¹¹ Lisan'da geçtiğine göre "esrob" acemi mermidir.

KAYNAKÇA

- Adil Muhammed Ali, "Nahletü't-temr fî masâdiri'l-Arabiyyeti kadîmen ve hadisen", *Mecelletü Âlimü'l-Kütüb*, 24/2-1 (1423).
- Aktürk, Zekeriye - Işık, Memet. "Besin Değeri ve Sağlık Açısından Hurma (Phoenix dactylifera)". *Konuralp Medical Journal* 4/3 (Aralık 2012), 62-68.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbü't-Telhîs fî ma'rifeti esmâ'il-esyâ'*. thk. Azze Hasan, Dımaşk: Dâru't-Talâs, 1996.
- A'sâ, Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî. *Dîvân*. thk. Muhammed Hüseyin, Mısır: Matbatü'n-Nemûziciyye, 1950.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*. Beyrût: Dâru İhyâü't-Turâsi'l-Arabî, trz.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrût: Dâru's-Sâki, 1422/2001.
- Dellû, Burhaneddin. *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm: et-Târîhü'l-iktisâdî - el-ictimâî - es-sekâfi - ve's-siyasî*. Beyrût: Dâru'l-Farâbî, 2001.
- Ebû Hanîfe ed-Dîneverî. *el-Ahbârü't-tivâl*. thk. Abdülmin'im Âmir, Mısır: Viâretü's-Sekâfi, 1960.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *et-Tıbbî'n-Nebevî*. thk. Mustafa Hıdır et-Türkî, Dâru ibn Hazm, 2006.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, b. Miskîn el-Herevî. *el-Ğarîbü'l-musannef*. thk. Safvân Adnân, Medine: Mecelletü'l-Camiatü'l-İslamiyye, trz.
- Elmalı, Hüseyin "Ebû Zeyd el-Ensârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/271. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Halef, Yunûs Hameş "en-Nahle fî't-Tâbiri'l-Kur'ân", *Mecelletü'l-Terbiye ve'l-İlm*, 14/1 (2007).
- Hemdânî, Ebû Muhammed Lisânü'l-Yemen el-Hasen b. Ahmed b. Ya'küb. *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*. Leiden: Brill, 1884.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakka, (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1955.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Tıbbü'n-nebevî*. Beyrût: Dâru'l-Hilal, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrût: Dâru's-Sadr, 1414.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffâl, Beyrût: Dâru İhyâü't-Turâsi'l-Arabî, 1417/1996.
- İbnü'n-Nedîm Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk (ö. 385/995). *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan, 2. Baskı Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. Bağdad: Mektebetü Müsenna, 1941.
- Mahmut Kaya, "İbn Vahşiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/436-438. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koçyiğit, Tahsin. *Hız Peygamber'in Gündelik Hayatı-Hurma Deri Deve*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ. *Kitâbü'l-Hâvî fî't-tıbb'*. thk. Heysem Halife, Beyrût: Dâru İhyâü't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002.

- Sezgin, Fuad. *Târihü't-turasi'l-Arabî*. Arapça çev: Arife Mustafa, Arabistan: Camiatü Muhammed b. Suûd, 1408/1998.
- Sicistânî, Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbü'n-Nahle*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Bağdâd: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 1405/1985.
- Şekka, Mustafa. *Minhacü't-telifinde ulemai'l-Arab*. Beyrût: Dâru İlmi'l-Melayin, 2004.
- Şerîf, Ahmed İbrahim. *Mekke ve Medine fî'l-cahiliyye ve ahdi'r-Rasûl*. (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1985), 257.
- Temir, Hakan . "Arabic Qahwa and Its Serving as an Element of Cultural Heritage". *Harran İlahiyat Dergisi* / 48 (Aralık 2022): 1-18.
- Tüccâr, Zülfikar, "Ebû Hâtim es-Sicistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/139-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uçar, İlyas. *Hız Muhammed Zamanında Medine'de Günlük Hayat*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Yüksel, Mücahit, "Hz. Peygamber'in Hicret Yolunda Ümmü Ma'bed'e Uğramasıyla İlgili Rivâyet ve Dâvet Metodu Açısından Analizi", *Marife* 17/1, 2017.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *et-Tıbbü'n-nebevî*. nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî, Beyrut: Dâru İhyâü'l-Ulûm, 1410/1990.

STRUCTURED ABSTRACT

The date is particularly emphasised among all the fruits mentioned in holy scriptures and religious writings. This is undoubtedly due to the plant's adaptability to various environments and its fruit's rich taste and benefits for health. Lumber made from its stock, its refreshing shadow and countless benefits are also worthwhile factors. In addition, the date is especially important for Arabs as it has accommodated itself to the harsh conditions of the Arabian Peninsula, most of which is covered with desert, and made the land habitable. Arabs have coveted it with its more than two hundred varieties and become a primary means of livelihood with its appeal to both their eyes and appetite. It is a known fact that since ancient times Arabs have relied on date economically and used it in their dishes. Considering its healing properties and its content rich in energy & vitamins, they have consumed it for recuperation and used it as a main ingredient in numerous medicine formulas. Of course, what date offered to Arabs was not limited to its fruit. Date trees' large stocks are used as load-bearing columns for their homes. Their dried branches cover the roofs or serve as porch material. Arabs produce wickerwork and baskets from the thinner parts of their leaves, and camels feed on their grounded kernel. The uses of its fruit and lumber quickly ensured the date's new role as a commodity. Following its use in everyday life, Arabs have started to use dates in transactions and have work done in return for dates. The date is just as important in foreign trade as it is in domestic trade as a commodity. Despite changing circumstances in the peninsula, the standing and value of date have always stayed the same. Regardless of the intervening years, the date is still among the mainstays of the economic life of the peninsula today. When Arabs are subject, the date is among the first three things that come to mind. Arabs believe that the date is imperative for sustaining life in the peninsula. This belief has led them to aspire to be good botanists and master the cultivation and planting methods of date to the extent that they can determine the distance between two date saplings. They tried to calculate the branch and leaf distances between two trees accurately. Ibn Wahsiyya elaborated on the importance of these jobs in a *Risāla* regarding the date he wrote in the 3rd/9th century. The *Risāla*, concerning date planting and date's benefits, is essentially a study on the production of date, for the primary prerequisite for product quality is correct plantation. The author lists all the relevant instructions that he knows from botanists of different cultures and nationalities and provides convenience to people engaging in date agriculture. The treatise is original in that it does not depend solely on the experience of Arabs regarding dates but also conveys the experiences of older civilisations through translation. The author does not confine himself to this, including in his study the production techniques from his own and possibly other experts' experiences, sufficiently touching upon the plantation and grafting of date and its close relation with humans and its benefits. Thus, it is significant that this first-of-its-kind *Risāla* meets with the reader. So in this study, after the importance of date for Arabs is indicated, Ibn Wahsiyya's *Risāla* on the date, one of the first examples of texts focusing on this matter, is translated and discussed.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 188-205

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1281268

ÇATIŞAN DÜNYA GÖRÜŞLERİ: PROTESTAN EVANJELİK HIRİSTİYANLIĞIN AYRIŞMASI

Conflicting Worldviews: The Disintegration of Protestant Evangelical Christianity

Özlem TOPCAN

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye

Assist. Prof., Akdeniz University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Turk-Islam Intellectual History, Antalya, Türkiye

ozlemtopcan@akdeniz.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6575-4864>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 11.04.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 25.05.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2023

Bu makale TÜBİTAK 2219/2 Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı, 1059B192000821 numaralı, "Protestan Dünya Görüşü ve Misyonerlik Faaliyetlerine Etkisi" başlıklı araştırma kapsamında, Groningen Üniversitesi'ndeki çalışmalar sırasında hazırlanmıştır.

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Özlem Topcan).

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

ÇATIŞAN DÜNYA GÖRÜŞLERİ: PROTESTAN EVANJELİK HİRİSTİYANLIĞIN AYRIŞMASI

Conflicting Worldviews: The Disintegration of Protestant Evangelical Christianity

Öz

“Dünya Görüşü” kavramı hızla değişen sosyal dinamiklerin anlaşılabilmesi için özellikle 1950-1960’dan sonra dini ve felsefi açıdan akademik alanda yoğun şekilde araştırma konusu haline gelmiştir. Dini veya seküler inanç esaslarına sahip birçok dünya görüşü mevcuttur. Bunların kendilerine göre anlamları, ilkeleri, doğası ve karakterleri bulunmaktadır. Modernizm akımının ortaya çıkmasıyla beraber bilimsel ve kamusal alandan dışlanan ve bireysel alana sıkışan Protestan Hıristiyanlık inancı, bu dönemde, felsefe alanında kullanılan “dünya görüşü” kavramını kendi inanç esasları kapsamında dönüştürmüş ve modern-seküler kültüre karşı inanç savaşında kullanmıştır. Protestan Evanjelik dünya görüşü, yaşamın bütününde Tanrı’nın egemenliğine odaklanan “ilahi” bir karaktere sahiptir. Salt doktriner olmaktan ziyade, dini, ahlaki ve siyasi açıdan bireysel ve kamusal yaşam alanlarının tüm dinamiklerini kapsayan bir yapıdadır. Calvinist bakış açısıyla ilk öncül varsayımı ontolojik olan Protestan Evanjelik dünya görüşü, “tüm sorunlara karşı koyabilecek bir hakikat ve yaşam sistemi” olarak bireylere sunulmaktadır. Dolayısıyla, gelişen yenedünya düzeninde ortaya çıkabilecek tüm toplumsal sorunların da çözüm adresi olarak gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Felsefe, Dünya Görüşü, Evanjelik, Modernizm, Sekülerizm.

Abstract

The concept of “worldview” has become an important academic research field to comprehend the rapidly changing social dynamics in religious and philosophical domains, notably after 1950-1960. Each worldview with religious or secular beliefs has its meanings, principles, nature and characters. With the rise of modernism, Protestant Christianity, marginalised in the scientific and public spheres and confined to the private sphere, constructed the idea of “worldview” within the boundaries of its belief principles and created challenges to modern-secular society. Its worldview is divine and focuses on God’s sovereignty over all life. Rather than purely doctrinal, it has a structure encompassing all the dynamics of individual and public life regarding religion, morality and politics. From a Calvinist perspective, the Protestant Evangelical worldview is promoted to people as “a system of truth and life that can withstand all problems” because of its ontological premise.

Keywords: History of Religious, Philosophy, Worldview, Evangelic, Modernism, Secularism.

GİRİŞ

Bir kavram olarak “Dünya Görüşü (Weltanschauung)” Alman idealizmi ve romantizmi bağlamında ortaya çıkmış ve ilk olarak Kant’ın 1790’da yayınladığı *“The Critique of Judgment” (Yargı Gücünün Eleştirisi)* adlı eserinde kullanılmıştır. Kant’ın öğrencisi Johann Gottlieb Fichte tarafından benimsenen kavram Schelling, Schleiermacher, A.W. Schlegel, Novalis, Jean Paul, Hegel ve Goethe gibi Alman filozofların kelime dağarcığında, “yaşama” ve “dünya”ya genel bir bakış açısını ifade eden standart bir öge haline gelmiş ve diğer dillere nüfuz etmeye başlamıştır.¹ Almanca “weltanschauung” ifadesi, İngilizce’ye “worldview”, Fransızca’ya “conception du monde” şeklinde çevrilmiş, Türkçe’de ise “dünya görüşü” ifadesiyle karşılık bulmuştur.² Avrupa’da ileri gelen düşünürler, bilim insanları tarafından benimsenen dünya görüşü kavramı en genel anlamda “gerçekliğin yapısına ilişkin bir bakış açısı” olarak tanımlanmıştır. Kısa sürede felsefe disiplini ile birlikte kullanılan bir kavram haline gelmiştir. 1840'larda “eski” olarak görülen “dogmatik” Hıristiyanlığın karşısına “yeni” bilimsel dünya görüşlerinin inşası gitgide artmış ve dini alanı kuşatan seküler gruplar tarafından kavram yaygınlaştırılmıştır.

İşlevsel doğası ve karakterini fark eden Protestan Evanjelik Hıristiyan düşünürler tarafından çok geçmeden “Dünya Görüşü (Weltanschauung)” kavramı yeniden ele alınıp tanımlanmıştır. Din ve birey arasında zaman içerisinde kaybolan uyumu ve ahengi yakalayabilmek gayesiyle Hıristiyanlık inanç esasları minvalinde dönüştürülmüş, sekülerizme meydan okuyan bir karaktere büründürülmüş ve Protestan Hıristiyan Evanjeliklerin modernizm ilkelerine karşı savunma stratejilerinin temel taşı haline getirilmiştir. Böylece 1900’e gelindiğinde kavram, hem Hıristiyan hem de seküler çevrelerde entelektüel ve dini söylemin merkezi haline gelmiştir.³

Bu makalede, “Weltanschauung (Dünya Görüşü)” kavramını, Protestan Hıristiyan Evanjeliklerin inançları, değerleri ve amaçları açısından nasıl ele aldıkları, karakteri ve doğasını zamanla kendi inanç esasları doğrultusunda nasıl dönüştürdükleri ve Modernizmin ilke ve prensiplerine karşı verdikleri inanç savaşında hangi mecralarda kullandıkları anlatılmıştır. Dinler Tarihi’nin betimleyici metodu kullanılarak hazırlanan çalışmada uluslararası literatür taramalarında, “Weltanschauung (Dünya Görüşü)” kavramının felsefi alandan teolojik alana dönüşüm sürecindeki Modernizm dönemi filozoflarınca ve Evanjelik düşünürlerce yapılan çalışmalara, tanımlara ve analizlere odaklanılmıştır. Ulusal literatür taramalarında, dünya görüşü kavramının farklı alanlarda kullanımlarının ele alındığı çalışmalara ulaşılmıştır. Protestan Evanjelik dünya görüşü bağlamında bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Literatürdeki bu boşluğun doldurulması hedeflenmiştir. Tarihsel, teorik ve tanımlayıcı araştırmalardan elde edilen sonuçlar doğrultusunda, Protestan Evanjeliklerin, Tanrı inancını öteleyen natüralist ve materyalist bir anlayış karşısında maddi, zihinsel ve kutsal açıdan gerçekliği nasıl savundukları, dini önceleyen yeni bir dünya düzeni ihdas etmek gayesiyle modern, seküler ve liberal kültüre karşı nasıl meydan okudukları anlatılmıştır.

1. DÜNYA GÖRÜŞÜ “WELTANSCHAUUNG” KAVRAMI VE EVANJELİKLER İLİŞKİSİ

Dünya görüşleri, “gerçekliğin” varsayılan bilgi biçimleri üzerine kurulur.⁴ Tek varsayım üzerine inşa edilen anlam sistemleri gerçekliğin doğasına yönelik en temel sorularımıza cevaplar sağlayan yapılarıdır; Biz kimiz? (ontoloji), Nereden geliyoruz? (açıklama), Nereye gidiyoruz? (tahmin), İyi ve kötü nedir? (aksiyoloji), Nasıl davranmalıyız? (prakseoloji), Doğru ve yanlış olan nedir? (epistemoloji). Bu sorulara verilen her yanıt dünya görüşü kavramının bileşenlerini oluşturur. Bu bileşenler birlikte ele alındığında dünyaya dair bir bakış açısı geliştirir. Yaşama dair deneyimlerin mümkün olduğu kadar çok parçasını kavramayı sağlayan “tutarlı kavramlar

¹ Albert M. Wolters, “On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy,” *Stained Glass*, ed. Paul A. Marshall vd. (Lanham, Md: University Press of America, 1983), 15.

² Nermi Uygur, *Dünya Görüşü* (İstanbul: Elif Yayınları, 1963), 11.

³ Todd H. Weir, *Defending the Faith: Global Histories of Apologetics and Politics in the Twentieth Century* (UK: Oxford University Press, 2020), 29.

⁴ Julie Scott Jones, *Being the Chosen: Exploring a Christian Fundamentalist Worldview* (UK: Ashgate Publishing Company, 2010), 6.

topluluğu” olarak da tanımlayabilecek bir dünya görüşü üretirler.⁵ Bu üretimi, insanların nasıl yaşadığını şekillendiren derin kökleşmiş varsayımların, genellemelerin ve resimlerin zihinsel modellerini oluşturma yoluyla yaparlar.

Kültürel zemine temel teşkil eden bu kökleşmiş varsayımlar hem “gerçekliğin modelleri”dir - şeylerin doğasını tanımlar ve açıklarlar -hem de “eylem modelleri”dir- insanların davranışlarını yönlendiren zihinsel eylemi sağlarlar.⁶ Kültürel açıdan istikrarı sağlama eğiliminde olan dünya görüşü aynı zamanda barış ve evde olma açısından duygusal güvenlik sağlar. İnsanlar dünya görüşleri ile gerçeklik deneyimleri arasında bir boşluk olduğunda “dünya görüşü krizi” yaşarlar.⁷ Protestan Evanjeliklere göre, bugün Amerika Birleşik Devletleri büyük olasılıkla kültürel bir devrime neden olacak bir dünya görüşü krizinin eşliğindedir.

Yaklaşık iki yüzyıl boyunca beyaz Anglo-Protestan kültür Amerika'nın kurumlarını, tarihini ve kimliğini şekillendirmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'ne gelen göçmenler bu değerleri benimsemiş ve Amerika'nın Anglo-Protestan kültürüne asimile olmuştur.⁸ Ancak 20. yüzyılın ilk yıllarından itibaren Amerikan Protestanlığı sanayileşme ve modernleşmenin geleneksel dini anlayış biçimine meydan okuması nedeniyle bir yol ayrımına girmiştir. Bilimsel bilgi ve modern kültür ile uzlaşmayan Protestan Evanjelikler dini inançların ne ölçüde geçerli olması gerektiği konusunda yoğun bir şekilde fikir ayrılığına düşmüşlerdir.⁹

Bu durum seküler toplumun modernleşmesine uyum sağlayan ve liberal fikirleri benimseyenler ile geleneksel dini inançlarını korumak isteyen ve Hıristiyanlığa mistik bir bakış açısı getiren Protestan Hıristiyanlar arasında “Muhafazakâr-Liberal” bir bölünmeye neden olmuştur.¹⁰ Muhafazakâr tarafı temsil eden, 19. yüzyılda Büyük Uyanış hareketleri neticesinde olgunlaşan Protestan Evanjelik Hıristiyanlık, 19. yüzyılın sonlarında “Protestan Evanjelik Dünya Görüşü” kavramı ekseninde modernizmin ilke ve prensiplerine, öğretilerine karşı savaş açmıştır. Yeniden bir doğuş süreci olarak kabul edilen bu dönem beraberinde “Evanjelizmin” Protestan Hıristiyanlığın Ortodoks (doğru-gerçek inanç) ruhunu yansıttığı iddiasını getirmiştir. Bu durum bugün öyle bir noktaya savrulmuştur ki; Protestan Evanjelikler kendilerini “doğru” yola iman eden Hıristiyanlığın “tek gerçek” inançlıları olarak görmektedirler.¹¹

Protestan Evanjelikler, dönemin modern-seküler felsefesinin iflas ettiğini, mevcut kültürel yozlaşmanın önüne geçemediği, dolayısıyla Batı medeniyetinin çöküşünü önlemekten aciz olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre sadece “tutarlı bir dünya görüşü” batı kültürünü kurtarabilecek yegâne anlayıştır. Bu nedenle “Hıristiyanlığın bir dünya görüşü” olarak modernizmin aşırılıklarından ve zayıflıklarından kaçınacak yeni bir ifadeye ihtiyacı vardır.¹² Bu anlayış dünya görüşü kavramını göreceli bir perspektif meselesi olarak ele alan Nietzsche'nin ifadelerinde yansımaları bulur. Friedrich Nietzsche (1844-1900), dünya görüşlerinin, belirli bir çağın, coğrafyanın ve kültürün bir ürünü olduğuna inanır. “Weltanschauung”, bir halkın düşüncelerini, inançlarını ve davranışlarını yapılandıran kriterleri sağlamaktadır. Gerçeğin kendisi hareketli bir metaforlar ordusudur.¹³ Dünya görüşü belirli bir bakış açısına göre “gerçekliği” yorumlamaktır. Dolayısıyla bir dünya görüşünün “gerçeği” sadece yerleşik bir

⁵ Clement Vidal, *The Beginning and End: The Meaning of Life in a Cosmological Perspective* (Switzerland: Springer International Publishing, 2014), 4.

⁶ Clifford Geertz, *Yerel Bilgi*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2007), 161-162.

⁷ Paul G. Hiebert, *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008), 30.

⁸ Samuel P. Huntington, *Who Are We: The Challenges to America's National Identity* (New York, London, Toronto, Sydney: Simon & Schuster Paperbacks, 2004), 61.

⁹ Laura R. Olson, Adam L. Warber, “The Mainline Protestant Vote,” *Religion and the Bush Presidency*, Ed. Mark J. Rozell and Gleaves Whitney (United States: Palgrave Macmillan, 2007), 73.

¹⁰ Topcan, Özlem, “Protestan Evanjeliklerin Amerika-İsrail İlişkilerindeki Rolü Üzerine Teolojik, Politik ve Tarihsel Değerlendirme,” *Turkish Academic Research Review* 7/4 (2022), 909.

¹¹ Topcan, 911.

¹² Barry Hankins, *American Evangelicals: A Contemporary History of a Mainstream Religious Movement* (United States of America: y Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2009), 38.

¹³ James W. Sire, *Naming the Elephant: Worldview as a Concept* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 39.

sözleşmedir. Dilsel gelenek ve alışkanlıkların ürünüdür.¹⁴ Bu nedenle Nietzsche'ye göre, "gerçeklik" yoktur "sadece yorumlar" ya da "farklı perspektifler" vardır.¹⁵ İnsan rasyonel olmayan istekler tarafından güdülenir. Zira insan mantığı duyular üzerine kuruludur, yani bütün bilgilerin temelinde duyular yatar. Duyuların doğası üzerine inşa edilen dünya "gerçeklik" özelliği kazanır.¹⁶ Farklı bir deyişle, dünya görüşleri insan topluluklarının dilsel üretimleridir. Kelimelerle kurulur, kavramlarla sabitlenir ve böylece "doğru kabuller" kurumsallaşır. Dünya görüşleri gerçekmiş gibi görünse de aslında tarihsel süreçte oluşurlar. İnsanın hayatta kalması için gerekli olan suni yapılarıdır. Nietzsche, "gerçeği" belirli bir canlı türünün var olamayacağı türden bir "yanılgı" olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla gerçek yoktur, sadece yanılsama, dilsel gelenekler, alışılmış düşünce ve "şey"leştirilmiş kültürel modeller vardır.¹⁷

Protestan Evanjeliklere göre, Aydınlanma, felsefenin başlangıç noktasını ontolojiden (çevremizdeki dünyanın doğası) epistemolojiye (bilme sürecinin sonuçlarına güvenebilmek için bir şeyi nasıl bileceğimize) kaydırmış, merkeze Tanrı yerine insanlığı alarak önceki düzeni tersine çevirmiştir.¹⁸ Ancak kademeli olarak gelişen seküler dünya görüşünü benimseyen toplum nihai sonunu öngörememiştir. Tanrı'dan insana, bağımlılıktan bağımsızlığa, uhrevilikten maddi dünyaya, aşkın olandan ampirik olana, mit ve inançtan akıl ve gerçeğe, tümellerden tikellere, doğaüstü olarak belirlenmiş statik bir evrenden doğal bir evrene kaymıştır.¹⁹ 19. yüzyılın varoluşsal ruh halini ele alan Nietzsche, gelinen bu noktayı "Tanrı'nın ölümü" olarak ilan etmiştir. Nietzsche; Hıristiyanlığın ruhuna, insanın mevcut varlığına, yaşamın değerlerinin karanlık yüzüne bir ayna tutarak acımasızca eleştiriler getirmiştir. Nietzsche'ye göre, Tanrı'nın ölümü yalnızca dini bir yanılsamanın kabulü değil, tüm bir uygarlığın uzun süre varoluşunu özgürce kucaklayan bir dünya görüşünün ölümüdür.²⁰ Artık insanlığın uçsuz bucaksız bir denizde yüzdüğünü, onu evine ulaştıracak sabit bir yıldızı, bir limanı, yolculuğun bir amacının olmadığını belirtmiştir. Nietzsche'nin umutsuzluğu liberal Hıristiyan kültürünün kayıtsızlığına karşı isyan niteliğindedir.²¹ Avrupa'nın aklından Hıristiyan Roma'yı silip modern bilimin yolunu açanın Luther olduğunu ifade etmiştir. Luther'in reformları her ne kadar bağımsızlık arzusu, özgürlüğe inanç, modern bilime değer vermeyi mümkün kılacak bir zemin kazandırsa da, insanlarda saygı, edep ve derinlik eksikliğine neden olmuştur.²²

2. PROTESTAN EVANJELİK DÜNYA GÖRÜŞÜ DÜŞÜNÜRLERİ

Modern seküler dünyanın ilkelerinden oluşan ve felsefi alanda kullanılan dünya görüşü "Weltanschauung" kavramını yeniden ele alan Evanjelik Hıristiyanlar, kavramı kültürel bir bütünlük içerisinde kapsamlı bir şekilde dönüştürerek kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya başlamışlardır. Hıristiyan inancının bireysel dindarlığa indirgenmesi, kamusal alanda erozyona uğradığı ve neredeyse yok olmak üzere olduğu bir dönemde dinin bütünsel doğasına, kozmik boyutuna ve evrensel uygulamalarına yeni bir bakış açısı getiren Hıristiyan "dünya görüşü" kavramının gelişim süreci "kilise tarihi"nde önemli bir yer teşkil etmektedir.

Hıristiyan dünya görüşü kavramının tarihi, İskoç teoloji profesörü James Orr (1844-1913) ile başlamıştır.²³ Orr inancın kapsamlı savunmasına odaklanmış ve dünya görüşü kavramını temel bir strateji olarak benimsemiştir. Bu amaçla 1893'te Hıristiyan inancını tam bir

¹⁴ Peter Levine, *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities* (Albany: State of New York University Press, 1995), 45-46.

¹⁵ Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1990), 2.

¹⁶ William Plank, *Nietzsche ve Varlık: Güç İstenci ve Dağıtık Sistemlerin Doğası Üzerine* (İstanbul: Mitra Yayınları, 2012), 85.

¹⁷ David K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002), 102.

¹⁸ Craig G. Bartholomew, *Contours of the Kuyperian Tradition* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017), 104.

¹⁹ Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind* (London: Pimlico, 2010), 343.

²⁰ Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, 341.

²¹ Reinhold Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1949), 157.

²² Plank, *Nietzsche ve Varlık: Güç İstenci ve Dağıtık Sistemlerin Doğası Üzerine*, 265.

²³ Naugle, *Worldview*, 4-5.

dünya görüşü olarak ifade etmek üzere “*The Christian View of God and the World (Hıristiyanların Tanrı ve Dünya Görüşü)*” adlı eserini yayınlamıştır. Orr, dünya görüşü kavramını, belirli bir teoloji ya da felsefe açısından zihnin nesnelere bir bütün olarak kavrama çabası içinde “en kapsamlı görüş” olarak ifade etmiştir. Temel hedefi Hıristiyanlığın “tutarlı, rasyonel, sistemli ve düzenli bir bütün” olarak ele alınıp, zamanın yükselen seküler düşüncesine engel olabilecek etkili bir “Hıristiyan dünya görüşü” sunmaktır. Ona göre, Hıristiyan “gerçeklik” anlayışının odak noktası Mesih’in kişiliğinde kendini bulur. Mesih, Eski Ahit’te temelleri bulunan belirli bir evren anlayışına sahiptir. Bu nedenle, Mesih’e olan inanç, mantıksal olarak, onun dünya görüşüne bağlılığı gerektirir.²⁴

Orr’un yaklaşımını Hollandalı ve etkili bir Neo-Kalvinist ilahiyatçı Abraham Kuyper (1837-1920) daha ileri taşımıştır. O, dünya görüşü kavramını, Kalvinizm eksenli bir Hıristiyan kültürünün dirilişini belirtmek için “dünya ve yaşam görüşü” olarak sunmuştur.²⁵ Etkili bir politikacı olan Kuyper 1901 ve 1905 yılları arasında Hollanda’nın başbakanlığını yapmıştır.²⁶ Kuyper 1889’da kaleme aldığı “*Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton (Kalvinizm: Princeton’da İlahiyat Fakültesinde Verilen Altı Ders)*” adlı eserinde, Hıristiyanlığın sadece doktriner bir din olmaktan ziyade kapsamlı bir “yaşam sistemi” olarak anlaşılabilirliğini savunmaktadır. Ona göre, her dünya görüşü, insan varoluşunun “Tanrı”, “insan” ve “dünya” olmak üzere üç temel ilişkisini ele almalıdır.²⁷ Kiliseden bağımsız olarak insanın doğrudan Tanrı ile ilişkisi ebedi bir paydaşıdır. Tüm insanlar Tanrı’nın önünde eşittir. Tanrı’nın doğada ve insan yaşamında gizlediği güçlerin keşfedilmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir.²⁸ Kuyper, Tanrı ve insan ilişkisini tek başına bir dini sistem ya da teoloji olarak değil, siyaset, sanat, ahlak ve bilim başta olmak üzere yaşamın tüm alanlarını kapsayan tam bir dünya görüşü olarak görmektedir.²⁹ Orr’dan farklı olarak Kuyper’de, “Weltanschauung” (Dünya görüşü) kavramı, Hıristiyan kültürünü şekillendiren yeni bir güç olarak tanımlanmış ve kendine özgü bir şekil almıştır.³⁰

Herman Dooyeweerd (1894-1977) “*A New Critique of Theoretical Thought (Teorik Düşüncenin Yeni Bir Eleştirisi)*” eserinde, “Kalbin, duygu ve hislerle, akıl ve mantıkla, ya da inancın dünyevi işleviyle özdeşleştirilmemesi gerektiğini söylemektedir³¹ Dooyeweerd, gerçekliğin derinden varsayıldığı “anlam bütünü” ya da ön varsayımsal yaklaşımını “temel güdü” (ground-motive) olarak tanımlar. Temel güdü, insanın mutlak “merkezi” kaynağı olarak hareket eden, “ruhsal” (manevi) itici gücüdür. Bu güç, kültür, bilim ve sosyal yapıyı derinden etkiler. Dooyeweerd’e göre, temel güdüler, dünya görüşlerini üretmek ve eleştirmek için bir anlam bağlamı sunmaktadır. Mevcut dünya görüşlerinden memnun değilsek, temel güdümüz bize onlarda neyin yanlış olduğunu ve alternatifleri nerede aramamız gerektiğini söylemektedir.³²

Amerikalı, presbiteryen, teolog ve filozof Francis A Schaeffer’in (1912-84) yayınladığı “*A Christian Manifesto (Bir Hıristiyan Manifestosu)*” adlı çalışmasında Hıristiyanlık bakış açısından pek çok kültürel meseleyi tartışmış ve Hıristiyanlığı yaşamın her alanını kucaklayan bir “bütün” olarak değerlendirmiştir. Ona göre, aslında tüm toplumsal sorunların kaynağı nihai gerçekliğin kişisel olmayan madde ya da kendi içinde şekillendirilmiş enerji olduğu fikrine dayanan bir dünya görüşüne kaymasından kaynaklanmıştır. ABD’de dâhil olmak üzere Kuzey Avrupa kültürüne egemen olan bu dünya görüşü çağın mevcut koşullarına karşı yetersiz kalmıştır.

²⁴ James Orr, *Christian View of God and the World* (NewYork: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1908), 4.

²⁵ Wolters, “On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy,” 20.

²⁶ James D. Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat* (Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013), 229.

²⁷ Abraham Kuyper, *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*. (New York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company, 1898), 16.

²⁸ Kuyper, *Calvinism*, 31.

²⁹ Kuyper, *Calvinism*, 12.

³⁰ Wolters, “On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy,” 20.

³¹ James W. Sire, *Naming the Elephant*, 34.

³² Herman Dooyeweerd, *Roots of Western Culture: Pagan, Secular and Christian Opinions* (Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979), 9.

Seküler ve dini dünya görüşleri gerçekliğin ve varoluşun doğasını anlama biçimleri açısından farklılık göstermektedir ve kaçınılmaz olarak farklı sonuçlar üretmektedir. Dünya görüşü kavramını “dünyayı ve hayatı bir bütün olarak düşünmek ve görmek” olarak tanımlayan Schaeffer, hümanist rasyonalizmden ilahi vahiye doğru epistemolojik bir değişimin gerekliliğini vurgulamaktadır.³³

David K. Naugle (1952-2021) *“Worldview: The History of a Concept (Dünya Görüşü: Bir Kavramın Tarihi)”*, adlı çalışması kavramın çeşitli alanlardaki tarihsel gelişimini daha iyi anlamak için kapsamlı bir kaynak niteliğindedir. Naugle, dünya görüşünü genel anlamda “gerçekliğin yorumlaması” ve “yaşama temel bir bakış” olarak tanımlamaktadır.³⁴ Ona göre, “kalp”, insan merkezinin bilincidir ve yaşamın varsayımsal temelini oluşturur. Ön varsayımlar, çoğu insanın kabul ettiği ilk ilkelerdir. Karakter olarak çok yönlüdürler ve birlikte örülerek yaşamın en temel psikik katmanını, tüm düşünce ve eylemin mantığını oluştururlar. Dolayısıyla Naugle, dünya görüşünü bir “kalp” meselesi olarak adlandırır.³⁵ İnsanlar, Tanrı'nın sureti ve benzeri olarak varoluşları boyunca, Mukaddes Kitabın “kalp” olarak adlandırdığı temel düşünme, duygu ve irade yetisi tarafından öznel olarak hayat bulurlar. Dünya görüşünün en temel unsuru, evrenin ahlaki düzenini kuran, sözü, bilgeliği ve yasasıyla yaratılmış varoluşun tüm yönlerini tanımlayan ve yöneten Tanrı'nın üçlü (teslis) nesnel varlığının nihai gerçeklik olduğudur. Öznel bir bilinç alanı olarak insanların kalbine demirlenen Tanrı'nın varlığı insanların dünya görüşünü şekillendirmektedir.³⁶

Kanadalı dünya görüşü düşünürü Albert M. Wolters (1942-) *“Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview (Yaratılış Geri Kazanıldı: Reformcu Bir Dünya Görüşü İçin İncil Temelleri)”* çalışmasında, dünya görüşünü “kişinin ‘şeyler’ hakkındaki temel inançlarının kapsamlı çerçevesi” olarak tanımlar. Dünya görüşü insanlığın ortak ve günlük deneyimlerinin bir meselesidir, tüm insanlık bilgisinin kaçınılmaz bir bileşenidir. Hayatımız için bir rehber olarak işlev gören dünya görüşü aslen bir akıl ve sağduyudur. En kapsamlı tanımıyla dünya görüşü: “hayata ve dünyaya bakış açısı”, “değerler sistemi” ya da “ideoloji”lerdir.³⁷

3. PROTESTAN EVANJELİK DÜNYA GÖRÜŞÜNÜN KARAKTERİ

3.1. Tanrısal Egemenlik

Evanjelik dünya görüşü düşünürleri dünyadaki parçalanmış gerçeklik görüşüne alternatif olarak gerçekliğin bütünlüğünü kapsayan bir Hıristiyan dünya görüşü sunarlar. Onların Hıristiyanlığı savunma metodu genellikle “antitezlere” dayalı bir meydan okuma niteliğindedir. Tanrısal egemenlik vurgusu, düalist (ikici) anlayış ve sekülerizm karşıtlığı bu inancın doğası ve karakterinde yer almaktadır.

Evanjelik dünya görüşünün “gerçekliğe” ilişkin ilk temel varsayımı ontolojiktir. Tanrı'nın varlığı ve karakteri evrendeki mutlak değeri oluşturur. Gerçeklik için nesnel referans noktası oluşturan Tanrı'nın üçlü doğası (teslis), karakteri, mükemmelliği ve egemenliği nihai gerçekliktir. Evren ve anlamı Tanrı'nın varlığının tezahürü olduğundan asla sorgulanamaz. Böylece öznel ve rölativist bakış açısı dışlanır.³⁸ Tanrı, evreni hem yoktan (exnihilo) hem de ilahi sesiyle (per verbum) yaratmıştır. Kutsal Kitap, Tanrı'nın yaratıcı tasarımını, O'nun bilgeliğinin (sophia) bir başarısı olarak ifade eder. Eski ve Yeni Ahit'in gösterdiği gibi Tanrı her şeyi kendi kanunları vasıtası ile yönetir. Kutsal Kitap merkezli dünya görüşü dini bir olasılığı ima etmekten ziyade yaşam hakkında gerçek, doğru ve iyi olan salt bir bakış açısını önermektedir.³⁹

³³ Francis A. Schaeffer, *A Christian Manifesto* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 1981), 17-18.

³⁴ Naugle, *Worldview*, 260.

³⁵ Naugle, *Worldview*, 270-272.

³⁶ Naugle, *Worldview*, 266-268.

³⁷ Albert M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview* (Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 2,3,9.

³⁸ Sire, *Naming the Elephant*, 43.

³⁹ Naugle, *Worldview*, 266.

Tanrı ve Kutsal Kitap üzerine inşa edilen “gerçeklik”, kendisini toplumun teşkilatlanma yapısı, teolojisi, disiplini, kültürü ve ahlak prensiplerinde gösterir. Tanrı'nın tüm yaşam üzerindeki egemenliği, seçim doktrini (palingenesis) ve evrensel lütuf ilkesi bu görüşü şekillendiren en temel ilkelerdir. Kutsal Kitap “seçilmişleri” yeni insanlık olarak gelecekte bir araya getirmede Tanrı'nın eşsiz rolüne atıfta bulunur. Kuyper'e göre kilise, görünmez, göksel bir varlıktır, “dünyevi kilisede tezahür etmektedir”. Lütuf işinin tamamı tek bir ilahi fikrin, Tanrı'nın tezahürünü temsil etmektedir. Tanrı yeryüzündeki mutlak egemenliğin başlıca unsurudur.⁴⁰ Protestan Evanjelik kültüre Kalvinist bir bakış açısı hâkimdir. Tanrı'nın egemenliği doktrini Kalvinist teolojinin ana motifidir. Tanrı'nın egemenliği, varsayımsal olarak mutlak ve sınırsızdır. Calvin, Tanrı'nın “yaratıcı”, “kurtarıcı” ve “yenileyici” kudretine dikkat çekmektedir. Tanrı tektir ve her şeyin merkezinde yer alır. Baba “yaratıcı”, Oğul “kurtarıcı”, Kutsal Ruh ise “yenileyici” özelliklere sahiptir. Mesih'in göğe yükselişinin amacı, tüm güçleri kendisine boyun eğdirmek, melekleri itaatkâr kılmak, şeytanı dizginlemek ve Baba'nın tüm “seçilmişlerini” korumak ve muhafaza etmektir. Mesih'e göklerin ve yerin daimi yetkisi verilmiştir. Mesih'e gönüllü teslimiyetin olmadığı yerde egemenlik henüz sağlanmamıştır. Ruh tarafından yenilenmeyenler, Şeytan'ın egemenliği ve yönetimi altındadırlar.⁴¹ Kalvinist inanç anlayışında asla “orta yol/koşul” bulunmamaktadır.

Kalvin'e göre, insanlar hem manevi hem de dünyevi idarelerin/yönetimlerin altındadır. Dünyevi idareciler, hükümetler, toplumsal barışın yararına Tanrı'ya tapınmayı, inanmayı desteklemelidirler. İdareciler, bir anlamda Tanrı'nın hizmetkârlarıdır. Tanrı'nın hâkimiyeti altındaki hükümdarların devletleri, sadece kötülüğü bastırmayı değil, aynı zamanda ahlaki bir düzen aracılığıyla insanı iyileştirmeyi de amaçlamaktadır. Mesih her iki yönetimin de efendisidir. Dünyayı yönetmek, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak, fakirlere yardım etmek, tüm kötülükleri cezalandırmak, adaletsizliği ve şiddeti kontrol etmek Tanrı'nın sorumluluğundadır. Mesih kendi otoritesine isteyerek teslim olan müminlerin Rabbidir, çünkü O, “bedenin başıdır”. Bu noktada “kilise” Mesih'in “bedeni” olarak tasvir edilir. İnançsız insanlar Tanrı'nın dünya üzerindeki yönetimini inkâr ederler. Doğru ile yanlış arasındaki dengeyi vicdanlarıyla ayarlamaya çalışırlar. Tanrı'nın, dünyevi insan işleriyle ilgilenmediğini düşünürler. Oysa yaşanan tarih, Tanrı'nın dünyada insan hayatına lütufkâr ve adil bir şekilde hükmettiğine tanıklık etmiştir. Hükümdarlar, bir anlamda Tanrı'nın hizmetkârlarıdır. “Mesih'in egemenliği” şüphesiz tüm insanları kapsamaktadır, fakat Çoban'ın sesi, gönüllü itaat eden seçilmişlerden başkasına kurtuluş getirmez. Calvin, Tanrı'nın egemenliğine boyun eğmeyi reddedenlerin zorla boyun eğdirileceğine dikkat çeker. Tanrı'nın egemenliğinden kaçış yoktur.⁴²

Yaradan ile yarattıkları arasında bir ayırım söz konusu olamaz. Yaratma (karakteristik olarak Kalvinist tarzda), kozmik bir yasa (söz, nizam) açısından, Tanrı'nın egemenliğinin ifadesi olarak tanımlanır. Kozmogoni terminolojisinde, yaratılış her zaman bir “yasa-özne ilişkisi” meselesidir. Bu uyum ve ahenk sadece doğayı değil görünen görünmeyen tüm gerçeklik türleri için geçerlidir. Uygulanması gereken “yasa”, tüm alanları yaratılış gereği erişilebilir kılmaktadır. “Yasa”, yani özne ile nesne arasındaki ayırım yaratılışın kapsamlı bir şekilde ciddiye alınması gereğini ortaya koyar.⁴³

Kuyper, Kalvinist egemenlik doktrinini daha ileri taşıyarak “alan egemenliği” (sphere sovereignty) modeli temelinde inşa etmiştir. Böylece Tanrı ve Kutsal Kitap üzerine inşa edilen “gerçeklik”, kendisini toplumun teşkilatlanma yapısı, teolojisi, disiplini, kültürü ve ahlak prensiplerinde gösterir.⁴⁴ Mesih, tüm yetkisini tek bir kuruma vermez. Yetki (güç), göreviyle örtüşecek şekilde doğası, niteliği ve amacına göre kurumlar/alanlar arasında dağılır. Örneğin, ebeveynliğin amacı, çocukların yetiştirilmesidir; okulların ve üniversitelerin amacı öğrencilerin

⁴⁰ Kuyper, *Calvinism*, 71,76.

⁴¹ Matthew J. Tuininga, *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2017), 147–148.

⁴² Tuininga, *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church*, 149–150.

⁴³ Albert M. Wolters, “Dutch Neo-Calvinism: Worldview, Philosophy and Rationality,” *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. H Hart vd. (Toronto: UPA, 1983), 120-121.

⁴⁴ Kuyper, *Calvinism*, 71.

eğitimidir; ticaretin amacı, insan ihtiyaçlarını karşılamak için malların sağlanmasıdır; bilimin amacı, keşif ve bilginin ilerlemesidir; sanatın amacı, güzelliğin üretilmesi ve takdir edilmesidir. Devletin amacı ise “ortak yarardır”. Kuyper'in modeli politik yapı içinde toplumsal kurumlara alan yaratır.⁴⁵ “Alan egemenliği (sphere sovereignty)” modeli farklılıklar içinde bir birlik ilkesi olarak anlaşılmaktadır. Nispeten birden fazla özerk otorite alanlarının tanınması bakımından bir çeşitlilik ilkesi ve çeşitli otorite alanlarının veya merkezlerinin simbiyotik karşılıklı bağımlılık ilişkisinin tanınması bakımından bir birlik ilkesidir.⁴⁶ Kuyper'in modelinin gücü ve çekiciliği, politik yapı içinde toplumsal kurumlara alan yaratmasından kaynaklanmaktadır.

Tanrı'nın tüm yaşam üzerindeki egemenliği, seçim doktrini (palingenesis) ve evrensel lütuf ilkesinde şekillenir. Kuyper, “Seçilmişleri” yeni insanlık olarak bir araya getirmede Tanrı'nın eşsiz rolüne atıfta bulunur. Tanrı'nın onları “çağırdığı” veya “seçtiği” inancı Tanrı tarafından O'nun kutsal işini yapmak için bireyler ve topluluklar olarak “seçildiklerine” dair bir inanç anlayışıdır. “Seçilmiş” olmak, sadece yasaklanmış bir dizi dini kuralı yerine getirerek bir bireyin erişebileceği bir şey değildir; daha ziyade, Tanrı'nın “seçilecek bireyi” aradığına ve kendisinin “seçtiğine” inanılır. “Seçilmiş” olma deneyimi bireyseldir. Bu nedenle, Tanrı vergisi bir statüdür şayet seçilen birey yüksek davranış ve inanç standartlarını korumakta zafiyet gösterirse “ortadan kaldırılabilir” bir statüdür.⁴⁷ Tanrı'nın yasasına bağlı ulusu ve kurumlarıyla Eski Ahit modelindeki İsrail Devleti bir paradigmadır. Dolayısıyla Hıristiyan idealini gerçekleştirmek için kilise, her türlü fesat yeryüzünden kovuluncaya kadar bireyleri, toplulukları ve hükümetleri reforme etmek için sesini yükseltecek ve her türlü girişimde bulunacaktır. Mükemmel bir toplum modeline ancak Tanrı'nın Yasası, o ülkenin yasası olduğunda ulaşılacaktır.⁴⁸

3.2. Dualist (İkici) Anlayış

Evanjelic dünya görüşü “gerçekliğin” inşasına yönelik kendisini en iyi düalizmin diyalektiğinde gösterir. Modern dünya eğilimlerine karşı tezler ile “gerçekliğin” nihai kaynağını Tanrı'da bulan bir model sunmaktadır. Evanjelicler hem ruhani hem de dünyevi olmak üzere ikili bir zihniyete sahiptirler. En temel gayeleri Tanrı'nın lütfuna bağlanarak yaşamın sonsuzluğunu hedeflemek iken öte yandan görev bilinciyle bugüne dünyaya odaklanmaktır. Bu anlayış Kalvin'in “cennet-dünya” ve “beden-ruh” düalist (ikici) diyalektiğine dayanır. Cennetteki yaşam ile şimdiki yaşam arasında bir karşılaştırma söz konusu olduğunda dünya hayatı hor görülür. Zira cennet “vatan”, dünya ise “sürgün” yeri olarak addedilir. Dünya bedene mezardır. Günah tarafından yozlaşan ve ölüme mahkûm edilen beden, ruh için de bir hapisanedir. Bedenden özgürleşmek kusursuz bir özgürlüğe saliverilmektir. İnananların asıl görmesi gereken şey yaratılış veya yaşamdan ziyade hayatın yozlaşması ve ölümlülüğüdür. İmanlının özlediği ölüm değil, ölümün ötesindeki ruhsal yaşamdır. Öte yandan, inananlar muharebedeki askerler gibi mevzilerini koruyabildikleri müddetçe bu dünyada kalmayı, görevlerini yapmayı arzu etmelidirler.⁴⁹

Yaşama düalist (ikici) bakış, Evanjeliclerin, kendilerini düşman bir kültürde yaşayan kuşatılmış bir azınlık olarak düşünmelerine sebep olur. Bu düşünce tarzı için, genellikle bu dünyanın kötülükleriyle bir sonraki öteki dünyanın görkemi arasındaki keskin “karşıtlıkları” tasvir eden Kutsal metinlerden yararlanılır. Evanjelic gruplar, sadakati, birlik ve beraberliği muhafaza etmek amacıyla kendilerini diğer gruplardan ayırmanın yolunu ararlar. Genellikle

⁴⁵ David H. McIlroy, “Subsidiarity and Sphere Sovereignty: Christian Reflections on the Size, Shape and Scope of Government,” *Journal of Church and State* 45/4 (2003), 758.

⁴⁶ Roger Henderson, “The Development of the Principle of Distributed Authority, or Sphere Sovereignty,” *Philosophia Reformata* 82/1 (2017), 81.

⁴⁷ Jones, *Being the Chosen*, 24.

⁴⁸ George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 86.

⁴⁹ Tuininga, *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church*, 155–56.

kendilerini buldukları toplumlarda birer “yabancı” olarak tanımlarlar. Dualist (İkinci) zihniyet, kendilerine özgü bir evanjelik alt kültürün yaratılmasına da yardımcı olur.⁵⁰

Evanjelik düalist anlayışın temelini insan kalbi ve zihni üzerinde yıkıcı etkileri olan “günah” kavramı oluşturur. Neredeyse kutsal metinlerin tamamında günahın etkileri tanımlanır. “İlâhî” hakikat yerine “ilahları” ikame eden putperestlerin ibadetleri ve davranışları günahın insan kalbindeki etkisinin kaçınılmaz sonucudur. Tanrı’nın yerine bir put koyan günahkârlar, insanoğlunun dinsel özü gereği tapınma/inanma ihtiyacından ayrı yaşayamayacağı için gerçeği yeniden yorumlamıştır. Hakikat arayışında insanlığın Tanrı yerine putperest inanç sistemlerini inşa etmesi (dünya görüşleri) kozmik manevi bir savaşa neden olur.⁵¹ Onlardan “Tanrı’nın çocukları olarak değil”, daha çok “şeytanın çocukları” olarak bahsedilir. Tanrı’nın sureti olarak yaratılan insan şüphesiz bir oğuldur. Bu nedenle, Âdem’e “Tanrı’nın oğlu” denir. İnsan ruhunda ve özünde Tanrı’nın bahsettiği tanrısal unsurlar olmasaydı hiçbir eylemi ve ibadeti insana bu denli manevi saygınlığı kazandıramazdı⁵² düşüncesi hâkimdir.

İnsanlığın durumuna ilişkin bu tablo, insanın kozmik boyutlarda bir ruhsal savaşın ortasında kaldığı ifadesiyle daha da güçlenir. Evanjelikler için “dünya bir savaş alanıdır”. Tanrı’yı temsil eden “iyiliğin” güçleri, Şeytan’a yani “kötülüğün” güçlerine karşı koymaktadır. Bu savaş “ışık ve karanlık” güçleri temsil eden dünya görüşleri üzerinden sürmektedir. Evreni saran yangında, hakikat şeytani bir şekilde karanlığa gömülür ve onun yerine çok sayıda yanıltıcı hayat tasavvurları, yani aydınlanma sahtekârlıkları konur. Şeytan’ın yozlaştırdığı bir kültürel manzara hâkimdir. Yanlış bir dünya görüşünün ya da bir kültürün “ruhsal atmosferi” Şeytan’ın egemenliğinin başlıca kaynağıdır. İnsanları etkileyen, içinde yaşadıkları, soludukları, düşüncelerine, emellerine ve eylemlerine hâkim olan genel ruhani iklimdir. İnsanlar kendilerini Şeytan’ın atmosferine bırakırlarsa onun taşıyıcıları olurlar ve yayılmasına katkı sunarlar. Gerçekliği yeniden şekillendirmeye yönelik bu çabalar, bireyin kendisini ve dünyayı yanlış anlamasına ve dolayısıyla tamamen mahvolmasına yol açar. Şeytan ve güçlerinin amacı, “yaratılışı bozmaya, engellemeye, mahvetmeye, yok etmeye” yönelik bir yalan ve ölüm kültürü yaratmaktır. Bireyin böyle bir ortama girmesi ancak kendi mahvoluşuna katkıda bulunmasıdır. Kesin olan şudur ki, düşmüş durumdaki insan kalbi, gerçeği bastırmaya ve dünyaya put tanrılar ve hatalı bakış açıları üretmeye devam edecektir. Çünkü insan kalbinin dinsel huzursuzluğu dindirebilmek için inanacak ve yaşamı anlamlandıracak bir şeye sahip olması gerekir. Manevi savaş dünya görüşleri etrafında dönmeye devam edecektir. Şeytan’ın krallığı, Tanrı’dan ve hakikatten insanı alıkoyan yanlış fikirlerin hâkim olmasını sağlamak için putperestliklerden, insan kibrinden ve kendi kendine yeterli olduğu duygusundan yararlanacaktır.⁵³

3.3. Sekülerizm Karşıtlığı

Evanjelik dünya görüşünün en temel karakteristik özelliği, modern seküler dünya görüşlerine karşıt meydan okuma duruşudur. Batı’nın metafizik temellerindeki radikal değişimin yeni bir strateji gerektirdiğini ifade eden Orr, felsefi ya da bilimsel bakış açısıyla oluşturulan sekülerizme karşı “kefaret”, “günah”, “kader”, “kurtuluş” terimlerini bünyesinde barındıran Mesih merkezli bir dünya görüşü çağrısıyla meydan okumuştur.⁵⁴ Kuyper ise, “Hıristiyan mirasını” kurtarmanın başat bir mücadele haline geldiğini, dolayısıyla “iki yaşam sistemi” arasında bir “ölüm kalım mücadelesi” olduğunu vurgulamıştır. Kuyper, Avrupa ve Amerika’nın paylaştığı ortak kültürel ve dini mirasın altını çizerek bu mücadelenin “ilkeler karşıtlığı” üzerinden yani Kalvinizm’den ilham alan Hıristiyanlığın ilkeleri ile Fransız devrimi, Darwinci evrim ve Alman panteizminin etkileriyle gelişen modernizmin ilkelerine karşı olacağını

⁵⁰ Michael S. Hamilton, “American Evangelicalism: Character, Function, and Trajectories of Change,” *The Future of Evangelicalism in America* (New York: Columbia University Press, 2016), 24–25.

⁵¹ Naugle, *Worldview*, 274,276.

⁵² Orr, *Christian View of God and the World*, 120.

⁵³ Naugle, *Worldview*, 279–82.

⁵⁴ Orr, *Christian View of God and the World*, 4.

ifade eder.⁵⁵ Schaeffer de bu iki dünya görüşünü hem içerik bakımından hem de sosyolojik, politik ve hukuk da dâhil olmak üzere birbirine tam bir antitez olarak tanımlar.⁵⁶

Evanjelik dünya görüşünün modernizme karşı en önemli duruşu laik milliyetçilik ve laik ulus devlet olgularına yönelik protestolarıdır. Ulus devlet ideolojisi dört unsurdan oluşmaktadır: Laik bir siyasi ideoloji, dini açıdan tarafsız bir ulusal kimlik (kilise ve devletin ayrılması doktrini), belirli bir siyasi örgütlenme biçimi (temsili demokrasi) ve bir coğrafi alanla duygusal özdeşleşme ve bağlılık. Laik milliyetçilik, devletin meşruiyetinin dine değil, halkın iradesine dayandığı fikrine dayanır.⁵⁷ Bu nedenle, Evanjelikler Fransız ihtilali sonrası laik milliyetçiliğin yükselişini dine karşı saldırı olarak değerlendirirler. Laik milliyetçik, ihtilalden sonra gelişen yeni sömürgeci bir ideoloji olarak görülmektedir. Seküler modern kültürü, eşitlik, sosyal adalet ve düzeni sağlama konusunda başarısız görmekteyiz. Batı toplumlarındaki boşanma, evlilik dışı doğumlar, alkolizm, uyuşturucu kullanımı, suç ve pornografinin yaygınlığını bu başarısızlığın kanıtı olarak gösterirler. Laik ulus-devlet meşruiyetini kaybetmiştir⁵⁸ düşüncesi hâkimdir.

Sosyolog James Davidson Hunter, Amerikan siyaseti ve kültürel yapısındaki yükselen bu kutuplaşmayı tanımlamak için “kültür savaşları” (culture wars) terimini kullanmıştır. Silah kontrolü, kürtaj, eşcinsel hakları, devlet ile kilise arasındaki ilişki de dâhil olmak üzere bir dizi sosyo-ahlaki meselenin 1980'lerde ve özellikle 1990'ların başından itibaren giderek daha fazla kamuoyu gündemine geldiğini savunmuştur. Kamu ve özel alan ayrımı Luther tarafından aile kavramını yüceltmek, cinsel ahlaki yorumlara karşı çıkmak, kilisenin devlet karşısındaki otoritesini azaltmak için mühürlenmiştir. Luther kamunun anahtarını Şeytan'a teslim etmiş ve siyaseti ele geçirmesine izin vermiştir.⁵⁹ Bugün buna karşı çıkan Evanjelik topluluklarda kamusal yaşam ile özel yaşam arasındaki ayrım ortadan kalkmıştır. Evanjelikler daha sert boşanma yasaları ve eşcinselliğin yeniden suç sayılması gibi ahlaki yasaları yeniden uygulamaya koymaya çalışmaktadırlar. Bir bakıma özel olan da kamusal olan kadar politiktir.⁶⁰ Gerçek inanç ve ahlaka ulaşmak bireyin hayatının her alanında fark yaratmasından geçmektedir.

Evanjelik popülizmin bir diğer özelliği ise, geniş dinleyici kitlelerinin oluşturduğu liderlik anlayışına dayanmasıdır. Liderler, halkın dilini konuşabilen, ihtiyaçlarını karşılayabilen ve geliştirebilen özelliklere sahiptir. Kaynağını popüler kültürden alan Evanjelik hareket dinamik ve kendini sürekli güncelleyebilen bir yapıya sahiptir. Popüler kültürle yakın temasları sayesinde kültürel değişimlere hızla uyum sağlamaktadır. Mensupları ve toplumdaki yeni nesil kesimlerle bağlarını güçlü tutabilmektedir.⁶¹

4. PROTESTAN EVANJELİK DÜNYA GÖRÜŞÜNÜN DOĞASI

4.1. Evanjelik Dünya Görüşü ve Felsefe

Kalvinizm temelinde gelişen Evanjelik dünya görüşü teolojik bir sistemden çok insan yaşamının tamamını etkileyen dinamik bir şekle bürünmüştür. Dolayısıyla da inancın kapsamlı bir görünümü halini almıştır. Bu noktada akıl, bilim ve felsefe ile ilgili temel kabullerini bilmek ve varsayımlarını netleştirmek bu dünya görüşünün doğasını anlamak açısından önemlidir. Dünya görüşü ve felsefe arasındaki ayrım ilk olarak 19. yüzyıl Alman felsefesinde yapılmıştır. Her ikisi de “şeylerin bütünlüğüne” ilişkin bir görüş sunma noktasında benzer olsa da, temelde birbirleriyle çelişmektedir. Wilhelm Dilthey ve Heinrich Rickert, dünya görüşü olarak “bilim-öncesi” gördükleri Weltanschauung (dünya görüşü) ile onun bilimsel karşılığı olarak Philosophie'yi (felsefe) karşılaştırırlar. Buna göre; bilim öncesinin çağrışımları, duygusal, dini önyargılardan kaynaklı öznel, gelişigüzel ve çelişkilidir. Bilimsel ise, tam tersine, tarafsız ve

⁵⁵ Kuyper, *Calvinism*, 4–5.

⁵⁶ Schaeffer, *A Christian Manifesto*, 18.

⁵⁷ Richard T. Antoun, *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic and Jewish Movements* (Walnut Creek, Lanham, New York, Oxford: AltaMira Press, 2001), 14.

⁵⁸ Antoun, *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic and Jewish Movements*, 15–16.

⁵⁹ Jean Bethke Elshtain, *Sovereignty: God, State and Self* (New York: Basic Books, 2008), 79.

⁶⁰ Jones, *Being the Chosen*, 115–16.

⁶¹ Hamilton, “American Evangelicalism: Character, Function, and Trajectories of Change,” 22–23.

rasyonel ilkelere dayanan nesnel, metodik ve tutarlı bir biliş tarzını sahiptir. Tarihsel süreç içinde felsefe kendisini tüm Weltanschauung unsurlarından arındırarak katı bir bilimsel felsefeye dönüştürmüştür.⁶² Oysa Dooyeweerd din ve felsefenin birbirine yakından bağlantılı olduğunu düşünür. “*A New Critique of Theoretical Thought (Teorik Düşünceye Yeni Bir Eleştiri)*” eserinde teorik düşüncenin kişinin dünya görüşünün temelinde yer almadığı, her şeyden önce, hem öz-bilginin hem de mutlak kökene veya sözde-kökene ilişkin bilginin, teorik düşüncenin sınırlarını aştığını ve köklerinin insanın “kalbinde” veya dini merkezinde olduğunu savunur. Zira gerçek öz-bilgi olmaksızın teorik sentezin gerçek başlangıç noktasının keşfedilemeyeceğini ve teorik düşüncenin eş merkezli sadece ideal benlikten kaynaklanabileceğini, dolayısıyla, düşüncedeki teorik-öz düşünme olarak bu merkezi bilgiyi varsaymaktadır. Ona göre hem modern fenomenoloji hem de Kant bu gerçeği gözden kaçırmıştır. Böylece Dooyeweerd, kendini bilmenin Tanrı bilgisine bağlı olduğu şeklindeki ampirik gerçeğin kanıtlanmış olduğunu düşünmektedir.⁶³

Dünya görüşü ve felsefenin yakından ilişkisi, özünde her ikisinin de evreni bir bütün olarak anlamaya yönelik tutumlarından kaynaklanmaktadır. Ancak, dünya görüşü felsefe gibi teorik bir karaktere sahip değildir. Gerçekliği, anlamın soyutlanmış kipsel yönlerinde değil, teorik bir şekilde analiz edilmeyen tipik bireysellik yapılarında kavrar. Dünya görüşü, felsefi düşünürlerin özel kategorisiyle sınırlı olmaktan ziyade herkes için geçerlidir.⁶⁴ Bu nedenle dünya görüşü kişisel, tarihi ve özel olma eğilimindedir. Yani insanlığın ortak günlük deneyiminin bir meselesidir, tüm insan bilgisinin kaçınılmaz bir bileşenidir ve bu haliyle bilimsel değildir veya daha doğrusu (bilimsel bilgi her zaman günlük deneyimlerimizin sezgisel bilgisine bağlı olduğundan) doğada bilim öncesidir. Bilim veya teoriden daha temel bir biliş düzenine aittir. Nasıl estetiğin doğuştan gelen bir güzellik anlayışı varsayımı, hukuk kuramının temel bir adalet kavramı varsayımı mevcut ise, aynı şekilde teoloji ve felsefenin de dünyaya kuram öncesi bir bakış açısı varsayımı mevcuttur.⁶⁵

Naugle; bir dünya görüşünün en iyi şekilde “semiyotik bir fenomen” olarak anlaşılabilirliğini ifade eder.⁶⁶ İnsan yaşamını derinden etkileyen kültürler, bireysel ve kolektif bilinç üzerinde hüküm süren belirli bir işaretin veya işaretler dizisinin etkisi altındadır. Bu içselleştirilmiş semiyotik yapı, doktrinler veya önermeler biçimini alabilir, ancak nihai olarak, bireyin “sonucunu” ve birincil kültürel “veriyi” sağlayan ve dünyayı yorumlayan anlatılardan oluşur. Bu hikâyeler bilinçli ya da bilinçsiz insanın yüreğinin derinliklerine kazınır ve mantık akışını sağlayan kanalları oluşturur. Semiyotik bir yapı olarak dünya görüşü öncelikle gerçekliğin yorumunu içeren ve yaşam için kapsayıcı bir çerçeve oluşturan işaretler açısından oluşmaktadır. Dünyayı yorumlayan öykülerden oluşan semiyotik sistem insanların üzerinde düşündükleri, yorumladıkları ve bildiklerine bir temel teşkil eder. “Semiyotik”, işaretler ve semboller ve bunların anlamı nasıl ilettikleriyle ilgilidir. Bu nedenle, bir dünya görüşü, sembolik bir evren veya gerçekliği anlamının bir yolunu oluşturmak için belirli bir anlatı işaretleri kümesini kullanır. Dolayısıyla dünya görüşü bilimden önce gelir ve teorik anlamda felsefeden oldukça farklıdır.

Wolters; “*On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy (Dünya Görüşü Fikri ve Felsefeyle İlişkisi Üzerine)*” isimli eserinde dünya görüşü ve felsefe arasındaki ilişkiye odaklanır. Yunanca “philosophia” sözcüğü, öze (ousia) egemen olduğu düşünce dünyasına aittir ve Almanca Weltanschauung sözcüğü ise tarihselliğin (Geschichtlichkeit) egemen olduğu düşünce dünyasına aittir. Her iki terimin ortak özelliği “bütüne yönelik bilişsel” bir yönelimi paylaşır ve her ikisi de görmenin optik metaforuyla ilişkilidir. Farklı oldukları nokta ise; ilki görmenin evrensel, soyut, ebedi ve özdeş karakterine vurgu yaparken, ikincisinin tikel, somut, zamansal ve benzersiz

⁶² Wolters, “Dutch Neo-Calvinism: Worldview, Philosophy and Rationality,” 113.

⁶³ Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought: The Necessary Presuppositions of Philosophy*, çev. William S. Young - David H. Freeman (USA: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969), 1./55.

⁶⁴ Naugle, *Worldview*, 28.

⁶⁵ Wolters, “On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy,” 19.

⁶⁶ Naugle, *Worldview*, 291.

karakterine vurgu yapmasıdır. Weltanschauung fikrinin temeli, dünyaya bir bakış açısını, şeylere bir bakış açısını, evrene kendi tarihselliğini aşamayan belirli bir noktadan bakmanın bir yolunu temsil etmesidir.⁶⁷

İnsan bilişinin kökenini her insanın merkezi çekirdeğine yerleştiren Dooyeweerd temelde iki temel dünya görüşü olduğu konusunda ısrar eder ve dünya görüşlerinin varsayımsal doğasına özel bir teolojik eğilim sunar. Temel güdeleri sayesinde Tanrı'ya dönenlerin dünya görüşleriyle, halen günaha bağlılığını devam ettirenlerin dünya görüşleri farklı olacaktır.⁶⁸ İnsanlar, gerçek Tanrı'dan yüz çevirmiş olsalar da, özlerinde inanç sahibi dindar varlıklardır. Onlar Tanrı'nın sureti ve benzeridir. Her ne kadar günah nedeniyle tahrif edilmiş olsalarda, doğaları gereği tapınma ihtiyacını her zaman bilinçlerinde taşırlar. Bu anlayış Kalvin'in, Tanrı'nın yalnızca "kutsallık bilinci" (divinitatis sensum) vermekle kalmadığı, aynı zamanda "din tohumu"nu (semen dinis) insan kalbine yerleştirdiği tezinin temelidir.

Bir "dünya görüşü" aynı zamanda kolektif olabilir yani, belirli bir ulusa, sınıfa veya döneme ait olan herkes tarafından benimsenmiştir. Ancak, belirli bir ulusun, sınıfın veya dönemin deneyimlerini ve bakış açılarını aşamadığı için tikellikten kaçamaz. Böylece "dünya görüşü" evrensel geçerlilik iddiasını kaybeder ve tarihsel görecelik (relativism) sorunlarının içine düşer.

Felsefe oldukça teoriktir ve bu nedenle entelektüel seçkinler için ayrılmışken, Weltanschauung geniş ölçüde teori öncesidir. Bu nedenle kitleler tarafından kullanılabilir. Ayrıca, felsefe bilimle ilişkili olduğu için, dünya görüşünün bilimsel olmadığı da kabul edilir. Bu da olumlu olarak bilim öncesi olarak veya olumsuz olarak bilim dışı olarak yorumlanabilir. Öte yandan dünya görüşü kavramının modern tarih, bilim ve din görüşleri ile yakın tarihsel ve sistematik bağlantıları vardır; hatta neredeyse bu görüşlerle tanımlanır. Dolayısıyla, modernite ruhunu temelden eleştiren Hristiyanlar -özellikle kendini tarihselcilikte, bilimin özerkliğinde ve dinin özelleştirilmesinde gösterdiği gibi- Weltanschauung fikrini kendi amaçları doğrultusunda kullanabilir, tarih, bilim ve din konularında çağının ruhuna karşı tavizsiz bir tavır alabilirler.⁶⁹ Wolters'a göre, felsefe, bir "doğal akıl" meselesi değildir. Fakat felsefe bizzat kendisi tarafından teorik-öncesi (dini) bir bağlılıkla içsel olarak şekillendirilebilir.⁷⁰

4.2. Evanjelik Dünya Görüşünün Akıl ve Bilime Yaklaşımı

Kuyper'e göre; nesnel, tarafsız veya ilkelerden bağımsız bir bilim yanlısamasının olduğu devlet üniversiteleri Batı kültürünü şekillendiren en önemli kurumlardır.⁷¹ Kanaat önderleri, siyasi liderler, sanatçılar üniversitelerde yetiştirilir ve çoğunlukla hayatlarını şekillendirecek dünya görüşlerini buralarda özümserler. Dolayısıyla özgür olmak için bilim, bir inanç perspektifi ya da dünya görüşü yönelimi temelinde bir üniversite ortamında kendini sürekli geliştirmelidir.⁷² Kuyper dünya görüşü eksenli üniversitelerin kendi ilkeleri bağlamında kendi egemenliğini sağlayacağını, toplumda mayalanma etkisi yaratacağını ve gelecek kültürü şekillendireceğini düşünmektedir.

Tanrı'yı ve yaratışın mucizelerini öven doğaya yönelik bilim anlayışı, Darwin'in 1859'da yayınladığı "Türlerin Kökeni" araştırmasına tepki olarak tekrar gündem olmuştur. Evrimin aşamalarını açıklayan ve insanlık kültürüne yeni bir bakış açısı kazandıran bu araştırma, Hıristiyanlık ile modern kültür arasında uzun süre devam edecek bir mücadelenin belirleyicisi olmuştur.⁷³ Evanjelikler, evrimi, biyoloji ile ilgili bir teori olmakla beraber sekülerizmin savunusunu simgeleyen natüralist bir dünya görüşü olarak değerlendirmişlerdir. Onlar için

⁶⁷ Wolters, "On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy," 18.

⁶⁸ Sire, *Naming the Elephant*, 86.

⁶⁹ Wolters, "On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy," 19.

⁷⁰ Wolters, "On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy," 24.

⁷¹ Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*, 123-24.

⁷² J. P Moreland - William Lane Craig, *Philosophical Foundations For a Christian Worldview* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 2.

⁷³ Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, 134-135.

“akıl” Tanrı vergisidir. Yaratılış normlarına tabi olduğu için akıl tanrılaştırılmaz. Tanrı'nın yeryüzündeki işlerinin yürütülmesi ve geliştirilmesi için sadece bir araçtır. Rasyonellik dini açıdan tarafsız değildir. Zira günahın etkisi altındadır ve kurtuluşa muhtaçtır.⁷⁴

“Türlerin Kökeni” tartışması teknik olarak din ve bilim üzerine değil, her biri kendine özgü varsayımlara sahip olan gruplar tarafından uygulanan bilimin temelindeki iki yaşam sistemi arasındadır. Kuyper, bir disiplinin başlangıç varsayımları üzerine inşa edildiğini ve Hıristiyanların temel varsayımlarının bir disiplindeki teorik sonuçlarının çoğu üzerinde önemli etkileri olması gerektiğini vurgular. Ona göre din ve bilim arasında bir rekabet yoktur, birbirleriyle çelişen iki dünya görüşü vardır. Başlangıç öncülleriyle çelişmedikçe her iki görüş bilimsel veya rasyonel olabilir. Açıklayıcı bir güç olarak Tanrı'yı dışlayan öncüllerle başlayanlar ve temel inançları arasında Tanrı'ya inanmakla başlayan insanlar eşit derecede rasyonel olabilir ve teknik bilimsel girişimler üzerinde birlikte çalışabilirler; ancak bazı temel teorik konularda en iyi argümanları basitçe zıt sonuçlara varacaktır. Bu fark araştırmanın farklı bir sonucu üzerine değil, birinin öz bilincini diğerinkinden ayıran yadsınamaz dünya görüşü farkı üzerine kuruludur. Aralarındaki tartışmaları tek başına akılcılık çözemez. Bilimde sentezden antiteze bir dönüşüm sağlayan Kuyper “iki tür bilimden” söz eder.⁷⁵ Birincisi “Kutsal Ruh” tarafından yenilenen bir kalpten çıkar. Dolayısıyla dünyayı kutsal metinler ışığında aklın amaçlandığı gibi işlemesine izin verir. Hem günlük yaşamda hem de akıl yürütmede Hristiyanların rehberi olur. Tanrı, hem “töz” hem de “öz” olarak “varlığın” (*summum ens*) kendisinin en yüksek mertebesi olarak tanımlanır ve rasyonalitenin (logos, nous) nesnel karşılığıdır. Diğerisi ise, yenilenmeyen bir kalpten ortaya çıkar ve kutsalı reddeder. Kuyper, kutsal metinlere dayalı öğrenmenin geliştirilmesi için bilimi yeniden düzenleme çağrısında bulunur.⁷⁶ İnanç ve bilim arasındaki ilişkiyi gözardı etmeyen Kuyper, 1880 yılında Amsterdam'da “Özgür Üniversite (Free University)” adında bir üniversite kurmuştur.⁷⁷

SONUÇ

Modern dönem felsefi akım filozoflarınca olarak ilk kullanılmaya başlanan dünya görüşü “Weltanschauung” kavramı, Protestan Evanjellikler tarafından kendi inanç esasları ve değerleri açısından yeniden şekillendirilerek seküler inanca karşı yürütülen inanç savaşında kullanılmıştır. Calvinist bir bakış açısına sahip Protestan Evanjellik hareketin gelecek hedefi, Mesih'in getirdiği Müjde'yi dünya geneline yaymak, bireysel veya kamusal alan ayrımı gözetmeksizin kutsal kitap eksenli dini kuralları yaşamın bütününde uygulamak ve Şeytan'ın krallığını yıkarak Tanrı'nın krallığı inşa etmektir. Evanjelliklere göre; modern bilgiyi, Tanrı kelamının kadim bilgeliğiyle karşı karşıya getiren “Modernistler” Mesih'in dünyaya geri dönüşünü geciktirmektedir. Modernizm, belirli bir ideolojik duruş olarak görülmektedir. Bu ideolojik duruşa karşı, “Protestan Hıristiyan Evanjellik Dünya Görüşü” kavramı, seküler, modern, pozitivist veya farklı inançlara sahip toplumları dönüştürmek ve yeniden inşa etmek gayesiyle kullanılmaktadır. Evanjellik dünya görüşü “ışığın ve karanlığın” süregelen inanç savaşında seküler dünya görüşleri karşısında kendini bireysel ve toplumsal düzeyde bir düzen ideolojisi olarak ortaya koymaktadır. Bireylerin doğuştan getirdiği inanma ve tapınma ihtiyacı olduğu bilinciyle hareket etmektedir.

Evanjellik uyanış hareketlerinin ortaya çıktığı dönemlere bakıldığında, Avrupa ve Afrika'dan ABD'ye doğru yaşanan yoğun göçlerin yarattığı toplumsal iklimlerde yeşerdikleri görülmektedir. Farklı coğrafya ve kültürlerden gelen bireylerin yeni yerleştikleri topraklardaki etkileşimleri veya çatışmaları bireylerin inanca yaklaşımlarını da etkilemiştir. Bireyleri bir araya getiren veya karşı karşıya getiren en önemli olgu dünya görüşleri olmuştur. Yeni kıtada var olabilmek, sorunların üstesinden gelebilmek ve gelişebilmek için birlik ve beraberlik ihtiyacı

⁷⁴ Wolters, “Dutch Neo-Calvinism: Worldview, Philosophy and Rationality,” 121.

⁷⁵ Kuyper, *Calvinism*, 173.

⁷⁶ Wolters, “Dutch Neo-Calvinism: Worldview, Philosophy and Rationality,” 121-123.

⁷⁷ George M. Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (New York: Oxford University Press, 1994), 214.

önem arz etmiştir. Din ve inanç eksenli dünya görüşüne sahip Hıristiyan kitleler kilisenin çatısı altında birlik ve beraberliklerini sağlamaya çalışmıştır. Bu süreç gerçekleşirken Protestan Evanjelik gruplar geleneksel kiliseye muhalif olmaktan ziyade yerleşik kilise örgütlenmesinin etkin bir kolu olarak kendini konumlandırmış ve geliştirmiştir. Kilise-devlet ayrımı bağlamında devletten destek almadan kendi inanç sistemlerini kurmak suretiyle varlıklarını devam ettirmişlerdir.

Devlet ve kilise arasında anayasal bir ayrıma sahip olan, ilk bakışta, seküler ve tüketim odaklı bir toplum olarak görünen Amerika Birleşik Devletleri'nde Protestan Evanjelikler, var olan mevcut seküler kurallara alternatif yaklaşımlar üretmiştir. Siyaset, sanat, ahlak ve bilim başta olmak üzere yaşamın tüm alanlarını kapsayan yeniden inşa süreçlerine girmişlerdir. Dönüştürdükleri “dünya görüşü” kavramı üzerinde kurguladıkları yeni dünya düzeni modelini inşa sürecinde dinin modern ve seküler dünyadaki misyonu ile ilgili birçok yerleşik kuralı yıktıkları görülmüştür.

Batı'da dini ve seküler iki dünya görüşü arasında halen devam eden rekabet, bugün tüm sosyal ve kültürel alanlarda olduğu gibi bilim ve felsefe alanlarında da mevcuttur. Bu nedenle din, bilim ve akıl arasındaki ilişkiye bakış açısındaki farklılıktan kaynaklanan gerilim geçmişten beri süregelmektedir. Evreni doğa yasaları tarafından yönetilen bir makina olarak gören ve pratikte Tanrı'yı, yaratılmışların günlük hayatında uzaklaştıran seküler, pozitivist, deist eğilimli dünya görüşleri ile ilahi doğaüstü dünya görüşleri arasında net bir ayrım bulunmaktadır. Muhafazakâr Evanjelikler akıl ve inancın uyum içerisinde olduğu, aşağıda doğa yasaları yukarıda ilahi doğaüstü yasaları destekleyen iki katmanlı (düalist) dünya görüşlerini benimsemişlerdir. Tanrı'nın yarattığı aklın tanrılaştırılmasına, evrim teorisine karşı çıkmışlardır. Bilim ile din arasında çelişki olmadığını, çelişki gözükken hususların sadece bilim insanlarının dünya görüşleri arasındaki farklılıklar olduğunu ifade etmişlerdir.

ABD'nin kuruluşunda Liberal Protestan teolojik bilinç etkili olmuş, teolojik çalışmalar genellikle kilise yaşamından ve ibadetinden kopuk akademik bir faaliyet olarak sürdürülmüştür. Analitik çalışma şeklindeki faaliyetlerde Tanrı ile dünya ilişkisi hakkındaki kutsal metin yorumlarına odaklanılmış ve sistematik bir bütün halinde düzenlenmiştir. Protestan Evanjeliklerin ortaya koyduğu dünya görüşünde ise, muhafazakâr kaynaklardan yararlanılmıştır. Evanjelikler, patristik felsefe dönemi köklerine geri dönüş sağlayarak sadece inancın Ortodoks (Doğru-Gerçek İnanç) formasyonlarını (biçimlerini) üretmekle kalmamışlar, aynı zamanda ibadetin gizemli manevi temellerine de tekrar sarılmışlardır.

Protestan Evanjeliklerin bakış açısında, “Evanjelik Dünya Görüşü”, Tanrı'nın egemenliğine boyun eğen, O'nun yolunda yürüyen “seçilmiş” inançlıları kurtuluşa götürecek yegâne değerler sistemidir. Bu nedenle, ABD başta olmak üzere dünya genelinde yerleşik Protestan Hıristiyan Evanjelik inanca mensup muhafazakâr bireylerin dünyadaki gelişmelere ve vakalara yaklaşımlarında “Ulus Devlet” anlayışından ziyade “Evanjelik dünya görüşü” değerleri ana belirleyici etken olmaktadır. Dolayısıyla, Batı'da yerleşik Protestan Evanjeliklerin muhafazakâr perspektife sahip kendi dünya görüşlerinin etkilerini uluslararası ilişkiler ve siyaset alanı, ilim ve bilim alanı, eğitim alanı, kültür ve sanat alanı, finans alanı başta olmak üzere dünya genelindeki pek çok sahada görebilmek mümkündür. Bu nedenle, bugün içerisinde yaşadığımız yeni dünya düzenini kavrayabilmemiz açısından “Evanjelik Dünya Görüşü”nün anlamı, karakteri, doğası ve hedeflerinin anlaşılması büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Antoun, Richard T. *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic and Jewish Movements*. Walnut Creek, Lanham, New York, Oxford: AltaMira Press, 2001.
- Bartholomew, Craig G. *Contours of the Kuyperian Tradition*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017.
- Bratt, James D. *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK: William B. Eerdsman's Publishing Company, 2013.
- Clark, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1990.
- Dooyeweerd, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought: The Necessary Presuppositions of Philosophy*. çev. William S. Young-David H. Freeman. USA: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969.
- Dooyeweerd, Herman. *Roots of Western Culture: Pagan, Secular and Christian Opinions*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979.
- Elshtain, Jean Bethke. *Sovereignty: God, State and Self*. New York: Basic Books, 2008.
- Geertz, Clifford. *Yerel Bilgi*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Hankins, Barry. *American Evangelicals: A Contemporary History of a Mainstream Religious Movement*, United States of America: y Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2009.
- Hamilton, Michael S. "American Evangelicalism: Character, Function, and Trajectories of Change." *The Future of Evangelicalism in America*, ed. Candy Gunther Brown-Mark Silk. New York: Columbia University Press, 2016.
- Henderson, Roger. "The Development of the Principle of Distributed Authority, or Sphere Sovereignty," *Philosophia Reformata* 82/1 (Nisan, 2017), 74-99. <https://doi.org/10.1163/23528230-08201005>
- Huntington, Samuel P. *Who Are We: The Challenges to America's National Identity*. New York, London, Toronto, Sydney: Simon & Schuster Paperbacks, 2004.
- Paul G. Hiebert, *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008), 30.
- Jones, Julie Scott. *Being the Chosen: Exploring a Christian Fundamentalist Worldview*. UK: Ashgate Publishing Company, 2010.
- Kuyper, Abraham. *Calvinism: Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*. New York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company, 1898.
- Levine, Peter. *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*. Albany: State of New York University Press, 1995.
- Marsden, George M. *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Marsden, George M. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdsman's Publishing Company, 1991.
- McIlroy, David H. "Subsidiarity and Sphere Sovereignty: Christian Reflections on the Size, Shape and Scope of Government," *Journal of Church and State* 45/4 (Sonbahar, 2003), 739-763. <https://www.jstor.org/stable/23920937>
- Moreland, J. P.-William Lane Craig. *Philosophical Foundations For a Christian Worldview*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.

- Niebuhr, Reinhold. *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*. New York: Charles Scribner's Sons, 1949.
- Naugle, David K. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- Olson, Laura R.-Warber, Adam L. "The Mainline Protestant Vote," *Religion and the Bush Presidency*, Ed. Mark J. Rozell and Gleaves Whitney, United States: Palgrave Macmillan, 2007.
- Orr, James. *Christian View of God and the World*. PDF: Christian Classics Ethereal Library, 9. Basım 1908. <http://www.ccel.org>
- Plank, William. *Nietzsche ve Varlık: Güç İstenci ve Dağıtık Sistemlerin Doğası Üzerine*. İstanbul: Mitra Yayınları, 2012.
- Schaeffer, Francis A. *A Christian Manifesto*. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 1981.
- Sire, James W. *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.
- Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind*. London: Pimlico, 2010.
- Topcan, Özlem, "Protestan Evanjeliklerin Amerika-İsrail İlişkilerindeki Rolü Üzerine Teolojik, Politik ve Tarihsel Değerlendirme," *Turkish Academic Research Review* 7/4 (2022).
- Tuininga, Matthew J. *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2017.
- Uygur, Nermi. *Dünya Görüşü*. İstanbul: Elif Yayınları, 1963.
- Vidal, Clement. *The Beginning and the End: The Meaning of Life in a Cosmological Perspective*. Switzerland: Springer International Publishing, 2014.
- Weir, Todd H. *Defending the Faith: Global Histories of Apologetics and Politics in the Twentieth Century*. UK: Oxford University Press, 2020.
- Wolters, Albert M. *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview*. Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2. Basım, 2005.
- Wolters, Albert M. "Dutch Neo-Calvinism: Worldview, Philosophy and Rationality." *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. H Hart vd. 113-131. UPA: Toronto, 1983.
- Wolters, Albert M. "On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy." *Stained Glass*, ed. Paul A. Marshall vd. 14-25. Lanham, Md: University Press of America, 1983.

STRUCTURED ABSTRACT

Worldview (Weltanschauung) as a concept emerged in the context of German idealism and romanticism. German philosophers defined it as “a view on life and the world” and later began to permeate other languages. The concept of worldview, adopted by prominent thinkers and scientists in Europe, is defined in the most general sense as a perspective on reality” and it has become a concept used together with the discipline of philosophy. Then Protestant evangelical thinkers recognised its functional nature and character. Protestant Evangelicals transformed the concept according to the principles of Christian belief, making it the basis of their defence against modern principles to achieve harmony between religion and the individual lost over time. Thus by 1900, the concept had become the centre of intellectual and religious discourse in Christian and secular circles. Protestant evangelicals argued that modern secular philosophies at the time were bankrupt and could not prevent the existing cultural corruption and, thus, the collapse of Western civilisation. According to them, the Enlightenment shifted the starting point of philosophy from ontology to epistemology and reversed the previous order by taking humanity instead of God. Therefore, a “consistent worldview” is the only understanding that can save Western culture. Thus, it needs a new expression that avoids the excesses and weaknesses of modernism as “a Christian Worldview”. The future goals of Protestant evangelicals with a Calvinist perspective are to spread the gospel brought by Christ throughout the world, to apply the religious rules based on the scriptures regardless of the personal or public sphere, and to build the kingdom of God by destroying the kingdom of Satan. According to evangelicals, “modernists” delay Christ’s return to the world by confronting modern knowledge with the ancient wisdom of God’s Word. Modernism has been seen as a particular ideological stance. Against this ideological stance, the “Evangelical-Protestant worldview” concept has been used to transform and reconstruct secular, contemporary, positivist or other faith societies. The evangelical worldview reveals itself as an ideology of order at the individual and social level against secular worldviews in the ongoing war of faith of “light and darkness”. It acts with the knowledge that people have an innate need for faith and worship. Protestant evangelicals in the United States of America, which appears to be a secular and consumption-oriented society at first glance, with a constitutional separation between the state and the church, have produced alternative approaches to the existing secular rules. They have entered into a rebuilding process that covers all areas of life, especially politics, art, morality and science. The conflict between religious and secular worldviews in the West still exists in science and philosophy, as in all social and cultural fields. Thus, there has long been a tension arising from different perspectives about the relationship between religion, science and reason. There is a clear distinction between secular, positivist, and deist-oriented worldviews and divine supernatural worldviews, which see the universe as a machine governed by the laws of nature and practically distance God from the daily life of creatures. Conservative Evangelicals have adopted dualist worldviews in which reason and belief are in harmony and natural laws below support divine supernatural laws above. They opposed the deification of the mind created by God and the theory of evolution. They stated that there is no contradiction between science and religion and that the only things that seem contradictory are the differences between scientists’ worldviews. For Protestant evangelicals, the “evangelical worldview” is the only value system that leads to the salvation of “chosen” believers who submit to God’s sovereignty and walk in His ways. For this reason, “evangelical worldview” values, rather than “nation-state” understandings, are determinants of the approach of conservatives of Protestant evangelical faith, who reside in the world, especially in the USA, to the developments and cases in the world. Thus, we can see the influence of the conservative perspectives of Western-based Protestant evangelicals in many areas of the world, especially in international relations and politics, science and scholarship, education, culture and arts, and finance. For this reason, it is very important to understand the meaning, character, essence and goals of the “evangelical worldview” to understand the new world order in which we live today.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 206-221

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1251834

KÂBE'NİN TARİHİ ve ANLAMI ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

Some Findings on the History and Meaning of the Ka'ba

Mücahit YÜKSEL

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
İslâm Tarihi Anabilim Dalı, Konya Türkiye
Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology,
Department of Islamic History, Konya, Türkiye
myksl_42@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2958-7813>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 17.02.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 09.05.2023

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2023

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mücahit Yüksel).

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

KÂBE'NİN TARİHİ ve ANLAMI ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

Some Findings on the History and Meaning of the Ka'ba

Öz

Kâbe, tüm dünya Müslümanlarının namazda yönünü döndüğü kıblesidir ve kıyamete kadar da tevhidin ve Müslümanların birliğinin simgesi olmaya devam edecektir. Bu sebeple onun mahiyeti hakkında sağlıklı bilgiler edinmek zaruridir. Kâbe, insanlığın yeryüzündeki ilk mescididir. Rivayetlere göre Hz. Âdem, cennetten çıkarıldıktan sonra Hz. Havva ile yeryüzünde buluşması sebebiyle Allah Teâlâ'ya şükretmek için, cennette iken ibadet maksadıyla etrafını tavaf ettiği nurdan sütunun kendisine yeniden verilmesini ister ve ardından Allah Teâlâ'nın emriyle Kâbe'yi inşa eder. Hz. Şit zamanında ise Kâbe ilk defa taştan ve çamurdan bir bina şeklinde yapılır. Ardından Nûh tufanında bina kumlar altında uzunca bir süre gizli kalır. Yıllar sonra Hz. İbrahim, Yüce Allah'ın emri üzere oğlu Hz. İsmail ile birlikte Kâbe'yi Hz. Şit tarafından yapılan binanın temelleri üzerine inşa eder. Zaman içerisinde çeşitli felaketler sebebiyle zarar gören Kâbe, daha sonra henüz İslâm daveti başlamadan önce tamir edilir. Emevîler döneminde de siyasî mücadeleler sırasında yeniden yıkılıp yapılmıştır. Bu çalışmanın hedeflerinden biri, tarih içerisinde Kâbe'nin geçirdiği aşamaları açıklamaktır. İkinci hedef ise, sembollerden hareket ederek Kâbe'nin Müslüman bilincinde yer etmesi gereken anlamına vurgu yapmaktır. Bu sebeple çalışmada, konunun gerektirdiği yöntemler olarak; betimleme, hikâye ve analiz kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Kâbe, Mabet, Hz. Âdem, Hz. İbrahim.

Abstract

The Ka'ba is the qibla to which all Muslims of the world turn in prayer and will continue to be the symbol of tawhid and the unity of Muslims until the Day of Judgment. For this reason, it is necessary to obtain healthy information about its nature. The Ka'ba is humanity's first mosque on earth. According to the narrations, after Adam was expelled from Paradise, upon meeting with Eve again, he wanted the pillar of light, which he had circumambulated around while in Paradise, to be given to him again, in order to thank Allah and then builds the Ka'ba by the order of Allah. In the time of Shit, the Ka'ba was built for the first time in the form of a building made of stone and mud. Then, in Noah's Flood, the building remained hidden under the sand for a long time. Years later, Abraham, together with his son Ismâ'îl, built the Ka'ba on the foundations of the building made by Shit, at the command of Allah. The Ka'ba, which was damaged due to various disasters over time, is then repaired before the Islamic invitation begins. It was demolished and rebuilt during the political struggles during the Umayyad period. One of the aims of this study is to explain the stages that the Ka'ba went through in the historical process. The second aim is to emphasize the meaning of the Ka'ba in the Muslim consciousness by moving from symbols. Therefore In study, description, story and analysis methods are used in accordance with the characteristics of the subject.

Keywords: Islamic History, Ka'ba, Temple, Adam, Abraham.

GİRİŞ

Allah Teâlâ insanları kendisine kulluk etmeleri için yaratmış ve ibadet şekillerini öğretmek için birçok peygamber göndermiştir. Ayrıca insanların ibadet edecekleri bir mabet de ihtiyaç olarak belirlemektedir. Kâbe ise yeryüzünde yapılan ilk mabettir. Kâbe'nin tarihçesiyle ilgili bilgiler incelendiğinde Kur'an ayetleri ve hadislerdeki malumât ile İslâm tarihi kaynakları arasında bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ Kâbe'den bahsederken olayı İbrahim Peygamber ile başlatmaktadır. Dolayısıyla Kur'an ayetlerinde Kâbe'nin ilk inşasının Hz. İbrahim tarafından yapıldığı izlenimi hâkim olmaktadır. Hadislerde de Kâbe'nin Hz. İbrahim öncesinde inşa edildiğine doğrudan temas eden bilgiler olmamakla birlikte, yorumlarla buna imkân tanıyan rivayetler bulunmaktadır. Dolayısıyla Kur'an ayetleri ve hadislerde Hz. İbrahim öncesine işarete bulunan bilgiler olmakla birlikte bunu doğrudan ifade eden veriler bulunmamaktadır.

İslâm tarihi kaynakları ise Kâbe'nin tarihçesiyle ilgili olarak daha eski dönemlere gitmekte ve onun, ilk insan ve peygamber Hz. Âdem tarafından yapıldığı bilgisini vermektedir. Hatta Hz. Âdem öncesine kadar işi götüren rivayetler de bulunmaktadır. İslâm tarihi kaynaklarına göre Kâbe'nin tarih boyunca geçirdiği inşa ve tamir süreçlerini şu başlıklar altında toplamak mümkündür: Meleklerin ve Hz. Âdem'in inşası, Hz. Şît'in inşası, Hz. İbrâhim'in inşası, Amâlikâlıların inşası, Cürhüm kabilesinin inşası, Kusayy'ın inşası, Kureys'in inşası, Abdullah b. Zübeyr'in inşası, Haccac b. Yûsuf'un inşası ve Osmanlı Padişahlarının onarım çalışmaları. Bu noktada, tarih kaynaklarındaki bilgilerin, ayetler ve sahih hadisler ışığında değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kâbe, içinde bulunan unsurların ve icra edilen ibadetlerin sembolik anlamlarıyla da birçok önemli hususu akla getirmektedir. Bu bağlamda ilk etapta onun, tevhidin ve Müslümanların birliğinin sembolü olduğunu söylemek mümkündür. Zira dünyanın dört bir tarafındaki Müslümanlar, namaz ibadetleri için ona doğru yönelmek ve onun etrafında aynı yöne doğru birlikte tavaf etmek suretiyle bu birliği hem görsel hem de pratik anlamda sergilemektedirler. Dolayısıyla bu görüntü, dünya Müslümanlarının ideal ve eylem birlikteliğini de kaçınılmaz olarak akla getirmektedir.

Kâbe, İslâm toplumundaki merkezî konumu sebebiyle ilim dünyasında da birçok kişi tarafından değişik yönleriyle ele alınan önemli bir konu olmuştur. Bu konuda birçok değerli akademik çalışma mevcuttur. Bunlar arasında; Yusuf Ziya Kazıcı¹, Sadık Eraslan², Ali Bakkal³, Sadık Kılıç⁴, Can Yılmaz⁵ ve Hakan Temir⁶ gibi isimleri saymak mümkündür. Kuşkusuz ki bu çalışmalar, alana katkı sağlayan değerli gayretlerin ürünüdürler. Bizim bu makaleyi yazmaktaki amacımız ise, Kâbe'nin tarihçesi ve anlamı hakkında bütüncül ve özlü bir sunumla birlikte, eksik kalan bazı noktalara da temas etmek suretiyle birkaç tespit daha eklemektir.

1. KÂBE İSMİNİN ANLAMI VE KÂBE'NİN İSİMLERİ

Ka'b (الكعب) kelimesi, dört ayaklı tüm hayvanlarda bulunan kemik için kullanılmaktadır. İnsanda ise ayaktaki "aşık kemiği ve topuk" anlamına gelmektedir. Ayak ile bacak kısmının birleşim yerinde çıkık hâlde bulunan kemik bu kelime ile ifade edilmektedir. "Ey inananlar! Namaz kılacağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayrıca ayaklarınızı topuk kemiklerine kadar (yıkayın)..."⁷ meâlindeki abdest ayetinde de bu anlamda kullanılmaktadır. *Zü'l-Ka'bât*, câhiliye döneminde Benî Rabîa kabilesine ait bir

¹ Yusuf Ziya Kazıcı, "Osmanlıların Kâbe'ye Hizmetleri" (Hz. İbrahim [1. Hz. İbrahim Sempozyumu Bildirileri], 17-18 Ekim 1997, Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2007), 213-216.

² Sadık Eraslan, "Kâbe ve Mescidü'l-Haram" (1. Hz. İbrahim Sempozyumu), 17-18 Ekim 1997, Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2007), 217-221.

³ Ali Bakkal, "Kâbe ve Sembolizm", [Tartışmalı İlmî Toplantı], 07-09 Kasım 2014, (2015), 297-316.

⁴ Sadık Kılıç, "Kâbe'deki Sembolizm Üzerine Bir Deneme", *İslâmî Araştırmalar* 1/5 (1987), 62-69.

⁵ Can Yılmaz, "Kâbe", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1993), 67-91.

⁶ Hakan Temir, "Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslam Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler?", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/26 (2021), 120-149.

⁷ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), el-Mâide 5/6.

tapınaktı. Odasında veya evinde bağdaş kurmuş hâlde dört köşe olarak oturan kişiye de (فلان جالس في كعبته) denirdi. Yakın bir anlamda da (ثوب مكعب) denildiği zaman, sıkı bir şekilde iç içe geçirilerek dürülen elbise kastedilmektedir. Kâbe (الكعبة), dört köşesi olan her evi ifade etmek için kullanılan bir kelimedir. “Allah’ın evi” olarak bilinen Kâbe de dört köşeli olması sebebiyle bu adla anılmıştır.⁸

Kâbe, insanların gözünde her zaman değerli olmuştur. Öyle ki eskiden insanlar Kâbe’ye saygularından dolayı evlerini kare değil de yuvarlak şekilde inşa ederlerdi. Bunu ilk bozan kişi olarak bilinen Humeyd b. Züheyr, davranışının kötü karşılanması sebebiyle Kureyş tarafından şu şekilde eleştirilmiştir:

“Humeyd evini dört köşeli yaptı / Bu onun için ya ölüm ya da hayat olur.”⁹

Kâbe için kullanılan birçok isim vardır. Mehdi b. Ebu’l-Mehdî-Bişr b. es-Serî-Ebû Avâne-Muğire-İbrahim tarihiyle gelen bilgiye göre; *Bekke*, Kâbe’nin yerinin, *Mekke* ise bulunduğu beldenin adıdır. Bir rivayete göre de insanlar ayaklarıyla Kâbe önünde sıkışıklık meydana getirdikleri için bu ad verilmiştir. Kibirli insanların boyunlarını eğdiği için bu adın verildiği de söylenmektedir. Kâbe’nin bir ismi de *Beytülâtîk*’tir. Yüce Allah onu, kibirlenen insanlardan azat ettiği için bu adın verildiği rivayet edilmektedir.¹⁰ Halil b. Ahmed’in zikrettiği bilgiye göre *Atîk*, “çok eski, zamansal olarak uzun bir dönem öncesi” anlamını ifade etmektedir. Kâbe’ye de Beyt-i Atîk denmesinin nedeni, insanların ibadet etmeleri için yeryüzünde konmuş ilk mabet olmasıdır.¹¹ *Kâdis*, *Nâzir* ve *el-Karyetü’l-Kadîme* ise Kâbe için kullanılan diğer adlardır.¹²

Kâbe, Kur’an-ı Kerim’de de değişik adlarla anılmaktadır. Buna göre; *Kâbe*¹³, *Beyt*¹⁴, *Beytül-atîk*¹⁵, *el-Beytül-harâm*¹⁶, *el-Beytül-muharrem*¹⁷, *el-Mescidül-harâm*¹⁸ ve *el-Beytül-ma’mûr*¹⁹ Kur’an-ı Kerim’de Kâbe için kullanılan isimlerdir.

Kur’an-ı Kerim’de Kâbe için kullanılan isimlerin ortak noktasına bakıldığı zaman, *beyt* kavramı ile onun “ev” özelliğine ve *haram* kavramıyla da kutsallığına vurgu yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Kâbe’nin, Allah tarafından kutsal kılınmış, değerli, güvenli ve hürmetine özen gösterilmesi gereken bir mekân olma özelliği ortaya konmaktadır.

2. KUR’AN-I KERİM VE HADİSLERDE KÂBE

Kur’an ayetlerinde, insanlar için yeryüzünde kurulan ilk mabedin Kâbe olduğu belirtilmektedir; bununla birlikte Kâbe’nin tarihi, Hz. İbrahim’den itibaren anlatılmaya başlanmaktadır. İbn Abbâs (ö. 68/688) tarafından uzunca nakledilen bir rivâyet de Kâbe’nin Hz. İbrahim tarafından inşa edilmesini anlatmaktadır. Buna göre; küçük bir bebek iken oğlu Hz. İsmail’i ve eşi Hz. Hacer’i Mekke’ye bırakıp tebliğ amacıyla Filistin bölgesine giden Hz. İbrahim uzun yıllar sonra gelmiş ve evli genç bir delikanlı olan oğluna Allah Teâlâ’nın emrini bildirdikten sonra

⁸ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitabü’l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.), 1/207; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvîni, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 5/186; Râğıb İsfehânî, *el-Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2007), 2/476-477; Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/717-718.

⁹ Ebu’l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Velîd b. Ukbe b. el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdi Salih Muslih (Beyrut: Dâru’l-Endelüs, ts.), 1/279-280; Ebu’l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Haneff İbnü’z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi’l-mükerrreme ve’l-Haremi’s-şerîf*, thk. Alâ İbrahim, Eymen Nasr (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 122-123.

¹⁰ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/279-280; İbnü’z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi’l-mükerrreme*, 122-123.

¹¹ Halil b. Ahmed, *Kitabü’l-ayn*, 1/146.

¹² Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/280.

¹³ el-Mâide 5/95, 97.

¹⁴ el-Bakara 2/125, 127, 158; Âl-i İmrân 3/96, 97; el-Enfâl 8/35; el-Hac 22/26; Kureyş 106/3.

¹⁵ el-Hac 22/29, 33.

¹⁶ el-Mâide 5/2, 97.

¹⁷ İbrâhîm 14/37.

¹⁸ el-Bakara 2/144, 149, 150; el-Mâide 5/2; et-Tevbe 9/7, 19, 28.

¹⁹ et-Tûr 52/4.

birlikte Kâbe'yi inşa etmişlerdir.²⁰ Kur'an'da ayrıca Kâbe'nin kutsallığı ve insanlar için bir hidayet oluşu da ifade edilmektedir.²¹ Söz konusu ayet ve hadislerin muhtevası, Kâbe'nin Allah Teâlâ tarafından kutsal kılındığını, büyük değerini ve insanların doğru yolu bulmaları noktasındaki önemini ortaya koymaktadır. Zira Kâbe, tevhidin ve tüm dünyadaki Müslümanların birliğinin tecelli ettiği bir yerdir.

Allah Teâlâ, başka bir ayette Kâbe'den bahsederken orada; Hacerülesved, Makam-ı İbrahim, Safa ile Merve ve Zemzem gibi apaçık ayetlerin bulunduğunu, oradaki insanların güvende olduğunu ifade ettikten sonra gücü yetenlerin oraya hac ibadeti için gitmelerini farz kılmıştır.²² Câhiliye döneminde Kâbe'nin ehline –müşrik olmalarına rağmen- güvenlik vermiş ve Kâbe'yi Ebrehe'nin saldırısından korumuştur. Zira Kâbe'yi yıkmak için gelen Ebrehe'nin ve ordusunun uğradığı âkibet Fil Sûresi'nde anlatılmaktadır.²³ Burada olan insanlar, câhiliyenin yoğun olduğu dönemlerde dahi Allah Teâlâ'nın takdir ettiği güvenlikten nasiplerini almışlardır. Allah Teâlâ, Kureyş Sûresi'nde buna atıf yaparak, kendilerini aç iken doyuran ve korku içindeyken emin kılan bu Beyt'in Rabbi olarak kendisine ortak koşmaktan onları men etmiştir.²⁴ Hz. Peygamber de Kâbe'nin Allah Teâlâ tarafından kutsal kılındığını ifade ettikten sonra, Allah'a ve ahiret gününe iman eden kişilerin kan dökmekten ve oranın ağacını kesmekten uzak durmaları gerektiğini, bunun haram olduğunu söylemiştir.²⁵

Kur'an'da Kâbe'nin, insanlar için bir toplanma ve birlikte ibadet etme yeri kılındığı ifade edilmektedir.²⁶ Dolayısıyla toplu ibadete, Müslümanlar olarak devamlı buluşma, görüşme ve birbirilerinin hallerinden haber olmaya atıf yapılmaktadır. Bu, Müslümanların toplum bilincinin gelişmesi ve birbirilerinin dertleriyle dertlenmeleri noktasında önemli bir husustur.

Kur'an'da, tevhidin simgesi olan Kâbe'nin, şirk unsurlarıyla kirletilmemesi ve oranın tam anlamıyla temiz tutulması emredilmektedir. Bu bağlamda Kâbe'yi inşa eden Hz. İbrahim'e ve onun şahsında tüm Müslümanlara hitaben oranın şirk unsurlarından korunması emredilmektedir.²⁷ Hz. Muhammed (sas) de kendi döneminde aynı hassasiyeti göstermiştir. Nitekim o, Osman b. Talha'yı çağırarak ve kendisine şöyle demiştir: "Sana, (Kâbe'nin içinde bulunan ve şirk döneminden kalma) iki boynuzu kaldırmanı emretmeyi unuttuğum. (Kaldır onları.) Çünkü Kâbe'de, namaz kılan kişiyi oyalayacak bir şeyin bulunması doğru olmaz."²⁸ İnanç noktasında temiz kalamayan ve şirk inancını benimseyen müşrikler de buna rağmen kendi anlayışlarına göre benimsedikleri temizlik hassasiyeti gereği Kâbe'nin yeniden inşasını yaparlarken faiz, kumar ve fuhuş gibi yerlerden gelen paraların orada kullanılmamasına özen göstermişlerdir.²⁹ Ancak bununla birlikte müşrikler Hz. İbrahim'den gelen ibadet şekillerini tahrif etmişler ve istenen temizliği tam anlamıyla sağlayamamışlardır. Bu hususa atıfta bulunan Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Onların Beyt'in önündeki duaları, sadece ıslık çalmaktan ve el çırpılmaktan ibarettir. Artık inkar ettikleriniz sebebiyle tadın azabı."³⁰

Kâbe, tüm dünya Müslümanlarının kiblesi olarak tayin edilmiştir.³¹ Böylece tüm Müslümanlar namazlarında oraya yönelmekte ve birlik görüntüsü vermektedirler. Hz. Peygamber de hadislerinde ve uygulamalarında bu hususu ortaya koymuştur. Nitekim İbn Abbâs'tan nakledilen şu rivayet bunu ortaya koymaktadır: "Hz. Peygamber (fetih günü) Kâbe'nin

²⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Enbiyâ", 9.

²¹ Âl-i İmrân 3/96.

²² Âl-i İmrân 3/97.

²³ el-Fil 105/1-5.

²⁴ Kureyş 106/1-4.

²⁵ Buhârî, "İlim", 37.

²⁶ el-Bakara 2/125.

²⁷ el-Hac 22/26.

²⁸ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Saydâ-Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), "Menâsik", 93.

²⁹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/157.

³⁰ el-Enfâl 8/35.

³¹ el-Bakara 2/150.

içine girdiği zaman her köşesinde dua etti. İçinden çıkıncaya kadar da namaz kılmadı. Dışarı çıktığı zaman, Kâbe'nin önünde iki rekât namaz kıldı ve 'İşte kible!' dedi."³²

İbadetlerde Kâbe'ye yönelmek sadece bir binaya yönelmek değildir. Zira buradaki hikmet, Yaraticı'nın emrine teslimiyet göstermektir. Yüce Allah, emrine teslimiyet noktasında samimiyet gösterenlerle zayıf davranışların birbirinden ayırt edilmesi için kısa süreliğine bir değişiklik yapmış ve Müslümanlara ibadetlerinde Mescid-i Aksâ'ya yönelmelerini emretmiştir.³³ Öyle ki Müslümanların Medine'ye hicretinden kısa bir müddet sonra Allah Teâlâ, geçici bir süreliğine Müslümanlara namazda Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya yönelmelerini emretti. Ardından 2/624 senesinde tekrar kible değişti ve Müslümanların tekrar Kâbe'ye dönmeleri emri geldi.³⁴ Yahûdiler, Müslümanların Mescid-i Aksâ'ya yönelmelerinden memnuniyet içindeyken, tekrar Kâbe'ye dönme emri onlar için bir kötü propaganda malzemesi oldu.³⁵

Hz. Peygamber nübüvvetle görevlendirilmeden beş yıl önce Kâbe, yangın, sel vs. sebeplerle hasar görmesi neticesinde tekrar inşa edilmişti. Ancak bu inşa, Hz. İbrahim tarafından inşa edilen asli şeklienden biraz farklı idi. Hz. Peygamber, Kâbe'yi orijinal şekline göre yeniden inşa etmeyi hep istemiş; ancak insanların yeni Müslüman olmaları sebebiyle ortamın buna hazır olmaması onun bu düşüncesini pratiğe geçirmesine engel olmuştur. Bu hususu Hz. Âişe'ye (ö. 58/678) hitaben söylediği sözde kendisi şu şekilde ortaya koymuştur: "Eğer kavmin küfürden henüz yeni kurtulmuş olmasaydı, Kâbe'yi yıkar, onu İbrahim'in yaptığı temeller üzerine tekrar inşa ederdim. Çünkü Kureyşliler, Kâbe'yi inşa ettikleri zaman onu biraz kısalttılar ve bir kapısını kaldırdılar."³⁶ Müslim'in naklettiği şu rivayet ise konuyu daha detaylı şekilde ortaya koymaktadır:

Hz. Âişe anlatıyor: "Ben Resûlullah'a (sas) Hicr'in, Kâbe'ye dâhil olup olmadığını sordum. O: "Evet, Kâbe'dendir!" dedi. Ben: 'O hâlde, niye orayı Beyt'e dâhil etmediler?' diye sorduğum zaman o: 'Kavminin parası yetersiz geldi.' dedi. Ben: 'Peki, kapısı bu şekilde yüksek miydi?' diye sordum. 'Kavmin bu şekilde yaptı. Bunun nedeni ise istedikleri kişiyi oraya alıp, istemediklerini engellemektir. Eğer kavmin câhiliyeden yeni çıkmış olmasaydı ve kalplerinin hoşlanmayacağından korkmasaydım Hicr'i, Beyt'e dâhil eder ve kapısını yere kadar indirmeye çalışırdım."³⁷

Kur'an ayetlerindeki sunum şekli her ne kadar ilk etapta akla Kâbe'yi ilk inşa eden kişinin Hz. İbrahim olduğu düşüncesini getirirse de bazı ayetlerin içeriği ve sahih hadisler, aslında Kâbe'nin tarihinin Hz. Âdem'e kadar gittiğine işaret etmektedir. Örneğin yukarıda zikredilen ve insanlar için yeryüzündeki ilk ibadet yerinin Kâbe olduğunu ifade eden ayet üzerinde düşünüldüğünde, Hz. İbrahim'den önce Hz. Âdem'e kadarki süreçte yaşamış kişilerin de Allah'a ibadetle mükellef kişiler olduğu gerçeğinden hareketle Kâbe'yi ilk inşa eden kişinin Hz. Âdem olduğu bilgisi daha makul gözükmemektedir. Bunu destekleyen sahih hadisler de mevcuttur. Zira Ebû Zer'den rivayet edilen şu hadis, önemli delillerden birisidir:

"Yâ Resûlallah! Yeryüzünde inşa edilen ilk mescit hangisi?" diye sordum. O, 'Mescid-i Haram' şeklinde cevap verdi. 'Sonra hangisi?' diye sordum. 'Mescid-i Aksa'dır.' diye cevap verdi. Ardından, 'İkisinin arasında kaç sene var?' diye sordum. O, 'Kırk sene vardır...' diye cevap verdi."³⁸

³² Buhârî, "Salât", 30.

³³ el-Bakara 2/143.

³⁴ Ebû Amr Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ Ümerî (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Müessesetü'r-Risâle, 1397), 63-64.

³⁵ Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fi fûnü'l-megâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993), 1/267.

³⁶ Buhârî, "Hac", 42; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986), "Menâsik", 125.

³⁷ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu'l-Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyâd: Dâru Taybe, 1426), "Hac", 70.

³⁸ Buhârî, "Enbiyâ", 10, 40; Müslim, "Mesâcid", 1, 2.

Bu hadise göre Kâbe ile Mescid-i Aksâ'nın inşası arasında 40 yıl bulunmaktadır. Ancak mevcut bilgilerimize göre bu durum bir sorunu ortaya koymaktadır. Çünkü Kâbe'nin Hz. İbrahim tarafından ilk kez inşa edildiğini kabul edecek olursak, Mescid-i Aksâ'nın da Hz. Süleyman tarafından inşa edildiği bilgisiyile birlikte düşünüldüğünde bu sorun rahat bir şekilde fark edilmektedir. Çünkü iki peygamber arasında kırk değil, bin yıldan fazla bir zaman bulunmaktadır.

Bu konu, İslâm âlimleri tarafından da ele alınmış ve çoğu âlim, farklı bir yorum üzerinde benzer ifadeler kullanmışlardır. İbn Hişâm'ın (ö. 218/833), *et-Ticân* adlı kitabında zikrettiğine göre; Hz. Âdem Kâbe'yi inşa ettiği zaman Allah Teâlâ ona Beytü'l-Makdis'e kadar yürümesini ve onu inşa etmesini emretmiş, o da onu inşa etmiş ve içinde ibadet etmiştir.³⁹ İbn Hibbân (ö. 354/965)⁴⁰ ve Kurtubî (ö. 671/1273)⁴¹ hadisin, Hz. İbrahim ve Hz. Süleyman'ın iki mescidi ilk defa yaptıklarına delâlet etmediğini, aksine onların önceden inşa edilip yıkılan mescitleri tekrar inşa ettiklerini ifade ettiğini söylemektedirler. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de benzer bir yaklaşımla konuyu şu şekilde açıklamaktadır: "Bu hadiste bir işkâl bulunmaktadır. Nitekim Kâbe Hz. İbrahim tarafından, Mescid-i Aksâ ise Hz. Süleyman tarafından inşa edilmiştir. İkisinin arasında ise bin yıldan fazla bir zaman vardır." sözünü söylemek, kişinin bilgisizliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Hz. Süleyman, Mescid-i Aksâ'yı ilk kez yapan değil, yeniden yapan kişidir.⁴²

Yukarıda zikredilen ayet ve sahih hadis üzerinde âlimlerin yaptıkları yorumlar dikkatli bir şekilde tahlil edildiği zaman, Kâbe'nin ve Mescid-i Aksâ'nın ilk kez inşasının Hz. Âdem zamanına kadar gittiğini ve Hz. İbrahim ile Hz. Süleyman zamanlarındaki inşalarının ilk kez değil, yeniden inşa olduğunu söylemek makul görülmektedir.

3. İSLÂM TARİHİ KAYNAKLARINA GÖRE KÂBE'NİN GEÇİRDİĞİ AŞAMALAR

İslâm tarihi kaynaklarında Kâbe'nin inşası konusunda çeşitli ve detaylı rivayetler zikredilmektedir. Bu rivayetler doğrultusunda Kâbe'nin ilk inşasının, Hz. Âdem öncesine kadar götürüldüğü görülmektedir. Bu çerçevede İslâm tarihi kaynaklarına göre Kâbe'nin ilk kez inşasından itibaren zaman içerisinde geçirdiği aşamaları şu başlıklar altında sıralamak mümkündür:

- Gökler ve yer yaratılmadan önce Kâbe'nin su üzerinde bir köpük hâlinde olması.
- Melekler tarafından inşası.
- Hz. Âdem tarafından inşası.
- Hz. Şît tarafından inşası.
- Hz. İbrahim tarafından inşası.
- Amâlikalılar tarafından onarımı.
- Nübüvvetten beş yıl önce Mekkeliler tarafından inşası.
- Abdullah b. Zübeyr tarafından inşası.
- Haccâc tarafından inşası.
- Osmanlı padişahları tarafından onarımı.

Kâbe'nin tarihçesi hakkında en eskiye giden rivayetler, onun, insanlığın yaratılışından önce var olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada tâbiînden Mücahit'ten (ö. 103/721) rivayet edilen bilgiye göre: "Yüce Allah yeryüzünde her şeyden önce bu Beyt'i yarattı."⁴³ Bu bilgiye biraz

³⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *et-Ticân fî mülûk-i Himyer* (San'a: Merkezu'd-Dirâse ve'l-Ebhâsü'l-Yemeniyye, 1347), 22.

⁴⁰ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi sahîhi İbni Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 4/475-476.

⁴¹ Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 4/138.

⁴² Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut-Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle-Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1994), 1/50.

⁴³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/31; İbnü'z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi'l-mükerreme*, 25.

daha detay kazandıran bir başka rivayete göre ise; “Yüce Allah gökleri ve yeri yaratmadan kırk sene evvel Kâbe, su üzerinde bir köpük hâlinde bulunuyordu. İşte yeryüzü o köpükten döşenmiştir.”⁴⁴ İbn İshâk’ın (ö. 151/768) *Sîret*’inde ise Kâbe’nin, dünya yaratılmadan iki bin sene evvel yaratıldığı ve daha sonra dünyanın ondan yayılıp döşendiği rivayeti zikredilmektedir.⁴⁵

Hz. Hüseyin’in (ö. 61/680) oğlu Ali b. Hüseyin’e (ö. 94/712) atfedilen bir rivayete göre ise Kâbe ilk defa melekler tarafından inşa edilmiştir. Nitekim bu hususta kendisine yöneltilen bir soruya o şu şekilde cevap vermiştir:

“Yüce Allah meleklerle ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ dediği zaman melekler: ‘Ey Rabbimiz! Yeryüzünü fesada uğratacak, orada kan akıtacak, birbirilerine haset edip buğzedecek ve düşmanlıkta bulunacak, cürüm ve cinayet işleyecek kimseler mi yaratacaksın? O halifeyi bizden yap; çünkü biz orada fitne ve fesat çıkarmayız, kan akıtmayız, birbirimize karşı hasette bulunmayız. Seni hamd ile tesbih ediyor, takdis ediyoruz; Sana itaat ediyor ve isyanda bulunmuyoruz’ dediler. Yüce Allah da ‘Ben sizin bilmediklerinizi biliyorum’ buyurdu. Melekler, Rablerine karşı yaptıkları bu itirazdan dolayı Allah’ın öfkelenildiğini anlayarak arşa sığındılar ve Allah’a yalvarmaya başladılar. Üç saat hiç durmadan arşı tavaf ettiler. Bu sebeple Yüce Allah onlara rahmet etti ve arşın altına dört direkli zebercetten yapılmış bir beyt koydu. Bu beytin direklerini kırmızı yakutlarla süsledi ve ona *Beytüddurâh* adını verdi. Sonra meleklerle ‘Arş’ı tavaf etmeyi bırakın ve bu Beyt’in çevresinde dönün’ buyurdu. Melekler de öyle yapmaya başladılar. Bu Beyt, Yüce Allah’ın Kur’an-ı Kerim’de zikrettiği *Beytülma’mûr*’dur. Bundan sonra Yüce Allah, meleklerin bir kısmını yeryüzüne göndererek onlara: ‘Benim için orada bu Beytülma’mûr gibi bir beyt yapın’ emrini verdi. Beytullah tamamlandıktan sonra Yüce Allah, gök ehlinin Beytülma’mûr’u tavaf ettikleri gibi yer ehline de bu Beyt’i tavaf etmelerini emretmiştir.”⁴⁶

İbn Abbâs’a atfedilen başka bir rivayete göre de Kâbe, Hz. Âdem tarafından inşa edilmiştir. Rivayete göre; başı gökte ve ayakları yerde 60 arşın boyunda bir kişi olarak Hz. Âdem yeryüzüne indirildi. Önceden olduğu gibi melekleri göremediğini ve seslerini duyamadığını ifade edince Allah Teâlâ ona, bu durumun kendi hatası sebebiyle olduğunu bildirdi. Ardından da gidip bir Beyt inşa etmesini ve onu tavaf edip orada kendisini zikretmesini emretti. Bunun üzerine yürüyerek Mekke’ye varan Hz. Âdem orada Kâbe’yi inşa etti. Hz. Âdem Kâbe’yi; Lübnan, Tûr-i Zeytâ, Tûr-i Sînâ, Cûdî ve Hirâ dağlarından getirdiği taşlarla inşa etti.⁴⁷ Yine İbn Abbâs’tan gelen bir başka rivayette de Kâbe’yi ilk inşa eden, içinde namaz kılan ve tavaf eden kimsenin Hz. Âdem olduğu bilgisi geçmektedir.⁴⁸ Hz. Âdem Beyt’in inşasını bitirdiği zaman Melek onunla birlikte Arafat’a çıktı ve ona insanların bugün yaptıkları bütün menasiki gösterdi.⁴⁹

Hz. Âdem zamanında Kâbe, taş ve çamurdan yapılmış bir bina şeklinde olmayıp kırmızı yakuttan bir çadır şeklindeydi. Onun vefatından sonra ilk defa Hz. Şit tarafından taş ve çamurdan bir bina şeklinde yapıldı.⁵⁰ Daha sonra bu yapı, Tufan’da ortadan kalktı ve Allah Teâlâ Hz. İbrahim’e Beyt’i inşa etmesi emrini verinceye kadar bu hal üzere kaldı.⁵¹

Yıllar sonra eşini küçük bebeğiyle bıraktığı Mekke topraklarına gelen Hz. İbrahim, Rabbi’nin emriyle, oğlu Hz. İsmail ile birlikte Kâbe’yi inşa etti. Hz. İbrahim, Hz. Âdem’in inşa ettiği zamanki temele kadar indi ve Beytullah’ı inşa etti. O inşa ettiği zaman Kâbe’nin yüksekliği 9 arşın, uzunluğu, Hacerülesved’in bulunduğu köşeden Hatîm’in yanında bulunan Rûkn-i Şâmî’ye

⁴⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn*, 1/112; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/31; İbnü’z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi’l-mükerreme*, 25.

⁴⁵ Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî İbn İshâk, *Sîretü İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1978), 95.

⁴⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/32-34; İbnü’z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi’l-mükerreme*, 26-27.

⁴⁷ İbn İshâk, *Sîret*, 94; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/36-38; İbnü’z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi’l-mükerreme*, 27-30.

⁴⁸ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/36-38; İbnü’z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi’l-mükerreme*, 27-30.

⁴⁹ Ebü’r-Rebî Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim el-Kelâî, *el-İktifâ’ fî (bimâ teğammenehû min) meğâzî Resûlillâh ve’s-selâseti’l-hulefâ’* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1420), 1/34.

⁵⁰ Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma’ârif* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), 20; Ebü Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1407), 1/102; Mutahhir b. Tahir el-Makdisî, *el-Bed’ü ve’t-tarih* (Bûr Saîd: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, ts.), 4/83; Cemaluddin Ebü’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi’l-mülûk ve’l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992), 1/229.

⁵¹ İbn İshâk, *Sîret*, 95; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/36-38; Kelâî, *el-İktifâ’*, 1/33.

kadar 32 arşın, eni ise Rükni- Şâmî ile Rükni-ü Garbî arasında 22 arşın, arka taraftan Rükni- Garbî ile Rükni- Yemânî arasında mesafe 31 arşın, Yemen tarafındaki cephesinin eni de Rükni- Hacerülesved'den Rükni- Yemânî'ye kadar 20 arşın ebadında idi. Ayrıca bu sırada Kâbe'ye yer seviyesinde kapı takılmamış ve bir de açıklık bırakılmıştı.⁵²

İlerleyen zamanlarda Kâbe yıkıldı ve Amâlikalılar tarafından yeniden inşa edildi. Sonra tekrar yıkıldı ve Cürhüm'e mensup bir kabile tarafından yeniden yapıldı.⁵³ Cürhüm kabilesi Mekke'ye büyük bir önem vermekte ve saygı göstermekteydi. Onların, Beytullah'ın yönetimine sahip oldukları dönem içerisinde yaşanan bir sel felaketi sonucunda Kâbe'nin içine sular girdi ve onu yıktı. Cürhümlülerin inşası, Hz. İbrahim'in temelleri üzerinde yapılmıştı. Rivayetlere göre Kâbe'yi inşa eden kişi, sonradan Amr el-Câdir adını alan Ebu'l-Cüdere isminde birisiydi. Ancak zamanla Cürhümlüler'in Kâbe'ye olan saygısı azalmaya başladı.⁵⁴ Onların inşasının, komple bir inşa değil de tamir şeklinde olduğu da söylenmektedir.⁵⁵

Cürhümlülerden sonra Kâbe'nin yönetimi Huzaalıların eline geçti. Amr b. Luhay ve ardından onun evlatları beş yüz sene süreyle Kâbe'yi idare ettiler. Onların sonuncusu ise Huleyl b. Hubşiyiye idi.⁵⁶ Amr b. Luhay, Kâbe'nin yönetimini sürdürdüğü sırada Cezîre topraklarında Hît adı verilen yerden *Hübel* adlı putu getirerek Kâbe'nin içindeki kuyuya yerleştirdikten sonra insanlara bu puta tapmalarını emretti. Böylece Kâbe'nin içine ilk defa put girmiş oldu.⁵⁷ Huzaalıların son yöneticisi olan Huleyl'in ölümünden sonra Kâbe'nin idaresi Kusay'a geçti.⁵⁸

Kâbe ve Mekke'nin idaresinin Huzaalıların elinde olduğu sırada Birinci Tübba', Kâbe üzerine yürüyerek onu yıkmak istedi. Huzaalılar, başarılı savunmalarla Tübba'ı geri püskürttü. Üç tane Tübba' bunu denedi. Üçüncü Tübba' Kâbe'yi yıkıp onun yerine kendi ülkesinde saygı gören bir beyt yaptırması tavsiyesine uyararak yola çıktı. Ancak Emec ile Uşfân arasında bulunan Cemdân'ın Deff denilen yerine geldiği zaman hava birden karardı ve bindikleri hayvanlar yere çakılıp kaldı. Durum hakkında hahamlara danıştığı zaman onlar, düşündüğü kötülükten vazgeçmesini, Beyt için hayır yapmaya niyet edip onu giydirmesini ve kurbanlar kesmesini tavsiye ettiler. Tübba' da bunu kabul edince karanlık kaybolup gitti. Ardından Tübba' Mekke'ye kadar geldi ve orada günlerce kaldı. Bu sırada her gün 100 deve kesip etlerini civarda yaşayan insanlara dağıtıyordu. Beytullah'ı da tamamen giydirdi. Örtüsünün kumaşını asb denilen Yemen kumaşından yaptı ve Kâbe'ye Fârisî kilidiyle kilitlenen bir kapı yaptırdı.⁵⁹

Kâbe'yi yıkmaya yönelik bir girişim de Hz. Peygamber'in doğumundan yaklaşık 50 gün önce Ebrehe tarafından olmuştur. Kâbe'nin insanlar nazarındaki konumunu kıskanan ve insanların ilgisini Yemen bölgesine çekmek isteyen Ebrehe, bu amacını gerçekleştiremeyince fillerin öncülüğündeki ordusuyla birlikte Kâbe'ye doğru onu yıkmak için hareket etmişti. Fakat Allah Teâlâ, gönderdiği Ebâbil kuşlarıyla fil ordusunu helak etti.⁶⁰

Hız. Peygamber'in nübüvvetinden 5 yıl önce Kâbe, sellerden ve yangınlardan zarar görmüştü. Ayrıca boyunun kısa ve üstünün açık olması sebebiyle içindeki değerli mallar çalınmaktaydı. Bu sebeple Kâbe'nin yeniden inşasına karar verildi. Böylece Kâbe, Hz. İbrahim zamanındaki temeline kadar yıkılarak yeniden inşa edildi. Hz. Peygamber de bu inşa işinde çalışmıştır. Ayrıca Hacerülesved'in yerine konması konusunda yaşanan tartışma sonunda onun hakemliği kabul edilmiş ve sorun çözüme kavuşturulmuştur.⁶¹ Hz. İsmail zamanından itibaren

⁵² Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/57-59, 64; İbnü'z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi'l-mükerreme*, 35-36, 39.

⁵³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/61-62; İbnü'z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi'l-mükerreme*, 51.

⁵⁴ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/86-87; İbnü'z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi'l-mükerreme*, 52.

⁵⁵ İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/68.

⁵⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/90-104; İbnü'z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi'l-mükerreme*, 53-57.

⁵⁷ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/117-122; İbnü'z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi'l-mükerreme*, 70-73.

⁵⁸ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/105-109; İbnü'z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi'l-mükerreme*, 59-61.

⁵⁹ Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyârî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1955), 1/23-25; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/132-134.

⁶⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/45-54; Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr İbn Habîb, *el-Münemmak fî ahbâri Kureys*, thk. Hurşid Ahmed Faruk (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 70-75; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvâhid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976), 1/29-39.

⁶¹ İbn İshâk, *Sîret*, 103-110; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/92-97; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/55, 66.

Kâbe'nin yüksekliği 9 zirâ' idi ve tavanı açıldı. Kureyş onu inşa ettiği zaman 9 zira' daha yükseltti ve 18 zira' oldu. Kapısını yerden yükseltti ve bu sebeple ancak merdiven ile çıkılabiliyordu.⁶²

H. Ömer'in (ö. 23/644) halifeliği zamanında artan nüfus sebebiyle Mescid-i Haram, cemaati almayacak duruma gelince o, etraftaki evleri istimlak ederek yıktırdı ve Mescid'e ilave yaptı.⁶³

Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (ö. 60/680) vefatının ardından Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Yezîd b. Muâviye'nin (ö. 64/683) halifeliğini tanımamış ve Mekke'de kendi halifeliğini ilan etmişti. Yezîd b. Muâviye'nin yönetimi zamanında Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'de kuşatılması sırasında 3 Rebîülevvel 64/684 senesinde önce Husayn b. Nümeyr (ö. 67/686) komutasındaki ordu tarafından atılan mancınıklarla hasar görmüş ardından da çadırlarda yanan ateşlerden birinin sıçraması sonucu Kâbe'nin ahşap kısmı tutuşup yanmıştı. Bu yangından sonra Kâbe'nin binası zayıfladı.⁶⁴

Abdullah b. Zübeyr, Kâbe'nin tamir edilmesi ya da temelden yeniden yapılması konusunda istişare etti. Bu sırada Abdullah b. Abbâs onun tamir edilmesini istedi. Gerekçe olarak da ondan sonra Kâbe'yi yıkacak kişilerin çıkmasından ve böylece insanların ona karşı saygı hislerinin zayıflamasından endişe ettiğini söyledi. Fakat Abdullah b. Zübeyr, Kâbe'yi yıkıp yukarıda zikrettiğimiz hadiste Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye anlattığı üzere Hz. İbrahim'in yaptığı şekilde yapmak istiyordu. Bu sebeple o, Kâbe'yi temeline kadar yıkıp bu şekilde inşa etti. İbnü'z-Zübeyr Kâbe'yi inşa ettiği zaman 9 zira' daha artırdı ve böylece onun yüksekliği 27 zira' oldu.⁶⁵

74/694 senesinde Abdullah b. Zübeyr'in öldürülüp Haccâc'ın (ö. 95/714) Mekke'ye girmesinin ardından Haccâc, Abdülmelik b. Mervân'dan (ö. 86/705) izin isteyerek Kâbe'yi câhiliye döneminde yapıldığı şekiliyle yeniden inşa etmek istediğini söyledi. O da izin verdi ve bu şekilde yapıldı. İbnü'z-Zübeyr'in Kâbe'ye yaptırdığı kapının boyu 11 arşındı. Haccâc, Mekke'ye vali tayin edildiği zaman kapıyı 4 arşın bir karış kısalttı ve 6 arşın bir karışa indirmiş oldu.⁶⁶

Emevîler'i yıkarak iktidara gelen Abbâsîler zamanında Ebû Ca'fer Mansûr (ö. 158/775) ve Mehdî-Billâh (ö. 169/785) tarafından da Kâbe'de tamirat yapıldı.⁶⁷ Emevî idaresinin, Abdullah b. Zübeyr'e duyduğu siyasî karşıtlığı Kâbe'nin mimarisine yansıtma yönünde yaptığı hatayı Ebû Ca'fer Mansûr da tekrar etmek üzereydi. O da Emevî aleyhtarlığının etkisiyle, halife olduğu zaman Kâbe'yi tekrar yıkıp Abdullah b. Zübeyr'in yaptığı şekilde yapmak istedi. Ancak bu konuyu istişare ettiği zaman Mâlik b. Enes (ö. 179/795), bu işten vazgeçmesini, kendisinden sonra da yöneticilerin aksini yapmak isteyebileceğini ve Kâbe'nin oyuncağa dönüşmesinden, insanların kalbindeki heybetinin gideceğinden korktuğunu söyleyince vazgeçti.⁶⁸

Osmanlı İmparatorluğu zamanında Osmanlı padişahlarının da Kâbe'nin onarımı ve diğer hizmetlerinde payları olmuştur. Zira 16. yüzyıl sonlarına doğru Kâbe'nin kuzeybatı tarafındaki duvarında tehlikeli boyutlarda çatlama oldu. Ancak İstanbul'daki âlimler Kâbe'nin yıkılıp yeniden yapılmasının câiz olmadığı yönünde karar belirttiler. Bunun üzerine I. Ahmed (ö. 1026/1617), baş mimar olan Mehmed Ağa'dan Kâbe'nin yıkılma riskine karşı tedbir alınmasını istedi ve hazineden de ihtiyaç duyulan tahsisatı yaptı. IV. Murad (ö. 1049/1640) zamanında da Mekke'de yaşanan şiddetli fırtına ve sel baskınının ardından, durum İstanbul'a iletilmiş, bunun

⁶² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/198; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/67.

⁶³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/69; İbnü'z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi'l-mükerreme*, 150.

⁶⁴ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 255-261; Dîneverî, *el-Ma'ârif*, 356; Ebû Muhammed Ahmed İbn Asem el-Kûfî, *Kitâbü'l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Evdâ, 1991), 6/341-343; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkubu'l-himem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmamî (Tahran: Serûş, 2000), 2/90-91; İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev. Ahmet Ağrakça vd. (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008), 3/286.

⁶⁵ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/201-202; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/67.

⁶⁶ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 271; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/202-220; Dîneverî, *el-Ma'ârif*, 356.

⁶⁷ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/72, 74; İbnü'z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi'l-mükerreme*, 151-153.

⁶⁸ İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/68.

üzerine Mısır'dan Mimar Rıdvan Ağa ile Medine Kadısı Mehmed Efendi Kâbe'nin yapımı ve onarımıyla görevlendirilmişlerdir.⁶⁹

İslâm tarihi kaynakları, Kur'an ayetleri ve sahih hadisler çerçevesinde değerlendirildiği zaman, -ayet ve hadislerin açık lafızlarından değil de işaret ettikleri anlamlarla birlikte- Kâbe'nin ilk inşasının Hz. Âdem tarafından yapıldığı hususu ağırlık kazanmaktadır. Kâbe'nin, insanlıktan önce var olduğu ve melekler tarafından inşa edildiğine dair bazı İslâm tarihi kaynaklarında geçen bilgiler ise teyide muhtaç durumdadırlar.

4. HACERÜLESVED

Hacerülesved, Kâbe'deki önemli unsurlardan biridir. Zira onun anlamı ve önemiyle ilgili İslâm tarihi kaynaklarında ve hadislerde birçok rivayet zikredilmektedir. Bu sebeple onun hakkında ayrı bir başlık açmanın konuyu daha anlaşılır kılacağı kanaatindeyiz.

İslâm tarihi kaynaklarındaki bilgiler genellikle bu taşın, cennetten geldiği hususunda yoğunlaşmaktadır. Ahmed-Yûnus-es-Seri b. İsmail-Âmir-Ömer b. Hattab tarikiyle gelen bir rivayette Hacerülesved'in, cennet taşlarından olduğu, yeryüzüne pamuktan daha beyaz bir şekilde indirildiği ve insanların günahları sebebiyle karardığı ifade edilmektedir.⁷⁰ Abdullah b. Amr b. el-Âs'a atfedilen bir sözde de Hacerülesved'in ilk indiği zaman gümüşten daha beyaz durumda olduğu bilgisi yer almaktadır.⁷¹ İbn Abbâs'a dayandırılan rivayete göre; yeryüzünde cennete ait varlıklardan sadece Hacerülesved ile Makam-ı İbrahim bulunmaktadır. Onlar cennet cevherlerinden iki cevherdir.⁷² Ayrıca İbn İshak'ın *Sîret*'inde; onun, cennet yakutlarından bir parça olduğu ve Tufan ile birlikte dünya semasına kaldırıldığı bilgisi yer almaktadır.⁷³

İslâm tarihi kaynaklarında geçen başka bir bilgiye göre Hacerülesved, Hz. İbrahim, oğlu Hz. İsmail ile birlikte Kâbe'yi inşa ettikleri zaman oğlundan bir taş getirmesini istemesi üzerine Hz. İsmail'e Cebrail (A.S.) tarafından verilmiştir. Süfyan b. Üyeyne-Mücahid-Şa'bî tarikiyle gelen bilgiye göre; Hz. İbrahim Kâbe'yi inşa etmekle emrolunduktan sonra Hacerülesved'in bulunduğu yere kadar varınca Hz. İsmail'e: "Bana öyle bir taş getir ki insanlar için işaret olsun, tavafa ondan başlasınlar" dedi. Bunun üzerine İsmail bir taş getirdi, ancak Hz. İbrahim bu taşı beğenmedi. Ardından da Hacerülesved'i getirince "Senin taşınla beni yetindirmeyen Allah bu taşı gönderdi" dedi.⁷⁴ Bir rivayete göre de Hz. İsmail dağlarda dolaşırken Cebrail (A.S.) ona simsiyah bir taş verdi. Hz. İsmail bu taşı getirdiği zaman babası, bu taşın nereden geldiğini sorunca Hz. İsmail: "Senden daha güçlü birisi verdi" dedi.⁷⁵

Görüldüğü üzere İslâm tarihi kaynaklarında nakledilen bilgiler, Hacerülesved'in cennetten geldiği ve Cebrail (A.S.) tarafından getirildiği bilgisi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hacerülesved hakkında hadis kaynaklarında da bazı bilgiler bulunmaktadır. Bu konudaki rivayetlerden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

"Resûlullah (sas) bir keresinde dudaklarını Hacerülesved'e koyarak uzun süre ağlamış ve ardından dönüp Hz. Ömer'in de ağladığını görünce: 'Ömer! Göz yaşları burada dökülür.' demiştir."⁷⁶

İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre; Allah Teâlâ, kıyamet gününde Hacerülesved'i getirecek ve o, hak üzere kendisini istilâm edenlere şahitlikte bulunacaktır.⁷⁷

⁶⁹ Sadettin Ünal, "Kâbe", *DîA* (İstanbul: DİB Yayınları, 2001), 24/17.

⁷⁰ İbn İshâk, *Sîret*, 96; Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravzül-ünûf fi şerhi's-Sîreti'ne-beviyye li'bnî Hişâm*, thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000), 2/276.

⁷¹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/322.

⁷² Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/322; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2/223.

⁷³ İbn İshâk, *Sîret*, 96.

⁷⁴ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/61; İbnü'z-Ziyâ, *Tarihu Mekketi'l-mükerreme*, 38-39.

⁷⁵ İbn İshâk, *Sîret*, 95.

⁷⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunen-u İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye-Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), "Menâsik", 27.

⁷⁷ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Hac", 113; İbn Mâce, "Menâsik", 27.

Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer, Hacerülesved hakkında şöyle demiştir: “Allah’a yemin olsun ki, senin zarar ya da fayda vermeyen bir taş olduğunu biliyorum; şayet Resûlullah’ın (sas) seni istilâm ettiğini görmeseydim, ben de istilâm etmezdim” ve “Resûlullah’ın (sas) seni öptüğünü görmeseydim seni öpmezdim.”⁷⁸

Hadis kaynaklarında öne çıkan husus, Hacerülesved taşının menşeyinden ziyade onun değerine atıf yapılmasıdır ve istilâm konusu ön plana çıkarılmaktadır. Hacerülesved, İslâm toplumunda her zaman değerli görülmüş ve bazı kesimler, bu durumdan istifade etme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda Abbâsiler zamanında Karmatîler⁷⁹ tarafından Hacerülesved’in Kâbe’den uzaklaştırıldığına da tanık olunmuştur.

Kaynaklarda zikredildiğine göre; Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh (ö. 320/932) zamanında Karmatîler, 317/929 yılında Mekke ve Medine’ye saldırdıktan sonra hac mevsiminde Mekke’ye girmiş ve büyük bir katliam yaparak çok sayıda hacıyı öldürmüş, cesetlerini Zemzem Kuyusuna atmıştır. Bu esnada Abdullah Ebû Tâhir el-Karmatî, Hacerülesved’i yerinden almış ve Kâbe’nin örtüsünü çıkararak Katîfe götürmüştür. 339/950 yılında Fâtımîlerin Mısır yöneticisinin aracılığıyla iade edilinceye kadar orada kalmıştır.⁸⁰

5. KÂBE’DEKİ SEMBOLLER ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR

Dinlerin, temel ilkelerini yansıtan sembolleri vardır. İslâm dininin temel ilkeleri ise tevhid ve ibadettir. Kâbe, bu temel ilkelerin sembollerini ihtiva etmektedir. Zira şu ayetler, söz konusu sembollere açıklık getirmektedir: “Ey inananlar, Allah’ın sembollerine, haram aya, kurbanlık hayvanlara, (onlardaki) gerdanlıklara ve Rablerinden bir lütuf ve hoşnutluk isteyerek Beyt-i Haram’a gelenlere sakın saygısızlık etmeyin...”⁸¹ “İşte böyle; kim Allah’ın sembollerini yüceltirse, şüphesiz bu, kalplerin takvasındandır.”⁸² Müfessirler, ayetlerde geçen şeâir/sembollerini genel anlamda Allah Teâlâ’nın haramları, O’na itaat etmek, emir ve yasaklarına uymak, Safa-Merve, kurbanlıklar, şeytan taşlamak ve hac menasiki şeklinde yorumlamaktadırlar.⁸³

Hac ibadeti, tüm dünya Müslümanlarını her yıl bir araya getiren bir ibadet oluşuyla önemli bir fonksiyonu icra etmektedir. Zira Müslümanların yıllık olarak toplanmaları, karşılıklı bilgi alışverişinde bulunmaları ve durumlarını müzakere etmeleri, birlik anlamında önemli bir husustur. Ayrıca ibadet sırasında giyilen ihram, herkesin –mevki, makam ve maddi durumuna bakılmaksızın- Yüce Allah’ın huzurunda eşit olduklarını ifade etmektedir. Nitekim üstünlük ancak takva iledir. Ayrıca ihram, dünya hayatının geçiciliğini ve kefeni hatırlatması bakımından da önemli ikazlara işaret etmektedir.

Yeryüzünün ilk mabedi olarak Mekke’de inşa edilen Kâbe, ilahî kaynaklı inanç sistemi, ibadetleri ve müştemilatı ile birlikte orijinal bir binadır.⁸⁴ Yukarıdaki ayetlerde de belirtildiği

⁷⁸ Buhârî, “Hac”, 57, 60; Müslim, “Hac”, 249-250.

⁷⁹ Karmatîler, 287-470/900-1077 yılları arasında etkili olmuş ve temel prensip olarak her zâhirin bir bâtını olduğu görüşüne dayanan dinî karakterli bâtını bir fırkadır. Bu sebeple Kur’an ayetlerinin de bir zâhiri ve bâtınının olduğunu, bâtını ise sadece Alevî imamların bilebildiğini iddia etmektedirler. Fars düşüncesinden etkilenmiştir. Başlangıçlarını İsmailiye’ye dayandıran Şiî bir fırkadır. Devletlerinin kurucusu olarak Karmat lakabıyla tanınan Yemen asıllı Hamdân İbnü’l-Eş’as’a nisbet edilirler. Fars asıllı Hüseyin el-Ahvâzî ile karşılaşması sonucu onun bâtını fikirlerinden etkilenmiştir. Bu hareket, 287/900 senesinde Kûfe’de başlamış ve faaliyetlerini sırasıyla Şam, Basra/Arap Körfezi, Yemen ve Hicâz’a kadar ilerlemiştir. Abbâsî Halifesi el-Mu’tazîd, birçok savaşın ardından onları Irak ve Suriye’de ortadan kaldırmış ve en büyük kuvvetleri Bahreyn ve Ahsâ bölgesinde kalmıştır. Ahmed Ma’mûr el-Asîrî, *Mevcizü’t-Tarihi’l-İslâmî münzû ahdi Âdem (A.S.) ilâ asrîna’l-hâzır* (Riyâd: Fihristü Mektebeti’l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1996), 209.

⁸⁰ Hüseyin b. Muhammed İbnü’l-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu’l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/118; Asîrî, *Mevcizü’t-Tarihi’l-İslâmî*, 209.

⁸¹ el-Mâide 5/2.

⁸² el-Hac 22/32.

⁸³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 9/462-463; 18/622; Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 5/425; 2/10.

⁸⁴ Temir, “Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslam Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler?”, 145.

üzere orada bulunan ibadetler, özgün anlamlar içermektedirler ve Müslümanın hayatında takip etmesi gereken bir çok ilkeyi sembolize etmektedirler.

Hz. Peygamber: “Hacerü'l-Esved, Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir; onunla dilediği insanla musafaha eder.”⁸⁵ buyurmaktadır. Hz. Peygamber ve raşit halifeler dönemindeki uygulamaya bakıldığı zaman devlet başkanı olan kişinin sağ elini tebaanın sağ elleri ile tutarak biat ettikleri görülmektedir.⁸⁶ Hadis bu bağlamda düşünüldüğü zaman Hacerülesved'i selamlamanın aslında bir söz verme olayını hatırlattığı akla gelmektedir. Dolayısıyla bu uygulama, kul olarak insanların Kâlu Belâ'da kendisini Rab olarak tanıdıklarına dair Allah Teâlâ'ya verdikleri sözü akla getirmektedir.

Tavaf, Kâbe'nin etrafında yedi defa/şavt dolaşarak yapılmaktadır. Yedi rakamı Arap dilinde çokluktan kinâye olarak da kullanılmaktadır.⁸⁷ Bütün müminler bir ahenk içerisinde aynı yöne doğru aynı Allah için tavaf ibadetini yerine getirmektedirler. Dolayısıyla devamlı surette yapılan tavaf, tevhidi ve devamlı surette yapılması gereken ibadeti hatırlatmaktadır.

Hz. İbrahim, Hz. Hacer ve oğlu Hz. İsmail'i Mekke'de bıraktığı zaman bebeğinin ağlaması üzerine etrafta su arayan Hz. Hacer, Safa ile Merve Tepeleri arasında koşturmuştur. Ara sıra bebeğinin ölüp ölmediğini de kontrol eden annenin bu çabası, Zemzem suyunun çıkışına kadar sürmüştür.⁸⁸ Sa'y ibadeti de bu yönüyle, dünyada hayatta kalma mücadelesini hatırlatmaktadır.

Netice itibariyle bu uygulamalar ve temsil ettikleri anlamlar birlikte düşünüldüğü zaman aslında Kâbe'nin ve orada yapılan Hac ibadetinin, insanlığın yaratılış geyesini ve dünya hayatında yaşamaları gereken hayatı özetlediği görülmektedir. Zira Hacerülesved'i selamlamakla, Allah Teâlâ'ya O'nu Rab olarak tanıdığımıza dair verdiğimiz sözü hatırladıktan sonra tavaf ibadetiyle, bir olarak kabul ettiğimiz Rabbimiz'e verdiğimiz devamlı ibadet sözünü hatırlamaktayız. Ardından sa'y ibadeti ise bizlere, dünya ve ahiret dengesini yani ibadet ile meşgul olurken hayati ihtiyaçlarımız için dünya işleri ile de yeteri kadar ilgilenmemiz gerektiğini hatırlatmaktadır.

SONUÇ

Allah Teâlâ'nın insanları ve cinleri yaratmasındaki maksat, kendisine ibadet etmeleridir. Hz. Âdem ile başlayan insanlığın ibadet serüveni, kıyamete kadar devam edecek bir gerçekliktir. İnsanlar, zamanla farklı anlayışlar ve inanışları benimsemişler ve tarihin değişik dönemlerinde çeşitli ibadet yerleri ortaya koymuşlardır. Ancak insanlık için tek hak din olarak İslâm'ı seçen Allah Teâlâ, Müslümanların ibadet yeri olarak da mescidi belirlemiştir.

Tüm dünya Müslümanlarının ortak mescidi ve kiblesi olan Kâbe, yeryüzünde ibadet için yapılmış ilk mabettir. Kâbe'nin ilk inşa edilişi hakkında çeşitli rivayetler ve görüşler ifade dilmekle birlikte kaynaklardaki sahih bilgiler istikametinde ağır basan görüş, onun ilk defa Hz. Âdem tarafından inşa edildiğidir.

Hz. Âdem'den sonra da Müslümanlar nezdinde büyük değer ve hürmet görmeye devam eden Kâbe, çeşitli dönemlerde gördüğü bazı zararlardan dolayı bazen temelinde kadar yıkılıp yeniden inşa edilmiş, bazen de onarım şeklinde müdahaleler görmüştür. Ancak bununla birlikte maalesef bazen siyasî mücadelelerde bir üstünlük yarışının nesnesi haline de getirilmiştir. Nitekim Abdullah b. Zübeyr ile girdikleri siyasî mücadelede üstün gelen Emevîler döneminde Kâbe, Abdullah b. Zübeyr'in Hz. İbrahim tarafından yapılan orijinal şekline uygun yeni inşayı yıkmışlar ve câhiliye dönemindeki şekline geri döndürmüşlerdir. Ayrıca Karmatîler tarafından Hacerülesved'in Kâbe'den alınıp götürülmesi de siyasî mülahazalarla yapılan başka bir girişimdir.

⁸⁵ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/323; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 7/311; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/459.

⁸⁶ Müslim, “İmâret”, 192.

⁸⁷ Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 1992), 34-35.

⁸⁸ İbn İshâk, *Sîret*, 98-99.

Kâbe hakkındaki ayet ve hadisler ile İslâm tarihi kaynaklarında sunulan bilgiler değerlendirildiğinde, ayet ve hadislerde, fazla teferruat bilgiye girilmeksizin Kâbe'nin anlamı ve değeri üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Bu bağlamda söz konusu kaynaklar Kâbe'nin, ibadet noktasındaki değeri, oranın her türlü pislikten korunması gerektiği, güvenlik yeri olduğu ve Allah Teâlâ'nın koymuş olduğu sınırlara uymanın önemi gibi hususlara vurgu yapmaktadır. İslâm tarihi kaynakları ise daha fazla malumat ortaya koymakta ve Kâbe'nin inşa süreçleri ve geçirdiği evreler üzerinde teferruatlı bilgilere bolca yer vermektedirler. Bu noktada, sahih bilgilerce desteklenmeyen malumata karşı ihtiyatlı olunması ve şekilden ziyade anlam üzerinde odaklanılması faydalı olacaktır.

Kâbe'deki semboller ve işaret ettikleri anlamlar; tevhid, biat, ibadet, dünya-ahiret dengesi ve arınma gibi başlıkları ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla İstilâm, tavaf, sa'y ve şeytan taşlama gibi uygulamalar aslında bizlere, yaratılış gayemizi, bu yönde Rabbimize verdiğimiz sözü, hatalarımızdan arınmamız gerektiğini ve dünya ile ahirete bakışta dengeli bir yolu benimsememizin önemini hatırlatmaktadır.

KAYNAKÇA

- Asîrî, Ahmed Ma'mûr. *Mevcizü't-Tarihi'l-İslâmî Münzû ahdi Âdem (A.S.) ilâ asrina'l-hâzır*. Riyâd: Fihristü Mektebeti'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1996.
- Bakkal, Ali. "Kâbe ve Sembolizm", [Tartışmalı İlmî Toplantı], 07-09 Kasım 2014, (2015), 297-316.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu-Buhârî*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *el-Ma'ârif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2011.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed İbnü'l-Hasen. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Saydâ-Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Eraslan, Sadık. "Kâbe ve Mescidü'l-Haram". 217-221. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2007.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Velîd b. Ukbe. *Ahbâru Mekke*. thk. Rüşdi Salih Muslih. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr. *Tarihu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ Ümerî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1397.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitabü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Müesseselerine Giriş*. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 1992.
- İbn Asem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed. *Kitâbü'l-Fütûh*. thk. Ali Şîrî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Evdâ, 1. Basım, 1991.
- İbn Habîb, Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr. *el-Münemmak fî ahbâri Kureys*. thk. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed. *el-İhsân fî takrîbi sahîhi İbni Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1988.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 2. Basım, 1955.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *et-Tîcân fî mülûk-i Himyer*. San'a: Merkezü'd-Dirâse ve'l-Ebhâsü'l-Yemeniyye, 1347.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî. *Sîretü İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekr. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'î-ibâd*. 5 Cilt. Beyrut-Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle-Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 27. Basım, 1994.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Abdülvâhid. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sunen-u İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye-Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, ts.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkubu'l-himem*. thk. Ebu'l-Kâsım İmamî. 7 Cilt. Tahran: Serûş, 2. Basım, 2000.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *'Uyûnü'l-eşer fî fûnüni'l-megâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntażam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fî't-Tarih*. çev. Ahmet Ağırakça vd. 10 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008.
- İbnü'z-Ziyâ, Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî. *Tarihu Mekketi'l-mükerrreme ve'l-Haremi's-şerîf*. thk. Alâ İbrahim, Eymen Nasr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2004.
- İsfehânî, Râğîb. *el-Müfredât*. çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2007.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Kazıcı, Yusuf Ziya. "Osmanlıların Kâbe'ye Hizmetleri". 213-216. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2007.
- Kazvîni, Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Kelâî, Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim. *el-İktifâ' fî (bimâ teğammenehû min) megâzî Resûlillâh ve's-şelâseti'l-hulefâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420.
- Kılıç, Sadık. "Kâbe'deki Sembolizm Üzerine Bir Deneme". *İslâmî Araştırmalar* 1/5 (1987), 62-69.
- Kurtubî, Şemsuddin. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Makdisî, Mutahhir b. Tahir. *el-Bed'ü ve't-tarih*. 6 Cilt. Bûr Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu'l-Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyâd: Dâru Taybe, 1426.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *el-Müctebâ mine's-sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.

- Süheyli, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Temir, Hakan. "Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslam Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler?" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/26 (2021), 120-149.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Ünal, Sadettin. "Kâbe". *DİA*. 24/14-21. İstanbul: DİB Yayınları, 2001.
- Yılmaz, Can. "Kâbe". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1993), 67-91.

STRUCTURED ABSTRACT

God created humans and jinn to worship Him. The worship adventure of humanity, which started with Adam, is a reality that will continue until the Day of Judgment. People have adopted different understandings and beliefs over time and have put forward various places of worship in different periods of history. However, Allah, who has chosen Islam as the only true religion for humanity, has also determined the mosque as the place of worship for Muslims. The Ka'ba, the common mosque and qibla of all Muslims in the world, is the first place of worship built for worship on earth. Although various rumors and opinions are expressed about the first construction of the Ka'ba, the prevailing view in the direction of authentic information in the sources is the discourse that it was built for the first time by Adam. The Ka'ba, which continued to be admired and respected by Muslims after Adam, was sometimes demolished and rebuilt to its foundations, and sometimes underwent interventions in the form of repairs, due to some damage it suffered in various periods. However, unfortunately, the Ka'ba has sometimes been made the object of a race for supremacy in political struggles. As a matter of fact, during the Umayyad period, who had prevailed in the political struggle they entered with 'Abdallâh b. al-Zubayr, the Ka'ba demolished the new construction in accordance with Abdullah's original shape by Prophet Abraham and returned it to its shape in the period of ignorance. In addition, the removal of Hajar al-aswed from the Ka'ba by the Qarmatians is another attempt made with political considerations. When the verses and hadiths about the Ka'ba and the information presented in the sources of Islamic history are evaluated, it is seen that the verses and hadiths focus on the meaning and value of the Ka'ba without going into too much detail. In this context, these sources emphasize the importance of the Ka'ba at the point of worship, that it should be protected from all kinds of filth, that it is a place of safety, and the importance of obeying the limits set by Allah. Islamic historical sources, on the other hand, reveal more information and give plenty of detailed information on the construction processes of the Ka'ba and the phases it went through. At this point, it would be useful to be wary of information that is not supported by authentic information and to focus on meaning rather than form. When thinking about the symbols in the Ka'ba and the meanings they indicate; Titles such as tawhid, allegiance, worship, world-life balance and purification come to the fore. Therefore, practices such as Istilâm, circumambulation, sa'y and stoning of the devil actually remind us of the purpose of our creation, the promise we made to our Lord in this direction, and the need to get rid of our mistakes. The Ka'ba is the qibla to which all Muslims of the world turn in prayer and will continue to be the symbol of tawhid and the unity of Muslims until the Day of Judgment. For this reason, it is necessary to obtain healthy information about its nature. In this study, description, story and analysis methods are used in accordance with the characteristics of the subject.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 23 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2023 • 222-225

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1266501

**PALLE YOURGRAU, *SİMONE WEİL*, ÇEV. ÜMİD GURBANOV,
İSTANBUL: KETEBE YAYINLARI, 2019, 200 SAYFA.**

Tamer YILDIRIM

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı,
Sakarya, Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Divinity, Department of History of
Philosophy, Sakarya, Türkiye
tyildirim@sakarya.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-0033-0539>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/ Received: 16.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 06.06.2023

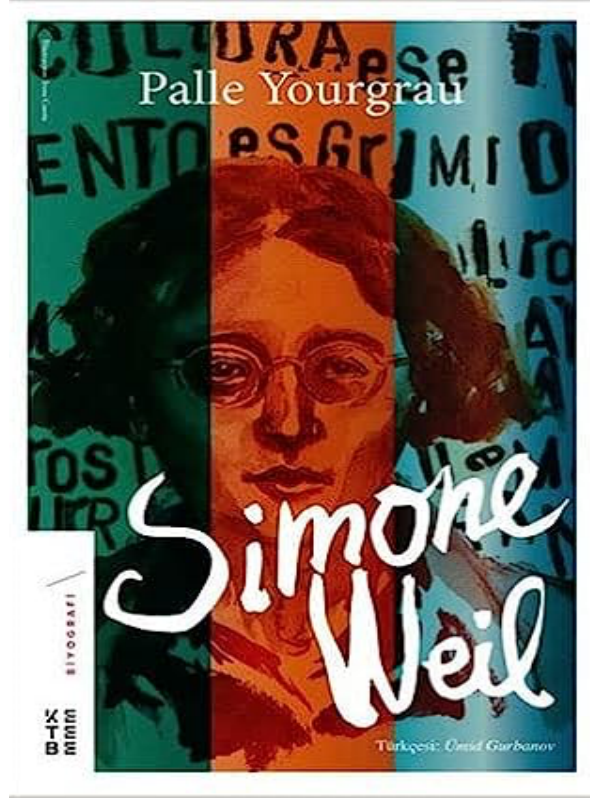
Yayın Tarihi/Published: 30.06.2023

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Tamer Yıldırım)

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

PALLE YOURGRAU, *SİMONE WEİL*, ÇEV. ÜMİD GURBANOV, İSTANBUL: KETEBE YAYINLARI, 2019, 200 SAYFA.



Simone Weil'in (1909-1946) felsefi biyografisi olarak adlandırılabilen bu kitapta, onun insan doğası ve dünyadaki yeri hakkında farklı yorumları ele alınarak sunulmuştur. Hayata, insanlar için önemli olan arzu, güzellik, iş, acı, ölüm ve Tanrı gibi kavramlara odaklanılmıştır. Kitabın en önemli özelliklerinden biri de Weil'in Ludwig Wittgenstein ile arasında sürekli bir paralellik kurulmaya çalışılmasıdır. Bu, Weil'in felsefi anlamda düşüncelerinin daha açık bir şekilde anlaşılmasına yardım etmektedir. Eser giriş ve Üç Simon, Altı Kuğu, Au Revoir La Réévaluation, Savaşın Çıkan Ders, Hindiğin Harika Bir Gün, Fransa ve Tanrı Arasındaki Fark, Fêtes de la Faim, Yahudi Sorunu Üzerine, Çarmıha Gerilmenin Yeterliliği adlı dokuz bölümden oluşmaktadır.

Weil, filozof veya mistik olarak değerlendirildiğinden çağdaş dönemdeki bazı biyografi ve felsefe tarihi yazarları Weil'de filozofların en büyüğünü görürken (Camus gibi), başkaları ise onu bir filozof olarak adlandırmayı kabul etmemiş ve eserlerinde ona yer vermemiştir. Hatta Weil, genel olarak bakıldığında filozof unvanını almaya yaraşmayacak denli kişisel bir düşünür olarak görülmüştür. Bu yargıların kaynağında, onun düşüncesinin merkezine Tanrı-insan ilişkilerini yerleştirmesi ve bunu yaparken bütünüyle Hristiyan inancının mistik bir yönünden beslenmesi bulunmaktadır. Fakat yapılması gereken onun ne dediğini anlamak ve buna göre değerlendirmek olmalıdır. Bütün bunlar göz önüne alındığında onu 20. yüzyılın istisnai bir düşünürü olarak tanımlamak doğru olacaktır.

Weil, genel olarak kendi politik ve etik ideallerine göre yaşayan bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. İki dünya savaşı arasında kısa olan yaşamında lise öğrencilerine ve işçilere felsefe öğretmiş, İspanya İç Savaşı sırasında anarşistlerin yanında savaşmış ve montaj hatlarında işçilerle birlikte çalışmış, Londra'da Özgür Fransa hareketine katılmış fakat direnişe yardım etmesi için Fransa'ya gönderilmeyince umutsuzluk içinde ölmüştür. Katolik mistisizmi

yanında anarşizme ilaveten emek hiyerarşisine inanan devrimci tavır ve insan haklarının üzerinde insan ihtiyaçlarını ve yükümlülüklerini vurgulayan bir hümanizm anlayışına sahip birisi olarak Weil, tek bir kategoriye yerleştirilemez. Bu eserde de Weil'in düşünceleri ve eylemleri arasındaki paralellik yani rasyonalizm ve mistisizm, devrim ve inanç hepsinin iç içe olduğu bir hayat tüm yönleri içerecek şekilde sunulmaya çalışılmıştır. Bunun sonucunda Weil, politik olarak sınıflandırılmaz bir düşünür, laik bir azize olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kitap, biyografi olarak yazılmış olsa da felsefi bir değerlendirme olarak da değerlendirilebilir. Zaten Weil'in felsefesi ve teolojisi onun öz geçmişine, psikolojisine indirgenebilir. Weil'in hayatını ve çalışmalarını çocukluğundan ölümüne kadar olan süreci dokuz bölüme ayırarak okuyucuya sunan yazara göre o, umut veya ıstırapı birlikte bulduran teolojik ve ahlaki düşünceleriyle Hristiyanlığın yeniden Platoncu inşasını gerçekleştirerek insanın acı çekişi ile ilahi mükemmellik arasında bir köprü kurmaya çalışmıştır. Bir yandan modern dönemin bir azizesi olarak değerlendirilmiş ancak aynı zamanda bir günah keçisi olarak da görülmüş, halkının en çok ihtiyaç duyduğu zamanda onları terk eden bir Yahudi olarak da suçlanmış fakat Weil, din olarak kendisine Katolikliğin miras kaldığını, Hristiyan, Fransız ve Yunan geleneğinin bir parçası olduğunu, Yahudileri kendi halkı olarak görmediğini belirtmiştir. Çünkü Yahudi dini ve kültürünün içinde yetişmesine rağmen bunlara bağlı ve aşına değildi, ırk kavramına inanmıyor, bunu Batı medeniyetinin başının belası olarak görüyordu (s. 8, 153).

Mistisizme bağlı olan Weil, pozitivistimin tam karşı kutbunda yer alarak hakikati duyarlar vasıtasıyla toplanan ampirik verilere indirgemek yerine kutsal olanı her yerde görerek, masalların ve mitlerin, tarihin ötesinde veya dışında bir gerçeği işaret ettiğini düşünerek bu dünyayı oluşturan olgular ile değil ötesine geçen anlamlar ile ilgilenmiştir (s.10, 43). Hatta modern bilimin kurucuları "Tanrı, geometrik yöntemlerle çalışır" demişti. Weil için bu doğrudu ama yanlış anlaşılıyordu. Onların kastettiği, Tanrı'nın maddenin geometricisi olduğuydu. Weil'e göre hakiki Tanrı erdemın geometricisidir. İncil'in bunu ispatladığını ve onun Yunan dehasının son ve en muhteşem anlatımı olduğunu belirtmiştir (s. 79). Onun bir komünist olduğu da varsayılmıştır. Çünkü Weil on yaşından itibaren bir Bolşevik olduğunu söylemişti fakat asla partiye katılmamıştı. Hatta L. Troçki ile tanışmış, Bolşevik liderlerin aksine, fabrikada işçi olarak çalışmayı düşünmüş: "Büyük Bolşevik liderler özgür bir işçi sınıfı oluşturmayı teklif ediyorlar, ancak hiçbir -Troçki veya V. I. Lenin- bir fabrikanın içine adımlarını atmamışlardır"(s. 39, 65) diyerek işçi sınıfının durumunu 1934 ilkbaharında ilk elden deneyimlemeye karar vermiştir. Öğretmenlik görevinden bir yıllık izin alarak fabrikalarda çalışan vasıfsız bir işçi, endüstriyel el emeğinin kölelerinden biri haline gelmiştir. İşçi sınıfına olağanüstü bir bağlılığı olan Weil, işçilerin toplumun yönetimine doğrudan katılımını savunan radikal bir işçi sendikası örgütü olan anti-komünist Anarko-Sendikalist harekete bağlanarak grevlerde, protesto ve yürüyüşlere aktif olarak katılmış ve işçileri eğitmeye de devam etmiştir. Weil'in simyasında başkalaşım işçilerden gelmektedir. Onun emek değer teorisi Karl Marx'tan ziyade Aziz Augustinus'tan ilham alır. Yine de Marx'la birlikte, kapitalizmin, sanayi toplumunun, günahlarından birinin, işçiyi sadece ürününden ayırmak değil, daha da önemlisi onun için değer ve haysiyetinin eylemini çaldığına inanır. Bu noktada modern dünyanın fiziksel ve zihinsel çalışma arasındaki bir zıtlık olduğu düşüncesini reddetmiştir. Fakat Marx'ın görüşlerine karşıt olarak insanlık tarihini yönlendirenin ekonomik güç değil, iktidar olduğunu belirtmiştir. Weil, kurtuluş umudu olan Devrim'in artık sadece kötü bir rüyadan ibaret olduğunu düşünerek Lenin ile Troçki'yi suçlayan, komünizmin ve Almanya'nın durumu hakkında olumsuz makaleler yayımlar (s. 48, 58, 63).

1933'te "yüce değer olarak kolektif olanı değil, birey olanı savunmak istiyoruz" demiştir (s. 59). Çünkü Weil, Rus Devrimi'nin bir takım ilkelerden bağımsız olmadığını ileri sürerek şöyle der: "Bu ihtilalden doğan kurumlar muhtemelen tek bir gün bile etkili bir biçimde işlemedi; oysa Devrim tarafından ezilmekten çok uzakta olan gerçek güçler yani sanayi, polis, ordu, bürokrasi, bu sayede başka ülkelerde bilinmeyen bir iktidar elde etti. ... Bu günlerde sıklıkla kullanılan kolektif ruh, kolektif düşünce gibi ifadeler tamamen anlamdan yoksundur. Birkaç insanın zihni bir araya gelerek tek bir kolektif zihin oluşturamaz". Kendini bir köle olarak tanımlar ve böylesi

kölelerin yapacağı bir devrim hayalini artık sürdüremeyeceğini belirtir (s. 65, 67). Bu cümlelerin onun Marksist düşünceden uzaklaştığının bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Weil, cinsellik ve beslenme konusunda olağan değerlendirme ve düşünüşten farklı bir yerde bulunmaktadır. Ona göre fiziksel bir biçime sahip olan yemek ve cinsellik gibi asli insani arzular, hakikaten gerçek olana ve Tanrının lütfunun değil de maddi dünyada yaşayan cisimleşmiş yaratıklar olarak tüketme ve sindirme yetimizin ötesinde olana duyduğumuz hakiki arzunun yansımalarıdır. Weil'in yaşamı boyunca süren bir iştahsızlığı vardı ve bu Londra'daki sürgününde artmış ve işgal altındaki Fransa'da sıkışıp kalmış memleketlilerin payına düşünden daha fazlasını yememe kararı almıştı (s. 127, 139). Cinsel faaliyetin de bizzat Tanrı aşkı temsil edebileceğini düşünmekteydi. "Mistikleri, cinsel aşk yetisiyle Tanrı'yı sevdikleri için kınamak, bir ressamı maddi boyalardan oluşmuş renklerle resim çizdiği için kınamak değildir" diye yazmıştır (s. 137). Weil hayatının farklı dönemlerinde tehlikeden kaçınmak değil, onunla karşılaşmak istemiş; "Keşke tehlikeli bir görevde hayatımı riske atabilsem. Ölümle göz göze gelebilsem, düzgün bir insan olma şansı edinirim" diye yazmış ve insanlığa verilmiş en değerli şeyin ölüm olduğunu belirtmiştir (s. 73, 123). Fakat burada kendinde eğrilik olarak gördüğü şey nedir?

Weil'in yaşadığı dönemde farklı sebeplerle acı çekenlerin acılarını paylaşmak istemiştir. Bu sadece bir duygudaşlık kurmakla kalmayıp onlarla kendisini özdeşleştirme olarak gerçekleşmiştir. Başkalarının acılarına onun gösterdiği tepki duygusal olmaktan çok ontolojiktir. Bir duygu sorunu değil, bir varlık sorunuydu. Weil'in sadece düşünceleri değil bizzat yaşamı, başkalarının hele hastaların, dışlanmışların, terk edilmişlerin, acı çekenlerin görünmez yaralarının belirgin bir hal aldığı fotoğrafik bir plakayı temsil ediyordu. Verem mikrobu ciğerlerinde ilerlemesi, onun 34 yıllık yaşamında çektiği son ve en görülebilir olan acının işareti olarak değerlendirilebilir. 24 Ağustos 1943'te vaftiz olmamış bir şekilde ölen Weil, ne Yahudi ne de Katolik olma fikrini kabullenmeyi başaramadığı için her ikisi tarafından da affedilmemiştir (s. 130). Fakat T. S. Eliot'un da belirttiği gibi: "Weil, tam anlamıyla üç şeydir: Fransız, Yahudi ve Hristiyan" (s. 152).

Yahudi kökeni nedeniyle kısmen Yahudiliği ve Avrupa'da yaşadığı için Hristiyanlığı öğrenmiş metinlerini yorumlayabilmiştir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla Weil'in genel olarak Doğu özel olarak İslam hakkındaki bilgisi oldukça sınırlıdır. Fakat mistik söylemi İslam tasavvuf geleneğiyle uyuşan bazı hususları içermektedir. Zaten mistisizm de genel olarak dinler içinden akan büyük ruh nehri olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla Weil'in bir de İslam tasavvuf geleneği açısından yorumlanmasının genel mistik unsurların benzeşmesini modern dönemde yaşamış bir kişi üzerinden görmemizi sağlayacağından önem arz ettiği kanaatindeyiz. Ayrıca Weil'i farklı yönleriyle örneğin Tanrıya verdiği anlam, aşka yüklediği fonksiyon, kurumlara aktardığı işlevsellik ve en önemlisi modern insana yüklediği görevleri ele alacak farklı kitaplara ihtiyaç vardır.