

AKIF

Cilt / Volume: 53
Sayı / Issue: 2
Kış / Winter
2023

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakóltesi Dergisi

 **NEU**
PRESS



**Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakóltesi Dergisi**

cilt / volume: 53 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2023





eISSN: 2791-6065

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akif>

akifdersisi@erbakan.edu.tr

Yayıncı / Publisher

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Necmettin Erbakan University

Dergi Eski Adı / Previous Title

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi

Necmettin Erbakan University Journal of The Faculty of Theology

(Eski ISSN / Former ISSN: 2148-9890 | Eski e-ISSN / Former e-ISSN: 2149-0015)

Tarihler / Dates: 2012-2021

Yayın Dili / Publication Language

Türkçe – İngilizce – Arapça / Turkish – English – Arabic

Yayın aralığı / Period

Akif, yılda iki kez yayımlanan (30 Haziran- 30 Aralık) hakemli bir dergidir.

Akif is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (30 June - 30 December).

Kapsam / Scope

Akif; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.

Akif; publishes academic studies in the field of Social Sciences and Humanities, including Religion, Philosophy and History.

Ücret Politikası / Price Policy

Akif makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez.

Akif does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.

Hakemleme Politikası / Review Process

Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Akif uses a double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İntihal Kontrolü / Plagiarism

Gönderilen makaleler, İthenticate yazılımıyla incelenerek intihal içermediği teyit edilir.

All articles have been scanned via İthenticate plagiarism software.

Telif Hakkı / Copyright Policy

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Alıntı-GayriTicari 4.0 (CC BY-NC 4.0) uluslararası lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayın Tarihi / Publication Date

30 Aralık 2023 / December 30, 2023

Yazışma Adresi / Contact Address

Doç. Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,

Meram Yeni Yol Cd. 42090 Meram / Konya / Türkiye

Tel: +90 332 323 82 50 – 8189 (dahili)



eISSN: 2791-6065

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akif>

akifdersisi@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on behalf of the Necmettin Erbakan University
Prof. Dr. Cem Zorlu (Rector)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Managing Editor
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Kaleci (Necmettin Erbakan University, Türkiye)

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. İrfan ERDOĞAN

ORCID: 0000-0002-2452-1252 | ierdogan@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Türkiye)

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Arş. Gör. Ahmet Faruk UĞURER

ORCID: 0009-0006-4308-1834 | ahmetfaruk.ugurer@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Mysticism, Türkiye)

Arş. Gör. Ayşe GÖKMEN

ORCID: 0000-0002-0367-7688 | agokmen@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Türkiye)

Arş. Gör. Furkan YAĞCI

ORCID: 0000-0002-7170-2427 | furkan.yagci@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Arş. Gör. Havva Sümeyra ALTINSOY

ORCID: 0000-0003-1913-6592 | haltinsoy@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Türkiye)

Arş. Gör. Şeyma ÇİÇEK

ORCID: 0000-0002-5278-1019 | seymacicek@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Türkiye)

Dil Editörleri / Language Editors

İngilizce / English

Öğr. Gör. Dr. Muhammed BABACAN

ORCID: 0000-0002-8845-4677 | muhammed.babacan@asbu.edu.tr

(Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Türkiye)

Arapça / Arabic

Öğr. Gör. Abdulhakim Thabit Mohammed REFAAN

ORCID: 0000-0003-2542-171X | abdulhakim.refaan@selcuk.edu.tr

(Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Alan Editörleri / Field Editors

Arap Dili ve Belağatı / Arabic Language and Rhetoric

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN

ORCID: 0000-0001-5319-058X | ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr

(Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Selçuk PEKPARLATIR

ORCID: 0000-0003-2953-1211 | spekparlatir@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Arş. Gör. Abdullah Esat BAĞCI

ORCID: 0000-0001-7543-6800 | ebagci@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye)

Din Eğitimi / Religious Education

Doç. Dr. Muhammed Fatih TURANALP

ORCID: 0000-0001-5752-5615 | fturanalp@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Türkiye)

Din Felsefesi / Philosophy of Religion

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM

ORCID: 0000-0003-0761-3830 | omerdem@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Türkiye)

Din Psikolojisi / Psychology of Religion

Arş. Gör. Eyüp Ensar ÖZTÜRK

ORCID: 0000-0002-7929-5600 | eensar@istanbul.edu.tr

(Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Türkiye)

Din Sosyolojisi / Sociology of Religion

Dr. Öğr. Üyesi Ali BAYER

ORCID: 0000-0003-1867-5236 | alibayer@kmu.edu.tr

(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion, Türkiye)

Dinler Tarihi / History of Religions

Doç. Dr. Ahmet ARAS

ORCID: 0000-0002-2552-1895 | arasahmet@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of History of Religion, Türkiye)

Hadis / Hadith

Arş. Gör. Mustafa ÖLMEZ

ORCID: 0000-0002-7708-8747 | molmez@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Türkiye)

İslam Hukuku / Islamic Law

Doç. Dr. Yusuf Erdem GEZGİN

ORCID: 0000-0002-0221-8965 | yegezgin@kmu.edu.tr

(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Türkiye)

İslam Mezhepleri Tarihi / History of Islamic Sects

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Ömer YAVUZ

ORCID: 0000-0001-7381-0416 | aomeryavuz@erciyes.edu.tr

(Erciyes University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects, Türkiye)

İslam Tarihi / Islamic History

Doç. Dr. Ali DADAN

ORCID: 0000-0003-3860-0389 | alidadan@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Türkiye)

Kelam / Kalam

Prof. Dr. Veysi ÜNVER

ORCID: 0000-0002-8364-4412 | veysinet@hotmail.com

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan CANSIZ

ORCID: 0000-0002-6144-7784 | hcansiz@gmail.com

(Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Türkiye)

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat / Quranic Reading and Recitation

Doç. Dr. İrfan ÇAKICI

ORCID: 0000-0003-3079-465X | irfancakici@kmu.edu.tr

(Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Quranic Reading and Recitation, Türkiye)

Türk İslam Edebiyatı / Turkish Islamic Literature

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Parlakkılıç MUCAN

ORCID: 0000-0002-9448-758X | aparlakkilic@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, Türkiye)

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Öğr. Gör. Necati ŞAHİN

ORCID: 0000-0002-2026-6688 | nsahin@erbakan.edu.tr

(Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Türkiye)

Yayın Kurulu / Editorial Board

- Prof. Dr. Abderrahim ALAMI (Abdelmalek Essaâdi University, Morocco)
Prof. Dr. Abdulkerim Abdulğani ABDULKERIM (Al Iraqia University, Iraq)
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. Ahmad Atif AHMAD (University of California, USA)
Prof. Ahmed Al-IRAQI (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco)
Prof. Dr. Alâ Abbas ILVAN (Al Iraqia University, Iraq)
Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara University, Türkiye)
Prof. Dr. Ali ÖGE (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. Ali Salih HUSEYN (Al Iraqia University, Iraq)
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (Turkish Embassy in Washington, USA)
Prof. Dr. Bilal SAKLAN (Necmettin Erbakan University, Türkiye) (Retired)
Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück University, Germany)
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara University, Türkiye)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. Erkan Yusuf EL-IZZI (Al Iraqia University, Iraq)
Prof. Dr. Fikret KARAPINAR (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. Galip ATASAĞUN (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya University, Türkiye);
Prof. Dr. Hamis Avad ZIDAN (Al Iraqia University, Iraq)
Prof. Dr. Hayri ERTEN (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. Hikmet ATİK (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. Hoda Mohammed DARWISH (Zagazig University)
Prof. Dr. Husam Eddin FARFOUR (Bilad al-Sham University)
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM (Karatay University, Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (Karamanoglu Mehmet Bey University, Türkiye)
Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. İsmail TAŞ (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. M. Nazif Mohib SHAHRANI (Indiana University)
Prof. Dr. Mekkî Velid ABDULKERIM (Al Iraqia University, Iraq)
Prof. Dr. Muhammet TASA (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. Muhenned Muhammed SUBEYH (Al Iraqia University, Iraq)
Prof. Dr. Mustafa İsmail MUSTAFA (Al Iraqia University, Iraq)

- Prof. Dr. Mustafa Müeyyed Humejd Salih ES-SAMIRÂÎ (Al İraqia University, İraq)
Prof. Dr. Mustafa TEKİN (İstanbul University, Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. Müsenna Naîm HAMADÎ (Al İraqia University, İraq)
Prof. Dr. Naim ŞAHİN (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. Naseem Ahmad SHAH (Kaşmir University)
Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs University, Türkiye)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Marmara University, Türkiye)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan University, Türkiye)
Prof. Dr. Saim KAYADİBİ (Karabük University, Türkiye)
Prof. Dr. Yasin Mehdi SALIH (Al İraqia University, İraq)
Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs University, Türkiye)
Prof. Dr. Özcan HIDIR (Sabahattin Zaim University, Türkiye)
Doç. Dr. Anar QURBANOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü)
Doç. Dr. Kusay Nuri RADAM (Al İraqia University, İraq)
Doç. Dr. Mübariz CAMALOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü)
Doç. Dr. Hasan KARATAŞ (İstanbul Teknik University, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim İNAM (Kırşehir Ahi Evran University, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Dureyd Yahya MUHAMMED (Al İraqia University, İraq)
Dr. Abdelouhab ELFILALI (Sidi Mohamed Ben Abdellah University)
Dr. Ahmet NIYAZOV (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan)
Dr. Aziz AL-KOBAITI (The International Academic Center of Sufi and Aesthetic Studies, Morocco)
Dr. Hasan YAR (IUA Islamic Faculty Amsterdam, Netherland)
Dr. Laila KHALIFA (Al al-Bayt University, Jordan)
Dr. Martin NGUYEN (Fairfield University, USA)
Dr. Muhammed EL-AMRANI (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco)
Dr. Mustafa AL-GHASHI (Abdelmalek Essaâdi University, Morocco)
Dr. Oleg YAROSH (Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Ukraine)
Dr. Galiya KAMBARBEKOVA (Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan)
Dr. Yousef CASEWIT (Chicago University, USA)
Dr. Youssef Mohammad IDRİSS (Al-Azhar University, Egypt)
Öğr. Gör. Felah Tahir RUHAYME (Al İraqia University, İraq)
Öğr. Gör. Suray SAADI (Al İraqia University, İraq)

Dizinleme Bilgileri / Indexing



Academic Search™ Ultimate

(EBSCO Sözleşmemiz yapılmış olup dergimizin listelere eklenmesi beklenmektedir.)

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Ömer Nasuhi Bilmen'in Vahiy Anlayışı (Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri Bağlamında)
Omar Nasuhi Bilmen's Understanding of Revelation (In the Context of The Turkish Translation of The Quran and Its Interpretation)
Enver BAYRAM156
- Sağlık Çalışanlarında Tanrı Algısı ve Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi
Investigation of the Relationship Between Perception of God and Psychological Health in Healthcare Professionals
Osman ÇİFTÇİ168
- Vahiy-Muhatap İlişkisinde Kur'an'da Referans Gösterilen Ortak Yönler
In the Revelation-Addressee Relationship Commonalities Referenced in the Qur'an
Ayşe Betül ORUÇ - Sümeyye SAYĞIN197
- Epistemolojik Açıdan İnefa/Şirden ve Şirden Mayasıyla Yapılan Peynirin Helalliği Meselesi
An Epistemological Perspective on The Halalness of Infeha/Abomasum and Cheese Made with Infeha Yeast
Hasan GÜMÜŞOĞLU218
- Kur'an'da Sütün Oluşumundan Bahseden Âyet Bağlamında Bilimsel Bilginin Tefsirde Kullanılmasının Seyri
The Course of The Use of Scientific Knowledge in Tafsîr in The Context of The Verse Mentioning The Formation of Milk in The Qur'ân
Abdulkadir KARAKUŞ231
- Abbasi Şairi İbnü'r-Rûmî Divanında Ahlakî Tespit ve Tavsiyeler
Moral Determination and Recommendations in the Divan of the Abbasid Poet Ibn al-Rûmî
Adnan ARSLAN248
- Cerâcime Topluluğunun Kökeni ve Tarihi Süreçteki Rollerini
The Origin and The Role of Al-Jarājimah in the Historical Process
Mücahit YÜKSEL261
- Arap Modernist Düşüncenin Nasları Anlama Yöntemlerinin, Hükümlerde Sabit-Değişken Ayrımı Bağlamında Değerlendirilmesi
An Evaluation of the Arab Modernist Thought's Methods of Understanding the Nusus in the Context of the Constant-Variable Distinction in the Provisions
Hüseyin SUDAN - Manssour Mahmoud MEGDADY272

Oryantalistlerin Hz. Muhammed'in Hayatıyla İlgili Hadislere Yaklaşımı: Stephen Shoemaker Örneği <i>The Position of Orientalists on Hadiths Related to the Biography of the Prophet: The Example of Stephen Shoemaker</i> Mustafa KAYA - Mohammad Zuhair Al-MOHAMMAD	295
Arap Edebiyatında Mizah ve Peygamber Sünnetindeki Tezahürü <i>Humour in Arabic Literature and its Reflection in the Prophetic Sunnah</i> Mustafa KESKİN	316
Muhsin er-Ramlî'nin Hadâiku'r-Reîs İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi <i>The Technical and Thematic Analysis of Novel Called The President's Gardens by Muhsin al-Ramli</i> Ahmet YILDIZ	332

Çeviri Makaleler / Translated Articles

Roma: Katolikliğin Başkenti <i>Rome: The Capital of Catholicism</i> Ernest RENAN - çev. Ömer Faruk KALINTÜRK	354
--	-----

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfi: Baba Nimetullah Nahcuvânî, yazar Ali Çoban (Konya: Palet Yayınları, 2021), 197 sayfa, ISBN: 9786257675314 <i>16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfi: Baba Nimetullah Nahcuvânî, by Ali Çoban (Konya: Palet Yayınları, 2021), 197 page, ISBN: 9786257675314</i> Samed YAŞAR	367
Aşere Kâideleri, yazar Recep Koyuncu (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023), 184 sayfa, ISBN 9786056925559 <i>Aşere Kâideleri, yazar Recep Koyuncu (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023), 184 sayfa, ISBN: 9786056925559</i> Elif Nur ERDEM	371

Editörden

Değerli okurlarımız,

Akif dergisinin 53/2 sayısını zamanında yayınlamış olmanın mutluluğunu sizinle paylaşıyoruz. Alan editörlerimiz ve dil editörlerimiz başta olmak üzere tüm editoryal ekibimize şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca değerli vakitlerini ayırarak makaleleri değerlendiren hakemlerimize katkıları için teşekkür ediyorum. Bu sayımızda farklı alanlardan on bir araştırma makalesi, bir çeviri makale ve iki kitap incelemesi olmak üzere toplam on dört çalışmayı sizlerle buluşturuyoruz. Bu sayımızdan itibaren makale şablonumuzu kullanmalarını talep ettiğimiz yazarlarımıza işbirlikleri için teşekkür ediyorum. Dergimizde değerlendirmeye alınacak makaleler için Zotero, EndNote vb. atıf referans yazılımı kullanılmasını önemsiyoruz. Atıf referans yazılımı kullanımları sayesinde araştırmacıların verimliliği artacak, makale atıflarında ve kaynakçalarında daha temiz veri ile bilimsel birikime katkı sunmuş olacaktırlar.

Dergimizin *ERIH Plus* ve *EBSCO Academic Search Ultimate* indekslerinde taranmaya başladığının haberini siz değerli okurlarımızla paylaşmak istiyoruz. Bu platformlar, çalışmalarınızı daha da geniş bir kitlenin dikkatine sunarak disiplinler arası diyalogu artıracak ve işbirliklerini teşvik edecektir. Dergimizin diğer saygın indekslerce değerlendirme süreçleri devam etmektedir. Yayın kalitemizi her geçen gün artırmak adına elimizden gelen gayreti gösteriyoruz. Gelecek sayılarda daha fazla indeks tarafından taranmaya başladığımızın haberlerini sizinle paylaşmak istiyoruz. Haziran 2024 sayımızda birbirinden kıymetli çalışmalarla karşınızda olmak üzere...

Doç. Dr. İrfan ERDOĞAN

Editör

From The Editor

Dear Readers

We are happy to have published our December issue on time. I would like to thank our entire editorial team, especially our field editors and language editors. I would also like to thank our referees for their valuable time and contributions. In this issue, we bring you fourteen studies, eleven research articles, one translation article, and two book reviews from different fields. I want to thank our authors for their cooperation in using our article template starting from this issue. We emphasize the use of reference management software and request authors to use software like Zotero, EndNote etc. Thanks to the use of citation reference software, the efficiency of researchers will increase, and they will contribute to scientific accumulation with cleaner data in article citations and bibliographies.

We would like to share with you, our esteemed readers, the news that our journal has started to be indexed in *ERIH Plus* and *EBSCO Academic Search Ultimate* indexes. These platforms bring your work to the attention of an even wider audience, fostering cross-disciplinary dialogue and collaborations. The evaluation processes of our journal by other prestigious indexes continue. We are doing our best to improve our publication quality day by day. We would like to share with you the news that we have started to be indexed by more indexes. We hope to see you with valuable studies in our June 2024 issue...

Assoc. Prof. İrfan ERDOĞAN
Editor

Ömer Nasuhi Bilmen'in Vahiy Anlayışı (Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri Bağlamında)

Enver BAYRAM 

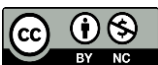
Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye
Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Tokat, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7624-4528> | ROD ID: <https://ror.org/01rpe9k96>
enver.bayram@gop.edu.tr

Makale Bilgileri	Öz
<p>Makale Geçmişi Geliş: 15.04.2023 Kabul: 27.07.2023 Yayın: 30.12.2023</p> <p>Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ömer Nasuhi Bilmen, Vahiy, Gayb, Mucize.</p>	<p>Geçmişten bugüne müfessirler birçok tefsir eseri kaleme almıştır. Modern dönemde tefsir kaleme alanlardan biri de Ömer Nasuhi Bilmen'dir. Ömer Nasuhi Bilmen sadece tefsir alanında değil birçok alanda eser telif etmiş ve ilmî birikimini bu çalışmalarını aracılığıyla aktarmıştır. Ancak onun Kur'ân ilimlerindeki ve tefsir ilmindeki yeri ayrıdır. O, tefsirinde birçok konuyu ele almış ve naklin yanında kendi görüşüne dayanarak âyetleri tefsir etmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen'in detaylı bir şekilde ele aldığı konulardan biri de vahiydir. Vahiy, Allah ile insan arasında, hatta Allah ile diğer varlıklar arasında bir iletişim biçimidir. Allah emir ve yasaklarını varlıklara vahiyyle bildirmiştir. Konu üzerinde önemle duran Ömer Nasuhi Bilmen, söz konusu âyetlerin tefsirinde meseleyi geniş bir şekilde ele almıştır. Bu minvalde o; vahyin tanımı, vahyin mahiyeti ve vahyin geliş şekilleri üzerinde durmuştur. Bunun yanında vahiy-mucize, vahiy-gayb ilişkisine temas etmiştir. Ayrıca vahyi, Allah'ın varlığına ve kudretine delil saymıştır. Çalışmamızda Ömer Nasuhi Bilmen'in vahiy anlayışı söz konusu âyetler bağlamında ele alınıp incelenmiştir.</p>

Omar Nasuhi Bilmen's Understanding of Revelation (In the Context of The Turkish Translation of The Quran and Its Interpretation)

Article Info	Abstract
<p>Article History Received: 15.04.2023 Accepted: 27.07.2023 Published: 30.12.2023</p> <p>Keywords: Tafsir, Omar Nasuhi Bilmen, Revelation, Ghayb, Miracle.</p>	<p>From the past to present, the exegetists have written many tafsir works. In the modern era, one of those who wrote a tafsir book is Omar Nasuhi Bilmen. Omar Nasuhi Bilmen has written works not only in the tafsir but also in many fields and shared his scientific knowledge through these works. However, he has a privileged position in the Quranic sciences and tafsir. He examined many issues in his tafsir. However, he also interpreted the verses based on his personal views as well as the narrations. One of the subjects that Omar Nasuhi Bilmen examined in detail is revelation. The revelation is a form of communication between God and human and even between God and other living creatures. Allah declares his commands and prohibitions to living creatures through revelation. Omar Nasuhi Bilmen, who studied this subject to a great extent, extensively discussed the phenomenon of revelation in interpreting the verses. In this context, he explained the definition of revelation, the nature of revelation, and the form of transmission of revelation. Besides, he mentioned the relationship between revelation-miracle and revelation-ghayb. He also considered revelation as evidence of the existence and power of Allah. In our study, we will examine Omar Nasuhi Bilmen's understanding of revelation in the context of the relevant verses.</p>

Atf/Citation: Bayram, Enver. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Vahiy Anlayışı (Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri Bağlamında)". *Akif* 53/2 (2023), 156-167. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.38>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

İnsanoğlunun öteden beri ihtiyaç duyduğu önemli hususlardan biri diyalog kurma isteğidir. Bu nedenle insan, geçmişten günümüze bu isteğini sürdürmüş, iletişimin en ilkel yönteminden en gelişmiş şekline kadar bütün yöntemlerini kullanmada tereddüt etmemiştir. Öyle ki günümüzde akıllı telefonlardan sadece sesli arama yapma yerine görüntülü konuşabilme ve birçok şekilde mesajlaşabilme olanağı mevcuttur. Bu ise insanlar arasındaki iletişimin hızlı bir tarzda ve aracısız bir şekilde yapılmasına olanak sağlamaktadır.

Maddi âlemde olduğu gibi manevi âlemde de insan daima iletişim halinde olmuştur. Bu ise Allah'ın insan ile münasebet kurması, ona emir ve yasaklarını aktarması suretiyle gerçekleşmektedir. Bu şekilde Allah'ın, seçtiği elçilerine mesajını iletmesi vahiy olarak adlandırılmaktadır. Zira Allah, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (s.a.s.) kadar mesajını aralıksız bir şekilde peygamberlerine bildirmiştir. Peygamberler ise bunları insanlara tebliğ etmişlerdir. Allah tarafından gönderilen vahiy daha sonra Allah-insan iletişimi kapsamında ele alınmış, konuyla ilgili âyetler yorumlanmış ve bu hususta birçok görüş zikredilmiştir.

Vahiy ile ilgili âyetlere eserlerinde değinen ve bu hususta kendi görüşünü zikreden âlimlerden biri de Ömer Nasuhi Bilmen'dir. Ömer Nasuhi Bilmen, kaleme aldığı *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*¹ adlı tefsirinde vahiy ile ilgili âyetlere yer vermiş ve söz konusu âyetlerin tefsirinde konuyu etraflıca ele almıştır. Biz de çalışmamızda Ömer Nasuhi Bilmen'in vahye yaklaşımını ele alacağız. Ömer Nasuhi Bilmen vahyi nasıl anlamış ve bunu âyetlerin tefsiri bağlamında nasıl yorumlamıştır? Vahyin mahiyeti ve geliş şekilleri hususunda onun görüşleri nelerdir? O, vahyi gayb ile hangi ölçüde irtibatlandırmıştır. Ayrıca Allah'ın varlığı ve birliğini ispat etmede hangi ölçüde vahye yer vermektedir? gibi sorulara çalışmamızda cevap arayacağız.

1. Vahyin Tanımı

Vahiy kelimesi sözlükte, "hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek" gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise, "Allah'ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi" şeklinde tanımlanmaktadır.² Başka bir deyişle vahiy, yönü Allah'tan insana doğru olan bir iletişim tarzıdır. Genel vahiy tarzında başlangıç noktasında

¹ Müfessirin hayatı ve tefsiri ile ilgili geniş bilgi için bk. Ömer Nasuhi Bilmen'in Diyanet İşleri Başkanlığı'nda bulunan sicil dosyası; Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü: 1924-1989 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1989); Ahmet Selim Bilmen, *Ömer Nasuhi Bilmen: Hayatı, Eserleri, Anılar* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1975); Ayhan Işık, *"Ehl-i Halden İlmihal'e Bir Ömür: Ömer Nasuhi Bilmen", Müftü ve Müderris Ömer Nasuhi Bilmen* (İstanbul: Marmara Akâdemi Yayınları, İstanbul, 2017); Ali İhsan Pala, *Erzurum'un Yüzleri: Ömer Nasuhi Bilmen* (Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015); Vehbi Vakkasoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Âlimleri* (İstanbul, Cihan Yayınları, 1987), 80; Rahmi Yaran, "Ömer Nasuhi Bilmen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992); Ayhan Işık, "İlme Adanan Ömür: Ömer Nasuhi Bilmen", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 24 (2015), 56; Bektaş Günay, *Ömer Nasuhi Bilmen ve Tefsiri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 6-15; İsa Yüceer, "Çağdaş Sünnî Bir Kelamcı Ömer Nasuhi Bilmen", *Türk İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2007); Orhan Atalay, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsirinde İçtimai Boyut", *Türk İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2007).

² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, h. 1414), "vhy", 15/379-382. Ayrıca geniş bilgi için bk. Bedruddin Muhammed İbn Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyyeti, 2009), 1/164; Muhammed Abdu'l-Azim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfan* (Beyrut: Daru'l Mağrife, 3. Baskı, 2005), 47-48; Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/440-443; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2008), 51; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara: TDV Yayınları, 1997, 37.

Allah, bitiş noktasında ise varlıklar vardır. Özel vahiy tarzında ise Allah, melek, peygamber ve insan şeklinde bir iletişim sıralaması vardır.³

Ömer Nasuhi Bilmen, tefsirinde vahyin hem lügat hem de terim anlamına değinmektedir. Lügat anlamıyla vahiy "İlham etmek, bildirmek, süratle işaret etmek, gizlice ihbar etmek, bir şeyi gerek uyanık iken ve gerek uyku hâlinde kalbe atmak" demektir. Bir şeyi bildirmeye "ihâ" denir. Bununla beraber vahyolunan şeylere de "vâhî" denilir ki bu, ismi meful sîgasıyla "mühâ" manasına gelmiş olur.⁴ Ona göre terim anlamıyla vahiy, "Allah'ın, dilediği şeyleri peygamberlerine birer yol ile bildirmesi, anlatması ve öğretmesi" demektir.⁵ Bu itibarla Bilmen vahyi, "vahy-i metlûv" (okunan vahiy) ve "vahy-i gayri metlûv" (okunmayan vahiy) olmak üzere ikiye ayırır. Okunan vahiy bizzat Hz. Cebrâil'in Hz. Peygamber'e tebliğ ettiği Kur'ân-ı Kerim'dir. Okunmayan vahiy ise Allah tarafından peygamberin kalbine vasıtasız olarak ilham olunan kutsî hadislerdir.⁶

Kur'ân'a göre ilahi vahiy olarak adlandırılan Allah'ın vahyetmesi bazen de peygamber dışındaki varlıklara yapılmıştır. Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın yeryüzüne⁷, gökyüzüne⁸, meleklerle⁹, bal arısına¹⁰, havârilere¹¹ ve Hz. Musa'nın annesine¹² vahyettiğinden bahsetmektedir.¹³ Ömer Nasuhi Bilmen, Allah'ın yere vahyetmesini, yere konuşma kuvvetini vermesi ya da yerin değişikliğe uğraması için kendisine emretmesi olarak açıklamaktadır.¹⁴ Göğe vahyetmesini ise, irade edip varlık alanına getirmek olarak yorumlamaktadır.¹⁵ Meleklerle vahyetmesinin de onlara yardım etmesi, onları zafer ve galibiyete erdirmesi, destekleyip muvaffak kılması anlamına geldiğini beyan etmektedir.¹⁶ Bal arısına vahyedilmesi, Allah'ın arıda böylesine bir teklifi kabul edecek bir tabiatı, içgüdüyü yaratmasıdır.¹⁷ Havarilere ve Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesi ise kendilerine ilham edilmesi ya da rüyalarında kendilerine verilen işaret anlamına gelmektedir.¹⁸

Kur'ân-ı Kerim, bazen ilahi vahiyden söz ettiği gibi bazen de şeytanların¹⁹ ve insanların²⁰ vahyinden bahsetmektedir.²¹ Bu minvalde Bilmen, ilahi vahiy olarak değerlendirilemeyecek hususları da beyan etmektedir. Mesela o, "Bu şekilde her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman ettik. Onlar aldatmak için, birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rabbin dileseydi bunu yapmazlardı. Sen onları uydurduklarıyla baş başa bırak."²² âyetinde zikredilen "vahiy" kelimesini vesvese, işaret ve süratli lakırdı olarak yorumlamaktadır. Zira insan ve cin şeytanları Hz. Peygamber'e şiddetli bir kin ve nefret besliyorlar, onu tebliğ ettiği davadan vazgeçirmek

³ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 155-156.

⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 7/3257.

⁵ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/706.

⁶ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 7/3257.

⁷ ez-Zilzâl 99/4-5.

⁸ el-Fussilet 41/12.

⁹ el-Enfâl 8/12.

¹⁰ en-Nahl 16/68-69.

¹¹ el-Mâide 5/111.

¹² Tâhâ 20/38-39.

¹³ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2008), 50.

¹⁴ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 4/4078.

¹⁵ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 7/3185.

¹⁶ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 3/1165.

¹⁷ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 4/1797.

¹⁸ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/844; 4/2070; 5/2579.

¹⁹ el-En'âm 6/112, 121.

²⁰ Meryem 19/11.

²¹ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 50.

²² el-En'âm 6/112.

için telkinde bulunuyorlardı.²³ Yine Bilmen, Hz. Zekeriyya'nın vahyetmesini "sabah ve ikinci namazlarını kılınız" anlamında kavmine işaret etmesi olarak izah etmektedir.²⁴ Görüldüğü gibi Ömer Nasuhi Bilmen Kur'ân'da kullanılan her "vahiy" kelimesinin ilahi vahiy olarak anlaşılamayacağını, bunun yerine göre vesvese, işaret ve lakırdı gibi anlamlara gelebileceğini ifade etmektedir.

2. Vahyin Mahiyeti

Vahyin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi onun ne olup olmadığını, yani iç yüzünü bilmekle mümkündür. Bu ise genel anlamda Allah'ın ezeli kelamının vahye muhatap olan peygamberlere nasıl ulaştığını anlamakla mümkün olabilir.²⁵ Hal böyleyken Ömer Nasuhi Bilmen, vahyin neyi ifade ettiği kadar ne olmadığı hususunda da izahlarda bulunmaktadır. Mesela o, "İçlerinden bir kişiye, "insanları uyar ve iman edenlerin Allah katında değerli bir yeri bulunduğunu müjdele" diye vahiy göndermemiz insanlar için şaşılacak bir şey midir? Bir de inkâr edenler, "bu, kuşkusuz apaçık bir büyücü" demektedirler."²⁶ âyetinin tefsirinde vahyin sihir ya da benzeri bir şey olmadığını, onun ancak ilahi vahiy olarak peygamberlere nazil olduğunu beyan etmektedir. Şâyet sihir ve benzeri bir şey olsaydı o takdirde vahiy ilahilik vasfını kaybetmiş, beşerî bir özelliğe bürünmüş olacaktı. Oysaki Kur'ân ve orijinaleri itibariye diğer ilahi kitaplar Allah tarafından indirilmiş ilahi kitaplardır.²⁷ Böylece Bilmen, vahyin ilahî olma vasfına dikkat çekmekte, onu sihir ve büyü gibi olumsuz durumlardan uzak tutmaktadır.

Ömer Nasuhi Bilmen'in dikkat çektiği başka bir nokta da Allah'ın vahyi hangi insanlara indirdiği hususudur. Bu meyanda o, "Senden önce de şehir halkı içinden seçip kendilerine vahyettiğimiz kişilerden başkasını peygamber göndermedik. İnkârcılar yeryüzünde dolaşıp da kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğunu görmediler mi?"²⁸ âyetinin tefsirinde Allah'ın peygamber olarak ancak şehirde yaşamış ve aynı zamanda erkek olan kullarından peygamber seçtiğini beyan etmektedir. Zira ona göre şehir medeniyettir. Dolayısıyla söz konusu âyetin de işaret ettiği gibi insanlara gönderilen peygamberler, şehir halkından olan saygın insanlardır. Çölde büyüüp yetişmiş kimseler medenî terbiyeye tamamen kavuşamayacakları için onlar arasından peygamberler gönderilmemiştir. Ayrıca kadınlar da erkeklere göre bazı noktalarda dayanma güçleri ve tahammüllerinin zayıf olmasından dolayı peygamber olarak görevlendirilmemişlerdir.²⁹ Bunun yanında o, Nahl suresinin 43. âyetinin tefsirinde meleklerle ve çocuklara da peygamberlik görevinin verilmediğini beyan etmektedir.³⁰ Böylece Bilmen'in, vahyin herkese değil belirli nitelikleri haiz ve sadece seçilen kullara bahşedildiği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır.

Vahyin içeriğinin insanı yönlendirdiğini belirten Ömer Nasuhi Bilmen, "De ki: "Bana vahyolunan Kur'ân'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir." Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir."³¹ âyetinin tefsirinde müşriklerin yaptığı gibi bir şeye rastgele bu helaldir ya da haramdır denilemeyeceğini, bir şeyin helal ya da haram olmasını ilahi vahyin belirlediğini ifade

²³ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/941.

²⁴ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 4/2008.

²⁵ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 52.

²⁶ Yûnus 10/2.

²⁷ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 3/1357.

²⁸ Yûsuf 12/109.

²⁹ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 3/1617.

³⁰ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 4/1783.

³¹ el-En'âm 6/145.

etmektedir. Ancak o, Kur'ân'da yer almayan bazı haramların da sünnet tarafından belirlendiğini beyan etmektedir.³² Dolayısıyla Bilmen'in bu ve benzeri âyetlerden yola çıkarak vahyin mahiyetini tespit etmesi hem vahyin anlamları hem de bir sonraki başlığın konusu olan 'geliş şekilleri' hakkında fikir vermektedir.

3. Vahyin Geliş Şekilleri

Ömer Nasuhi Bilmen, vahyin geliş şekilleriyle ilgili meselelere "Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir."³³ âyetinin tefsirinde temas etmektedir. Burada Allah'ın, peygamberlerine risâlet ve daha başka ruhanî nimetler verdiğine değinen Bilmen, insanın belli bir zaman ve mekânla mukayyet olmasına karşılık Allah'ın zaman ve mekândan münezze olduğunu belirtmekte ve bu nedenle Allah'ın kullarına olan hitabının farklı bir boyutta olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın bildirmek istediklerini peygamberlerine üç şekilden biriyle bildirdiğini beyan etmektedir. Buna göre;

Allah'ın, mesajını *vahiyle* bildirmesidir. Yani Allah'ın, istediği şeyi, herhangi bir vasıta olmaksızın, gizli bir söz ile ya da sadık rüya ile peygamberlerinin kalbine ilkâ etmesidir, ilham etmesidir. İlâhî hitabını işitip anlamaya peygamberlerini muvaffak kılmasıdır. Nitekim Hz. İbrahim'e de oğlunu kurban etmesi öyle bir rüya ile vahyedilmiştir.³⁴ Ancak o, rüya yoluyla vahiy alma tarzını nübüvvetin başlangıcında Hz. Peygamber'i vahye hazırlamanın bir ön hazırlığı olarak değerlendirmektedir. Yine onun "gizli bir söz" ile kastı ilhamdır. Bilmen, ilhamın peygamberlerin kalbine kendileri uyanırken ve vasıtasız bir şekilde ilkâ edildiği görüşündedir. İlhamı ise "haber vermek, anlatmak, feyiz yoluyla kalbe düşen malûmat" olarak tanımlamaktadır. Bilmen, vahyin ilhamla veya diğer yollar vasıtasıyla meydana gelmesinden dolayı vahiy ilhamdan daha kapsamlı görmektedir. Bununla beraber o, evliyaullahın kalbine doğan ilâhî sırları ilham olarak kabul etmesinden dolayı ilhamı vahiyden daha kapsamlı olarak telakki etmektedir. Peygamberlere mahsus olan ilhamlar vahiy olup umuma yönelik hükümleri kapsayan haberlerdir. Oysa evliyaullah'a ait ilham, nev'î şahsına münhasır bir durumdur, vahiy değildir.³⁵

Bir perde arkasından hitap yoluyla Allah'ın emir ve yasaklarının vahyedilmesidir. Allah, bir söz ile ilâhî hitabını peygamberine işittirir, telkin eder. Ancak peygamberin ilâhî kelâmı duyması Allah'ın zâtını gördüğü anlamına gelmez. Nitekim Hz. Musa da böyle bir ilâhî vahye muhatap olmuştur. Yine Hz. Peygamber Mi'rac gecesinde bu ilâhî hitabı işitmiştir. Ayrıca Mi'rac gecesinde Hz. Peygamber'in gördüğü kimse bizzat Hz. Cebrâil'dir. Hz. Peygamber onu asli suretinde görmüştür. Ancak Hz. Peygamber bu gecede vahiy aracısız bir tarzda doğrudan Allah'tan almıştır.

Bir elçi göndererek dilediğini o elçi vasıtasıyla bildirmesidir. Nitekim Hz. Peygamber'e ve diğer peygamberlere Cibril-i Emin vasıtasıyla birçok defa vahyedilmiştir. Bununla beraber Allah bu vahyin kendi katından olduğunu peygamberlerine verdiği mucizeler ile desteklemiş ve kuvvetlendirmiştir.³⁶

³² Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/970.

³³ eş-Şûra 42/51.

³⁴ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 7/3256.

³⁵ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/706.

³⁶ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/706-707; 7/3256; 7/3524.

4. Kur'ân Vahyi

Ömer Nasuhi Bilmen'in, tefsirinde üzerinde durduğu önemli konulardan biri de Kur'ân vahyidir. Öyle ki o, Kur'ân'ın şüphe götürmeyecek tarzda Allah kelamı olduğunu ifade etmek üzere Hz. Peygamber'in ümmîlik vasfına ve peygamberlik öncesi dönemdeki dinî inanışına dikkat çekmektedir. Bu minvalde o, "(*Ey Resulüm*), işte sana böyle emrimizden bir ruh (Kur'ân) vahyettik. (Halbuki daha önce) sen kitab nedir, iman nedir bilmiyordun. Fakat biz o kitabı bir nur yaptık."³⁷ âyetinin tefsirinde Hz. Peygamber'in risaletten önce iman ve ibadetlerin ayrıntısına vakıf olmadığını belirtmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in akıl ve düşünce yoluyla Allah'ın varlığına ve birliğine ulaştığını, bu nedenle putlara tapmadığını izah etmektedir. Bununla beraber dinî hakikatlerin ise kendisine vahyedilen Kur'ân sayesinde tam olarak öğretildiğini beyan etmektedir. Yine ümmîlik vasfının onun peygamberliğinin parlak bir delili olduğunu belirtmektedir. Zira o, Kur'ân gibi büyük bir mucizeyi tebliğ etmiş, bütün ahlakî faziletleri insanlarla buluşturmuştur.³⁸

Ömer Nasuhi Bilmen, müşriklerin kendilerine vahyolunan Kur'ân'ı beğenmeyip peygamber tarafından yenilenmesi isteğine de değinmektedir. "Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize geleceklerine inanmayanlar, "Bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir" dediler. Onlara şöyle de: "Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum. Eğer rabbime itaatsizlik edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım."³⁹ âyetinin tefsirinde peygamber de olsa hiçbir kimsenin vahyi değiştiremeyeceğini belirten Bilmen, peygamberin sadece kendine vahyolunana tâbi olduğunu beyan etmektedir. Zira peygamber onlar arasında herhangi bir tahsil almadan ümmî olarak yaşamıştır. Ne bir ilim ne bir tarih ne de bir dinî mesele ile meşgul olmuş, kırk yaşına kadar bu hal ile yaşamını sürdürmüştür. Yani Allah tarafından tam bir korunma altına alınmıştır. O halde son derece edebî, birçok ilimleri ihtiva eden böylesine hikmetli kitap bir mucizeden başka nedir? Dolayısıyla Ömer Nasuhi Bilmen kitap yazma hususunda herhangi bir tahsil almamış bir kimsenin böylesine müciz bir kitabı kendiliğinden yazamayacağını ifade etmekte ve müşriklerin bu hususta kendileriyle çelişkiye düştüğünü beyan etmektedir.⁴⁰ Yine müşrikler, "Ona bir hazine indirilse veya onunla bir melek gelse ya!" demelerinden dolayı canın sıkılarak sana vahyedilen âyetlerin bir kısmının tebliğini terk edecek değilsin ya! Sen ancak bir uyarıcısın. Allah her şeye vekildir."⁴¹ âyetinde de ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'e bir hazine indirilmesini veya bir melek gelmesini istemişlerdir. Bilmen ise bu âyetin, müşriklerden Hz. Peygamber'e gelen baskılara aldırılmaması gerektiğini hatırlattığını beyan etmektedir.⁴² Dolayısıyla Bilmen, müşriklerin ısrarlı tutumlarına ve baskılarına rağmen Hz. Peygamber'in Allah'ın kelamında bir değişiklik yapmadığını, kendisine verilen görevi layıkıyla yerine getirdiğini belirtmektedir.

Kur'ân'ın ilahi vahiyden oluştuğunu ve Hz. Peygamber'in peygamberliğine bizzat Allah'ın şahitlik ettiğini⁴³ söyleyen Ömer Nasuhi Bilmen, Kur'ân'ın âyet âyet, sûre sûre yirmi üç senede inmesinin sebeplerine de değinmektedir. Ona göre Kur'ân'ın farklı zamanlarda indirilmesi bir hikmet-i ilahî gereğidir. Zira bütün İslâmî hükümler henüz nübüvvetin başında nazil olmuş olsaydı mükellefler için çok ağır olabilirdi. Ancak sorumlulukların azar azar, ağır ağır nazil olması Müslümanların onlara alışabilmesi için büyük kolaylıklar sağlamıştır.⁴⁴ Dolayısıyla

³⁷ eş-Şûrâ 42/52.

³⁸ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 7/3257.

³⁹ Yûnus 10/15.

⁴⁰ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 3/1370; 5/2635.

⁴¹ Hûd 11/12.

⁴² Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 3/1451.

⁴³ el-En'âm 6/19.

⁴⁴ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/707.

Bilmen, vahyin müneccemen yani parça parça indirilmesinin bir hikmete binaen gerçekleştiğini beyan etmektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen, *"Rabbinin Kitabı'ndan sana vahyedileni oku. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O'ndan başka bir sığınak da bulamazsın."*⁴⁵ âyetinin tefsirinde Kur'ân'ın Allah'ın koruması altında olduğuna dikkat çekmekte ve onu hiçbir kimsenin kendi emelleri doğrultusunda değiştiremeyeceğine vurgu yapmaktadır.⁴⁶ Ayrıca Kur'ân'ın Arapça bir kitap olarak indirildiğini belirten Bilmen, *"Sana vahyi tamamlanmadan Kur'ân'ı okumada aceleci davranma."*⁴⁷ âyetine istinaden Hz. Peygamber'in vahiy sona ermeden onu okumamasının ve başkasına tebliğ etmemesinin istendiğini beyan etmektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen, Kur'ân vahyinin benzeri getirilemez bir mucize olduğunu ifade etmekte ve *"Kulumuza (Hz. Muhammed s.a.s.) indirdiğimizin üzerinde bir şüpheniz varsa ona bir benzeri sureyi siz getirin. Eğer doğru sözlü iseniz, bu konuda, Allah'tan başka bütün şahitlerinizi de yardıma çağırın."*⁴⁸ âyetini bu duruma delil olarak zikretmektedir. Zira Allah, Kur'ân'ın kendi katından indirilmediğini düşünen ve bu hususta Hz. Muhammed'i yalanlayanlardan benzer bir sureyi getirmelerini istemekte ve bu hususta kâfirlere meydan okumaktadır. Onlar bunu yapamadığına göre bu durumda Hz. Muhammed davasında haklıdır.⁴⁹

Ömer Nasuhi Bilmen, nübüvvetle ilgili asılsız haberlere de değinmekte ve *"Allah'a karşı yalan uydurandan yahut kendisine hiçbir şey vahyedilmemişken "Bana da vahiy geldi" diyenden ve "Ben de Allah'ın indirdiği âyetlerin benzerini indireceğim" diyenlerden daha zalim kim vardır?"*⁵⁰ âyetinin tefsirinde peygamber olmadıkları halde peygamberlik iddiasında bulunan Müseylemetü'l-Kezzâb ve Esved el-Ansî gibi kişilerin Allah'a ve Resul'üne iftira attıklarını belirtmektedir. Zira Allah kendilerine ne bir vahiy indirmiş ne de tebliğ ile görevlendirmiştir. Bunun yanında onlar, Kur'ân'ın benzeri bir kitap da yazabileceklerini iddia etmişlerdir.⁵¹ Halbuki hiçbir sahte ve uydurma durum gerçeğin yerini alamayacaktır.

Nübüvvetle ilgili asılsız haberlere, ilgili âyetler bağlamında cevap veren Bilmen, 'vahiy' anlayışıyla yakından ilişkili olması bakımından vahyin ve nübüvvet makamının elçisi Hz. Cebrâil hakkında da birtakım konulara yer vermektedir. Öncelikle o, Bakara 2/98 bağlamında Hz. Cebrâil'in vahiy meleği olduğunu tespit etmekte, akabinde ise hem kelimenin farklı dillerdeki anlamına hem de Hz. Cebrâil üzerinden yapılan şarkiyatçı eleştirilere değinmektedir. O, söz konusu âyetin tefsirinde Hz. Cebrâil'i vahiy meleği olarak nitelemekte ve kendisine Cibril de denildiğini belirtmektedir. Cibril'in ise İbranice'de "Abdullah" anlamına geldiğini izah etmektedir. Ayrıca o, söz konusu âyetin tefsirinde Yahudilerin Hz. Cebrâil'e düşmanlık beslediklerini beyan etmektedir. Zira Yahudilere göre savaşlar, zelzeleler, kıtlıklar ve ekonomik sıkıntılar Cibril vasıtasıyla meydana gelmektedir. Kendilerini kınayan Kur'ân'ı da Hz. Peygamber'e getiren Cibril'dir. Öte yandan onlar Cibril'in vahiy kendilerine getirmeleri gerekirken Hz. Muhammed'e (s.a.s.) götürdüğüne inanmaktadırlar. Oysaki hiçbir meleğin Allah'ın emrinin dışına çıkması söz konusu değildir.⁵²

Öte yandan Bilmen, vahiy meleği Cebrâil'in başka görevlerine de değinmektedir. Bu minvalde o, *"Bunun üzerine ona şöyle vahyettik: "Bizim gözetimimiz altında ve bildirdiğimiz*

⁴⁵ el-Kehf 18/27.

⁴⁶ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 4/1952.

⁴⁷ et-Tâhâ 20/114.

⁴⁸ el-Bakara 2/23.

⁴⁹ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1/27.

⁵⁰ el-En'âm 6/93.

⁵¹ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/923.

⁵² Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1/94.

*şekilde gemiyi yap...*⁵³ âyetinin tefsirinde, vahyi Allah'ın yardımı ve koruması, emir ve öğretmesi, kişiye verdiği kuvvet ve yetenek olarak tefsir etmektedir. Zira, Hz. Cebrâil Allah'ın emriyle Hz. Nuh'a geminin nasıl yapılacağını öğretmiş, ondan ne şekilde faydalanılacağını izah etmiştir.⁵⁴

Ömer Nasuhi Bilmen, *"Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, torunlara, İsa'ya, Eyyûb'a, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a vahyettik. Davud'a da Zebûr'u verdik."*⁵⁵ âyetinin tefsirinde ilahî vahyin sürekliliğinden ve peygamber göndermenin amacından bahsetmekte, yine Allah'ın her dönem peygamber gönderdiğini söylemektedir. Öyle ki Kur'an'da yirmi beş peygamberin isminin geçmesine rağmen bu sayının hadis rivâyetlerinde yüz yirmi dört binden iki yüz yirmi dört bine kadar çıktığını beyan etmektedir. Böylece kavimlerine gelen bütün peygamberler şer'î hükümleri ümmetlerine tebliğ etmişlerdir ki böylece kendilerini uhrevî azaptan kurtaramama bahaneleri kalmassın. Ayrıca Bilmen, söz konusu âyetin tefsirinde vahiy gönderme açısından Hz. Peygamber ile diğer peygamberlerin durumunun eşit olduğunu belirtmekte, buna rağmen inkâr edenlerin Kur'an'ın başka şekilde indirilmesini veya toptan bir defada nazil olmasını istediklerini, ancak Allah'ın, ilahî kitabını dilediği şekilde indirdiğini beyan etmektedir.⁵⁶ Bu yaklaşımıyla Bilmen, Allah'ın toplumlara elçiler gönderdiğini belirtmekte, ancak peygamberler değişse de mesajın değişmediğini vurgulamaktadır.

Ömer Nasuhi Bilmen, *"O putperestler, sana vahyettiklerimizden başka şeyleri yalan yere bize yamayasın diye neredeyse seni ayartıp ondan saptıracaklar, işte o zaman seni kendilerine dost sayacaklardı."*⁵⁷ âyetinin tefsirinde peygamberin vahiy karşısındaki durumuna da dikkat çekmektedir. Öyle ki peygamber kendisine gelen vahyi eksiksiz bir tarzda tebliğ etmekle yükümlüdür. Bu yükümlülüğü üstlenmediğinde ise sorumluluğunu yerine getirmemiş olacaktır. Ancak Allah, elçisini böylesine olumsuz bir durumdan korumuştur.⁵⁸

5. Vahiy-Gayb Münasebeti

Arapça'da "gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak, gizlenen, hazırda olmayan, bulunmayan şey"⁵⁹ gibi manalara gelen gayb kelimesi "duyular çerçevesine girmeyen ve aklın zaruri olarak gerektirmediği şey" olarak tanımlanmaktadır.⁶⁰ Ömer Nasuhi Bilmen ise Bakara suresinin 2. âyetinin tefsirinde gaybı gözle görünmeyen şeyler olarak izah etmektedir.⁶¹

Ömer Nasuhi Bilmen, *"Bunlar sana vahiy yoluyla bildirmekte olduğumuz gayb haberlerindedir. İçlerinden hangisi Meryem'i himayesine alacak diye kura çekmek üzere kalemlerini atarlarken sen onların yanında değildin; onlar tartışırken de sen yanlarında değildin"*⁶² âyetinin tefsirinde vahiy ile gayb arasında bir münasebet kurmaktadır. Zira Hz. Peygamber, Hz. Zekeriya ile Hz. Meryem kıssasından vahiy sayesinde haberdar olmuştur. Öyle

⁵³ el-Mü'minûn 23/27.

⁵⁴ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 5/2273.

⁵⁵ en-Nisâ 4/163.

⁵⁶ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/706-707.

⁵⁷ el-İsrâ 17/73.

⁵⁸ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 4/1900.

⁵⁹ Muhammed b. Yâkub Firûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 8. Basım, 2005), "gyb", 1/121; İbn Manzûr, "gyb", 1/654-656.

⁶⁰ Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru's-Şâmiye, h. 1412), 1/616; Firûzâbâdî, "gyb", 1/121. Geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/404-409.

⁶¹ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1/15.

⁶² Âl-i İmrân 3/44.

ki Hz. Peygamber Hz. Meryem'i kimin himaye ve terbiye edeceğini belirlemek üzere kura çektiklerinde onların yanlarında değildi. Oysaki bunları Hz. Peygamber'e bizzat Allah bildirmişti.⁶³ Nitekim "İşte bu anlatılanlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin! Sabret, çünkü iyi son günahattan sakınanlarındır."⁶⁴ âyetinin de gayba taalluk ettiğini bildiren Bilmen, ne Hz. Peygamber'in ne de kavminin Nuh tufanının ve diğer kıssaların ayrıntısından haberdar olduklarını, bunu bilmenin ancak vahiy yoluyla mümkün olduğunu açıklamaktadır.⁶⁵ Dolayısıyla kıssalar vasıtasıyla gaybdan haber vermenin bir mucize olduğuna değinen Bilmen, bunun aynı zamanda peygamberliğin en büyük delili olduğunu beyan etmektedir.⁶⁶ Yine Bilmen, "Musa'ya emrimizi vahyettiğimiz zaman, sen mukaddes vadinin batı tarafında bulunmuyordun, onu görenlerden de değildin."⁶⁷ âyetinin bu durumu teyit ettiğini belirtmektedir.⁶⁸

Ömer Nasuhi Bilmen, "De ki: "Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben meleğim de demiyorum. Ben sadece bana vahyolunana uyarım." De ki: "Hiç kör ile gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?"⁶⁹âyetinin tefsirinde nüzul sebebini hatırlatmaktadır. Buna göre müşrikler, Hz. Peygamber'den gerçek peygamber ise Allah'tan kendileri için servetlerini arttırmayı, geleceğe ait fayda ve zararlarını bildirmeyi istemişlerdir. Yine bu minvalde Hz. Peygamber'in yiyip içmesine ve kadınlarla evlenmesine şaşırılmışlardır. Onlara cevaben Allah, Hz. Peygamber'in ulûhiyet sahibi ya da melek olmadığını, onun ancak bir beşer olduğunu belirtmekte, bu nedenle de gayba taalluk eden meselelerde Hz. Peygamber'in bir bilgisinin olmadığını beyan etmektedir.⁷⁰

Ömer Nasuhi Bilmen, "De ki: "Ben peygamberlerin ilki değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilmiyorum. Sadece bana vahyolunana uyuyorum ve ben apaçık bir uyarıcıdan başkası değilim."⁷¹ âyetinin tefsirinde ilk peygamber olarak Hz. Peygamber'in gönderilmediğini, bundan önce de peygamberler gönderildiğini belirtmektedir. Bunun yanında peygamberin vazifesinin dini emirleri tebliğ etmek olduğuna değinen Bilmen gerek kendisi hakkında gerekse kavminin istikbaline dair bir bilgiye sahip olmadığını beyan etmektedir.⁷²

6. Vahiy – Mucize Münasebeti

Mu'cize kelimesi sözlükte, "bir şeye güç yetirememek" anlamındaki acz kökünden türemektedir. Terim olarak ise, "peygamberin elinde ortaya çıkan ve benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen olay" diye tanımlanmaktadır.⁷³ Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Salih'in devesi, Hz. Musa'nın asası, Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi gibi birçok mucizeden bahsedilmektedir.⁷⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, "Biz onları on iki kabile hâlinde topluluklara ayırdık. (Tîh sahrasında susuzluktan sıkılan) kavmi Musa'dan su istediğinde biz ona, "Asanı taşa vur" diye vahyettik.

⁶³ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1/364-365.

⁶⁴ Hûd 11/49.

⁶⁵ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 3/1479.

⁶⁶ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 3/1536, 1611.

⁶⁷ el-Kasas 28/44.

⁶⁸ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 5/2605.

⁶⁹ el-En'âm 6/50.

⁷⁰ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/888.

⁷¹ el-Ahkâf 46/9.

⁷² Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 7/3357.

⁷³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Matürüdi, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (İstanbul: by., 1979), 189; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-keramât* (Beyrut: by., 1958), 8-11; Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/348.

⁷⁴ bk. Âl-i İmrân 3/49-50, el-A'râf 7/73, 106-108; Hûd 11/96; el-Kasas 28/31-32, 35.

(Vurunca) taştan on iki pınar fışkırdı. Herkes (kendi) su içeceği yeri bildi.”⁷⁵ âyetinin tefsirinde peygamberlere verilen mucizelerin vahiy ile haber verildiğini belirtmekte ve böylece mucize-vahiy ilişkisine dikkat çekmektedir.⁷⁶

Bilmen, “Onlara istedikleri türden bir mûcize getirmediğin zaman: “Onu da bir taraftan derleyip toptasaydın ya!” derler. De ki: “Ben, ancak, Rabbinden bana vahyedilene uyarım. İşte bu Kur’ân, Rabbinizden size gelen ve gerçeği gösteren belgeler, iman edenleri doğru yola ileten bir rehber ve rahmettir.”⁷⁷ âyetine istinaden müşriklerin istedikleri mucizelerin ancak Allah’ın vahyetmesi ve izin vermesiyle mümkün olabileceğini, aksi takdirde peygamberin bunu kendi beşerî gücüyle gerçekleştiremeyeceğini beyan etmektedir. Zira müşrikler Hz. Peygamber’den pınarlar fışkırtmasını istemişler ve bu hususta da kendisiyle alay etmişlerdir. Oysaki Hz. Peygamber vahiy gelmeden hareket edemez ve mucizeyi gerçekleştirmesi de ancak Allah’ın izniyledir.⁷⁸

7. Vahyin Allah’ın Varlığına ve Kudretine Delil Teşkil Etmesi

Ömer Nasuhi Bilmen, vahiy ile ilgili âyetleri tefsir ederken onları Allah’ın varlığı, birliği ve kudreti bağlamında değerlendirmektedir. Nitekim o, Nahl suresinin 68-69. âyetlerinin tefsirinde Allah’ın bal arısına vahyetmesi ile Allah’ın varlığı ve kudreti arasında bir ilişki kurmaktadır. Allah’ın arıları ilahi teklifi kabul edecek bir tabiat, bir içgüdü ve bir kabiliyette yarattığını belirten Bilmen, bunun Yüce Yaraticının varlığına ve kudretine delil olduğunu beyan etmektedir. Zira o arılar Allah’ın kendilerine ilham ettiği yollara giderek istedikleri meyve ve bitkilerden istifade etmişler, meyve ve bitkilerin farklılığına göre de beyaz, sarı, siyah gibi çeşit çeşit bal yapmışlardır. Yapılan bu balda ise insan için birçok şifa vardır. Birçok acıyı ve ağrıyı dindirir. Macun olarak da yaralara sürülebilir. Bunun yanında Bilmen, arı çeşitlerine ve kovanda meydana gelen iş bölümüne etraflıca değinmektedir. Yine arıların petek yapmadaki ustalıklarına temas etmektedir. Dolayısıyla arılar gibi küçük ve cılız hayvanların o kadar ince bilgilere sahip olmaları, şifalı bir hayat maddesini meydana getirebilmeleri, kendilerini yaratan, hikmet sahibi yaratıcının varlığına büyük bir delildir. Bunlar aynı zamanda düşünenler için ibret almayı gerektiren bir özellik de taşımaktadır.⁷⁹ Görüldüğü gibi Ömer Nasuhi Bilmen, Allah’ın arılara vahyetmesi ile Allah’ın varlığı ve kudreti arasında bir ilişki kurmaktadır. Öyle ki arılar aciz ve küçük varlıklar olmalarına rağmen fevkalade üstün şeyler yapmaktadırlar. Bu da Allah’ın kudreti sayesinde gerçekleşmektedir. Aynı zamanda Bilmen, söz konusu âyetlerin tefsirinde bilimin verilerinden yararlanmış ve ilmî tefsire ait örnekler sunmuştur.

Yine Bilmen’e göre arıların bu hali öldükten sonra diriltiilenin de adeta bir ispatıdır. Bilmen, bu eşsiz eserleri meydana getiren Allah, “insanları öldürdükten sonra tekrar varlık cüzlerini bir araya getirerek kendilerini hayat ile akıl ile vasıflanmış bir hale koyamaz mı?” diye sormakta cevaben ise Allah’ın buna kâdir olduğunu belirtmekte ve bunu ancak doğru düşünceden mahrum olan insanların inkâr edebileceğini belirtmektedir.⁸⁰ Dolayısıyla Bilmen, ilham ile arılara böylesine üstün şeyler yaptıran Allah’ın, öldükten sonra kudretiyle ölüleri diriltmeye de kâdir olduğunu dile getirmektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen, “Derken onları yedi gök olarak iki günde yaratmış ve her göğe yapacağı işi vahyetmiştir. Ve dünya göğünü kandillerle bezedik ve koruduk; işte bu, üstün olan ve

⁷⁵ el-A’râf 7/160.

⁷⁶ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/1105.

⁷⁷ el-A’râf 7/203.

⁷⁸ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/1145-1146.

⁷⁹ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/1797-1798.

⁸⁰ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 2/1797-1798.

her şeyi bilen mabudun takdiridir.”⁸¹ âyetinin tefsirinde Allah'ın gökyüzüne vahyetmesi ile Allah'ın birliği, kudreti ve büyüklüğü arasında bir ilişki kurmaktadır. Allah'ın gökyüzüne vahyetmesini irade edip yaratması olarak izah eden Bilmen; meleklerin, ayın, güneşin ve gezegenlerin de bu iradeyle meydana geldiğini belirtmektedir. Allah, sadece bunları yaratmakla kalmamış aynı zamanda evrene bir düzen, bir sistem de getirmiştir. Bu ise ancak Allah'ın kudreti sayesinde vuku bulan bir durumdur.⁸² Böylece Bilmen, kevnî âyetler ile vahiy arasındaki münasebetin Allah'ın varlığına, birliğine ve kudretine delil teşkil ettiğini beyan etmektedir.

Sonuç

Ömer Nasuhi Bilmen hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde yaşamış önemli bir İslâm âlimidir. Birçok ilim dalında eser kaleme alan Bilmen'in tefsir alanındaki en önemli eseri *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*'dir. Tefsirinde pek çok konuya değinen Bilmen, vahiy mevzusunu bu kavramın geçtiği ve mahiyetine dair bilgi veren âyetlerin tefsirinde ele almıştır.

Ömer Nasuhi Bilmen vahyin lügat ve terim anlamlarına değinmiş, akabinde terim olarak vahyi, “Allah'ın, dilediği şeyleri peygamberlerine birer yol ile bildirmesi ve anlatması ve öğretmesi” olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda o, vahyi Allah ile peygamber arasında cereyan eden özel bir iletişim olarak görmüştür. Bunun yanında Bilmen, vahyin ne olduğunu açıklamasının yanında ne olmadığını da beyan etmiş, dolayısıyla şeytanın vesvesesinin vahiy olmadığını ifade etmiştir. O; Allah'ın peygamberler dışında yeryüzüne, gökyüzüne, meleklerle, bal arısına, Havarilere ve Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesini ilahi vahiy olarak adlandırmış, bu tür vahiyyle gayri ilahi vahyin farklarına değinmiştir.

Ömer Nasuhi Bilmen, Şûra Suresi 51. âyetine istinaden vahyin geliş şekillerini vahiy, doğrudan sözlü iletişim ve aracı melek Cebrâil olarak tespit etmiştir. Allah'ın, mesajını vahiyyle bildirdiğini ve bunun da ilham olarak adlandırıldığını ifade eden Bilmen, peygamber dışındaki kimselere verilen ilhamı vahiy olarak kabul etmemiştir. Dolayısıyla o, peygamberlere verilen ilham ile peygamber dışındaki insanlara verilen ilham arasındaki farka dikkat çekmiştir. Sözlü iletişimde ise sadece Hz. Mûsâ ile Hz. Muhammed'in (s.a.s.) muhatap alındığını ifade etmiş, böylece bu iki peygamberin değerine dikkat çekmiştir. Bunun yanında Allah'ın, Hz. Cebrâil'in getirdiği vahyi peygamberlerine verdiği mucizeler ile destekleyip kuvvetlendirdiğini beyan etmiştir. Ayrıca Bilmen, vahiy ile gayb arasındaki irtibatı ortaya koymuş, peygamber de olsa gaybı Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini ifade etmiştir. Ancak Allah'ın gayba ait hususlardan dilediği kadarını vahiyyle peygamberlerine bildirebileceğini, dolayısıyla insana verilen bilginin belli sınırlar içinde kalacağını izah etmiştir. Tefsirinde Kur'ân vahyi hususunda çeşitli konulara temas eden Bilmen, vahyin Allah'ın varlığına ve kudretine delil teşkil ettiğine dair de bazı örnekler sunmuştur.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

⁸¹ el-Fussilet 41/12.

⁸² Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 7/3185.

Kaynakça

- Atalay, Orhan. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsirinde İçtimai Boyut". *Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*. 1/170-180. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-keramât*. Beyrut: y.y., 1958.
- Bilmen, Ahmet Selim. *Ömer Nasuhi Bilmen: Hayatı, Eserleri, Anılar*. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1975.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/348-351. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 11.Baskı, 1997.
- Çelebi, İlyas. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/404-409. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2008.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü: 1924-1989*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1989.
- Firûzâbâdî, Muhammed b. Yâkub. *el-Kâmusu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Günay, Bektaş. *Ömer Nasuhi Bilmen ve Tefsiri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Işık, Ayhan. "Ehl-i Halden İlmihal'e Bir Ömür: Ömer Nasuhi Bilmen", *Müftü ve Müderris Ömer Nasuhi Bilmen*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, İstanbul, 2017.
- Işık, Ayhan. "İlme Adanan Ömür: Ömer Nasûhi Bilmen". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 24 (2015), 56-61.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, h. 1414.
- İsfahânî, Rağîb. *el-Müfredât*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru's-Şâmiye, h. 1412.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Matürüdi, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul: b., 1979.
- Pala, Ali İhsan. *Erzurum'un Yüzleri: Ömer Nasuhi Bilmen*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Vakkasoğlu, Vehbi. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Âlimleri*. İstanbul: Cihan Yayınları, 1987.
- Yaran, Rahmi. "Ömer Nasuhi Bilmen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/162-163. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Yüceer, İsa. "Çağdaş Sünnî Bir Kelamcı Ömer Nasuhi Bilmen". *Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*. 1/419-450. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Zerkâni, Muhammed Abdu'l-Azim. *Menâhilü'l-İrfan*. Beyrut: Daru'l Mağrife, 3. baskı, 2005.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed İbn Abdullah. *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyyeti, 2009.

Sağlık Çalışanlarında Tanrı Algısı ve Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi¹

Osman ÇİFTÇİ 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye
Postgraduate Student, Kırıkkale University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Kırıkkale, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8777-0785> | ROD ID: <https://ror.org/01zhwwf82>
osman_ciftci63@hotmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 14.10.2023

Kabul: 24.12.2023

Yayın: 30.12.2023

Anahtar Kelimeler:

Din Psikolojisi,
Tanrı Algısı,
Psikolojik Sağlık,
Hastane,
Sağlık Çalışanı.

Bu araştırma, sağlık çalışanlarının psikolojik sağlık ile Tanrı algılarının meslek, kıdem, cinsiyet, yaş, medeni durum ve eğitim düzeylerine göre karşılaştırılmasını; psikolojik sağlıkları ile Tanrı algıları arasındaki ilişkinin incelenmesini amaçlamaktadır. Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden birisi olan ilişkisel tarama modeli kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışma grubu Sincan Dr. Nafiz Körez Devlet Hastanesi'nde görev yapan toplam 198 sağlık çalışanından oluşmaktadır. Katılımcıların %79,29'u (n=157) kadın, %20,71'i (n=41) erkek çalışanlardan oluşmaktadır. Araştırmanın verilerini toplamak için Güler (2007) tarafından geliştirilen "Tanrı Algısı Ölçeği", Türkçeye uyarlanan "Kısa Semptom Ölçeği (KSÖ)" olarak bilinen ölçek ve araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formu kullanılmıştır. Araştırmanın sonucunda, sağlık çalışanlarının Tanrı algısı, sevgi yönelimli algıların yüksek, korku yönelimli algıların düşük olduğunu göstermektedir. Ayrıca, sağlık çalışanlarının Tanrı algısı düzeyleri, yaş, cinsiyet, medeni durum, kıdem ve eğitim düzeyi gibi faktörlere bakılmaksızın benzerlik görülmektedir. Sağlık çalışanlarının psikolojik sağlık düzeylerinde en düşük olduğu boyut somatizasyon iken en yüksek olduğu boyutlar depresyon ve hostilite olarak tespit edilmiştir. Katılımcıların yaşları, cinsiyetleri, eğitim düzeyleri ve medeni durumları gibi faktörlerin psikolojik sağlık düzeylerini etkilemediği görülmüştür. Ayrıca, katılımcıların sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeylerinin artmasıyla anksiyete, depresyon ve olumsuz benlik algısı düzeylerinde hafif bir azalma olduğu tespit edilmiştir.

Investigation of the Relationship Between Perception of God and Psychological Health in Healthcare Professionals

Article Info

Abstract

Article History

Received: 14.10.2023

Accepted: 24.12.2023

Published: 30.12.2023

Keywords:

Psychology of Religion,
The Perception of God,
Psychological Health,
Hospital,
Healthcare Professional.

This study aims to compare the psychological health and perception of God among healthcare professionals according to their occupation, seniority, gender, age, marital status and level of education and to examine the relationship between their psychological health and perception of God. The research was conducted using the correlational survey model, which is one of the quantitative research method. The study group consisted of a total of 198 healthcare professionals working in Sincan Dr. Nafiz Körez State Hospital. Of the participants, 79.29% (n=157) were female and 20.71% (n=41) were male. The data were collected through the 'God Perception Scale' developed by Güler (2007), the scale known as "Brief Symptom Scale (BSS)" adapted to Turkish and the personal information form prepared by the researcher. The results of the study show that love-oriented perceptions are high and fear-oriented perceptions are low among healthcare professionals. The healthcare professionals' levels of the perception of God have been found to be similar regardless of factors such as age, gender, marital status, seniority and level of education. The lowest dimension in the psychological health levels of healthcare professionals is somatization, while the highest dimensions are depression and hostility. Factors such as age, gender, level of education and marital status of the participants do not affect their psychological health levels. The study also reveals that there is a slight decrease in the levels of anxiety, depression and negative self-perception with the increase in the level of love-oriented perception of God among the participants.

Atıf/Citation: Çiftçi, Osman. "Sağlık Çalışanlarında Tanrı Algısı ve Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Akif* 53/2 (2023), 168-196 <https://doi.org/10.51121/akif.2023.39>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

¹ Bu makale Doç. Dr. Fatıma Zeynep Belen'in danışmanlığında yürütülen "Sağlık Çalışanlarında Tanrı Algısı ve Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. / This article is derived from Master's thesis entitled "Investigation of the Relationship Between God Perception and Psychological Health in Healthcare Workers", conducted under the supervision of Assoc. Prof. Fatıma Zeynep Belen.

Giriş

Sağlık hizmetleri, toplumla çok yakın iletişim içinde yürütülen çok özel bir çalışma alanıdır. Sağlık çalışanları, her yaş grubu ve cinsiyette tüm topluma, hastalık, yaşlanma ya da başka durumlar nedeni ile kendi kendine bakma gücünü yitiren, genellikle sıkıntı içinde, ihtimam ve bakıma muhtaç kimselere hizmet verirler.² Hastaların tedavisi ve bakımı, tıbbi uzmanların ve sağlık personelinin sorumluluğundadır ve bu profesyonellerin fiziksel ve duygusal olarak zorlu bir ortamda çalıştıkları bir gerçektir. Bu bağlamda, sağlık çalışanlarının maneviyatı ve inançları, mesleki yaşamları üzerinde önemli bir etkiye sahip olabilir. Bu nedenle, sağlık çalışanlarının maneviyatları ile psikolojik sağlıkları arasındaki ilişkiyi anlamamanın gerek sağlık çalışanlarının motivasyonlarına gerekse hastalarına hizmet verme kapasitelerine katkı sunacağı düşünülebilir.³

Son yıllarda, sağlık çalışanlarının Tanrı algısı ile psikolojik sağlık arasındaki ilişki giderek artan bir ilgi konusu haline gelmiştir. Bu ilgi, sağlık çalışanlarının iş stresi, yaşam olayları ve mesleki zorluklarla başa çıkmalarının maneviyatları ve inançlarıyla nasıl ilişkilendirildiğini anlamak amacıyla ortaya çıkmıştır.

Zorlu yaşam koşulları, insanların psikolojik ve manevi durumları üzerinde önemli etkilere sahip olabilir. Bu tür durumlarda, insanlar sıkça din ve maneviyata yönelirler. Zorluklarla karşı karşıya kaldıklarında, birçok insan geçici olarak dini inançlara daha fazla sarılır, Yaradana yakın olma ihtiyacı duyar ve manevi merkezlere yönelir. İnsanlar zor durumlarla başa çıkmak için bir araya gelirler ve bu da manevi bir bağ oluşturabilir.⁴

Literatürde sağlık çalışanlarının maneviyatları ve inançları üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde, bu konuda önemli verilere ulaşıldığı görülmektedir. Bayındır ve Gürsu, Covid-19 salgını sürecinde sağlık çalışanları üzerinde yaptığı araştırmasında, sağlık çalışanlarının en yüksek risk grubunu oluşturduğunu, bu nedenle sağlık çalışanlarının korunması, desteklenmesi, gerekli araçların sağlanması ve güvenliğinin sağlanması gerektiğini ayrıca bu süreçte ruhsal olarak destekleyecek mekanizmaların oluşturulmasını vurgulamışlardır. Dini ve manevi uygulamaların bu süreçte önemli bir rol oynadığına işaret etmişlerdir.⁵ Karaca ve Doğan, Covid-19 sürecinde sağlık çalışanlarının, salgınının personel üzerindeki etkilerini incelemişlerdir. Salgının hızlı yayılması ve ölümcül doğasının ölüm kaygısının artışına yol açtığı belirtilmiştir. Salgın döneminde, hayatın anlamını sorgulama ve ölüm kaygısı gibi kaygılarla başa çıkmak için dini yönelimlerinin arttığı tespit edilmiştir.⁶ İşbilen Esendir ve Kaplan'ın İstanbul örneği üzerinden, manevi destek konusunun sağlık çalışanları tarafından nasıl algılandığı hususunda gerçekleştirdikleri çalışma, doktor, ebe ve hemşirelerin belirli bir derecede olumlu maneviyat ve manevi bakım algısına sahip olduklarını İstanbul örneği üzerinden göstermektedir.⁷ Kızıltuğ'un Konya örneği üzerinden gerçekleştirdiği çalışmada ise,

² Tefik Pınar - Gül Pınar, "Sağlık Çalışanları ve İşyerinde Şiddet". *TAF Preventive Medicine Bulletin* 12/3, (2013), 315-326.

³ Mahmut Akbolat - Işık Oğuz, "Sağlık Çalışanlarının Tükenmişlik Düzeyleri: Bir Kamu Hastanesi Örneği", *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi* 11/2 (2008), 229-254.

⁴ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013).

⁵ Orhan Gürsu - Salih Bayındır, "Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din ve Maneviyat". *Turkish Academic Research Review* 6/1 (2021), 181-220.

⁶ Mevrure Doğan - Faruk Karaca, "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021), 327-351.

⁷ Nihal İşbilen Esendir - Hasan Kaplan, "Palyatif Bakım Merkezlerinde Yürütülen Manevi Destek Hizmetleri Üzerine Bir Araştırma". *Uluslararası Katılımlı Palyatif Bakım ve Hospis Kongresi*, (İstanbul: Radisson Blu Hotel, 2018), 91.

sağlık çalışanlarının palyatif bakım deneyimlerinin manevi destek açısından olumlu bir şekilde değerlendirildiği belirlenmiştir.⁸ Kavas ve Kavas tarafından Denizli örneği üzerinden yataklı tedavi kurumlarında görev yapan doktor, ebe ve hemşirelere yönelik 'Manevi Destek Algısı' ölçek geliştirme çalışması geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılmıştır ve "Manevi Destek Algı" düzeyinin yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁹ Genel olarak literatür taraması sonucunda doktor, ebe ve hemşirelerin manevi destek algı düzeylerinin yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ancak, sağlık çalışanlarının Tanrı algısı ile psikolojik sağlıkları arasındaki ilişkiyi inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Ülkemizde Tanrı algısı ile ilgili yapılan çalışmalarda ise, araştırmalar, makaleler daha çok çocukların Tanrı algısı,¹⁰ ergenlerin Tanrı algısı,¹¹ öğrencilerin Tanrı algısı¹² ile ilgili ve Tanrı algısı ile ilgili yapılan diğer¹³ çalışmalardır. Bu alandaki önceki çalışmalar, sağlık çalışanlarının manevi destek ihtiyacı olduğunu göstermiştir. Sağlık çalışanlarının Tanrı algısı ile psikolojik sağlıkları arasındaki ilişkiyi inceleyen sınırlı sayıda araştırma bulunmaktadır¹⁴. Bu araştırma, sağlık çalışanlarının Tanrı algısının, sevgi yönelimli veya korku yönelimli olup olmadığını belirlemeye odaklanacak ve bu algının psikolojik sağlık üzerindeki etkilerini değerlendirecektir. Araştırmanın problem cümlesi, "Sağlık çalışanlarında Tanrı algısı ve psikolojik sağlık arasındaki ilişki nedir?" sorusudur.

Bu amaç kapsamında aşağıdaki problemlere cevap aranacaktır:

1. Sevgi yönelimli Tanrı algısı ile psikolojik sağlık arasında pozitif bir ilişki var mıdır?
2. Korku yönelimli Tanrı algısı ile psikolojik sağlık arasında negatif ilişki var mıdır?

⁸ Hüseyin Kızıltuğ, *Sağlık Çalışanlarının Palyatif Bakım Tecrübesinin Manevi Destek Açısından Değerlendirilmesi (Konya Eğitim Araştırma Hastanesi örneği)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁹ Erkan Kavas - Nurgül Kavas, "Manevi Destek Algısı (MDA) Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerliliği ve Güvenilirliği." *Electronic Turkish Studies* 9/2 (2014), 905-915.

¹⁰ Ayşe Aydar - Behlül Tokur, "Attachment Theory and Child's Perception of God at 4-6 Ages". *ULUM* 2/1 (2019), 51-74.; Rumeysa Nur Türker - Behlül Tokur, "Savaş Mağduru Sığınmacı Çocuklarda Hayat ve Tanrı Algısı: 7-12 Yaş Arası Suriyeli Çocuklar". *Eskiyeni* 39 (2019), 367-389.

¹¹ Bülent Dilmaç - Ayşenur Çifçi, "14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı ile Psikolojik Sağlamlık İlişkinin İncelenmesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (2019), 14-28; Yunus Dilek, *Ergenlerde Tanrı Algısı ile Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Süreyya Yıldırım, *13-18 Yaşlar Arası Meslek Liseli Ergenlerde Tanrı Algısı Üzerine Bir Araştırma* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2017); Tahsin Kula, *Ergenlerde Öfke Duygusu, Benlik Algısı, Tanrı Algısı, Suçluluk ve Utanç Duyguları Açısından Bir Değerlendirme: Diyarbakır Örneklemini* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

¹² Hacı Cemal Kekik, *Yatılı bölge Ortaokulu Öğrencilerinde Bağlanma Stilleri ve Tanrı Algısı İlişkisi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Emine Erdoğan, "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Algısının (Ta) Dini Yönelim Biçimleri ile İlişkisi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/27 (2014), 167-185.

¹³ Şükran Öztürk Zurnacı, *İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Yasemin Angın - Muhammed Kızılgeçit, "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Erken Dönem Uyumsuz Şemalar ve Kader Algısı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 73-105; Abdullah Dağcı, *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umut, Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkililiğinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

¹⁴ Parvaneh Ebrahimi Dınvar, *Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Mebrure Doğan- Faruk Karaca. "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021), 327-351; Kübra Ağırkaya - Ramazan Erdem. "Psikolojik Sağlamlık: Sağlık Çalışanları Açısından Bir Değerlendirme". *Pamukkale Üniversitesi İşletme Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2023), 656-678.

3. Korku yönelimli Tanrı algısına sahip sağlık çalışanlarının psikolojik semptomları yüksek midir?

4. Sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip bireylerin psikolojik semptomları düşük müdür?

5. Sağlık çalışanlarının sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyi nasıldır?

6. Sağlık çalışanlarının korku yönelimli Tanrı algısı düzeyi nasıldır?

7. Sağlık çalışanlarının yaş grupları Tanrı algısı düzeylerini etkilemekte midir?

8. Sağlık çalışanlarının cinsiyetleri Tanrı algısı düzeylerini etkilemekte midir?

9. Sağlık çalışanlarının eğitim düzeyleri Tanrı algısı düzeylerini etkilemekte midir?

Bu bağlamda, bu çalışma sağlık çalışanlarının Tanrı algısını anlamayı ve bu algının psikolojik sağlık üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlamaktadır.

Bu amaç doğrultusunda, Sincan Dr. Nafiz Körez Devlet Hastanesi'nde görev yapan 198 gönüllü sağlık çalışanına bir anket uygulanmıştır. Veriler, çeşitli istatistiksel analizlerle incelenmiş ve elde edilen bulgular literatürle karşılaştırılarak tartışılmıştır.

Bu araştırma, sağlık çalışanlarının Tanrı algısı ile psikolojik sağlık arasındaki ilişkiyi ortaya koyacaktır. Sağlık çalışanlarının psikolojik sağlıklarını desteklemek ve onların mesleki yaşamlarını daha etkili bir şekilde yönlendirmek için bu tür araştırmaların önemli olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle, bu çalışmanın sonuçlarının sağlık alanındaki uygulamalara katkı sunması beklenmektedir.

1. Tanrı Algısı

Bir bireyin inançları ve Tanrı algısı, yaşam tarzını ve düşünce yapısını etkileyebilir. Tanrı algısı, genellikle kişinin çocukluk döneminde oluşmaya başlar ve çevresel faktörler, dini öğretiler ve kişilik etkisi ile şekillenir. Bu süreç, kişinin Tanrı'ya yönelik inançlarını ve duygusal bağını etkiler. Dinlere göre Tanrı tasavvurları farklılık gösterebilir ve bu tasavvurlar, kişinin inançlarını ve yaşam tarzını belirler. Bir dine inanan kişi, o dinin öğretileri ve Tanrı tasavvurundan etkilenecek kendi Tanrı algısını geliştirir. Bu Tanrı algısı, kişinin Tanrı'ya ilişkin duygu ve düşüncelerini yansıtır.¹⁵

Rizzuto'ya göre, Tanrı algısının oluşumunda, çocuğun ilk ilişki kurduğu ve nesne ilişkileri olarak adlandırılan ebeveyn algılarının önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Çünkü çocuk için ilk ve en yakın ilişki kurduğu insanlar annesi ve babasıdır; oysa Tanrı, fiziksel olarak görülmeyen bir varlıktır. Bu sebeple, çocuğun büyüdüğü ortamda Tanrı'dan bahsedilerek yetiştirilmesi durumunda, çocuğun duygusal algısı büyük ölçüde Tanrı'nın güçlü, saygın, her şeyi yöneten ve her yerde bulunan bir varlık olduğu şeklinde oluşabilir. Çünkü çocuk, deneyimlediği duygusal bağlamda bu niteliklere sahip olduğunu düşündüğü iki insanı, yani annesini ve babasını tanımaktadır. Bu sebeple, çocuğun Tanrı algısı, özellikle uygun bir zamanda ve uygun bir yaşam aşamasında, en önemli ebeveyn modelini temel alır ve bu modeli referans alarak düşünsel kurgusunu oluşturur. Bu durum, literatürde de belirtilmiştir¹⁶.

Sigmund Freud, psikanalitik teorileri doğrultusunda din ve Tanrı inancını bir yanılısama olarak görmüştür. Freud'a göre, insanlar çocukluk dönemlerinde karşılaştıkları zorluklar ve korkular karşısında güçlü bir koruyucu figüre ihtiyaç duyarlar. Bu figür, genellikle baba figürü olarak tanımlanır ve çocuğun acizlik hissini gidermeye yardımcı olur. Ona göre, dinin ve Tanrı inancının temeli bu çocukluk döneminde atılır. Çocuklar, bilinçsiz bir şekilde bu güçlü baba

¹⁵ Özlem Güler, *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2007.

¹⁶ Akif Hayta, "Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010), 39-77.

figürünü idealize ederler ve ona yönelik bir inanç geliştirirler. Bu güçlü baba figürü, çocukların korkularını yatıştırır, güvende hissetmelerini sağlar ve acizlik duygularını giderir.¹⁷

Freud'un öğrencisi olan Carl Jung, Tanrı'yı insan için önemli bir unsura atfeder ve onu sadece aşkın bir boyuta indirgemez, aynı zamanda kişinin kendi iç dünyasındaki deneyimlerle de ilişkilendirir. Onun bakış açısına göre, Tanrı'yı sadece teolojik bir kavram olarak değil, aynı zamanda kişisel ve içsel bir deneyim olarak ele almak gerekir.¹⁸

Jung'a göre "Tanrı tasavvuru keşfedilmiş bir şey değildir. İnsana kendiliğinden gelen bir deneyimdir."¹⁹ Dolayısıyla Tanrı imgesi bireyden bağımsız olarak tüm insanlığın ortak genetik mirasından ortaya çıkar ve bireyi etkiler.

Erich Fromm'a göre, sevgi ve akıl gücünü kaybeden bir insan hem kendisine hem de diğer insanlara yabancılaşır. İnsanın aslında içinde bulunan sevgi ve akıl gücünü kaybetmesi, onu hem Tanrı'nın bir kölesi haline getirir hem de kötüleştirir. Fromm, bu sevgisiz yaşam tarzını bir tür günah olarak nitelendirir. Kişi kendisini günahkâr hissettikçe, Tanrı'ya yönelir ve O'nu yüceltir. Tanrı'yı yüceltikçe ise kendisini aciz hisseder, küçültür ve günahkâr hisseder. Bu kısır döngü, insanın kendini gerçekten tanımasını ve bulmasını imkânsız hale getirir.²⁰

2. Psikolojik Sağlık

Sigmund Freud, ruh sağlığını sevmek ve çalışmak olarak iki önemli bileşenle açıklamıştır. İnsanlar, sevdiği şeyleri yaparak ve aktif bir şekilde çalışarak ruh sağlıklarını sürdürebilirler. Bu, bir kişinin davranışlarının tutarlı ve özgür olmasına katkı sağlar ve yaşamını denge içinde sürdürmesine yardımcı olur. Ruh sağlığı, çeşitli faktörlere bağlı olarak beden gibi etkilenebilir ve bozulabilir. Bu da kişinin genel yaşam kalitesini etkileyebilir.²¹

Önceleri sağlık, hastalık belirtilerinin olmaması olarak kabul ediliyordu, Dünya Sağlık Örgütü (WHO) psikolojik sağlığı bireyin kendisiyle ve çevresiyle uyum içinde olması olarak tanımlar. Başka bir tanıma göre ise psikolojik sağlık, kişinin bedensel ve psikolojik açıdan kendisiyle, inançları ve değerleriyle, aynı kültürü paylaştığı insanlarla, fiziksel dünyayla uyum içinde ve barışık olmasını ifade eder.²²

Psikolojik sağlık, bireyin duygusal, zihinsel ve sosyal iyi olma durumuyla ilgilidir. Olumlu bir psikolojik sağlık, pozitif bir benlik algısı, sağlıklı ilişkiler, uyumlu davranışlar, kişisel gelişim ve yüksek psikolojik refah düzeyleri ile karakterizedir. İyi bir psikolojik sağlık, stresle başa çıkma becerileri, sorun çözme yetenekleri, uyum ve duygusal zekâ gibi faktörlere dayanır. Ayrıca, zihinsel sağlık, kaygı, depresyon, bipolar bozukluk, şizofreni gibi psikolojik hastalıkların olmadığı durumları içerir.²³

2.1. Depresyon

Depresyon, dünya genelinde oldukça yaygın bir sağlık sorunudur ve hatta bazen psikiyatrik rahatsızlıkların "nezle"si olarak adlandırılır. Depresyon, sağlıklı hayatın bir parçası değil, bir rahatsızlıktır.²⁴

¹⁷ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

¹⁸ Ayten, *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*

¹⁹ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, çev: A. Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınları, 2004).

²⁰ Fromm, *Psikanaliz ve Din*, çev: A. Arıtan

²¹ Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı, Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunları* (İstanbul: Özgür Yayınları, 9. Basım, 1996).

²² Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Yayınları, 2007).

²³ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Serbest Kitaplar, 2020).

²⁴ David Burns, *İyi Hissetmek* (İstanbul: Psikonet Yayınları, 4. Baskı, 2006).

Depresyon hastalarının birçoğu yaşamın anlamını yitirdiği hissine kapılır. Bu, depresyonun bir sonucu olarak görülebileceği gibi, bir neden olarak da düşünülebilir. Ancak burada anlam kaybının bir problem olduğu açıktır.²⁵

2.2. Anksiyete (Kaygı)

Kaygı, insanların karşılaştıkları tehlikeleri algıladığı ve bir dereceye kadar kaygılandığı temel bir duygudur. Ancak sürekli kaygı, bireyin yaşamının stresli olduğunu hissettiği, sürekli olarak tedirginlik ve huzursuzluk yaşadığı bir durumu ifade eder. Bu tür sürekli kaygı, kişinin gündelik yaşamını etkileyebilir ve stresli durumları aşırı bir şekilde değerlendirmesine neden olabilir. Bu durum, kişinin kendini yetersiz hissetmesine yol açabilir. Ayrıca, bu tür kaygılar öfke patlamalarına ve küçük sorunlara aşırı tepkilere yol açabilir.²⁶

2.3. Obsesif Kompulsif Bozukluk

Obsesif Kompulsif Bozukluk, kişinin iradesi dışında tekrarlayıcı saplantılı düşüncelere ve zorunlu davranışlara sahip olduğu bir durumdur. Zorunlu davranışlar genellikle saplantılara tepki olarak ortaya çıkar ve kişi bu düşünceleri nötralize etmek veya rahatlatmak için istem dışı olarak bu davranışları yapar. Bu davranışlar, saplantıların yarattığı duygusal yükü hafifletmek amacıyla gerçekleştirilir.²⁷

2.4. Tükenmişlik

Tükenmişlik, genellikle çeşitli stres durumlarına karşı başa çıkmada başarısızlık girişimlerinin sonucu olarak ortaya çıkan bir durum olarak kabul edilir. Araştırmalar genellikle tükenmişlik kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için sosyal, psikolojik ve durumsal faktörleri içermesi gerektiğini öne sürmektedirler. Bu, tükenmişliği sadece fiziksel yorgunluk veya stresle sınırlamamanın önemini vurgular. Tükenmişlik, stres ve yorgunluktan daha fazla olumsuz bir durumu ifade edebilir, çünkü sadece fiziksel değil, aynı zamanda duygusal ve zihinsel kaynaklarda da tükenmişlik hissi yaşanabilir. Bu nedenle tükenmişlik, genellikle daha karmaşık ve çok boyutlu bir fenomen olarak değerlendirilir.²⁸

Tükenmişlik yaşayan bir birey, genellikle psikolojik olarak yetersiz hisseder. Enerji kaybı yaşar ve işlerinde hata yapma riski artar. Bu nedenle işlerinde başarısızlık yaşama olasılığı yüksektir. Aynı zamanda duygusal tükenme, bireyi öfke patlamalarına ve tahammülsüzlüğe götürebilir. Tükenmiş bir kişi, küçük sorunlara aşırı tepki verebilir.²⁹

Tükenmişlik, bir tür bulaşıcı hastalık gibidir ve diğer kişileri de etkileyebilir. Örneğin, bir işyerinde memnuniyetsizlik ve çöküntü içindeki bir çalışanın durumu diğer çalışanları da etkileyebilir. Bu kişi çevresindeki diğer çalışanları da hoşnutsuz ve anksiyeteli hale getirebilir.³⁰

²⁵ Ayşe Şule Karacoşkun Yüksel - Mustafa Doğan, *Tasavvuf Psikolojisi*, Mustafa Doğan Karacoşkun 215 (2013), 233.

²⁶ Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011).

²⁷ Özcan Köknel, *Korkular-Takıntılar-Saplantılar* (İstanbul: Altın Kitaplar, 2004).

²⁸ Süleyman Abanoz, *Tükenmişlik ve Din* (Ankara: İksad Yayınevi, 2022).

²⁹ Angın - Kızılgeçit, "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Erken Dönem Uyumsuz Şemalar ve Kader Algısı", 73-105.

³⁰ Sona Khaim Alizada, *Akademik Personelin Tükenmişlik Açısından Değerlendirilmesi ve İş Doyumuna Yönelik Bir Araştırma* (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2017.

3. Yöntem

3.1. Araştırma Deseni

Bu araştırmada, Sincan Dr. Nafiz Körez Devlet Hastanesi'nde görev yapan sağlık çalışanlarının Tanrı algısı ve psikolojik sağlık arasındaki ilişkinin ortaya konulması için nicel araştırma yöntemlerinden birisi olan ilişki tarama modeli kullanılmıştır. İlişki tarama modelinde, iki ve daha çok sayıdaki değişken arasında birlikte değişim varlığı veya derecesi belirlenmeye çalışılır³¹.

3.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Ankara ili Sincan ilçesindeki devlet hastanelerinde görev yapan doktorlar oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise Dr. Nafiz Körez Devlet Hastanesinde görev yapmakta bulunan sağlık çalışanları oluşturmaktadır. Verilerin toplandığı hastane Sincan ilçesinde yer alan devlet hastanelerinin özelliklerini yansıttığı için tipik durum örnekleme yöntemi kullanılarak bu hastane seçilmiştir. Bu durumda, örnekleme yöntemi "kolayda örnekleme" veya "ulaşılabilirlik örnekleme" olarak adlandırılabilir. Bu yöntemde, araştırmacılar ulaşımı kolay veya erişilebilir olan bir grup bireyi veya birimi örneklem olarak seçerler. Genellikle bu durum, araştırmacıların kolaylıkla erişebildiği, ulaşılabilir olan veya katılım konusunda istekli olan bireylerin örneklem olarak alınmasını içerir. Ancak, kolayda örnekleme yöntemi, evreni temsil etme konusunda sınırlı olabilir. Çünkü örneklemin seçimi, sadece kolaylıkla ulaşılabilen veya istekli olan bireylerden oluştuğu için evrenin tamamını yansıtmayabilir. Örneklemin sadece belirli bir yerdeki sağlık çalışanlarını temsil edebileceğini veya farklı bölgelerden katılımın eksikliğinin genelleme yapma yeteneğini kısıtlayabilir³².

Katılımcıların %79,29'unun (n=157) kadın ve %20,71'inin (n=41) erkek olduğu görülmektedir. Katılımcıların %29,80'i (n=59) 30 yaş ve altı, %27,78'i (n=55) 31-40 yaş aralığında, %42,42'si (n=84) 41 yaş ve üstüdür. Katılımcıların %29,29'u (n=58) bekar ve %70,71'i (n=140) evlidir. Katılımcıların %27,78'inin (n=55) çocuğu yok, %21,21'inin (n=42) bir çocuğu, %38,89'unun (n=77) iki çocuğu, %11,61'inin (n=23) üç çocuk ve daha fazla çocuğu vardır. Görevleri açısından incelendiğinde katılımcıların %48,99'u (n=97) hemşire/ebe, %5,05'i (n=10) doktor/dış hekimi, %20,20'si (n=40) sağlık memuru, %10,61'i (n=21) stajyer ve %13,13'ü (n=26) diğer görevleri yapmaktadır. Katılımcıların çalışma süreleri incelendiğinde %27,27'si (n=54) 10 yıl ve altı, %27,27'si (n=54) 11-20 yıl ve %33,84'ü (n=67) 21 yıl ve üstü süredir çalışmaktadır. Katılımcıların %18,69'u (n=37) lise, %75,76'sı (n=150) lisans ve %5,56'sı (n=11) lisansüstü mezundur.

Tablo 1: Katılımcıların Özellikleri

		n	%
Cinsiyet	Kadın	157	79,29
	Erkek	41	20,71
Yaş	30 yaş ve altı	59	29,80
	31-40 yaş	55	27,78
	41 yaş ve üstü	84	42,42
Medeni Durum	Bekar	58	29,29
	Evli	140	70,71

³¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2010).

³² Fedayi Yağar - Sema Dökme. "Niteliksel Araştırmaların Planlanması: Araştırma Soruları, Örneklem Seçimi, Geçerlik ve Güvenirlik". *Gazi Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/3 (2018), 1-9.

Tablo 1 devamı: Katılımcıların Özellikleri

		n	%
Çocuk Sayısı	Çocuğu yok	55	27,78
	Bir çocuk	42	21,21
	İki çocuk	77	38,89
	Üç ve üstü	23	11,61
	Belirtmemiş	1	0,50
Meslek	Hemşire/Ebe	97	48,99
	Doktor/Dış hekim	10	5,05
	Sağlık memuru	40	20,20
	Stajyer	21	10,61
	Diğer	26	13,13
	Belirtmemiş	4	2,02
Kıdem	10 yıl ve altı	54	27,27
	11-20 yıl	54	27,27
	21 yıl ve üstü	67	33,84
	Belirtmemiş	23	11,62
Öğrenim durumu	Lise	37	18,69
	Lisans	150	75,76
	Lisans üstü	11	5,56

3.4. Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama araçları olarak kişisel bilgi formunun yanı sıra "Tanrı Algısı Ölçeği" ve "Kısa Semptom Envanteri (KSE)" kullanılmıştır. Kişisel bilgi formu, örneklem grubunun cinsiyet, yaş, medeni durum, evli ise çocuk sayısı, doğum yeri, görev yeri, meslekleri ve meslekteki çalışma süreleri gibi kişisel değişkenlerini içeren soruları içermektedir.

Güler (2007) tarafından geliştirilen Tanrı Algısı Ölçeği, 5'li likert tipinde 22 madde içermektedir. Bu ölçek, korku yönelimli Tanrı algısı ve sevgi yönelimli Tanrı algısını değerlendirmek amacıyla hazırlanmıştır. Sevgi ifadeleri düz olarak puanlanırken, korku ifadeleri ters yönde puanlanmıştır. Bu bağlamda, 2, 3, 7, 8, 10, 14, 15, 16, 18, 21 numaralı ifadeler ters puanlanmıştır. Yüksek puanlar pozitif Tanrı algısını, düşük puanlar ise negatif Tanrı algısını göstermektedir. Ölçeğin güvenilirlik katsayısı 0,83 olarak bulunmuştur, bu da ölçeğin güvenilir olduğunu göstermektedir. Ölçeğin faktör yapısı ilk başta beş faktörden oluşsa da daha sonra iki faktöre indirgenmiştir. Psikometrik analizler, Tanrı algısı ölçeğinin güvenilir ve geçerli bir ölçüm aracı olduğunu göstermektedir.

Araştırmada kullanılan bir diğer veri toplama aracı olan Kısa Semptom Envanteri (KSE), psikopatolojik değerlendirme için kullanılan bir ölçektir. Şahin ve arkadaşları tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. Kısa Semptom Envanteri, 53 maddeden oluşan Likert tipi bir ölçektir. Maddeler, "hiç" ile "çok fazla" ifadeleri arasında 0-4 derecelendirilmiştir.

3.3. Veri Toplama Süreci

Bu çalışmanın gerçekleştirilmesi için gerekli olan etik izinler, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu tarafından 64945 numarası ile 24.12.2021 tarihinde verilmiştir. Ayrıca, Sağlık Bakanlığı'ndan alınan onay E-22568850-799 numarası ile 21.03.2022 tarihinde gerçekleşmiştir. Etik izinlerin alınmasının yanı sıra, çalışma süresince

katılımcılarla yapılan görüşmeler ve veri toplama süreci, etik kurallara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde gizlilik ve gizliliğin korunması için gerekli önlemler alınmış, yazılı onamlar alınmış ve veri toplama süreci etik kurallara uygun olarak yürütülmüştür. Bu izinlerin ve etik kurallara uygunluğun sağlanması, çalışmanın bilimsel doğruluğu ve katılımcı haklarının korunması açısından temel bir öneme sahiptir. İlgili hastane personeli ile iletişim kurularak çalışma hakkında bilgilendirme yapılmış ve örneklem grubuna anket soruları elden teslim edilmiştir. Anket formunun örneklem grubu tarafından doldurulması için belirli bir süre verilmiştir.

3.5. Veri Analizi

Çalışma kapsamında katılımcıların özelliklerini tanımlamak amacıyla frekans istatistikleri kullanılmıştır. Ölçek puanlarını tanımlamak amacıyla en küçük-en büyük değer, ortalama ve standart sapma istatistikleri kullanılmıştır. Demografik değişkenlerin düzeylerinde ölçek puanlarının normal dağılım göstermediği tespit edilmiştir. Bu nedenle parametrik olmayan testler kullanılmıştır. İki düzeye sahip değişkenlerde (cinsiyet ve medeni durum) ölçek puanlarının farklılık gösterip göstermediğini incelemek için Mann Whitney U testi kullanılmıştır. İki'den fazla düzeye sahip değişkenlerde (yaş, çocuk sayısı, meslek, kıdem, öğrenim durumu) Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır. Ölçek puanları arasındaki ilişkileri belirlemek için Spearman korelasyon katsayısı hesaplanmıştır.

4. Bulgular

Bu bölümde çalışmanın araştırma sorularına cevap bulmak için yapılan analizlerinden elde edilen bulgulara ve yorumlarına yer verilmiştir.

Sağlık çalışanlarının Tanrı algısı düzeylerinin belirlenmesi amacıyla Tanrı Algısı Ölçeğinden puanlara ait betimsel istatistikler incelenmiştir. Sonuçlar Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 2: Sağlık Çalışanlarının Tanrı Algısı Düzeyleri

	Min.	Mak.	\bar{X}	ss
Sevgi yönelimli Tanrı algısı	1,00	5,00	4,37	,70
Korku yönelimli Tanrı algısı	1,00	5,00	1,96	,82

Tablo 2 incelendiğinde sevgi yönelimli Tanrı algısı puanlarının 1 ile 5 arasında değiştiği ve ortalamasının 4,37 olduğu görülmektedir. Korku yönelimli Tanrı algısı puanları ise 1 ile 5 arasında değişmektedir ve ortalaması 1,96'dır. Buna göre, sağlık çalışanlarının sevgi yönelimli Tanrı algılarının yüksek ve korku yönelimli Tanrı algılarının ise düşük olduğu söylenebilir.

Sağlık çalışanlarının yaşlarına göre Tanrı algısı düzeylerinin incelenmesinde uygun yöntem karar vermek amacıyla öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Yaş değişkeni düzeylerinde ölçek puanları normal dağılım göstermediği için Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 3: Sağlık Çalışanlarının Yaşlarına Göre Tanrı Algısı Ölçeği Puanları

	n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	H (sd = 2)	p	
Sevgi yönelimli	30 yaş ve altı	59	4,35	4,58	95,88	0,825	0,662
	31-40 yaş	55	4,36	4,67	96,93		
	41 yaş ve üstü	84	4,40	4,67	103,73		
Korku Yönelimli	30 yaş ve altı	59	2,09	1,80	105,39	0,898	0,638
	31-40 yaş	55	1,91	1,80	97,49		
	41 yaş ve üstü	84	1,91	1,70	96,68		

Tablo 3 incelendiğinde katılımcıların yaşlarına göre hem sevgi yönelimli Tanrı algılarının hem de korku yönelimli Tanrı algılarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülmektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların yaşları fark etmeksizin Tanrı algısı düzeyleri benzerdir.

Sağlık çalışanlarının cinsiyetlerine göre Tanrı algısı düzeylerinin incelenmesinde uygun yöntem karar vermek amacıyla öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Cinsiyet düzeylerinde ölçek puanları normal dağılım göstermediği için Mann Whitney U testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4: Sağlık Çalışanlarının Cinsiyetlerine Göre Tanrı Algısı Ölçeği Puanları

		n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	Z	p
Sevgi Yönelimli	Kadın	157	4,35	4,75	98,04	0,709	0,478
	Erkek	41	4,38	4,58	105,07		
Korku Yönelimli	Kadın	157	1,85	1,70	101,53	0,975	0,330
	Erkek	41	1,99	1,80	91,74		

Tablo 4 incelendiğinde katılımcıların cinsiyetlerine göre hem sevgi yönelimli Tanrı algılarının hem de korku yönelimli Tanrı algılarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülmektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların cinsiyetleri fark etmeksizin Tanrı algısı düzeyleri benzerdir.

Sağlık çalışanlarının medeni durumlarına göre Tanrı algısı düzeylerinin incelenmesinde uygun yöntem karar vermek amacıyla öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Medeni durum düzeylerinde ölçek puanları normal dağılım göstermediği için Mann Whitney U testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5: Sağlık Çalışanlarının Medeni Durumlarına Göre Tanrı Algısı Ölçeği Puanları

		n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	Z	p
Sevgi Yönelimli	Bekar	58	4,31	4,58	93,10	1,025	0,305
	Evli	140	4,40	4,67	102,15		
Korku Yönelimli	Bekar	58	2,09	1,80	104,09	0,727	0,467
	Evli	140	1,91	1,70	97,60		

Tablo 5 incelendiğinde katılımcıların medeni durumlarına göre hem sevgi yönelimli Tanrı algılarının hem de korku yönelimli Tanrı algılarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülmektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların medeni durumları fark etmeksizin Tanrı algısı düzeyleri benzerdir.

Sağlık çalışanlarının çocuk sayısına göre Tanrı algısı düzeylerinin incelenmesinde uygun yöntem karar vermek amacıyla öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Çocuk sayısı değişkeni düzeylerinde ölçek puanları normal dağılım göstermediği için Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 6'da sunulmuştur.

Tablo 6: Sağlık Çalışanlarının Çocuk Sayısına Göre Tanrı Algısı Ölçeği Puanları

		n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	H (sd = 3)	p
Sevgi yönelimli	Çocuğu yok	55	4,26	4,42	88,30	5,620	0,132
	Bir çocuk	42	4,26	4,50	91,56		
	İki çocuk	77	4,44	4,67	106,23		
	Üç ve üstü	23	4,58	4,75	113,96		

Tablo 6 devamı: Sağlık Çalışanlarının Çocuk Sayısına Göre Tanrı Algısı Ölçeği Puanları

		n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	H (sd = 3)	p
	Çocuğu yok	55	2,10	1,90	105,37		
Korku Yönelimli	Bir çocuk	42	1,99	1,80	103,00	1,756	0,625
	İki çocuk	77	1,89	1,60	93,29		
	Üç ve üstü	23	1,86	1,70	95,59		

Tablo 6 incelendiğinde katılımcıların çocuk sayısına göre hem sevgi yönelimli Tanrı algılarının hem de korku yönelimli Tanrı algılarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülmektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların çocuk sayıları fark etmeksizin Tanrı algısı düzeyleri benzerdir.

Sağlık çalışanlarının mesleklerine göre Tanrı algısı düzeylerinin incelenmesinde uygun yöntem karar vermek amacıyla öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Meslek değişkeni düzeylerinde ölçek puanları normal dağılım göstermediği için Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 7'de sunulmuştur.

Tablo 7: Sağlık Çalışanlarının Mesleklerine Göre Tanrı Algısı Ölçeği Puanları

		n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	H (sd = 4)	p
Sevgi yönelimli	Hemşire/Ebe	97	4,46	4,67	101,92	6,402	0,171
	Doktor/Dış hekim	10	3,80	4,25	66,45		
	Sağlık memuru	40	4,43	4,75	104,70		
	Stajyer	21	4,22	4,33	80,71		
	Diğer	26	4,34	4,50	95,42		
Korku Yönelimli	Hemşire/Ebe	97	1,95	1,80	100,09	8,585	0,072
	Doktor/Dış hekim	10	1,54	1,30	55,90		
	Sağlık memuru	40	1,87	1,65	92,39		
	Stajyer	21	2,38	2,50	116,90		
	Diğer	26	1,87	1,80	96,02		

Tablo 7 incelendiğinde katılımcıların mesleklerine göre hem sevgi yönelimli Tanrı algılarının hem de korku yönelimli Tanrı algılarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülmektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların meslekleri fark etmeksizin Tanrı algısı düzeyleri benzerdir.

Sağlık çalışanlarının kıdemlerine göre Tanrı algısı düzeylerinin incelenmesinde uygun yöntem karar vermek amacıyla öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Kıdem değişkeni düzeylerinde ölçek puanları normal dağılım göstermediği için Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 8'de sunulmuştur.

Tablo 8: Sağlık Çalışanlarının Kıdemlerine Göre Tanrı Algısı Ölçeği Puanları

		n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	H (sd = 2)	p
Sevgi yönelimli	10 yıl ve altı	54	4,42	4,67	88,20	0,588	0,745
	11-20 yıl	54	4,35	4,58	84,04		
	21 yıl ve üstü	67	4,40	4,75	91,03		

Tablo 8 devamı: Sağlık Çalışanlarının Kıdemlerine Göre Tanrı Algısı Ölçeği Puanları

		n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	H (sd = 2)	p
Korku Yönelimli	10 yıl ve altı	54	1,99	1,80	90,14	0,169	0,919
	11-20 yıl	54	1,88	1,70	86,18		
	21 yıl ve üstü	67	1,92	1,70	87,75		

Tablo 8 incelendiğinde katılımcıların kıdemlerine göre hem sevgi yönelimli Tanrı algılarının hem de korku yönelimli Tanrı algılarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülmektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların kıdemleri fark etmeksizin tanrı algısı düzeyleri benzerdir.

Sağlık çalışanlarının öğrenim durumlarına göre Tanrı algısı düzeylerinin incelenmesinde uygun yöntem karar vermek amacıyla öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Öğrenim durumu değişkeni düzeylerinde ölçek puanları normal dağılım göstermediği için Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 9'da sunulmuştur.

Tablo 9: Sağlık Çalışanlarının Öğrenim Durumlarına Göre Tanrı Algısı Ölçeği Puanları

		n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	H (sd = 2)	p
Sevgi yönelimli	Lise	37	4,42	4,67	100,05	0,840	0,657
	Lisans	150	4,34	4,63	98,27		
	Lisansüstü	11	4,70	4,67	114,41		
Korku Yönelimli	Lise	37	2,15	1,80	107,97	4,488	0,106
	Lisans	150	1,95	1,80	99,83		
	Lisansüstü	11	1,53	1,50	66,45		

Tablo 9 incelendiğinde katılımcıların öğrenim durumlarına göre hem sevgi yönelimli Tanrı algılarının hem de korku yönelimli Tanrı algılarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p<0,05$) görülmektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların öğrenim durumları fark etmeksizin Tanrı algısı düzeyleri benzerdir.

Sağlık çalışanlarının psikolojik sağlık düzeylerinin belirlenmesi amacıyla Kısa Semptom Envanterinden aldıkları puanlara ait betimsel istatistikler incelenmiştir. Sonuçlar Tablo 10'da sunulmuştur.

Tablo 10: Sağlık Çalışanların Psikolojik Sağlık Düzeyleri

	Min.	Mak.	\bar{X}	ss
Anksiyete	0,00	3,46	0,66	0,67
Depresyon	0,00	3,75	0,96	0,78
Olumsuz Benlik	0,00	3,42	0,70	0,64
Somatizasyon	0,00	3,22	0,60	0,56
Hostilite	0,00	3,57	0,98	0,69

Tablo 10 incelendiğinde katılımcıların anksiyete boyutundan aldıkları puanların 0 ile 3,46 arasında değiştiği ve ortalamasının 0,66 olduğu görülmektedir. Katılımcıların depresyon boyutundan aldıkları puanlar 0 ile 3,75 arasında değişmektedir ve ortalaması 0,96'dır. Katılımcıların olumsuz benlik boyutundan aldıkları puanlar 0 ile 3,42 arasında değişmektedir ve ortalaması 0,70'tir. Katılımcıların somatizasyon boyutundan aldıkları puanlar 0 ile 3,22 arasında değişmekte olup ortalaması 0,60'tır. Katılımcıların hostilite boyutundan aldıkları puanlar ise 0 ile 3,57 arasında değişmekte olup ortalaması 0,98'dir. Sağlık çalışanların Kısa

Semptom envanterinde en düşük ortalamaya sahi oldukları boyutun somatizasyon ve en yüksek ortalamaya sahip boyutların ise hostilite ve depresyon olduğu belirlenmiştir.

Sağlık çalışanlarının yaşlarına göre anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon, hostilite (kısa semptom envanteri) düzeylerinin incelenmesinde uygun yöntem karar vermek amacıyla öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Yaş değişkeni düzeylerinde ölçek puanları normal dağılım göstermediği için Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 11'de sunulmuştur.

Tablo 11: Sağlık Çalışanlarının Yaşlarına Göre Kısa Semptom Envanteri Puanları

		N	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	H (sd = 2)	p
Anksiyete	30 yaş ve altı	59	0,85	0,54	106,57	1,529	0,466
	31-40 yaş	55	0,64	0,38	99,46		
	41 yaş ve üstü	84	0,55	0,46	94,56		
Depresyon	30 yaş ve altı	59	1,15	0,92	106,75	1,365	0,505
	31-40 yaş	55	0,90	0,67	95,69		
	41 yaş ve üstü	84	0,87	0,75	96,90		
Olumsuz Benlik	30 yaş ve altı	59	0,82	0,58	101,41	0,097	0,953
	31-40 yaş	55	0,68	0,50	99,03		
	41 yaş ve üstü	84	0,63	0,58	98,47		
Somatizasyon	30 yaş ve altı	59	0,70	0,56	103,80	1,722	0,423
	31-40 yaş	55	0,51	0,33	91,00		
	41 yaş ve üstü	84	0,58	0,44	102,05		
Hostilite	30 yaş ve altı	59	1,15	1,14	109,88	2,779	0,249
	31-40 yaş	55	0,93	0,71	95,56		
	41 yaş ve üstü	84	0,90	0,86	94,79		

Tablo 11 incelendiğinde katılımcıların yaşlarına göre anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite boyutu puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülmektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların yaşları fark etmeksizin anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite düzeyleri benzerdir.

Sağlık çalışanlarının cinsiyetlerine göre anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon, hostilite (kısa semptom envanteri) düzeylerinin incelenmesinde uygun yöntem karar vermek amacıyla öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Cinsiyet düzeylerinde ölçek puanları normal dağılım göstermediği için Mann Whitney U testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 12'de sunulmuştur.

Tablo 12: Sağlık Çalışanlarının Cinsiyetlerine Göre Kısa Semptom Envanteri Puanları

		n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	Z	p
Anksiyete	Kadın	157	0,65	0,46	99,36	0,069	0,945
	Erkek	41	0,71	0,38	100,05		
Depresyon	Kadın	157	0,95	0,75	99,99	0,234	0,815
	Erkek	41	0,99	0,83	97,63		

Tablo 12 devamı: Sağlık Çalışanlarının Cinsiyetlerine Göre Kısa Semptom Envanteri Puanları

		n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	Z	p
Olumsuz Benlik	Kadın	157	0,68	0,50	98,90	0,290	0,772
	Erkek	41	0,78	0,58	101,80		
Somatizasyon	Kadın	157	0,60	0,44	100,89	0,668	0,504
	Erkek	41	0,57	0,44	94,20		
Hostilite	Kadın	157	0,96	0,86	98,10	0,674	0,501
	Erkek	41	1,06	1,00	104,85		

Tablo 12 incelendiğinde katılımcıların cinsiyetlerine göre anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite boyutu puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülmektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların cinsiyetleri fark etmeksizin anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite düzeyleri benzerdir.

Sağlık çalışanlarının medeni durumuna göre anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon, hostilite (kısa semptom envanteri) düzeylerinin incelenmesinde uygun yöntem karar vermek amacıyla öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Medeni durum değişkeni düzeylerinde ölçek puanları normal dağılım göstermediği için Mann Whitney U testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 13'te sunulmuştur.

Tablo 13: Sağlık Çalışanlarının Medeni Durumlarına Göre Kısa Semptom Envanteri Puanları

		N	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	Z	p
Anksiyete	Bekar	58	0,79	0,46	102,70	0,507	0,612
	Evli	140	0,61	0,46	98,18		
Depresyon	Bekar	58	1,14	0,83	104,99	0,869	0,385
	Evli	140	0,89	0,75	97,23		
Olumsuz Benlik	Bekar	58	0,82	0,54	102,84	0,530	0,596
	Evli	140	0,65	0,50	98,11		
Somatizasyon	Bekar	58	0,75	0,56	111,57	1,915	0,055
	Evli	140	0,53	0,44	94,50		
Hostilite	Bekar	58	1,10	0,86	106,25	1,070	0,285
	Evli	140	0,93	0,86	96,70		

Tablo 13 incelendiğinde katılımcıların medeni durumlarına göre anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite boyutu puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülmektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların medeni durumları fark etmeksizin anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite düzeyleri benzerdir.

Sağlık çalışanlarının çocuk sayılarına göre anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon, hostilite (kısa semptom envanteri) düzeylerinin incelenmesinde uygun yöntem karar vermek amacıyla öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Çocuk sayısı değişkeni düzeylerinde ölçek puanları normal dağılım göstermediği için Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 14'te sunulmuştur.

Tablo 14: Sağlık Çalışanlarının Çocuk Sayısına Göre Kısa Semptom Envanteri Puanları

		N	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	H (sd = 3)	p
Anksiyete	Çocuğu yok	55	0,81	0,54	104,05	2,551	0,466
	Bir çocuk	42	0,75	0,54	106,71		
	İki çocuk	77	0,54	0,38	91,50		
	Üç ve üstü	23	0,58	0,46	97,96		
Depresyon	Çocuğu yok	55	1,18	0,92	107,31	2,235	0,525
	Bir çocuk	42	0,97	0,88	101,54		
	İki çocuk	77	0,85	0,67	93,22		
	Üç ve üstü	23	0,82	0,75	93,85		
Olumsuz Benlik	Çocuğu yok	55	0,84	0,58	101,70	2,174	0,537
	Bir çocuk	42	0,78	0,58	108,29		
	İki çocuk	77	0,60	0,50	93,03		
	Üç ve üstü	23	0,59	0,58	95,59		
Somatizasyon	Çocuğu yok	55	0,73	0,56	107,42	1,686	0,640
	Bir çocuk	42	0,60	0,44	96,37		
	İki çocuk	77	0,52	0,44	95,32		
	Üç ve üstü	23	0,54	0,44	95,98		
Hostilite	Çocuğu yok	55	1,11	0,86	104,19	6,062	0,109
	Bir çocuk	42	1,09	1,00	109,98		
	İki çocuk	77	0,82	0,71	86,81		
	Üç ve üstü	23	1,02	1,00	107,37		

Tablo 14 incelendiğinde katılımcıların çocuk sayısına göre anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilete boyutu puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülmektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların çocuk sayısı fark etmeksizin anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilete düzeyleri benzerdir. Çocuk sahibi olmayan bireylerin anlamlılık düzeyine ulaşmasa da anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilete düzeyleri daha yüksek bulunmuştur. Yani, istatistiksel olarak anlamlı farklılık gözlenmese de, çocuk sayısı az olan katılımcıların anksiyete, depresyon, olumsuz benlik algısı, somatizasyon ve düşük düzeyde olmayan düşmanlık (hostilite) açısından daha yüksek eğilimde olduğu dikkat çekmektedir.

Sağlık çalışanlarının kıdemlerine göre anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon, hostilete (kısa semptom envanteri) düzeylerinin incelenmesinde uygun yöntem karar vermek amacıyla öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Kıdem değişkeni düzeylerinde ölçek puanları normal dağılım göstermediği için Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 15'te sunulmuştur.

Tablo 15: Sağlık Çalışanlarının Kıdemlerine Göre Kısa Semptom Envanteri Puanları

		N	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	H (sd = 2)	p
Anksiyete	10 yıl ve altı	54	0,70	0,42	89,21	0,094	0,954
	11-20 yıl	54	0,57	0,42	88,59		
	21 yıl ve üstü	67	0,56	0,46	86,54		
Depresyon	10 yıl ve altı	54	0,98	0,79	88,80	0,043	0,979
	11-20 yıl	54	0,86	0,75	86,85		
	21 yıl ve üstü	67	0,86	0,75	88,28		
Olumsuz Benlik	10 yıl ve altı	54	0,71	0,50	85,51	0,191	0,909
	11-20 yıl	54	0,64	0,50	88,95		
	21 yıl ve üstü	67	0,63	0,58	89,24		
Somatizasyon	10 yıl ve altı	54	0,54	0,39	83,19	1,201	0,548
	11-20 yıl	54	0,50	0,44	86,57		
	21 yıl ve üstü	67	0,58	0,56	93,03		
Hostilite	10 yıl ve altı	54	0,99	1,00	90,67	0,384	0,825
	11-20 yıl	54	0,93	0,71	88,90		
	21 yıl ve üstü	67	0,87	0,86	85,13		

Tablo 15 incelendiğinde katılımcıların kıdemlerine göre anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite boyutu puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülmektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların kıdemleri fark etmeksizin anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite düzeyleri benzerdir.

Sağlık çalışanlarının öğrenim durumlarına göre anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon, hostilite (kısa semptom envanteri) düzeylerinin incelenmesinde uygun yöntem karar vermek amacıyla öncelikle normal dağılım varsayımı incelenmiştir. Öğrenim durumu değişkeni düzeylerinde ölçek puanları normal dağılım göstermediği için Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 16'da sunulmuştur.

Tablo 16: Sağlık Çalışanlarının Öğrenim Durumlarına Göre Kısa Semptom Envanteri Puanları

		n	\bar{X}	Medyan	Sıra Ort.	H (sd = 2)	p
Anksiyete	Lise	37	0,82	0,38	100,84	0,104	0,949
	Lisans	150	0,63	0,46	98,85		
	Lisans üstü	11	0,59	0,38	103,86		
Depresyon	Lise	37	1,18	1,00	108,15	2,018	0,365
	Lisans	150	0,90	0,75	96,30		
	Lisans üstü	11	1,12	0,92	114,00		
Olumsuz Benlik	Lise	37	0,78	0,33	94,34	0,685	0,710
	Lisans	150	0,69	0,58	101,37		
	Lisans üstü	11	0,61	0,50	91,36		
Somatizasyon	Lise	37	0,77	0,56	109,04	1,655	0,437
	Lisans	150	0,56	0,44	96,55		
	Lisans üstü	11	0,54	0,44	107,59		
Hostilite	Lise	37	1,16	1,00	108,74	1,821	0,402
	Lisans	150	0,93	0,86	96,41		
	Lisans üstü	11	1,14	1,00	110,59		

Tablo 16 incelendiğinde katılımcıların öğrenim durumlarına göre anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilete boyutu puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) görülmektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların öğrenim durumları fark etmeksizin anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilete düzeyleri benzerdir.

Katılımcıların Tanrı algıları ile psikolojik sağlımlıkları arasındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasındaki Spearman korelasyon katsayısı hesaplanmıştır. Sonuçlar Tablo 17’de sunulmuştur.

Tablo 17: Katılımcıların Tanrı Algıları ile Psikolojik Sağlımlıkları Arasındaki İlişki

		Anksiyete	Depresyon	Olumsuz Benlik	Somatizasyon	Hostilite
Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı	r	-0,145*	-0,184**	-0,176*	-0,139	-0,119
	p	0,041	0,009	0,013	0,051	0,094
Korku Yönelimli Tanrı Algısı	r	0,118	0,177*	0,172*	0,116	0,125
	p	0,098	0,012	0,015	0,105	0,079

* $p<0,05$; ** $p<0,01$

Tablo 17 incelendiğinde sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile anksiyete, depresyon ve olumsuz benlik boyutu puanları arasında negatif yönlü düşük düzeyde (sırasıyla $r = -0,145$; $-0,184$; $-0,176$) ve istatistiksel olarak anlamlı ($p<0,05$) ilişki olduğu görülmektedir. Buna göre, sağlık çalışanlarının sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri arttıkça anksiyete, depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinde az da olsa bir düşüş olduğu söylenebilir. Sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile somatizasyon ve hostilete boyutu puanları arasında ise istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı ($p>0,05$) tespit edilmiştir. Korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile depresyon ve olumsuz benlik boyutu puanları arasından pozitif yönlü düşük düzeyde (sırasıyla $r = 0,177$; $0,172$) ve istatistiksel olarak anlamlı ($p<0,05$) bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Buna göre, sağlık çalışanlarının korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinin az da olsa düşüş gösterdiği söylenebilir. Korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile anksiyete, somatizasyon ve hostilete boyutu puanları arasında ise istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı ($p>0,05$) tespit edilmiştir.

Katılımcıların yaş düzeylerine göre Tanrı algıları ile psikolojik sağlımlıkları arasındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla yaş değişkeni düzeylerinde Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasındaki Spearman korelasyon katsayısı hesaplanmıştır. Sonuçlar Tablo 18’de sunulmuştur.

Tablo 18: Katılımcıların Yaş Düzeylerine Göre Tanrı Algıları ile Psikolojik Sağlımlıkları Arasındaki İlişki

		Anksiyete	Depresyon	Olumsuz Benlik	Somatizasyon	Hostilite	
30 yaş ve altı	Sevgi Yönelimli	r	-0,056	-0,105	-0,071	-0,193	-0,117
		p	0,676	0,428	0,595	0,142	0,379
	Korku Yönelimli	r	-0,156	-0,069	-0,072	-0,055	-0,099
		p	0,238	0,602	0,590	0,681	0,456

Tablo 18 devamı: Katılımcıların Yaş Düzeylerine Göre Tanrı Algıları ile Psikolojik Sağlımlıkları Arasındaki İlişki

			Anksiyete	Depresyon	Olumsuz Benlik	Somatizasyon	Hostilite
31-40 yaş	Sevgi	r	-0,210	-0,183	-0,214	-0,117	-0,098
	Yönelimli	p	0,124	0,181	0,117	0,394	0,477
	Korku	r	0,154	0,197	0,151	0,103	0,153
	Yönelimli	p	0,260	0,149	0,272	0,453	0,264
41 yaş ve üstü	Sevgi	r	-0,172	-0,259*	-0,223*	-0,093	-0,155
	Yönelimli	p	0,118	0,017	0,042	0,399	0,158
	Korku	r	0,322**	0,402**	0,407**	0,268*	0,330**
	Yönelimli	p	0,003	0,000	0,000	0,014	0,002

*p<0,05; **p<0,01

Tablo 18 incelendiğinde 30 yaş ve altı katılımcılar ve 31-40 yaş arası katılımcılar için Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı ($p>0,05$) görülmektedir. 41 yaş ve üstü katılımcıların için incelendiğinde ise sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile depresyon ve olumsuz benlik boyutu puanları arasında negatif yönlü düşük düzeyde (sırasıyla $r = -0,259$; $-0,333$) ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu ($p<0,05$) belirlenmiştir. Buna göre, 41 yaş ve üstü sağlık çalışanları için sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri arttıkça depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinin azaldığı söylenebilir. 41 yaş ve üstü katılımcılar için korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile anksiyete, depresyon, olumsuz benlik ve hostilite boyutu puanları arasında pozitif yönlü orta düzeyde (sırasıyla $r = 0,322$; $0,402$; $0,407$; $0,330$) ilişki ve korku yönelimli tanrı algısı boyutu puanları ile somatizasyon boyutu puanları arasında pozitif yönlü düşük düzeyde ($r = 0,268$) ilişki olduğu ve bu ilişkilerin istatistiksel olarak anlamlı olduğu belirlenmiştir. Buna göre, 41 yaş ve üstü sağlık çalışanlarının korku yönelimli Tanrı algısı düzeyi düştükçe anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite düzeyi düştüğü söylenebilir.

Katılımcıların çocuk sayılarına göre Tanrı algıları ile psikolojik sağlımlıkları arasındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla çocuk sayısı değişkeni düzeylerinde Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasındaki Spearman korelasyon katsayısı hesaplanmıştır. Sonuçlar Tablo 19'da sunulmuştur.

Tablo 19: Katılımcıların Çocuk Sayısına Göre Tanrı Algıları ile Psikolojik Sağlımlıkları Arasındaki İlişki

			Anksiyete	Depresyon	Olumsuz Benlik	Somatizasyon	Hostilite
Çocuğu yok	Sevgi	r	-0,127	-0,140	-0,134	-0,145	-0,230
	Yönelimli	p	0,355	0,308	0,330	0,289	0,091
	Korku	r	-0,016	0,024	0,020	-0,051	0,091
	Yönelimli	p	0,909	0,863	0,883	0,711	0,508
Bir çocuk	Sevgi	r	-0,297	-0,266	-0,125	-0,528**	-0,186
	Yönelimli	p	0,056	0,089	0,431	0,000	0,238
	Korku	r	0,056	0,196	0,105	0,428**	0,093
	Yönelimli	p	0,723	0,214	0,506	0,005	0,560

Tablo 19 devamı: Katılımcıların Çocuk Sayısına Göre Tanrı Algıları ile Psikolojik Sağlımlıkları Arasındaki İlişki

			Anksiyete	Depresyon	Olumsuz Benlik	Somatizasyon	Hostilite
İki çocuk	Sevgi	r	-0,144	-0,205	-0,235*	0,022	-0,044
	Yönelimli	p	0,212	0,074	0,039	0,849	0,705
	Korku	r	0,239*	0,205	0,207	0,058	0,156
	Yönelimli	p	0,037	0,074	0,071	0,618	0,175
Üç ve üstü	Sevgi	r	0,288	0,130	0,107	0,342	0,146
	Yönelimli	p	0,183	0,553	0,627	0,110	0,505
	Korku	r	0,183	0,494*	0,514*	0,071	0,169
	Yönelimli	p	0,404	0,017	0,012	0,748	0,442

*p<0,05; **p<0,01

Tablo 19 incelendiğinde çocuğu olmayan katılımcılar için Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı ($p>0,05$) görülmektedir. Bir çocuğu olan katılımcılar için sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutu ile somatizasyon boyutu puanları arasında negatif yönlü orta düzeyde istatistiksel olarak anlamlı ($r = -0,528$; $p<0,05$); korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile somatizasyon boyutu puanları arasında pozitif yönlü orta düzeyde istatistiksel olarak anlamlı ($r = 0,428$; $p<0,05$) bir ilişki tespit edilmiştir. Buna göre, bir çocuğu olan sağlık çalışanlarının sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri artıkça somatizasyon düzeylerinin düştüğü ve korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe somatizasyon düzeylerinin düştüğü söylenebilir. İki çocuğu olan katılımcılar için sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutu ile olumsuz benlik boyutu puanları arasında negatif yönlü düşük düzeyde istatistiksel olarak anlamlı ($r = -0,235$; $p<0,05$); korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile anksiyete boyutu puanları arasında pozitif yönlü düşük düzeyde istatistiksel olarak anlamlı ($r = 0,239$; $p<0,05$) bir ilişki tespit edilmiştir. Buna göre, iki çocuğu olan sağlık çalışanlarının sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri artıkça olumsuz benlik düzeylerinin düştüğü ve korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe anksiyete düzeylerinin düştüğü söylenebilir. Üç ve daha fazla çocuk sahibi olan katılımcılar için incelendiğinde ise sevgi yönelimli Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık olmadığı ($p>0,05$) görülmektedir. Üç ve daha fazla çocuk sahibi katılımcılar için korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile depresyon ve olumsuz benlik boyutu puanları arasında pozitif yönlü orta düzeyde (sırasıyla $r = 0,494$; $0,514$) ilişki olduğu ve bu ilişkilerin istatistiksel olarak anlamlı olduğu ($p<0,05$) belirlenmiştir. Buna göre, üç ve daha fazla çocuk sahibi sağlık çalışanlarının korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinin düştüğü söylenebilir.

Katılımcıların kıdemlerine göre Tanrı algıları ile psikolojik sağlımlıkları arasındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla kıdem değişkeni düzeylerinde Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasındaki Spearman korelasyon katsayısı hesaplanmıştır. Sonuçlar Tablo 20’de sunulmuştur.

Tablo 20: Katılımcıların Kıdemlerine Göre Tanrı Algıları İle Psikolojik Sağlımlıkları Arasındaki İlişki

			Anksiyete	Depresyon	Olumsuz Benlik	Somatizasyon	Hostilite
10 yıl ve altı	Sevgi	r	-0,043	-0,101	-0,170	-0,152	-0,033
	Yönelimli	p	0,755	0,467	0,219	0,274	0,811
	Korku	r	-0,046	0,078	0,057	0,084	-0,014
	Yönelimli	p	0,742	0,577	0,681	0,546	0,922
11-20 yıl	Sevgi	r	-0,307*	-0,350**	-0,337*	-0,229	-0,182
	Yönelimli	p	0,024	0,009	0,013	0,096	0,187
	Korku	r	0,280*	0,371**	0,329*	0,241	0,205
	Yönelimli	p	0,040	0,006	0,015	0,080	0,136
21 yıl ve üstü	Sevgi	r	-0,177	-0,182	-0,161	-0,048	-0,131
	Yönelimli	p	0,151	0,141	0,193	0,702	0,290
	Korku	r	0,278*	0,279*	0,327**	0,196	0,326**
	Yönelimli	p	0,023	0,022	0,007	0,112	0,007

*p<0,05; **p<0,01

Tablo 20 incelendiğinde 10 yıl ve altı kıdeme sahip katılımcılar için Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı ($p>0,05$) görülmektedir. 11-20 yıl arası kıdeme sahip katılımcılar için incelendiğinde ise sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile anksiyete, depresyon ve olumsuz benlik boyutu puanları arasında negatif yönlü orta düzeyde (sırasıyla $r = -0,307$; $-0,350$; $-0,337$) ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu ($p<0,05$) belirlenmiştir. Buna göre, 11-20 yıl arası kıdeme sahip sağlık çalışanları için sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri artıkça anksiyete, depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinin azaldığı söylenebilir. 11-20 yıl arası kıdeme sahip katılımcılar için korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile anksiyete boyutu puanları arasında pozitif yönlü düşük düzeyde istatistiksel olarak anlamlı ($r = 0,280$; $p<0,05$); korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile depresyon ve olumsuz benlik boyutu puanları arasında pozitif yönlü orta düzeyde (sırasıyla $r = 0,371$; $0,329$) ilişki olduğu ve bu ilişkilerin istatistiksel olarak anlamlı olduğu ($p<0,05$) belirlenmiştir. Buna göre, 11-20 yıl arası kıdeme sahip sağlık çalışanlarının korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe anksiyete, depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinin düştüğü söylenebilir. 21 yıl ve üstü sahibi olan katılımcılar için incelendiğinde ise sevgi yönelimli Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık olmadığı ($p>0,05$) görülmektedir. 21 yıl ve üstü kıdem sahibi katılımcılar için korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile anksiyete ve depresyon boyutu puanları arasında pozitif yönlü düşük düzeyde (sırasıyla $r = 0,278$; $0,279$) ilişki olduğu; korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile olumsuz benlik ve hostilite boyutu puanları arasında pozitif yönlü orta düzeyde (sırasıyla $r = 0,327$; $0,326$) ilişki olduğu ve bu ilişkilerin istatistiksel olarak anlamlı olduğu ($p<0,05$) belirlenmiştir. Buna göre, 21 yıl ve üstü kıdeme sahip sağlık çalışanlarının korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe anksiyete, depresyon, olumsuz benlik ve hostilite düzeylerinin düştüğü söylenebilir.

Katılımcıların öğrenim durumlarına göre Tanrı algıları ile psikolojik sağlımlıkları arasındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla öğrenim durumu değişkeni düzeylerinde Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasındaki Spearman korelasyon katsayısı hesaplanmıştır. Sonuçlar Tablo 21'de sunulmuştur.

Tablo 21: Katılımcıların Öğrenim Durumlarına Göre Tanrı Algıları ile Psikolojik Sağlımlıkları Arasındaki İlişki

			Anksiyete	Depresyon	Olumsuz Benlik	Somatizasyon	Hostilite
Lise	Sevgi	r	-0,047	-0,130	-0,056	-0,053	-0,206
	Yönelimli	p	0,782	0,442	0,743	0,757	0,221
	Korku	r	-0,193	-0,169	-0,113	-0,243	-0,169
	Yönelimli	p	0,252	0,316	0,507	0,147	0,317
Lisans	Sevgi	r	-,175*	-,215**	-,200*	-0,155	-0,106
	Yönelimli	p	0,032	0,008	0,014	0,057	0,195
	Korku	r	0,194*	0,255**	0,207*	0,204*	0,180*
	Yönelimli	p	0,017	0,002	0,011	0,012	0,028
Lisans üstü	Sevgi	r	-0,106	-0,308	-0,242	-0,166	-0,025
	Yönelimli	p	0,756	0,357	0,472	0,625	0,941
	Korku	r	0,593	0,857**	0,602	0,300	0,741**
	Yönelimli	p	0,055	0,001	0,050	0,369	0,009

*p<0,05; **p<0,01

Tablo 21 incelendiğinde öğrenim düzeyi lise olan katılımcılar için Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı ($p>0,05$) görülmektedir. Öğrenim düzeyi lisans olan katılımcılar için incelendiğinde ise sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile anksiyete, depresyon ve olumsuz benlik boyutu puanları arasında negatif yönlü düşük düzeyde (sırasıyla $r = -0,175$; $-0,215$; $-0,200$) ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu ($p<0,05$) belirlenmiştir. Buna göre, öğrenim düzeyi lisans olan sağlık çalışanları için sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri arttıkça anksiyete, depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinin azaldığı söylenebilir. Öğrenim düzeyi lisans olan katılımcılar için korku yönelimli Tanrı algısı boyutu puanları ile anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite boyutu puanları arasında pozitif yönlü düşük düzeyde istatistiksel olarak anlamlı (sırasıyla $r = 0,194$; $0,225$; $0,207$; $0,204$; $0,180$) ilişki olduğu ve bu ilişkilerin istatistiksel olarak anlamlı olduğu ($p<0,05$) belirlenmiştir. Buna göre, öğrenim düzeyi lisans olan sağlık çalışanlarının korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite düzeylerinin düştüğü söylenebilir. Öğrenim düzeyi lisans üstü olan katılımcılar için incelendiğinde ise sevgi yönelimli Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık olmadığı ($p>0,05$) görülmektedir. Öğrenim düzeyi lisans üstü olan katılımcılar için korku yönelimli tanrı algısı boyutu puanları ile depresyon ve hostilite boyutu puanları arasında pozitif yönlü yüksek düzeyde (sırasıyla $r = 0,857$; $0,741$) ilişki olduğu ve bu ilişkilerin istatistiksel olarak anlamlı olduğu ($p<0,05$) belirlenmiştir. Buna göre, öğrenim düzeyi lisans üstü olan sağlık çalışanlarının korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe depresyon ve hostilite düzeylerinin düştüğü söylenebilir.

5. Tartışma

Bu bölümde, ölçüm araçlarıyla elde edilen verilerin çözümlenmesiyle ulaşılan sonuçlar verilmiş ve sonuçların ilgili alanyazına göre değerlendirmesi yapılmıştır.

Araştırmanın bulgularına göre sağlık çalışanlarının sevgi yönelimli Tanrı algılarının yüksek ve korku yönelimli Tanrı algılarının düşük olduğu belirlenmiştir. Hakbilen Sarı, Covid-

19 pandemi sürecinde yetişkinlerin sevgi yönelimli tanrı algılarının korku yönelimli Tanrı algılarından yüksek olduğunu belirlemiştir³³. Oktay, üniversite öğrenciler üzerinde yaptığı araştırmasında üniversite öğrencilerinin pozitif Tanrı algısına sahip olduğunu ve Tanrı'yı affeden, şefkatli, çok seven, güvenilir olarak algıladıklarını ortaya koymuştur³⁴. Erdoğan, tarafından üniversite öğrencileri örnekleminde gerçekleştirilen çalışmada 824 eğitim ve ilahiyat fakültesi öğrencisi ile yapılan çalışmada, katılımcıların olumsuz ve korku yönelimli bir Tanrı algısından ziyade pozitif ve sevgi yönelimli bir Tanrı algısına sahip oldukları tespit edilmiştir³⁵. Bacanlı tarafından gerçekleştirilen çalışmada, üniversiteli gençlerin Tanrı kavramlarını anlama ve algılama üzerine yapılan çalışmada, "affedici-merhametli" sıfatı gençlerin genelinde ortak bir şekilde vurgulanmıştır. Bununla birlikte, gençlerin Tanrıyı "cezalandırıcı" özelliklerle ilişkilendiren herhangi bir sıfat belirtmedikleri gözlemlenmiştir. Bu durum, gençlerin Tanrı algısında sevgi odaklı özelliklerin daha baskın olduğunu, korku odaklı bir Tanrı algısının ise daha az öne çıktığını göstermektedir³⁶. Bu veriler ışığında, sağlık çalışanları, yetişkinler ve üniversite öğrencileri üzerinde yapılan çalışmalarda genel olarak sevgi yönelimli Tanrı algısının, korku veya olumsuz yönelimli Tanrı algısından daha baskın olduğu sonucuna varılmıştır. Her üç çalışmada, Tanrı algısının daha çok sevgi, affetme, şefkat ve güvenilirlik gibi pozitif niteliklerle ilişkilendirildiğini öne sürmektedir.

Sağlık çalışanlarının hem sevgi yönelimli hem de korku yönelimli Tanrı algısı düzeylerinin yaşlarına göre farklılık göstermediği belirlenmiştir. Ceylan, 18-65 yaş arasında değişen 1344 (830 Kadın 514 Erkek) katılımcıyla gerçekleştirilen çalışmada yaş ile korku yönelimli Tanrı algısı ve olumsuz dini başa çıkma tarzları arasında ilişkinin olmadığını fakat, yaş arttıkça psikolojik iyi oluş düzeyi, sevgi yönelimli Tanrı algısı ve olumlu dini başa çıkma tarzları puanının arttığı belirlenmiştir³⁷. Yapıcı yaptığı çalışmada, üniversiteli gençlerin Allah ve kutsal kavramları hakkındaki çağrışımlarını belirlemek amacıyla gerçekleştirdiği çalışmada, gençlerin Allah tasavvurlarının geniş bir yelpazede olduğu bulunmuştur. Araştırma, gençlerin genellikle olumlu Allah tasavvurlarına sahip olduklarını, çok düşük seviyelerde olumsuz, kuşkucu veya inkarcı düşüncelere rastlandığını göstermiştir. Bu bulgular, gençlerin Allah'ı zati (öznel) ve subuti (nesnel) sıfatlarıyla tanımlamaya çalıştıklarını arttığını belirtmiştir³⁸. Bu bulgulara dayanarak, yaş ile korku yönelimli Tanrı algısı ve olumsuz dini başa çıkma tarzları arasında bir ilişki tespit edilmediği görülmüştür. Ancak, yaşın artmasıyla birlikte psikolojik iyi oluş düzeyinin, sevgi yönelimli Tanrı algısı ve olumlu dini başa çıkma tarzları puanlarının arttığı belirlenmiştir.

Sağlık çalışanlarının cinsiyetine göre yapılan incelemede kadın ve erkek sağlık çalışanlarının Tanrı algısı düzeylerinin benzer olduğu ortaya konulmuştur. Apak, sosyal hizmet bölümü öğrencilerinin Tanrı'yı algılarının incelendiği çalışmada kız öğrencilerin Tanrı algısı düzeyleri erkek öğrencilerin düzeylerinden daha yüksek olduğu ve olarak da anlamlı bir farklılık olduğunu tespit etmiştir³⁹. Koç tarafından üniversite öğrencileri üzerinde

³³ Şeyda Hakbilen Sarı, *Kovid-19 Pandemisi Sürecinde Psikolojik Sağlık, Tanrı Algısı, Algılanan Stres ve Kovid Korkusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

³⁴ Melike Oktay, *Üniversite Gençliğinde Tanrı Tasavvurları ile Kişilik Özellikleri İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

³⁵ Erdoğan, *Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Algısının (Ta) Dini Yönelim Biçimleri İle İlişkisi*

³⁶ Hasan Bacanlı, *Psikolojik Kavram Analizleri* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2002).

³⁷ Ummahan Esra Ceylan, *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma İle İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2018).

³⁸ Asım Yapıcı, "Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği." *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/7 (2004), 169-206.

³⁹ Hıdır Apak, "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Tanrı Algısı: Bingöl Üniversitesi Örneği". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (USBED)* 6/11 (2016), 219-230.

gerçekleştirilen çalışmada katılımcıların Tanrı algıları ve demografik değişkenlerine ilişkin yapılan analizlerde cinsiyet, yaş ya da okunan bölüme göre herhangi bir temel etki, etkileşim etkisi ya da farklılaşma görülmemiştir⁴⁰. Kuşat gerçekleştirdiği çalışmada, Türk ergenlerin (14-18 yaş) Tanrı tasavvurları üzerine yapılan araştırmada, genel olarak ergenlerin Allah'ı "yaratıcı, bağışlayıcı ve yerin göğün sahibi" olarak öne çıkardıkları görülmüştür. Bununla birlikte, "öç alıcı, istediğini yapan, istemediğini yapmayan, her şeyden sorumlu" gibi sıfatlar en az tercih edilen özelliklerdir. Cinsiyet açısından incelendiğinde, kızların Allah'ın yakınlığını, koruyuculuğunu ve sevgisini vurguladıkları, buna karşılık erkeklerin ise Allah'ın gücünü ve cezalandırıcı özelliklerini önemsedikleri ortaya çıkmıştır⁴¹.

Bu araştırmanın bulgularına göre sağlık çalışanlarının medeni durumları, sahip oldukları çocuk sayıları(varsa), görevleri, kıdemleri veya öğrenim durumları fark etmeksizin hem sevgi yönelimli hem de korku yönelimli Tanrı algısı düzeylerinin benzer olduğu belirlenmiştir. Bu bulgu, sağlık çalışanlarının çeşitli demografik özelliklerine bakılmaksızın, sevgi yönelimli ve korku yönelimli Tanrı algısı düzeylerinin benzer olduğunu göstermektedir. Bu sonuç, sağlık çalışanlarının farklı sosyal, ailevi veya işsel durumlarına bakılmaksızın, Tanrı algısının bu iki temel yönelimi açısından benzerlik gösterdiğini vurgulamaktadır. Bu bulgu, sağlık çalışanlarının kişisel inançları ve Tanrı algılarının, demografik özelliklerden daha az etkilendiğini göstermektedir. Örneğin, medeni durum, çocuk sayısı, görev ya da kıdem gibi faktörlerin, Tanrı algısı üzerindeki etkisinin belirgin olmadığı ve insanların Tanrı'ya yönelik duygusal tutumlarının benzerlik gösterdiği anlamına gelebilir. Bu sonuçlar, sağlık çalışanlarının Tanrı algısıyla ilgili duygusal yönelimlerinin, mesleki pozisyonları, eğitim seviyeleri veya sosyal durumlarından daha az etkilenmiş olabileceğini gösterebilir. Bu durum, Tanrı algısının kişisel inançlar ve içsel deneyimlerle daha fazla ilişkili olduğunu öne sürebilir. Bunun önemi, sağlık çalışanlarının farklı demografik özelliklere sahip olmalarına rağmen, Tanrı algısında gözlemlenen benzerliğin, insanların inanç sistemlerinin derinliklerine ve manevi dünyalarına yönelik ortak duygusal yaklaşımlar olduğunu işaret etmesidir. Bu bulgu, sağlık çalışanlarının ruhsal ve manevi gereksinimlerinin, mesleki özelliklerden bağımsız olarak benzer olabileceğini ve bu alanlarda ortak bir bağlantı olabileceğini düşündürülebilir. Bu tür bir benzerlik, ruhsal destek ve sağlık çalışanlarının duygusal refahı açısından anlamlı olabilir.

Sağlık çalışanların psikolojik sağlıkları anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilete boyutları kapsamında incelenmiştir. Yapılan inceleme sonucunda en düşük düzeye sahip oldukları boyutun somatizasyon ve en yüksek düzeye sahip oldukları boyutların ise hostilete ve depresyon olduğu belirlenmiştir. Elde edilen bulgular, sağlık çalışanlarının psikolojik sağlığına odaklanırken hangi alanlara daha fazla dikkat edilmesi gerektiğini gösterir. Bu sonuçlar, çalışma koşullarının ve çalışma ortamının iyileştirilmesi, stresle başa çıkma stratejilerinin geliştirilmesi, duygusal destek sistemlerinin oluşturulması veya psikolojik yardım hizmetlerinin sunulması gibi önlemlerin alınması gerekliliğini vurgular. Bu sonuçlar, sağlık çalışanlarının psikolojik sağlığına yönelik dikkat gerektiren belirli alanları işaret etmektedir ve bu alandaki iyileştirmelerin çalışanların daha sağlıklı bir çalışma ortamında olmalarına yardımcı olabileceği düşünülmektedir. Bu nedenle, elde edilen bulguların değerlendirilmesi ve sağlık çalışanlarının psikolojik sağlığına odaklı önlemlerin alınması önemli bir adım olabilir.

Sağlık çalışanlarının yaşlarına, cinsiyetlerine, öğrenim durumlarına, medeni durumlarına veya sahip oldukları çocuk sayısına, kıdemleri gibi faktörlerin psikolojik sağlık düzeyleri üzerinde bir etkisi olmadığı belirlenmiştir. Bu bulgu, genel olarak sağlık çalışanlarının bu

⁴⁰ Ayşe Koç, *Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru, Benlik Algısı ve Öfke Yaşantısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁴¹ Ali Kuşat, *Ergenlerde Allah Tasavvuru* (Adana: Karahan Kitabevi, 2006).

psikolojik belirtiler açısından düşük seviyelerde olduğunu gösterir. Bu durum, sağlık sistemlerinde ve çalışma koşullarında belirli önlemler alınarak sağlık çalışanlarının psikolojik sağlığının korunması ve desteklenmesi gerekliliğini göstermektedir. Helvacı ve Turhan tarafından sağlık çalışanlarında tükenmişlik düzeyleri üzerine çalışılmıştır. Yapılan bu çalışma sonucunda cinsiyetin, yaşın, eğitimin, mesleğin ve çalışanların gelir düzeylerinin, iş yükünün ve hizmet verilen sürenin tükenmişlik düzeyi üzerinde önemli şekilde etkili olduğu ortaya konmuştur. Bu bulgu, sağlık çalışanlarının iş yükü, hizmet verilen süre gibi faktörlerin yanı sıra kişisel özelliklerinin de psikolojik sağlıklarını etkileyebileceğini göstermektedir⁴². Cevizci ve Müezzın tarafından yapılan çalışmada, sağlık çalışanlarının psikolojik belirtilerini belirlemek için gerçekleştirilen çalışmada, psikolojik belirti düzeyi düştükçe çalışanların psikolojik dayanıklılıklarının arttığını, psikolojik belirti düzeyleri yükseldikçe de psikolojik dayanıklılıklarının düştüğü belirlenmiştir. Sağlık çalışanlarında psikolojik belirtiler olarak ele alınan anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve öfke saldırganlık düzeyleri ise düşük olarak bulunmuştur. Bu, sağlık çalışanlarının psikolojik sağlığının belirli stres faktörlerine nasıl tepki gösterebileceğini ve bu durumun çalışanların dayanıklılığına nasıl etki edebileceğini vurgulamaktadır⁴³.

Sağlık çalışanlarının sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri artıkça anksiyete, depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinde az da olsa bir düşüş olduğu: korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinin az da olsa düşüş gösterdiği tespit edilmiştir. Yıldırım ve Gürsu, Tanrı'ya gönülden bağlanma ve prososyal ve dini-entelektüel sorumluluğun, yetişkin bireylerin özellikle de kamu alanında çalışan yetişkin bireylerin psikolojik dayanıklılıklarına pozitif yönde bir katkısının olduğunu tespit etmişlerdir⁴⁴. Eldemir tarafından kanser hastaları üzerinde yapılan çalışmada, sevgi Yönelimli Tanrı Algısı'na sahip hastaların depresyon, anksiyete, olumsuz benlik, hostilite puanları daha düşük olduğunu ve bu hastalarda olumlu dini baş etme olarak olumsuz düşünce, mukayeseli şükür, tahammül, değersizlik, adanmışlık, haklılık, öfke, yargılama, imtihan, yalnızlık kaybetme korkusu, güvensiz bağlanma olduğu belirlenmiştir⁴⁵.

30 yaş ve altı katılımcılar ve 31-40 yaş arası katılımcılar için Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı ($p>0,05$) belirlenmiştir. 41 yaş ve üstü sağlık çalışanları için sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri artıkça depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinin azaldığı, korku yönelimli Tanrı algısı düzeyi düştükçe anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite düzeyi düştüğü tespit edilmiştir. Kimter, çalışmasında yaş düzeyi arttıkça psikolojik sağlamlığın da artma eğiliminde olduğunu tespit etmiştir⁴⁶. Uysal, Göktepe, Karagöz, İlerisoy gerçekleştirdikleri çalışmada, yaş değişkenine göre olumlu dinî başa çıkma ve olumsuz dinî başa çıkma etkinlikleri bakımından manidar fark bulunmamıştır⁴⁷. Buradan elde edilen sonuçlara göre, farklı yaş gruplarında Tanrı algısı, psikolojik sağlık ve dinî başa çıkma stratejileri arasındaki ilişkileri göstermektedir. Özellikle yaşlılıkla birlikte Tanrı algısının belirli

⁴² İter Helvacı - Mithat Turhan, "Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi: Silifke'de Görev Yapan Sağlık Çalışanları Üzerinde Bir Araştırma". *İşletme ve İktisat Çalışmaları Dergisi* 1/4 (2013), 58-68.

⁴³ Oğuzhan Cevizci - Ece E. Müezzın, "Sağlık Çalışanlarında Psikolojik Belirtilerin ve Psikolojik Dayanıklılığın İncelenmesi". *Kıbrıs Türk Psikiyatri ve Psikoloji Dergisi* 1/3 (2019), 166-172.

⁴⁴ Sonay Yıldırım - Orhan Gürsu, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi". *Turkish Academic Research Review* 6/1 (2021), 27-54.

⁴⁵ Funda Eldemir, "Kanser Hastalarında Tanrı Algısının Psikolojik Sağlığa ve Baş Etme Tarzına Etkisine İlişkin Bir Araştırma". *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 11/2 (2022), 198-212.

⁴⁶ Nurten Kimter, "Covid-19 Günlerinde Bireylerin Psikolojik Sağlamlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, Milli Mücadele'nin 100. Yılı Özel Sayısı (2020), 574-605.

⁴⁷ Veysel Uysal vd., "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 139-160.

psikolojik semptomlar üzerindeki etkisi ve yaşın psikolojik sağlamlık üzerindeki olumlu etkisi üzerinde durulabilir. Bu bulgular, yaş grupları arasında farklı psikolojik dinamiklerin ve başa çıkma stratejilerinin olduğunu vurgulamaktadır.

Erkek katılımcılar için Tanrı algısı ölçeği boyutları ile kısa semptom envanteri boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı belirlenmiştir. Kadın sağlık çalışanlarının ise, sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri artıkça anksiyete, depresyon, olumsuz benlik ve somatizasyon düzeylerinin azaldığı, korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinin düştüğü belirlenmiştir.

Evli sağlık çalışanları için sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri artıkça anksiyete, depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinin azaldığı, korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite düzeylerinin düştüğü söylenebilir. Sarı, Covid-19 pandemi sürecinde yürütülen araştırmada yaşanan krizin katılımcıların depresyon, anksiyete, stres düzeyi, Tanrı algısına yansımalarının bulgulanması ve var olan ilişkiler bağlamında yetişkin bireylerin üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada, bekar olanların anksiyete, olumsuz benlik, depresyon, hostilite ve somatizasyon düzeylerinin evli olanlardan daha yüksek olduğunu tespit etmiştir⁴⁸. Bu bulgular, evli ve bekar sağlık çalışanları arasında anksiyete, olumsuz benlik, depresyon, hostilite ve somatizasyon düzeylerindeki farklılıkları vurgulamaktadır. Evlilik ve Tanrı algısının, sağlık çalışanlarının psikolojik sağlık üzerindeki potansiyel etkilerine işaret etmekte ve bu faktörlerin dikkate alınmasının, psikolojik destek ve müdahale stratejilerinin geliştirilmesinde önemli olabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda, sağlık çalışanlarının psikolojik sağlığının desteklenmesi için evlilik, Tanrı algısı ve psikolojik sağlık arasındaki ilişkilerin daha detaylı ve kapsamlı bir şekilde incelenmesi önemlidir.

Bir çocuğu olan sağlık çalışanlarının sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri artıkça somatizasyon düzeylerinin düştüğü ve korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe somatizasyon düzeylerinin düştüğü, iki çocuğu olan sağlık çalışanlarının sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri artıkça olumsuz benlik düzeylerinin düştüğü ve korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe anksiyete düzeylerinin düştüğü, üç ve daha fazla çocuk sahibi sağlık çalışanlarının korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinin düştüğü tespit edilmiştir. Ekemen gerçekleştirdiği çalışmada, 15-49 yaş dönemindeki kadınlarda kısa semptom envanteri ile ruhsal durumun belirlenmesi amacıyla gerçekleştirilen çalışmada, çocuk sayısının çok olması, kadınlarda obsesif kompulsif bozukluk puan ortalamalarını yükseltmiş, depresyon insidasının yüksek olduğu, çocuk sayısı 5 ve üzerinde olan kadınların tüm ruhsal belirti puan ortalamaları diğer gruplara göre yüksek bulmuştur⁴⁹. Elde edilen bulgular, çocuk sayısının sağlık çalışanlarının Tanrı algısı ve psikolojik sağlık arasındaki ilişkide farklı etkilere sahip olduğunu göstermektedir. Bulgular, çocuk sayısının artmasıyla Tanrı algısı ve psikolojik sağlık arasındaki ilişkide belirli değişikliklerin olduğunu öne sürmektedir.

Öğrenim düzeyi lise olan sağlık çalışanları için sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri artıkça anksiyete, depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinin azaldığı tespit edilmiştir. Öğrenim düzeyi lisans olan sağlık çalışanlarının korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite düzeylerinin düştüğü bulgulanmıştır. Öğrenim düzeyi lisans üstü olan sağlık çalışanlarının korku yönelimli Tanrı algısı düzeyleri düştükçe depresyon ve hostilite düzeylerinin düştüğü belirlenmiştir. Yağmur

⁴⁸ Hakbilen Sarı, *Kovid-19 Pandemisi Sürecinde Psikolojik Sağlık, Tanrı Algısı, Algılanan Stres ve Kovid Korkusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

⁴⁹ Nurten Ekemen, *15-49 Yaş Dönemindeki Kadınlarda Kısa Semptom Envanteri ile Ruhsal Durumun Belirlenmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

ve Türkmen tarafından, eğitim düzeyi lise ve altı olanların eğitim düzeyi lise üzeri olanlara ilişkin stres düzeyi ve psikolojik dayanıklılık düzeyi puan ortalamaları bakımından anlamlı bir farklılık göstermedikleri tespit edilmiştir⁵⁰. Elde edilen bulgular, Tanrı algısı türlerinin ve eğitim düzeyinin sağlık çalışanlarının psikolojik sağlığı üzerindeki etkilerini gösterirken, farklı düzeylerdeki Tanrı algısının ve eğitim seviyelerinin farklı psikolojik sonuçlarla ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sonuçlar, sağlık çalışanlarının psikolojik sağlığını desteklemek için kişisel inanç sistemlerinin ve eğitim düzeylerinin değerlendirilmesinin önemini vurgulamaktadır.

6. Sonuç ve Öneriler

Bu araştırma sonucunda Tanrı algısı ve psikolojik sağlık arasında anlamlı bir ilişki olduğu ve sağlık çalışanlarının sevgi yönelimli Tanrı algılarının yüksek ve korku yönelimli Tanrı algılarının düşük olduğu belirlenmiştir. Böylelikle araştırmanın hipotezlerinden olan 'Sevgi yönelimli Tanrı algısı ile psikolojik sağlık arasında pozitif bir ilişki var mıdır' 'Sağlık çalışanlarının Tanrı algısı sevgi yönelimli midir?', 'Sağlık çalışanlarının Tanrı algısı korku yönelimli midir?' bu hipotezlerin geçerli olduğu yani sağlık çalışanlarının Tanrı algısının sevgi yönelimli olduğu geçerli olmuştur.

Sağlık çalışanlarının sevgi yönelimli Tanrı algısı düzeyleri artıçça anksiyete, depresyon ve olumsuz benlik düzeylerinin azaldığı, korku yönelimli Tanrı algısı düzeyi düştükçe anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite düzeyi düştüğünün tespit edilmesi ile araştırmanın hipotezlerinde ifade edilen 'Korku yönelimli Tanrı ile psikolojik sağlık arasında negatif bir ilişki var mıdır?' hipotezinin geçerli olduğunu göstermektedir.

Sağlık çalışanlarının cinsiyetlerine göre, yaş gruplarına göre ve eğitim düzeylerine göre Tanrı algısı puan ölçeği incelendiğinde katılımcıların cinsiyetlerine göre, yaş gruplarına göre ve eğitim düzeylerine göre sevgi yönelimli ve korku yönelimli Tanrı algısı düzeylerinin fark etmediği ortaya çıkmıştır. Araştırmanın hipotezlerinden olan 'Sağlık çalışanlarının yaş grupları Tanrı algısı düzeylerini etkilemekte midir?', 'Sağlık çalışanlarının cinsiyetleri Tanrı algısı düzeylerini etkilemekte midir?' ve 'Sağlık çalışanlarının eğitim düzeyleri Tanrı algısı düzeylerini etkilemekte midir?' hipotezlerinin geçersiz olduğu bulgulanmıştır.

Yapılan bu araştırmada, psikolojik sağlık ve Tanrı algısı arasındaki ilişki ortaya konmuştur. Gerçekleştirilen araştırma sonucunda hem din psikolojisi hem de psikoloji bilimi için önemli olduğu düşünülen veriler elde edilmiştir. Alanda sağlık çalışanları için ilk çalışmalardan olan bu araştırmada şu öneriler sunulabilir:

Araştırmanın geçerliliğini ve güvenilirliğini artıracak ampirik çalışmalar gerçekleştirilerek, bu konu üzerinde daha geniş ve ileri düzeyde araştırmalar yapılabilir.

Hastanelerde yapılan manevi bakım çalışmalarının sağlık çalışanlarını da kapsamı sağlanabilir. Manevi bakım programlarında sağlık çalışanlarının sevgi yönelimli Yaratan algısını içeren uygulamalar yapılabilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

⁵⁰ Tecriye Yağmur - Sevgi Nehir Türkmen, "Ruhsal Hastalığı Olan Hastalara Bakım Veren Aile Üyelerinde Algılanan Stres ve Psikolojik Dayanıklılık". *Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 4/1 (2017), 542-548.


Kaynakça

- Abanoz, Süleyman. *Tükenmişlik ve Din*. Ankara: Iksad Yayınevi, 2022.
- Ağırkaya, Kübra – Erdem, Ramazan. "Psikolojik Sağlamlık: Sağlık Çalışanları Açısından Bir Değerlendirme". *Pamukkale Üniversitesi İşletme Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2023), 656-678.
- Akbolat, Mahmut - Oğuz, Işık. "Sağlık Çalışanlarının Tükenmişlik Düzeyleri: Bir Kamu Hastanesi Örneği". *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi* 11/2 (2008), 229-254.
- Alizada, Sona Khaim. *Akademik Personelin Tükenmişlik Açısından Değerlendirilmesi ve İş Doyumuna Yönelik Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Angın, Yasemin - Kızılgöç, Muhammed. "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Erken Dönem Uyumsuz Şemalar ve Kader Algısı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 73-105.
- Apak, Hıdır. "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Tanrı Algısı: Bingöl Üniversitesi Örneği". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (BUSBED)* 6/11 (2016), 219-230.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Serbest Kitaplar, 2020.
- Aydar, Ayşe - Tokur, Behlül. "Attachment Theory and Child's Perception of God at 4-6 Ages". *ULUM* 2/1 (2019), 51-74.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Bacanlı, Hasan. *Psikolojik Kavram Analizleri*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2002.
- Burns, David. *İyi Hissetmek*. İstanbul: Psikonet Yayınları, 4. Baskı, 2006.
- Cevizci, Oğuzhan - Müezzın, Ece E. "Sağlık Çalışanlarında Psikolojik Belirtilerin ve Psikolojik Dayanıklılığın İncelenmesi". *Kıbrıs Türk Psikiyatri ve Psikoloji Dergisi* 1/3 (2019), 166-172.
- Ceylan, Ummahan Esra. *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma İle İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2018.
- Dağcı, Abdullah. *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umut, Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkililiğinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Dınvar, Parvaneh Ebrahimi, *Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Dilek, Yunus. *Ergenlerde Tanrı Algısı ile Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dılmaç, Bülent - Çiftçi, Ayşenur. "14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı ile Psikolojik Sağlamlık İlişkisinin İncelenmesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (2019), 14-28.
- Doğan, Mebrure - Karaca, Faruk. "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021), 327-351.
- Ekemen, Nurten. *15-49 Yaş Dönemindeki Kadınlarda Kısa Semptom Envanteri ile Ruhsal Durumun Belirlenmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Eldemir, Funda. "Kanser Hastalarında Tanrı Algısının Psikolojik Sağlığa ve Baş Etme Tarzına Etkisine İlişkin Bir Araştırma". *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 11/2 (2022), 198-212.
- Erdoğan, Emine. "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Algısının (Ta) Dini Yönelim Biçimleri ile İlişkisi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/27 (2014), 167-185.
- Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. çev: A. Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınları, 2004.
- Güler, Özlem. *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Gürsu, Orhan - Bayındır, Salih. "Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din ve Maneviyat". *Turkish Academic Research Review* 6/1 (2021), 181-220.

- Hakbilen Sarı, Şeyda. *Kovid-19 Pandemisi Sürecinde Psikolojik Sağlık, Tanrı Algısı, Algılanan Stres ve Kovid Korkusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Hayta, Akif "Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010), 39-77.
- Helvacı, İlter - Turhan, Mithat. "Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi: Silifke'de Görev Yapan Sağlık Çalışanları Üzerinde Bir Araştırma". *İşletme ve İktisat Çalışmaları Dergisi* 1/4 (2013), 58-68.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- İşbilen Esendir, Nihal - Kaplan, Hasan. "Palyatif Bakım Merkezlerinde Yürütülen Manevi Destek Hizmetleri Üzerine Bir Araştırma". *Uluslararası Katılımlı Palyatif Bakım ve Hospis Kongresi 9 Mart 2018*. 91-91. İstanbul: Radisson Blu Hotel. <http://openaccess.ihu.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12154/461>
- Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları. 2010.
- Kavas, Erkan - Kavas, Nurgül. "Manevi Destek Algısı (MDA) Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerliliği Ve Güvenilirliği." *Electronic Turkish Studies* 9/2 (2014), 905-915.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.
- Kekik, Hacı Cemal. *Yatılı bölge Ortaokulu Öğrencilerinde Bağlanma Stilleri ve Tanrı Algısı İlişkisi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kızıltuğ, Hüseyin. *Sağlık Çalışanlarının Palyatif Bakım Tecrübesinin Manevi Destek Açısından Değerlendirilmesi (Konya Eğitim Araştırma Hastanesi örneği)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kimter, Nurten. "Covid-19 Günlerinde Bireylerin Psikolojik Sağlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, Milli Mücadele'nin 100. Yılı Özel Sayısı (2020), 574-605. <https://doi.org/10.21733/ibad.805481>
- Koç, Ayşe. *Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru, Benlik Algısı ve Öfke Yaşantısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Köknel, Özcan. *Korkular-Takıntılar-Saplantılar*. İstanbul: Altın Kitaplar. 2004.
- Kula, Tahsin. *Ergenlerde Öfke Duygusu, Benlik Algısı, Tanrı Algısı, Suçluluk ve Utanç Duyguları Açısından Bir Değerlendirme: Diyarbakır Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Kuşat, Ali, *Ergenlerde Allah Tasavvuru*, Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Oktay, Melike. *Üniversite Gençliğinde Tanrı Tasavvurları ile Kişilik Özellikleri İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Öztürk Zurnacı, Şükran. *İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Pınar, Tefik - Pınar, Gül. "Sağlık Çalışanları ve İşyerinde Şiddet". *TAF Preventive Medicine Bulletin* 12/3, (2013), 315-326.
- Türker, Rumeysa Nur - Tokur, Behlül. "Savaş Mağduru Sığınmacı Çocuklarda Hayat ve Tanrı Algısı: 7-12 Yaş Arası Suriyeli Çocuklar". *Eskiyeni* 39 (2019), 367-389.
- Uysal, Veysel vd. "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 139-160.
- Yağar, Fedayi - Dökme, Sema. "Niteliksel Araştırmaların Planlanması: Araştırma Soruları, Örneklem Seçimi, Geçerlik ve Güvenirlik". *Gazi Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/3 (2018), 1-9.
- Yağmur, Tecriye - Türkmen, Sevgi Nehir. "Ruhsal Hastalığı Olan Hastalara Bakım Veren Aile Üyelerinde Algılanan Stres ve Psikolojik Dayanıklılık". *Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 4/1 (2017), 542-548.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları, 2013.
- Yapıcı, Asım. "Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamalara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği." *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/7 (2004), 169-206.

- Yıldırım, Sonay - Gürsu, Orhan. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi". *Turkish Academic Research Review* 6/1 (2021), 27-54.
- Yıldırım, Süreyya. *13-18 Yaşlar Arası Meslek Liseli Ergenlerde Tanrı Algısı Üzerine Bir Araştırma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Yörükoğlu, Atalay. *Gençlik Çağı, Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunları*. İstanbul: Özgür Yayınları. 9. Basım. 1996.
- Yüksel, Ayşe Şule-Karacoşkun - Doğan, Mustafa. "Tasavvuf Psikolojisi". *Mustafa Doğan Karacoşkun* 215 (2013), 233.

Vahiy-Muhatap İlişkisinde Kur'an'da Referans Gösterilen Ortak Yönler

Ayşe Betül ORUÇ 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Konya, Turkey
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0114-1991> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21>
aboruc@erbakan.edu.tr

Sümeyye SAYĞIN 

Ars. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Res. Assist. PhD., Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Konya, Turkey
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5778-4174> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21>
sumeyyesaygn@gmail.com | Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 13.08.2023

Kabul: 10.12.2023

Yayın: 30.12.2023

Anahtar Kelimeler:

Tefsir,
Kur'an,
Vahiy,
Muhatap,
Ortak Dil.

Vahiy, Yüce Allah'ın değişmez hakikatleri beyan etmek üzere insanlarla kurduğu bir iletişim olarak tanımlanabilir. İletişimde, verilen mesajların muhataplarca doğru anlaşılabilmesi için onların zihin yapıları, yaşayış biçimleri, tarihi ve kültürel arka planları göz önünde bulundurulmalıdır. Muhatabını dikkate almayan bir hitap onu etkileme ve zihin dünyasında değişiklikler yapma konusunda başarılı olamaz. Bu nedenle Yüce Allah, tarih boyunca insanlar arasından özel olarak seçtiği elçiler vasıtasıyla vahyi insanlara iletmıştır. Vahyin iletilmesi sırasında, insanların sahip oldukları nitelikleri ve içinde yaşadıkları toplumun ortak vasıfları, problemleri ve tarih, kültür gibi unsurları dikkate alınmıştır. Kur'an'da gerek geçmiş peygamberler ve kavimlerine dair anlatılarda gerekse Kur'an'ın ilk muhatabı Arap toplumunun tarihi bilgisine hitap eden, kültürel beğenilerine ve ortak sorunlarına değinen muhtevada muhatapların ortak yönlerinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Kur'an ayetlerinde dikkat çeken bu durumun vahiy-muhatap ilişkisi bağlamında ele alınmasının gerekli olduğu açıktır. İslâmî ilimler alanında sözü edilen bu gayeye hizmet etmeyi amaçlayan bu çalışmada Kur'an ayetleri çerçevesinde vahyin muhatabı ile kurduğu ilişkide öne çıkarılan ortak nitelikler konu edilmiştir. Vahiy-muhatap ilişkisinde Kur'an'ın referans gösterdiği ortak yönler; peygamberlerin muhataplarınca tanınması, dil birlikteliği, ortak tarihi tecrübe, ortak kültür ve ortak sorunlara vurgu olarak tespit edilmiştir.

In the Revelation-Addressee Relationship Commonalities Referenced in the Qur'an

Article Info

Abstract

Article History

Received: 13.08.2023

Accepted: 10.12.2023

Published: 30.12.2023

Keywords:

Tafsir,
Qur'an,
Revelation,
Addressee,
Common Language.

Revelation can be defined as the communication of Allah with human beings to declare unchangeable truths. In communication, in order for the messages to be understood correctly by the interlocutors, their mental structures, ways of life, historical and cultural backgrounds should be taken into consideration. An address that does not take the addressee into account cannot succeed in influencing him or her and making changes in his or her world of mind. For this reason, throughout history Allah has conveyed revelation to people through messengers whom he has specially chosen from among them. During the transmission of the revelation, the qualities of the people and the common characteristics, problems, history, and culture of the society in which they live were taken into consideration. In the Qur'an, it is seen that the common aspects of the interlocutors are emphasized both in the narratives about the past prophets and their tribes and in the content that addresses the historical knowledge of the Arab society, the first addressee of the Qur'an, and touches upon their cultural tastes and common problems. Clearly, this situation, which draws attention in the Qur'anic verses, needs to be addressed in the context of the revelation-addressee relationship. In this study, which aims to serve this purpose in the field of Islamic sciences, the common qualities that are emphasized in the relationship between revelation and its interlocutor within the framework of Qur'anic verses are discussed. In the relationship between revelation and addressee, the Qur'an refers to the recognition of the prophets by their addressees, unity of language, common historical experience, common culture, and emphasis on common problems.

Atıf/Citation: Oruç, Ayşe Betül – Saygın, Sümeyye. "Vahiy-Muhatap İlişkisinde Kur'an'da Referans Gösterilen Ortak Yönler". *Akif* 53/2 (2023), 197-217. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.40>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Yüce Allah peygamberleri vasıtasıyla gönderdiği vahyinde insanları muhatap almakta ve onlarla iletişime girmektedir. Bu iletişimde birtakım ilkelerin dikkate alındığı görülür. Sözü edilen ilkeler vahiy, peygamber ve muhatap arasındaki ilişkilerin temel paradigmasını oluşturmaktadır. Vahyin, insanlara değişmez hakikatleri beyan ettiği, tevhidi, adaleti, ahlakı ve samimiyeti tarihi süreç içinde farklı peygamberlerin diliyle insanlara hatırlattığı bir gerçektir. Bu anlamda Allah katındaki yegâne dinin elçileri insanları ortak bir hakikate çağırmaktadır.

Bütün elçilerin insanları davet ettikleri ortak ilkelerin yanı sıra kendi dönemlerindeki muhataplarını dikkate alan söylemleri öne çıkmaktadır. Bu anlamda kuşkusuz her insan özeldir ve kendine has bir karaktere sahiptir. İnsanın eşsiz yapısı tebliğ sürecinde bireysel niteliklerin hassasiyetle ele alınması gerektiğini gösterir. Bununla birlikte insanların oluşturduğu toplumların ortak niteliklere sahip olduğu da bir gerçektir. Toplumun dili, kültürü ve ortak geçmişi toplumun fertlerini etkisi altına almaktadır. Bir toplumla iletişim kurabilmek, toplumun fertlerini etkilemek için bu hususların göz ardı edilmemesi gerekir.¹

Yüce Allah, yarattığı kullarının kendilerine has özelliklerinin yanı sıra vahye muhatap kıldığı toplumun genel niteliklerini ya da gündemlerindeki sorunları ayetlerde beyan etmektedir. Bu bağlamda Kur'an ayetleri önceki peygamberlerin kavimleriyle diyaloglarından kesitler sunar. Bu diyaloglarda bir toplumun ortak sorunlarının gündeme geldiği görülür. Hz. Mûsâ'nın Firavun'un zulmü altında ezilen İsrailoğullarını tevhide davet ederken içinde buldukları sıkıntılı durumu defalarca zikretmesi,² Hz. Şuayb'ın ticaret sahasında dürüstlüğü emreden söylemi³ bu açıdan önemlidir. Tebliğ süreci bir iletişim olarak kabul edildiğinde peygamber ve toplum arasında sözü edilen ortak meselelerin aradaki bağlantıyı kurma konusunda önemli bir temel oluşturduğu açıktır.

Hz. Peygamber'in muhatabı olan insanların genellikle Arap olduğu, bununla birlikte farklı kollara ayrıldıkları ve farklı kültür, anlayış ve yaşam tarzlarına sahip oldukları bilinmektedir. Bunların bazı ortak hasletlere sahip olmalarının yanı sıra kendilerine has nitelikleri de bulunmaktadır.⁴ Dolayısıyla muhatap kitlenin tekdüze bir tavır sergilemediği, farklılıkların söz konusu olduğu açıktır. Diğer yandan ise toplumsal anlamda fertleri etkisi altına alan ve onların algısını etkileyen genel bir temayül göz ardı edilemez.

İslâm inancına göre Hz. Peygamber'den önceki elçilerin mesajlarının evrensel nitelik taşımadığı bilinmektedir. Son peygamberin mesajı ise belli bir dönemle ve belli bir toplumla sınırlandırılmaz niteliktedir. Bu vasfı haiz olmakla birlikte Kur'an'da ilk muhatap kitlenin özelliklerinin dikkate alındığı görülür. Cahiliyenin itikadi ve toplumsal açıdan pek çok çıkmazına yer veren ayetler, cahiliye toplumu ve dönemi üzerinden evrensel hakikatleri gösterir. Kur'an, itikadi ve ahlaki alandaki yansıması,⁵ eylemlerdeki aşırılığı yansıtması bakımından cahiliyeyi mücadele edilmesi gereken bir zihniyet olarak hedef alır.

¹ Konunun Ehl-i Kitap'la ilişkiler bağlamında ele alındığı bir çalışma olarak bk. Mehmet Şanver, "Kur'an'ın Muhatabıyla Diyalog Kurma Sürecinde 'Ortak Değerler'in Yeri ve Rolü", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13/2 (2004), 157.

² bk. *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), el-Bakara 2/49; el-A'râf 7/103, 127; Yûnus 10/89, 90; İbrâhîm 14/6; el-İsrâ 17/103; Tâhâ 20/24.

³ bk. Hûd 11/84, 85.

⁴ Ahmed Emîn, *Fecrül-İslâm* (Beyrut-Lübnan: Mevsûa Ahmed Emîn el-İslâmiyye, 1969), 5; ayrıca bk. Ömer Çelik, *Kur'an'ın Muhatapları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), s. 224-570.

⁵ Cahiliye eylemlere yansıyan farklı anlamları için bk. Mustafa Çağrı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: Kuramer, 2017), 29-71.

Evrensel ilkeleri, değişmez hakikatleri ve kıyamete kadar bütün insanlara hitap eden buyruklarıyla birlikte Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki dil, kültür ve şartlar, Kur'an yorumlarında vazgeçilemez unsurlardır. Zaten İslâm ilim geleneğinde gerek nüzul sebebi rivayetlerinde gerekse Mekkî ve Medenî tasnifinde bu durumun dikkate alındığı görülür.⁶ Dolayısıyla ayetlerin ortamının, muhatap kitlenin davranış ve eğilimlerinin vahyin temel hedefini ortaya koyma bağlamında önemli bir işlevi vardır.

Kur'an merkezli çalışmalarda ortak yönleri dikkate alan ve ortak niteliklere yer veren araştırmalar bulunmaktadır. Bilhassa peygamberlerin tebliğ sürecindeki benzer hususlara işaret eden ve peygamberlerin ortak yönlerine yer veren çalışmalar dikkat çekmektedir. Peygamberlerin gönderildikleri kavmin diliyle konuşmaları, tevhid ilkesini merkeze almaları, inanç konusundaki hassasiyetleri, yanlışla amansız mücadeleleri, sabırları, metanetleri ve sarsılmaz imanları bu çalışmalarda öne çıkartılan hususlar arasındadır.⁷ Diğer yandan son ilahi vahiyle önceki peygamberlere vahyedilenlerin ortak yönlerini ele alan çalışmalar da yapılmıştır.⁸ Bu çalışmalarda Kur'an'da beyan edilen hakikatlerin önceki kitaplardaki hakikatlerle irtibatına yer verilir. Özellikle inanç ve ahlak konusundaki ortaklıklar Allah katından gönderilen İslâm dininin değişmez hakikatleri olarak beyan edilir.⁹ Kur'an'ın muhataplarıyla diyalogunu ortak değerler üzerinden ele alınan bir çalışmada ise konu Ehl-i Kitap'la ilişkiler bağlamında ele alınmaktadır.¹⁰

Peygamberlerin ortak yönlerini, peygamberlere gönderilen vahyin ortak ilkelerini konu alan çalışmalar bulunmakla birlikte Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla insanlara gönderdiği vahyinin muhataplarının ortak yönlerine işaret ettiğine, peygamberleri özelinde buna yer verdiğine ilişkin kapsamlı çalışmalar bulunmamaktadır. Bu sebeple İslâmî ilimler alanında bir eksikliği giderme amacı taşıyan bu araştırmada vahyin muhatabına hitabında yer verdiği ortak hususlar Kur'an'da sunulduğu şekliyle ele alınmıştır. Bunlar; muhatapların sahip olduğu nitelikler, dil, kültür ve adetler, tarihi belleklerinde yer bulan olaylar ve toplumsal sorunlar olarak sıralanabilir. Aynı zamanda kıyamete kadar bütün insanlara hitap eden Kur'an'ın, nazil olduğu dönem ve coğrafyadaki durumu dikkate aldığı beyanları da gündeme getirilmiştir. Böylece vahyin muhataplarıyla kurduğu iletişimde yer verdiği ortak yönlerle birlikte vahyin ilk muhatabı peygamberle diğer insanların kesişen nitelikleri ve ortak sorunları beyan edilmiştir. Kur'an-ı Kerim ve tefsir kaynakları başta olmak üzere araştırma alanımız yazılı kaynaklardan müteşekkildir. Bu sebeple çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi metodu takip edilmiştir.

1. Vahyin Gönderildiği Peygamberin Muhataplarca Tanınması

Yüce Allah insanları hidayete davet etmek üzere gönderdiği peygamberlerini insanlara bildirirken aralarındaki birtakım ortak niteliklere yer verir. Bunlardan biri peygamberlerin gönderildikleri toplumların içinden seçilmeleridir. Bu konuda "Onlara, kendilerinden, 'Allah'a

⁶ bk. Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 7; Harun Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar -Câhiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim-* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 11, 17.

⁷ bk. Salih Karacabey, "Ülül'Azam Peygamberler ve Ortak Yönleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/7 (1998), 297-313; İsmail L. Çakan, "Peygamberlerin Bazı Nitelikleri ve Hz. Peygamberin Ümmeti Üzerindeki Hakları (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed* (Konya: Fecr Yayınevi, 2007), 17-36; Mahmut Öztürk, "Peygamberlerin Tebliğ Sürecinde Bazı Ortak Noktalar", *Harran İlahiyat Dergisi* 46 (2021), 134-159.

⁸ bk. Zeynep Nermin Aksakal, *Kutsal Kitaplarda Şeriat* (Ankara: Gece Akademi, 2019).

⁹ bk. Ali Osman Ateş, "İlahi Dinlerin Ortak Değerleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2002), 15-25; Halil İbrahim Bulut, "Semavi Dinlerin Ortak Ahlak İlkeleri ya da Evrensel Değerler", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Bahar 2015), 65-81.

¹⁰ bk. Şanver, "Ortak Değerler'in Yeri ve Rolü".

kulluk edin, sizin O'ndan başka hiçbir ilâhınız yoktur, hâlâ O'na karşı gelmekten sakınmaz mısınız?' diye öğüt veren bir peygamber gönderdik."¹¹ ayetinde yer alan "minhüm" ifadesi peygamberlerin toplum tarafından bilinen ve toplumun içinden kimseler olduğu hakikatini ortaya koymaktadır.

Hız. Sâlih'in Semûd kavmine gönderildiğini haber veren ayette "kardeşleri" ifadesi kullanılmaktadır: "Semûd kavmine de kardeşleri Sâlih'i gönderdik. Dedi ki: 'Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur...'"¹² Ayrıca Hız. Hûd¹³ ve Hız. Şuayb'ın kavmine elçi olarak vazifelendirildiğini beyan eden ayetlerde de "kardeşleri" lafzı yer almaktadır.¹⁴

Kardeşlik genel olarak üç açıdan değerlendirilebilir: Din kardeşliği, cins/tür kardeşliği ve nesep kardeşliği. Peygamberlerin kavimleriyle olan kardeşliğinin din kardeşliği olmadığı açıktır. Dolayısıyla kardeşlikle cins/tür ya da nesep kardeşliği kastedilir.¹⁵ "Kardeşleri" ifadesi ile sözü edilen peygamberin onların arasında büyüdüğü ve böylece kendisini iyi tanıdıkları hatırlatılır.

Ayetlerde peygamberin toplum tarafından bilinmekle birlikte değer verilen ve öne çıkan kimseler olduğu da ifade edilir. Örneğin Hız. Sâlih'in toplum tarafından bilinen ve aynı zamanda ümit beslenen bir kimse olduğu belirtilmektedir: "Dediler ki: 'Ey Sâlih! Sen bundan önce aramızda kendinden iyi şeyler beklenen biriydin. Şimdi babalarımızın taptığı şeylere tapmaktan bizi engellemeye mi kalkışıyorsun? Doğrusu bizi çağırdığın din konusunda şüphelerimiz var!'"¹⁶

Hız. Sâlih'in nübüvvet iddiasında bulunmadan önce efendi olması beklenen ve kendisine ümit bağlanan bir kimse olduğu belirtilir.¹⁷ Kavmi ondan faydalanmayı ummakta ve işlerinde onunla istişare etmektedir.¹⁸ Râzi'ye (ö. 606/1210) göre ondan ümit beslemelerini iki açıdan değerlendirmek mümkündür:

1. Akıllı ve güçlü bir kimse olmasından dolayı onun dinlerine ve görüşlerine yardım edeceğini, kendilerini destekleyeceğini düşünmeleri.

2. Fakirlere ve zayıflara yardım etmesi nedeniyle onun kendilerinin yardımcısı ve dostu olduğunu düşünmeleridir.¹⁹ Dolayısıyla bir peygamber olarak seçilmeden evvel kavmi ilgili peygamberi tanımakta hatta kimi durumlarda onu önde gelen kimseler arasında görmektedir.

Hız. Sâlih örneğinde açıklandığı üzere peygamberlik iddiasında bulunmadan ve insanları Allah'a davet etmeden önce peygamberin akıllı, düşünme becerisi ve konumu sebebiyle ümit beslenen²⁰ ve görüşlerinden istifade edilen, liderliğiyle kendilerine fayda sağlayacak bir kimse

¹¹ el-Mü'minûn 23/32.

¹² Hûd 11/61; ayrıca bk. el-A'râf 7/73; Hûd 11/50; en-Neml 27/45.

¹³ el-A'râf 7/85.

¹⁴ el-A'râf 7/85; Hûd 11/84; el-Ankebût 29/36.

¹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 6/148; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî Tefsîri'l-Şur'ân*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 2/454.

¹⁶ Hûd 11/62.

¹⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Şur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü'r- Risâle, 2000), 15/369; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Şur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 5/176; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/454.

¹⁸ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'zi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/407.

¹⁹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gâyb-et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 18/368.

²⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-hakîm* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 12/102.

olması umulan kimse olduğu belirtilmektedir.²¹ Hz. Sâlih'in kavmi bu ifadeleri kınama ve ayıplama anlamıyla kullansa da²² ilgili ayette bir peygamberin toplum içindeki saygın ve değerli konumuna işaret edilmektedir.

Kur'an'da son peygamber Hz. Muhammed de diğer peygamberler gibi muhatapları tarafından tanınan ve bilinen bir kimse olarak sunulur: "Arkadaşınız (Muhammed) asla deli değildir."²³ Allah Resulü'nü delilikle itham eden²⁴ ve onun büyük bir tehlikeyi göze aldığını söyleyenlere²⁵ karşı Kur'an, Hz. Peygamber'in²⁶ konuşmasının, eylemlerinin mecnunun konuşması ve eylemi gibi olmadığını beyan eder.²⁷ Bu beyanında Hz. Peygamber'in onların "arkadaşları" olduğu hakikatine yer verir.

Ayetteki "arkadaşınız" ifadesi muhatap toplumu da işin içine dahil etmektedir. Bu lafız, onların bilmedikleri bir kimseden bahsedilmediğini, gayet iyi tanıdıkları bir kimseden söz edildiğini beyan eder. Onlar Hz. Peygamber'in akıllı bir kimse olduğunu ve ahlaki meziyetleriyle örnek gösterilen bir üstünlüğe sahip olduğunu bilmektedir. Buna rağmen ona mecnun demeleri,²⁸ içinde buldukları açmazı da göstermektedir. Zira akıllı başında bir kimseye delilik isnat edilemez.²⁹ Muhatapların yakından tanıdıkları ve mecnun olmadığını bildikleri bir kimse hakkında bu iddiada bulunmaları, onların bühtanı/iftirası ve kötü davranışları ile ilgilidir. Bu ifadeler, Hz. Peygamber'in doğruluğunu ispat etmektedir.³⁰

Yûnus 10/16. ayette Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesinde kavmiyle beraber olduğu sürece işaret edilir: "De ki: Eğer Allah dileseydi onu size okumazdım, Allah da onu size bildirmezdi. Ben bundan önce bir ömür boyu içinizde durmuştum. Hâlâ akıl erdiremiyor musunuz?" Peygamber olarak görevlendirilmeden ve ilahi hakikatleri kendilerine bildirmeden evvel aralarında kaldığı kırk yıl boyunca³¹ herhangi bir şekilde yalan söylemediği ve peygamberlik sonrasında olduğu gibi bir hakikate onları davet etmediği³² hatırlatılmaktadır. Hz. Peygamber'in dürüstlüğü ve emanete karşı hassasiyeti bilinmektedir. Aynı zamanda onun herhangi bir şey okuyup yazdığı da görülmemiştir. Buna rağmen şimdi böyle bir mucizeyle gelmekte,³³ ahlaki hassasiyetleri ve öncekilerin sırlarını içeren harikulade bir kelamla onlara

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-ğadîr* (Dimeşk, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimi't-Taybe, 1414), 2/576.

²² Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 12/109.

²³ et-Tekvîr 81/22; ayrıca bk. el-A'râf 7/184; Sebe' 34/46.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 10/436; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ğurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Ğur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim e'ş-Şafeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964), 19/240.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 10/436.

²⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/259; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ğur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 5/292.

²⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî Nehhâs, *Me'âni'l-Ğur'ânî'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Merkezü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmiyye, 1988), 5/102.

²⁸ İbrahim Hüseyin Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Ğur'ân* (Beyrut-Kahire: Dâru's-Şurûk, 1412), 6/3842.

²⁹ Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 9/419.

³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/158.

³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/41; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîrü'l-Ğur'ânî'l-azîm li İbn Ebî Hâtîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 6/1935; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 2/321.

³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 6/21; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâî el-Endelüsî İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 3/110.

³³ Nehhâs, *Me'âni'l-Ğur'ânî'l-Kerîm*, 2/143; Ğurtubî, *el-Câmi'*, 8/321; Şevkânî, *Fethu'l-ğadîr*, 2/490.

hitap etmektedir.³⁴ Dolayısıyla gayet iyi tanıdıkları bu kimsenin³⁵ peygamberlik iddiasını kabul etmeleri gerekir. Halbuki onlar bütün bu hakikatlere rağmen bu vahyi inkâr etmektedirler. Ayette bu durum bir hayret ifadesiyle “Akletmeyecek misiniz?”³⁶ şeklinde karşılık bulur. Yani “Sizin hakkı batıldan ayıracak aklınız yok mu?”³⁷ denir.

Tevbe 9/128. ayette Hz. Peygamber'in muhatapları tarafından da bilinen niteliklerine işaret edilir: “Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur. Buna rağmen yüz çevirirlerse de ki: ‘Allah bana yeter, O’ndan başka ilah yoktur, ben yalnız O’na güvenip dayanırım; O, büyük arşın sahibidir.’” Ayetteki “min enfisiküm” “sizin içinizden” lafzı Hz. Peygamber'in muhataplarınca tanınan bir kimse olduğuna işaret eden bir başka lafızdır.³⁸ Yani bu ifade ile Hz. Peygamber'in nesebini, doğumunu ve büyümesini bildikleri bir kimse olduğuna işaret edilir,³⁹ onun her türlü ayıp ve kusurdan uzak olduğu hatırlatılır.⁴⁰ Kur'an'da Hz. Peygamber'in kavmiyle münasebetinde onlara düşkün olduğu zikredilmektedir. Zira Hz. Peygamber onların azaba uğramasından korkmuştur.⁴¹ Tüm bu hususlar, Kur'an vahyinin ilk muhatabı Arapları Hz. Peygamber'e yardım konusunda teşvik etmekte ve ona hizmet etmeye çağırmaktadır.⁴²

Kur'an'ın peygamberin tanınıp bilinmesi ifadelerini ilgili peygamberin beşer olmasıyla ilişkilendirmek de mümkündür. Aslında peygamberin bir beşer olarak seçilmesi Allah'ın insanlara bir lütfudur.⁴³ Çünkü insan, kendi sınırlarını bilmektedir. Kendi kapasitesini aşan bir durumla karşılaşınca bunun benzeri getirilemeyen açık deliller olduğunu anlayabilmektedir. Aynı zamanda her cins kendi cinsiyle yaklaşır. Hz. Peygamber'in onların cinsinden gönderilmesi, aralarındaki bağı sağlamaktadır. Eğer Hz. Peygamber onların bilmediği bir nesepten gelseydi onu birtakım ayıp ve kusurlarla nitelendirebilirlerdi.⁴⁴ Peygamberi tanımakla birlikte hepsinin aynı toplumun fertleri olmaları onların peygamberlik iddiasını kabul etmeleri ve vahye iman etmeleri bakımından önemli bir delil olmaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in bütün insanlara gönderildiği hakikati de gözden kaçırılmamalıdır. Zira el-A'râf 7/158. ayette “De ki: ‘Ey insanlar! Gerçekten ben göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın hepinize gönderdiği elçisiyim....’” buyrulur kapsamlı muhatap kitleye işaret edilmektedir. Ancak öncelikle Araplar ona şahit olmakta ve onu anlamaktadır. Onlar Hz. Peygamber'i tanıyıp bilmekte ve Kur'an'ı anlayarak Müslüman olmaktadır.⁴⁵ Böylece ilk muhatap kitle dinin tebliğinde bir referans olarak kabul görmektedir.

Kur'an peygamberlerin muhatapları gibi birer beşer olduğunu beyan etmekte, onların toplumları tarafından tanınan, kabul gören hatta kimi durumlarda ümit beslenen kimseler olduğuna yer vermektedir. Bu durum vahyin elçiliğini yapan peygamberlerin gönderildikleri toplumla olan ortak yönlerinin temelini oluşturmaktadır. Sözü edilen tanınma ve bilinirlik peygamberin kabul görmesi adına önemli bir temeli oluşturmaktadır.

³⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 17/225.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/335.

³⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 17/226.

³⁷ Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-‘azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme (Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1999), 4/253.

³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/584.

³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 4/241; Kâsımî, *Meḥâsinü't-te'vîl*, 5/534.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 5/516.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/325.

⁴² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 16/178.

⁴³ bk. Yûnus 10/2; Fussilet 41/6.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 5/516, 517.

⁴⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-ḥakîm*, 11/71.

2. Vahyin Ortak Dili Dikkate Alması

Kur'an'da peygamberlerin muhatap oldukları kavimlerinin dilleriyle konuştukları beyan edilir.⁴⁶ Kur'an'ın evrensel bir dili ve mesajı olmakla birlikte Arapça oluşu üzerinde de durulur.⁴⁷ Kur'an'ın Arap diliyle indirilmesi ayetlerde anlayıp düşünme, idrak etme ve böylece Allah'a karşı gelmekten sakınma amacıyla birlikte zikredilir.⁴⁸ Kur'an kıyamete kadar geçerli evrensel bir kitaptır. En önemli iddiası da indirilmesinden itibaren bütün insanlara hitap etmesidir. Buna rağmen Kur'an Hz. Peygamber'le ilk muhataplarının ortak bir dile sahip olmasını önemli bir argüman olarak kullanmakta ve inkarcıların iddialarına cevap olarak bu gerçeği ortaya koymaktadır: “Şayet biz onu yabancı dilde okunan bir kitap olarak indirseydik mutlaka şöyle diyeceklerdi: ‘Ayetlerinin açık seçik anlaşılır olması gerekmez miydi? Bir Arab’a yabancı dilden bir kitap, öyle mi!’ De ki: ‘O, inananlar için bir rehber ve şifadır...’”⁴⁹

İletişimde ortak dilin taraflar arasındaki bağlantıyı sağlamada önemli bir unsur olduğu açıktır. Dilin sadece alfabetik unsurlardan ibaret olmadığı “yaşantı ortaklığı” yani “art-alan bilgisi”ni de bünyesinde barındırdığı bilinmektedir.⁵⁰ Bu bakımdan dilin toplumla doğrudan bir bağlantısı bulunmaktadır.⁵¹ Dolayısıyla insanlar arası iletişimin sağlanmasında dilin bilgi, deneyim ve duygu ortaklığını yansıtması bakımından önemi büyüktür.

Peygamberlerin kavimlerinin dilleriyle gönderilmesi, kendilerine indirileni, emirleri ve yasakları anlamaları açısından önemlidir. Zira ancak bu şekilde Allah'ın delilleri beyan edilir.⁵² Aynı zamanda bu dil birliği ilahi vahyin Allah'tan indirildiğine dair de bir delildir. Zira insanlar ancak kendi dillerinden bir kelamın anlamını idrak edebilir ve bunun karşısında acziyetlerini kabul eder.⁵³

Elbette Hz. Peygamber'e indirilen vahyin Arapça olması fakat Hz. Peygamber'in sadece Araplara değil kıyamete kadar bütün insanlara gönderilmiş bir peygamber olması hakikati⁵⁴ arasındaki bağlantıyı kurmak da meselenin bir başka yönünü oluşturur. Bilinmelidir ki Allah Resulü'ne indirilen vahyin bütün dillerde indirilmesi söz konusu değildir.⁵⁵ Zira aynı zamanda farklı dillerde indirilmenin bir karışıklığa sebep olacağı açıktır.⁵⁶ Diğer yandan muhataplar öncelikle Araplardır ve sözü edilen dilin tercüme vasıtasıyla diğer dillere aktarılması mümkündür.⁵⁷ Bu nedenle seçilen dil, Hz. Peygamber'in kavminin dili olarak belirlenmiştir.⁵⁸ Dolayısıyla her ne kadar Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiş olsa da vahiy kendi kavminin diliyle indirilmiştir. Onların vasıtasıyla bu ilahi vahiy diğer bölgelere yayılmaktadır.⁵⁹

⁴⁶ İbrâhîm 14/4.

⁴⁷ bk. er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/195; ez-Zümer 39/28.

⁴⁸ bk. ez-Zümer 39/28; ez-Zuhuruf 43/3; ed-Duhân 44/58.

⁴⁹ Fussilet 41/44.

⁵⁰ Mehmet Ali Şimşek, “İletişim Unsurları Açısından Kurani Vahyin Değerlendirilmesi” 5/1 (Haziran 2001), 397; Hamza Sadan, “Kur'an Bağlamında Milli Kimlik ve Dil”, *akif* 51/2 (2021), 79, 80.

⁵¹ Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın ‘Cennet’ Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler”, *İslâmiyât* IV 1 (2001), 146.

⁵² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/516; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/538; Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/340.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 6/361; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrül-Merâgî* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaatı Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1946), 13/126.

⁵⁴ bk. el-A'râf 7/158.

⁵⁵ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/112, 113; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5/188.

⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/313.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/539.

⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/36.

⁵⁹ Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 5/187, 188; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 4/2087.

Kur'an'ın Arapça olarak inzal edilmesinin Arapça'nın sahip olduğu üstün özelliklerle bir ilgisi kuşkusuz bulunmaktadır.⁶⁰ Arap dilinin mesajı taşıyabilecek gelişmiş bir dil olduğu, vahyin indiği sırada ilk muhatapların özellikle dilde ileri seviyede bulunduğu ve bu yönüyle de Kur'an'ın meydan okuduğu dikkat alındığında bu dilin seçiminin önemli olduğu görülür. Diğer yandan Kur'an'ın Arapça olarak inzal edilmesinin Arap dilini geliştiren ve onun anlam yelpazesini genişleten bir yönü olduğu da unutulmamalıdır.⁶¹

Her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderildiğini beyan eden Yüce Allah⁶² Hz. Peygamber'e Arapça vahyedilmesi meselesinin türedi bir durum olmadığını, daha önceki peygamberler için de aynı durumun var olduğunu buyurur. Böylece Allah'ın peygamberleri için belirlemiş olduğu ortak niteliğin kavimleriyle dil birliği olduğu beyan edilir.⁶³

İletişimin en özel hali olan dini tebliğ sürecinde peygamber vasıtasıyla iletilen vahyin dili ile muhatapların dilinin ortak olması önemlidir. Muhatapların vahyi anlamaları ve düşünüp ibret almaları bakımından Yüce Allah vahiy-muhatap ilişkisinde dil birliğinin önemine yer vermektedir. Kur'an ayetleri peygamberlerin kavimlerinin diliyle gönderildiğini beyan eder. Kur'an vahyi ise ilk muhatap kitlenin dili olan Arapça ile indirilmiştir.

3. Vahyin Muhatapların Ortak Kültürünü Dikkate Alması

Her bireyin ve toplumun kendine has beğenileri ve ilgileri vardır. Nasıl ki bireyin ihtiyaçlarına ve beğenilerine uygun içeriğin sunulması mesajın hedefe doğru ulaşmasında ve bireyin olması gerektiği şekilde eğitilmesinde etkili ise⁶⁴ toplumun da diline, yaşamına ve hayat algısına yansıyan anlayışları dikkate almak o toplumla iletişimde önemli bir referans oluşturur. Bu doğrultuda Kur'an ayetlerinde ilk muhatap kitleye ait ortak kültürel öğelere yer verildiği ve bunlara dayanan benzetmelerin ilahi hakikatlerin beyanında kullanıldığı görülür.

Kur'an ayetleri farklı konuları ele alırken deveye yer verir. Zikredilen deve figürü Arap zihninde önemli bir değere sahiptir. Arapların yaşamlarında pek karşılaşmadıkları fil değil de yaşamlarının bir parçası haline gelen deve,⁶⁵ "Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?"⁶⁶ buyrulurak düşünce aşamasının temelinde zikredilmektedir. Allah'ın yaratıcılığına dair yeryüzünde ve gökyüzündeki birçok varlığa işaret edilirken devenin özellikle kullanılması sıradan bir seçim değildir.

Kuşkusuz yaratma gibi genel bir konuda devenin özellikle zikredilmesi, Arapların yaşamıyla ilgilidir.⁶⁷ Onlar deveyle yolculuk yapıyor ve ihtiyaçlarını karşılıyorlardı. Mekkelilere öncelikle etraflarında bulunan,⁶⁸ gördükleri varlıkların en meşhuru ve en çok yararlandıkları hayvanla seslenildi.⁶⁹

⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 13/187; bununla birlikte bk. M. Vehbi Dereli, "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2012), 32.

⁶¹ Muhammet Vehbi Dereli, "Arap Dili ve Edebiyatının İslâm Medeniyeti İçin Önemi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 73, 77.

⁶² bk. İbrâhîm 14/4.

⁶³ İbn 'Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 3/323.

⁶⁴ Saadet İder - Ayşe Parlakkılıç Mucan, "Keşfi'nin Te'dîb-nâme Adlı Eserinin Eğitsel Açından İncelenmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 658.

⁶⁵ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 4/679; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/34, 35.

⁶⁶ el-Gâşiye 88/17.

⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/388.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 10/511; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/34, 35.

⁶⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî=en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid ibn Abdilmaksûd b. Abdirrahim (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/262; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/436.

Devenin Arap toplumunda katlin diyetinde, şairlerin tasvirlerinde ve teşbihlerinde, hayatlarının merkezinde ve beğenilerinin temelinde yer alan farklı bir konuma sahip olduğu görülür.⁷⁰ Yiyecek, içecek, yolculuk, iş ve daha pek çok açıdan yararlandıkları deve, onlar için farklı bir değere sahiptir. Devenin uzun süre açlığa ve susuzluğa dayanabilmesi ise Arapların zor hayat şartları adına önemli bir işleve sahiptir.⁷¹

Ahiret hayatı, Kur'an ayetlerinde vurgulanan konular arasındadır. Kıyamet gününün kesinlikle gerçekleşeceğini beyan eden ayetlerde birtakım benzetmeler yer alır. Bunlardan biri de "gebe dişi deve"dir.⁷² Kıyamet günü yaşanacak korku dolu anlar bedevi Arapların en çok sevdikleri mal üzerinden tasvir edilmektedir: "*Doğurması yaklaşmış gebe develer başıboş bırakıldığı zaman.*"⁷³ Onlar çok sevdikleri bu malı başıboş bırakmak istemezlerdi. Bundan ötürü ayet onların kesinlikle arzu etmedikleri bu durum üzerinden örneklemede bulunmaktadır.⁷⁴ Onların çok değer verdiği bu varlığın kıyamet günü ihmal edileceğine yer verilmesi,⁷⁵ kıyamet günü nasıl büyük bir afetle karşı karşıya kalacaklarını anlamaları bakımından önemlidir.⁷⁶

Ayetlerde bahsi geçen sadece deve değildir.⁷⁷ Savaş meydanlarında sonucu belirleyen ve galibiyeti sağlayan, dönemin muhatap kitlesi üzerinde etkili atlar Âdiyât Sûresi'nde yemin ifadesiyle zikredilmektedir.⁷⁸ Dönemin şiir anlayışını ele alan çalışmalar cahiliye dönemi şairlerinin deve ve at gibi binek olarak kullandıkları hayvanları şiirlerinde sıklıkla el aldıklarını aktarır.⁷⁹

Arap kültüründe önemli bir yere sahip olan hurma da ayetlerde zikredilmektedir. Meydana gelen hadiselerin aktarılması, gök cisimlerinin muhatap kitlenin muhayyilesine yaklaştırılabilmesi adına hurma ağacının benzetilen olarak kullanıldığı görülür: "*Kiyâmet gününde her insan topluluğunu önderleriyle birlikte çağıracağız. Kimin amel defteri sağından verilirse, işte o kutlu insanlar sevine sevine defterlerini okurlar ve onlara hurma çekirdeğindeki ipince bir iplik kadar bile haksızlık yapılmaz.*"⁸⁰ Bununla birlikte ayetlerde Allah'ın yağmurlar yağdırdığı, ondan kaynaklar ve ırmaklar fışkırttığı, ekinleri, ağaçları, hurmalıkları, üzümleri, zeytinleri, narları ve diğer değişik meyveleri bitirdiği beyan edilmektedir.⁸¹

Kur'an'da zikredilen meyvelerin Arapların bildiği ve onların yaşadıkları yerlere yakın bölgelerde yetiştiği bilinmektedir.⁸² Üzüm ve hurma bahçelerine yer veren ayetlerde Hicazlılar için çok değerli iki besine yer verilmektedir.⁸³ Ayrıca Arapların Şam seyahatlerinde yakından tanıdıkları zeytin ve nar, her ne kadar hurma kadar Arapların hayatının merkezindeki besinler

⁷⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 4/436; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/305.

⁷¹ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 6/3898.

⁷² bk. et-Tekvîr 81/4.

⁷³ et-Tekvîr 81/4; ayrıca bk. el-Mâide 5/103; el-A'râf 7/40; Yûsuf 12/65, 72; el-Hac 22/27, 36; Vâkıa 56/54, 55; el-Haşr 59/6; el-Mürselât 77/32, 33.

⁷⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/601; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/212; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 31/64.

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/707; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/228.

⁷⁶ Ebu'l-Al'â Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 7/47.

⁷⁷ Kur'an'da sözü edilen hayvanlarla ilgili bk. Ali Akpınar, *Hayvanlar Âleminde Kur'ânî Mesajlar* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2021), 29-120.

⁷⁸ bk. el-Âdiyât 100/1-5; ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/14; el-Enfâl 8/60; en-Nahl 16/8; Sâd 38/31-33; el-Haşr 59/6.

⁷⁹ bk. Yakup Göçemen, "Antere b. Şeddâd'ın Şiirlerinde Tasvir", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (Ocak 2016), 69-98; Ahmet Güzel, "Câhiliye Dönemi Araplarında Şiir Konuları", *Akademik Siyer Dergisi* 2 (Haziran 2020), 80-104.

⁸⁰ el-İsrâ 17/71; ayrıca bk. Yâsîn 36/39; el-Kamer 54/20.

⁸¹ bk. el-En'âm 6/99, 141; en-Nahl 16/10, 11; el-Mü'minûn 23/18, 19; Yâsîn 36/33, 34; er-Rahmân 55/68; Vâkıa 56/28, 29.

⁸² Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/48; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/60; Şevkânî, *Fethu'l-kâdir*, 2/165.

⁸³ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/306.

olmasa da eşsiz birer meyve ve şifa olmaları⁸⁴ ile yaratılışlarındaki harikulade yapı sebebiyle muhatapların Allah'ın yüce kudreti hakkında düşünmeye davet edildiği bu ayetlerde özellikle zikredilmektedirler.⁸⁵

Yeryüzünde yaratılan ve insanların faydalandığı hayvanlardan ve yiyecek-içeceklerden bahseden ayetlerde genel manada Allah'ın insanlar üzerindeki nimetleri hatırlatılmaktadır. Özellikle hayvanlar içerisinde evcil olanları, eti yenenleri ve kurban kesilebilenleri beyan eden ifadeler tüm insanlığı ilgilendiren hayvanlar konusuyla ilgili genel ifadeler olarak dikkat çeker.⁸⁶ Aynı şekilde yağmurların yağması, ekinlerin suyu toplaması ve faydalı ürünlerin yetişmesi Kur'an'da ortak insan beğenisi olarak zikredilir. Ancak özellikle zikredilen bazı hayvanlar ve bitkiler ise muhatap kitlenin beğeni ve ilgilerinin dikkate alındığını gösterir.⁸⁷

Muhatapların beğeni ve ilgilerinin cenneti tasvir eden ayetler özelinde gündeme geldiği görülür. Yüce Allah iman eden ve salih amel sahibi kimseleri ahirette mükafatlandıracağını beyan eder. Mükafatlar zikredilirken bunların ortak insan beğenisine hitap ettiği görülür. Bununla birlikte vadedilen nimetlerde serin bahçelerin, rahat döşeklerin ve sayısız hizmetçilerin müjdelendiği ayetler Arapların beğeni ve ilgilerini akla getirmektedir. Onların huzur buldukları ve sevindikleri mekanların⁸⁸ cenneti tasvir eden ayetlerde özellikle zikredildiği görülür.⁸⁹

Kur'an'ın çağları aşan hitabı ahiretteki nimetleri beyan eden ayetler için de geçerlidir.⁹⁰ Ancak nüzul döneminde yaşayan muhatapların zevk ve beğenilerine vurgu yapan Kur'an'ın, cennet tasvirlerini anlamayı kolaylaştırdığı da açıktır. Gerek mekânın gerekse verilen nimetlerin ve kişilerin tasvirinde vahyin muhatapla iletişimde ilk muhatap toplumun kültürel değerleri, beğeni ve ilgisinin dikkate alındığı yadsınamaz bir gerçektir.

4. Vahyin Tarihi Tecrübeyi Hatırlatması

Kur'an, vahyin muhatabı olan insanlara hidayet yollarını gösterirken onların da bildiği ve kabul ettiği hakikatleri referans vermektedir. Bu hakikatler toplumun ortak tarihi geçmişine ait bir durum olabildiği gibi daha önceki nesillere ait olup toplum hafızasında yer edinmiş olaylar da olabilir. Allah Teala Kur'an'da bu olaylara ya da durumlara yer vererek toplumun tarihi tecrübesine işaret eder.

Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah, tarihi örneklerde bazen muhatapların hiç bilmediği bir konudan bahsedebilir, bu durumda genel olarak insanlara yeryüzünde dolaşıp öncekilerin akıbetini öğrenmelerini ve bundan öğüt almalarını emreder.⁹¹ Bununla birlikte eğer toplum hafızasında var olan bir olay ya da kişiye atıf varsa muhakkak buna işaret eden lafız öncelenir. *"Biz hangi ülkeye bir peygamber gönderdiysek mutlaka ora halkını, Allah'a yönelip yalvarsın yakarsınlar diye dert ve sıkıntıya uğratmışızdır. Sonra kötülüğü değiştirip yerine iyilik getirdik. Nihayet çoğaldılar ve 'Atalarımız da böyle sıkıntı ve sevinç yaşamışlardı.' dediler. (İnkârda ısrar edince) biz de onları, kendileri farkında olmadan ansızın yakaladık."*⁹² ayetinde her toplumun daha önceki nesillerle alakalı hafızasına işaret edilir.

⁸⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/171.

⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/402.

⁸⁶ bk. el-Mâide 5/1-3; el-En'âm 6/142; el-Mü'minûn 23/21; el-Mü'min 40/79.

⁸⁷ İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 1/26-32.

⁸⁸ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/302; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/418; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/11.

⁸⁹ bk. Öztürk, "Kur'an'ın 'Cennet' Betimlemeleri".

⁹⁰ bk. es-Secde 32/17; ez-Zuhruf 43/71.

⁹¹ bk. Âl-i İmrân 3/137.

⁹² A'râf 7/94, 95.

Kur'an'da aktarıldığına göre Hz. Sâlih'in kavmine karşı kullandığı ifadelerde Hz. Nûh'un daha önce helak edilen Âd kavmine işaret ettiği görülür. *"Düşünün ki Allah Âd kavminden sonra yerlerine sizi getirdi ve yeryüzünde sizi yerleştirdi. Onun düzlüklerinde saraylar yapıyorsunuz, dağlarında evler kuruyorsunuz. Artık Allah'ın nimetlerini hatırlayın da yeryüzünde fesatçılar olarak karışıklık çıkarmayın."*⁹³ ifadelerinde toplum hafızasına yer verilmekte ve daha önceki bir kavmin helaki hatırlatılarak muhatap toplum uyarılmaktadır.

Âd ve Semûd kavimlerinin, İrem'in, Firavun'un helakinden bahseden ayetlerde de toplumun daha önce konuyla ilgili bilgisine atıf yapılır.⁹⁴ Bazı ayetlerde ise bu hatırlatmada *"Görmedin mi?"* ifadesi kullanılır: *"Görmedin mi, Rabbin ne yaptı Âd kavmine; ülkeler içinde benzeri yaratılmamış olan, sütunlarla dolu İrem'e; vadide kayaları oyarak şehir yapan Semûd'a; Kazıklı Firavun'a?"*⁹⁵

Soru ifadesiyle önceki kavimlere ve kişilere yer veren ayetler Kur'an'ın ilk muhataplarının bu kavimler hakkında bilgi sahibi olduğunu gösterir.⁹⁶ Bu bilgiler bazı eksik ve yanlışlarla dolu olsa da neticede toplumsal bellekte helak olan kavimlerle ilgili bir bilgi bulunmaktadır.⁹⁷ Bu konudaki bir izaha göre soru ifadesi muhatapın dikkatini çekme ve onlara hakikati gösterme bakımından da önemlidir. Onların bildikleri bir husus, soru metoduyla onlara hatırlatılmaktadır.⁹⁸

Âd ve Semûd Arap coğrafyası içinde yaşamış meşhur toplumlardı. Kur'an'ın ilk muhatapları, Firavun'la ilgili bilgileri ise Ehl-i Kitab aracılığıyla elde etmişlerdi. Bu kişi ve toplumlardan gelen haberler dönemin insanları arasında o kadar yaygındı ki onları bizzat görmeseler de insanlar onları bilmekteydi. Dolayısıyla Kur'an, toplumun daha önce helak olanlarla ilgili genel malumatını bir referans olarak zikretmektedir.⁹⁹ Böylelikle muhatapların bildiği bir hakikat ve tarihi bellekte var olan bir durum muhataplara öğüt vermek ve onları uyarmak üzere kullanılmaktadır.

Müslümanların henüz yeterince güçlenmediği, müşriklerin eziyetlerine katlanmak zorunda olduğu dönemi hatırlatan ifadeler de ayetlerde yer alır: *"Bulduğunuz yerde önemsenmeyecek kadar az olduğunuz, insanların sizi kapıp götürmelerinden korkar halde bulduğunuz zamanı hatırlayın. O durumda Allah size sığınacak yer verdi, yardımıyla sizi destekledi, size güzel rızıklar ihsan etti; umulur ki şükredersiniz!"*¹⁰⁰ Daha önce yaşanan hadiseler yer verilerek Müslümanların Allah'ın kendilerine ihsan ettiği nimetleri idrak etmeleri istenmektedir.

Kur'an ilk muhatap toplumun tarihi tecrübesine işaret ederek onları hidayete davet etmektedir. Bu bağlamda Kâbe'nin öne çıktığı görülür. Hz. Peygamber'in peygamberlikle vazifelendirildiği toplumun Kâbe'ye değer verdiği, Kâbe'nin Mekke ve çevresinde yaşayanların hayatlarının merkezini oluşturduğu bilinmektedir. Kâbe onlar için sadece bir ibadet yeri değil,

⁹³ A'râf 7/74; ayrıca bk. A'râf 7/69.

⁹⁴ bk. Tevbe 9/70; Hûd 11/89; İbrâhîm 14/9; el-Hac 22/42-48; el-Burûc 85/17, 18.

⁹⁵ el-Fecr 89/6-10.

⁹⁶ Sümeyye Saygın, "Kur'an'da Bahsi Geçen İrem'in Mahiyeti Üzerine Klasik ve Modern Tefsir Kaynakları Etrafında Bir İnceleme", *Orta Doğu'da Din ve Medeniyet* (Konya: NEÜ Yayınları, 2022), 357

⁹⁷ Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 30/107; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 5/618, 619.

⁹⁸ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 6/3903.

⁹⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/152; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/298; 20/44.

¹⁰⁰ el-Enfâl 8/26.

siyasi ve iktisadi hayatlarını üzerine bina ettikleri önemli bir temeldi. Bu açıdan onların Kâbe'ye olan saygısı ve ona verdikleri değeri farklı açılardan değerlendirmek mümkündür.¹⁰¹

Kâbe'yi yıkmak için tertip edilen ordunun Allah'ın azabına uğrayarak helak olması Kâbe'nin değerini tescil konusunda önemli bir hadiseydi. Fil Vakası, Arapların tarihinde dönüm noktası kabul ettikleri bir zaman dilimidir.¹⁰² Bu olay, şöhreti sebebiyle, insanların yazışmalarında ve borç kayıtlarında bir başlangıç olarak kabul edilmektedir. Allah Resulü bu olayın meydana geldiği yıl dünyaya gelmiştir.¹⁰³ Muhatapların hafızalarındaki bu taze olaya işaret eden Kur'an ayetleri¹⁰⁴ bu helakin kendileri için bir nimet olduğunu hatırlatmaktadır. Çünkü Kâbe'yi yıkmaya gelen ordu sadece Kâbe'yi değil Mekkelileri de hedef almaktadır. Onları öldürmek ve mallarını yağmalamak istemektedir.¹⁰⁵ Fillerden oluşan bu ordunun helak edilmesi Allah'ın yüce kudretinin bir göstergesidir.¹⁰⁶ Hz. Peygamber bu olay meydana geldikten sonra dünyaya gelmesine rağmen olayı bizzat görmüş gibi "Görmedin mi?" hitabına muhatap olmaktadır. Bu durum sözü edilen olayın sağlam kanallar vasıtasıyla kendisine ulaştığını ve toplumsal hafızayı gündeme getirir. Kendisi görmemiş olsa bile toplumun bir ferdi olan Hz. Peygamber, toplumsal hafıza ile olaya hakimdir.¹⁰⁷ Soru ifadesi ile hatırlatma, bu olayın gerçekleştiğine dair bir hakikati ve toplum içinde olayın şöhretini beyan etmektedir.¹⁰⁸

Kur'an'ın ilk muhatapları için Fil Vakası, bölgedeki nüfuzlarının güçlenmesi bakımından önemli bir avantaj olsa da aslında Mekke ve çevresinde bulunanlar Kâbe'den kaynaklı bir imtiyaza tarih boyunca sahip olmuşlardır.¹⁰⁹ Araplar ticaret yolları vasıtasıyla bölgedeki farklı coğrafyalarla irtibat sağlamakta, çok uzak bölgelerdeki toplumlarla ticari ilişkiler kurabilmekteydi. Bu anlamda ticaret, İslam öncesi Arap toplumunun bölgedeki nüfuzu açısından büyük bir öneme sahipti.¹¹⁰

Kureys Sûresi'nde Mekkelilerin sahip olduğu imkanlara yer verilerek onların Kâbe sebebiyle elde ettikleri ayrıcalıklara işaret edilir. Tarım ya da hayvancılık imkanlarının sınırlı olduğu bir coğrafyada yaşayan bu insanlar için ticaret önemli bir gelir kaynağıdır.¹¹¹ Harem ehli olmaları nedeniyle baskınların ve yağmaların hâkim olduğu cahiliye döneminde korunmuşlardır. Düşmanların onlara saldırması engellenmiştir. Böylece kışın Şam'a, yazın Yemen'e ticari seferler düzenleyebilmişlerdir.¹¹² Öldürülmekten ya da esir edilmekten korkulan bir dönemde Kureys emniyet içinde yolculuklarını yapabilmıştır.¹¹³ İnsanlar onlara "Allah'ın evinin sakini, ehli!" diyerek saygı göstermiştir.¹¹⁴

Kur'an'ın ilk muhatapı Mekkelilere ihsan edilen nimetler bir başka ayette şöyle hatırlatılır: "*Seninle beraber doğru yolu izlersek yurdumuzdan sökülüp atılırız.' diyorlar. Peki biz*

¹⁰¹ Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 112, 113; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 54, 173, 174.

¹⁰² Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî*, 30/242; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 6/3979.

¹⁰³ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Aḥbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Duheys (Mektebetü'l-Esedî, 2003), 234, 235.

¹⁰⁴ bk. el-Fîl 105/1-5.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 10/617, 618.

¹⁰⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32/289, 290.

¹⁰⁷ el-Imâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 9/200; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/605.

¹⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/544, 545.

¹⁰⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32/296; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/200.

¹¹⁰ Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 13; Corcî Zeydân, *el-'Arab ḳable'l-İslâm* (Beyrut: Mektebetü'l-Ehliyye, 1993), 163-166.

¹¹¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32/295.

¹¹² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/860-863; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32/297.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 10/621; İbn 'Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 5/526.

¹¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/200; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/608.

onları dokunulmaz, güvenli, katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürünlerinin içinde toplandığı bir yere yerleştirmedik mi? Fakat çoğu bunun şuurunda değildir.”¹¹⁵ Yüce Allah Hz. İbrahim’in duasının¹¹⁶ karşılığı olarak onları Kâbe’nin etrafında korunaklı bir bölgeye yerleştirmiş ve cahiliyenin güvensizliğine rağmen onları Kâbe’nin bereketiyle saygın bir konuma yükseltmiştir. Bu hatırlatma Hz. Peygamber’e iman etmeleri halinde elde ettikleri imkanların kendilerinden alınacağını düşünen muhataplara korkmamaları gerektiği yönünde bir uyarı anlamı taşımaktadır.¹¹⁷

Kur’an ayetleri muhatap toplumun önceki nesillerle ilgili sahip olduğu tarihi bilgilere işaret etmekle birlikte muhatapların kendi tarihi tecrübelerine de yer vermektedir. Ortak tarihi tecrübenin zikredilmesi vahiy ile muhatap arasındaki ilişkinin sağlanması bakımından önemlidir.

5. Vahyin Toplumsal Sorunlara Yer Vermesi

İslam dininin tebliğcileri olan elçiler insanların ortak sorunlarına çözüm sunan öğretileri beyan etmektedir. Peygamberler farklılık gösterse de hepsinin değişmez ilahi hakikatleri beyan ettiği bilinir. Bu bağlamda Kur’an’da insanlığın ortak problemlerine yer verilmektedir.

Kuşkusuz peygamberlerin üzerinde durduğu temel problem insanların yanlış inançlarıdır. Tevhide davet eden bu elçiler, tevhide aykırı olan bütün anlayışlarla mücadele etmektedir.¹¹⁸ Dolayısıyla Hz. Nûh,¹¹⁹ Hz. Hûd,¹²⁰ Hz. Sâlih,¹²¹ Hz. Şuayb,¹²² Hz. İbrâhîm,¹²³ Hz. İsmâ¹²⁴ ve diğer peygamberler insanları tevhide davet etmiştir. Hz. Muhammed’in de müşriklerle mücadelesinde tevhidin merkezi bir konu olduğu bilinmektedir.¹²⁵ Tevhid merkezli itikadi ilkelerin Kur’an’ın farklı ayetlerinde beyan edildiği görülür. Bu bakımdan değişmez inanç ilkeleri insanların öncelikle itikadi alandaki sorunlarına ve çıkmazlarına cevap olacak şekilde zikredilir.¹²⁶

Kur’an’da aktarılan kıssalarda, önceki peygamberler ve onların kavimleriyle mücadelelerine bakıldığında itikadi problemlerle birlikte birtakım ahlaki zafiyetlerin de bulunduğu görülür. Allah bunları bertaraf etme adına yardımlaşmayı, öfkeyi yenmeyi,¹²⁷ kötülüğe mâni olmayı,¹²⁸ insanlara karşı affedici olmayı,¹²⁹ yürüyüşte ve konuşmada mutedil olmayı,¹³⁰ haddi aşmamayı¹³¹ ve kendini üstün görüp büyüklenmemeyi¹³² emretmektedir. Belirtilen ilkeler farklı toplumların kabul ettiği ortak ahlaki ilkelerdir. Hedeflenen ise bu ilkelerin hassasiyetle yerine getirilmesidir.

¹¹⁵ el-Kasas 28/57.

¹¹⁶ bk. el-Bakara 2/126; İbrâhîm 14/37.

¹¹⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 6/452, 453; Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/237.

¹¹⁸ en-Nahl 16/36; ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/25.

¹¹⁹ bk. el-A’râf 7/59.

¹²⁰ bk. el-A’râf 7/65.

¹²¹ bk. el-A’râf 7/73.

¹²² bk. el-A’râf 7/85.

¹²³ bk. el-Ankebût 29/16, 17.

¹²⁴ bk. el-Mâide 5/72, 116, 117.

¹²⁵ bk. el-İhlâs 112/1-4.

¹²⁶ bk. el-Bakara 2/4; Âl-i İmrân 3/9; en-Nisâ 4/38, 39; en-Nahl 16/22; el-Meâric 70/26.

¹²⁷ bk. Âl-i İmrân 3/134.

¹²⁸ bk. el-Mâide 5/79.

¹²⁹ bk. en-Nûr 24/22.

¹³⁰ bk. Lokmân 31/19.

¹³¹ bk. el-Alak 96/6.

¹³² bk. el-Alak 96/7.

Bütün peygamberlerin itikadi ya da ahlaki konularda olduğu gibi tarihi aşan ortak hakikatlere işaret ettiği görülür. Bununla birlikte her peygamber, bir ferdi olduğu toplumun hususi sorunlarını da gündeme getirmekten geri durmaz.¹³³ Bu bağlamda kavmindeki gayri ahlaki yönelişlerle mücadele eden Hz. Lût'u zikretmek mümkündür. Kavmini uyarırken onların durumlarını "Sizden önceki topluluklardan hiçbirinin (bu ölçüde) yapmadığı iğrençliği mi işliyorsunuz!"¹³⁴ şeklinde beyan etmektedir. Onlara yaptıklarının bir hayasızlık olduğunu beyan ederek toplumunun sorununa dikkat çekmektedir.

Medyen'e peygamber olarak görevlendirilen Hz. Şuayb, kavminin inkârcılığının yanında ölçü ve tartıda haksızlık yapmalarına karşı da mücadele etmiştir.¹³⁵ Tefsir kaynaklarında onların tüccar bir kavim olmaları nedeniyle ölçü ve tartıda haktan ayrılmaları büyük bir sorun olarak beyan edilmektedir. Onlara gönderilen peygamberin söyleminde de bu problem öne çıkmakta,¹³⁶ adaletli olmaları yönündeki uyarılar öncelikle zikredilmektedir.¹³⁷

Şüphesiz bütün peygamberler kavimlerindeki yanlışları düzeltme ve onları doğruya davet etme misyonuna sahiptir. Hz. Şuayb'ın kavmine yönelik Kur'an'da nakledilen ifadelerinde ölçü ve tartı meselesine öncelik vermesi, kavminin içinde bulunduğu kötülüğün başında bu durumun yer almasıyla ilgilidir. Hz. Şuayb onları bu yanlıştan menetmekle işe başlamaktadır.¹³⁸ Bununla birlikte bu davranış modelinin onlarla sınırlandırılmayacağı da açıktır. Bu bağlamda Kur'an'da ölçü ve tartıda adaletli olmak ve haktan ayrılmamak genel bir ilke olarak beyan edilmektedir.¹³⁹

Döneminin toplumsal sorunlarını ele alan bir diğer peygamber Hz. Mûsâ'dır. Firavun hanedanının yeryüzünde baskı ve zulümle hüküm sürdüğü bir dönemde peygamber olarak görevlendirilen Hz. Mûsâ'nın öncelikle bu zalim yönetimle mücadele ettiği görülür. Nihayetinde İsrailoğullarını içinde buldukları zulümden kurtaran da Yüce Allah olmuştur. Hz. Mûsâ'nın azgınlaşan Firavun'a gönderildiğine dair beyanlarına ve onun Firavun'la diyaloguna yer veren Kur'an ayetlerinde bu zulmün önemli bir problem olarak ortada durduğu anlaşılır.¹⁴⁰ "Hor görülüp ezilmekte olan o kavmi de (İsrâiloğulları) için bereketlerle doldurduğumuz ülkenin doğu taraflarına ve batı taraflarına mirasçı kıldık. Sabırlarına karşılık rabbinin İsrâiloğulları'na verdiği güzel söz yerine geldi. Firavun ve kavminin yapıp yükselttikleri binaları yerle bir ettik."¹⁴¹ ayetinde beyan edildiği üzere toplumsal adaletsizlik ve zulmün hâkim olduğu bir düzenden kurtulma amacı öne çıkmaktadır.

Hız. Peygamber'in kendinden önceki diğer peygamberler gibi muhataplarını tevhide, salih amele ve temel ahlaki meziyetlere davet ettiği bilinmektedir. Bununla birlikte peygamberliği süresince döneminin ve içinde yaşadığı coğrafyanın önemli meselelerini de ıslah etmeye çalışmıştır.¹⁴² Kuşkusuz cahiliye toplumu içinde kimi meseleler vardı ki toplumu oluşturan bireyler adına önemli bir sorun oluşturmaktaydı. Kur'an bu meselelere işaret ederken bireylerin durumlarını da betimleyerek içinde buldukları vaziyeti ortaya koymakta ve onlara çözüm sunmaktadır.

¹³³ bk. Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (I)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 150.

¹³⁴ el-A'râf 7/80.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 4/496; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/127; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/214.

¹³⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîrül-Kur'âni'l-hakîm*, 8/469.

¹³⁷ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 3/1317.

¹³⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/313.

¹³⁹ bk. el-Mutaffîfîn 83/1-6.

¹⁴⁰ bk. el-Bakara 2/49; el-A'râf 7/103, 127; Yûnus 10/89, 90; İbrâhîm 14/6; el-İsrâ 17/103; Tâhâ 20/24.

¹⁴¹ el-A'râf 7/137.

¹⁴² Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetleri", 151.

İnsanların güç ve kuvvetine göre değer bulduğu, zayıf ve güçsüz olanların aşağılandığı bir toplumda en büyük problem, bireylerin haklarının korunmasıdır. Hak mağduriyetinden en çok etkilenen grupların başında ise kadınlar ve çocuklar gelmektedir. Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderildiği Arap toplumunda erkeklerin kadından daha üstün ve değerli görüldüğü bir anlayış hakimdir.¹⁴³ Bu bağlamda cahiliye döneminin zulme uğrayan en önemli grubundan biri de kız çocukları olmuştur. "Onlardan birine kız müjdelendiği zaman öfkelenmiş olarak yüzü kapkara kesilir."¹⁴⁴ ayetinde vakiya işaret edildiği gibi yüzü kapkara kesilen baba temsiliyle ikileme kalmış bir insan tasvir edilmektedir. Bir taraftan toplumun baskısıyla kendini çocuğunu öldürmek zorunda hisseden diğer yandan da fitri bir eğilimle bundan kaçınan bir insan vardır.¹⁴⁵ et-Tekvîr 81/8, 9. ayetlerde işaret edildiği üzere kız çocukları diri diri toprağa gömülmekteydi. Kaynaklarda bazı kadınların henüz doğum gerçekleşmeden evvel çölde uzak bir yere gittiği aktarılır. Burada bir çukur kazıp beklemekte yahut bir kuyunun başında durmaktadır. Doğan bebek eğer kızsaa onu çukura atmakta erkek ise sevinerek ailesinin yanına dönmektedir.¹⁴⁶ Onların kız çocuklarına neden bu şekilde davrandıkları farklı açılardan değerlendirilebilir.¹⁴⁷ Ancak sebep ne olursa olsun Kur'an'da bu sebepler geçersiz kabul edilmekte ve evladın Allah'ın bir nimeti olduğu gerçeği beyan edilmektedir.¹⁴⁸

Cahiliye toplumunda zulme uğrayan gruplardan biri de yetimlerdi. Kaynaklarda insanların yetimlerin mallarını haksızca gasp ettiği ve bu durumun da bir eziyete dönüştüğü belirtilir.¹⁴⁹ Ayetler yetimleri korumayı ve erişkin oluncaya kadar mallarına sahip çıkmayı emretmektedir.¹⁵⁰ Toplumsal bir problemin Kur'an ayetlerindeki izdüşümleri nüzul ortamının önemini ortaya koymaktadır.

Sosyal adaletsizliğin hâkim olduğu ve güçsüzlerin haklarının gasp edildiği bir toplumda hakların sahiplerine verilmesi büyük önem arz eder. Cahiliyede miras taksiminin olmadığı, küçük çocukların ve kadınların mirasta pay sahibi olmadığı bilinmektedir.¹⁵¹ Mirasla ilgili bu durum toplumda huzursuzluk meydana getirmekteydi. İnsanlar mağduriyetlerini şikâyet ediyor ve çözüm arayışına girişiyordu.¹⁵² Miras ayetiyle birlikte küçük olsun büyük olsun evladın mirastan pay aldığı, kadının payının da açıkça zikredildiği görülür. Kur'an mirasla ilgili emirlerinde hak sahiplerinin değişen durumlarına göre farklı oranlarda taksimatta bulunmaktadır.¹⁵³ Böylece adalet ve maslahat gereği bir taksim beyan edilir.¹⁵⁴

Cahiliye toplumunda problem yaşanan alanlardan biri de aileydi. Evlilik, boşanma, kadın ve erkeğin aile içindeki konumu toplum içinde sıkıntılara sebep olmaktadır. Aynı zamanda insanların evlatlık sebebiyle geliştirdikleri yeni ilişkiler, aile yapısında ciddi problemlere yol açmaktaydı. Araplar evlatlığın rahimden kaynaklanan bir haramlığı barındırdığını düşünüyorlar ve evlatlığın hanımını öz evladın hanımı gibi görüyorlardı. Aile ile ilgili meseleleri sağlam bir zemine oturtan Yüce Allah, toplumsal bir sorun haline gelen evlatlığın çocuktan

¹⁴³ Değerlendirmeler için bk. Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 133-137; Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 147-157.

¹⁴⁴ en-Nahl 16/58; ayrıca bk. el-İsrâ 17/31.

¹⁴⁵ bk. et-Tekvîr 81/8, 9.

¹⁴⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 10/3403; Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/139; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/216.

¹⁴⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 31/66; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/471.

¹⁴⁸ bk. eş-Şûrâ 42/49.

¹⁴⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/878; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/573; İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/14.

¹⁵⁰ bk. el-Bakara 2/83, 177, 215, 220; en-Nisâ 4/2, 6, 8, 10.

¹⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/31; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 3/37; Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/260.

¹⁵² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/32; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/455; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 2/225.

¹⁵³ bk. en-Nisâ 11, 12.

¹⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/480.

farklı olduğunu beyan edip, öz evlat ile evlatlığı birbirinden ayırmıştır.¹⁵⁵ Allah Teala, toplumdaki sözü edilen yanlış uygulamayı elçisi vasıtasıyla beyan etmektedir. Hz. Peygamber'in evlatlığının hanımıyla evlenmesini emrederek toplumdaki yanlış algıyı düzeltmekte, Allah Resulü'nün içinde bulunduğu sıkıntılı hali tasvir etmektedir.¹⁵⁶ Yüce Allah Hz. Peygamber örneğinde evlatlığı sulbundan gelen evlattan ayırmaktadır.¹⁵⁷ Böylece sulbundan gelen evladının hanımı kişiye haramken evlatlığın hanımının haram olmadığı beyan edilir.¹⁵⁸

Kuşkusuz toplumsal kabullerle mücadele etmek kolay değildir. Yukarıda bahsi geçen ayetin ifadesiyle Hz. Peygamber'in insanların oğlunun karısıyla evlendiğini söylemelerinden¹⁵⁹ ya da hanımını boşatıp onunla evlendiğini söylemelerinden çekindiğini göstermektedir.¹⁶⁰ Oysa Yüce Allah sadece kendinden korkup sakınma uyarısında bulunarak ilahi hükümlerin toplumsal kabullerin üstünde olduğunu beyan etmektedir. Aynı zamanda evlatlık konusunun çözüme ulaştırılması, aile kurumunun saygınlığını da güçlendirmektedir. Böylece toplumda öz evlatla karıştırılan ve birtakım kuralların geliştirildiği evlatlık tamamen kaldırılmakta, onun yerine yetimlerin korunması ve kimsesizlere yardım edilmesi ilkesi geliştirilmektedir.

Aile kurumunu ilgilendiren ve toplumda huzursuzluğa sebep olan bir başka mesele boşanmaydı. Cahiliyede talak sayısının bir sınırı yoktu. Ancak iddet bilinmekteydi. İslam'ın ilk dönemlerinde de bu durum devam etti. Adam isterse karısını boşuyor, dilerse ona dönüyor ve böylece iddet uzuyordu. Kadınlar bu durumdan şikâyet etmekteydi.¹⁶¹ Bunun üzerine "Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir. ..." ¹⁶² ayeti nazil oldu. Nihayetinde talak sayısının üçle sınırlandırılması ile herhangi bir kayıtlı ve sayıyla sınırlandırılmayan boşama işlemi kayıt altına alınmıştır.¹⁶³ Böylece iddeti uzatarak kadının zarara uğraması ortadan kaldırılmakta, talak ve iddet bir kayda bağlanmaktadır.¹⁶⁴

Toplumsal hayatta etkili olan hususlardan biri de insanların giyim kuşamlarına yansıyan tavırlarıdır. Cahiliye toplumundaki pek çok sorunu ele alan Kur'an ayetlerinin tesettürle ilgili beyanı toplumda konuyla ilgili bir problemin olduğunu göstermektedir.¹⁶⁵ Her ne kadar toplumda başörtüsü ve örtünme belli oranda uygulanıyor olsa da bilinçli bir tesettür algısının bulunmadığı görülmektedir.¹⁶⁶ Kadınların cahiliyedeki örtünme şekillerinden bahsedilirken onların başörtüsü ile başlarını örttükleri fakat küpelerini, boyun ve gerdanlarını sıkıca bağlamadıkları belirtilir.¹⁶⁷ Kadınların güzelliğini ortaya çıkarmak ve zinetlerini göstermek amacıyla örtündükleri zikredilir.¹⁶⁸ Rivayetlerde kimi hanımların toplumdaki giyim

¹⁵⁵ Şa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 8/49; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Şur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim - Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm (Riyad-Suud: Dâru'l-Vatan, 1997), 4/289.

¹⁵⁶ bk. *el-Ahzâb* 33/37.

¹⁵⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/407.

¹⁵⁸ bk. *en-Nisâ* 4/23.

¹⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/391; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Şur'ân*, 4/287; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 25/170.

¹⁶⁰ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/642; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/190.

¹⁶¹ İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/306; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/442; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Şur'ân*, 1/611.

¹⁶² *el-Bakara* 2/229.

¹⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/538; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahikâmü'l-Şur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1405), 2/74; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/304; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/442.

¹⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/273.

¹⁶⁵ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Ayşe Betül Oruç, "Bakışların Kısılması", 'Himâr' ve 'Görünen Ziyet' İfadeleri Bağlamında Tefsirlerde Tesettür Konusunun Değerlendirilmesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2016), 64-75.

¹⁶⁶ bk. Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araçlar*, 198-206.

¹⁶⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/400; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/381.

¹⁶⁸ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/636; İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/383; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/179.

şekillerinden rahatsızlık duyduğu ve bunu açıkça ifade ettiği görülür.¹⁶⁹ Hz. Peygamber'in de etrafındaki hanımların örtünme şekillerini düzelttiği ve onlara tesettürün nasıl olacağını beyan ettiği aktarılır.¹⁷⁰ Konuyla ilgili ayetler,¹⁷¹ toplumda takva merkezli bir tesettür algısı oluşturmakta, var olan problemi beyan ederek çözümü sunmaktadır.

Toplumunu oluşturan bireylerin birbirlerinin evlerine izinsiz girmesi ve ev içindeki mahremiyetin olmaması da cahiliye toplumundaki bir başka problem olarak dikkat çekmektedir. Müslüman toplumun fertlerine izin isteme edebinin öğretildiği hatta aynı evin sakini olan bireyler arasında dahi bu durumun gündeme getirildiği ayetler bu çerçevede önem arz eder.¹⁷²

Şüphesiz toplumdaki ahlaki zafiyetler ya da edep ilkelerinin göz ardı edilmesi, toplumu oluşturan bireylerle aktif bir ilişkiye sahip olan Hz. Peygamber'i ve onun ailesini doğrudan ilgilendirmekteydi. Nitekim Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep'le (ö. 20/641) düğününde yaşananlar üzerine nazil olan ve hicâb ayeti¹⁷³ olarak bilinen ayette¹⁷⁴ Müslümanların Hz. Peygamber'e ve diğer inananlara karşı tavırlarında sahip olmaları gereken edebe işaret edilir. İzin almadan eve girmek, yemek için davet edilmediği halde oturup yemeği beklemek, yemek sonrası ise sohbeti uzatarak insanlara rahatsızlık vermek doğru kabul edilmez.¹⁷⁵

Cahiliye döneminde bazı erdemlerin değerli görüldüğü ve bunların övgü makamında zikredildiği malumdur. Bu bağlamda cömertlik, cesaret ve dayanışma gibi hasletlerin Arap şiirlerine konu edildiği ve toplumda değer verilen nitelikler olduğu görülür.¹⁷⁶ Bununla birlikte ahlaki meziyetlerin içselleştirilmediği, takva merkezli bir davranış modelinin geliştirilemediği de bilinmektedir. Bu nedenle toplumun pek çok problemine karşı Kur'an vahyinin hassas davrandığı görülür. Dönemin ve muhatap kitlenin toplumsal sorunları vahyin gündeminde olmuş, sunulan çözümler ise dönem ve coğrafyanın sınırlarını aşarak evrensel bir yapı kazanmıştır.

Sonuç

Vahiy, temelde Allah, peygamber ve insanlar arasındaki ilahi bir iletişimdir. İletişimin etkili biçimde gerçekleşmesi ve mesajın muhatap tarafından doğru algılanabilmesi için mesajı iletenle muhatap arasında birtakım ortak unsurların mevcut olması, iletişim sırasında da bu unsurların gözetilmesi gerekmektedir. Allah'ın insanlığa mesajını iletme biçimi olan vahiyde her dönemde gerek fert olarak insanın özellikleri, kendine has yapısı gerekse her toplumun kendine ait nitelikleri, ortak yaşantısı, dili, tecrübeleri ve sorunları dikkate alınmıştır. Bu durumu Kur'an'da geçmiş peygamberlerin tebliğ süreçlerine ilişkin kesitlerde ve Kur'an'ın nazil olduğu zaman ve zemini dikkate alan muhteva ve üslubunda açıkça görmek mümkündür.

Kur'an'da Yüce Allah seçmiş olduğu elçileri insanlara haber verirken onların yaşadıkları toplumdaki diğer insanlarla ortak bazı vasıflarına işaret eder. Bu niteliklerin başında o peygamberin topluma sonradan dahil olan veya dışarıdan gelmiş bir yabancı olmadığı, bilakis toplumun içinden ve son derece iyi tanınan bir kimse oluşu gelmektedir. Kur'an peygamberlerin, muhataplarının arasında bilinen kimseler olmalarını onların aynı zamanda beşer oluşlarıyla da ilişkilendirmektedir. İnkarcılar, itirazlarına sebep olarak zaman zaman

¹⁶⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 8/2573; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 6/44.

¹⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 7/546.

¹⁷¹ bk. en-Nûr 24/30, 31; el-Ahzâb 33/35, 59.

¹⁷² bk. en-Nûr 24/27-29; 58, 59.

¹⁷³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/310; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 10/3148; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/418.

¹⁷⁴ el-Ahzâb 33/53.

¹⁷⁵ İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/395; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 179, 180.

¹⁷⁶ Çağrı, *Kur'an'ın Geliş Ortamı*, 123-174.

peygamberlerin beşer olmasını zikretseler de Kur'an'da varlık birlikteliğinin, vahiy-muhatap iletişimin sağlıklı biçimde gerçekleşebilmesi için gerekli olduğunu vurgulanır. Zira her cins kendi cinsine yakınlık duyar ve cins birlikteliği muhatabı anlamayı kolaylaştırır.

Kur'an'ın vahiy-muhatap ilişkisinde vurguladığı temel bir unsur da dil birlikteliğidir. Zira dil ortaklığı anlama, düşünme ve iletişimin tarafları arasındaki bağlantıyı sağlamada gerekli en temel unsurdur. Ayrıca dil toplumun bilgi ve duygu ortaklığını, yaşantı birlikteliğini yansıtır.

Vahiy, her toplumun kendine özgü ilgi ve beğenilerini dikkate alır. Çünkü iletişimde muhatap alınan toplumun ortak kültürünü oluşturan öğeleri göz önünde bulundurmamak iletişimin gücünü ve etkisini arttıracaktır. Bu doğrultuda Kur'an vahyinde ilk muhatap Arap toplumunun kültürel unsurları, ortak ilgi ve beğenileri önemli ölçüde dikkate alınmıştır. Arap yaşantısının başat bir ögesi olan deve, savaşların belirleyicisi olan at gibi hayvanlar Kur'an'ın muhtevası ve anlatım biçimi içerisinde önemli bir yer tutmuştur. Yine cennet tasvirlerinde hurma, üzüm, nar ve zeytin gibi Arapların beğenisine hitap eden meyvelerin sıkça zikredildiği, yeşillikli, serin bahçeler gibi onlara huzur veren mekanlara işaret edildiği görülür. Elbette cennet tasvirlerinde tüm insanlığın beğenisine hitap eden unsurlar da yer almaktadır. Ancak ilk muhatapların dikkatlerini çekmek ve anlamalarını kolaylaştırmak maksadı ile ortak kültürel unsurlara ağırlıklı olarak yer verilmesi önemlidir.

Kur'an'da vahyin muhatabı insanlar doğru yola davet edilirken bazen toplumların kendi tarihi geçmişlerine ait bir durum bazen de önceki zamanlara ait olup toplumsal hafızada yer bulan birtakım olaylar referans gösterilir. Nitekim Kur'an, Arap toplumunun haklarında bilgi sahibi olduğu Âd ve Semûd kavimlerine, Firavun'a dair meselelere yer vermektedir. Dolayısıyla bu toplumların helaki, Firavun'un başına gelenler Kur'an'ın ilk muhataplarını uyarmak ve onlara öğüt vermek üzere birer araç olarak kullanılmıştır. Aynı şekilde Arap toplumunun kendi tarihi tecrübelerine işaret edilmiş, Kâbe'nin önemi, Fil Vakası ve yaz-kış yolculuklarından emin kılınma gibi nimetler kendilerine hatırlatılarak Allah'a ve elçisine iman etmekten korkmamaları istenmiştir. Ortak tarihi tecrübenin varlığı, vahiy-muhatap ilişkisinde yakınlığı sağlayan önemli unsurlardan biridir.

Her peygamber farklı toplumlara temelde ortak hakikatleri beyan eder. Her peygamber peygamberliği süresince inanç ve ahlak sorunlarına çözüm sunma vazifesini yerine getirir. Bunun yanında her peygamber kendi kavminin sorunlarını da gündeme getirmektedir.

Vahiy-muhatap ilişkisinde ayetler birçok ilkeye işaret eder. Şüphesiz vahyin muhatabı olan toplumun peygamber ile ortak yönlerine ve muhatapların ortak niteliklerine yapmış olduğu vurgu dikkat çekicidir. Zira Kur'an'ın kıssaları, haberler, hükümler, cennet tasvirleri ve genel anlatım üslubu içerisinde yer alan dilsel unsurları kapsayan geniş bir alanda vahyin, muhatabının ortak yönlerine dikkat çektiği görülmektedir. Tebliğin etkili bir biçimde gerçekleşmesi, muhatabın vahyi gerektiği biçimde doğru olarak anlayabilmesi ve akledip uygulayabilmesi süreçlerinde bu ortak yönlere işaret edilmesi ve bu ortaklıkların hatırd tutulmasının önemi açıktır.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design* / Çalışmanın tasarlanması: ABO (%50), SS (%50); *Literature review* / Literatür taraması: ABO (%50), SS (%50; *Data collection* / Veri toplama: ABO (%50), SS (%50); *Data analysis* / Veri analizi: ABO (%60), SS (%40); *Writing the article* / Makalenin yazımı: ABO (%60), SS (%40); *Revision the article* / Makale revizyonu: ABO (%60), SS (%40).

Funding / Finansman: *This research received no external funding.* / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: *The authors declare no conflict of interest.* / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Akpınar, Ali. *Hayvanlar Âleminde Kur'ânî Mesajlar*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2021
- Aksakal, Zeynep Nermin. *Kutsal Kitaplarda Şeriat*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Apak, Âdem. *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Ateş, Ali Osman. "İlahi Dinlerin Ortak Değerleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2002), 15-25.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl fî Tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Bulut, Halil İbrahim. "Semavi Dinlerin Ortak Ahlak İlkeleri ya da Evrensel Değerler". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Bahar 2015), 65-81.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.
- Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Basım, 1982.
- Çağrı, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Çakan, İsmail L. "Peygamberlerin Bazı Nitelikleri ve Hz. Peygamberin Ümmeti Üzerindeki Hakları (Sempozyum Tebliği ve Müzakereleri)". *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed*. 17-36. Konya: Fecr Yayınevi, 2007.
- Çelik, Ömer. *Kur'an'ın Muhatapları*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Dereli, M. Vehbi. "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2012), 29-50.
- Dereli, Muhammed Vehbi. "Arap Dili ve Edebiyatının İslâm Medeniyeti İçin Önemi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 65-87.
- Derzeze, İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Ebüs-suûd, el-İmâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *Tefsîru Ebî's-Suûd=İrşâdü'l-'aqlî's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Emîn, Ahmed. *Fecrü'l-İslâm*. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Mevsûa Ahmed Emîn el-İslâmiyye, 1969.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Duheys. Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- Göçemen, Yakup. "Antere b. Şeddâd'ın Şiirlerinde Tasvir". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (Ocak 2016), 69-98.
- Güzel, Ahmet. "Câhiliye Dönemi Araplarında Şiir Konuları". *Akademik Siyer Dergisi* 2 (Haziran 2020), 80-104.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâfî el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm li İbn Ebî Hâtim*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.

- İder, Saadet - Parlaklıç Mucan, Ayşe. "Keşfi'nin Te'dîb-nâme Adlı Eserinin Eğitsel Açıdan İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 647-680. <https://doi.org/10.14395/hid.979812>
- Karacabey, Salih. "Ülül Azm Peygamberler ve Ortak Yönleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/7 (1998), 297-313.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Kâsımî, Cemâleddin. *Me'hâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Ûrtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-a'şkâmi'l-Kur'ân=Tefsîru'l-Ûrtubî*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim e'ş-Tafeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-Mâtürîdî=Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîru'l-Mâverdî=en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid ibn Abdilmaksûd b. Abdirrahim. 6 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaatı Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l-Al'â. *Tefhimu'l-Kur'an*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî. *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1988.
- Oruç, Ayşe Betül. "Bakışların Kısılması', 'Hımâr' ve 'Görünen Ziyne't İfadeleri Bağlamında Tefsirlerde Tesettür Konusunun Değerlendirilmesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2016), 63-80.
- Öğmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar -Câhiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumunu ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim-*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Öztürk, Mahmut. "Peygamberlerin Tebliğ Sürecinde Bazı Ortak Noktalar". *Harran İlahiyat Dergisi* 46 (2021), 134-159. <https://doi.org/10.30623/hij.988723>
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın 'Cennet' Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler". *İslâmiyât* IV 1 (2001), 145-162.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb=et-Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ħakîm*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Sadan, Hamza. "Kur'an Bağlamında Milli Kimlik ve Dil". *akif* 51/2 (2021), 78-93. <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.1>
- Şa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Saygın, Sümeyye. "Kur'an'da Bahsi Geçen İrem'in Mahiyeti Üzerine Klasik ve Modern Tefsir Kaynakları Etrafında Bir İnceleme", *Orta Doğu'da Din ve Medeniyet*. Ed. Aytekin Şenzeybek, vd. 353-370. Konya: NEÜ Yayınları, 2022.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim - Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm. 6 Cilt. Riyad-Suud: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Seyyid Kutub, İbrahim Hüseyin. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut-Kahire: Dâru's-Şurûk, 17. Basım, 1412.
- Şanver, Mehmet. "Kur'an'ın Muhatabıyla Diyalog Kurma Sürecinde 'Ortak Değerler'in Yeri ve Rolü". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13/2 (2004), 157-168.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 5 Cilt. Dimeşk, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimi't-Taybe, 1414.
- Şimşek, Mehmet Ali. "İletişim Unsurları Açısından Kurani Vahyin Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2001), 393-414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Müessesetü'r- Risâle, 2000.
- Tan, Zeki. "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (I)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 145-174.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şalebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zeydân, Corcî. *el-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Mektebetü'l-Ehliyye, 1993.

Epistemolojik Açidan İnfefa/Şirden ve Şirden Mayasıyla Yapılan Peynirin Helallığı Meselesi

Hasan GÜMÜŞOĞLU 

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye
Assoc. Prof., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Islamic Sects, Yalova, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0836-4031> | ROD ID: <https://ror.org/01x18ax09>
hasgumus@hotmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 15.10.2023

Kabul: 24.12.2023

Yayın: 30.12.2023

Anahtar Kelimeler:

İslam Hukuku,
Maya,
Peynir,
Şirden,
Helal.

Günümüzde kullanılan mayalar büyük oranda hayvanî, bitkisel, mikrobiyal ve genetiği değiştirilmiş mikroorganizma kaynaklı olup hayvanî olanların büyük kısmı da şirden mayasından oluşmaktadır. Biz Türkçeye şirden olarak tercüme edilen *infefa* kelimesine yüklenen mananın söz konusu tartışmalarda önemli bir etkiye sahip olduğunu dikkate alarak çalışmamızda öncelikle infefa kelimesinin epistemolojik açıdan tahlilini yapmaya gayret ettik. Söz konusu tartışmaların özellikle “infekatü'l-meyte” yani ölmüş hayvanın şirden mayası konusunda yoğunlaştığı ve bu ifadeye yüklenen manaya göre farklı hükümlerin ortaya çıktığı söylenebilir. Bu sebeple infefa kelimesinin sözlük ve terim olarak kullanıldığı manalar açıklığa kavuşturulduktan sonra onun mayasının helallığı ve haramlığı konusunda bir sonuca varmanın sağlıklı olacağını belirtmek gerekir. İnfekatü'l-meyte (ölmüş hayvanın şirdeni) ile öncelikle geviş getiren hayvanların yavrusunun (oğlak, buzağı ve kuzu) süt ile beslendikleri dönemde meşru bir şekilde kesilmeden öldüğünde şirdenin içindeki süt ve enzim karışımı madde kastedilmiş ve bu ölmüş hayvanın sütüne benzetilerek temiz ve helal kabul edilmiştir. İnfefa lafzının şirdenin kendisi manasında kullanılması durumunda ise şirden hayvanın eti konumunda olduğundan meytenin şirdeni necis yani yenilmesi helal olmamaktadır. Ayrıca geçmiş dönemlerde hem şirdenin içindeki madde hem de şirdenin kendisi maya olarak kullanılmakla birlikte günümüzde şirden mayası denilince genellikle şirdenin kendisinden elde edilen enzimle yapılan maya anlaşıldığından bu değişimin önemli olduğunu belirtmek gerekir.

An Epistemological Perspective on The Halalness of Infefa/Abomasum and Cheese Made with Infefa Yeast

Article Info

Abstract

Article History

Received: 15.10.2023

Accepted: 24.12.2023

Published: 30.12.2023

Keywords:

Islamic Law,
Yeast,
Cheese,
Abomasum,
Halal.

Today, yeasts are largely derived from animal, plant, microbial and genetically modified microorganisms, and most of the animal yeasts are made up of abomasum yeast. This study aims to to analyse the word *enfaha* from an epistemological perspective as the meaning attributed to the word *enfaha*, translated into Turkish as shirdan has a significant impact on the discussions in question. The discussions focus particularly on the subject of “enfahatü'l-meyte” that is the abomasum yeast of a dead animal and different provisions emerge depending on the meaning attributed to this term. It is therefore necessary to come to a conclusion on the lawfulness of the infefa, once the meaning of the word enfefa as a word and term has been clarified. Enfahatü'l-meyte (abomasum of a dead animal) mainly refers to the milk and enzyme mixture in the abomasum of baby of ruminants (kid, calf and lamb) illegally slaughtered during the milk feeding. It is accepted as clean and halal because of its similarity to the milk of dead animals. If the word enfaha is used in the sense of the abomasum itself, since the abomasum is the flesh of the animal, the abomasum of the meyte (dead animal) is impure. It is not halal to eat. Although neither the substance in the abomasum nor the abomasum itself was used as yeast in the past, it is now understood that the yeast produced with the enzyme comes from the abomasum itself. It is therefore important to address this change.

Atıf/Citation: Gümüsoğlu, Hasan. “Epistemolojik Açidan İnfefa/Şirden ve Şirden Mayasıyla Yapılan Peynirin Helallığı Meselesi”. *Akif* 53/2 (2023), 218-230. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.41>



“This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)” / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır.”

Giriş

Dünya genelinde üretilen sütün üçte birinin peynir yapımında tüketilmesinden hareketle peynirin evrensel bir gıda maddesi olduğu ve insanlık için hayatî önem taşıdığı söylenebilir. Peynir, temelde bir süt ürünü olmakla birlikte gerek yapma usulü, gerekse sütün pıhtılaştırılmasında kullanılan mayanın keyfiyeti sebebiyle farklı şekillerde tüketilmektedir. Günümüzde mayalar genel manada hayvanî, bitkisel, mikrobiyal ve genetiği değiştirilmiş mikroorganizma kaynaklı olmaktadır. İslam hukuku açısından eti yenen hayvanların sütünün helal olduğu konusunda bir ihtilaf bulunmamakla birlikte enzimlerin özelliği sebebiyle mayanın dolayısıyla da peynirin temiz ve helal olup olmadığı meselesinin Asr-ı saâdet'ten itibaren tartışma konusu olduğu görülmektedir.

Hayvanî kaynaklı mayalar büyük oranda oğlak, kuzu ve buzağı gibi geviş getiren hayvanların şirdeninden elde edilen rennin/kimozin ağırlıklı bileşimden yapılmakla birlikte az da olsa domuz gibi başka hayvanların midelerinden elde edilen pepsin de maya yapımında kullanılmaktadır.¹ Bununla birlikte özellikle vejetaryenlerin veya dindarların hassasiyeti ya da maliyetinin ucuzluğu gibi sebeplerle hayvanî enzimler ihtiva etmeyen mayalara her geçen gün talep artmaktadır. Ancak kalitesi, tadı ve bütün peynirlerin yapımında yüksek verim sağlama gibi bazı nitelikleri sebebiyle şirdenden elde edilen mayanın peynir yapımında yaygın olarak kullanımı devam etmektedir.² Ayrıca domuz ve diğer hayvanların midesinden elde edilen pepsin ile yapılan maya, şirdenden elde edilen maya kadar kaliteli olmamakla birlikte yapımını kolay ve ucuz olması ve bazı toplumların inançları açısından sıkıntı teşkil etmemesi gibi sebeplerden dolayı rağbet görmektedir.

Hayvanî mayanın yapımında genellikle midenin bir kısmı olarak ifade edilen şirden en önemli organdır. Yeni doğmuş buzağının ön midesinde bulunan oluk sayesinde emilen süt doğrudan şirdene (abomasum) ulaşır. Emme döneminde şirdenin hacmi özellikle midenin diğer bölümlerine göre oldukça büyüktür. Doğumdan sonra birkaç hafta geçip buzağının yeme başlamasıyla birlikte şirdenin hacmi küçülür, midenin diğer bölümleri (rumen, retikulum ve omazum) ise büyür.³ Emme yani yem veya ot gibi maddelerin yenilmediği dönemde emilen süt şirdene geldiğinde şirden tarafından salgılanan bir enzim olan rennin⁴ vasıtasıyla pıhtılaştırılır. Peynir mayalarından yer alan rennin, sütteki en önemli protein olan kazeini çöktürerek sütün pıhtılaşmasını yani peynir olmasını sağlar.⁵ Pıhtılaştırma sütün çöktürülüp koyulaştırılması ve katılaşması şeklinde farklı hallerde olduğundan ölmüş kuzunun (meytenin) şirdeninden alınan rennin ile karışmış süt bir başka ifadeyle maya, sıvı veya katı halde bulunabilir.

İnfeha/şirden mayası denildiği zaman konumuz açısından iki farklı usulde yapılan maya önem arz etmektedir. Birinci usul; geviş getiren hayvanların yavruları (oğlak, buzağı ve kuzu) süt ile beslendikleri dönemde (yaklaşık 6 haftalık) meşru bir şekilde kesilmeden öldüklerinde yani meyte haline geldiklerinde onların şirdeninin içinde sıvı veya katı halde bulunan süt ve enzim karışımı maddenin maya olarak kullanılmasıdır. Bu şekildeki mayanın geçmişte

¹ Nihat Akın, "Peynir Yapımında Kullanılan Süt Pıhtılaştırıcı Enzimler ve Bunların Bazı Özellikleri", *GIDA Dergisi* 21/6 (1996), 435-442, 437; Hayri Coşkun-Said Nuri Akgündüz, "Peynir Mayası Üretiminde Helal ve Haram Yaklaşımlar", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2020), 34-53, 38.

² Muhammed Dervişoğlu-Oğuz Aydemir-Fehmi Yazıcı, "Peynir Yapımında Kullanılan Pıhtılaştırıcı Enzimler ve Kazein Fraksiyonları Üzerine Etkileri", *GIDA Dergisi* 32/5 (2007), 242-249, 242.

³ Anakız Gündüz-Cavit Arslan, "Buzağuların Preruminant Dönemde Beslenmesinin Ön Midelerin Gelişimine Etkisi", *Bahri Dağdaş Hayvancılık Araştırma Dergisi* 11/1 (2022), 37-50, 38.

⁴ <https://sozluk.sutdunyasi.com/terim/rennin/> 12/09/2023.

⁵ Akın, "Peynir Yapımında Kullanılan Süt Pıhtılaştırıcı Enzimler ve Bunların Bazı Özellikleri", 437.

hayvancılığın yaygın olduğu dönemlerde özellikle bu meslekle meşgul olan kimseler tarafından kullanıldığı bilinmekle birlikte günümüzde kaybolmaya yüz tutmuştur. İkinci usul ise süt döneminde veya sonraki dönemde geviş getiren hayvanların kesiminden sonra midenin bir kısmı olan şirdenin bizzat kendisinden elde edilen enzimle yapılan mayadır. Bu şekilde yapılan mayada da iki farklı durum söz konusudur. Birinci durum söz konusu hayvanların meşru bir şekilde kesimi yapıldıktan sonra midenin bir kısmı olan şirden alınıp kurutulduktan veya laboratuvar ortamında bir takım işlemlere tabi tutulduktan sonra peynir yapımında kullanılmasıdır. Şirdenin kendisinden elde edilen enzimle maya yapılması durumunda yavrunun süt emme döneminde olması şart olmayıp yem ile beslendiği dönemde de hayvanın şirdeni maya yapımında kullanılabilir. Ancak yavrunun süttten kesilip yemle beslendiği dönem uzadıkça mayayı oluşturan rennin/kimozinin kalitesi düştüğünden emme dönemindeki yavrunun şirdeni tercih edilmektedir.

Bu nevi mayanın yapım aşamasında geviş getiren hayvanların yavruları henüz süt ile beslenirken midenin şirden denilen kısmı kesilip soğuk su ile iyice yıkandıktan sonra tuzlanıp gölgede kurutulur. Bazı yerlerde ise tuzlandıktan sonra her bir şirdenin arasına ince bir tuz tabakası yapılarak şirdenler toprak bir kabın içinde üstü üste istif edilip ağzı kapalı bir halde serin bir yerde muhafaza edilir. İhtiyaç olduğunda çoğunlukla peynir yapımından bir iki gün önce kabından çıkarılarak küçük parçalara doğranıp tuz ve su ile salamura yapıp 24 saat civarında bırakılıp daha sonra süzülüp kullanılır. Ancak Osmanlı'nın son dönemlerinde bu çeşit yapılan mayanın çabuk bozulması ve randımsız olduğu ileri sürülerek Avrupa'dan ithal maya kullanılmasının tavsiye edildiği görülmüştür.⁶

Tarihî süreçte halk tarafından şirdenin kurutulularak maya elde etme usulü yaygın olmakla birlikte günümüzde bu çeşit maya oldukça nadir bulunmakta ve münferit faaliyetlerin ötesine geçmemektedir. Bugün peynir sanayiinde şirden mayası denilince genel manada geviş getiren hayvanların şirdeninin alınarak laboratuvar ortamında bazı işlemlere tabi tutularak elde edilen maya anlaşılmaktadır. Her iki usulde benzer fıkhî esaslar ihtiva etmekle birlikte bizim çalışmamızın ana konusu da günümüzde daha yaygın olan ikinci yöntemle elde edilen mayadır. Mayanın yapımında kullanılan şirdenin meşru kesilmiş bir hayvandan ya da meyte denilen yani kesenin inancı veya kesme şekline göre yenilmesi caiz olmayan bir hayvandan alınması mümkündür. Böyle bir mayanın kullanımıyla elde edilen peynir başta olmak üzere peynir altı suyu gibi ürünlerin helal veya haram olmasında da bu nokta önem teşkil etmektedir.

Hayvanın gerek şirdeninden gerekse midesinden birtakım işlemler sonucu elde edilen maya aslında bir çeşit protein enzimi olup sütün peynir olma sürecinde yok olmadığından enzimin helal veya haram olan bir maddeden elde edilmiş olması önem arz etmektedir. Peynir üretiminde kullanılan hayvanî kaynaklı enzimlerin (maya) etinin yenilmesi helal olan ve İslâmî usullere uygun kesilen hayvanlardan alınması durumunda bir sakınca bulunmamaktadır. Etinin yenilmesi caiz olmayan söz gelimi domuzun kesimi yapılsa bile yenilmesi kesin haram olduğundan bundan elde edilen mayanın da haramlığı konusunda görüş birliği vardır. Etinin yenilmesi helal olmakla birlikte İslâmî usullere uygun olarak kesimi yapılmaması dolayısıyla meyte yani murdar olan hayvanın şirdeninin mayasının helalliği konusunda ise ihtilaf meydana gelmiştir. Bu ihtilafın temelinde Arapçada (انفحة) *infaha* kelimesiyle ifade edilen ve Türkçede *şirden* denilen maddenin mana ve vasıfları önem arz etmektedir. Zira peynirin mayasını oluşturan enzim, kendisi değişmeyip tam aksine değiştirdiğinden yani sütü peynir haline getirdiğinden fıkhîta istihâle veya istihlâk olarak ifade edilen değişim yoluyla bir helalliğin burada gerçekleştiğini söylemek doğru olmaz.

⁶ İhsan Onnik, *Kadınlara Amelî Sanayi-i Zirâiyye Dersleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1331), 83-4.

Bilindiği gibi kelime olarak tagayyür, tahavvül⁷ gibi manalara gelen istihale bir şeyin tabiatının ve vasfının değişmesi sebebiyle yapısal bir dönüşüme uğraması, kelime olarak tükenmek, fani ve helak olmak (yok olmak) manalarına gelen istihlâk ise bir maddenin aslını kaybederek başka bir madde haline gelmesini ifade eder.⁸ Bu çerçevede istihale, bir şeyin önceki haline dönmesi mümkün olmayacak şekilde değişmesi, istihlâk ise ölmek veya tükenmek suretiyle bir şeyin aslının yok olması şeklinde açıklanmıştır.⁹ Necis olan bir şey, üzerinden uzun zaman geçmekle veya vasfının tamamen değişmesiyle başka bir şey olup temiz hale gelebilir. Şarabın sirkeye dönüşmesi veya necasetin yanıp kül olması buna misal verilebilir.¹⁰ Şirdenden elde edilen enzimde istihâl ve istihlâk söz konusu olmadığından haramdan elde edilen enzim ile yapılan peynire helal demek doğru olmaz.¹¹

1. İnfehanın Manası

Arap dilinin önemli âlimlerinden İbn Dürüsteveyh (347/958) Araplar arasında kelimenin infeha ve enfeha şeklinde telaffuzlarının bulunduğunu ve başındaki hemzenin kesreli olarak yani "infeha" şeklinde okunmasının daha yaygın olduğunu belirtir. O, infehayı açıklarken: "Oğlağın karnından çıkarılan ve لَ libe' (doğumdan sonraki ilk 4-5 günde gelen süt) diye isimlendirilen yoğunlaşmış süt olup sağılan süt ile karıştırıldığında peynir meydana gelir"¹² diyerek mayanın yaptığı göreve işaret etmiştir. İbn Dürüsteveyh'in bu açıklamasından infehanın, hayvanın bir uzvunun yani midenin parçası olan şirdenin kendisini değil, şirdenin içindeki yoğunlaşmış sütü yani mayayı kastettiği anlaşılmaktadır. Aslında onun ağız sütü ile yoğunlaşan süt dediği şey, şeklen sarı ve yoğun olması sebebiyle ağız sütüne benzese de muhtemelen o devirde maya ile alakalı özel bir kelime olmadığından libe lafzıyla ifade edilmiştir. Nitekim İsmail b. Hammâd el-Cevherî (400/1009) infehanın bir şey yememiş olan kuzu ve oğlağın kirşi yani midesi¹³ olduğuna, ancak yemeğe başlamasından sonra ona kirş yani mide denildiğine¹⁴ dikkat çekerek infehanın emme döneminde olduğuna, yem ile beslenmeyle birlikte ona infeha değil, mide denildiğine işaret eder.

Bir diğer lügat âlimi İbn Manzûr (711/1311) infehanın henüz bir şey yememiş olan kuzu ve oğlağın karnından çıkarılan sarı renkte bir sıvı olduğunu ve yün bezde sıkıldığında peynir gibi katılaştığını belirtir. İbn Manzûr ayrıca doğumdan elli gün veya iki ay sonra hayvanın otlamaya başladığı zamanda infehanın mideye dönüştüğünü ve infehanın emme devam ettiği süreçte olduğunu belirtip İbn Dürüsteveyh'in ifadelerini tekrar eder.¹⁵ Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî (770/1368) ise Cevherî'nin açıklamasına atıfta bulunarak infehanın mide

⁷ Ebu'l-Feyz Muhammed el-Mürtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. (Kuveyt: Matbaatü'l-Hükümeti'l-Kuveyt, 1994), 28/365; Mecdüddîn Muhammed b. Yâkûb Ebû't-Tâhir Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, (Kâhire: Matbaatü Bûlak, 1303), 3/352.

⁸ Ahmed b. Muahmmmed el-Hamevî el-Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'i*, thk. Abdülazîm eş-Şinnâvî (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977), 157, 639.

⁹ Muhammed Ravvâs Kal'acî, *Mu'cemi lügati'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996), 39, 46.

¹⁰ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 24/22-3; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*, thk. Ali M. Mu'avvaz-Âdil A. Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/441-2; Zeynüddîn İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-Râik*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/394-5.

¹¹ Yüksel Çayıroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 381; Mustafa Boran, *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helâl Haram Ölçüleri* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 294; Yunus Naci Cıbiz, "İslam Hukukunda İstihlâk ve Hükümleri", *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9, 225-248, 236.

¹² Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer İbn Dürüsteveyh, *Tashîhu'l-Fasîh ve Şerhihi*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Meclisü'l-a'lâ li şüûni'l-İslâmiyye, 2004), 300.

¹³ Şemseddin Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317), 1158.

¹⁴ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah*, thk. Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1990), 1/413.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, 1300), 2/624.

manasında geldiğini belirtmekle birlikte onun hayvanın karnından çıkarılan sarı bir sıvı olduğunu, yün bezde sıkıldığında peynir gibi katılaştığını ve sadece süt emen hayvanda bunun bulunduğunu ifade eder.¹⁶

Gerek İbn Dürüsteveyh'in "süt ile karıştırıldığında peynir meydana gelir" diye açıklaması, gerekse İbn Manzûr'un yaptığı benzer açıklamalar dikkate alındığında infehanın şirdenin kendisi değil de onun salgıladığı ve bugün rennin ve kimozin olarak ifade edilen ve sütün pıhtılaşması sağlayan enzim yani maya olduğu söylenebilir. Bu noktada Mütercim Asım Efendi'nin (1235/1819) Ebû't-Tâhir el-Fîrûzâbâdî'nin (817/1415) *Kâmûsü'l-Muhîd* isimli lügatinde infefa (انفحة) ile alakalı yer alan ibarelerini¹⁷ Türkçeye tercümesinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Söz konusu tercüme şu şekildedir:

"İnfefa hemzenin kesri ve fâ'nın fethasıyla (az olarak kesre ile) olur. Küçük süt emen oğlağın karnından çıkar, süt ile ıslanmış yün bezde sıkıldığında peynir gibi katılaşır. Oğlak otlamaya başladığında ol kursak olur. Türkîde ona peynir mayası ve kursak mayası tabir olunur... Oğlak nesne yedikten sonra ona kirş denir. İnfefa lafzının cemi enâfiğ gelir. İnfehanın olduğu yer, kuzu veya oğlak ot yediğinde kirş olup geviş getiren hayvanların birinci midesine kirş, denir."¹⁸

Kâmûs şârihi Ebu'l-Feyz Muhammed el-Mürtazâ ez-Zebîdî (1205/1791) söz konusu açıklamayı zikrettikten sonra doğumdan kırk veya elli gün geçtikten sonra oğlağın otlamaya başladığı zamanda infehanın mideye dönüştüğüne dikkat çeker ve infehanın sadece emme devam ettiği dönemde olduğunu belirtir.¹⁹ Burada ayrıca lügat âlimlerinin açıklamalarını teyit eder bir şekilde bazı fakihlerin Farsçada infehaya "penîr mâya" denildiğini açıkça yazdıklarını²⁰ belirtmek gerekir.

Söz konusu açıklamalara bakıldığında şirden olarak tercüme edilen infehanın iki manada kullanıldığı anlaşılmakta olup infefa hakkında verilen dinî hükmün anlaşılması için infehanın hangi manada kullanıldığı önem arz etmektedir. Bu manalardan biri yavrunun emdiği sütün karnında toplandığı yerin adı olup süt emdiği dönemde oldukça büyük olan bu yer yavrunun ot yemesinden sonra zamanla küçülüp midenin bir parçası haline gelip şirden denilir. Diğer mana ise yavrunun ot yemeden önce hayvan yavrusunun (oğlak, kuzu ve buzağı) şirdeninde bulunan süt ve şirdenden salgılanan enzimin karışımından meydana gelen maddedir. Bilindiği gibi şirden kelimesi Farsça olup "şir", süt manasında "dan" ise kap manasında geldiğinden şirden kelimesi "sütlük" yani içinde süt bulunan kap demektir. Şirden/infefa kelimesiyle zarf ve mazruf arasındaki alaka çerçevesinde iki manadan yani zarf olarak midenin bir parçası olan kısım mı yoksa mazruf olarak maya (süt ve enzim karışımı) olan sıvının mı, kastedildiği önemlidir.

2. Peynir Konusunda Vârid olan Hadis ve Haberler

İslam tarihinde Peygamber Efendimize (s.a.v.) Tebük Gazvesi esnasında peynir getirildiği ve onun da besmele çekilerek yenilmesine izin verdiği bilinmektedir.²¹ Bununla birlikte peynir hakkındaki tartışmaların ve farklı rivayetlerin Asr-ı saâdet'ten sonraki devirlerde de devam ettiği görülmüştür. Temel hadis kitaplarından Ebû Dâvud'un Sünen'inde zikrettikleri şekilde

¹⁶ Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'i*, 616.

¹⁷ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîd*, 1/252.

¹⁸ Ebû't-Tâhir Fîrûzâbâdî, *Kâmûs Tercemesi*, çev. Âsım Efendi (İstanbul: Bahriye Matbaası,1305), 1/993, 153.

¹⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 7/190.

²⁰ Şeyhîzâde Abdurrahman, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Halîl İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/96.

²¹ Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. (Riyad: Mektebetü'l-Me'arif, 1424), "Et'ime", 39; Ebû Bekr Abdürrazzâk İbn Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: Mektebetül-İslâmiyye, 1972), 4/540-2.

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Tebük Gazvesi esnasında peynir getirilmiş ve o da besmele çekilerek kesilip yenilmesine izin vermiştir.²² Ayrıca Tirmizî ve İbn Mâce'nin Sünen'inde yer alan ve Selmân-ı Fârisî'den rivayet edilen bir hadis-i şerifte Peygamber Efendimize (s.a.v.) yağ, peynir ve kürkten sorulmuş o da "Helal Allah'ın kitabında helal kıldıkları, haram da Allah'ın kitabında haram kıldıklarıdır. Kendisi hakkında bir beyan olmayan ise affolunanlardandır"²³ buyurmuşlardır.

İlk dönem muhaddislerinden Ebû Bekr Abdürrazzâk İbn Hemmâm es-San'ânî (211/826), *el-Musannef* isimli kitabında peynir başlığı altında bu konuda nakledilen rivayetlere geniş olarak yer vermiştir. Söz konusu rivayetlerde şu bilgiler yer almaktadır: Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) hanımlarından Ümmü Seleme'ye (r.a.) peynirden sorulduğunda "bıçakla kesip besmele çekip yiyiniz" demiştir. Hz. Ömer'e bir topluluğun meytenin infehasını koyarak peynir yaptığı sorulduğunda "besmele çekip yiyiniz" şeklinde cevap vermiş, başka bir rivayette ise "Onu yiyiniz o süt ya da ağız sütünden başka bir şey değildir" demiştir. Daha başka bir rivayete göre ise Hz. Ömer'e peynirin içine meyte konulduğu söylendiğinde kendisinde meyte olduğunu bilerseniz yemeyin" dediği nakledilmiştir. Ebû Âliye'ye enâfihten (infehanın çoğulu) sorulduğunda "Süt ölmez" demiştir. Abdullah b. Ömer'e (r.a.) Mecusîlerin yaptığı peynir sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Müslümanların pazarlarında bulduğum şeyi satın alırım ve onun hakkında soru sormam." Başka bir rivayette ise ona peynirden sorulduğunda "İrak'tan bize ondan daha güzel bir şey gelmedi" demiştir. Abdullah b. Abbas'ın Yahudi ve Hristiyanların yaptığı peyniri yemekte bir beis görmediği rivayet edilmiştir. Tebük gazvesinde Resûlullâh'a (s.a.v.) peynir getirilip " Bu Fâris ehlinin yaptığı bir yiyecektir. İçinde meyte olmasından korkulur" denilince o; "Üzerine besmele çekip yiyiniz" buyurmuşlardır.²⁴

Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (458/1066), "Peynir yemek" ve "Peynirden yenilmesi helal olanlar ve olmayanlar" şeklinde iki ayrı bapta konuyla alakalı farklı rivayetlere geniş yer vermiştir. O, "Peynir Yemek" başlığı altında yukarıda zikrettiğimiz "Peygamber Efendimize (s.a.v.) Tebük Gazvesi esnasında peynir getirildiği ve onun da besmele çekerek peyniri kestiğine dair hadisi Hz. Ömer'den nakletmiştir. Beyhakî, Abdullah b. Abbas'tan naklen Mekke'nin fethi esnasında Peygamber Efendimizin (s.a.v.) peyniri görünce bu nedir diye sorduğunu, kendisine "Acem diyarında yapılan bir yiyecek olduğu söylenince "Onu bıçağı alıp kesin ve besmele çekip yiyiniz" şeklindeki hadisi zikretmiştir. Ayrıca başka bir rivayette ise Hz. Ömer'e peynirden sorulduğunda onun süttten ve ağız sütünden (maya) yapıldığını belirtip "besmele çekip yiyiniz" dediği ifade edildikten sonra benzer rivayetlerin Hz. Ali ve Selmân-ı Fârisî tarafından yapıldığına işaret edilmiştir. Daha sonra ise Hz. Âişe'ye (r.a.) peynir hakkında sorulduğunda "Siz yemez iseniz bana veriniz ben yerim" dediği Ümmü Seleme'nin (r.a.) ise "Allah Azze ve Celle'nin ismini zikredip yiyiniz" dediği belirtilmiştir.²⁵

Beyhakî, "Peynirden yenilmesi helal olanlar ve olmayanlar" başlığı altında ise Hz. Ömer tarafından sadece Ehl-i kitabın yaptığı peynirin yenilmesine dair yazı gönderildiğine, bir başka rivayette ise Abdullah b. Mesud'un Müslümanların ve Ehl-i kitabın yaptığı peynirleri yiyiniz" dediğine dair haberlere yer verir. Daha sonra Abdullah b. Ömer'e peynirden sorulduğunda ise aynı cevabı yani "Müslümanların ve ehl-i kitab'ın yaptığını yiyin" dediği belirtilmekte ve benzer rivayetlerin Abdullah b. Abbas ve Enes b. Mâlik'ten (r.a.) de geldiği ifade edilmektedir. Beyhakî

²² Ebû Dâvûd, Sünen, "Et'ime", 39; Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân Receb (İbn Receb), *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadisen min cevâmi'i-kelim*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2008), 632-3.

²³ Ebû İsâ Muhammed b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Mebânî, 1978), "Libâs", 6; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce. *es-Sünen*. nşr. Muhammed. F. Abdülbâkî, (Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1954), "Et'ime", 60.

²⁴ Abdürrazzâk İbn Hemmâm, *el-Musannef*, 4/540-2.

²⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. M. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 10/9-10.

söz konusu rivayetlerde Müslüman ve Ehl-i kitabın yaptığı peynirin yenilmesinin sebebini şu şekilde açıklamıştır: “Çünkü oğlak kesilir ve daha sonra ondan peynir yapımı için uygun olan infefa alınır. Mecusilerin ve putperestlerin kestikleri ise helal değildir. Aynı şekilde oğlak ölse ve onun infehası alınsa helal olmaz.” Beyhakî'nin bu açıklamasının mensubu olduğu Şafî mezhebinin meyte hakkındaki görüşüne uygun olduğunu belirtmek gerekir. Beyhakî daha sonra bu görüşünü teyit eder şekilde Abdullah b. Ömer'e içinde meyte olan peynir ve yağdan sorulduğunda onun “içinde meyte olduğunu bilerseniz yemeyiniz” dediğine dair haberi nakleder. O genellikle peynirde meyte bulunmayıp temiz olması sebebiyle sahabenin bazısının bunu soruşturmadığını, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer gibi bazı sahabîlerin ise ihtiyat için soruşturduklarını belirtir. Beyhakî'nin bu açıklamalarından söz konusu dönemde genel manada (şirdenin içindeki maddeden yapılması sebebiyle) peyniri yemenin caiz olduğu, ancak meytenin (şirdenin kendisinin) parçasını ihtiva eden peynirin de olması muhtemel olduğundan sadece Müslümanların ve ehl-i kitabın yaptığı peynirin yenilmesine cevaz verildiği şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Beyhakî, Enes b. Mâlik'in (r.a.) “Biz Resûlullâh (s.a.v.) devrinde ve ondan sonra peynir yedik ve soruşturma yapmazdık” şeklindeki mutlak ifadesini, “Enes sadece Müslümanların ve Ehl-i kitabın yaptığı peyniri yedi” diyerek kayıtlamıştır.²⁶

3. Fıkıh Âlimlerinin Meytenin İnfehası Hakkındaki Görüşleri

Şer'î bir ıstılah olarak insan tarafından kesilmeden ölen veya meşru olmayan bir kesim ile öldürülen hayvan manasına gelen²⁷ meyte (leş) murdar olup etinin yenilmesi caiz değildir. Meytenin yani murdar olan bir hayvanın etinin dışında yün, deri, kemik ve iç organları gibi uzuvlarının helal ve haramlığı konusunda ise mezhepler arasında ihtilaf vardır.²⁸ Bu ihtilaf konumuz olan hayvanî mayaya esas teşkil eden infehanın temizliği dolayısıyla helalliği konusunda da geçerlidir.

İmâm-ı Azam meytenin infehasının katı veya sıvı olsun temiz olduğunu ifade etmiştir. İmâmeyn (İmam Muhammed ve İmam Ebû Yusuf) ise, katı olanın yıkanması durumunda temiz olduğunu, ancak sıvı olması durumunda meytenin bir uzvu olmaması sebebiyle necis hale gelen infehanın içinde bulunan sıvının da necis olduğunu söylemişlerdir. İmâm Azam; hayvanın karnında pislik, kan ve sütün beraber bulunduğunu beyan eden “*Elbette size sağlam hayvanlarda da bir ibret vardır. Size karınlarındaki fişkı ile kan arasından, içenlerin boğazlarından kolaylıkla geçen, halis bir süt içiriyoruz*”²⁹ mealindeki âyet-i kerime ile istidlal ederek ölmüş hayvandaki sütün temiz olduğunu açıklamıştır.³⁰

İmam Şafîî, genel manada meytenin bütün uzuvlarının necis olduğunu söylerken³¹, Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik'ten de benzer rivayetler nakledilmiştir.³² Ancak bu konuda farklı rivayetlerinde bulunduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'e peynirden sorulduğunda “Hepsi yenilir” dediği nakledilmiştir. Ona Mecusîlerin yaptığı peynir

²⁶ Beyhakî, *Sünen*, 10/10-11.

²⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*, 1/370.

²⁸ İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, 632-3; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1959), 3/24; 12/296.

²⁹ Nahl, 16/66.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/27-8, Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 1/370-1; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh Tenvîri'l-ebâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/360; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/96.

³¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 1/370; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 2003), 127; Abdülkerîm Muhammed el-Müderri, *Mevâhibü'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kurân*, nşr. Muhammed Ali Karadağî, (Bağdat: el-Mektbetü'l-Vataniyye, 1986), 1/311.

³² Abdurrahman b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *Kitâbü'l-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 1/12.

sorulduğunda ise “bu konuda bildiğim en sahih şey Hz. Ömer’den rivayet edilendir. Ona içine meyte şirdeni konularak yapılan peynir sorulduğunda ‘besmele çekiniz ve yiyiniz’ dediğidir” şeklinde cevap vermiştir. Bu rivayetleri nakleden Ebû Muâviye; “Bizim yediğimiz peynirlerin hepsi Mecusî peyniri değil mi?³³ diyerek o dönemde yapılan peynirlerin genel manada Mecusîler tarafından yapıldığına dikkat çekmiştir.

Şafî mezhebinin âlimlerinden ve meşhur hadisçilerden Ebû Zekeriyâ en-Nevevî (676/1277), infehanın oğlak öldükten sonra veya sütün dışında bir şey yemesinden sonra alınması durumunda necis olduğunu, sütün dışında bir şey yemeden kesildikten sonra ise iki görüş bulunduğunu çoğunluğun görüşüne göre temiz olduğunu ifade etmiştir.³⁴ Şafî mezhebinin önemli kitaplarından *Muğni’l-muhtâc*’da infeha oğlak ve benzeri hayvanların kursağındaki süt şeklinde açıklanmış ve peynir yapımında kendisine ihtiyaç olduğu için eti yenilen hayvanın süt emdiği dönemde kesilmesi kaydıyla infehasının temiz olduğu belirtilmiştir. Ancak meyteden veya sütün dışında başka şeyler yemiş bir hayvandan alınması durumunda caiz olmadığı ifade edilip hayvanın süt içmeye devam ettiği müddetçe infehanın vasfını kaybetmediğine dikkat çekilmiş ve sütün dışında bir şey yemesinden sonra hayvanın karnına giren her şeyin değiştiğine işaret edilmiştir.³⁵

Hanefî âlimi Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (370/981), koyunun azalarının yenmesinin onun kesilmiş olması şartına bağlı olduğuna işaret eder ve kendisinde hayat bulunmayan bir organa ölmüş hayvanın hükümlerini vermenin doğru olmadığını belirtir. Hayvanın diğer organlarının aksine hayatta iken alınan sütün helal olmasının süt ve infehada kesilmiş olma şartın aranmadığına delalet ettiğini söyleyen Cessâs, İmâmeyn başta olmak üzere bazı âlimlerin kirli kaba benzetilerek ölmüş hayvanın sütünün ve infehasının necis kabul etmelerinin doğru olmadığını söylemiştir. Hayvanın ölümüyle süt ve infehanın necis olmayacağını ifade eden Cessâs, kirli bir kap ile bir hayvanın yaratılışında bulunan mahal arasında fark olduğunu ve sonradan olan bir şeye yakın olmanın hilkatı (yaratılışında olanı) necis yapmayacağını belirtmiştir. O, hayvan kesildikten sonra kanın aktığı damarların bulunduğu eti yıkamaya ve temizlemeye gerek kalmadan yemenin caiz olmasını bu duruma benzetmiştir. Cessâs, Mecusilerin kestiğinin yenilmesinin helal olmadığı bilindiği halde Peygamber Efendimizin meyteden veya başka bir şeyden yapıldığını açıklamaksızın Fârisîler tarafından yapılan peynirin yenilmesine cevaz vermesinin infeha ve sütün hükmünün hayvanın kesilmiş veya ölmüş olmasına göre değişmediğine dalalet ettiğini açıklamıştır. O ayrıca sahabeden pek çok zatın meytenin infehasından yapılmış peynirin yenilmesini mubah gördüklerine dikkat çekerek bütün bunların meytenin infehasının temiz olduğuna delalet ettiğini söylemiştir.³⁶

Şemsüleimme es-Serahsî (öl. 483/1090) ise “Mecusilerin yaptıkları peyniri yemekte bir beis yoktur. Çünkü Kadisiye gününde Hz. Selman’a bir sepette ekmek, peynir ve bıçak getirildi. O peynirden parçalayıp arkadaşlarına verdi ve yediler” diyerek Sahabe devrinde Müslüman olmayan ve Ehl-i kitap da sayılmayan Mecusilerin yaptığı peynirin yenildiğine işaret etmiştir. Hz. Selman’ın onlara peynirin nasıl yapıldığını açıkladığını ve peynirin süt mevkiinde olması sebebiyle Mecusi’nin peynir yapmasında bir beis olmadığını ifade ettiğine dikkat çeken Serahsî Mecusîlerin yaptığı peynirin caiz olmasını şu şekilde açıklamıştır: “Kesilmesi gerekli olan şeyleri müşrik ve Mecusi kestiği zaman helal olmaz. Kesilen hayvanların hilafına süt ve peynir

³³ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni’l-Muhtâc*, nşr. Mahmûd Abdülvehhâb el-Fâyid-Abdülkâdir Ahmed Atâ (Kahire: Mektebetü’l-Kâhire, 1969), 9/430.

³⁴ Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, 127.

³⁵ Şemseddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi’l-Minhâc* (Beyrut: Dârul-Ma’rife, 1997), 1/133.

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsil-Arabî, 1992), 1/147-9.

gibi kesmek gerekli olmayan şeyler diğer yiyecek ve içecekler gibidir. Çünkü kesmek kendisinde hayat bulunan şeylerde şart olup sütte hayat yoktur.” İmâm-ı Âzam gibi âyette sütün aslen necis olan yerden çıkmakla birlikte necis sayılmadığına dikkat çeken Serahsî’ye göre sütte hayat olmadığı için öldüğü zaman hayvanın midesinde bulunan bir süte necis hükmü verilmez. Ona göre süt ve infaha hayvan ölü olsun diri olsun, kesilmiş olsun meyte olsun aynı sıfat üzere hayvandan çıkmakta olup ölümün hayvanın sütüne ve infahasına bir tesiri yoktur.³⁷

Kendisinde kan bulunan et, yağ, deri ve benzeri organların necis olduğunda bir ihtilafın bulunmadığına dikkat çeken Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî (587/1191), kendisinde akıcı kan bulunmayan; boynuz, kemik, diş, tırnak, kıl, yün, sinir ve katı infehanın (maya) Hanefilere göre necis olmadığını belirtmiştir. Onların necis olmamalarının iki sebepten kaynaklandığına işaret eden Kâsânî, birinci olarak necis olmamasını meyte olmamaları sebebiyle olduğunu açıklamış ve “meyte örf-i şeride hayatı kaybolmuş (insan tarafından kesilmeyen veya meşru bir şekilde kesilmeyen) hayvanın ismidir. Dolayısıyla bu uzuvlarda hayat yok ki meyte olsun” demiştir. Kâsânî, ikinci sebebi açıklarken ise; “meytenin necis olması aynı itibariyle değil bilakis kendinde akıcı kan bulunması sebebiyledir. Yukarıda açıklandığı şekilde bunlarda necis olmanın şartları bulunmamaktadır”³⁸ diyerek söz konusu uzuvların hayvanın ölmesiyle necis hale gelmediğini açıklamıştır.

Aliyyü’l-kârî (1014/1605), Efendimiz Hz. Muhammed’in (s.a.v.) Tebük’te kendisine getirilen peyniri bıçak isteyip besmele ile kestğine dair rivayeti zikrettikten sonra bu hadisin infehanın temiz olduğuna delalet ettiğini ve necis olmuş olsa peynirin de necis olacağını zira peynirin ancak infaha ile meydana geldiğine dikkat çekmiştir.³⁹ Hanefî âlimler, infehanın temiz olduğu hususunda İmâmeyn’in değil de İmâm-ı Âzam’ın görüşünü tercih ederken temel de kemik, yün ve süt gibi infhada da hayatın bulunmamasını esas almışlardır. Bazıları ise infehanın yaş bile olsa yaratılıştaki bulunduğu kaptaki olduğundan necis sayılmayacağına dikkat çekmenin yanında ayrıca bu konuda oğlağı misal vererek doğduğunda onun yaş olduğunu ve daha sonra kurduğunu belirtip oğlağın suya düşmesi durumunda suyu necis yapmamasına atıfta bulunmuşlardır.⁴⁰

İbn Âbidîn ismiyle meşhur son dönem Hanefî fakihlerinden Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dımaşkî (1252/1836) meytenin infahasının temiz olmasını onda hayatın bulunmamasına bağlamıştır. Bu sebeple o, tüy ve tırnak gibi uzuvlar kesilince hayvanın elem duymaması gibi infehanın kesilmesi durumunda da hayvanın elem duymayacağını söyleyerek ölümle onun necis olmadığını ifade etmiştir. Akıcı infehanın süt ve kesilmiş hayvan gibi temiz olduğunu söyleyen İbn Âbidîn, meyte olmakla necis hale gelen kabın içindeki sıvıyı necis kabul eden İmâmeyn’e karşı “hayvanın hayatında iken süt, kan ve pislik arasında bulunurken necis olmadığına göre öldükten sonra niye necis olsun” demiştir.⁴¹

Klasik Arapça sözlükler ve fakihlerin çoğunluğunu açıklamaları dikkate alındığında infaha ile özellikle de “infekatü’l-meyte” tabirindeki infaha ile midenin bir parçası olan şirdenden daha ziyade, mazrufu yani şirdenin içinde bulunan mayanı kastedildiğini söylemek mümkündür. Bu sebeple ölmüş hayvanın sütünün helal olmasından hareketle şirden süte benzetilip sütün hükmü verilerek temiz ve helal olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla süt hükmünde olan şirdenin içindeki maya hayvanın ölümüyle necis olmadığından hayvanın kesim yapılmadan ölmesi veya

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/27-8.

³⁸ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâ’i fî tertîbi’s-şerâ’i*, 1/370-1.

³⁹ Aliyyü’l-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih şerhi Mişkâtü’l-Mesâbîh*, thk. Cemal İtâî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İmiyye, 2001), 8/130.

⁴⁰ Kemâleddîn İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, thk. Abdürrazzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İmiyye, 2003), 1/100-101.

⁴¹ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/360.

Müslüman ve ehl-i kitabın dışında müşrik veya Mecusî gibi bir kişinin kesmesi durumunda hayvanın şirdenindeki maya necis olmamaktadır. Midenin bir paçası olan bizzat şirdenin kedisi ise ancak hayvanın bir uzvu olması sebebiyle meşru bir şekilde kesilen hayvandan alınması durumunda helal olur. Bu sebeple Müslüman ve ehl-i kitabın dışında söz gelimi Mecusî veya müşrik kimselerin kestikleri hayvanlardan alınan şirden ve böyle bir şirdenin bir takım aşamalardan geçirilmesinden sonra elde edilen maya ile yapılan peynirin helal olduğunu söylemek doğru olmaz.

Sonuç

Günümüzde hayvanî kaynaklı mayalar büyük oranda geviş getiren hayvanların şirdeninden (infaha) elde edilen rennin/kimozin ağırlıklı bileşimden yapılmaktadır. Bununla birlikte az da olsa domuz gibi başka hayvanların midelerinden elde edilen pepsin de maya yapımında kullanılmaktadır. Peynir üretiminde kullanılan hayvanî kaynaklı enzimlerin (maya) etinin yenilmesi helal olan ve İslâmî usullere uygun kesilen hayvanlardan alınması durumunda bir sakınca bulunmamaktadır. Etinin yenilmesi caiz olmayan söz gelimi domuzun kesimi yapılsa bile yenilmesi kesin haram olduğundan bundan elde edilen mayanın da haramlığı konusunda görüş birliği vardır. Etinin yenilmesi helal olmakla birlikte İslâmî usullere uygun olarak kesimi yapılmaması sebebiyle meyte yani murdar olan hayvanın şirdeninin mayasının helalliyi konusunda ise ihtilaf meydana gelmiştir

Söz konusu ihtilafta şirden olarak tercüme edilen infehanın iki farklı manada kullanılmasının büyük etkisinin olduğunu söylemek gerekir. Bu manalardan biri yavrunun emdiği sütün karnında toplandığı yerin adı olup yavrunun (oğlak, kuzu ve buzağı) ot yemesinden sonra midenin bir parçası haline gelip şirdenin kendisidir. Diğer ise ot yemeden önce hayvan yavrusunun şirdeninde bulunan süt ve şirdenden salgılanan enzimin karışımından meydana gelen maddedir. Klasik Arapça sözlükler ve fakihlerin açıklamalarına bakıldığında infaha ile özellikle de “infekatü'l-meyte” tabirindeki infaha ile midenin bir parçası olan şirdenden daha ziyade, mazrufu yani şirdenin içinde bulunan mayanın kastedildiği görülür. Bununla birlikte bazen infaha ile hayvanın organı olan şirdenin kendisi kastedilerek meytenin infahasının necis yani yenilmesi caiz olmayan bir madde kabul edildiği de söylenebilir. Bu noktada günümüz maya ve peynir sanayiinde “şirden mayası” denildiğinde bu mana, yani şirdenin bizzat kendisinin kastedildiğini belirtmek gerekir. Zira şirdenin bizzat kendisinin veya ondan yapılan bir mayanın helal olabilmesi ilgili hayvanın meyte olmayıp meşru bir şekilde kesilmesi gereklidir.

İnfaha/şirdenden iki farklı usulde yapılan maya araştırmamız açısından önemli bulunmuştur. Birinci usul; geviş getiren hayvanların yavrularının süt döneminde meyte haline gelmeleri durumundan onların şirdeninin içinde sıvı veya katı halde bulunan maddeden yapılan maya olup bu nevi maya günümüzde tamamen kaybolmuş gibidir. İkinci usul ise geviş getiren hayvanların şirdeninin bizzat kendisinden elde edilen enzimle yapılan mayadır. Bu şekilde yapılan mayada da iki farklı durum söz konusu olup birisi ilgili hayvanların meşru bir şekilde kesimi yapıldıktan sonra diğeri de meyte yani murdar olan hayvanın şirdeninin alınıp kurutulduktan veya laboratuvar ortamında birtakım işlemlere tabi tutulduktan sonra maya olarak kullanılmasıdır. Bu şekildeki maya İslâmî kaynaklarda infekatü'l-meyte yani meytenin şirdeni kelimeleriyle ifade edilmiş olup çoğunlukla bu ifadeyle şirdenin içindeki mayalı süt yani rennin/kimozin kastedilerek onun da süt gibi temiz ve helal olduğu açıklanmıştır. Bu sebeple ölmüş hayvanın sütünün helal olmasından hareketle şirden süte benzetilip sütün hükmü verilerek temiz ve helal olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla süt hükmünde olan şirdenin içindeki maya hayvanın ölümüyle necis olmadığından hayvanın kesim yapılmadan ölmesi veya Müslüman ve ehl-i kitabın dışında müşrik veya Mecusî gibi bir kişinin kesmesi durumunda hayvanın şirdenindeki maya necis olmamaktadır. Mecusilerin yaptıkları peyniri yemekte bir

beis olmadığına dair rivayetlerin bu nevi peynirlerle alakalı olduğu söylenebilir. Nitekim Aliyyü'l-kârî, Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) getirilen peyniri bıçak isteyip besmele ile kesmesinin infehanın temiz olduğuna delalet ettiğine işaret etmiştir.

İnfekatü'l-meyte, meytenin organı ve midenin bir parçası olan şirden olması durumunda kendisinde kan ve hayat bulunması ve kesildiği zaman hayvanın acı hissetmesi gibi sebeplerden anlaşılacağı üzere böyle bir organ, meşru bir kesim olmadan temiz dolayısıyla helal sayılmaz. Bu itibarla böyle bir mayanın kullanıldığı gerek peynirin gerekse kendisinde peynir altı suyu ve tozu gibi diğer ürünlerinin kullanıldığı yiyeceklerin yenilmesinin caiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira midenin bir parçası olan bizzat şirdenin kendisi hayvanın bir uzvu olması sebebiyle meşru bir şekilde kesilen hayvandan alınması durumunda helal olur. Bu sebeple Müslüman ve ehl-i kitabın dışında söz gelimi Mecusî veya müşriklerin kestikleri hayvanlardan alınan şirden ve böyle bir şirdenin bir takım aşamalardan geçirilmesinden sonra elde edilen mayanın ve o maya ile yapılan peynir ve peynir ürünlerinin helal olduğunu söylemek doğru olmaz. Abdullah b. Ömer'e (r.a.) içinde meyte olan peynir sorulduğunda "içinde meyte olduğunu bilerseniz yemeyiniz" bir başka zaman ise "Müslümanların ve ehl-i kitab'ın yaptığını yiyin" şeklinde cevap vermesini bu kısım peynirle ilgili olarak anlamak mümkündür. Ayrıca Hz. Ömer'in sadece Ehl-i kitabın yaptığı peynirin yenilmesine dair yazıların göndermesi ve Abdullah b. Mesud'un Müslümanların ile Ehl-i kitabın yaptığı peynirleri yiyiniz" dediğine dair rivayetler bunu teyit etmektedir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Akın, Nihat. "Peynir Yapımında Kullanılan Süt Pıhtılaştırıcı Enzimler ve Bunların Bazı Özellikleri". *GIDA Dergisi*, 21/6 (1996), 435-442.
- Aliyyü'l-Kârî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhi Mişkâti'l-Mesâbih*. thk. Cemal İtâî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. M. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Boran, Mustafa. *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helâl Haram Ölçüleri*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsil-Arabî, 1992.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhah*. thk. Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1990.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed b. İvaz. *Kitâbü'l-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Cıbız, Yunus Naci. "İslam Hukukunda İstihlâk ve Hükümleri". *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/9, 225-248.
- Coşkun, Hayri-Akgündüz, Said Nuri. "Peynir Mayası Üretiminde Helal ve Haram Yaklaşımlar". *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi*, 2/2 (2020), 34-53.
- Çayıroğlu, Yüksel. *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Dervişoğlu, Muhammed-Aydemir, Oğuz-Yazıcı, Fehmi. "Peynir Yapımında Kullanılan Pıhtılaştırıcı Enzimler ve Kazein Fraksiyonları Üzerine Etkileri". *GIDA Dergisi*, 32/5 (2007), 242-249.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1424.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muahmed el-Hamevî. *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. thk. Abdülazîm eş-Sinnâvî. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yâkûb Ebû't-Tâhir. *el-Kâmusü'l-Muhît*. Kâhire: Matbaatü Bûlak, 1303.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yâkûb Ebû't-Tâhir. *Kâmûs Tercemesi*. çev. Âsım Efendi. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305.
- Gündüz, Anakız-Arslan, Cavit. "Buzağuların Preruminant Dönemde Beslenmesinin Ön Midelerin Gelişimine Etkisi". *Bahri Dağdaş Hayvancılık Araştırma Dergisi*, 11/1 (2022), 37-50.
- <https://sozluk.sutdunyasi.com/terim/rennin/12/09/2023>.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh Tenvîri'l-ebâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer. *Tashîhu'l-Fasîh ve Şerhihi*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn. Kahire: Meclisü'l-a'lâ li şüni'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğni'l-Muhtâc*. nşr. Mahmûd Abdülvehhâb el-Fâйд-Abdülkâdir Ahmed Atâ. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed. F. Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1954.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1300.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn. *el-Bahrü'r-Râik*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân. *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadisen min cevâmi'i-kelim*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2008.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdürrazzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İhsan, Onnik. *Kadınlara Amelî Sanayi-i zirâiyye Dersleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1331.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs. *Mu'cemi lügati'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996.

- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*. thk. Ali M. Mu'avvaz, Âdil-A. Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1959.
- el-Müderriş, Abdülkerîm Muhammed. *Mevâhibü'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kurân*. nşr. Muhammed Ali Karadağî. Bağdat: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn*. thk. Adil A. Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrazzâk İbn Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: Mektebetül-İslâmiyye, 1972.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Şemseddin Sâmi. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317.
- Şeyhîzâde Abdurrahman. *Mecmau'l-ehur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. thk. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şirbînî, Şemseddîn Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. Sevre. "*el-Câmi'u's-şahîh*". nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1978.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Mürtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kuveyt: Matbaatü'l-Hükümeti'l-Kuveyt, 1994.

Kur'an'da Sütün Oluşumundan Bahseden Âyet Bağlamında Bilimsel Bilginin Tefsirde Kullanılmasının Seyri

Abdulkadir KARAKUŞ 

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye
Assoc. Prof., Siirt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Siirt, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2387-2402> | ROD ID: <https://ror.org/05ptwtz25>
konevi61@hotmail.com

Makale Bilgileri	Öz
<p>Makale Geçmişi Geliş : 18.03.2023 Kabul: 08.08.2023 Yayın: 30.12.2023</p> <p>Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Nahl Sûresi, Mü'minûn Sûresi, Sütün Oluşumu.</p>	<p>Allah, Kur'an'da, ibret alınması gereken pek çok olaydan bahsetmekte ve bunların kendi güç ve kudretine şahitlik ettiğini haber vermektedir. Bu sebeple öteden beri tefsirlerde, sağlamal hayvanlardan ibret alınması gerektiğinden hareketle, sindirilmek için iškembeye bulunan, gıdalarla kan arasından süzülüp gelen muhteşem içecek olan sütün bahseden âyetler ele alınmış ve bu âyetlerden alınması gereken ibretin daha iyi ortaya çıkması için sütün nasıl oluştuğuyula ilgili yorumlar yapılmıştır. Bu makalede, sütün oluşumundan bahseden âyetten hareketle ilk dönemlerden başlamak üzere günümüze kadar sütün nasıl oluştuğuna dair yapılan yorumlar ele alınmıştır. Bu esnada, kaleme alınan ilk tefsirlerden itibaren, konuya yer veren eserlerde hem bilimsel bilginin ele alınış biçimi ve gelişimi hem de bu tür bilginin tefsirde kullanılış biçimi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu açıklamalar, dini bilginin, Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla gönderdiği âyetleri, bilimsel bilginin ise Allah'ın evrene ve tüm varlığa nakşettiği âyetleri anlamaya yönelik bir faaliyet olduğu tezinden yola çıkılarak yapılmıştır. Böylece bilime taalluk eden hususların her devre göre farklılık arz edeceği gözler önüne serilmiş; bugünden geçmişe bakarak geçmişi yargılamanın doğru olmadığı gibi geçmişte söylenenleri vahiyle aynı kategoride değerlendirmenin de doğru olmayacağı üzerinde durulmuştur.</p>

The Course of The Use of Scientific Knowledge in Tafsir in The Context of The Verse Mentioning The Formation of Milk in The Qur'an

Article Info	Abstract
<p>Article History Received : 18.03.2023 Accepted: 08.08.2023 Published: 30.12.2023</p> <p>Keywords: Tafsir, Qur'an, Sûrat al-Nahl, Sûrat al-Mu'minûn, Formation of Milk.</p>	<p>In the Qur'an, Allah mentions many events that should be taken as an example and informs us that they bear witness to His power and might. For this reason, the Qur'anic exegetes have long discussed the verses that mention milk, which is a wonderful drink that is filtered between food and blood in the rumen for digestion, and commented on how milk is formed in order to better reveal the lesson that should be taken from these verses. In this article, starting from the verse that mentions the formation of milk, the interpretations of how milk is formed from the early periods to the present are discussed. In the meantime, it is tried to reveal the way scientific knowledge is handled and developed in the works that include the subject from the first tafsirs written, as well as the way such knowledge is used in tafsir. These explanations are based on the thesis that religious knowledge is an activity aimed at understanding the revelations sent by Allah through His prophets, while scientific knowledge is an activity aimed at understanding the revelations that Allah has engraved in the universe and all existence. Thus, it was revealed that the issues pertaining to science would differ according to each era. It was emphasized that it would not be right to judge the past by looking at it from today, and to evaluate what was said in the past in the same category as revelation.</p>

Atıf/Citation: Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an'da Sütün Oluşumundan Bahseden Âyet Bağlamında Bilimsel Bilginin Tefsirde Kullanılmasının Seyri". *Akif* 53/2 (2023), 231-247. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.42>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Allah'ın vahiy yoluyla gönderdiği âyetlerinin yanında evrene ve içindeki tüm varlığa yaratılış gayelerini ve hareket tarzlarını bildirmek gayesine matuf olmak üzere vaz ettiği âyetleri de vardır. Vahiy yoluyla gönderdiği âyetleri anlamaya çalışmak genel manada dinin konusunu, evrene ve tüm varlıklara nakşettiği âyetleri anlamak da bilimin konusunu oluşturmaktadır.

Kur'an'ın inmeye başladığı günden itibaren bu kitabı anlamaya yönelik faaliyetler de başlamış, Kur'an'ın ilk muhatapları anlayamadıkları hususları Hz. Peygamber'den sorup öğrenme yoluna gitmişlerdir. Kur'an'ın kendisine indirildiği Hz. Peygamber'e tüm problemlerini sorarak halletme imkân ve ayrıcalığına sahip olan ilk Müslümanlar, meraklarını gidermek için özellikle Kur'an'da ayrıntıya girilmeyen evrenin ve varlığın sırlarıyla ilgili âyetlerin detayları hakkında, konuyu daha ayrıntılı bildiğine inandıkları başta Ehl-i kitap olmak üzere Hz. Peygamber'den başkalarına da sorular sormuşlardır. Daha sonraları İsrâiliyat olarak adlandırılarak tefsirde önemli bir problem haline gelecek olan bu durum aslında kendi döneminde çok da garipsenecek bir mesele olarak görülmemiştir. Özellikle Ehl-i kitaba bu tür soruların sorulması ile ilgili olarak Hz. Peygamber herhangi bir yasak koymamış, ancak dinin aslı olmayan bu tür konularda seçici ve dikkatli olmayı tavsiye ederek şöyle buyurmuştur: "Ehl-i kitabı ne tasdik edin, ne de yalanlayın. 'Allah'a, bize ve size indirilene iman ettik.' deyin."¹ Bu sebeple öteden beri Müslümanlar, Kur'an'ın teferruata girmediği, ancak daha ayrıntılı anlamlar için akıl yürütmeye yönlendirdiği hususlarda, zamanlarının bilgi kaynaklarına müracaat etmişlerdir.

Kur'an'ın; dinle ilgili açıkça ortaya koyduğu beyanları yanında dinin aslına taalluk etmeyen, işin nasıl gerçekleştiğini anlamayı, gözlem ve deney esaslı araştırmalara havale ettiği hususlar da mevcuttur. Mesela Kur'an'ın muhataplarını sık sık göklerden, yeryüzünden, dağlardan, denizlerden ve bunların içinde bulunanlardan ibret almaya çağırdığı hususlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Çünkü Kur'an, yaratıcının kim olduğu, yaratılışın niçin gerçekleştiği gibi mutlaka vurgulanması gereken hususları hiçbir tereddüde meydan vermeyecek şekilde açıkça beyan etmiştir. Ancak yaratılışın nasıl gerçekleştiğine dair bazı ipuçları vermekle birlikte ayrıntıya girmemiş, konunun anlaşılması için insanları gözlem ve deneye dayalı araştırmalar yapmaya yönlendirmiş, hatta teşvik etmiştir.²

Tefsirlerde Kur'an'ın ayrıntıya girmediği, "Varlıkların nasıl oluştuğu veya yaratıldığı" ile ilgili konularda baştan beri zamanın bilgi kaynakları kullanılarak yorumlar yapılmış ve âyetler bu bilgiler ışığında anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu tür tefsirlerin, bilginin tekâmülüyle orantılı olarak değişikliğe açık olmak gibi bir yönü her zaman olmuştur. Her dönemin, Kur'an tefsiriyle

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Şehâdât", 29; "Tefsîr", 13; "İ'tisâm", 25; "Tevhîd", 51; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "İlim", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 28/460; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 10 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983), 6/110-111, 10/312, 314; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 15/210; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994) 22/349-351; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr, 1432/2011), 3/321; 20/487.

² Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Akbaş, "Kur'an ve Bilim: Kur'an'ın Söylemleri Açısından Kur'an-Bilim İlişkisi", *Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu*, ed. Ömer Bozkurt (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016), 254-279.

uğraşan âlimleri, bu yorumları zamanının bilimsel verileriyle güncellemek durumundadır. Eğer bu güncelleme yapılmayıp ihmal edilecek olursa yorumlar, tarihin belirli bir devresine kilitlenip kalmaya mahkûm hale gelecektir.

Bu makalede Allah'ın güç ve kudretinin önemli şahitlerinden biri olan ve sağlam hayvanlardan elde edilen sütle ilgili bilgiler veren âyetlerin, ilk dönemlerden itibaren müfessirlerce bilimsel bilgiler çerçevesinde ne şekilde yorumlandığı konusu ele alınacaktır. Bu konuyu işlerken, müfessirlerin sütün oluşumunu anlamlandırma süreci üzerinde durulacak, böylece Kur'an'ın doğrudan konusu olmayan ancak ibret almak için iyi anlaşılması gereken âyetlerin tarihsel süreç içerisinde nasıl anlaşıldığı da ortaya çıkmış olacaktır. Bu konuyla ilgili belli başlı müstakil bir çalışmanın yapılmamış olması bu makaleyi özgün kılan sebeplerin başında gelmektedir.

Makalede önce süttten ibret alınması gerektiğiyle ilgili âyetler aktarılacak ardından bu âyetlerin vurguladığı ibrete medâr olan, "Sütün nasıl oluştuğu" ile ilgili klasik ve daha sonraki dönemlerde yazılmış tefsirlerde, buna dair açıklamalara yer veren müfessirlerin yorumlarına yer verilecektir. En sonunda da Allah'ın kudretinin büyüklüğünün daha iyi anlaşılmasına bir katkı sunmak gayesiyle güncel bilimsel verilerden hareketle sütün nasıl oluştuğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Hayvanlardaki Sütün Değeri Üzerine Âyetler

Allah Kur'an'da, insanlığa doğruyu göstermek üzere görevlendirdiği peygamberinin davetine kayıtsız kalan inkârcılara güç ve kudretini göstermek üzere her gün şahit olunan, faydalanılan ve göz önünde olduğu için de sıradanlaşıp önemi fark edilemeyen bazı kevnî hakikatlere dikkat çekmektedir. Bu minvalde, ölümden sonra dirilip hesap vermeyi inkâr edenlere kudretini hatırlatarak yeniden diriltme dâhil olmak üzere her şeye gücünün yeteceğini anlatmak üzere³ sağlam hayvanlardan elde edilen ve insanlığın faydasına sunulan sütle ilgili şöyle buyurmaktadır:

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لَتُنْقِيَكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ

"Sizin için sağlam hayvanlarda, ibret alacağınız şeyler vardır. Size onların sütlerinden içiririz. Onlarda sizin için birçok başka faydalar daha vardır; (mesela) onların etlerinden yersiniz, denizde gemilere bindiğiniz gibi karada da bunlara biner ve yüklerinizi taşırsınız."⁴

Yine aynı şekilde Allah, güç ve kudretine dikkat çekmek üzere yeryüzünü yağmurla sulayıp pek çok nimet yanında hayvanlar için de çeşitli besinler lütfettiğini bildirmektedir. Bunları yiyen hayvanların bu yiyeceklerden aldığı güçle vücudunun canlılığını koruyacağı kan, buna ilaveten hem kendi neslinin devamı için yavrusuna hem de rızık olması için insanlara süt verdiğini hatırlatarak şöyle buyurmuştur:

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لَتُنْقِيَكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَائِعًا لِلشَّارِبِينَ

"Sizin için sağlam hayvanlarda da ibret alacağınız hususlar vardır. Nitekim size hayvanların karınlarındaki, sindirilmekte olan besinler ve kan arasından süzülüp gelen, içenlere lezzet veren saf süt içirmekteyiz."⁵

³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şilbî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/72.

⁴ el-Mü'minûn 23/21-22.

⁵ en-Nahl 16/66.

Âyetlerdeki “الأنعام” “*el-En'âm*” sözcüğü, lügatlerde “Deve” anlamıyla ön plana çıkıyor olsa da koyun, keçi, sığır başta olmak üzere⁶ etinden ve sütünden faydalanılması helal olan tüm hayvanları ifade etmektedir.⁷ Âyetler, yeryüzündeki bitkilerden yiyen sağmal hayvanların bu besinlerden hem kan hem süt hem de sindirilip atılan artık maddeler üretme kabiliyetlerini öne çıkarmaktadır. Böylece onlardaki bu özelliği, eşsiz bir planlama ve yaratmayla var edenin Allah olduğu, bundan ibret alınarak, yaratma gücü açısından eşsiz ve benzersiz olan Allah'a iman ve itaat edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Bu âyetler okunduğunda, müminlerde, Allah'ın gücünün ihtişamına dair bir fikir oluşmakta ve bütün bunları yaratanın Allah olduğu, O'nun yaratmada eşsiz ve tek olduğu, bu güç karşısında teslimiyet ve itaatten başka yapılacak hiçbir şeyin olmadığı anlaşılabilir. Zira hayvanların yediği besinlerden kan, kandan da sütün süzülerek insanlar için muhteşem bir içecek üretilmesi, kıpkırmızı kanın içinden bembeyaz bir sütün çıkarılması karşısında, bu mucizeyi yaratan Allah'a imandan başka bir seçeneğin olmadığı gün yüzüne çıkacaktır.

Bu anlamların yanında, “Acaba Allah, hayvanlardaki bu özelliği ne şekilde yarattı?” veya “Allah, bu hayvanların süt verebilmeleri için nasıl bir mekanizma oluşturdu ki bunlar böylesine muhteşem bir içeceği imal edebiliyorlar?” şeklinde bir soru ile muhatap olunduğunda, bu sorunun cevabının Kur'an'daki âyetlerden elde edilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü bu sorunun cevabını vermek Kur'an'ın görevi ve hedefleri arasında bulunmamaktadır. Bu sorunun cevabını bulmak isteyenlerin müracaat edecekleri kaynak, Allah'ın hayvanlara naksettiği âyetlerin anlamını çözmeyi gaye edinen bilimdir. Zaten Yüce Allah da, bu sorunun cevabını merak eden bir kimseye, olaylardan ibret almayı, yani akli devreye sokup gözlem ve deneye dayalı bilimsel araştırmalar yapmayı öğütlemektedir. Aynı sorunun cevabı sadedinde bir âyette şöyle buyurmaktadır:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ

“Devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?”⁸

Bu âyette de devenin yaratılış özelliklerinin incelenip araştırılması istenmektedir. Bu sebeple süttten bahseden âyetlerle ilgili olarak tarihi süreç içerisinde müfessirler “Sütün nasıl oluştuğu” ile ilgili kendi dönemlerinin bilgi kaynaklarını kullanarak o devirdeki bilgi birikimi çerçevesinde âyetleri anlamaya çalışmışlar ve Allah'ın yaratmadaki eşsiz gücünü ve kudretini dikkatlere sunmaya gayret etmişlerdir. Sözün burasında ilk dönemlerden başlayarak sütün nasıl oluştuğuna cevap aramaya çalışarak bu konuya temas etmiş olan müfessirlerin yorumlarını vererek hem onların âyetleri anlama biçimlerini hem de sütün oluşumu ile ilgili bilgilerin tarihi seyrini dikkatlere sunmak konunun anlaşılmasına önemli bir katkı sağlayacaktır.

⁶ Ebû Abdirrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmirâî (b.y.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, ts.), “n'am”, 2/162; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcû'l-lüğâ ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 407/1987), “n'am”, 5/2043; Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem 1412), “n'am”, 815; Ebü'l-Fadl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), “n'am”, 815; 12/585.

⁷ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî / Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 7/462.

⁸ el-Gâşiye 88/17.

2. Hayvanlarda Sütün Oluşumuyla İlgili Yorumlar

2.1. Klasik Dönem

Daha önce de ifade edildiği gibi sütün bahseden âyetlerden, Kur'an'ın verdiği mesaj açıkça anlaşılabilen, hayvanlara süt üretme kabiliyetini lütfedenin Allah olduğu kavranmaktadır. Ayrıca sütün, hayvanların yavrularına ve insanlara rızık olması, insanların da bu olaydan ibret alarak Allah'a bağlılıklarının artması için var edildiği bildirilmektedir. Âyette ve Kur'an'ın başka herhangi bir yerinde sütün nasıl oluştuğuna dair detaylı bir malumat verilmemekte, eğer merak edilecek olursa bu bilginin, konuyu ibretle inceleyip gözlem ve deneye dayalı faaliyetler yapmakla elde edilebileceğine dolaylı olarak işaret edilmektedir. Dolayısıyla sütün nasıl oluştuğunu bildirmek, Kur'an'ın hedeflediği gayeler arasında bulunmamaktadır. Buna rağmen müfessirler, merak saikiyle bu sorunun cevabını araştırmış, ulaştıkları sonuçları da tefsirlerine kaydetmişlerdir.

Bu bölümde, müfessirlerin görüşleri incelenmiş ve böylece hem sütün oluşumuyla ilgili açıklamaların seyri ortaya konmaya çalışılmış hem de bilimsel bilginin tefsirde kullanılmasının usul ve esasları belirlenmeye gayret edilmiştir. Klasik tefsirlere bakıldığında, sindirilmiş gıdalar, süt ve kan üçlüsünün alt alta veya üst üste olmasına rağmen bunların tadının, renginin ve kokusunun birbirine karışmadığı üzerinde durulmuş ve böylece Allah'ın güç ve kudretine dikkat çekilmiştir. Makalede, bu tür kısa yorum yapan tefsirlerdeki açıklamalar üzerinde durulmamış, özellikle sütün nasıl yaratıldığına dair dönemin bilimsel anlayışını yansıtan yorumlar veya bilimsel sayılabilecek veriler üzerinden yapılan değerlendirmeler esas alınmıştır.

Sütün nasıl oluştuğu sorusuna cevap aramak üzere ilk tefsirlerden itibaren bir araştırma yapıldığında, tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda ilk yorum yapanın Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944) olduğu görülecektir. O, Nahl Sûresi'ndeki âyette sütün besin artıklarıyla kan arasından süzülüp gelerek oluştuğu ile ilgili ifadeye yönelik olarak Abdullah b. Abbâs'tan (ö. 68/687-88) şöyle bir rivayet nakletmiştir: "Hayvanın yediği yem işkembeye inince işkembe onu sindirir. Sindirim sonucunda besin artıkları alt tarafta kalır, kan bunun üzerine çıkar, süt de kan ile artıklar arasına yerleşir. Sonra ciğerler devreye girer, bunun sonucunda kan ayrışarak damarlara, süt de memelere gönderilir, besin artıkları ise işkembede olduğu gibi kalır."⁹

Mâtürîdî, bu alıntıdan sonra döneminin filozofları tarafından aynı konuyla ilgili şu şekilde yorumlar yapıldığını bildirmiştir: "Yem hayvanın işkembesine ulaştığında orada sindirilmiş artık haline gelir, sonra bundan kan, en sonunda da süt meydana gelir. Süt, tıpkı rahme düşen meninin önce rahime tutunmuş bir embriyo sonra da bir çiğnem et parçası haline geldiği gibi belli evrelerden geçerek oluşur." Bunlara ilaveten başka filozofların da şöyle dediklerini nakletmiştir: "Yem, önce sindirilmiş besin sonra kan sonra da süt haline gelir." Bu nakillerden sonra da kendi fikrini şu cümlelerle ortaya koymuştur: "Aktarılan bilgiler çerçevesinde sütün akış yolunun artıklarla kan arasından olması muhtemeldir. Bu söylenenlerden hangisi hakikate uygun olursa olsun her bir görüş, sütün oluşumunun Allah'ın lütfü sayesinde gerçekleştiğini gözler önüne sermektedir."¹⁰ Mâtürîdî, sütün oluşumuyla ilgili bu yorumları aktardıktan sonra gübre, kan ve sütün tadının, renginin ve kokusunun birbirine karışmadan insanlara sunumunun nasıl gerçekleştiğini tam olarak anlamamanın asla mümkün olamayacağını beyan etmiştir. Sonunda da bu kadar muhteşem bir içeceği hayret edilecek bir ihtişamla yaratan Allah'ın, tüm

⁹ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 6/527.

¹⁰ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 6/527.

varlıkları yoktan var etmeye kâdir olduğunu belirtmiş, “En doğrusunu Allah bilir” mesajıyla da âyetin tefsirini tamamlamıştır.¹¹

Mâtürîdî burada sütün oluşumuyla ilgili bilgileri, döneminin bilgi kaynaklarını kullanarak ortaya koymuş; âyeti, devrinin tedavülde olan bilgilerinin yardımıyla tefsir etmiştir. Bugünden o güne bakarak yapılan bu tefsiri küçümsemek asla doğru değildir. Zira yapılan bu yorum, o günün şartları içerisinde Allah'ın kudretini anlatmaya yönelik bir fonksiyon icra etmiş ve insanların Allah'ın gücü karşısındaki acizliklerini anlamalarına çok önemli katkılar sağlamıştır. Ancak Mâtürîdî'yi bu ve benzeri yorumları üzerinden tenkit etmek veya onun bu tür yorumlarını kutsayarak bütün güncel bilgileri reddetmek sağlıklı değildir. Zira Kur'an'ın mesajının çağın idrakine sunumu, ancak yorumlandığı dönemin bilgi kaynakları kullanılarak gerçekleştirilebilir.

Sağmal hayvanlarda sütün oluşumuyla ilgili bilgiler aktaran bir diğer müfessir, Mâtürîdî ile çağdaş olan Ebü'l-Leys es-Semerkindî'dir (ö. 373/983). Bu müfessir tefsirinde, sütün besin artıkları ile kan arasından çıkmasının nasıl gerçekleştiği ile ilgili olarak İbn Abbâs'tan nakledilen rivayeti aynen aktarmaktadır. Daha sonra da bazılarının şöyle bir yorum yaptığını belirtmektedir: “Yem işkembeye intikal ettiğinde ciğerin hararetiyle kan haline dönüşür, sonra damarlara intikal eden kan memeye ulaşır, burada memenin serinliği ile süt haline dönüşür, eğer memede bir hastalık söz konusu olursa o zaman memeden süt yerine kan akar.”¹² Bu yorum Mâtürîdî'nin yaptığı yorumlarla büyük benzerlik göstermektedir. Zaten her iki müfessir de aşağı yukarı yakın dönemlerde yaşamışlardır. Bu yüzden Semerkandî de yaşadığı dönemin bilgi kaynaklarını kullanarak âyeti yorumlamaya çalışmış ve Allah'ın hayvanlarda var ettiği süt verme kabiliyetinin keyfiyetini, zamanın geçerli bilgilerini kullanarak anlatmaya gayret etmiştir. Onun yaptığı bu yorum, kendi dönemine göre yeterli ve ikna edici bir özellik taşıırken daha sonraki dönemler için yetersiz kalmıştır. Bunun sebebi, bilimin devamlı yenilenen, tekâmül ve terakki eden bir özellik arz etmesidir.

Ebü' İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî (ö. 427/1035) de sütün nasıl oluştuğu hakkında yorum yapmış, İbn Abbâs'tan gelen rivayeti aynen tekrar etmiştir.¹³

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî (ö. 468/1076), yazmış olduğu üç tefsirin en hacimlisi olan *el-Basît*'de sütün oluşumu ile ilgili olarak daha önceki müfessirlerin kullandığı İbn Abbâs rivayetini aynen kullanmış ve yorumunu bu rivayet üzerine bina etmiştir.¹⁴ Vâhidî bu bilgileri en son kaleme aldığı, diğer ikisine göre orta hacimdeki bir tefsiri olan *el-Vasît*'te de aynen tekrarlamıştır.¹⁵

Vâhidî, İbn Abbâs'tan nakledilen rivayeti aynen kullanmış, böylece sütün kan ve besin artıkları arasından geçerek oluştuğunu ve bu esnada da süte Allah'ın kudretiyle kan ve gübreden en küçük bir şeyin bulaşmadığını beyan etmiştir. Böylece sütün, mesane yoluyla dışarı çıkan ve idrara bulaşmadığını iddia ettiği meni gibi temiz olduğuna hükmetmiştir. “İdrar yolundan çıkan meni de tıpkı süt gibi kendisine idrardan hiç bir şey bulaşmadan temiz olarak çıkabilir” diyerek sütün oluşumunu, fikhî bir hükme kaynak kılmıştır.¹⁶ Ancak bu örnekte de

¹¹ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 6/527.

¹² Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 2/280.

¹³ Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. el-İmâm Ebî Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 6/27.

¹⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Heyet (Suud: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1430), 13/113.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/70.

¹⁶ Vâhidî, *el-Basît*, 13/114; Vâhidî, *el-Vasît*, 3/70.

görüldüğü gibi hatalı yorumlar, başka yanlışların kapısını aralayabilmekte, yanlış hükümlerin ortaya çıkmasına zemin oluşturabilmektedir. Zira o günkü anlayışın aksine ileride de görülebileceği üzere günümüz verilerine göre sindirilmiş gıdalarla kanın ve sütün fiziksel bir teması asla söz konusu değildir. Bu durum, idrarın çıktığı kanaldan çıkarak onunla fiziksel bir teması olan meniye, sindirilmiş gıdalar ve kanla fiziksel teması olmayan süte kıyas etmenin doğru olmadığını göstermektedir.

Vâhidî'den hemen sonraki dönemde yaşamış olan Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 489/1096) de tefsirinde, sütün nasıl oluştuğunun cevabını aramış ve o da İbn Abbâs'tan gelen rivayeti aynen aktarmıştır.¹⁷ Burada görüldüğü gibi Sem'ânî'nin yaşadığı dönemde hayvanların sindirimi konusundaki bilgiler bundan ibarettir. Sem'ânî de bu bilgileri kullanarak doğruluğuna kanaat getirdiği bir yorumu tefsirine dâhil etmiştir.

Sem'ânî'den yaklaşık çeyrek asır sonra vefat eden Ebû Muhammed el-Hüseyn el-Begavî (ö. 516/1122), yazdığı tefsirde sütün oluşumu konusuna temas etmiş, yorumunda öncekiler gibi İbn Abbâs'tan yapılan rivayeti¹⁸ esas almıştır.

Zemahşerî (ö. 538/1144) de tefsirinde, kendi zamanındaki verileri kullanarak sütün oluşumu hakkında yorumlar yapmış ve âyete önce şöyle bir anlam vermiştir: "Allah, besin artıkları ile kanın kendisini sarmaladığı, ama aralarında Allah'ın kudretiyle var ettiği bir perde bulunduğu için hiçbirinin renk, tat ve kokusunun birbirine karışmadığı ılık bir süt yarattı." Sonra da sütün oluşumunu İbn Abbâs'ın yorumuna yakın bir yaklaşımla ve onun adını vermeden şu şekilde izah etmiştir: "Söylendiğine göre hayvan yemi yiyip de yem işkembeye indiğinde yem orada sindirilir. En altta besin artıkları, ortada süt ve en üstte kan oluşur. Karaciğer bunları işleyip ayrıştırır. Sonra da kanı damarlara, sütü memeye gönderir ve artıklar da işkembede kalır. Bu olayda Allah'ın yüceliği çok açık bir şekilde görülmektedir. O'nun gücü ve kudreti ne kadar muazzamdır ve tefekkür erbabı için bu hadisenin hikmeti ne kadar derindir."¹⁹

Bu yorumdan sonra Zemahşerî, idrar yolundan çıktığından dolayı meniye necis görenlere karşı çıkan ve onun temiz olduğunu söyleyenlerin bazılarının bu âyete dayandıklarını ve sütün kan ve artık besinler arasından tertemiz çıkmasından hareket ederek meninin de dışarı çıkınca temiz kalacağını ifade ettiklerini söylemiştir. Akabinde de sütün necis şeylerin arasından kirlenmeden çıktığı gibi meninin de idrar yolundan kirlenmeden çıkmasının inkâr edilecek bir yönünün bulunmadığını ileri sürmüştür.²⁰ Zemahşerî, burada ortaya koyduğu fikhî bir hükmü; zamanının bilimsel anlayışına göre yaptığı bir yorum üzerine bina etmiştir.

Bağdat'ın önde gelen müfessirlerinden Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de âyeti seleflerinin yolundan giderek anlamış ve sütün aslının yem olduğunu, yemin kan haline geldiğini, sütün de bu kandan süzülüğünü ifade etmiştir. Âyetteki "سَائِغًا" "*Sâiğan*" sözcüğünü "Gübre ile kan arasından çıkmasına rağmen içenlere tiksinti vermeyen" şeklinde tefsir etmiştir. Mâlikî müfessir İbnü'l-Cevzî'nin bu yorumu yapmasında yine İbn Abbâs'tan yapılan rivayet etkili olmuş, o da tefsirinde bu rivayeti aynen aktarmıştır.²¹

¹⁷ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhim-Ganîm b. Abbâs b. Ganîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 3/184.

¹⁸ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Begavî)*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 3/85.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/615-616.

²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/616.

²¹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422), 2/568.

Kur'an'ı tefsir ederken kendi zamanındaki ilimlerin pek çoğundan faydalanarak bu veriler çerçevesinde âyetleri açıklamaya çalışan, bu sebeple ismi, bilimsel tefsir hareketi içerisinde çokça anılan Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) de, sütün oluşumu hakkında, kendi devrinin anlayışına göre yorumlar yapmıştır. Burada öncelikle söylenmesi gereken şey, Râzî'nin bu âyetin yorumunda önceki müfessirlerden ayrılan bir yönünün olduğudur. O, âyetin tefsirine, "فَرْث" "Fers" kelimesini, "İşkembede bulunan henüz dışarıya atılmamış besin" şeklinde tarif ederek başlamış ve sütün oluşumuyla ilgili İbn Abbâs'a ulaşan rivayeti aynen nakletmiştir. Ancak Râzî, bu rivayeti bir değerlendirmeye tabi tutmuş ve meseleye şöyle yaklaşmıştır: "Birisi şöyle bir şey diyebilir: Kan ve sütün oluşum yeri asla işkembe değildir. Çünkü herkes devamlı surette bu hayvanları boğazlamakta ve bu kişilerden hiç biri onların işkembesinde kan ve süt görmemektedir. Eğer süt ve kan işkembede oluşmuş olsaydı, bu durumu insanlar mutlaka müşahade ederlerdi." Sonra da "İşin aslı şu şekildedir" diyerek şu yorumu getirmiştir: "Canlı bir varlık beslenmek için herhangi bir gıda aldığı anda, bu gıda, o canlı eğer insansa midesine, hayvan cinsinden ise işkembesine gider. Gıda işkembede öğütülerek ilk hazım gerçekleşmiş olur. Sonra hazmedilmiş bu gıdalardan sıvı olanlar ciğere, katı olanlar ise bağırsaklara ulaşır. Bunlardan ciğere gidenler orada işlenir ve kana dönüştürülür. Böylece ikinci hazım gerçekleşmiş olur. Burada oluşan kan, "Safrâ", "Sevdâ" ve "Atık bir sıvı" ile karışır. Sonra da buradaki "Safrâ" safra kesesine, "Sevdâ" dalağa, sıvı böbreklere oradan da idrar torbasına gider. Kan ise ciğerden çıkan toplardamarlara geçer. İşte burada da üçüncü hazım gerçekleşir. Kan, ciğer ile meme arasında bulunan pek çok damar vasıtasıyla memeye ulaşır. Meme yumuşak dokulu beyaz bir et parçasıdır. Kan memeye ulaştığında Allah'ın eşsiz kudretiyle süt haline gelir. İşte sütün oluşumu hakkındaki en doğru görüş budur."²²

Râzî'nin en doğru görüş olarak sunduğu bu beyan, gerçekten de kendi dönemi için en doğru görüştür. Zaten Râzî, daha önceki müfessirlerin birbirini tekrar ettiği gibi yapmamış, kendi zamanındaki bilgi kaynaklarını kullanarak zamanının en doğru görüşünü ortaya koymaya gayret etmiş, böylece daha önceki müfessirlerin kullandığı İbn Abbâs rivayetini de kullanmasına rağmen onlardan ayrılarak bir kırılma noktası oluşturmuştur.

Sütün, kan ve gübre arasında oluşmasının keyfiyetiyle ilgili yorum yapanlardan Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273) de tefsirinde, âyeti dönemin anlayışına göre yorumlamış fakat kendisinden yarım asır önce yaşamış olan Râzî'nin yaklaşımını geçememiş, daha önceki müfessirlerden intikal eden bilgileri tekrar etmiştir. O, âyette, sütün işkembedeki artık besinlerle damarlardaki kandan çıktığının bildirildiğini ifade ettikten sonra sütün oluşumuyla ilgili İbn Abbâs'tan aktarılan meşhur rivayete yer vermiştir. Daha sonra da âyetteki "حَالِصًا" "Hâlisân" kelimesini, sütün, kan ve gübreyle birlikteyken onlardan ayrışıp çıkmasına rağmen kanın kızıl rengiyle gübrenin tat ve kokusundan bir iz taşımadığı şeklinde açıklamıştır. Bu bakış açısının tabii bir sonucu olarak Kurtubî de, daha önceki bazıları gibi meninin, idrar yolundan çıkmasına rağmen temiz ve pak olduğuna hükmetmiştir.²³

Kurtubî ile yakın dönemlerde fakat farklı mekânlarda hayat süren Beyzâvî (ö. 685/1286), bu âyetten alınması gereken ibretin "Size sağlam hayvanların karınlarındaki besin artıklarıyla kan arasından süzülüp gelen, içenlere lezzet veren saf süt içeririz" ifadesinde olduğunu beyan ettikten sonra sütün oluşumunu şöyle tarif etmiştir: "Hayvanın yemiş olduğu yemler, işkembede hazmedilir. Bunlardan posa olmayan latif bir ürün meydana gelir. Sıvı hale gelmiş bu latif üründen kan üretilir. Süt de besin artıklarından süzülen kandan yaratılır." Bu yorumdan sora Beyzâvî de diğer tüm müfessirler gibi İbn Abbas'tan nakledilen rivayeti aktarmıştır. Ancak

²² Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb / et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 20/232.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 10/124-125.

İbn Abbâs'tan gelen bu rivayette ifade edilenler muhtemelen döneminin anlayışıyla örtüşüyor olacak ki şöyle bir yorum yapmıştır: “Şayet bu rivayet sahihse, bundan kasıt şu olabilir: Bu yenilen ve işkembede ortada ve üstte olan şeyler, sütün ve kanın bizzat kendisi değil onların hammaddesini oluşturan besinlerdir. Çünkü süt ve kan, işkembede oluşmaz, daha doğrusu karaciğer işkembede hazmedilen besinlerin en faydalı olanlarını emer, en alttaki artıklar da işkembede kalır. Böylece ciğer bu besinleri ikinci bir hazım gerçekleşinceye kadar tutar. Burada birbiriyle karışık halde dört çeşit sıvı oluşur. Bu sıvılar, ciğerdeki ayrıştırma özelliği sayesinde ayrışarak ihtiyaç miktarınca böbreğe, safra kesesine ve dalağa geçerlerken kalanlar da Allah'ın planladığı şekilde ihtiyacı olan diğer azalara dağılırlar. Daha sonra, eğer hayvan dişi ise serin ve nemli bir kıvam oluşması için yediği yem oranında bu sıvı karışım artar, meydana gelen fazlalık önce ceninin faydalanması için rahme dökülür. Oradan ayrıldığında, bu fazla sıvı veya bunun bir kısmı memeye gider, buradaki yumuşak dokulu beyaz etle buluşunca beyazlaşarak süt haline gelir. Her kim süt ve kan gibi bedendeki diğer sıvıların meydana gelmesi, bunların yerlerinin belirlenmesi, akışlarının sağlanması gibi hususlarda Allah'ın sanatını düşünecek olursa, tüm bunları meydana getiren sebeplerin ve bu düzeni harekete geçiren gücün en uygun zamanda devreye girmesini görüp Allah'ın hikmetinin mükemmelliğini ve rahmetinin sınırsızlığını kabul etmeye mecbur kalır.”²⁴ Dikkat edilecek olursa Beyzâvî de yaklaşık olarak Râzî'nin söylediklerini tekrar etmiş ve bu arada daha önceki müfessirlerin söylediklerinden biraz daha farklı bir yorum ortaya koymuştur.²⁵

Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310), sütün nasıl oluştuğuna temas ederek İbn Abbâs'tan aktarılan bilgileri isim vermeden tekrarlamış, ilave olarak âyetten alınması gereken ibreti şöyle açıklamıştır: “İşkembedeki sindirilmiş besin, süt ve kandan oluşan üç katman arasında bir perde vardır. Bu perde sebebiyle ne kanın rengi ne de artık besinlerin kokusu süte karışmaktadır.”²⁶

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Hâzin (ö. 741/1341) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) her ikisi de önce İbn Abbâs'tan gelen rivayeti ardından da Râzî'nin yaptığı yorumu isim vererek aynen alıntılar ve Allah'ın yaratmadaki güç ve kudretine dikkat çekmişlerdir.²⁷

Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr (ö. 774/1373) de, sütün oluşumu ile ilgili olarak kısa bir açıklamada bulunmuş ve şöyle demiştir: “Yem hayvanın midesinde sindirilerek hazır hale geldiğinde ondan oluşan kan damarlara, süt memeye, idrar mesaneyeye ve besin artıkları da vücuttan atılacağı yere gider. Bunların hiçbirisi, birbirinden ayrıldıktan sonra tekrar bir araya gelmez ve bir değişikliğe de uğramaz.”²⁸ Görüleceği üzere İbn Kesîr de sütün işkembede oluştuğu var sayımıyla âyeti yorumlamış ve kendi bilgi düzeyine göre Allah'ın kudretine işaret etmeye çalışmıştır.

²⁴ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 3/232.

²⁵ Konuyla ilgili yapılmış bir çalışma için bk. Mehmet Bağış, “Beydâvî'nin Envâru't-Tenzîl'inde Bilimsel Tefsir”, *Şehr-i Nuh Uluslararası Multi Disipliner Çalışmalar Sempozyumu*, ed. Gültekin Gülçay (b.y.: İksad Yayınları, 2018), 10-13.

²⁶ Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfîzüddin en-Neseî, *Tefsîru'n-Neseî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 2/220-221.

²⁷ Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim b. Ömer el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 3/84-85; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr fî't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 6/556.

²⁸ Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 4/581.

Tunuslu müfessir İbn Arafe el-Vergammî (ö. 803/1401), sütün oluşumuyla ilgili Zemahşerî'den olduğu gibi alıntı yaparak onun söylediklerini tekrar etmiştir.²⁹

Horasanlı müfessir ve astronomi âlimi Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî (ö. 730/1329 [?]), sütün, kan ve besin artıkları arasından çıkmasıyla ilgili yorumlara tabiilerin karşı çıkmasını gündeme taşımıştır. Onların şöyle dediklerini aktarmıştır: "Bu görüş, sezgi ve gözlemlerle ters düşmektedir, zira her gün hayvanlar boğazlanmasına rağmen onların işkembelerinde kan ve süt görülmemektedir, eğer kan, işkembenin en üst kısmında ise o hayvan kustuğunda ilk olarak kan akması gerekirdi, akmadığına göre bu beyan yanlıştır." Nîsâbü'rî, bu itirazı aktardıktan sonra Râzî'nin sütün oluşumuyla ilgili söylemiş olduklarını aynen aktarmış; süt, kan ve besin artıklarının bir temasının olmadığını ifade etmiştir. Sonra da sütün, doğumla ilişkisine temas etmiş, yavrunun doğmasına yakın sütün oluşumundan bahsetmiş, bu hususta Allah'ın muhteşem kudretine de işaret ederek yaşadığı döneme ait bilgileri tefsirine derç etmiştir. En son olarak da Şafîîlerin, sütün, kan ve artıklara karışmadan tertemiz dışarı çıkmasını, idrar yolunu takip ederek dışarı çıkan meninin de temiz olduğuna delil olarak zikretmiştir.³⁰ Sonuç olarak Nîsâbü'rî de, sütün nasıl oluştuğu konusunda klasik anlayışı tekrar etmiştir.

Kudüs kadılığıyla meşhur olan Mucîruddîn el-Uleymî (ö. 928/1522),³¹ Mısırlı müfessir ve dil âlimi Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570),³² Osmanlı şeyhülislâmı Ebüssuud el-İmâdî (ö. 982/1574),³³ Mutasavvıf ve müfessir İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725),³⁴ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854)³⁵ ve Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân (ö. 1307/1890)³⁶ gibi müfessirlerin tamamı İbn Abbâs'tan ve Râzî'den aktarılan bilgiler çerçevesinde daha önce söylenenleri tekrar etmekten öte bir yorumda bulunmamışlardır.

Konumuz olan Nahl Sûresi âyetiyle ilgili buraya kadar yapılan alıntılarda iki önemli bilgi göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi, İbn Abbâs'tan yapılan rivayet; ikincisi ise Râzî'nin ortaya koyduğu yorumdur. Sütün oluşumun nasıl olduğu sorusuna cevap arayan bütün tefsirler âyeti, bu iki yorumun dışına çıkmadan rivayete bağlı kalarak tefsir etmişlerdir. Hâlbuki bu yorumlar zamanla değişen bir özellik arz etmektedir. Her müfessir kendi zamanındaki bilgileri kullansaydı hem bilimsel bilginin seyrini izleme imkânı olurdu hem de daha doğru bilgiye ulaşma imkânı bulunarak Allah'ın güç ve kudreti, dönemin insanlarına daha etkili bir şekilde anlatılabilirdi.

2.2. Modern Dönem

Kur'an'ı müspet ilimlerin bulgularından faydalanarak yorumlayan ve bilimsel tefsir hareketinin önemli temsilcilerinden biri olan Mısırlı âlim Tantâvî Cevherî (1862-1940), sütün oluşumu konusunda döneminin bilimsel verilerinden faydalanmış, hayvanlardaki sindirim sistemini anlattıktan sonra sütün oluşumunu şu şekilde izah etmiştir: "Süt, damarlarda akan

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Vergammî, *Tefsîru İbn 'Arafe*, thk. Celâl el-Esyûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 3/31.

³⁰ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nîsâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 4/278-279.

³¹ Mucîruddîn b. Muhammed el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî, *Fethu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Nûruddîn Tâlib (b.y.: Dâru'n-Nevâdir, 1430/2009), 4/37.

³² Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbîne'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matbaatü Bulak, 1285), 2/242.

³³ Ebüssuud el-İmâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 5/124.

³⁴ İsmâil Hakkı b. Mustafâ el-İstanbulî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/48-49.

³⁵ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseyinî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, thk. Alî Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415), 7/416.

³⁶ Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tibâ'a, 1412/1992), 7/269.

kandan özel bir metotla üretilmektedir. Üretildiği yerden, yavruların emzirildiği memeye gelmektedir. Süt iki uyluk arasında oluşmakta, kan, toplardamarlar ve atardamarlar vasıtasıyla tüm vücutta dolaşmaktadır. Hayvanların yediği yemler mide vasıtasıyla bağırsaklara gönderilmekte, burada, yenen gıdaların özleri damarlar tarafından emilerek kan haline gelmektedir. Âyette; ‘Besin artıkları ve kan arasından’ ifadesi geçmektedir. Buradaki ‘Arasından’ kelimesiyle mekân kastedilmektedir. Zira kanın oluşmasının, bağırsaktaki maddeleri çepeçevre kuşatmak suretiyle gerçekleştiği açıktır. Bağırsaktaki yarı sindirilmiş artıkların oluşması ise bu işin bir diğer tarafıdır. Buradan şu anlaşılır: Bağırsaklar bedeninin en sonunda; kan, bedeninin her tarafında; süt ise mekân olarak bu ikisinin arasında; bunların her biri de kendilerine tahsis edilen yerdedir. Besin artıkları sütle karışık değildir çünkü her biri planlandığı şekilde kendi mekânındadır. Kan da süte tahsis edilmiş olan memenin içinde değildir, çünkü kan, atar ve toplardamarlar vasıtasıyla memeyi çepeçevre kuşatmıştır, bu damarlardan dışarı çıkamaz. İşte bu âyetin son tahlildeki anlamı bu şekildedir.”³⁷ Bu yorumdan açıkça anlaşıldığı gibi Cevherî, “Sütün, kan ve besin artıklarıyla karışık halde bulunmasına rağmen Allah’ın takdiriyle birbirine karışmadığı” şeklindeki klasik anlayıştan tamamen ayrılmakta, kendi zamanının bilimsel verileriyle âyeti izah etmeye çalışmaktadır.

Tefsir ve Arap edebiyatı alanında söz sahibi âlimlerden biri olan Mısırlı Ahmed Mustafa el-Merâgî (1883-1952), içtimaî-edebî tefsir ekolüne mensup sayılsa da tefsirinde bilimsel verilerden faydalanmayı ihmâl etmemiştir. Konumuz olan âyetin tefsirinde de sütün oluşumuna temas ederek gününün bilimsel anlayışını tefsirine yansıtmış ve şöyle demiştir: “Allah, yüce kudretiyle hayvanları yedikleri ot ve et cinsi gıdalarla beslenecek, yediklerini hazmedince de yine Allah’ın izni ve planlamasına uygun olarak bedene faydalı özlere dönüştürecek ve özü alınmış fazlalıkları da dışarıya atabilecek bir donanımla yaratmıştır. İşte hayatın devamını sağlamak üzere damarlarda akan kan bu faydalı özlere dönüşmektedir. Allah, memeyi adeta kanı süte dönüştüren bir fabrika gibi yaratmıştır.”³⁸ Merâgî, yaptığı bu tefsirle klasik anlayıştan tamamen ayrılmış ve sütün kan dolaşımı yoluyla memedeki süt bezleri tarafından emilim yoluyla oluştuğunu ifade etmiştir.

Mısırlı âlim Muhammed Ebû Zehra (1898-1974), İbn Abbâs’tan gelen rivayeti aynen tekrar etmiştir.³⁹

Muhammed Esed’in (1900-1992) uzun soluklu bir çalışması olan, çağdaş batılı anlayışın Kur’an’la yakınlaşmasına önemli bir kapı aralayan tefsirinde, günün anlayışı öne çıkarılmış ve zaman zaman bilimsel veriler kullanılmıştır. O, konumuz olan âyette ifade edilen “*Sütün, kan ve artık besinler arasından süzülmesi*” ile ilgili olarak şöyle demiştir: “Bir salgi bezi ürünü olan süt, hayvanın hayatı için zaruri bir madde değildir. Beri yandan, hayvan bedeninin, kendi metabolizmasına artık hiçbir yararı kalmadığı için dışarı atması gereken bir madde de değil bu ikisi arasında bir şeydir. Bu sebeple âyette süt, ‘Hayvan bedeninden atılacak besin artıklarıyla kan arasından süzülen bir sıvı’ olarak tanımlanmıştır.”⁴⁰ Esed’in, sütün, memedeki salgi bezleri vasıtasıyla üretildiği yönündeki açıklamalarından, onun, sütün oluşumu konusunda, çağının bilimsel verilerinden elde ettiği bilgiler çerçevesinde güncel bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Son devir âlimlerinden Vehbe ez-Zühaylî (1932-2015), sütün yaratılışının keyfiyetine yüzeysel olarak işaret ettiği tefsirinde, âyetin, Allah’ın muhteşem kudretini gözler önüne

³⁷ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm* (Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1350), 8/139.

³⁸ Ahmed b. Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1365/1947), 14/103.

³⁹ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehra, *Zehratu't-tefâsîr* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 8/4211.

⁴⁰ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 6. Basım, 2015), 657.

serdiğini belirttiikten sonra şu mesajı verdiğini bildirmiştir: “Ey insanlar! Deve, sığır ve koyun gibi hayvanlarda bizim kudretimize ve rahmetimize delâlet eden muhteşem işaretler vardır. Zira biz sağmal hayvanların karnından çıkan; her türlü lekeden uzak, içimi hoş ve lezzetli, besleyici ve hazmı kolay olan süt gibi bir içeceği size içiriyoruz ki Allah bu içeceği, hayvanın yediği yemlerle kan arasından süzerek yaratmaktadır. Hayvanın karnından beyazlığı, tadı ve lezzetiyle çıkan bu süt, işkembe ve bağırsaklardaki yiyeceklerin özünden, damarlardaki kandan süzülerek oluşmaktadır. Midedeki gıda hazmedilince onun özünden damarlara kan, memelere süt, böbreklere idrar, dışarıya da dışkı gönderilmektedir. Bunlardan hiçbirini diğerini bulandırmamakta, ayrıldıktan sonra tekrar birbirine karışmamakta, değiştirmemekte herhangi bir etki etmemektedir. İşte bu durum, Allah'ın eşsiz kudretine ve sonsuz hikmetine önemli bir delildir.”⁴¹ diyerek âyetin, Allah'ın yaratmadaki gücünü gösterdiğine işaret etmiştir. Zühaylî'nin kanın besinlerden, sütün de kandan emilim yoluyla oluştuğu şeklindeki bu yorumu, hiç şüphesiz ki klasik yorumlardan ayrılmaktadır.

İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri adlı tefsirinde, çağın bilimsel verileriyle âyetler arasındaki bağlantılara özellikle temas eden Celal Yıldırım (1932-2020), konumuz olan âyeti yorumlarken sütün oluşumu ile ilgili olarak bilimsel verilerden faydalanmış ve şöyle demiştir: “Sütün oluşumunda kandan söz edilmesi çok dikkat çekicidir. Şöyle ki: Kan vücut içinde dolaşım dokuların ve organların muhtaç oldukları gıda maddelerini ve gereken oksijeni taşımaktadır. Böylece imal edilen sütte besin maddelerinin meydana gelmesini sağlamak hususunda kanın rolü elbette ki çok büyüktür. Görülüyor ki, on dört asır önce kanın vücutta sağladığı hayatî faaliyetini ve sütün oluşmasındaki rolünü konu edinen Kur'an'ın insan sözü olması düşünülemez. Çünkü o tarihlerde ilmin temelini oluşturan bu gibi bilgileri bilen ve okutan bir okul mevcut değildi.”⁴²

Burada müfessir tarafından sütün oluşumu ile kan arasında kurulan bağ, Kur'an âyetlerinin verileriyle değil, bilimsel çalışmalarla elde edilen sonuçlar çerçevesinde oluşturulmuştur. Zira bilimsel çalışmalar, sağmal hayvanların süt verebilmesi için Allah'ın bu hayvanlarda kurduğu muhteşem düzeni anlamayı gaye edinmiş bir alandır.

3. Sütün Oluşumu ile İlgili Bilgilerin Güncellenmesi

Allah'ın, Nahl Sûresi'nde yer alan söz konusu âyette, sağmal hayvanlarda çok önemli ibretler bulunduğunu, sütün oluşumunda nice muhteşem mucizeler olduğunu haber verip sütün nasıl oluştuğuyla ilgili ayrıntı vermemesi, insanların yaşadıkları dönemin bilgisiyile bu konuyu anlamaları gerektiği gibi bir mesaj barındırmaktadır. Zira bu gibi konular iyi anlaşıldığında, Allah'ın güç ve kudreti daha iyi fark edilecektir.

İnsanlık ilk baştan itibaren hayvanların yedikleriyle, et ve süt verimi arasında bir bağlantı olduğunu fark edebilecek kapasitede yaratılmış bir varlık olmakla birlikte yenen gıdaların ete ve süte nasıl dönüştüğü ile ilgili herhangi bir bilgiye sahip değildi. Bu bilgiler, o günden bugüne gözlem ve deneye dayalı bilimsel çalışmalar yoluyla elde edilmeye başlanmış ve günümüzde önemli bir noktaya ulaşmıştır. Şunu da ifade etmek gerekir ki, bu konuda hâlâ bilinmeyen nice sırlar mevcuttur ve bunların büyük bir kısmı muhtemelen gelecek nesiller tarafından tespit edilip keşfedilecektir. Bu sebeple eşyanın tabiatına ve yaratılışın nasıl meydana geldiğine taalluk eden konularla ilgili âyetler, her devrin kendi bilimsel verileri çerçevesinde ele alınmalı ve bu bilgiler devamlı bir surette güncellenmelidir.

Özellikle Nahl Sûresi 66. âyetine bu çerçevede bakıldığı zaman âyetlerdeki beyanla bilimsel bilgilerin tam bir uyum içerisinde olduğu görülecektir. Zira modern bilim hayvanlarda

⁴¹ Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve's-şerîa ve'l-menhec* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1411/1991), 14/169.

⁴² Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1986-1991), 7/3346.

sütün oluşum keyfiyetiyle ilgili oldukça önemli bilgilere ulaşmış, bu bilgiler çerçevesinde sindirim sistemi, dolaşım sistemi ve bunların vücuttaki fonksiyonları üzerine oldukça aydınlatıcı bulgular elde etmiş bulunmaktadır. Nahl Sûresindeki sütle ilgili âyeti tekrar hatırlamak konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لَتُنْقِيَكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبْنَا حَالًا سَائِعًا لِلشَّارِبِينَ

“Sizin için sağmal hayvanlarda da ibret alacağımız hususlar vardır. Nitekim size hayvanların karınlarındaki sindirilmekte olan besinlerle kan arasından süzülüp gelen, içenlere lezzet veren saf süt içirmekteyiz.”⁴³

Bu âyette sütün, “فَرْث” “Fers” ile kan arasından çıktığı söylenmektedir. *Fers* kelimesi genel olarak “Dışkı” şeklinde tercüme edilmektedir, fakat bu tercümenin gerçeği yansıttığı söylenemez. Zira dışkı, boşaltım sistemiyle dışarıya atılan maddeleri ifade etmektedir. Hâlbuki âyetteki “*Fers*” sözcüğüyle kastedilen, hayvanların yediği, sindirilmek üzere işkembede bulunan ve buradaki işlemde sonra bağırsaklara intikal eden besinlerdir.⁴⁴ Bu sebeple bağırsaklarda bulunan bu besinler işe yaramayan maddeler değil, asıl işe yarayacak olan unsurlardır. Bu besinler, burada sindirildikten sonra işe yaramaz hale geldiklerinde dışarı atılırlar. Bu sebeple sütün oluştuğu “*Fers*”, dışarı atılan ve hiçbir işe yaramayan atıklar değil, sindirimi devam eden besinlerdir.

Âyette sözü edilen “*Fers*”, bağırsaklarda emilerek kanı oluşturmakta, kan ise vücudun tüm hücrelerine dolaşım yoluyla dağılarak organların beslenmesini sağlamaktadır. Memelerde dolaşan kan, süt bezleri tarafından emilmek suretiyle içerdiği zengin besinler sebebiyle tüm memeli varlıkların ihtiyaçlarını karşılayabilen ve hayatî önemde bir temel gıda maddesi olan sütün oluşumuna aracılık etmektedir. Dolayısıyla süt, hayvanlardaki sindirim sistemi, dolaşım sistemi, üreme sistemleri ve memelerdeki süt bezleri arasındaki muhteşem bir organizasyon, koordinasyon ve iş birliği sonucunda çok özel işlemlerden ve merhalelerden geçerek oluşmaktadır. Bu mucizevî oluşumun gerçekleşebilmesi için hem meme bezlerinin hem de sütün oluşması ve salgılanması için birçok hormonun birlikte çalışması ve iş birliği yapması gerekir.

Özel yöntemlerle sığırların memeleri üzerinde yapılan inceleme ve araştırmalarda sütün, nihai olarak, tüm içerikleriyle birlikte memedeki çok karmaşık bir sitem içerisinde olduğu tespit edilmiştir. Bu karmaşıklık sebebiyle, sütün içeriğinde mevcut olan bazı bileşenlerin nasıl meydana geldiğiyle ilgili bugüne kadar ikna edici veriler elde edilememiştir. Ancak tespit edilebildiği kadarıyla, kandaki bileşenlerin süt haline gelebilmesi yani kandan süte dönüşüm için uygun şartların oluşması gerekmektedir. İlaveten bu şartların tamamı memede ve dolaşım sistemi içerisinde meydana gelmektedir.

Memeler, hamilelik başladığı andan itibaren, üreme sisteminden aldığı sinyallerle faaliyete geçmeye müsait bir yapıdadır. Bunun için muhtaç olduğu tüm donanımlar, vücudun tabii olduğu sistem içerisinde mevcuttur. Bu sebeple süt, sistemin tabii seyri içerisinde ağızdan alınan besinlerin işkembede oradan sindirilerek bağırsaklara geçmesiyle başlayan sürecin ardından entegre bir düzen içerisinde oluşmaktadır. Bu düzende, otlama, çiğneme, yeme, geviş getirme gibi işlemlerden sonra mideye giren tüm besinler, salgılanan asitler sayesinde en küçük parçalarına ayrılırlar. Damarlarda yolculuğa çıkabilecek en küçük enerji paketleri haline gelen bu besinler, daha sonra, bağırsaklardan kana karışırlar; kalan artık maddeler ise dışkı olarak bedenden atılmak üzere, bağırsaklardaki yolculuğuna devam ederler. Kan ise, bu besin paketlerini vücudun her tarafına taşır. Hayvanın memelerindeki süt bezleri, kanın taşıdığı bu

⁴³ en-Nahl 16/66.

⁴⁴ Ferâhîdî, “frs”, 8/220; Cevherî, “frs”, 1/289; Râğîp el-İsfahânî, “frs”, 628; İbn Manzûr, “frs”, 2/176.

paketlerden gerekli olan maddeleri, gerekli miktarlarda alır, işler ve süte çevirir. Sonunda da her biri diğerinden müstakil olarak çalışan bölümlerde oluşan süt, memedeki süt kanallarından meme uçlarına ulaşır ve oradan da dışarıya çıkar. Yani Allah, vücuttaki her bir organı yarattığı gibi onlara görevlerini de öğretmiştir. Süt de vücudun birer parçası olan ve Allah'ın kendilerine nakşettiği yasalara uygun olarak görevlerini icra eden bu organların muhteşem uyumu ve iş birliği sonucunda meydana gelmektedir.

Bu süreç içerisinde sütün kanla ve sindirilmek üzere işkembede bulunan gıdalara direk bir teması bulunmamaktadır. Yaklaşık %88'i sudan oluşan ve daha az miktarda ve birbirlerine yakın oranlarda yağ, protein, mineral ve daha pek çok faydalı besinleri içeren süt, Allah'ın memeli tüm canlılarda var ettiği yasalara uygun olarak, yenilen gıdalardan alınmakta, bunlar kan dolaşımıyla memeye intikal etmekte ve memedeki sistem içerisinde üretilmektedir. Memede bir litre sütün oluşabilmesi için buradan beş yüz litreye yakın kanın geçmesi gerekmektedir; bu esnada, sütün içerisinde mevcut bulunan tüm element, vitamin vs. gibi unsurların meme tarafından emilerek alınmaktadır. Bu da yaratılışın aynı zamanda muhteşem bir sanatsal faaliyet sonucunda oluştuğunu gözler önüne sermektedir. Bu sanatın ihtişamını anlamaya katkı olmak üzere memenin, bu emilim esnasında, damarlarda beraber dolaşmalarına rağmen sadece süt için lazım olan unsurları seçip alması, üre vb. zararlı unsurlardan uzak durması da ibretlik bir hadisedir. Yine bu emilim esnasında kıpkırmızı kan içerisinden süzülerek bembeyaz bir sıvının ortaya çıkması Allah'ın yaratmadaki gücünü fark etmeye vesile olan önemli bir mucizedir.⁴⁵

Kısaca özetlemek gerekirse süt, sindirilmek üzere işkembede bulunan besinlerle bunlardan emilim yoluyla alınan kandan süzülerek oluşan muhteşem bir içecektir. Âyet, sütün oluşum keyfiyetiyle ilgili bilimsel bilgiler çerçevesinde anlaşılmaya çalışıldığında hem âyetin beyan ettiği gibi sağmal hayvanlardan alınacak ibret daha anlaşılır hale gelmekte hem de Allah'ın yaratmadaki eşsizliği daha belirgin olarak açığa çıkmaktadır. Böylece Allah'a olana güven ve hayranlık artmakta, bunun sonucunda da O'ndan başkasına kul olmama bilinci zirveye çıkmaktadır.

Sonuç

Allah'ın vahiy yoluyla indirdiği âyetleri yanında tüm varlığa nakşettiği başka pek çok âyetlerinin de mevcut olduğu, bilinen bir hakikattir. Vahiyle gelen âyetler dinin konusunu, varlığa nakşedilenler ise bilimin konusunu oluşturmaktadırlar. Allah'ın, Kur'an'da ibret almaya davet ettiği hususlar, genel olarak bilimin konusunu oluşturan unsurlardan meydana gelmektedir.

Âyette, sağmal hayvanlardan ve sindirilmeye hazır gıdalarla kan arasından oluştuğu ifade edilen süttten alınması gereken ibret, "Sütün nasıl oluştuğu", bir diğer deyişle "Sağmal hayvanların sütü ne şekilde imal ettikleri" ile yakından alakalıdır. Bu sebeple bu âyetin yorumuna yönelik olarak öteden beri tefsirlerde, sütün oluşum keyfiyetine dair açıklamalar yapılmış, bu izahlar, zamanın bilimsel anlayışından ve bu anlayışın ürettiği bilgilerden beslenmiştir.

Şurası bir hakikattir ki, bilimsel bilgi, devamlı gelişim gösteren ve yenilenen bir özelliğe sahiptir. Bunun tabii bir sonucu olarak her devir, kendi zamanının bilgisini üretmiş ve böylece bilimsel bilgi, devamlı değişen ve gelişen bir seyir izlemiştir. Bu sebeple, âyetlerin tefsirine medar kılınan bu tür alıntılar asla değişmeyen malumatlar olarak telakki edilmemeli ve her

⁴⁵ Bu bölümün derlendiği kaynaklar ve daha ayrıntılı bilgiler için bk. Nejet Dursun, *Veteriner Anatomi III* (Ankara: Medisan Yayınevi, 2000), 193-197; Klaus Dieter Budras – Anita Wünsche, *Veteriner Anatomi Atlası*, çev. Zekeriya Özüdoğru (Malatya: Medipres, 2009) 96; Attila Tanyolaç, *Özel Histoloji* (Ankara: Yorum Basın Yayın, 1999), 179-183; Mustafa Üçüncü, *Süt Mamulleri ve Teknolojisi* (İzmir: Sidas, 2018), 1-19.

dönem, bu tür bilgileri, kendi zamanının bilimsel verileri çerçevesinde ele almalıdır. Bunu yaparken de ne sonrakiler öncekileri gaflet ve cehaletle suçlamalı ne de öncekilerin tefsire medar kıldıkları bilgiler, kutsal ve değişmez kabul edilmelidir.

Sütün oluşumuyla ilgili âyetlerde de görüleceği üzere ilk dönemlerde “Süt nasıl oluştu?” sorusuna cevap olarak o devirde bilinenlerin bir sonucu olarak ortaya konulmuş olan rivayet, uzun bir süre herhangi bir sorgulamaya tabi tutulmadan aynen tekrar edilmiş ve âyet bu rivayet çerçevesinde yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu süreç içerisinde ilk dönemdeki rivayetin, devrin bilimsel verileriyle veya gözlem ve tecrübeyle uyuşmadığının ortaya çıktığı dönemlerde, dönemin bilimsel anlayışı çerçevesinde üretilen bilgiler kullanılarak “Sütün nasıl oluştuğu” sorusuna cevaplar aranmış ve öncekilerin yaptığından farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Daha sonraki dönemlerde, yine ilk rivayet çerçevesinde âyetin tefsir edildiği görülse de yorumlarda, dönemin bilgi kaynaklarının kullanıldığına da şahit olunmuştur.

Bu çalışma sonucunda, Allah’ın varlığa dair âyetlerinin anlaşılmasında, rivayetten ziyade tecrübeye dayalı bilginin, yani bilimsel bilginin kullanılması gerektiği, ilgili âyetlerin yorumlanma süreci içerisinde daha belirgin hale gelmiştir. Öncekilerin, kendi dönemlerinde üretilmiş bilgilere dayalı yaptıkları yorumların değişmez ve değiştirilemez rivayetler olarak görülmesinin uygun olmayacağı, gözlem ve deneye dayalı üretilen bilgilerin devamlı değişen ve gelişen bir seyir izlemesi sonucu, bu husustaki nihaî sözün belki hiçbir zaman söylenemeyeceği ortaya çıkmıştır. Sütün nasıl oluştuğu gibi, bilimsel veriler çerçevesinde anlaşılabilir konularda, her müfessir kendi döneminin verilerini kullanmış olsaydı, bilim tarihine dair çok önemli bir arşive sahip olunacağı da anlaşılmıştır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akbaş, Ahmet. "Kur'an ve Bilim: Kur'an'ın Söylemleri Açısından Kur'an-Bilim İlişkisi". *Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu*. ed. Ömer Bozkurt. 254-279. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Alî Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415.
- Bağış, Mehmet. "Beydâvî'nin Envâru't-Tenzîl'inde Bilimsel Tefsir". *Şehr-i Nuh Uluslararası Multi Disipliner Çalışmalar Sempozyumu*. ed. Gültekin Gülçay. 9-20. b.y.: İksad Yayınları, 2018.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Begavî)*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr, 1432/2011.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Budras, Klaus Dieter – Wünsche, Anita. *Veteriner Anatomi Atlası*. çev. Zekeriya Özüdoğru. Malatya: Medipres, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1414/1993.
- Bursevî, İsmâil Hakkı b. Mustafâ el-İstanbulî. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm*. 25 Cilt. Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1350.
- Dursun, Nejd. *Veteriner Anatomi III*. Ankara: Medisan Yayınevi, 2000.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Zehratü't-tefâsîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebüssuud el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyê'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahman el-Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmirâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, ts.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer. *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*. tsh. Muhammed Ali Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Vergammî. *Tefsîru İbn 'Arafe*. thk. Celâl el-Esyûtî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 10 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzır fî ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422.
- Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Hân b. Hasen b. Alî. *Fethu'l-beyân fî makâsıd'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tıbbâ'a, 1412/1992.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 3. Basım, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâtürîdî / Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1365/1947.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızüddin. *Tefsîru'n-Nesefî / Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî. *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Râgıp el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem 1412.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb / et-Tefsîru'l-kebîr*. 32. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. el-İmâm Ebî Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhim - Ganîm b. Abbâs b. Ganîm. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkindî*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü Bulak, 1285.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, 1415/1994.
- Tanyolaç, Attila. *Özel Histoloji*. Ankara: Yorum Basın Yayın, 1999.
- Uleymî, Mucîruddîn b. Muhammed el-Makdisî el-Hanbelî. *Fethu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Nûruddîn Tâlib. 7 Cilt. b.y.: Dâru'n-Nevâdir, 1430/2009.
- Üçüncü, Mustafa. *Süt Mamulleri ve Teknolojisi*. İzmir: Sidas, 2018.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Heyet. 25 Cilt. Suud: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1430.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerıyyâ Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şilbî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. 14 Cilt. İzmir: Anadolu Yayınları, 1986-1991.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-akîdeti ve's-şerîa ve'l-menhec*. 32 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1411/1991.

Abbasi Şairi İbnü'r-Rûmî Divanında Ahlakî Tespit ve Tavsiyeler

Adnan ARSLAN 

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye
Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik, Turkey
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3989-6612> | ROD ID: <https://ror.org/00dzfx204>
adnan.arslan@bilecik.edu.tr

Makale Bilgileri	Öz
<p>Makale Geçmişi Geliş: 10.03.2023 Kabul: 28.07.2023 Yayın: 30.12.2023</p> <p>Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Abbasi Şiiri, İbnü'r-Rûmî, Hikmet, Ahlak.</p>	<p>Abbassiler döneminde şairlerinin nitelik ve niceliği bakımından en çok dikkat çeken şairlerinden biri olan İbnü'r-Rûmî'nin (ö. 283/896) şairliği, bariz bir şekilde hiciv temasıyla ön plana çıkmıştır. Ancak bu, şairin diğer temalarda başarılı olmadığı anlamına gelmemektedir. İbnü'r-Rûmî'nin gazel, methiye ve hikmet temalı şiirlerinde de sanatsal seviyeyi yakalamış pek çok kasidesi bulunur. Şair hakkında Arap dünyasında yapılmış akademik çalışmalara bakıldığında çoğu araştırmanın onu hiciv şiirlerine odaklandığı görülür. Hâlbuki İbnü'r-Rûmî'nin methiye ve hiciv temalı şiirleri içerisinde serpiştirilmiş hikmet içerikli beyitleri de hatırı sayılır bir kemiyettir. Hatta şairin hikmet temasına tahsis ettiği kasideleri vardır. Bu çalışmada şairin hikmet içerikli kaside ve beyitlerinde sıklıkla ele aldığı ahlakî tespitleri incelenmiştir. Biyografi kaynakları ve şiirlerinden hareketle şair, kendisini kuşatan toplumun çoğunluğu ile sürekli bir çatışma ve çekişme halinde ömür sürmüştür. Bunun bir sonucu olarak ahlak konusunda pek çok deneyimleri olmuş ve şiirlerinde bu ahlakî tespitlerini nazma dökmüştür. Ahlaka dair izlenimlerini paylaştığı bu şiirlerinde İbnü'r-Rûmî, ahlakîyatçı bir bilge olarak karşımıza çıkar. Tespitlerini edebiyatın imkânları ile birleştirip akılda kalıcı ve etkili kılmakta başarılıdır. Çalışmada şairin bu kabilden beyitleri içerik ve edebi dil açısından eleştiriye tabi tutulmuştur.</p>

Moral Determination and Recommendations in the Divan of the Abbasid Poet Ibn al-Rûmî

Article Info	Abstract
<p>Article History Received: 10.03.2023 Accepted: 28.07.2023 Published: 30.12.2023</p> <p>Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Abbasid Poetry, Ibn al-Rûmî, Wisdom, Morality.</p>	<p>The poetry of Ibn al-Rûmî, (d. 283/896), one of the most striking poets in terms of quality and quantity of his poems during the Abbasid period, came to the forefront with the theme of satire. However, this does not mean that the poet was not successful in other themes. Ibn al-Rûmî has many qasidas in the themes of ghazal, eulogy, and wisdom that he has achieved the same artistic quality. When examining the academic studies on the poet in the Arab world, it can be observed that most of the research focuses on his satirical poems. However, within Ibn al-Rûmî's poems of eulogy and satire, there is also a considerable number of verses imbued with wisdom content. In fact, the poet even dedicated some qasidas to the theme of wisdom. In this study, the ethical observations frequently addressed in the poet's qasidas and verses with wisdom content have been examined. Drawing from biographical sources and his poems, the poet led a life of constant conflict and strife with the majority of the society surrounding him. As a result, he gained numerous experiences in matters of ethics and captured these ethical observations in his poetry. In these poems, he shares his impressions about ethics, Ibn al-Rûmî emerges as an ethical sage, skillfully combining his insights with the possibilities of literature to create memorable and impactful verses. Within this work, verses of this nature by the poet have been subjected to critique in terms of content and literary language.</p>

Atıf/Citation: Arslan, Adnan. "Abbasi Şairi İbnü'r-Rûmî Divanında Ahlakî Tespit ve Tavsiyeler". *Akif* 53/2 (2023), 248-260. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.43>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Arap toplumunda ahlakî olgunluk, İslam öncesi dönemden itibaren önem atfedilen bir husustur. *Cahiliye şiirine* bakıldığında Arapların, bugün için de geçerli olan pek çok evrensel ahlakî değerleri terennüm ettikleri görülür. En başta cömertlik olmak üzere doğruluk, ahde vefa, merhametli olmak gibi pek çok ahlakî erdem Cahiliye şairleri tarafından nazmın kalıbına dökülmüştür.¹ Güzel ahlakî dinin temeli olarak tayin ve tespit eden İslami dönemde bu kabilden Cahiliye şiirleri dilden dile aktarılmış ve ahlakîyat içerikli şiirler söylemek bir gelenek halini almıştır. Bu itibarla Arap şairlerinden ahlakî değerleri yüceltmek için bir şeyler söylememiş olan yok denilecek kadar azdır denilebilir. Bu şairlerden birisi de İbnü'r-Rûmî'dir.

İbnü'r-Rûmî, Arap akademisinde araştırmacıların dikkatini bu yoğunlukta üzerine çeken nadir şairlerden birisidir. Şairin divanı başta hicivciliği² olmak üzere pek çok açıdan incelenmiştir. Onun şiirleri; zühd³, mersiye,⁴ gençlik ve ihtiyarlık,⁵ tabiat tasvirleri,⁶ alaycı üslubu,⁷ dini tezahürler,⁸ karamsarlık,⁹ kötümserlik,¹⁰ karikatürize etme gücü,¹¹ metinlerarasılık¹² gibi perspektifler esas alınarak araştırma konusu olmuştur. Ancak şunun altını özellikle çizmek gerekir ki Arap dünyasında İbnü'r-Rûmî hakkında yapılmış en önemli çalışma Mısırlı edebiyatçı Abbâs Mahmûd el-Akkâd'a (ö. 1964) aittir. Kendisi *İbnü'r-Rûmî hayâtuhû min şîrihî* adlı eseriyle yazar merkezli bir okuma yaparak şairin biyografisini şiirlerinden hareketle çıkarmıştır.¹³ Çalışma İbnü'r-Rûmî divanı hakkındaki çalışmalarda başucu kitabı olarak kaynaklık etmektedir.¹⁴

İbnü'r-Rûmî, şairlik hayatına çocukluk yıllarında söylediği hicivle başlamıştır.¹⁵ Kahir ekseriyetini hiciv temasına tahsis ettiği divanında sık sık ahlakî değerlere de atıfta bulunmaktadır. Muhtemeldir ki onun sert ve sivri diline hedef olan kimselerde ahlakî açıdan büyük zaafı olduğunu düşünmekte ve bu yüzden de ahlak konulu şiirler söyleme ihtiyacı duymaktadır. Gördüğümüz kadarıyla şairin divanı bu açıdan herhangi bir araştırmacının

¹ Tamim Fakhoury, "el-Fedâil'ul-ahlâkiyye fi şîri'l-Arabiyyi'l-câhilî", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (BUSBED)* 10 (2010), 421-446.

² Âişe Abdullah Mahmûd, "el-Mubâlağa fi hicâi İbni'r-Rûmî", *Fikrun ve İbdâ'* 104 (2016), 65-114.

³ Muhammed Abdülkâdir Eşkar, "Zuhdiyyâtu İbn Rûmî", *el-Mecelletu'l-'Arabiyye li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 19/74 (2001), 45-76.

⁴ 'Abir Abdülaziz, *Risâu's-şebâb inde İbni'-Rûmî* (Cezayir: Kasidi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁵ Huseyn Ahmed Atvân, "İbnü'r-Rûmî Şâ'iru's-şebâbi ve's-şeyb", *Mecelletu Mecma'î'l-Lugati'l-'Arabiyye bi-Dimeşk* 46/3 (1971), 538-560.

⁶ Suâd Alî Ebu'l-Hasen, *et-Tabîatu fi şîri İbni'r-Rûmî* (Sudan: Ummu Derman Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

⁷ Sirâc Cerrâd, "es-Suhriyye fi şîri İbni'-Rûmî", *el-Mevkifu'l-Edebî*, 51 (2022), 94-107.

⁸ Beşâir Emîr Abdüssâde, "el-iltizâm fi şîri İbni'r-Rûmî", *Mecelltu Merkez Bâbil* 7/3 (2017), 175-204.

⁹ el-Huseynî Muhammed İbrahîm, "İbnü'r-Rûmî: Vahdetu't-teşâum fi şîrihi", *Mecelletu Kulliyeti'l-Lugati'l-'Arabiyye bi-Zekâzik* 13 (1993), 147-193.

¹⁰ el-Huseynî Muhammed el-Fakî, "İbnü'r-Rûmî: Vahdetu't-teşâum fi şîrihi", *Mecelletu Mecma'î'l-Lugati'l-'Arabiyye bi-Zekâzik* 13 (1993), 147-193.

¹¹ Ömer İbn Ammî, "et-Tasvîru'l-karîkâtûri fi şîri İbni'r-Rûmî", *el-Verşetu'l-Hâmise Ehbâsun fi'l-Fukâhe* (2014), 81-97.

¹² Na'ime Buzîde, "et-Tenâs fi şîri İbni'r-Rûmî", *Havliyyâu Câmi'ati'l-Cezâyir* 1/20 (2011), 229-236.

¹³ Abbâs Mahmûd el-Akkâd, *İbnü'r-Rûmî: Hayâtuhû min şîrihî* (İngiltere: Muessesetu Hindâvî, 2017).

¹⁴ Şairin hayatı hakkında bilgi için bk. İsmail Durmuş - Mustafa Çuhadar, "İbnü'r-Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/186-188.

¹⁵ Şairin ilk şiirinin Cafer adlı ders arkadaşına söylediği şu beyitler olduğu söylenmektedir: 357.

dikkatini çekmemiştir. Burada ahlakî tespitler ve tavsiyeleri şeklinde muhteva açısından çok farklı olmayan iki tema çerçevesinde şairin divanı incelenecektir.

1. Ahlakî Tespitler

İbnü'r-Rûmî'nin ahlaka dair tespitlerine geçmeden önce şunun bilhassa altını çizmek gerekir ki şair, genel anlamda insanların ahlakî olgunluğu hususunda karamsar bir yaklaşıma sahiptir. Bu düşüncesini şöyle dile getirir: [Hafif]

وَهَجَوْتُ الْأَنَامَ هَجْوًا قَبِيحًا قِيلَ لِي لِمَ دَمَمْتُ كُلَّ الْبَرَايَا 1
فَأُرُونِي مَنْ يَسْتَحِقُّ الْمَدِيحَا قُلْتُ هَبْ أَنِّي كَذِبْتُ عَلَيْهِم 2

- 1 Denildi ki nedendir herkesi ayıplarsın; kim olsa çirkince hicvedersin?
2 Dedim ki: Fârz et ben onlar hakkında yalan söyledim. Bana göster, kim övgüyü hak eder ki?¹⁶

İbnü'r-Rûmî'nin böyle sözler söylemesi onun ahlaka dair tespitlerinin olmayacağı anlamına gelmez. Burada atıfta bulunulacağı gibi o, pek çok şiirinde ahlak analizleri yapmış ve erdem ve faziletlere dair tavsiyelerde bulunmuştur. Örneğin, aşağıdaki beytinde vermek istediği ahlakî nasihati, edebî dil ile mükemmel bir surette takdim etmektedir: [Remel]

وَازِدِعِ الطَّرْفَ إِذَا الطَّرْفُ طَمَحَ أَزْجِرِ الْقَلْبَ إِذَا الْقَلْبُ جَمَحَ 1

- 1 Kalptir, depresir; onu dizginle. Gözdür, kayar; hemen engelle.¹⁷

Aslında gazel temalı bir kasidenin matlaı olan bu beyitte İbnü'r-Rûmî, ses, anlam ve biçim bakımından son derece ahenkli kelimeleri özenle seçmiştir. Beytin her iki mısraı görüldüğü gibi nahiv açısından *emir+meful+şart cümlesi* şeklinde terkip edilmiştir. Tüm lafızlar vezin ve i'râb bakımından *müvazene* içerisinde olup *tarsi'* sanatını temsil ettiği gibi kasidenin matlaı olduğu için Arap şiirinde gelenek olduğu üzere *tasrî'* sanatı da gözetilmiştir. Kalp ve göz şuursuz varlıklar olmasına rağmen onlara *جَمَحَ* ve *طَمَحَ* fiilleri isnat edilmiş ve böylece *teşhis* sanatıyla birlikte ayrıca *tasrîhî* ve *tebeî istiare* de söz konusu olmuştur. Tekellüf ve tasannu denilen zorlamalardan uzak olan beyitte tabii bir akış ve kulağa hoş gelen bir uyum açıkça hissedilmektedir. Şair edebî dil ile süslediği beytini aynı zamanda anlamca muhkem kılmıştır. Şart edatlarından olup şek ifade eden *إِذَا* yerine *عِزْمَ* ve *كَاتِيَةَ* bildiren *إِذَا*'nın tercihi ile kalp ve gözün depresip kaymasının insanî bir hal ve bir imtihan gerçeği olduğuna işaret edilmiştir denilebilir. Böylece beyit, ahlakî bir tespit de bulunmuş olur. Güzelliklere müştak olan göz, güzel olanı görünce kayar; muhabbet kabiliyeti üzere yaratılmış olan kalp de bu güzele meyleder. Bu yüzden göz ve kalbin sahibi olan insanın üzerine düşen de iffetin gereği olarak göz ve kalbine hâkim olmasıdır.

İbnü'r-Rûmî'nin şiirlerinde genel bir karamsarlıktan bahsetmek mümkündür. Onun hayata ve insanlara bakışının karamsarlıkla malul olduğunu teyit eden pek çok şiiri vardır. Dikkatli bir okumaya bile gerek kalmadan onun huzursuz ve gergin bir karaktere sahip olduğu divanından anlaşılmaktadır. Şairin kötümserliği hakkında bir makalesi olan Nidâl Mûsâ, İbnü'r-Rûmî'nin bir şair olarak dehasını işte bu bedbahtlığına bağlar.¹⁸ Hayata bu denli olumsuz bakışı onda bir duygu yoğunluğu meydana getirmiştir. Neticede bu yoğunluk, kendisindeki edebî

¹⁶ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/361.

¹⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî İbnü'r-Rûmî, *Divânü İbni'r-Rûmî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 202), 1/354.

¹⁸ Nidâl Mûsâ Merzûk, "en-Nez'atu't-teşâumiyye fi şî'ri İbnü'r-Rûmî", *Mecelltu Tabne li'd-Dirâsâti'l-İlmiyye* 5/1 (2022), 524. (506-526)

yetenekle buluşarak ilgi çekici üslubuyla özgün tespitlerde bulunmasına vesile olmuştur. Aşağıdaki beyitlerde şairin bu yönü kendini hissettirmektedir: [Tavîl]

يَكُونُ بُكَاءُ الطِّفْلِ سَاعَةً يُوضَعُ	لما تُؤذِنُ الدُّنْيَا بهِ مِنْ شُرُورِهَا	1
لَأَفْسَحُ مِمَّا كَانَ فِيهِ وَأَوْسَعُ	وإِلا فَمَا يُبْكِيهِ مِنْهَا وَإِذَا	2
يَرَى مَا سَبَّلْتَنِي مِنْ أَذَاهَا وَيَسْمَعُ	إِذَا أَبْصَرَ الدُّنْيَا إِسْتَهْلًا كَأَنَّهُ	3

- 1 *Dünya, şerlerini kulağına fısıldayınca ceninin, Doğduğu anda feryadı başladı bebeğin.*
- 2 *Yoksa ne diye ağlasın ki bu bebiş. Madem dünya rahme nispeten öyle geniş.*
- 3 *Dünyayı görünce bastı velveleyi. Sanki başına gelecek belaları görür, iştirir gibi.¹⁹*

İbnü'r-Rûmî bu beyitleriyle, hayatın insanın başına ne haller getireceğini daha baştan görmesi gerektiğini ifade eder. Buna göre insan, dünyaya zaten imtihan için gönderilmiştir. Dünyanın lezzet ve rahat için uygun bir yer olmadığı en başta çocuğun dünyaya gelir gelmez ağlamasından bellidir. Şairin doğum anında yaşananları tasvir etmesindeki bu yaklaşımı bu ve benzer mesajlara açıktır. Beyitlerden şöyle bir ahlakî tavsiye anlaşılabilir: İnsanoğlu, dünyaya zahmet çekmek, meşakkatlerle yüzleşmek, zorluklara göğüs germek için gelmiştir. Bu gerçeği kabullenip zevk ü sefaya minnet etmediği sürece rahata erecektir.

Emevî şairlerinden Ferezdak (ö. 114/732), iyi bir şiirde hiciv ve methin ayrılmaz bir bütün olduğunu ifade etmiş ve iyi bir şairin kesinlikle methiye ve hicvi söylemesi gerektiğini ifade etmiştir. İbnü'r-Rûmî divanına bakıldığında çoğunluğunu bu iki temanın teşkil ettiği görülür. Hiciv kadar methiye şiirleri de onda çoktur. İbnü'r-Rûmî methiyede bulunurken dikkat edilmesi gerektiğini şöyle ifade eder: [Tavîl]

مَنِيْعًا مَتَى لَمْ تُرَقِّهِ بِالْمَدَائِحِ	مَدِيْحَكَ مَنْ تَعَفَّوهُ تَحْسَبُ رَفْدَهُ	1
بِنَيْتِهِ هَاجَ لَهُ غَيْرُ مَادِحِ	وَمَنْ ظَنَّ بِالْمَمْدُوحِ ذَاكَ فَإِنَّهُ	2

- 1 *Kendisini methiyelerle yüceltmediğinde hediyelerinin gelmeyeceğini düşündüğün kişiyi methetmen (aslında ayıplamadır).*
- 2 *Kim böyle bir kişinin övülen olduğunu sanırsa, (bilsin ki aslında şair) bu niyetiyle onu hicvetmiş olur, methetmiş değil.²⁰*

İlk beyitte şair, yapı bakımından nispeten karmaşık fakat sağlam bir cümle kurmuştur. متى لم تُرَقِّهِ *iyiliğini beklediğin kişiyi övmen, رَفْدَهُ* *sanırsın ki, ondan gelecek iyiliğe,* مَنْ تَعَفَّوهُ *methiyeler dizmediğin sürece, مَنِيْعًا* *ulaşılmaz.* Bu beyitte مَدِيْحَكَ mübtedasının haberi mahzuftur. İfadenin akışına göre hazfedilen haber هِجَاءٌ *yerme* yahut مَدْمَةٌ *ayıplama* gibi methin zıttı olan kelimeler olur. Diğer taraftan ikinci beyitte وَمَنْ ظَنَّ şartının cevabı olan cümle burada hazfedilen habere delalet etmektedir. Buna göre beyitlerin ifade ettiği ahlakî tespit şu şekildedir: İnsanoğlu manevi olgunluk ve ahlakî fazilet sahibi olduğunu düşündüğü kişileri yaratılışı gereği methetme ihtiyacı hisseder. Bu gayet doğal bir histir. Cömertlik, fedakârlık, cesaret vb. erdemler insanda hayranlık ve övgü hislerini uyandırır. Cömert olan kişi, yaptığı iyilik karşısında haliyle takdir edilir, methe mazhar olur. Ancak insanlar bazen başkalarına sadece fayda tasavvuruyla övgüler dizerler. Menfaat elde etmek kastıyla güzel sözler söylerler. Şaire göre fayda görme ümidiyle yapılan övgüler aslında muhatabın ayıplanmasından başka bir

¹⁹ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/374.

²⁰ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/356.

şey değildir. Bu türden bir methiyede, “Sen aslında cömert ve değerli bir insan olup övgüyü hak ediyor değilsin; fakat övgü görmeden de bir faydan dokunmuyor” gibi dolaylı bir ayıplama söz konusudur.

İbnü'r-Rûmî'nin ahlakî olgunluk olarak tespit ettiği hususlardan birisi de ölümden korkmamaktır. Onlarca şiirinde ihtiyarlıktan olumsuz bahseden ve türlü türlü söylemlerle gençliğin gidişinden esefini dile getiren şairin, ölüme karşı cesur olunması gerektiği konusundaki aşağıdaki dizeleri hakikaten ilginçtir: [Meczû' Kâmil]

بَ فَلَا يُقَاتِلُ أَوْ يُجَادِدُ	عَجَباً لِمَنْ يَلْقَى الْمُرُو	1
قَبْلُ أَنَّهُ إِنَّ مَاتَ عَائِدٌ	لَا سِيَّماً مَنْ كَانَ يُو	2
صَادُ الْخُوفِ لَهُ رَوَاصِدٌ	خَوْفاً وَإِشْفَاقاً وَإِز	3
جِدَّةً فَإِنَّ الْمَوْتَ وَاحِدٌ	إِنَّ قَالَ إِنَّ النَّفْسَ وَ	4

- 1 Şaşarım savaşa karşılaşıp çatışmaktan kaçınana
- 2 Bilhassa öldükten sonra dirilmeye inanana
- 3 Korkarak, çekinerek! Oysaki pusu kurmuş ona eceli
- 4 Derse ki hayat birdir; bilsin ki ölüm de bir.²¹

Bu beyitlerde şair, görüldüğü gibi ahiret inancı olan bir müminin ölümden korkup da çatışmaktan kaçınmasını şaşılacak bir şey olarak görür. İbnü'r-Rûmî burada, insanların yaşama sevgisine dair gönüllerinden geçen bir söyleme tercümanlık eder. Onun tespitine göre insanlar, dünyada yaşama fırsatını bir kez ellerine geçirdikleri için ölmek istemezler. Şair ise oldukça farklı bir açıdan yaklaşır ve şöyle der: Bir kere öleceğiz. İbnü'r-Rûmî'nin bu beyitte vurgulamak istediği tesellinin temeli ölümün bir son olmadığı inancına dayanır. Dünyaya bir kez geldiği için onu doyasıya yaşamak isteyen ve bundan dolayı da ölümden korkan nefse şair, ölümün de bir kez yaşanacak bir tecrübe olduğunu hatırlatır. İnsanlar çok korktukları ölümü bir kez tadacaklar, sonrasında ise dirilecek ve ebedi bir hayata mazhar olacaklardır. O halde sadece bir kez yaşanacak olan ölümün acısından korkarak cihattan kaçınmanın bir anlamı yoktur. Şairin bu tespit ve tavsiyelerinde *“Orada ilk ölümlerinden başka bir ölüm tatmayacaklar.”*²² âyetinden manen iktibasta bulunduğu söylenebilir.

Yukarıdaki beyitlerde şair vermek istediği ahlakî mesajın önemini farkındadır. Bu yüzden aynı anlama başka bir şiirinde de dikkat çekmek ister: [Basît]

فَإِنَّمَا الْمَوْتُ أَيْضاً وَاحِدٌ فَقَدِ	لَا تَجِبَنَّ لِأَنَّ النَّفْسَ وَاحِدَةً	1
أَوْ مُشْفِقٌ أَنَّهُ إِنَّ مَاتَ لَمْ يَعُدِ	مَا يَجِبُ الْمَرءُ إِلَّا وَهُوَ مُعْتَقِدٌ	2

- 1 Bir canım var diye korkaklık etme! Zira ölüm de birdir
- 2 Öldükten sonra dirilmeye inanmayan ancak böylesine korkak olur.²³

Kimi insanlar sevdikleri kişileri anlatırken takdir hislerinde abartıya kaçmaya meyillidir. Sevgi ve beğeni duygusunun coşkunluğuyla insanların aşırıya kaçması İbnü'r-Rûmî'nin sakındırmak istediği hususlardan birisidir. Şair övgüde ifrata varmanın fayda yerine aksine bir sonuç doğurduğunu şöyle dile getirir: [Mütekârib]

²¹ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/412.

²² ed-Duhân 44/56.

²³ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/445.

فَلَا تَعْلُ فِي وَصْفِهِ وَأَقْصِدِ	إِذَا مَا وَصَفْتَ إِمْرَاءً لَامِرِيٍّ	1
ن فِيهِ إِلَى الْعَرَضِ الْأَبْعَدِ	فَإِنَّكَ إِنْ تَعْلُ تَعْلُ الظَّنُو	2
لِقَضْلِ الْمَغِيبِ عَلَى الْمَشْهَدِ	فَيَضُولُ مِنْ حَيْثُ فَحَمَمَهُ	3

- 1 Bir kişiye birini vasfederken, sıfatlarında aşırıya gitme, vasat ol.
- 2 Eğer aşırıya gidersen, onun hakkındaki zanları da akla gelebilecek en uzak anlamlara kaydırırısın
- 3 Böylece senin yücelttiğin gaybi meziyet, görünen halinden küçük olduğu için zayi olur.²⁴

Bu beyitlerde övgüde aşırıya gidilmesinin muhtemel olumsuz neticelerinden birisine işaret edilmektedir. Şöyle ki; bir kimsenin güzel bir özelliği, olduğundan çok daha fazla bir ölçüde tasvir edildiğinde dinleyen kişinin hayal dünyasında abartılı şekliyle canlanacaktır. Kişinin dev aynasındaki görüntüsü gibi dinleyen kişinin hayal aynasında da övülen kişi öyle görünür. Olduğundan çok daha büyük bu hayali görüntü doğal olarak beklentinin de yüksek olmasına sebebiyet verir. Hayaldeki bu abartılı görüntü ile gerçekteki hal arasında mevcut olan fark bir kusur ve eksiklik olarak algılanır. Övülen kişiye dair zihinde oluşturulan harikulade algı, gerçeğe karşılaştığında büyük olasılıkla hayal kırıklığına sebebiyet verecektir. İbnü'r-Rûmî bu yüzden övgüde abartıya kaçan kişilerin yaptıkları davranışın, hayal kırıklığı meydana getirmek gibi menfi bir sonuç doğuracağına dair uyarıda bulunur.

Şairin ilgi çekici ahlakî tespitleri arasında haset de bulunmaktadır. İnsanlar arasında kıskançlık her ne kadar çirkin bir ahlak olsa da inkârı mümkün olmayan bir beşeri vakıadır. İbnü'r-Rûmî haset edenlere dair şöyle bir tespitte bulunur: [Kâmil]

طَبَقَانُهُمْ وَتَوَاءَمُوا فِي السُّؤْدُدِ	يَتَحَاسَدُ الْقَوْمُ الَّذِينَ تَقَارَبَتْ	1
تَبْرِيْزُهُ فِي فَضْلِهِ لَمْ يُحْسَدِ	فَإِذَا أَبْرَّ مُرِيْهُمُ وَبَدَا لَهُمْ	2

- 1 Şerefte benzer olup seviyeleri yakın olanlar birbirini çekemez.
- 2 Biri seviyece temayüz edip yükseğe çıkınca haset edilmez artık.²⁵

İbnü'r-Rûmî bu sözleriyle, haset gibi ahlakî bir zaafın derinliğine dair dikkate değer bir tespitte bulunmaktadır. Şöyle ki; rekabet halinde olan kimseler, maddi ve içtimai mevki bakımından birbirlerinin yerini alabilecek ve geçebilecek seviyede kimselerdir. Bunlar arasında bir çekişme ve haset doğal olarak söz konusu olmaktadır. Ancak aralarındaki maddi manevi mertebe farkı doğu ile batı kadar uzak olanlar arasında bir rekabet hissi uyanmayacağı gibi haset gibi kötü bir ahlakın uyanması da pek mümkün olmaz.

Haset ehli hakkında İbnü'r-Rûmî'nin diğer bir tespiti de hayli düşündürücüdür: [Haffî]

سِ مِنْ الْبَحْسِ يَا أُخِيَّ شَدِيدُ	لَا تَلُومَنَّ حَاسِدًا أَلَمْ تَنْفُ	1
---------------------------------------	---------------------------------------	---

- 1 Haset eden kişiyi kınama; belli ki değersizliğin azabı –kardeşim- nefse çok şiddetli.²⁶

Bir önceki beyitte, haset olgusu hakkındaki düşüncesini paylaşan İbnü'r-Rûmî, bu beyitte de hasedin psikolojik tahlilini yapar. Arapçada değer bakımından noksan oluşu ifade eden بحس kelimesini, hasedin asıl nedeni olarak görür. İnsan, hassas olduğu herhangi bir nitelikte kendinden daha iyi olan birini gördüğünde kendisinin değersiz olduğu hissine kapılır. Kıymetsizlik duygusu ise şairin dediğine göre son derece şiddetli bir azabı ruhta hissettirir.

²⁴ İbnü'r-Rûmî, *Dîvân*,1/441.

²⁵ İbnü'r-Rûmî, *Dîvân*,1/445.

²⁶ İbnü'r-Rûmî, *Dîvân*,1/504.

İbnü'r-Rûmî'ye göre hasedin sebebi bu azap olmalıdır. Şairin burada söylemediği fakat ibarenin işaret ettiği manaya göre hasede eşlik eden ruhi sıkıntı ile işte bu değersizlik hissi aynı azabın farklı renkleridir denilebilir.

İnsan fitratı, muhabbet beslediği şeylere karşı derin bir bağlanma içine girmektedir. Sevginin bir gereği olan bağlılığın ne denli kuvvetli olduğu ayrılık vakti hissedilen acıdan anlaşılmalıdır. İbnü'r-Rûmî insanın sevdiklerinden ayrıldığı zaman hissettiği acının devamlı olmayacağını şöyle ifade eder: [Tavîl]

1 وَلَا تَحْسَبَنَّ الْحُزْنَ يَبْقَىٰ فَإِنَّهُ
شَهَابٌ حَرِيقٌ وَقَدْ تَمَّ حَامِدٌ

2 سَتَأَلْفُ فِقْدَانَ الَّذِي قَدْ فَقَدْتَهُ
كَإِلْفِكَ وَجُدَانَ الَّذِي أَنْتَ وَاجِدٌ

1 *Sanma ki hüznün kalıcı, kayan bir yıldızdır o, yanar ve söner.*

2 *Bulduğun kişinin varlığına alıştığın gibi, kaybettiğin kişiyi kaybettiğine de alışacaksın.²⁷*

İbnü'r-Rûmî'nin bu tespitine göre insanın hayatta yaşadığı hüznün ve kederler gökyüzünde bir an görünüp hızlıca kayan yıldızlar gibidir; geçicidir. Şair ikinci beyitle hüznün meselesine farklı bir boyut kazandırır. İnsan hayatta birilerini sever fakat bu sevdiklerine alışır ve bir süre sonra sevdiği kişilerin değerini fark etmez hale gelir. Uzun zamandan beri görmediği sevdiğine kavuşan kişinin bir süre sonra sevgisinin azaldığı yahut aynı özlemin sıcaklığını hissetmediği beşeri bir tecrübedir. Şair işte insanın sevdiklerine karşı bu ülfet halinin ayrılık söz konusu olduğunda da geçerli olduğunu ifade eder. Ayrılık ilk başta çok acı gelse de bir süre sonra insan ayrılığa da alışacak ve önceki acıları git gide hafifleyecektir.

İnsanın hayatta huzurlu olabilmesi için bilge insanların belli başlı tavsiyeleri vardır. Bunlar içerisinde en başta gelen tavsiye, insanın geçmişte yaşadığı olumsuz tecrübelerle takılıp kalmaması ve gelecek günlerin muhtemel sıkıntılarıyla da kaygılanmamasıdır. Ancak şu var ki insan geçmiş ve gelecek zamanlarla fitratı itibariyle alaka içindedir. Dolayısıyla geçmiş ve gelecek ile gereksiz meşgul olmaması için yeteri düzeyde telkine maruz kalması yani vaaz ve nasihat dinlemesi gerekir. İbnü'r-Rûmî bu anlamda şöyle bir tavsiyede bulunur: [Kâmil]

1 لَا تَحْمِلَنَّ هُمُومَ أَيَّامٍ عَلَىٰ
يَوْمٍ لَعَلَّكَ أَنْ تُقَصِّرَ عَنْ عَدِهِ

1 *Gelecek) günlerin dertlerini bir güne (bugüne) yükleme; belli mi olur; belki de o günlerin yarınına ulaşamazsın.²⁸*

Burada şair bir taraftan tavsiyede bulunurken diğer taraftan da insan tabiatının zayıf bir tarafına işaret eder ki o da insanların farklı ve geniş zamanlarda yaşanmış ve yaşanacak dertlerini bir ana biriktirmesidir. Zaman içerisinde yaşanacak ve sabrı da verilecek maddi manevi sıkıntıları şimdiden düşünüp müteessir olmak hem anlamsız hem de tahammülü zor bir halet-i ruhiyedir.

Yukarıdaki beytin manasını başka bir açıdan teyit eden aşağıdaki beyitte İbnü'r-Rûmî, hayatta sıkıntıları hafif atlatmak için şöyle bir tespitte bulunur: [Tavîl]

1 وَمَنْ لَمْ يَزَلْ يَدْعَى الشَّدَائِدَ فِكْرُهُ
عَلَى مَهْلٍ هَانَتْ عَلَيْهِ الشَّدَائِدُ

1 *Kim ki fikri, belaları ağır ağır gözetirse ona zorluklar hafif gelir.²⁹*

²⁷ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/520.

²⁸ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/430.

²⁹ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/520.

Her insan her ne kadar hayatta sıkıntı ve dertlerden hali bir kafayla dingin bir yaşam sürmek arzusunda olsa da bunun mümkün olmadığı aşikâr bir hakikattir. İnsanlar ne kadar varlık içerisinde olursa olsun tam ve sürekli bir refah dünya şartlarında gerçekleşmeyecektir. Zira ölüm, ayrılık, yaşlılık, hastalık vb. acı verici şeyler hayatın kaçınılması mümkün olmayan olgularıdır. Ancak İbnü'r-Rûmî'ye göre dünyanın bu sıkıntılarını hafifletmenin bir yolu vardır. O da insanın dünyadaki dertlerini kabullenmesidir. Tercümeyle yansıttığımız gibi insanoğlu, dünya hayatındaki الشدائد dediği sıkıntıları zihnen düşünür, bunlara karşı على مهل yani ağırbaşlı ve vakur bir tavırla hazırlanırsa gözünde o büyük dertler bir anda هانت عليه ona hafif gelmeye başlar. Musibetlerden korkmadan, onları hayat imtihanının bir gerçeği bilip gözünde büyütmeden yaşayan kişinin gözünde o zorluklar kolaylığa dönüşecektir.

Dünya hayatını sevimli kılan ve insanlara yaşama sevinci veren şeylerin başında dostluklar gelmektedir. Yaratılış itibariyle medeni olan insanoğlunun arkadaşlıklar kurmaya her zaman ihtiyacı vardır. Ancak şu da bir gerçektir ki insanlar kusurlu varlıklardır ve kusurlar çoğu zaman dostlukların tadını kaçıır. İbnü'r-Rûmî aşağıdaki şiirinde şöyle bir tespitte bulunur ve onun bu tespiti uzun süreli dostlukların sağlanabilmesi için elzem bir düsturu ihtiva etmektedir: [Kâmil]

فَلْيَطْوِهْ الْجُلْدُ الصَّبْرُ	طَيِّ الْقَاءِ لَهُ نُشُورُ	1
وَكَاثَهُ عَسَلٌ مَشُورُ	حَتَّى يَعُودَ حَدِيثُهُ	2
فِيهَا الْبَشَاشَةُ وَالسُّرُورُ	لَا تَعْتَرِزُ بِطَهَارَةِ	3
مِنْهُ التَّقَلُّبُ وَالْمُتَوَرُّ	فَالْقَلْبُ قَلْبٌ كَأَسْمِهِ	4

- 1 Dostluğu dürmenin bir de açılması var. Onu metin ve sabrı engin olan dürsün.
- 2 Ta ki tatlı bir bal gibi sohbet geri dönsün.
- 3 İçinde sevinç ve mutluluk olan bir huzur seni aldatmasın.
- 4 Zira kalp, adı üstünde döner, değişir.³⁰

İlk beyitte İbnü'r-Rûmî, dostluklar hakkında kâğıt, kumaş yahut benzer şeyleri dürmek anlamına gelen طوى fiilini kullanır. Bir kâğıt dürülüp kendi içinde rulo yapıldığı gibi dostlar da birbirlerine öyle sarılıp yumak gibi olurlar. Ancak şu da açıktır ki dürülen her şey bir şekilde tekrar açılmaya elverişli olduğu gibi kurulan her dostluk da bozulmaya müsaittir. Öyle ise dostluğu الْجُلْدُ الصَّبْرُ yani metin ve çok sabırlı olarak kurmak gerekir. Diğer taraftan insan kendisine güler yüzle bakan simalara aldanmamalıdır. Zira insanların taşıdığı kalp, Arapça köken itibariyle الْقَلْبُ fiilinden türemiştir ki عَنْ وَجْهِهِ yani bir şeyin yüzünü değiştirmek anlamına gelir.³¹ Bu tespite göre insan, dostluk kurarken metin ve sabırlı olmalı, kendisine sıcak davranan kişilerin de bir anda kalben soğuyabileceğini aklında bulundurmalıdır.

İbnü'r-Rûmî, şiirlerinde, ahlak eğitimi konusundaki tespitlerine de yer vermiştir. Aşağıdaki beyitlerinde eğitimin nasıl icra edilmesi konusundaki bilindik bir doğruyu kendine has teşbih üslubuyla şöyle ifade eder: [Münserih]

³⁰ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 2/100.

³¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 1/585.

وَلَيْسَ كُلُّ الْأُمُورِ بِالْقَسْرِ	وَفِي تَعَدِّي الْخُدُودِ مَفْسَدَةٌ	1
جَاوَزَتْ تَقْوِيمَهُ إِلَى الْكَسْرِ	أَمَّا تَرَى الْعُودَ إِنْ عَنَقْتَ بِهِ	2

- 1 Sınırları aşmakta mefsedet vardır; her iş de zorla olmaz.
- 2 Görmez misin ki dalı, fazla eğersen doğrultayım derken kırarsın³²

İlk beyitten anlaşıldığına göre İbnü'r-Rûmî'nin eğitime dair tavsiyesi zorlamaktan uzak kalmaktır. Kişinin, -ister çocuğu olsun ister öğrencisi- birini yetiştirirken meylinin olmadığı mecraya doğru kişileri zorlamaması esas olmalıdır. İbnü'r-Rûmî bu düşüncesini ağacın bir dalı üzerinden paylaşır. Ağacın dalının fitri olarak büyüüp gelişeceği bir istikamet vardır. Şayet kişi, dalı eğip de uzadığı tarafın aksine zorlarsa dalı büker fakat istenilen sonuç elde edilemez. Çünkü dal kırılır.

Şairin ahlakî tespitlerinin tamamına yer vermek bu çalışmanın amacı olmadığı gibi makale düzeyinde bir araştırmanın akademik kapasitesi de buna müsait değildir. Bu sadette aşağıdaki ahlakî tespitle başlığa son vermek yerinde olacaktır: [Kâmil]

وَهَوَى الشَّرِيفُ يَحْطُهُ شَرْفُهُ	دُنْيَا عَلَا شَأْنُ الْوَضِيعِ بِهَا	1
سَفَلًا وَتَطْفُو فَوْقَهُ حَيْفُهُ	كَالْبَحْرِ يَرْسُبُ فِيهِ لَوْلُؤُهُ	2

- 1 Dünya öyle bir yerdir ki düşük olanın mevkii yücelmiş, şerefli olanın ise alçalmıştır.
- 2 Onuru onu aşağılara çekmiştir. (Dünya) deniz gibidir; incisi dibinde, leşleri üstündedir.³³

Yukarıda İbnü'r-Rûmî'nin yaşadığı toplumun ahlakî olgunluğuna dair karamsar bir bakış açısına sahip olduğundan bahsedilmişti. Bu son şiirde de görüldüğü gibi bu karamsarlık, şairin bilinçaltına epey işlemiş görünmektedir. Onun bakış açısına göre dünya, değerli kimselerin hak ettiği mevkilere ulaşmasına müsait bir yer değildir. Denizin değerli cevherlerini derinliklerinde tutup leşleri yüzeye çıkarması gibi dünya da değerli olanları aşağıya çeker, kıymetsiz olanları da göz önüne getirip yükseltir.

2. Tavsiyeler

Buraya kadar şairin ahlaka dair tespitlerine yer verildi. Bu tespitlerin dışında İbnü'r-Rûmî'nin hayata dair tavsiyeleri de divanında yer almaktadır. Bu tavsiyelerde şair, kurduğu cümlelerinde genel anlamda *inşâî* cümleler kurar, emir-nehîy ve istifhamlarla şairden çok bir vaiz üslubunu benimser. Ancak şurası önemlidir ki vaaz üslubunda söylediği tavsiye içerikli şiirlerinde de edebi sanatları kullanmayı ihmal etmez. Aşağıdaki dizelerde zamanın hızlıca akıp geçmesi hususunda şöyle tavsiyelerde bulunmaktadır: [Münserih]

الْقَرْضَ وَلَكِنَّهُ يَدَا بِيَدِ	لَا تَحْسَبَنَّ الزَّمَانَ يَنْسُتُكَ	1
مَرِيرَةً مِنْ مَرَائِرِ الْجَسَدِ	يُعْطِيكَ يَوْمًا فَيَقْتَضِيكَ بِهِ	2
كَانَ خَفِيًّا عَنْ أَعْيُنِ الرَّصَدِ	يَسْتَرْقُ الشَّيْءَ مِنْ فُؤَاكَ وَإِنْ	3
لِلْكِبَرَةِ بَعْدَ الشَّبَابِ وَالْعَيْدِ	حَالًا فَحَالًا حَتَّى يَرِدَّكَ	4

- 1 Sanma ki zaman borcunu erteler, peşindir onun işi.
- 2 Bir gün verir, ardından da bedeninin musibetleriyle geri alır.

³² İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 2/127.

³³ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 2/422.

3 Gözlerden irak olsa da senin gücünü kuvvetini çalıp çıkarpar.

4 Gençlik ve dinçlikten sonra ihtiyarlığı adım adım sana geri verir.³⁴

İlk beyitte zaman borç veren bir insana istiare yoluyla benzetilir. Ancak bu öyle bir borçtur ki geri ödemesi *yeden biyedin* yani peşindir. Bu nasıl olur? Zaman verdiği borcunu hemen geri nasıl alır? İkinci beyit bunu açıklar. İnsan yaşadığı müddetçe her yeni girdiği zaman diliminde bedeninden bir şeyler eksilir; acılar çeker. Üçüncü beyitte bu anlamı biraz daha açar: Zaman geçtikçe insanın kuvve yani duyularından, güç ve kuvvetinden bir şeyler kaybeder. Adım adım, yavaş yavaş gençliği ve dinçliği gider, yerine ihtiyarlık gelir. İşte tüm bunlar zamanın borç verip peşinen geri almasını izah eder. İnsan ömrüne yeni zamanlar girdikçe hemen bedeninden, sağlığından, dinçliğinden bir şeyler gider; hayatta, zamanla yeni acılarla tanışır.

Şairin vaiz edasıyla söylediği diğer bir tavsiyesi de şöyledir: [Basît]

وَأِذَا بَعَى بَاغِ عَالِيكَ بِجَهْلِهِ فَاقْتُلْهُ بِالْمَعْرُوفِ لَا بِالْمُنْكَرِ 1

1 Biri sana cehlinden dolayı azgınlık yaparsa, onu iyilikle öldür, kötülükle değil.³⁵

Bir haksızlığa maruz kalan insan bu haksızlık karşısında misliyle mukabele ederek intikamını almak ister. Şairin tavsiyesi ise tam aksine kötülüğe iyilikle mukabele edilmesidir. Beytin ikinci mısraında “kötülüğü iyilikle öldür” ifadesinden anlaşıldığına göre taşkınlık yapan kişiye iyi davranılması onun hatasını anlamasına ve dolayısıyla da yaptığı davranışı terk etmesine vesile olacaktır. Ancak şairin bu tavsiyesine şöyle bir itirazda bulunmak mümkündür: İbnü'r-Rûmî, divanında yüzlerce beyitte hiçbir ahlakî sınır ve kaygı tanımadan hasımlarını hicvetmiş ve bu yergilerinde küfürlü ifadeler de kullanmıştır. Şahsiyetini özellikle de şairliğini eleştiren kimseleri hiç affetmemiş, onlara karşılığını fazlasıyla vermiştir. Dolayısıyla İbnü'r-Rûmî gibi bir şairden kötülüğe iyilikle karşılık ver gibi bir tavsiyenin tesirsiz kalması büyük bir olasılıktır.

Ahlakî olgunluk yahut fazilet denildiğinde ilk akla gelen cömertlik ve cesarettir. İbnü'r-Rûmî de özellikle cömert olmanın önemine şiirlerinde değinmiş ve farklı ifade biçimleri ile cimriliğin çirkinlik ve vahim sonuçlarını gözler önüne sermek istemiştir. Bu tasvirlerde şair dolaylı yoldan cömertliğe dair teşvik ve tavsiyelerde bulunur. Örneğin aşağıdaki beyitlerde mal biriktirmek ve cimrilik şöyle bir teşbihle somutlaştırılır: [Tavîl]

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْمَالَ يَهْلِكُ أَهْلَهُ إِذَا جَمَّ آتِيَهُ وَسَدَّ طَرِيقَهُ 1

وَمَنْ جَاوَرَ الْمَاءَ الْعَزِيزَ مَجْمُهُ وَسَدَّ سَبِيلَ الْمَاءِ فَهُوَ غَرِيبُهُ 2

1 Görmez misin mal biriktirilir ve yolu kapanırsa sahibini helak eder.

2 Kim coşkun akan suyu çevirir ve yolunu kapatırsa onda boşulur.³⁶

Şairin bu zımnî teşbihinde üstü örtülü bir şekilde mal akan suya, cimrilik ise bu akan suyun önüne set kurmaya benzetilir. Bu şiirde kullanılan teşbih yayılgan imgelidir. Zira malın suya benzetilmiş olması pek çok şekilde yorumlanabilir. Su, bereket ve hayat demektir. Aynı zamanda akışkandır. Yukarıdan aşağıya doğru akıp gitmesi, tabii mecrasını bulması onun fitratında vardır. Mal da su gibidir. Hayatın temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve varlığı sürdürürebilmek için mal ve para da su gibi zaruridir. Mal elden elde yer değiştirmekle de suya benzer. Mal, yukarıdan aşağıya doğru akma özelliğiyle de suya benzer. Zenginlerin elinde olan servet harcanır, bu harcamayla diğer pek çok meslek sahibi istifade eder, güncel tabirle piyasa

³⁴ İbnü'r-Rûmî, *Dîvân*, 1/411.

³⁵ İbnü'r-Rûmî, *Dîvân*, 2/60.

³⁶ İbnü'r-Rûmî, *Dîvân*, 2/462.

canlanır. Dağlardan akıp gelen nehirlerden dere yatağı boyunca tarla, bağ ve bahçelerin istifade ettiği gibi zenginlerden akıp gelen para da en aşağıya kadar pek çok kimsenin işine yarar, en son havzada millet yararına bereketli bir hale dönüşür. Akıp gitmesi gereken bu malı, varlıklı kimseler ellerinde tutup cimrilik yaparsa suyun önüne set kurup da boğulan kişi gibi olurlar. Nitekim su hayata vesile olduğu kadar kullanmasını bilmeyenin boğulup ölmesine de neden olabilir. Görüldüğü gibi şairin su teşbihi üzerinden verdiği cömertlik mesajı gayet zengin imgeler barındırmaktadır.

İbnü'r-Rûmî'nin şiirlerinde hicivlerine hedef olan kişilerin sayıca çokluğuna bakılırsa hayatında dostlarının az olduğu anlaşılmaktadır. Dostlarının az oluşu onun şiirlerine de yansımıştır. Aşağıdaki beyitlerde çok fazla arkadaş edinmeye çalışılmamasına dair şöyle bir tavsiyede bulunur: [Vâfir]

عَدُوُّكَ مِنْ صَدِيقِكَ مُسْتَحِيلٌ 1
فَلَا تَسْتَكْبِرَنَّ مِنَ الصَّدِيقِ
كَذَلِكَ الدَّاءُ أَكْثَرَ مَا تَرَاهُ 2
مِنَ الْأَشْيَاءِ تَحْلُو فِي الْخُلُوقِ

- 1 Düşmanın arkadaşından çıkar; öyle ise arkadaş artırmaya çalışma.
- 2 Aynı hastalıklar gibi; gördüğün hastalıkların çoğu boğazdan geçen tatlı şeylerden kaynaklanır.³⁷

İkinci beyitte geçen teşbihle İbnü'r-Rûmî, arkadaşların düşmana dönüşmesini kolay anlaşılır pratik bir hale çevirmiştir. Hastalıkların kaynağı çoğu zaman yanlış ve dengesiz beslenmedir. Şairin ikinci beyitte işaret ettiği boğazdan *تحو* yani tatlı bir şekilde geçen o gıdalar kimi zaman vücuda geçtikten sonra hastalıklara neden olduğu gibi tatlı dili, güzel yüzü ile gönlümüzü fetheden dostlarımız da bir anda düşmana dönüşebilmektedir. İbnü'r-Rûmî, fazla dost edinmeye gerek yok şeklindeki tavsiyesini aynı şiirinde bu kez başka bir teşbih üzerinden benzer bir yaklaşımla şöyle dile getirir:

فَدَعْ عَنْكَ الْكَثِيرَ فَكَمْ كَثِيرٌ 1
يُعَافُ وَكَمْ قَلِيلٌ مُسْتَطَابٌ
وَمَا اللَّجْجُ الْمَلَاخُ بِمُرَوِيَّاتٍ 2
وَتَلْقَى الرَّبِّيَّ فِي التُّنْفِ الْعِدَابِ

- 1 Çoğu bırak, nice çoklardan kaçılır, nice azlar da hoştur.
- 2 Tuzlu sularla sulama yapılmaz, sulamayı tatlı damlalarla yapılır bulursun.

Az ama öz dostların daha değerli olduğu düşüncesini pekiştirmek için İbnü'r-Rûmî bu kez yağmur suları ile deniz suları arasındaki farka işaret eder. Deniz suları çoktur fakat hayat kaynağı olan sulama suları için tuzlu sular işe yaramaz. Yağmurlar damla damla yağar. Ancak o damlalar deniz sularına göre çok az da olsa bitkilerin aradığı işte o katrelerdir. Şairin bu zımnî teşbihleriyle tavsiyelerini oldukça anlaşılır kıldığı açıkça görülmektedir.

Arap edebiyatında pek çok şair dünya hayatının neliğine dair tespitlerde bulunmuştur. Bunlardan biri olan İbnü'r-Rûmî de dünyayı şöyle tasvir eder: [Tavîl]

أَلَا إِنَّمَا الدُّنْيَا كَجِيفَةِ مَيْتَةٍ 1
وَطَلَّاهُمَا مِثْلُ الْكِلَابِ النَّوَاهِسِ

- 1 Şu dünya bildiğin bir leşe, taliplileri ise parçalayıcı itler gibiler.³⁸

Dünyanın bir leşe benzetildiği bu beyitte iki başlı bir kınama söz konusudur. Bir taraftan dünya leşe benzetilerek kınanır. Diğer taraftan da bu leşe talip olan kimseler leşçil bir köpek

³⁷ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 2/495.

³⁸ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 2/232.

ithamına maruz kalır. Burada İbnü'r-Rûmî'nin özgün değildir. Zira aynı benzetme birçok kaynakta İbnü'r-Rûmî'den önce İmam-ı Şâfiî'ye (ö. 204/820) nispet edilmiştir: [Tavîl]

وَمَنْ يَأْمَنِ الدُّنْيَا فَإِنِّي طَعَمْتُهَا	1
وَسِيقَ إِلَيْنَا عَذَابَهَا وَعَذَابَهَا	
فَمَا هِيَ إِلَّا حَيْفَةٌ مُسْتَحِيلَةٌ	2
عَلَيْهَا كِلَابٌ هُمْمَنَّ اجْتِنَادَهَا	
فَإِن تَجْتَنِبَهَا كُنْتَ سَلِمًا لِأَهْلِهَا	3
وَإِن تَجْتَنِبَهَا نَارَعَنَّكَ كِلَابَهَا	

- 1 *Kim dünyadan emin olabilir ki? Ben onu tattım. Tatlısıyla, azabıyla bize verildi dünya.*
- 2 Bildim ki dünya, çürümüş bir leşten ibaret. Üstünde köpekler, tek dertleri çekip götürmek onu.
- 3 Eğer bu leşten kaçınırsan köpeklerden selamettesin. Lakin sen de çekeyim dersen işte köpekler rakiplerin.³⁹

Sonuç

Cahiliye başta olmak üzere Arap şiirinde ahlakî ilkeler çoğunlukla büyük bir teveccühe mazhar olmuştur. Arap şairi -ister gazel ister methiye- şiirini nazma dökerken, Arapların sebebi iftihar olan güzel ahlaka özendirmek için araya ilgi çekici ifade biçimleriyle tespit ve tavsiyeler de serpiştirir. Bu şairlerden biri olan İbnü'r-Rûmî, ağırlığını hiciv ve methiyelerin oluşturduğu divanında beklenenden daha fazla sayıda ahlakî tespit ve tavsiyelerde bulunmuştur. Görülmüştür ki İbnü'r-Rûmî ahlakî tespitlerini edebi formda etkileyici ve akılda kalıcı kılmakta başarılıdır. Zira birbirinden ilginç teşbih ve istiarelerle soyut olan ahlakî değerleri somutlaştırmaktadır. Bu teşbihlerin tamamının ayrı bir başlık altında en azından makale düzeyinde incelenmesi mümkündür. İbnü'r-Rûmî bu şiirleriyle İslam ahlakının temel esas ve ilkelerini Müslüman toplumda yerleştirmek için katkıda bulunmuştur denilebilir. Diğer taraftan İbnü'r-Rûmî'nin ahlak hususunda karamsar ve kötümser yaklaşımını ifade ettiği beyitleri de bulunmaktadır. Bu çalışmada iki başlık altında incelenen ahlakî tespit ve tavsiye örneklerinden gözlemlediğimiz kadarıyla İbnü'r-Rûmî şiirlerinin kısmen de olsa didaktik ağırlıklı olduğu söylenebilir. Bu şiirlerde İbnü'r-Rûmî, yaşadığı toplumun ahlakî olgunluğunu hedefleyen ve bunun sorumluluğunu kendinde hisseden bir vaiz olarak göze çarpar. Şairin bu yönünün onun oldukça galiz tabirlerle malul olan hiciv şiirleri arasında gölgede kaldığı fark edilmiştir. Şairin bu kabilden şiirlerinin lisansüstü bir araştırmanın akademik kapasitesini tatmin edebileceği ve dolayısıyla onun divanının bu açıdan daha kapsamlı bir incelemeye tabi tutulması bu çalışmanın bir tavsiyesidir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

³⁹ Ebû Hafs Sirâcüddîn İbnü'l-Mülakkin, *el-Mu'în 'alâ tefehhumi'l-erba'în* (Kuveyt: Mektebetu Ehli'l-Eser, 2012), 369; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-eḥâdîş 'alâ elsineti'n-nâs*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî (b.y.: Mehtebetü Asriyye, 2000), 1/48.

Kaynakça

- Abdülaziz, 'Abir. *Risâu's-şebâb 'inde İbni'-Rûmî*. Cezayir: Kasidi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-ḥafâ' ve müzîlül-ilbâs 'amme'stehere mine'l-eḥâdiş 'alâ elsineti'n-nâs*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî. 2 Cilt. b.y.: Mehtebetü Asriyye, 2000.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *İbnü'r-Rûmî: Hayâtuhû min şî'rihî*. İngiltere: Muessesetu Hindâvî, 2017.
- Atvân, Huseyn Ahmed. "İbnü'r-Rûmî Şâ'iru's-şebâbi ve's-şeyb". *Mecelletu Mecma'î'l-Lugati'l-'Arabiyye bi-Dimeşk* 46/3 (1971), 538-560.
- Beşâir, Emîr Abdüssâde. "el-iltizâm fî şî'ri İbni'r-Rûmî". *Mecelletu Merkez Bâbil* 7/3 (2017), 175-204.
- Buzîde, Na'ime. "et-Tenâs fî şî'ri İbnü'r-Rûmî". *Havliyyâu Câmi'ati'l-Cezâyir* 1/20 (2011), 229-236.
- Durmuş, İsmail – Çuhadar, Mustafa. "İbnü'r-Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2000).
- Fakhoury, Tamim. "el-Fedâil'ul-ahlâkiyye fî's-şî'ri'l-'Arabiyyi'l-câhilî". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (BUSBED)* 10 (2010), 421-446.
- Huseynî, Muhammed İbrahîm, "İbnü'r-Rûmî: Vahdetu't-teşâum fî şî'rihi", *Mecelletu Kulliyeti'l-Lugati'l-'Arabiyye bi-Zekâzik* 13 (1993), 147-193.
- Eşkar, Muhammed Abdülkâdir. "Zuhdiyyâtu İbn Rûmî". *el-Mecelletu'l-'Arabiyye li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 19/74 (2001), 45-76.
- Fakî, el-Huseynî Muhammed. "İbnü'r-Rûmî: Vahdetu't-teşâum fî şî'rihî". *Mecelletu Mecma'î'l-Lugati'l-'Arabiyye bi-Zekâzik* 13 (1993), 147-193.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafz Sirâcüddîn, el-Mu'în 'alâ tefehhumi'l-erba'în. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2012.
- İbnü'r-Rûmî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî. *Dîvânu İbni'r-Rûmî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 202.
- Mahmûd, Âişe Abdullah. "el-Mubâlağa fî hicâi İbni'r-Rûmî". *Fikrun ve İbdâ'* 104 (2016), 65-114.
- Nidâl, Mûsâ Merzûk. "en-Nez'atu't-teşâumiyye fî şî'ri İbnü'r-Rûmî". *Mecelletu Tabne li'd-Dirâsâti'l-İlmiyye* 5/1 (2022), 506-526.
- Ömer, İbn Ammî. "et-Tasvîru'l-karîkâtûrî fî şî'ri İbni'r-Rûmî". *el-Verşetu'l-Hâmise Ehbâsun fî'l-Fukâhe* (2014), 81-97.
- Sirâc, Cerrâd. "es-Suhriyye fî şî'ri İbni'r-Rûmî". *el-Mevkifu'l-Edebî* 51 (2022), 94-107.
- Suâd, Alî Ebu'l-Hasen. *et-Tabîatu fî şî'ri İbni'r-Rûmî*. Sudan: Ummu Derman Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Cerâcime Topluluğunun Kökeni ve Tarihi Süreçteki Rollerini

Mücahit YÜKSEL 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, A. Keleşoğlu Faculty of Theology Department of Arabic Language and Rethoric, Konya, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2958-7813> | ROD ID: <https://ror.org/01rpe9k96>
myksl_42@hotmail.com

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 01.08.2023 Kabul: 27.12.2023 Yayın: 30.12.2023	Bu makalenin konusu, tarihî süreç içerisinde İslâm ordularıyla Bizans sınırında yaşayan ve Bizans'ın lehine sınır güvenliği için çalışan Cerâcime topluluğudur. Bu topluluk, İslâm tarihi ve Hıristiyan kaynaklarında farklı adlarla anılmıştır. Söz konusu durum, kaynaklarda bir kavram kargaşasının yaşanmasına sebep olmuştur. Böylece Cerâcime ile Merdeîler ve Mârûnîler'in durumu hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu bağlamda bazıları bu üç ismin de aynı topluluğu ifade ettiğini söylemiştir. Buna karşılık başka bir grup üç ismin farklı toplulukları ifade ettiğini söylerken üçüncü bir grup ise Cerâcime ile Merdeîler'in aynı topluluğu ifade ettiğini ancak Mârûnîler'in farklı bir topluluk olduğunu söylemiştir. İslâm tarihi kaynakları ile Hıristiyan kaynaklarında aynı bölgede yaşanan olaylarda bu toplulukların isimlerinin geçmesi sebebiyle böyle bir sorun ortaya çıkmıştır. Bu konunun seçilmesindeki amaç da söz konusu belirsizlikle ilgili ortaya atılan görüşlerin değerlendirilmesi ve İslâm Devleti ile Bizans arasında özellikle Emevîler döneminde yaşanan mücadelelerin daha sağlıklı bilgiler üzerine inşa edilmesine katkı sunulmasıdır. Çalışma, muhteva gereği miladın ilk yüzyılları ile Emevîler dönemi arası zaman dilimini kapsamış ve problematik bir üslupla yazılmıştır.
Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Bizans, Cerâcime, Merdeîler, Mârûnîler.	

The Origin and The Role of Al-Jarâjimah in the Historical Process

Article Info	Abstract
Article History Received: 01.08.2023 Accepted: 27.12.2023 Published: 30.12.2023	The subject of this article is the Jarâjimah community, which lived on the Byzantine border with the Islamic armies and worked for the border security in favour of the Byzantine, throughout the historical process. This community has been called by different names in Islamic history and Christian sources. This situation caused a conceptual confusion in the sources. Different opinions have been put forward on the Jarâjimah, the Mardaites, and Maronites. Some have claimed that these three names refer to the same community. And others have claimed that three names denote different communities. A third group has claimed that Jarâjimah and Mardaites refer to the same community, but that the Maronites are a different community. Such a problem arose because the names of these communities were mentioned in connection with events that took place in the same region in both Islamic and Christian historical sources. The aim of the study is to evaluate the opinions about the uncertainty and to contribute to the construction of better information about the struggles between the Islamic State and the Byzantine, especially during the Umayyad period. Written with a problematic method, the study is limited to the period between the first centuries AD and the Umayyad period.
Keywords: Islamic History, Byzantine, Al-Jarâjimah, Mardaites, Maronites.	

Atıf/Citation: Yüksel, Mücahit. "Cerâcime Topluluğunun Kökeni ve Tarihi Süreçteki Rollerini". *Akif* 53/2 (2023), 261-271. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.44>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Cerâcime (الجرجمة), Merede/Merdeîler (المردائيون/المردة) ve Mârûnîler (الموارنة) ifadeleri bir topluluğa işaret sadedinde gerek İslâm tarihi ve gerek Hıristiyan kaynaklarında özellikle Emevîler döneminde (41/661-132/750) Bizans ile ilişkiler bağlamında zikredilen kelimelerdir. Ancak İslâm tarihi kaynakları “Cerâcime” ve “Merdeî” kelimelerinden sadece ilkinin kullanırken Hıristiyan kaynakları da diğerini kullanmaktadır. Her iki çevrede kullanılan “Mârûnîler” kelimesi de kimi zaman bu kelimelerle aynı anlamı kimi zaman da farklı bir anlamı çağrıştıracak şekilde kullanılmaktadırlar.

Söz konusu bu durum, adı geçen kelimelerin aynı mı yoksa farklı topluluklara mı delâlet ettiği konusunda bir zihin karışıklığına sebep olmuştur. Konuya açıklık kazandırma bağlamında kelimelerin kökenleri, anlam ilişkileri ve kastedilen toplulukların orijinleri hususunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kimileri üç kelimenin de aynı topluluğu kastettiğini söylerken, kimileri tam aksi bir görüşle üç kelimenin de farklı toplulukları kastettiği görüşünü benimsemiştir. Üçüncü yolu tutan bir grup ise “Cerâcime” ve “Merdeî” kelimelerinin aynı topluluğu kastettiği ancak Mârûnîler’in ayrı topluluğa delâlet ettiği görüşünde karar kılmıştır.

Bahis konusu fikir ayrılıklarında tarih okumalarının iki temel kaynağa dayandığı görülmektedir. Zira İslâm tarihi kaynakları Belâzurî’nin (ö. 279/892) *Fütûhu’l-büldân* adlı eserine, Hıristiyan kaynakları ise Theophanes’in (M. 817) *Chronicle* adlı eserine dayanmaktadır. Bununla birlikte Cerâcime, Merdeîler ve Mârûnîler’in orijinleri hakkında tahlil edici bir çalışmanın Türk akademisi tarafından ele alınmadığı –Müslüman ilim adamları tarafından Cerâcime olarak adlandırılan zümrenin Hıristiyan bilim adamları tarafından Merdeîler şeklinde isimlendirildiği genel kabulüyle hareket edildiği- ve daha çok Arap ve oryantalist yazarlar tarafından bu konunun detaylı şekilde incelendiği tespit edilmiştir. Bu sebeple çalışmamızda öncelikle söz konusu kelimelerin kavram çerçevesi ve delâlet ettikleri topluluk ya da toplulukların kökenleri üzerindeki görüşleri analiz etme uygun görülmüştür. Konunun daha anlaşılır olması için de İslâm tarihi kaynakları ve Hıristiyan kaynakları şeklinde bir tasnif yapmanın gereğine inanılmıştır. Ardından bahsi geçen topluluk ya da toplulukların tarihî süreç içerisinde İslâm Devleti ile Bizans arasında cereyan eden olaylarda oynadıkları rol üzerinde durulmuştur.

1.Cerâcime Kelimesinin Kavram Çerçevesi ve Kökeni

Belâzurî’ye dayalı olarak nakledilen İslâm tarihi kaynaklarındaki bilgilere göre Cerâcime, Lökkâm/Amanos Dağı’nda Zâc adlı madenin yanındaki Beyyâs ile Bûkâ arasındaki Cürçûme şehrinde yaşayan halkın adıdır.¹ Şam ve Antakya’nın Rumlar tarafından ele geçirildiği dönemde Antakya patrik ve valisi tarafından idare edilmekteydiler.² Zebîdî (ö. 1205/1791) onların Cezîre bölgesinde yaşayan bir acem topluluğu olduğunu ifade etmektedir.³ *Hadâtime* adında bir acem topluluğundan bahsedilir ki bunlar İslâm’ın ilk yıllarında çıktılar ve Şam’a yerleştiler. Daha sonra rivayete göre Arap şehirlerine dağıldılar. Basra’ya yerleşenlere *Esâvira*, Kûfe’ye

¹ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Fütûhu’l-büldân* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, 1998), 159; Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-‘Arabî, 1997), 2/326; Safiyyü’d-din Abdü’l-mü’min b. Abdül’l-hakk el-Bağdadi, *Merasidü’l-ittıla’ alâ esmai’l-emkine ve’l-bika’* (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1412), 1/324.

² Belâzurî, *Fütûhu’l-büldân*, 159; Bağdadi, *Merasidü’l-ittıla’*, 1/324.

³ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Dâru’l-Hidâye, ts.), 31/397.

yerleşenlere *Ehâmira*, Şam'a yerleşenlere *Hadârime*, Cezîre'ye yerleşenlere *Cerâcime*, Yemen'e yerleşenlere *Ebnâ*, Mevsil'e yerleşenlere de *Cerâmika* adı verilmektedir.⁴

Genel kabule göre Cürcûme şehrinde yaşayan bu halk, Müslümanlar tarafından *Cerâcime*, Bizanslılar tarafından ise *Merdeîler* şeklinde isimlendirilmektedir.⁵ Bizans kaynaklarında Cerâcime kelimesinin yerine "âsi", "dinsiz" ve "eşkiya" anlamlarına gelen *Mardaites* (Merdeîler) kelimesi kullanılmaktadır.⁶ Muhammed Kürd Ali (ö. 1953) de Araplara saldırmama konusunda Rum Kralının emrine isyan etmelerinden dolayı onlara, "âsiler" anlamında Merdeîler lakabının verildiğini ifade etmektedir.⁷ Salih b. Yahyâ ise dipnot bilgisinde aynı topluluk olduğunu düşündüğü Cerâcime yani Merdeîler'in Acem Hıristiyanlardan olduğunu söylemektedir. Bizans Kralları, Arap akınlarına karşı Kilikya ve Lübnan'ın savunması için onları sınırlara yerleştirmişlerdir. Merede kelimesinin aslı da Farsça'dır ve "Cesur" anlamına gelmektedir.⁸

Bu konuda müstakil çalışması bulunan Muṭrân Yûsuf da Cerâcime ile Merdeîler'in aynı topluluk oldukları konusundaki kabulünü şu şekilde ifade etmektedir:

"Lübnan Dağı'ndaki Merdeî ya da Merede'den ilk bahseden yazar Theophanes'dir. Sonraki tarihçiler de hiçbir ilave ya da itiraz yapmaksızın aynı bilgileri aktarmaya devam ettiler. M. 751 doğumlu bu yazar Merdeîlere en yakın zamanda yaşayan kişidir. Merdeîler ilk defa Rum Kralı Constantinus el-Lihyânî'nin 8 ya da 9. yılında yani M. 677 yıllarında Lübnan Dağı'nda görülmüşlerdir. Belâzurî'nin Cerâcime için zikrettiği tarih ile Ḥaylu'r-Rûm (Rum atları) adıyla Merdeîler'in Lübnan'da görülme tarihleri uyusmaktadır. Araplar arasında Suriye fethi sırasında Cerâcime'den bahseden ilk yazar da Belâzurî'dir ve diğerleri ondan almıştır. Belâzurî Rumca bilmez ve dolayısıyla Theophanes'den rivayet alması mümkün değildir. Kendisi de zaten rivayetleri Antakya'nın meşayihinden aldığı söylemektedir."⁹

Müslüman tarihçiler, Cerâcime konusunda Belâzurî'nin verdiği bilgilere dayanırken Hıristiyan tarihçilerin referans aldığı tarihçi ise Theophanes'dir. Theophanes, M. 676 yılı olaylarından bahsederken; bu yıl Merdeîlerin (Mardaites) Lübnan bölgesine girdiklerini, bölgede birçok yeri ele geçirdiklerini ve pek çok köle, esir ve yerlinin de onlara sığınmasının ardından kısa sürede binlerce kişiye ulaştıklarını ifade etmektedir. Theophanes'in anlatımına göre Mu'âviye b. Ebû Süfyân (41/661-61/680), Roma İmparatorluğu'nun tanrı tarafından korunduğu düşüncesiyle korkuya kapılarak İmparator IV. Constantinus'a (665-685) (Konstantin) elçiler gönderip barış antlaşması teklif etti. Yapılan antlaşmaya göre Emevîler Roma Devleti'ne yıllık 3 bin altın, elli esir ve elli safkan at vermeyi kabul etti. Böylece otuz yıl boyunca her iki tarafça da onaylanan bu koşullarla Romalılar ve Araplar arasında tam bir barış sağlandı.¹⁰

Theophanes'in anlatımına göre; M. 683 yılında Abdülmelik b. Mervân (66/685-87/705) döneminde Merdeîler'in Lübnan bölgelerine saldırıları esnasında Suriye'de bir kıtlık ve büyük bir veba oldu. Vebanın şiddetlenmesi üzerine Abdülmelik de daha önce Mu'âviye'nin yaptığı gibi barış antlaşması yapmak istedi.¹¹ M. 685 yılında antlaşma koşulu olarak Abdülmelik, II. Iustinianos'tan (685-695) (Jüstinyen) Merdeîler'in Lübnan'dan çıkarılmalarını istedi. Yaklaşık

⁴ Zebîdî, *Tâcül-'arûs*, 32/112.

⁵ Muhammed b. Abdürrezzâk b. Muhammed Kürd Ali, *Ḥıtaṭû's-Şâm* (Dımaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 1983), 1/30, 84; Mustafa Fayda, "Cerâcime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/389.

⁶ Fayda, "Cerâcime", 7/389.

⁷ Kürd Ali, *Ḥıtaṭû's-Şâm*, 1/29.

⁸ Salih b. Yahyâ, *Kitabu Târîḥ-i Beyrut*, thk. Luis Şeyho (Beyrut: el-Maṭba'atu'l-Kâşûlîkiyye, 1927), 17-18.

⁹ Muṭrân Yûsuf Deryân, *el-Berâhinü'r-râhine fî asli'l-merede ve'l-cerâcime ve'l-mevârine* (Dâru Ken'ân, 1984), 65-66.

¹⁰ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, çev. Cyril Mango - Roger Scott (Birleşik Krallık: Clarendon Press. Oxford, 1997), 496.

¹¹ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 503.

olarak 12 bin kişiden oluşan Merdeîler'in Lübnan'dan çıkarılmaları sonucu "tunç duvar" yıkıldı ve Bizans sınırları Araplar karşısında savunmasız kaldı.¹²

Aynı bilgilere dayanarak, kabul ettiği madde sebebiyle II. Iustinianos'u eleştiren Bizans tarihçisi Vasiliev de Merdeîler'in Arap-Bizans sınırından uzaklaştırılması sonucu tunç duvarın yıkılmasıyla birlikte Arap akınlarının peş peşe geldiğini ifade etmektedir.¹³

Britanyalı tarihçi Runciman ise Merdeîler'i, Lübnan ve Toros dağlarında yerleşik halde bulunan ve Araplarla mücadele eden küçük dağlı kabileler olarak tanıtmaktadır. Onları motive eden duygu ise dinî hassasiyetten ziyade gurur ve vahşi bağımsızlık duygusu idi.¹⁴

Cerâcime ile Merdeîler'in aynı olduğunu kabul eden P. K. Hitti de âsiler olarak nitelenen Merdeîler'in ırk olarak orijinlerinin bilinmediğini ve Lökkâm/Amanos Dağı civarında yarı bağımsız yaşayan bu topluluğun Arap-Bizans sınırında önemli bir set görevi gördüğünü ifade etmektedir.¹⁵

Wellhausen ise Cerâcime'nin kimliğiyle ilgili farklı bir bakış ortaya koymakta ve onları *Mârûnîler* olarak isimlendirmektedir. Abdülmelik dönemi olaylarından bahsederken, Emevî halifesinin iç işlerle uğraşması esnasında Bizanslıların önceki antlaşmayı bozarak Amanoslar'daki Mârûnîler'i Araplara karşı isyana teşvik ettiğini ifade etmektedir.¹⁶ Bizans devletinin doğu sınırı konusuna eğilen Honigmann da aynı olayları anlatırken söz konusu halkı Mârûnîler olarak isimlendirmektedir.¹⁷

Takdim edilen bilgilerden anlaşıldığı üzere Merdeîler'in kimliği hakkında oryantalistler arasında bir kafa karışıklığı yaşanmakta ve Merdeîler ile Mârûnîler'in aynı topluluk olup olmadığı hususu gündeme gelmektedir. Bu noktada Hitti, Merdeîler ile Mârûnîler'in farklı topluluklar olduğunu görüşünü ortaya koymaktadır. Onun ifadesine göre tercih edilen görüş istikametinde; o sırada Lübnan Dağı'nda az sayıda insan yaşamaktaydı ve bölge sıkıntılıydı. Bu sebeple nüfus yoğunluğu sahil bölgelerinde toplanmaktaydı. Birçok kaçakçı ve intikam düşüncesi içinde bulunan kişi, Merdeîler'in etrafında toplanmıştı ve Kuzey Lübnan'daki Mârûnîlerle de karışmıştı.¹⁸ Yani Merdeîler ve Mârûnîler, aynı bölgede bir arada yaşamış farklı topluluklar olarak karşımıza çıkmıştır.

Merdeîler ile Mârûnîler'in aynı topluluk olup olmadıkları meselesini detaylı şekilde tahlil eden Henri Lammens, bu isimlendirmenin aynı topluluğu ifade ettiği görüşüne kabul eden Sem'ânî (ö. 562/1166) ve Elizabeth Craven (ö. 1828) gibi Müslüman ve Hıristiyan yazarların görüşlerine atıfta bulunmaktadır. Bu görüşü benimseyenlerin tezlerini temellendirdikleri gerekçe genellikle onların Hıristiyan olmalarıdır. Zira 7. yüzyılda Lübnan'da ikamet eden tek Hıristiyan topluluğun Mârûnîler olduğu bilgisine dayanmaktadırlar. Ayrıca Merdeîler'in, Bilâd-ı Şam için toplanmış askerler oldukları iddiasına da "Bu durumda barış ortamı sağlandığı zaman Lübnan'dan çıkarlardı ama böyle olmadı" şeklinde cevap verirler. Karşıt görüşte olanlar ise iddialarını Merdeîler'in yabancı durumda iken Mârûnîler'in yurt sahibi olmalarıyla

¹² Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 506-507.

¹³ Alexander Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 1/273.

¹⁴ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 1/16.

¹⁵ Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 1/286.

¹⁶ Jullius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükutu*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 88.

¹⁷ Ernst Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, çev. Fikret İşıltan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 38.

¹⁸ Philip K. Hitti, *Târîhu Suriye ve Lübnan ve'l-Filistîn*, çev. George Haddâd - Abdülkerîm Râfîk (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1958), 2/53.

delillendirirler. Bu görüşü destekleyen bir diğer husus da Merdeîler'in Rum kralların hâkimiyeti altında olmalarıdır.¹⁹

Merdeîler ile Mârûnîler'i aynı olmayan ancak aralarında sevgi bağı olan iki topluluk olarak kabul eden Lammens, Merdeîler'in Lübnan'dan çıkışı sırasında Mârûnîler'in onları takip etmediklerini ve dağlarında kaldıklarını söylemektedir. Bu arada Merdeîler'in büyük bir kısmı ise döndükten sonra eski vatanları olan Bilad-ı Ermen'e yerleştiler.²⁰

Merdeîler'in Mârûnîler'den farklı bir topluluk olduğunu kabul eden Lammens, Cerâcime ile Merdeîler'in aynı topluluk olduğu kanaatini de dile getirmektedir. Ona göre; Merdeîler ile Cerâcime'nin genel durumları ve yaşadıkları yerlerdeki uyuşma, iki grubun aynı topluluk olduğu düşüncesine götürmektedir. Bir inceleme yapıldığı takdirde Cerâcime'nin kökeninin Küçük Asya'ya kadar gittiği görülmektedir. Sonradan Bilad-ı Rum'a gitmişler ve vatanlarına yakın olması sebebiyle Kilikya'ya yerleşmişlerdir.²¹

Mârûnî kelimesinin Süryânice olduğunu ve zammeli okunduğu zaman "Seyyid ve Rab", fethalı okunduğu zaman ise taş kırma aracı olan "balyoz", ağaç kesme aleti olan "balta" ve toprağı karıştırma aleti olan "bel" gibi anlamlara geldiğini söyleyen Duwayhî²², kelimenin kökeni hakkındaki görüşleri de şu şekilde sıralamaktadır:

Süryânilerin görüşü: Roma kilisesinin görüşünü benimseyen Mârûn er-Râhib'e nispet edilirler. Doğu toplumları arasında mezhep ayrılıkları ortaya çıktığı zaman Antakya'da bulunan Avrupalılar bir araya geldiler ve Roma kilisesine tâbi olan iyi bir âlim adama tâbi olmaya karar verdiler. Araştırmaları sonunda seçtikleri Mârûn er-Râhib'i, Papa'nın elçisi olan Kardinal'in yanına getirdiler o da onu Lübnan Dağı ve deniz sahilinde bulunan bölgeye halkı Ya'kübî öğretilerinden koruması için piskopos olarak atadı. Mârûn, ilerleyip başkanlık makamına yükselince sadece dinî değil dünyevî konularda da Roma kilisesini destekleyen bir güç haline geldi.

M. 931 senesinde İskenderiye kürsüsüne yükselen Saîd b. Bitrîk'e (ö. 328/940) dayanan ikinci görüş: Bu isim, Bizans Devleti'nde bidat çıkararak İsa Mesih'de iki tabiat ve tek irade olduğunu savunan Mârûn er-Râhib'e dayanır. Onun görüşüne tâbi olanlar Mârûnîler olarak adlandırılmıştır. Bu görüş sahipleri Lübnan Dağı'ndaki halkı İsa Mesih'in iki iradesinin olduğu fikrinden döndürmek için çabalar harcamışlardır.

Tarihçi Kardinal Baronius'un görüşü: Antakya sınırındaki bir şehir olan Mârûn'a ya da şöhreti Lübnan Dağı'nın eteklerine kadar yayılmış bir rahip olan Mârûn'a nispet edilen kişilerdir. Kilisesinin rahipleri Asi Nehri civarında ilimleriyle ve güzel dini yaşantılarıyla meşhur olmuşlardır.

Cebraîl b. el-Kalâî'nin görüşü: Antakya Patrik'i Mârûn'dan dolayı bu lakabı almışlardır. Yaşantısından anlaşılacağına göre o, Roma'nın büyük bir şehrine gittiği zaman Roma kürsüsünün/din adamının görüşünü benimsedi ve Antakya'ya döndüğü zaman insanlardan da bu görüşü (iki tabiat iki irade) kabul etmelerini istedi.

Ebu'l-Ferec'in görüşü: Rab konusundaki güzel imanlarından dolayı Rabbâni oluşlarına delalet olarak bu isim verilmiştir.²³

¹⁹ Henri Lammens, *Tesrihu'l-epsâr fîmâ yahtavî Lübnân minel-âsâr* (Beyrut: el-Matba'atu'l-Kâşûlîkiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'îyyîn, 1913), 2/43.

²⁰ Lammens, *Tesrihu'l-epsâr*, 2/44.

²¹ Lammens, *Tesrihu'l-epsâr*, 2/47.

²² Istifân al-Duwayhî, *Tarihu't-tâifeti'l-Mârûniyye*, thk. Reşid el-Hürî eş-Şertûnî (Beyrut: el-Matba'atu'l-Kâşûlîkiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'îyyîn, 1890), 13.

²³ Duwayhî, *Tarihu't-tâifeti'l-Mârûniyye*, 8-12.

Tercihe şayan olan görüşe göre; Mârûnîler, kurucusu Aziz Mârûn'a nispet edilen ve V. yüzyıldan itibaren çoğunlukla Lübnan'da yaşayan Hıristiyan bir cemaattir. Âsi nehrinin kıyılarında Antakya Kilisesi'ne bağlı bir rahip olarak münzevi bir hayat yaşayan Aziz Mârûn'un cemaati, monofizitliğe karşı tavır almıştır. İsa'da tek iradenin varlığını kabul etmeleri sebebiyle Doğu kiliselerinden farklı olarak Mârûnîler, Bizans imparatoru ile birlikte hareket etmişlerdir. Bölge kiliseleri arasında yalnız kalan Mârûnîler kendileri açısından güvenli gördükleri Lübnan dağlarına göç etmişlerdir.²⁴

Mârûnîler hakkında kaynaklarda sunulan bilgiler ışığında onların Merdeîler ile aynı topluluk olduğunu kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Âdil İsmail, Merdeîler ile ilgili hazırladığı çalışmada Cerâcime, Merdeîler ve Mârûnîler'in mahiyeti hakkındaki görüşleri detaylı şekilde tahlil etmekte ve sonuç itibarıyla her üç zümrenin de farklı halk kitlelerini ifade ettiğini söylemektedir. Buna göre; Theophanes Merdeîler'i, Yunanca *Mardaïtaï* kelimesiyle ifade etmekte ve onların, Bizans hizmetindeki Hıristiyan askerler olduklarını söylemektedir. Ayrıca onların, Beytül-Makdis ile Kuzey Suriye arasındaki bölgede kalplere korku salan güçlü savaşçılar olduğunu söylemekte ve onları fetihler sırasında güneyden gelen Arap akınlarına karşı "*geçilmez çelik duvar*" (le mur d'airain) olarak nitelemektedir.²⁵ Buna karşın bütün Arap kaynakları üç noktada buluşmaktadır:

-Kitaplarında Merdeîler ifadesi geçmemektedir.

-Abdûlmelik b. Mervân'ın Rum Kayseri ile yaptığı anlaşmanın sebepleri; veba, hastalıklar, ekonomik krizler, Irak ve Arap Yarımadası'ndaki isyanlar gibi dâhili meşguliyetlerdir.

-Cerâcime, paralı asker konumunda bir topluluktur. Bazen Bizans'ın bazen de Arapların saflarında savaşmışlardır. Parayı kim verirse onun yanında yer alırdı.²⁶

Merdeîler ile Cerâcime'nin aynı olduğu bilgisi bu tarihî gerçekler esas alındığında yanlıştır. Arap tarihçiler sadece Cerâcime olarak bahsetmektedirler ve bir kere dahi Merede/Merdeî kelimesini kullanmamaktadırlar. Bu konuda uzman ve belge sahibi olan Theophanes ise aksine her zaman Merdeîler ismini kullanmakta ve Cerâcime ismini kullanmamaktadır. Diğer bir husus da şudur ki; II. Iustinianus, Merdeîler'i Lübnan Dağı'ndan nakletme kararı aldığı zaman eğer onlar Cerâcime olsalardı onları vatanları olan Cürcûme'ye göndermesi gerekirdi. Böylece kendisine tâbi olanları kendi geniş topraklarına dağıttığı için de bir eleştiri ile karşılaşmazdı. Menfaati gereği onları تنها yerlerde değil, devamlı mücadele ettiği Arap sınırına yakın yerlerde tutardı. Lammens'in dediği gibi Cerâcime ile Merdeîler aynı olsaydı, Arap Devleti'nin sınırları içindeki asli vatanları olan Cürcûme'ye göndermesi durumunda Abdûlmelik'in itiraz hakkı olmazdı. Onlar aynı olsalardı o zaman Müslüman halife olan Abdûlmelik, düşmanları olan Hıristiyan topluluğa Bizans Kayserinden daha yumuşak davranır mıydı?²⁷

Diğer bir hata da şudur ki; Merdeîler/Merede, Arapça mütemerrit/isyankâr kelimesinden türememiştir. Merede kelimesi, Ebu'l-Ferec (ö. 685/1286) tarafından sıfat değil de bir halk ismi olan Yunanca *Mardaïtaï* kelimesinin Arapça ve Süryanice kalıbına kısaltma yoluyla aktarılmıştır. Hal böyleyken bazı ansiklopedi, sözlük ve tarih yazarları, doğu bölgesinde Farslarda, Bizans'da ve Emevîler'de peş peşe görülen isyan hareketlerini anlatırken bu kelimeler arasında bağlantı kurmaya çalışmışlardır. Tarihen sabit bir husustur ki Cerâcime Bizans'a hiç başkaldırmamıştır. O halde nasıl olurda Bizans krallarına başkaldırı anlamında

²⁴ İsmail Taşpınar, "Mârûnîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/71.

²⁵ Âdil İsmail, *el-Merdâiyyûn (el-Merede)* (Beyrut: Dâru'n-Neşr li's-Siyâse ve't-Tarih, 2000), 23.

²⁶ İsmail, *el-Merdâiyyûn (el-Merede)*, 42-43.

²⁷ İsmail, *el-Merdâiyyûn (el-Merede)*, 121-122.

onlara Merede/Merdeî adı verilir. Ayrıca dillerinin asaletine düşkün olan Yunanlılar nasıl olur da mütemerit anlamını Arapça bir kelimeyle ifade ederler.²⁸

İki Mârûnî Patrik olan Muṭrân Yûsuf el-Debs ile Muṭrân Yûsuf Deryân'dan birincisi Mârûnî asıllı olmasından kaynaklanan hamasetin etkisiyle Mârûnî ile Merede'yi aynı halk olarak kabul eder. Bu noktada Duwayhî ile aynı görüştedir. Muṭrân Deryân ise bunu kabul etmez. Onların ırk, dil ve mezhep olarak farklı iki halk olduklarını görüşünü benimser ve bu konuda Henri Lammens ile aynı görüştedir.²⁹ Ancak Cerâcime ile Merede'nin aynı olduğu konusunda da onunla aynı görüşte değildir.³⁰

Merede/Merdeîler ile Mârûnîler de aynı topluluk değildir. Mârûnîler, Suriye'nin kuzeyindeki Âsi Vadisinden Lübnan'a, Bizans ve Ya'qûbîlerden gördükleri baskılar sonucu peş peşe göç ederek ibadet amacıyla güvenli olması için yüksek ve sarp yerlere yerleştiler. Sonra M. 10. yüzyılda aynı amaçla göçler devam etti ve orada farklı dillerden birçok topluluk bir araya geldi. Tenha ve yüksek yerlerde yerleşen Mârûnîler'in aksine Merdeîler ise Milâdî ilk yüzyıllardan itibaren işlek yollarda ve Bizans yönetiminin mücadele ettiği farklı kesimlerle mücadele etmek için yerleştirildiler. Aynı şekilde iki halkı bir araya getirecek ortak bir payda da yok: Merdeîler Fars lehçelerini konuşurken Mârûnîler Süryanice ve Arapça konuşurlar. Mezhepleri de farklıdır. Ayrıca ırk olarak da Merdeîler Ari ırkından iken Mârûnîler Sâmi, Arami, Süryani ve Arap'tır.

Zaman olarak da farklılık vardır. Merdeîler, II. Justinianus zamanında yaklaşık M. 683 yıllarında Lübnan dağlarından ve komşu bölgelerden Arap devletine uzak olan farklı bölgelere nakledildiler. Aileleriyle birlikte yaklaşık 30 bin, savaşçı olarak ise 12 bin kişiydiler. Mârûnîler ise Lübnan dağlarında ancak M. 8. yüzyılın ikinci yarısında yoğun bir nüfusa sahip oldular.³¹

Netice itibarıyla Âdil İsmail'in Cerâcime, Merdeî/Merede ve Mârûnî topluluklarının farklı halkları temsil ettiği konusunda ortaya koyduğu deliller tutarlı gözükmemektedir. Zira o dönemde Lübnan Dağı'nın birçok topluluk için sığınak haline geldiği şeklindeki bilgiler, Theophanes'in anlatımında Mu'âviye b. Ebû Süfyân ile Abdülmelik b. Mervân'ın Bizans krallarıyla yaptığı anlaşmaların sebepleri ile tarihlerin, İslâm tarihindeki anlatımlardan farklılık göstermesi gibi hususlar, Mârûnîler'in yanı sıra Cerâcime ile Merdeîler'in de farklı topluluklar oldukları tezini kuvvetlendirmektedir. Nitekim Mu'âviye b. Ebû Süfyân'ın Bizans İmparatoru ile mücadelesi Theophanes tarafından M. 676 yılı olayları arasında, Abdülmelik b. Mervân'ın dönemin Bizans İmparatoru ile olan mücadelesi de M. 683 yılı olayları arasında zikredilmektedir. Buna karşın birinci olay İslâm tarihi kaynaklarında, henüz Mu'âviye b. Ebû Süfyân halife olmadan Ali b. Ebû Tâlip (ö. 40/660) ile olan mücadelesi esnasında yani M. 656-661 yılları arasında, ikinci olay ise M. 688 yılında zikredilmektedir.³² Dolayısıyla Cerâcime ve Merdeîler'in, Lübnan Dağı bölgesinde ikamet eden ve Bizans ile iş birliği yapan farklı halklar oldukları bilgisinin daha tutarlı olacağı kanaatindeyiz.

2.Tarihî Süreçteki Roller

İslâm tarihi kaynaklarında takdim edilen bilgilere göre Müslümanlar ile Cerâcime'nin ilk teması Hz. Ömer zamanında (13/634-24/644) gerçekleşti. Buna göre; Hz. Ömer zamanında fetih faaliyetleri kapsamında Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639) Antakya'yı fethettiği zaman buradaki yurtlarını terk etmeyen Cerâcime, yaşadıkları güvenlik kaygısı sebebiyle Rumlara

²⁸ İsmail, *el-Merdâiyyûn (el-Merede)*, 130-132.

²⁹ İsmail, *el-Merdâiyyûn (el-Merede)*, 18.

³⁰ Deryân, *el-Berâhinü'r-râhine*, 88-89.

³¹ İsmail, *el-Merdâiyyûn (el-Merede)*, 139-147.

³² İslâm tarihi kaynaklarındaki bilgiler, bir sonraki bölümde detaylı şekilde ele alınmaktadır.

sığındılar. Bu durum, Müslümanlar tarafından çok fark edilmedi. Ancak ilerleyen süreç içerisinde Antakya halkının antlaşmayı bozması üzerine Ebû Ubeyde, Habîb b. Mesleme (ö. 42/662) komutasında onların üzerine ikinci bir ordu gönderdi. Bu sırada Cerâcime, Habîb b. Mesleme ile savaşmak istemedi ve sulh yapmayı talep etti. Yapılan antlaşmaya göre:

-Cerâcime, Müslümanlar için yardımcı kuvvet olacak, cephanelik görevi görecekler ve Lökkâm Dağı'nda onlar için gözcü kuvvet görevini icra edecekler.

-Buna karşın onlardan cizye alınmayacak.

-Müslümanların yanında savaşa girdikleri zaman, öldürdükleri düşman askerlerinin eşyaları kendilerine ait olacak.

-Onlarla birlikte yurtlarında yaşayan tacirler, ücretli çalışanlar ve onlara tâbi olanlar da bu antlaşmaya dâhil olacak.³³

Cerâcime, Müslümanlarla antlaşma yapmış olmakla birlikte her zaman güven vermeyen bir topluluk olmuştur. Çünkü Müslüman valilerle irtibatlarında yer yer doğru tavırlar sergilemekle birlikte bazen Rumlarla haberleşerek onlara yardım da etmişlerdir.³⁴

Emevîler Dönemi'nde Cerâcime, Bizans ile Emevîler arasında Bizans'ın lehine sınır güvenliğini sağlayan bir kuvvet olarak görev yaptı.³⁵ Emevîler döneminin başından sonuna kadar Bizans ile savaş ve diplomasi alanında birçok gelişme yaşandı. Bu bağlamda yaz ve kış seferleri, İstanbul'un fetih girişimi gibi gelişmelerden bahsetmek mümkündür.³⁶ Yine İslâm tarihi kaynaklarında bildirildiğine göre Mu'âviye b. Ebû Süfyân, Hz. Ali ile arasında geçen hilafet mücadelesini fırsat bilen Bizans kralının saldırı hazırlığında olduğunu öğrendiği zaman ona şöyle bir mektup yazdı: "Eğer bu karardan vazgeçmez ve yurduna dönmezsen amcamın oğluyla sulh yapar ve senin üzerine yürürüz. Ardından seni tüm şehirlerinden çıkarır ve dünyayı dar ederiz." Bunun üzerine Bizans kralı korktu ve onunla antlaşma yaptı.³⁷

İslâm tarihi kaynaklarında Emevîler ile Rumların Cerâcime ile irtibatlı olarak karşı karşıya gelmesi hususunda anlatılan bir diğer olay ise Abdülmelik b. Mervân zamanında oldu. Zira Mervân b. Hakem'in (65/684-66/685) ölümüyle başlayan süreçte Emevîler birçok iç sorunla karşı karşıya kalmıştı. Bir taraftan 'Amr b. Sa'îd (ö. 70/690) ile yaşanan hanedan içi çatışma, diğer taraftan da hilafetini ilan eden Abdullah b. Zübeyr (ö. 72/692) ile yaşanan rekabet, Abdülmelik b. Mervân'ı fazlasıyla meşgul etmekteydi. Buna göre; 69/688 yılında Abdülmelik b. Mervân'ın iç sorunlar çerçevesinde 'Amr b. Sa'îd ile uğraştığı sırada Lökkâm Dağı'ndaki şehir komutanlarından birisi başkaldırdı ve aralarında Cerâcime, Arap olmayan Iraklılar, Müslümanların kaçan köleleri ve başka insanların da katıldığı topluluk, Lübnan Dağına kadar yürüdü. Böyle bir ortamda mecbur kalan Abdülmelik, bu isyancıların liderine adamlar gönderdi ve haftalık bin dinar vermek şartıyla antlaşma yaptı.³⁸ Kuşkusuz bunda Bizans'ın da rolü bulunmaktaydı. Zira Rum Kralı Iustinianus, Emevî Halifesi Abdülmelik'i razı etmek için

³³ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 160; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2/123; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/326; Bağdadi, *Merasedü'l-ittıla'*, 1/324.

³⁴ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 160.

³⁵ Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1/286; Fayda, "Cerâcime", 7/389.

³⁶ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1997), 11/421; Casim Avcı, "Emevîler Döneminde Bizans İmparatorluğu ile Diplomatik İlişkiler", *Beşinci Uluslar Arası Orta Doğu Semineri: İslamiyet'in Doğuşundan Osmanlı İdaresine Kadar Orta Doğu (Şam 2-4 Kasım 2010)*, 2012, 90.

³⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/400, 420.

³⁸ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 160-161; Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. 'Amr b. Garâme el-'Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 20/145; Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2/123; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/361.

Cerâcime'den 12.000 savaşçı almıştı.³⁹ Ancak durum sakinleştikten ve birlik sağlandıktan sonra Abdülmelik, Sühaym b. Muhâcir'i⁴⁰ tebdil-i kıyafet ile onun yanına gönderdi. Sühaym onun yanına gizlice ulaştığı zaman samimi tavırlar sergiledi ve Abdülmelik'i kötiledi. Böylece onun güvenini kazandı. Ardından ummadıkları bir anda onlara baskın yaptı. Böylece hem bu isyancı hem de ona destek olan birçok Bizans askeri öldürüldü. Bu sırada Cerâcime'den de çok sayıda kişi öldürüldü. Sağ kalanlara ise emân verildi.⁴¹

Velîd b. Abdülmelik (87/705-97/715) zamanında 89/708 yılında Bizans ile işbirliği yapan Cerâcime ve İskenderun ile Rûsis'den⁴² gelen Rumlar bir araya geldiler. Bunun üzerine Velîd b. Abdülmelik, kardeşi Mesleme b. Abdülmelik'i (ö. 121/739) onların üzerine gönderdi. Mesleme komutasındaki ordu, orayı fethetti ve onlarla şu şartları taşıyan antlaşmayı yaptı:

-Bu topluluklar, Şam topraklarında diledikleri yere gidebilecekler.

-Askerlerinden her birine 8 dinar, ailelerine ise buğday ve zeytinyağı gibi yiyecek verilecek.

-Kadınları ve çocukları, Hıristiyanlıktan ayrılmaya mecbur bırakılmayacak ve Müslüman kıyafeti giymeyecek.

-Kendilerinden ve ailelerinden cizye alınmayacak.

-Müslümanların yanında savaşmaları durumunda düşmandan elde ettikleri eşyalar onların olacak.

-Onların zengin olanlarından ve tacirlerinden de Müslümanların mallarından alınan gibi alınacak.⁴³

Bu süreçten sonra Cerâcime'nin Müslümanlarla birlikte hareket ettiğine dair kayıtlara rastlanmaktadır. Nitekim Bilâd-ı Rum kalelerinden olan Mûre Kalesi, Rumlar tarafından Hişâm b. Abdülmelik'in (106/724-126/743) elçisine Lökkâm yolundaki el-Akabetü'l-Beyzâ'da barış teklifinde bulunduğu zaman onun tarafından inşa ettirilmiş ve silahlı Müslümanlarla doldurulmuştu. Buraya yerleştirilen 40 kişinin yanında Cerâcime'den de bir grup da bulunmaktaydı.⁴⁴

Cerâcime, Abbâsîler döneminde de ilk dönemlerde zaman zaman sorun teşkil etmekle birlikte ilerleyen süreçte Müslüman toplum içindeki yaşamlarını sürdürdüler. Nitekim ikinci Abbâsî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (137/754-158/775), Lübnan'da Cerâcime'nin ikâmet ettikleri yerlere komşu olan ıssız bölgelere bazı aşiretleri yerleştirdi. Bundaki amacı, Dımaşk ile Beyrut arasında yolculara saldırmakta olan Cerâcime'yi kontrol altında tutmaktı.⁴⁵

Halife Vâsik-Billâh (228/842-232/847) zamanında Cerâcime bazı ayrıcalıklar elde etmiş ve bazı valilerin aksi yöndeki taleplerine rağmen halife onlardan cizye alınmamasını emretmiştir. Ancak Mütevekkil-Alellah (233/847-247/861) zamanında onlardan tekrar cizye alınmaya başlanmıştır. Bununla birlikte silah deposu vs. hizmetlerinden faydalanılanlara da yiyecek verilmiştir.⁴⁶

³⁹ Kürd Ali, *Hıtatü's-Şam*, 1/30, 84, 118.

⁴⁰ Sühaym İbnü'l-Muhâcir, Trablus sakinlerindedir. Abdülmelik b. Mervân döneminde oranın yönetimine atanmıştır. Velîd tarafından da deniz gazveleriyle görevlendirilmiştir. (İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 20/144.)

⁴¹ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/361.

⁴² Antakya ile Tarsus arasında bir yerleşim yeridir. Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 3/83.

⁴³ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 161.

⁴⁴ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 167; Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5/221.

⁴⁵ Kürd Ali, *Hıtatü's-Şam*, 1/30, 84.

⁴⁶ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 162.

Netice itibariyle Cerâcime, Hz. Ömer dönemi fetih hareketlerinden itibaren İslâm dünyası ile ilişki halinde olan bir topluluktur. Lübnan Dağları'nın zor coğrafi şekilleri sebebiyle ulaşılması zor bölgelerde oturma avantajıyla hareket eden bu halk kitlesi özellikle Emevîler döneminde Bizans ile yürütülen savaş ve diplomasi faaliyetlerinde etkin rol oynamış ve iki devlet arasında Bizans lehine âdeta bir sınır muhafız birliği gibi görev icra etmiştir. Müslümanların iç sorunlarla meşgul oldukları dönemlerde Bizans'ın elinde bir koz olarak duran ve yeri geldikçe kullanılan bu zümre, Abdülmelik b. Mervân döneminde iç muhalefet unsurlarına karşı büyük ölçüde galibiyet elde edildikten sonra daha rahat mücadele edilir hale gelmiş ve özellikle Abbâsîler döneminde İslâm Devleti'nin hâkimiyetini kabul etmiştir.

Sonuç

İlk dönem Müslüman tarihçiler ile Hıristiyan tarihçilerin nakilci anlayışa dayalı genel yaklaşımları sonucu Müslümanlar ile Bizans arasındaki ilişkilerde önemli bir rol oynayan Cerâcime ya da Merdeîler hakkında ilk etapta Belâzurî ve Theophanes referanslı bilgiler üzerinden gidilmiştir. Ancak zamanla her iki kesimde de tarihte araştırma ve analiz yöntemini benimseyen tarihçilerin ortaya çıkmalarıyla birlikte Cerâcime, Merdeîler ve Mârûnîler'in orijinleri hakkındaki tartışmalar da belirmeye başlamıştır.

Genel itibariyle Mârûnîler'in farklı bir zümre oldukları konusunda zikre değer bir ihtilaf yok iken Cerâcime ile Merdeîler'in aynı ya da farklı oldukları konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Bu bağlamda özellikle Lammens tarafından detaylı değerlendirmeler sonucu ortaya atılan Cerâcime ve Merdeîler'in aynı olduğu yönündeki tez kuvvet kazanmıştır. Ancak bu konuya hasredilmiş bir çalışma yapan Âdil İsmail'in hararetle savunduğu ve bu zümrelerin farklı halk yığınlarını temsil ettiğine dair ortaya attığı tez ve bu minvalde sunduğu gerekçeler ikna edici gözükmemektedir. Zira iki yetkin tarihçi olan Belâzurî ve Theophanes'in eserlerinde sundukları bilgiler her ne kadar genel itibariyle benzerlikler arz etse de kelimelerin kökeni ve anlam özellikleri, olayların muhtevası ve tarihleri gibi hususlarda çalışmada zikredilen deliller, her üç ismin de farklı toplulukları ifade ettiği kanaatini güçlendirmektedir. Kanaatimizce Lübnan bölgesinde yaşayan ve Bizans ile iyi ilişkiler kurmuş olan birçok halk zümresinin faaliyetleri onların aynı topluluk oldukları izlenimine sebep olmuştur.

Cerâcime'nin İslâm Devleti ile olan ilişkisi ise Hz. Ömer döneminden itibaren ele alındığı zaman genel itibariyle olumsuz bir seyir takip etmiştir. Özellikle Emevîler döneminde Emevîlerin ilerleyişini durdurmak ve sınırda oyalamak amacıyla Bizans tarafından kullanılan paralı birlikler olarak göze çarpmaktadır. Ancak Emevî iktidarının içeride kontrolü ele almasıyla başlayan süreçte Cerâcime etkisini zamanla kaybetmeye ve İslâm Devleti'nin hâkimiyetini kabul etmeye başlamıştır. Abbâsîler döneminde ise tamamen İslâm Devleti'nin kontrolünde bir azınlık statüsüne girmişlerdir.

Son olarak tarihten ders çıkarma ve geleceğe dair sağlıklı çıkarımlarda bulunma noktasında şunu da ifade etmek gerekir ki; bir devlet iç bünyesinde birliği sağlayamaz ve dağınık bir toplum görüntüsü arz ederse başka devletlerin özellikle paramiliter unsurları tarafından daimen rahatsız edilen ve engellenen bir siyasetle karşı karşıya kalır. Bu sebeple dış müdahalelere karşı daha güçlü bir şekilde karşı koyabilmek için öncelikle içeride birlik ve bütünlüğün sağlanmasına özen gösterilmelidir. Böylece devamlı muhtemel bir saldırının korkusuyla beklemek ve taviz içerikli antlaşmalar yapmak yerine sınır ötesi güvenlik önlemleri alma imkânına da kavuşulmuş olacaktır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Avcı, Casim. "Emeviler Döneminde Bizans İmparatorluğu ile Diplomatik İlişkiler". *Beşinci Uluslar Arası Orta Doğu Semineri: İslamiyet'in Doğuşundan Osmanlı İdaresine Kadar Orta Doğu (Şam 2-4 Kasım 2010)*. 89-100, 2012.
- Bağdâdî, Safiyü'd-din Abdü'l-mü'min b. Abdü'l-hak. *Merasidü'l-ittıla' alâ esmai'l-emkine ve'l-bika'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1998.
- Deryân, Muṭrân Yûsuf. *el-Berâhinü'r-râhine fî asli'l-merede ve'l-cerâcime ve'l-mevârine*. Dâru Ken'an, 1984.
- Duwayhî, İstifân. *Tarihu't-tâifeti'l-Mârûniyye*. thk. Reşîd el-Hürî eş-Şertûnî. Beyrut: el-Maṭba'atu'l-Kâşûlîkiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'iyî, 1890.
- Fayda, Mustafa. "Cerâcime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/389-390. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Hitti, Philip K. *Târîhu Suriye ve Lübnan ve'l-Filistîn*. çev. George Haddâd, Abdülkerîm Râfîk. Beyrut: Dârü's-Şekâfe, 1958.
- Honigmann, Ernst. *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*. çev. Fikret Işıltan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah. *Târîhu Dimaşk*. thk. 'Amr b. Garâme el-'Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1997.
- İsmail, Âdil. *el-Merdâiyyûn (el-Merede)*. Beyrut: Dâru'n-Neşr li's-Siyâse ve't-Tarîh, 2000.
- Kürd Ali, Muhammed b. Abdürrezzâk b. Muhammed. *Hiṭaṭü's-Şâm*. 6 Cilt. Dimaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 3. Basım, 1983.
- Lammens, Henri. *Tesrîhu'l-ebşâr fîmâ yehtavî Lübnân minel-âsâr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Maṭba'atu'l-Kâşûlîkiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'iyî, 1913.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1989.
- Salih b. Yahyâ. *Kitabu Târîh-i Beyrut*. thk. Luvîs Şeyho. Beyrut: el-Maṭba'atu'l-Kâşûlîkiyye, 2. Basım, 1927.
- Taşpınar, İsmail. "Mârûniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/71-72. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Theophanes. *The Chronicle of Theophanes Confessor*. çev. Cyril Mango - Roger Scott. Birleşik Krallık: Clarendon Press. Oxford, 1997.
- Vasiliev, Alexander. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfit Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- Wellhausen, Jullius. *Arap Devleti ve Sükutu*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.

Arap Modernist Düşüncenin Nasları Anlama Yöntemlerinin, Hükümlerde Sabit-Değişken Ayrımı Bağlamında Değerlendirilmesi

Hüseyin SUDAN 

Doktora Öğrencisi, Ürdün Üniversitesi, İslam Hukuku Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Amman, Ürdün
PhD Candidate, University of Jordan, Faculty of Islamic Law, Department of Islamic Law, Amman, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-5690-5313> | ROD ID: <https://ror.org/05k89ew48>
hsnsudan@gmail.com | Sorumlu Yazar / *Corresponding Author*

Manssour Mahmoud MEGDADY 

Prof. Dr., Ürdün Üniversitesi, İslam Hukuku Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Amman, Ürdün
Professor, University of Jordan, Faculty of Sharia, Department of Islamic Law, Amman, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3855-6537> | ROD ID: <https://ror.org/05k89ew48>
manssour73@yahoo.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 08.10.2023
Kabul: 13.12.2023
Yayın: 30.12.2023

Anahtar Kelimeler:

İslam Hukuku,
Arap Modernistler,
Nas,
Yorum,
Tarihselcilik,
Sabit-Değişken Hüküm.

İslam Hukukundaki hükümler tamamıyla değişmez değildir. Hükümlerde sabit ve değişken ayrımı olup bu ayrımı bazı kriterleri bulunmaktadır. Bu makalede, modernist düşüncenin Arap dünyasında (Mısır, Fas, Cezayir, Tunus) ilk temsilcileri olan Hasan Hanefi, Abid el-Câbirî, Muhammed Arkun ve Abdülmecid el-Şerefi gibi modernistlerin nasları anlama yöntemleri ele alınarak İslam hukukundaki hükümlerin sebat ve değişkenlik açısından tek tip olmadığı vurgulanmış ve bu bağlamda Arap modernistlerin yaklaşımları eleştirilmiştir. Nasların anlaşılmasına yönelik takip edilen modernist yöntem nasların işlevsiz hale getirilmesi sonucunu doğuracağı için konunun İslam hukukundaki sabit ve değişken hükümleri ayıran kriterler bağlamında ele alınması önem arz etmektedir. Bu bağlamda makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır: Arap modernistleri nasları anlamada iki temel prensibe dayanmışlardır. Bunlar, gerçeklik ve mevcut durumun nasları anlama konusunda tahkim edilmesi ve nasların tarihsel olduğu prensipleridir. Buna göre, modernistler sabit türden olsa bile, bütün fıkhi hükümlerin yeni ve çağdaş bir bakışla değiştirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. İslam hukukunda farklı durum ve koşullara göre değişebilecek bazı hükümler vardır ve bu tür hükümlerde tarihsel yaklaşım uygulanabilir. İslam Hukukunda esas konulara ilişkin hükümler ise sabit hükümlerdir ve kat'î kesin naslarda yer aldığından dolayı bu tür naslarda tarihsel yöntemi uygulamak doğru değildir.

An Evaluation of the Arab Modernist Thought's Methods of Understanding the Nusus in the Context of the Constant-Variable Distinction in the Provisions

Article Info

Abstract

Article History

Received: 08.10.2023
Accepted: 13.12.2023
Published: 30.12.2023

Keywords:

Islamic Law,
Arab Modernists,
Religious Text (Nusus),
Comment,
Historicism,
Stable and Changeable
Provisions

The provisions of Islamic law are not completely immutable. There is a constant and variable distinction in the provisions and there are some criteria for this distinction. In this article, the methods of understanding the nusus by the first representatives of modernist thought in the Arab world (Egypt, Morocco, Algeria, Tunisia), such as Hassan Hanafi, Abed al-Jabri, Mohammed Arkoun, and Abdelmajid Sharfi, are discussed. Subsequently, it is emphasized that the provisions in Islamic law are not uniform in terms of constancy and variability, and in this context, the approaches of Arab modernists are criticized. Since the modernist method of understanding the Qur'anic texts would result in rendering the Qur'anic texts dysfunctional, it is important to address the issue in the context of the criteria that distinguish between constant and variable provisions in Islamic jurisprudence. In this context, the article has reached the following conclusions: Arab modernists relied on two basic principles in understanding the nusus. First, reality and the current state of affairs should be taken as the basis for understanding the nusus, and second, the nusus are historical. Accordingly, modernists argue that all provisions, even constants, should be replaced by a new and contemporary perspective. Some provisions in Islamic law may change according to different situations and circumstances, and the historical approach can be applied to such provisions. However, as the provisions on the main issues in Islamic law are constant and immutable, it is not correct to apply the historical method to such provisions.

Atıf/Citation: Sudan, Hüseyin. "Arap Modernist Düşüncenin Nasları Anlama Yöntemlerinin, Hükümlerde Sabit-Değişken Ayrımı Bağlamında Değerlendirilmesi". *Akif* 53/2 (2023), 272-294.
<https://doi.org/10.51121/akif.2023.45>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

مناهج الفكر الحدائبي العربي في فهم النصوص الشرعية وتحليلها من خلال معايير الثبات والتغير في الأحكام الشرعية

ملخص

تناول البحث أولاً فكرة الحدائبي ومناهج الحدائبيين العرب في فهم النصوص الشرعية، وقد رجع البحث إلى ما كتبه أبرز الحدائبيين العرب (في مصر وتونس والجزائر والمغرب) أمثال حسن حنفي، وعابد الجابري، ومحمد أركون، وقام بنقل آرائهم وتحليلها. وقد وصل إلى أن فكرة الحدائبي تركز على رفض القديم إلى ما هو جديد، وتعتمد على العقلانية والواقعية، وأن الحدائبيين العرب اعتمدوا في فهم النصوص الشرعية على مبدئين أساسيين؛ تحكيم الواقع في فهم النصوص، وتاريخية النصوص، بناءً عليه يسوغون تغيير الأحكام الشرعية -حتى الثوابت منها- برؤية جديدة معاصرة. وتناول البحث بعد ذلك نقد مناهج الحدائبيين، من حيث كون الأحكام في الشريعة الإسلامية ليست نوعاً واحداً من حيث الثبات والتغير؛ فهناك بعض الأحكام الشرعية يمكن أن تتغير باختلاف الظروف والأحوال، ويمكن تحكيم المنهج التاريخي فيها، وهي الأحكام التي استنبطها العلماء من النصوص الشرعية باجتهاد منهم ومراعاة لظروف بيئتهم. وأما الأحكام التي تتعلق بالأسس المبادئ تكون في النصوص الشرعية القطعية التي تجعلها من الثوابت، فلا يجوز تحكيم المنهج التاريخي في مثل هذه النصوص.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الحدائبيون العرب، فهم النصوص، الواقعية، التاريخية، الثابت والمتغير.

مقدمة

إن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وقد أثبت فقهاء الإسلام ذلك عبر التاريخ باجتهاداتهم الدقيقة والمبنية على أسس سليمة. ولكن نحن كأمة الإسلام نعاني اليوم أزمة فكرية وعملية تجاه صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان؛ فريق من المسلمين يحاول أن يحل تلك الأزمة بالاكْتفاء بتراث علماء المسلمين السابقين، وبالتجاهل وعدم الالتفات لهذه الأزمة الفكرية والعملية، ورفض كل اجتهاد جديد ولو كان مبنياً على أسس سليمة، وبعضهم يرى بأن حل هذه الأزمة هي الحدائبي والتجديد، وتغيير الأحكام الشرعية أو تأويلها وفق مقتضيات العصر.

إن تجاهل الفريق الأول لهذه الأزمة قد أدى إلى وجود الفريق الثاني الذي حاول حلها بطريقة أدت إلى أزمة أكبر من ذلك بكثير، ألا وهي أزمة عدم الثبات في الشريعة الإسلامية، فإن صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان تكمن في ثبات مبادئها وأسسها، فإذا هدمنا الثوابت في الشريعة الإسلامية فإنها ستفقد صلاحيتها أيضاً؛ فإن صلاحيتها مبنية على ثباتها.

ومن هنا رأيت من الأهمية بمكان أن أتناول في هذا البحث مشكلة الحدائبي، والمناهج التي اعتمدها الحدائبيون في فهم النصوص الشرعية، وقد رجعت إلى ما كتبه أبرز الحدائبيين أمثال حسن حنفي، وعابد الجابري، ومحمد أركون، وقمت بتحليل آرائهم بناءً على ذلك، ثم بالرد عليهم وتفنيد مناهجهم بعرضها على أصول الاجتهاد الصحيح عند العلماء؛ وذلك ببيان معايير الثبات والتغير في الأحكام الشرعية، ومجال الاجتهاد.

حدود البحث

فقد اقتصر بحثي في بيان آراء الحدائبيين وأقوالهم على آراء أبرز الحدائبيين العرب مثل محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وحسن حنفي، وعبد المجيد الشرفي. ولم يستوعب بحثي جميع آراء الحدائبيين وادعاءاتهم، وإنما اقتصر على الجانب التأصيلي لمناهجهم في فهم النصوص الشرعية.

1. حقيقة مفهوم الحداثة والحداثيين

1.1. حقيقة مفهوم الحداثة والفكر الحداثي

كلمة الحداثة من المصطلحات الجديدة التي انتشر استعمالها في العصر الحديث، وهي ليست كلمة أصيلة في العربية بمعناها الذي تطلق عليه الآن، فهي كلمة منقولة إلى اللغة العربية بالترجمة من اللغة الإنكليزية من كلمة MODERNITY¹. ولكن هذه الترجمة ليست ترجمة وافية بالمعنى الأصلي؛ فإن ترجمة المصطلحات والمفاهيم التي تنشأ في بيئات وثقافات أخرى إلى لغة أخرى من غير تلك الثقافة والبيئة لا تكون وافية للمعنى الأصلي المنقول غالباً. ومفهوم الحداثة من هذا النوع؛ فإنه مفهوم نشأ في الحضارة الغربية ثم انتقل إلى العالم الإسلامي كما سنبين ذلك.

فالحداثة لغة: مصدر لفعل حدث يحدث، والحاء والذال والياء تدل على أصل واحد، وهو كون الشيء بعد أن لم يكن، ومنه الحديث: بمعنى الجديد، وكل شيء قريب العهد والمدة، وحداثة السن بمعنى أول العمر.² واستعملت كلمة الحداثة في الحديث النبوي: "لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت، ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام، فإن قريشا استقصرت بناءه، وجعلت له خلفاً."³ بمعنى قرب العهد والزمان.

وأما الحداثة اصطلاحاً: فقد عرفت الحداثة بتعريفات كثيرة أغلبها تتعلق ببيان مظاهرها وميزاتها، وأما التعريف الذي يمكن أن نصل إليه من جميع هذه التعريفات هو أن الحداثة: نمط فكري جديد، خليط من المذاهب والفلسفات الأوربية المادية الحديثة به،⁴ في كافة الأصعدة الفنية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية، مبني على رفض النظام المعرفي الموروث، ويعتمد على العقلانية والواقعية والإنسانية.⁵

والحقيقة أن الحداثة لا تشكل في حد ذاتها نسقاً معرفياً نظرياً ذات أبعاد وحدود خاصة بها، وإنما هي خليطة نتجت عن مذاهب وحركات وأنساق فكرية وفلسفية مختلفة، علاقتها التشابه حيناً والاختلاف والتناقض أحياناً؛ مما تسبب - وإلى جانب عوامل أخرى - بصبغ هذا المفهوم ووسمه بالغموض وعدم الوضوح، وعجز الكثيرين عن الوصول إلى تعريف متفق عليه لهذا المفهوم.⁶ ولكن يمكن أن نقول بأن فكرة الحداثة بشكل عام مرتبطة بالتقدم وترك القديم، وتجاوزه إلى ما هو جديد.⁷ إضافة إلى أنها فكرة متجددة على الدوام إلى درجة أن الفكرة الحداثية الأجدد قد تناقض سابقتها مباشرة.⁸

1 ريان محمد رشيد أحمد، الحداثة والنص القرآني (عمان الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، 1997)، 8.

2 أحمد بن فارس بن زكريا القزويني ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (بيروت: دار الفكر، 1399)، 36/2؛ محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن المنظور، لسان العرب (بيروت لبنان: دار صادر، 1414)، 131/2-132.

3 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، رقم الحديث: 1585؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، باب نقض الكعبة وبناءها، رقم الحديث: 398.

4 Bünyamin Solmaz, "Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler", Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 32/32 (Eylül 2011), 40-43.

5 أحمد، الحداثة والنص القرآني، 15.

6 أحمد، الحداثة والنص القرآني، 24.

7 كريمة كريمة، مناهج الاجتهاد في الفكر الإسلامي (تونس: جامعة تونس، أطروحة دكتوراة، 2011)، 215؛ إبراهيم فتح الرحمن أحمد محمد، الحداثة والعقلانية وموقف الإسلام منهما (السودان: جامعة أم درمان الإسلامية، رسالة ماجستير، 2012)، 13.

8 محمد، الحداثة والعقلانية، 17.

وتعتمد الحداثة على مبدئين رئيسين هما العقلانية، والأنسنة (الإنسانية) وهو تقديم فكرة الإنسان على غيره؛⁹ يقول عبد المجيد الشرفي: "والعقلانية إحدى لوازم الحداثة."¹⁰ وكذلك الديمقراطية التي أساسها الإنسانية؛ يقول عابد الجابري الذي يعتبر من أبرز الحدائين: "العمود الفقري للحداثة الذي يجب أن ينتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية. والعقلانية والديمقراطية ليستا بضاعة تستورد، بل هما ممارسة حسب قواعد."¹¹

ويتمثل مبدأ الحداثة في فهم التراث فهماً عقلانياً بعيداً عن الوحي ومن دون حكم مسبق، وترفض الحداثة أي سلطة أو قدسية للتراث أو التاريخ، وتحكم على كل الأشياء عقلياً، ومصدر الشرعية في الفكر الحدائني هو العقل وليس التراث، ويعتبر التراث الديني في الفكر الحدائني موضوعاً للنقد.¹²

ومن متطلبات الحداثة تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حدائني ورؤية عصرية له -على حد تعبير الحدائين-؛ يقول الجابري: "فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي."¹³

ومن نتائج الفكر الحدائني ظاهرة العلمانية، فالحداثة شكل من أشكال العلمنة، أو العلمنة شكل من أشكالها.¹⁴ كما يقول محمد أركون الذي يعتبر من أبرز ممثلي الحداثة ومن مدافعي العلمانية: "العلمنة هي أولاً وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية. وهي مكتسب كان قد افتتح في أوساط مختلفة وتجارب ثقافية متعددة بما فيها المجال العربي والإسلامي."¹⁵

2.1. الحدائون نشأتم ومثلوهم

انتشرت فكرة الحداثة كروية جديدة للعالم، خرجت من رحم التحولات الكبرى التي شهدتها أوروبا في القرن الثامن عشر الميلادي، وكانت هذه الفكرة أساس النهضة الأوروبية.¹⁶ وترجع سيرة الحداثة إلى عصر التنوير الذي صاغ مبادئه الفيلسوف الأوربي كانط (Kant 1784)، الذي قال: "تشجع على استخدام فهمك الخاص." فهذا المبدأ في الحقيقة كان موجهاً ضد التراث القومي المسيحي.¹⁷ وتشكلت مبادئ الحداثة على ضوء الأفكار التنويرية التي ظهرت في أوروبا، ومن الأفكار والفلسفات التي شاعت بعدها؛ مثل الفلسفة الوجودية التي تقوم على حرية الإنسان المطلق وترفض كل موروث من الدين، ونظرية فرويد (التحليل النفسي) الذي يدعي رفع القيود عن إشباع الجنس، والداروينية وغير ذلك من الأفكار والنظريات. وقد تبنت الحداثة كل هذه الأفكار والنظريات المتمثلة في رفض

9 أحمد، الحداثة والنص القرآني، 14.

10 عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة (تونس: الدار التونسية للنشر، 1991)، 29.

11 محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (بيروت لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 17.

12 محمد، الحداثة والعقلانية، 12.

13 الجابري، التراث والحداثة، 15-16.

14 أحمد، الحداثة والنص القرآني، 14.

15 محمد أركون، العلمنة والدين (بيروت لبنان: دار الساقي، 1996)، 9.

16 Solmaz, "Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler", 39-43.

17 كريمة، مناهج الاجتهاد، 215؛ محمد، الحداثة والعقلانية، 12.

القديم وتحطيم القيود والبحث باستمرار عن التجدد وتحير الإنسان، وتعدت عليها ونهلت منها. فقد تحولت الحداثة - إن صح التعبير - إلى مستنقع كبير واسع واحتضن كل هذه الأفكار الشاذة الغربية.¹⁸

وانتشرت الحداثة الفكرية، واندفعت خارج نطاقها الذي نشأت فيه، واقتحمت القارات الجديدة مع الاستعمار كثقافة غازية، ولكنها قوبلت في أغلب الأحوال بالنقد،¹⁹ والمقاومة والممانعة لأنها تمثل ثقافة الغازي، إضافة إلى أنها فكرة متجددة على الدوام إلى درجة أن الفكرة الحداثية الأجد قد تناقض سابقتها مباشرة، ومع ذلك فقد وجدت استجابة من بعض المفكرين في بعض البلدان الإسلامية.²⁰

لقد عرف المسلمون الحداثة في شكل صدمة حين أفاقوا على نابليون بونابارت يغزو مصر ثم على القوى الإمبريالية الأوربية تحتل البلاد الإسلامية الواحدة تلو الأخرى، وقد شعروا بالخصوص بأن هذا الاحتلال من نوع جديد، ولا يشبه ما عرفته شعوب المنطقة في تاريخها الطويل من غزوات متعاقبة، إذ أنه حمل معه حضارة جديدة وأنماط حربية واقتصادية وتنظيمية وقيما ثقافية لا عهد لهم بها، فزعزع كل ذلك اطمئنانهم وقناعاتهم بضرورة رد الفعل لحماية كيانهم.²¹

وظهر بين المسلمين من تأثر بتلك الحركة الحداثية والتقدمية، وعرفوا بالإسلاميين التقدميين، ونشأ بذلك تيار إسلامي عقلائي الاتجاه، وكان هذا التيار يركز على العقل أكثر من تركيزه على النص، وحملوا على عاتقهم فكرة تجديد الإسلام بدافع إزالة الشبهات التي تثار حول الإسلام، حتى وصل بهم الأمر إلى تعطيل بعض الثوابت عندما تكون هناك ضرورة إلى ذلك.²²

ويُرجع صاحب كتاب الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر نشوء المعركة بين القديم والجديد عند المسلمين، وبداية التأثير بالفكر الحداثي إلى عصر محمد علي في مصر، حين سافر كثير من المصريين في بعثات تعليمية إلى أوروبا، وحين قدم إلى مصر كثير من الأساتذة الأوربيين وخبرائهم، ثم اشتدت المعركة في عصر إسماعيل الذي كان هدفه الأكبر هو أن يجعل مصر قطعة من أوروبا.²³ ثم نشأ هناك مجموعة من المفكرين الذين أغلبهم درسوا في الجامعات الغربية، وتبنوا هذه الفكرة ودافعوا عنها وصاروا من ممثلي التيار الحداثي؛ منهم محمد عابد الجابري من المغرب، وعلي عبد الرزاق وطه حسين من مصر، وأحميدة النيفر، وصلاح الدين الجورشي وعبد المجيد الشرفي من تونس، ومحمد أركون من الجزائر، وفضل الرحمن من باكستان، وحسن حنفي من مصر، ويعتبر حسن حنفي مؤسس هذا التيار، وهو من الأكاديميين الليبراليين المعروفين في مصر والعالم العربي، وتلميذه نصر حامد أبو زيد. وقد سمي هذا التيار بتيار اليسار الإسلامي أيضا.²⁴

وإضافة لذلك يمكن إرجاع فكر الحداثة وانتشارها بين المسلمين إلى عوامل أخرى كثيرة لا يسعها هذا البحث؛ منها سيطرة المجلتا واحتلالها لقفزة الهند؛ حيث كان لهذا الاستعمار الفكري دور مهم في ظهور الحداثة وانتشارها بين المسلمين. ومنها ما كان للاستشراق والمستشرقين من تأثير على نشأة فكرة الحداثة، وذلك لما في كتاباتهم ومؤلفاتهم من الأفكار الحداثية التي حاولوا بها هدم الفهم الصحيح للإسلام. ومن أبرز المؤسسات التي قامت بهذا الدور هي جامعة تل أبيب الإسلامية في إسرائيل.²⁵ وكذلك هناك دور كبير في انتشار

18 محمد، الحداثة والعقلانية، 13.

19 Solmaz, "Modernlik Ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler", 43.

20 محمد، الحداثة والعقلانية، 17.

21 الشرفي، الإسلام والحداثة، 30؛ أبو الحسن علي الحسيني الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية (لبنان: دار الندوة للتوزيع، 42-39، ts.)

22 كريمة، مناهج الاجتهاد، 216-217.

23 محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر من الثورة العربية إلى قيام الحرب العالمية الأولى (مكة المكرمة: دار الرسالة للنشر والتوزيع، 1413)، 190/2.

24 كريمة، مناهج الاجتهاد، 218-220؛ أحمد، الحداثة والنص القرآني، 20.

25 انظر: مقالة "جامعة تل أبيب" الإسلامية؟! محمد بو الروايح، نشرت في موقع الشروق أونلاين

الأفكار الحدائثة للمناققين الموجودين داخل الشعوب الإسلامية، وهدفهم من ذلك تسهيل عملية الاحتلال الغربي العلماني في الغزو الفكري للشعوب المسلمة.

وإذا أردنا تصنيف التوجه الحدائثي في الواقع العربي، فإنه يمكن تصنيفه في ثلاث مدارس رئيسية: المدرسة العلمانية: وشعارها التحديث والعلمنة، ومن أهم روادها طه حسين، وعلي عبد الرزاق، ولطفي السيد، ومحمد حسين هيكل. والمدرسة المنادية بالتغريب والرافضة لروح التوفيق الإسلامي مثل سلامة موسى. والمدرسة المنادية بالدعوة القومية، مثل ساطع الحصري.²⁶

3.1. موقف علماء المسلمين تجاه الفكر الحدائثي

ومن أبرز من تصدى لأفكار الحدائثة في مصر التي كانت منشأ الفكر الحدائثي هو الكاتب الأديب مصطفى صادق الرافعي،²⁷ فكان أبرز المدافعين عن التراث الإسلامي ضد الحدائثيين؛ فألف كتابه "تحت راية القرآن/المعركة بين القديم والجديد" للرد على الحدائثيين والدفاع عن الإسلام، خصوصاً في الرد على طه حسين الذي ادعى التجديد في اللغة العربية، وعدم التقييد بقواعدها في فهم القرآن وفهمه بلغة العصر.²⁸

وقد شبه الرافعي أنصار الجديد والحدائثيين برجل اسمه أبو خالد النميري؛ تروي كتب الأدب أنه كان ولد في البصرة ونشأ بها في القرن الثالث الهجري، ثم خرج إلى البادية فأقام بها أياماً يسيرة وعاد بعد ذلك يتجافى في ألفاظه ويتكلف لغة الأعراب، حتى يروى أنه رأى الميازيب على سطوح الدور فأنكرها، وقال: ما هذه الخراطيم التي لا نعرفها في بلادنا؟ والرجل إنما ولد في البصرة ونشأ بها ولم يقيم في البادية إلا أياماً، ويصفهم الرافعي بأنهم رأوا أنفسهم أكبر من دهرهم ودهرهم أصغر من عقلهم، فتعرف منهم أبا خالد الفرنسي وأبا خالد الإنجليزي، وغيرهم ممن أجازوا إلى فرنسا وانجلترا فأقاموا بها مدة ثم رجعوا إلى بلادهم ومنبتهم ينكرون الميراث العربي بجملته في لغته وعلومه وآدابه، ويقولون ما هذا الدين القديم؟ وما هذه اللغة القديمة؟ وهم أعجز الناس عن أن يضعوا جديداً أو يستحدثوا طريفاً أو يبتكروا بديعاً.²⁹

وأما أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده فكانت لهم جهود طيبة في الدفاع عن الإسلام ضد الاستعمار والحدائثيين؛ ولكنهم تأثروا بالفكر الحدائثي، وذهبوا إلى آراء مخالفة بناء على ذلك، فلذلك يعتبرهم البعض من الحدائثيين، وترجع بداية الحدائثة إلى بدء ما يسمى بحركة النهضة العربية الإسلامية متمثلة في رفاة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.³⁰ وبالمقابل يعتبرهم الرافعي من الذين دفعوا الاستعمار عن اللغة ببلاغتهم، وأشرعوا دون الميراث العربي أفلامهم وحاطوه بألسنتهم وحفظوه بعقائدهم حتى أمنوا عليه أن ينتقص أو يحق أو يزول.³¹

<https://www.echoroukonline.com/%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D8%A9-%D8%AA%D9%84-%D8%A3%D8%A8%D9%8A%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9%D8%9F>

26 أحمد، الحدائثة والنص القرآني، 22-23.

27 حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، 243/2.

28 مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد (صيدا-بيروت: المكتبة العصرية، 1423)، 42-43. انظر: طه حسين، كتاب "في الشعر الجاهلي"؛

29 الرافعي، تحت راية القرآن، 18.

30 أحمد، الحدائثة والنص القرآني، 20.

31 الرافعي، تحت راية القرآن، 24.

وفي النهاية يمكن اعتبار مدرسة الأفغاني ومحمد عبده مدرسة توفيقية تجمع بين الحداثة والإسلام، فلا تعتبر هذه المدرسة ضمن دائرة مدارس الحداثة؛ لأنها وإن حاولت التوفيق بين الإسلام والحداثة، فهي إنما أرادت بذلك الدفاع عن الإسلام، وبيان عدم أفضلية الحداثة الغربية عليه.³² وهم بذلك كانوا من الذين تصدّوا للحداثة ونقضوها ودافعوا عن الإسلام، لكنهم تأثروا بالحداثة، ولم يخلصوا منها. وهذه هي النتيجة الطبيعية عند أغلب أوائل من يتصدى للمعتقدات أو الأفكار الباطلة، فإنهم يتأثرون من تلك الأفكار لدراساتهم المتخصصة فيها كما نجد ذلك عند المعتزلة الذين تصدوا للفلاسفة ودافعوا عن الإسلام ضدهم، ولكنهم تأثروا بهم وأخذوا من مبادئهم وحاولوا فهم الإسلام على أساسها.³³

2. مناهج الحداثيين في فهم النصوص الشرعية

سأتناول في بحثي هذا بعض الجوانب من مناهج الحداثيين في فهم النصوص الشرعية؛ ومن تلك المناهج جعل مظاهر الحداثة من العقلانية والواقعية أسساً في استنباط الأحكام؛ أي أنهم يعتمدون في استنباط الأحكام الشرعية وفهم النصوص القرآنية والنبوية على أساس العقل، والواقع. والحقيقة أن الواقع هو من مقتضيات العقل، والعقل شيء مجرد لا يمكن الاعتماد عليه كأساس إلا من خلال مقتضياته ومظاهره وهو الواقع. ثم برر الحداثيون مبدأ تحكيم الواقع في فهم النصوص بمنهج اعتمدوا عليه في تأويل النصوص الشرعية على أساس الواقع، وبنوا عليه أفكارهم، ألا وهو المنهج التاريخي أي تاريخية النصوص الشرعية؛ بمعنى أن النصوص الشرعية يجب فهمها على أساس أنها نصوص تاريخية نزلت في بيئة معينة وتاريخ معين وتخطب الناس في ذلك العصر، ولنا ملزمين بتلك النصوص التي لا علاقة لها بواقعنا وعصرنا. وسأبدأ ببيان المنهج التاريخي في تأويل النصوص الشرعية ثم أنتقل إلى مبدأ تحكيم الواقع في فهمها واستنباط الأحكام منها.

1.2. المنهج التاريخي في تأويل النصوص الشرعية

ومن أبرز من ادعى بتاريخية النصوص من الحداثيين هو عابد الجابري؛ حيث ادعى بأن النصوص الشرعية والتراث الذي اعتمد على تلك النصوص كانت تناسب الواقع إلى عصرنا الحديث؛ لأن ظروف حياة المسلمين لم تختلف كثيراً عن عصر النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، وأما في عصرنا فقد اختلف الواقع كثيراً؛ فلذلك ينبغي أن نفهم النصوص الشرعية بحسب الواقع المعاصر الذي اختلف كثيراً عن الواقع القديم؛ يقول عابد الجابري:

"ولما كانت وقائع الحياة منذ البعثة المحمدية إلى بدايات القرن الماضي متشابهة متناظرة فلم يكن هناك ما يدعو إلى طرح السؤال: كيف نتعامل مع التراث. لم يكن في وقائع الإنسان العربي المسلم آنذاك ما يجعله يشعر بأنه منفصل عن التراث لقد كان حاضره امتداداً للماضي ونسخة عنه، أما اليوم فالأمر يختلف تماماً."³⁴

وكذلك يقول عبد المجيد الشرفي من الحداثيين:

"إن تواصل السنة الثقافية على نفس النمط تقريباً حتى عصر النهضة العربية الحديثة وخلال فترة الازدهار الحضاري والانحطاط على السواء، مرده أساساً إلى أن الأوضاع التاريخية وأنماط الإنتاج وطرق العيش لم تتغير بصفة جذرية إلا بظهور الحضارة الصناعية وما صاحبها من ثورة علمية وتقنية زلزلت أركان النمط المعرفي التقليدي."³⁵

ويتابع الشرفي قائلاً:

³² أحمد، الحداثة والنص القرآني، 22-23.

³³ Ramazan Korkut, *Necmeddin Tûffî'nin Mutezile Eleştirisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022) 57.

³⁴ الجابري، التراث والحداثة، 10.

³⁵ الشرفي، الإسلام والحداثة، 19.

"فحل الوعي التاريخي محل الضمير الأسطوري، وساد المنهج التجريبي في علوم الطبيعة، والعقلاني والاستفهامي في علوم الإنسان على حساب الثقة في نظريات المتقدمين والاكتفاء بحفظ النصوص وشرحها." ومن خلال هذه المقدمة يصل إلى نتيجة "أنه لا حرج من إخضاع الممارسة التاريخية للإسلام للنقد والمراجعة والتقييم، وأن القداسة التي أضفى عليها الزمن ينبغي ألا تحجب طبيعتها البشرية. وهكذا يتسنى وضع الإسلام التاريخي بأكمله موضع التسائل من حيث هو جملة المؤسسات التي عرفتھا الدول المتعاقبة التي حكمت الأمة الإسلامية، والتراث الذي أنتجه المفسرون والمحدثون والمتكلمون والفقهاء والمفتون، والوعاظ، والمؤرخون، وغيرهم."³⁶

وبذلك يشكك الشرفي في كل مكتسبات الأمة الإسلامية بأكملها بسبب تغير الظروف، معتمداً في ذلك على المنهج التاريخي، ويدعي بضرورة تحكيم الواقع المعاصر على جميع هذه المكتسبات.

وبناء عليه يدعي الحدائون بضرورة الفهم الحدائني للنصوص، وضرورة فهمها تاريخياً بحسب الظروف التي وردت فيها وإعادة قراءتها من جديد على هذا الأساس برؤية معاصرة؛ يقول الجابري:

"من متطلبات الحداثة تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حدائني إلى رؤية عصرية له. فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي."³⁷

ويقول بعد ذلك: "ومن هنا ضرورة قراءة التراث والفكر المعاصر برؤية جديدة رؤية شمولية جدلية تاريخية لا تقتل الخاص في العام ولا تتفوق في الخاص على حساب العام."³⁸

وقد عبر الجابري عن الفهم الحدائني والتاريخي للنصوص بمبدأ الموضوعية والمعقولية؛ وقال بأنه لا بد للتعامل مع النصوص والتراث تعاملًا علميًا بالتزام أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية؛ ويقصد من الموضوعية: جعل التراث والنصوص معاصراً لنفسه الشيء الذي يقتضي فصله عنا، ومن المعقولية: جعلهما معاصراً لنا أي إعادة وصله بنا، وبذلك يمكن التحرر من سلطة التراث علينا ونمارس نحن سلطتنا عليه.³⁹

ويصف الجابري هذا المنهج بأنه هو عين الاجتهاد الذي مارسه العلماء السابقون إذ يقول:

"القراءة العصرية للتراث التي نقترحها ونطبقها... قراءة التراث في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وهذا فيما أعتقد هو المعنى الحقيقي والعميق للاجتهاد كما مارسه كبار العلماء، ولكن مع تلوينات وتنويعات وتفريعات تختلف باختلاف الموضوعات."⁴⁰

ويدعي محمد أركون من الحدائين الذين حملوا راية تاريخية النصوص الشرعية بأن الإمام الشافعي في رسالته قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة بهدف إلغاء التاريخية في الواقع، وذلك بترسيخه للمحاكمة المطبقة على نصوص القرآن والحديث التي قطعت عن بيئتها الأصلية الأولى التي ظهرت فيها وعن الحاجيات العابرة الخاصة بزمن الشافعي. ويدعي أركون بأن الإمام

³⁶ الشرفي، الإسلام والحداثة، 19.

³⁷ الجابري، التراث والحداثة، 15-16.

³⁸ الجابري، التراث والحداثة، 42.

³⁹ الجابري، التراث والحداثة، 46-47.

⁴⁰ الجابري، التراث والحداثة، 60.

الشافعي قد فعل ذلك للحظ من قيمة الاجتهادات الشخصية من رأي واستحسان.⁴¹ وبذلك يرى أركون ضرورة فهم النصوص الشرعية فهما تاريخيًا، وأن علم أصول الفقه -الذي أصلها الإمام الشافعي- صار سدًا منيعًا تجاه المنهج التاريخي. وهذا الكلام صحيح في مضمونه وإن كان صاحبه يقصد منه نقد الإمام الشافعي، والفضل ما شهدت به الأعداء.

ويطبق الجابري هذا المنهج التاريخي على فهم بعض النصوص ويوصل إلى بعض النتائج في الأحكام الشرعية: ومن أبرزها مسألة ميراث المرأة؛ يقول الجابري في تحليله لآية "للذكر مثل حظ الأنثيين":

"لكي نجعل هذا الحكم معاصرًا لنفسه يجب أن نقرأه في محيطه الاجتماعي الخاص أعني المجتمع الذي نزل فيه الإسلام، وقد كان ذا بنية قبلية كما هو معروف، فالملكية في المجتمع القبلي ملكية مشاعة، فالأصل أن القبيلة هي التي تملك وليس الفرد، والقبائل العربية ترى الزواج من القبائل البعيدة مطلوبًا في إطار التحالفات التي يفرضها المجتمع القبلي، ولكن تزويج البنت لشخص من غير قبيلتها كثيرًا ما يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها؛ لأنها إذا أخذت نصيبها من الميراث فإن هذا النصيب يؤول إلى زوجها وقبيلته، وهذا يؤدي إلى خصومات وحروب تهدد المجتمع القبلي بالفناء، فلذلك كان المجتمع العربي في الجاهلية لا يعطي للبنت نفس الحق الذي للولد في الميراث، وكانت هناك قبائل تحرم البنت من الميراث تمامًا اتقاء لتلك المشاكل. ومن جانب آخر فإن توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن على المستوى الاقتصادي خصوصًا مع تعدد الزوجات الذي كان معمولًا به عندهم بكثرة، وعندما جاء الإسلام أقر نوعًا من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة، فبدلاً من حرمان البنت من الإرث جملة منحها الثلث، وأضاف إلى ذلك تديراً يقيم نوعاً من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها، وهكذا استطعنا أن ندرك أن هذا الحكم كان يجد تبريره ومصادقته في المجتمع الإسلامي الناشئ في خصوصياته ومتطلبات نوع العدالة التي تلائمه."⁴²

ويقول بعد ذلك: "من خلال هذا النوع من التحليل يمكن للعقل المعاصر أن يفهم ويتفهم الحكم الشرعي الإسلامي بوصفه حكمًا يستجيب تمامًا لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة، إنه حكم جاء في إطار معهود العرب."⁴³

هذا المثال يكفي لفهم المنهج التاريخي عند الحدائين في تحليل النصوص الشرعية والأحكام الفقهية المستنبطة من تلك النصوص، ولن أطيل في سرد اجتهاداتهم الفقهية التي اعتمدوا فيها على التحليل التاريخي لأن الباحثين أغنونا عن ذلك.⁴⁴ وبناء على هذا المنهج الذي اتبعه الحدائين يمكن تحليل جميع الأحكام الفقهية التي ثبتت بالنصوص القطعية، ولن يسلم -عند الحدائين- أي حكم شرعي سواء كان قطعياً أم ظنياً من هذا التحليل التاريخي، وبذلك يمكن الاجتهاد عند الحدائين في جميع الأحكام الشرعية -حتى الثابت منها- بتغييرها واستبدالها بادعاء كونها أحكاماً تاريخية كانت تناسب تلك البيئة الذي نزلت فيها فقط.

2.2. منهج تحكيم الواقع في فهم النصوص الشرعية

ومن أسس الحدائين التي اعتمدوا عليها مبدأ الواقعية، فهي كلمة سحرية عندهم يحاولون أن يفسروا كل شيء على أساسها، ومن أبرز من ركز على ضرورة الواقعية في فهم النصوص الشرعية هو حسن حنفي؛ حيث يقول بضرورة التجديد، وإعادة كل الاحتمالات القديمة، بل ووضع احتمالات جديدة واختيار أنسبها لحاجات العصر. ويرى حنفي بأنه لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم على

41 محمد أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي* (الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، 1996)، 74.

42 الجابري، *التراث والحداثة*، 54-55.

43 الجابري، *التراث والحداثة*، 55.

44 انظر لتفصيل ادعاءات الحدائين: عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني؛ وانظر للرد عليهم: ريان، محمد رشيد أحمد، الحداثة والنص القرآن، المبحث الثالث قراءات تطبيقية في الفصل الثالث قراءات حداثية للنص القرآني؛ زكي مصطفى البشايرة، موقف الحدائين العرب من القرآن الكريم وإعجازه، الفصل الرابع الحدائين العرب وموقفهم من قداسة النص القرآني وإعجازه.

شيء، بل لا يوجد إلا مقياس عملي: وهو مقياس الواقعية. فالاختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب. ولا يعني ذلك أن باقي الاختيارات خاطئة، بل يعني أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف أخرى وعصور أخرى ولّت أو ما زالت قادمة.⁴⁵ وينقد حنفي الفهم الإسلامي للنصوص قائلاً: "نلحق عقولنا بالنصوص ونقع في التأويلات، ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع باعتباره مصدراً للنص."⁴⁶

ويدعي حنفي بأن ما رفضناه قديماً قد نقبله حديثاً، وما قبلناه قديماً قد نرفضه حديثاً، فكل الاحتمالات أماننا متساوية، كما كان الحال عند القدماء فقبلوا منها ما عبر عن حاجات عصرهم. ويمثل لذلك بمثال في مجال الاعتقاد قائلاً بأن: "الاختيار البديل الاختيار الاعتزالي الذي لم يسد لسوء الحظ إلا قرناً أو قرنين من الزمان، بلغت الحضارة الإسلامية فيها الذروة، هذا الاختيار قد يكون أكثر تعبيراً عن حاجات العصر وأكثر تلبية لمطالبه."⁴⁷

ويبين حنفي بأنه ليس المقصود من الواقع واقع جماعة بشرية معينة؛ يقول:

"وعندما نقول روح العصر أو احتياجات العصر أو واقعنا المعاصر فإننا لا نشير إلى أية جماعة بشرية تنتمي إلى جنس معين، فالبشر لا تصنف إلى أجناس أو جماعات بيولوجية، بل تشير إلى أبنية نفسية ولأوضاع اجتماعية، وهذه الأبنية والأوضاع هي التي تحدد الهوية. وأي تفسير عنصري أو قومي أو جنسي للوقائع هو تفسير يخضع للأهواء والأمزجة ولا يخضع للعلم ولتحليل الواقع."⁴⁸

ويربط الحدائثيون مبدأ تحكيم الواقع في النصوص الشرعية بفكرة أسباب النزول، ويدعون بأن الأحكام الشرعية تشكلت بفرض الواقع الذي نزل فيه القرآن، أي أن الواقع كان سبباً في نزول الأحكام الشرعية، وبعض تلك الأحكام كانت اقتراحات من بعض الصحابة -مثل موافقات عمر- ولم يفرضها القرآن ابتداءً فلذلك حصل النسخ في بعض تلك الأحكام بناء لمراعاة الواقع؛ يقول حسن حنفي:

"نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة. وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل، وكثير من الوحي لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها. وهذه الخاصة توجد في الوحي في آخر مراحلها وهو الوحي الإسلامي، فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما فرض من الواقع وتأيد الوحي له. وهذا هو معنى أسباب النزول."⁴⁹

ويقول نصر حامد أبو زيد: "وإذا كان النص في مفهومه من حيث كونه انطلق من حدود مفاهيم الواقع، فلا شك أنه في تطوره كان لا بد أن يراعي هذا الواقع."⁵⁰

ويقول حنفي مثل ذلك في السنة النبوية، ويصف السنة بأنه مجموعة من المواقف الإنسانية يعمل فيها شعور النبي، ويقوم بدور المشرع للواقع؛ إما بناء على الوحي الأول، أو بناء على وحي جديد، أو على الفهم التلقائي للنبي لهذا الواقع.⁵¹

45 حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1414)، 22.

46 حنفي، التراث والتجديد، 16.

47 حنفي، التراث والتجديد، 21.

48 حنفي، التراث والتجديد، 22.

49 حنفي، التراث والتجديد، 135-136.

50 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن (الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014)، 120.

وكذلك يقول حنفي في الإجماع والاجتهاد، ويعرفهما على أساس الواقع؛ فالإجماع عنده: "تجربة مشتركة تتم في شعور الجماعة، ويصدر الحكم نتيجة لعديد من العمليات الشعورية يتدخل فيها نص الوحي من الكتاب والسنة كعامل كما تتدخل فيها التجربة المشتركة والواقع المشكل كطرف آخر." وأما الاجتهاد فهو: "عمل شعوري خالص، يقوم به المجتهد ابتداء من فهمه لنصوص الوحي في الكتاب والسنة، وعمله بالتجارب المشتركة السابقة ورؤيته للواقع المشكل رؤية مباشرة لمعرفة طريقة تغييره إلى واقع مثالي مطابق للوحي." ⁵² ويفسر الاجتهادات الفقهية على أنها لا تتعدى كونها مواقف إنسانية خالصة تظهر في مشكلات الفرد والجماعة. ⁵³ يعني أن العملية الاجتهادية عند حنفي هي عملية شخصية تقوم على تجارب المجتهد ورؤيته لواقعه الذي يعيش فيه. وهذا الكلام لا إشكال فيه إن لم يتناول الثوابت بالتغيير كما سنبين ذلك في المبحث الثاني.

وينتقد حنفي كون العقل المجرد مقياساً لفهم الحقيقة ويقول بأن أقصى ما يمكن قوله -بحسب التراث- هو أن العقل أساس للنقل، وحتى في هذه الحالة يغيب الواقع وهو أزماننا المعاصرة، ويكون السؤال عقل من؟ عقل الغني أم عقل الفقير؟ عقل المضطهد أم عقل المضطهد؟ ويفرض الواقع الاجتماعي نفسه على المادة القديمة. ⁵⁴

ونتيجة لتحكيم الواقع يدعي حنفي بأن نشأة العلوم التقليدية كانت من واقع الحضارة القديمة وعلى مستواها الثقافي وفي واقعها التاريخي، ويمثل لذلك بتقديم الفقهاء العبادات على المعاملات، وأنه يغلب على الفقه القديم طابع العبادات ولا تأتي المعاملات إلا في الدرجة الثانية، ويعلل ذلك بأنه كانت العبادات تكوّن سلوكاً جديداً للناس في حين أن المعاملات كانت موجهة بالوحي ولم تكن هناك حاجة في تقديم المعاملات على العبادات. ويقول بأننا لسنا بحاجة إلى إعطاء الأولوية للعبادات على المعاملات لأن الواقع قد تغير؛ فالعبادات قائمة عندنا، ولكن المعاملات هي الضائعة وهي موطن الأزمة، ويقول بأن هذا هو أقرب لروح الوحي الذي فيه المعاملات تعتبر عبادة. وكذلك الأمر عند حنفي في إعطاء الفقهاء الأولوية للأحوال الشخصية على العلاقات العامة، ويقول بأن مأساتنا في العصر الحاضر هي في نظم الحكم وليست في نظام الأسرة، لأن مشاكل الأسرة لم تعد مشاكل شخصية وإنما صارت مشاكل اجتماعية لا تنفصل عن النظام السياسي الذي يلعب دوراً مهماً فيها. ⁵⁵

ولا يكتفي حنفي بتوظيف الفكر الحدائثي في أصول الفقه فقط، بل ويدعي أنه منهج ينبغي توظيفه في أصول الدين أيضاً، وليست وظيفته فقط القياس في الأحكام وهي أفعال السلوك، بل أيضاً في اختيار النظريات أنسبها طبقاً لحاجات العصر، فالاجتهاد عنده يقوم بالتأسيس العلمي في علم أصول الفقه طبقاً لقدرات الفرد، ويقوم بالتأسيس النظري في علم أصول الدين طبقاً لمتطلبات العصر. ⁵⁶

ويقول حنفي بأن العقل في التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تبرير الدين على الأقل في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة، وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يوجه نحو الواقع وهو طرفه الأصيل إلا في علم أصول الفقه الذي انتهى أيضاً إلى الثبات وتنجير الأصول وتغليبها على الواقع حتى أنه لم يبق إلا التقليد. ⁵⁷

51 حنفي، التراث والتجديد، 136.

52 حنفي، التراث والتجديد، 136.

53 حنفي، التراث والتجديد، 133.

54 حنفي، التراث والتجديد، 140.

55 حنفي، التراث والتجديد، 137-138.

56 حنفي، التراث والتجديد، 22.

57 حنفي، التراث والتجديد، 16-17.

ووصل الأمر عند بعض الحدائين إلى تحكيم مبدأ الواقعية حتى في العبادات؛ يقول الشرفي: إن فقه العبادات قد اكتسب قداسة تمنع من إعادة النظر فيه، رغم أنه يحتوي على العديد من الأحكام غير القرآنية والمتأثرة تأثراً واضحاً بالظروف التاريخية التي وضعت فيها.⁵⁸ ويقول الدكتور محمد توفيق صدقي: إن ما بينته السنة للعرب في ذلك الزمن في مجال العبادات لا يصلح لجميع الأمم في الأوقات المختلفة.⁵⁹

3. تقييم مناهج الفكر الحدائني ومعايير الثبات والتغير في الأحكام الشرعية

وإذا أردنا أن نختصر مناهج الفكر الحدائني الأساسية التي ذكرناها:

أولاً: تحكيم الواقع في فهم النصوص الشرعية، وضرورة تغيير الأحكام الشرعية -حتى الثوابت منها- بسبب تغير الواقع والحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في عصرنا الحالي، وأنه لم تكن هناك حاجة لتغير تلك الأحكام من عصر النبي إلى عصرنا الجديد بسبب عدم تغير الظروف الاجتماعية من عصر النبي إلى العصر الجديد.

ثانياً: تاريخية النصوص الشرعية، وأنها كانت مقيدة بظروف الزمان الذي نزلت فيها؛ بدليل وجود أسباب النزول في النصوص القرآنية، وتقييدها في معناها بتلك الأسباب، وأن الأحكام نزلت بفرض الواقع، فلذلك لا بد من فهم النصوص على أساس تاريخيتها ومن ثم ينبغي التجديد في فهمها بحسب الظروف الموجودة في عصرنا.

هذه أهم مناهج الحدائين، وأما ادعاءاتهم التفصيلية فقد بنوها على هذه المناهج؛ فلذلك أكتفي بتقييم مناهجهم وتفنيدها دون الدخول إلى ادعاءاتهم التفصيلية لأنها مبنية على مناهجهم ويلزم من تفنيد مناهجهم تفنيدها.

ثم أتحوّل إلى بيان الثوابت والمتغيرات في الأحكام الشرعية، ومجال الاجتهاد بناء على التفريق بينهما؛ لأن الخلل في مناهج الفكر الحدائني، أن الاجتهاد عندهم موجه إلى الثوابت في الأحكام الشرعية، فلذلك يعتمد تفنيد الفكر الحدائني على معرفة الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية، ومجال الاجتهاد.

1.3. نقد منهج الواقعية والتاريخية في فهم النصوص الشرعية

لما حكّم الحدائون الواقع في فهم النصوص الشرعية، وادعوا بتغير كثير من الأحكام الثابتة في الشريعة الإسلامية بسبب تغير ظروف الحياة في عصرنا الحالي، واجههم سؤال: لماذا لم يدع أحد قبلكم من المسلمين بتغير تلك الأحكام إلى الآن؟ فأجابوا بأن ظروف الحياة لم تختلف كثيراً من عصر النبي صلى الله عليه وسلم إلى العصر الجديد، فلذلك لم تكن هناك حاجة لتغيير تلك الأحكام، وأما في عصرنا هذا فقد اختلفت الظروف كثيراً فلذلك نحن بحاجة إلى التجديد والحداثة. وهم يريدون من خلال هذا التبرير إلغاء أو تغيير كثير من الأحكام الشرعية الثابتة.

صحيح أن كثيراً من ظروف الحياة اختلفت، ولكن الله الذي نزل الشريعة الإسلامية، وبين بأنها مستمرة إلى يوم القيامة كان يعلم بأن الظروف ستختلف، وعندما ننظر إلى أحكام القرآن الكريم، نجد أن الله تعالى لم يفصل في كثير من الأحكام الشرعية، وذلك ليفتح مجالاً للمسلمين في الاجتهاد عند اختلاف الظروف، ولكن الله تعالى بيّن بعض الأحكام الشرعية المحدودة بالتفصيل، وهي الأحكام

⁵⁸ الشرفي، الإسلام والحداثة، 120.

⁵⁹ محمد توفيق صدقي، "الإسلام هو القرآن وحده" العدد التاسع (1906 1315)، 521.

الأساسية التي تتعلق بنظام الأسرة والاقتصاد والجرائم فهذه الأحكام ثابتة لا تختلف باختلاف الظروف.⁶⁰ وبالتالي فنصيب الله تعالى في أحكام أساسية، وعدم تفصيله في كثير من الأحكام الفرعية من أبلغ الأدلة على ثبات تلك الأحكام التي فصل فيها، وأنه لا يمكن كونها أحكاماً تاريخية تخاطب ذلك الزمان فقط، ولا يمكن تغييرها بدعوى اختلاف الظروف في العصر الحالي.

ومن قال بأن الواقع هو الصحيح والصواب الذي يجب أن يفهم النص على أساسه، أليس الواقع في كثير من الأحيان بحاجة إلى تقويم وإصلاح، ولماذا لا يصحح الواقع الذي هو خليط من الاعتبارات والأوهام على أساس الوحي الذي لا شك في حقايقته؛ فغاليليو العالم الذي تبني نظرية دوران الأرض والكواكب حول الشمس كان يخالف الواقع الذي يعيشه، ورفضه ذلك الواقع، ولكن بعد مرور الزمن تقبل الواقع تلك النظرية وتحولت إلى حقيقة.⁶¹

والقرآن نفسه رفض فكرة تحكيم الواقع في كثير من الآيات؛ يقول تعالى: (وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ لِيُضِلُّوكُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ)⁶² فهذه الآية ترد على الحدائين الذين يدعون بفرض الواقع نفسه على الوحي وأحكام القرآن الكريم، إذ أن الآية تبين بوضوح - كما يقول سيد قطب - "أنه ليس المجتمع هو الذي يصدر هذه الأحكام وفق اصطلاحاته المتقلبة... ليس المجتمع الذي تتغير أشكاله ومقوماته المادية فتتغير قيمه وأحكامه؛ حيث تكون قيم وأخلاق للمجتمع الزراعي، وقيم وأخلاق أخرى للمجتمع الصناعي، الإسلام لا يعرف هذا الأصل ولا يقره، الإسلام يعين قيماً ذاتية له يقرها الله سبحانه، وهذه القيم تثبت مع تغير أشكال المجتمع".⁶³

إن منهج تحكيم الواقع الذي احتكم إليه الحدائين في فهم النصوص الشرعية ليس منهجاً منضبطاً ولا مطرداً؛ فمفهوم الواقع مفهوم نسبي يتغير من شخص إلى شخص ومن مجتمع لآخر، فمن الذي يمتلك الصلاحية في كون الحكم واقعياً أو غير واقعي. وعندما يرفض حسن حنفي أن يكون العقل هو المعيار في فهم النصوص، ويستبدله بالواقع الذي يعتبره معياراً في فهم النصوص الشرعية، يتساءل بعد ذلك منتقداً لتحكيم العقل: بأن العقل عقل من؟ عقل الغني أم عقل الفقير؟ عقل المضطهد أم عقل المضطهد؟⁶⁴ ولكنه ينسى أو يتناسى أن يتساءل: هذا الواقع الذي سيحتكم إليه في فهم النصوص الشرعية؛ واقع من؟ واقع الفقير أم واقع الغني؟ واقع المظلوم أم واقع الظالم؟ واقع المثقفين أم واقع الأميين؟ وبالتالي فالواقعية ليست منهجاً منضبطاً يمكن جعلها أصلاً من أصول فهم ثوابت القرآن والسنة، وإنما قد ينظر إلى الواقع في غير الثوابت من الأحكام التي بنيت على الواقع، وقد اعتبره الفقهاء والأصوليون من المناهج المعتمدة تحت مبدأ "العادة محكمة" وسموه بالعرف الصحيح الذي لا يخالف الشرع، وهو من الأدلة المعتمدة عند أغلب الفقهاء وينبني عليه أحكام كثيرة خصوصاً في مجال المعاملات والسياسة وغيرها من الأحكام التي لم تفصل في القرآن.⁶⁵

ادعى الحدائين بأن الواقع الذي اتخذه منهجاً أساسياً في فهم النصوص الشرعية، قد فرضت نفسها على النصوص، وأن أحكام القرآن نزلت بفرض الواقع، والواقع هو الذي صاغ للنص القرآني مفاهيمه، ولكنهم نسوا أو تناسوا بأن النص والواقع في كثير من مشهدهما وجوانبهما كانا متعارضين، والنص في حقيقته كان مشروع انقلاب جذري على ذلك الواقع، والواقع الذي نزل فيه القرآن هو الذي حارب النص بكل شراسة بأغلب مفاهيمه ورموزه، وإذا ما لاحظنا توافقاً بين النص والواقع أحياناً فذلك راجع إلى أن النص متناغم مع كل حقيقة

⁶⁰ فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله (بيروت لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1429)، 157/1-160.

⁶¹ حسين درويش العادلي، "حرب المصطلحات" (بيروت لبنان: دار الهادي، 1424)، 156-159.

⁶² سورة الأنعام، 6/116.

⁶³ سيد قطب، في ظلال القرآن (القاهرة مصر: دار الشروق، 1412)، 3/1196.

⁶⁴ حنفي، التراث والتجديد، 140.

⁶⁵ عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه (بيروت: مؤسسة قرطبة، 1987)، 252-259.

وقيمة صالحة في الواقع. إلا أن رسالة النص الأساسية هي مغايرة رؤاه للواقع في الأعم الأغلب من أفكاره وتجاربه، وإلا انتفت ضرورة إنزال النص أصلاً. وأي واقع هذا الذي صاغ النص، وقد وصف النص هذا الواقع بأنه واقع فاسد منحرف، وأنه جاء لنقضه والثورة عليه، وإقرار بديله المناقض له تماماً، فخاض في سبيل ذلك أشد حالات الصراع، وقدم أقسى التوضيحات حتى دان الواقع له بما يوافق قيمه وأهدافه؛ يقول تعالى مبيناً محاربة الواقع للوحي القرآني: (وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ ۗ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِنَا نَفْسِي ۚ إِنِّي أَخَافُ إِنْ أَتَّبَعْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۚ إِنِّي أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ عَظِيمٌ) 66 ولو كان الواقع هو الذي صاغ الوحي، فلماذا كل هذا المهجران والتصدي والمحاربة؟ أليس مهمة الأنبياء والرسل إلا تغيير الواقع الإنساني صوب نصوص ومضامين الرسالات التي كلفوا بتبليغها ونشرها وتمكينها على أرض الواقع. 67

ولو كانت أحكام القرآن من فرض الواقع - كما يقول الحدائثيون - فيجب عندئذ أن يقف القرآن عند حدود ومعارف عصره، ولا يتجاوز ذلك العصر إلى الماضي والمستقبل، والقراءة اليسيرة للقرآن الكريم تقودنا إلى أن القرآن الكريم تجاوز علوم عصره بما جاءهم من الحق المطلق في قضايا التشريع والبيان والتاريخ ودقائق العلوم الكونية مما لم يكتشف إلا القليل منه حديثاً. 68

فالحدائثيون إذ قرروا تحكيم الواقع في استنباط الأحكام الشرعية، برروا موقفهم هذا بالقول بتاريخية النصوص الشرعية، وأنها خاصة بالزمان الذي نزلت فيه، حتى لا يناقضوا النصوص الصريحة في تغييرهم للشوايت من أحكامها، وأرادوا إضفاء الشرعية على قولهم بتاريخية القرآن من خلال توظيف علوم القرآن المختلفة؛ ومنها أسباب النزول والتاسخ والمنسوخ، كما رأينا ذلك في كلام حسن حنفي عن أسباب النزول. 69

إن ربط النص القرآني بالواقع ومتطلباته من خلال أسباب النزول تجاهل للغيب والوحي، إذ يلزم منه أن يكون لكل آية سبب نزول، وهذا ادعاء باطل لا أصل له، لم يقل به أحد من المفسرين. فالآيات القرآنية التي رويت لها أسباب نزول أقل بكثير من غيرها، وبعض هذه الروايات لا يصح، وأسباب النزول هي مناسبات لنزول الأحكام وليست علة في نزول الآيات، وتشريع ما نزل فيها من أحكام، فلذلك اعتمد الأصوليون قاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" لبيان أن النصوص الشرعية ليست خاصة بأسباب نزولها. 70

وأسباب النزول من الأدوات التي تسهل فهم القرآن الكريم، ولكنها لا تحصر دلالة النص في تلك الواقعة ولا تجعل النص تاريخياً؛ لأن هذا إهدار للنص وقدراته، وسلب له من المعاني والدلالات التي يمكن أن يحملها النص ويعبر عنها، وإهدار لمعنى صلاحية القرآن لكل زمان ومكان. 71 من القواعد المقررة المعروفة عند الأصوليين أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ومن النتائج الفاسدة للقول بتاريخية النصوص الشرعية، أنه يؤدي إلى حدوث فراغ في المرجعية الدينية للبشرية كلها. 72 وبالتالي تكون النصوص الشرعية معرضة لأهواء الناس يقبلون منها ما يوافق أهوائهم، ولا يقبلون ما لا يوافق هوائهم بدعوى الواقعية، ويبررون دعواهم هذه بتاريخية النصوص الشرعية.

66 سورة يونس 15/10.

67 العادلي، "حرب المصطلحات"، 156-159.

68 زكي مصطفى محمد البشيرة، موقف الحدائثيين العرب من القرآن الكريم وإعجازته (إربد الأردن: جامعة اليرموك، أطروحة دكتوراة، 2008)، 181.

69 حنفي، التراث والتجديد، 135-136.

70 محمد عمارة، سقوط الغلو العلماني (القاهرة مصر: دار الشروق، 1422)، 247.

71 أحمد، الحدائث والنص القرآني، 97.

وأما بالنسبة للنتائج الفقهية التي وصل إليها الحداثيون من خلال المناهج الحداثية، خصوصاً منها ما يتعلق بالمرأة سواء ما كان متعلقاً بميراثها أو شهادتها أو حجاجها، فإن الباحثين قد أغنونا في الرد على ادعاءاتهم وتفنيدهم، ولن أسرد تلك الادعاءات اكتفاء بما ذكره الباحثون في هذا المجال.⁷³ ولكن يمكن أن أقول باختصار بأن هذه الأحكام المتعلقة بالمرأة أحكام ثابتة فصل فيها القرآن، وهي أحكام تناسب فطرتها وطبيعتها مهما اختلفت الظروف والأوضاع الاجتماعية، فإن المرأة تبقى امرأة كما خلقها الله تعالى وإن اختلفت الظروف والأحوال. وسأكتفي بما ذكره الدكتور زكي البشايرة في مجال ميراث المرأة باختصار:

"إن الإسلام لم يجعل قاعدة "للذكر مثل حظ الأنثيين" قاعدة عامة في الإرث، إذ ليس في كل الحالات يأخذ الذكر ضعف الأنثى، ففي مجال التقعيد استخدم القرآن لفظاً عاماً هو لفظ النصيب لكل الذكور والإناث على السواء. ومعيار التفاضل في أنصبة الميراث لا علاقة لها بالجنس وإنما معايير التفاوت هي: درجة القرابة، وموقع الوارث في تسلسل الأجيال، فكلما كان الوارث صغيراً من جيل يستقبل الحياة وأعباءها وأمامه مسؤوليات الحياة من زواج وتعليم وأولاد كان نصيبه من الميراث أكبر، فابن المتوفى يرث أكثر من أب المتوفى، وبنت المتوفى ترث أكثر من أمه، بل إن بنت المتوفى -وهي أنثى- ترث أكثر من أبيه -وهو ذكر-. والعامل الثالث في تفاوت أنصبة الميراث هو العبء المالي بين الولد الذكر المكلف برعاية وإعالة زوجة وأولاد، وبين البنت التي سيعولها هي وأولادها زوج -وهو ذكر- هنا فقط يكون للذكر مثل حظ الأنثيين، وهو تقسيم عادل راعى المرأة والرجل. وهناك حالات كثيرة ترث المرأة فيها أكثر من الرجل مثل أن بنت المتوفى ترث أكثر من أبيه فلها النصف أو الثلث وله السدس."⁷⁴

2.3. الثبات والتغير في الأحكام الشرعية ومجال الاجتهاد

إن الأحكام في الشريعة الإسلامية ليست نوعاً واحداً من حيث الثبات والتغير، ومن حيث كونها محلاً للاجتهاد، أولاً؛ فهناك بعض الأحكام التي يمكن أن تتغير باختلاف الظروف والأحوال، ويمكن تحكيم منهج الواقعية والتاريخية في بعض تلك الأحكام، وهي الأحكام التي استنبطها العلماء من النصوص الشرعية باجتهاد منهم ومراعاة لظروف بيئتهم، ولكن لا يتصور أن يكون جميع أحكام القرآن -حتى القطعية والثابتة منها- والتي لم يختلف فيها المسلمون إلى يومنا هذا، يتعرض للتغيير بحسب اختلاف الواقع بناء على تاريخيتها؛ فإن هذا سيخل بعالمية القرآن وشموليته لجميع الزمان والمكان، وقد بين الله تعالى بأن القرآن هو ذكر للعالمين،⁷⁵ فالقرآن لجميع العالم بلا تقييد بزمان أو مكان أو طبقة.

بناء على ذلك ينبغي أن نعلم بأن الأحكام الشرعية قسماً؛ أحكام ثابتة لا تتغير بحسب الأمكنة والأزمنة، فهذا النوع لا يتطرق إليه الاجتهاد، ولا تكون تلك الأحكام محلاً للاجتهاد. القسم الثاني: الأحكام التي تتغير بحسب اقتضاء المصلحة زماناً ومكاناً وحالاً، فهذه الأحكام هي محل الاجتهاد.⁷⁶ وقد عرف الدكتور رائد نصري الثوابت بأنها: "ما كان في التشريع الإسلامي غير قابل لذاته لتصرف

⁷² البشايرة، موقف الحداثيين العرب، 155.

⁷³ انظر لتفصيل ادعاءات الحداثيين: عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني؛ وانظر للرد عليهم: ريان، محمد رشيد أحمد، الحدائنة والنص القرآن، المبحث الثالث قراءات تطبيقية في الفصل الثالث قراءات حدائنية للنص القرآني؛ زكي مصطفى البشايرة، موقف الحداثيين العرب من القرآن الكريم وإعجازه، الفصل الرابع الحداثيون العرب وموقفهم من قداصة النص القرآني وإعجازه.

⁷⁴ البشايرة، موقف الحداثيين العرب، 155-156.

⁷⁵ انظر: سورة يوسف، 104/12؛ سورة التكويد، 27/81.

⁷⁶ شمس الدين محمد بن أبي بكر عبد الله ابن قيم الجوزية، إغاثة اللفهان (الرياض، المملكة العربية السعودية: مكتبة المعارف، ts.)، 330-333.

المجتهد فيه بما يخرجه عن كلفيته المقصودة شرعاً. "وعرف المتغيرات بأنها: "ما كان في التشريع الإسلامي قابلاً لتصرف المجتهد فيه وفق أصول التشريع وقواعده."⁷⁷

فالقرآن الكريم يبين لنا بأن الأصل أن تكون أحكامها ثابتة لا تتغير؛ يقول تعالى: (وَمَثَلُ كَلِمَةٍ ثَابِتَةٍ كَلِمَةٍ زَلِيلَةٍ) 78 فهذه الآية تدل بوضوح على أن أحكام الله لا تقبل التبدل والزوال.⁷⁹ ويقول تعالى: (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ).⁸⁰ وتدلل الآية على أن آيات القرآن الكريم محكمة ومتقنة وسالمة من الإبطال والتناقض، فتبقى في الأرض على نحو ما أنزلت لتكون باقية ثابتة إلى قيام الساعة.⁸¹

ومع ذلك فقد بين الله تعالى بأن هناك أحكاماً يمكن تغييرها بدليل النسخ كما في الآيات المنسوخة، أو بالمنسأ أي أن يعمل بها إذا وجدت العلة ولا يعمل بها إذا لم توجد؛ مثل قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ۗ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۗ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَمْرٍ قَوِيمٍ ۗ لَا يَقْفَهُونَ).⁸² فإن هذا الحكم قد خفف بالآية التي بعدها: (الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۗ فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۗ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ).⁸³ معنى الآية: أن أقل حالة المؤمنين مع الكفار في القتال أن ترجح المائة منهم على المائتين، وإن هذه الحالة رخصة بحال الضعف، ونزلت هذه الرخصة في وقت غزوة بدر، ولما كملت قوتهم رجعوا إلى ما أمرهم الله أن يكونوا في حالة العزيمة، وكانوا يقاتلون عشرة أضعافهم.⁸⁴ والآية الثانية تشرع لحالة معينة غير الحالة التي جاءت لها الآية الأولى، وهذا أصل لتغير الفتوى بتغير الأحوال.⁸⁵ إذا فهي ليست ناسخة وإنما هي من قسم المنسأ كما قال تعالى: أو ننسها، فالمنسأ الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون.⁸⁶ وينتج من ذلك أن الله تعالى إذا أخبر ببعض الأحكام على وجه الثبات والقطع ولم يحدث فيه تغييراً أو تبديلاً، وأخبر ببعض الأحكام ثم نسخها أو أنسأها؛ أن هناك أحكاماً ثابتة لا يمكن التغيير فيها أو تبديلها، وهناك أحكاماً يمكن تغييرها بحسب الظروف.

إذا عرفنا بأن في الشريعة ثوابت ومتغيرات، وقد دل القرآن على وجود ذلك، فينبغي أن نعرف بعد ذلك ما هي معايير الثبات والتغير في النصوص الشرعية؟ فالإجابة على هذا السؤال هو لب الموضوع، وهو معيار تقييمنا للفكر الحدائثي، والطريقة الناجعة في تفنيده.

77 رائد نصري جميل أبو مؤنس، الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي (الجامعة الأردنية، أطروحة دكتوراة، 2014)، 35.

78 سورة الأنعام، 115/6.

79 محمد بن عمر بن الحسن التيمي أبو عبد الله فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 126/13.

80 سورة هود، 1/11.

81 محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، جامع أحكام القرآن (القاهرة مصر: دار الكتب المصرية، 1384)، 2/9؛ وانظر في أدلة الثبات بالتفصيل: عابد بن محمد السفياي، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية (مكة المكرمة: مكتبة المنارة، 1408)؛ عبد الجليل زهير ضمرة، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية (عمان الأردن: دار النفائس، 1426)، 73-85.

82 سورة الأنفال، 65/8.

83 سورة الأنفال، 65/8.

84 محمد رشيد رضا، تفسير المنار (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، 68/10.

85 عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية (الكويت: اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، 2002)، 79.

86 جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ts، 3/68.

الثواب: هي كل حكم دل عليه نص شرعي قاطع في دلالة على حكمه ومعناه، وعلم من الدين بالضرورة، أو علم قطعاً بالإجماع، أو علم ضرورة من مقصود الشارع، وما كان كذلك فهو قطعي وثابت لا يجوز تغييره وتبديله بدعوى اختلاف الواقع.⁸⁷ وهناك معايير متعددة في بيان الثواب والمتغيرات في الشريعة الإسلامية ذكرها الباحثون،⁸⁸ يمكننا أن نرجعها إلى هذه المعايير الأساسية:

المعيار الأول: النظر إلى وجود الخلاف أو تحقق الاختلاف؛ فالثواب ما كان مجمعا عليه من الأحكام الشرعية لدى جميع علماء الأمة في كل زمان ومكان وعلى كل حال، وهي الأحكام التي علمت من الدين بالضرورة وأجمع العلماء عليها.⁸⁹ فقد عرف الصاوي الثواب بناءً على هذا المعنى بأنها: هي القطعيات ومواضع الإجماع التي أقام الله بها الحجة بينة في كتابه أو على سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ولا مجال فيها لتطوير أو اجتهاد.⁹⁰

المعيار الثاني: معيار القطعية والظنية؛ وهو من أهم المعايير التي ذكرها الأصوليون في ذلك؛ فما كان من النصوص قطعياً في ثبوتها ودلالاتها لا يجوز الاجتهاد فيها، وبالتالي لا يجوز تغيير أحكامها وتبديلها بدعوى تاريخية النص واختلاف الواقع. فالأصوليون عندما تكلموا عن مجال الاجتهاد (المجتهد فيه) قالوا: إن مجال الاجتهاد هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي؛⁹¹ يقول الغزالي: "وأما ما عدها من الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهو في محل الاجتهاد."⁹² ومن ثمة فالمسائل التي يدخلها الاجتهاد، ويمكن أن يتغير حكمها بحسب اختلاف الواقع هي المسائل والوقائع التي لا يوجد فيها دليل قطعي وأدلتها ظنية إما في ثبوتها أو دلالتها، وكذلك المسائل والوقائع التي لا يوجد فيها نص أصلاً.⁹³

يقول الشيخ القرضاوي مبينا ضرورة عدم فتح مجال الاجتهاد في الأدلة القطعية:

"ما ثبت بدليل قطعي لا يجوز أن ندع للمتلاعبين أن يجترؤوا على اقتحام حماه؛ فإن هذه القطعيات هي عماد الوحدة الاعتقادية والفكرية والعملية للأمة، وهي لها بمثابة الرواسي للأرض تمنعها أن تبيد وتضطرب. ولا يجوز لنا التساهل مع قوم من الأدعياء يريدون أن يحولوا القطعيات إلى محتلمات والمحكمات إلى متشابهات، ويجعلوا الدين كله عجينة لينة في أيديهم يشكلونها كيف شاءت لهم أهوائهم ووسوست إليهم شياطينهم."⁹⁴

المعيار الثالث: النظر إلى نوع الأحكام وصفتها؛ فالثواب هي الأحكام التي تتعلق بالأسس والمبادئ العامة،⁹⁵ وما كانت متعلقة بمصالح إنسانية ثابتة، والتي تجدر أن تهيمن على الحياة الإنسانية. وأما المتغيرات فهي ما لم تكن كذلك من المصالح التي يمكن أن تتغير باختلاف الزمان والمكان. وهناك ترابط بين هذا المعيار والمعيار الثاني؛ إذ أن الأحكام التي تتعلق بالأسس والمبادئ قد تضمنتها النصوص

⁸⁷ أبو مؤنس، الثواب والمتغيرات، 162-176.

⁸⁸ أبو مؤنس، الثواب والمتغيرات، 19-25.

⁸⁹ أبو مؤنس، الثواب والمتغيرات، 19-20.

⁹⁰ صلاح صاوي، الثواب والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر (أكاديمية الشريعة بأمريكا، 1430)، 51.

⁹¹ محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، المستصفى (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ts)، 4/18.

⁹² الغزالي، المستصفى، 33/4.

⁹³ أبو مؤنس، الثواب والمتغيرات، 161.

⁹⁴ يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (الكويت: دار القلم، 1417)، 70.

⁹⁵ أبو مؤنس، الثواب والمتغيرات، 24.

القاطعة التي تجعلها من الثوابت، وأما المتغيرات فقد جاءت في نصوص ظنية غير قاطعة الدلالة، لكونها مصالحة لتغير باختلاف الزمان والمكان، وترك تحديدها لاجتهادات الفقهاء.⁹⁶

يقول الدكتور فتحي الدريني:

"إن الأحكام التفصيلية الواردة نصاً في القرآن الكريم من الأحكام الثابتة؛ فإن منهج القرآن في تقريره للأحكام جار على نحو كلي غالباً، وهذا من أهم أسباب اختلاف الفقهاء، لأنه لا ينزل إلى التفاصيل الجزئية غالباً، كيلا يقيد الأجيال القادمة بأحكام فرعية، ويضمن بذلك ديمومة أحكامه وخلودها. وأما الأحكام التفصيلية الواردة نصاً قاطعاً في القرآن الكريم، وتعلق بها مصالح إنسانية تفصيلية ثابتة، فكان إيرادها على خلاف الأصل من الكلي استبعاداً لها عن أن تكون مجالاً للاجتهاد بالرأي واختلاف النظر الفقهي فيها، فكانت أركاناً جزئية ثابتة كالأركان التشريعية العامة تشكل مجموعها الأسس العامة الموحدة، التي هي أساس النظام الشرعي العام للأمم، وقد جاءت تلك الأحكام التفصيلية تطبيقاً لقواعده العامة، وأحكامه الكلية ومقاصده الأساسية، وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي: 'تعريف القرآن بالأحكام الشرعية، أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئياً، فماأخذه على الكلية'⁹⁷ أي تطبيقاً للكليات.⁹⁸

فالأحكام القاطعة الجزئية التفصيلية المحدودة الواردة في القرآن على خلاف منهجه المعهود في تعريفه للأحكام، كانت أركاناً في التشريع الإسلامي وأصولاً محكمة لا تقبل التبديل، ولا يطبق عليها مبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان؛ إذ ليس لعامل الزمان مدخل في تغيير المصالح الإنسانية الثابتة التي ترمي إليها. وإذا أدركنا أن هذه الأحكام تتعلق بنظام الأسرة، وقواعد الإرث، والعقوبات النصية على الجرائم الكبرى في المجتمع الإنساني، كما تتعلق بأهميات الفضائل، أمكن أن نتصور ما يلحق هذه النظم الأساسية والقيم الإنسانية من الاختلال، وتضييع ما يتعلق بها من المصالح الحقيقية إذا تعرضت للتغيير بدعوى تغير الواقع.⁹⁹

وبناء على هذه المعايير يمكننا التفريق بين الثوابت من الأحكام القرآنية التي لا يجوز التغيير والاجتهاد فيها بدعوى تغير الواقع، وبين الأحكام التي يجوز الاجتهاد فيها باختلاف الواقع والظروف. وبذلك يظهر تماثل المنهج الحدائثي في جعلهم للأحكام التفصيلية التي ذكرت في القرآن بوضوح، عرضة للتغيير بدعوى تغير الزمان. وعليهم أن يجيبوا على هذا السؤال: فإذا كان أغلب أحكام القرآن عامة وكنية، فلماذا فصل في تلك الأحكام الأساسية المتعلقة بالأسرة والجرائم؟ أو نعكس السؤال: لماذا فصل القرآن في تلك الأحكام التي تدعون أنها كانت بفرض الواقع وتأثيره، ولم يفصل في قضايا كثيرة كان يقتضي الواقع التفصيل فيها مثل أحكام المعاملات المالية والسياسة العامة؟

والحقيقة أن الأصوليين لما بينوا مجال الاجتهاد من خلال معايير القطعية والظنية في النصوص الشرعية أو الثبات والتغير في الأحكام الشرعية، قدموا لنا فكراً متقدماً بمراحل على الفكر الحدائثي في كيفية معالجة التغيير في الأحكام الشرعية بناءً على تاريخية النصوص وبشرية الأحكام الفقهية؛ حيث إن منهج الأصوليين في الثبات والتغير والقطعية والظنية قد شمل نصوص القرآن ونصوص السنة، ولم يبتكروا هذه المعايير بناءً على دعوات الحدائثيين، بل سبقوهم بقرون.¹⁰⁰

⁹⁶ الدريني، بحوث مقارنة، 57/1-58.

⁹⁷ إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات (مصر: دار ابن عفان، 1417)، 4/180.

⁹⁸ الدريني، بحوث مقارنة، 157/1-160.

⁹⁹ الدريني، بحوث مقارنة، 160/1.

¹⁰⁰ أبو مؤنس، الثوابت والمتغيرات، 156-157.

وأما الحداثيون - مع انتهاجهم منهج تحكيم الواقع في فهم النصوص بناء على تاريخيتها - فلم يستطيعوا أن يقدموا أصولاً منضبطة واضحة المعالم في فهم النصوص واستنباط أحكام شرعية منها. والحقيقة أنهم لم يجهدوا أنفسهم في وضع مناهج لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وإنما أغلب جهودهم كانت مركزة على إلغاء الأحكام الشرعية الثابتة وإبطالها، ولا يأتون غالباً بحكم بديل للحكم الذي يدعون إغائه وتغييره، ويفتحون المجال لكل أحد في اختيار البديل الذي يريده، وبذلك فتحوا الباب بمصراعيه لكل شخص يريد أن يتلاعب بأحكام الدين ويستنبط الأحكام بحسب هواه. فالحدائث - كما بينا في أول البحث - هي منهج مضطرب، وفكرة متجددة على الدوام إلى درجة أن الفكرة الحدائثية الأجد قد تناقض سابقتها مباشرة، وفي النتيجة يبقى الناس في حيرة من فهم أحكام دينهم، ولا يبقى هناك دين ولا التزام ولا احترام النصوص والأحكام.

خاتمة

الحدائث فكرة مضطربة غير واضحة المعالم، تركز على رفض القديم إلى ما هو جديد، وتعتمد على العقلانية والواقعية والإنسانية، ومن مظاهرها العلمانية والديمقراطية.

ظهرت فكرة الحدائث في الغرب، وهي فكرة غازية مستعمرة أثرت على عقول المسلمين، وقد تبناها بعض المفكرين في العالم الإسلامي أغلبهم من الذين درسوا في الغرب أو درسوا على مناهجهم، وحاولوا تطبيق هذه الفكرة على فهم نصوص الشريعة الإسلامية. اعتمد الحداثيون في فهم النصوص الشرعية على منهج تحكيم الواقع، مبررا ذلك بنزول أحكام القرآن بفرض الواقع، وأن أحكامه كانت تنزل وتشكل وفق مقتضيات العصر الذي نزل فيه.

واعتمدوا في تأويل النصوص الشرعية على المنهج التاريخي، وادعوا بأنه ينبغي تأويل النصوص الشرعية على أساس الظروف التي نزلت فيها، وبناءً عليه يمكن تغيير الأحكام الشرعية - حتى الثوابت منها - برؤية جديدة معاصرة بعيدا عن المعنى التاريخي للنصوص الشرعية.

إن منهج تحكيم الواقع الذي احتكم إليه الحداثيون في اجتهاداتهم، ليس منهجاً منضبطاً ولا مطرداً؛ فمفهوم الواقع مفهوم نسبي يتغير من شخص إلى شخص ومن مجتمع لآخر، ومن ثم لا يمكن جعله منهجاً معتبراً في فهم الأحكام الشرعية.

ادعاء الحداثيين بأن الواقع هو الذي فرض نفسه على النص استدلالاً بأسباب النزول ليس موضوعياً؛ إذ أن النصوص ليست مقيدة بأسبابها، وليس كل آية لها سبب النزول. والنص قد وصف الواقع الذي نزل فيه بأنه واقع فاسد منحرف، وأنه جاء لنقضه والثورة عليه، وقد حاربه الواقع بشراسة فكيف نقول بأن الواقع فرض نفسه على النص.

تفصيل الله تعالى في أحكام أساسية، وعدم تفصيله في كثير من الأحكام الفرعية من أبلغ الأدلة على ثبات تلك الأحكام التي فصلت فيها، وأنه لا يمكن كونها أحكاماً تاريخية تخاطب ذلك الزمان فقط.

إن الأحكام في الشريعة الإسلامية ليست نوعاً واحداً من حيث الثبات والتغير، ومن حيث كونه محلاً للاجتهاد، أولاً؛ فهناك بعض الأحكام التي يمكن أن تتغير باختلاف الظروف والأحوال، ويمكن تحكيم منهج الواقعية والتاريخية في بعض تلك الأحكام، وهي الأحكام التي استنبطها العلماء من النصوص الشرعية باجتهاد منهم ومراعاة لظروف بيئتهم.

الأحكام التي تتعلق بالأسس والمبادئ قد تضمنتها النصوص القاطعة التي تجعلها من الثوابت، وأما المتغيرات فقد جاءت في نصوص ظنية غير قاطعة الدلالة، لكونها مصالح تتغير باختلاف الزمان والمكان، وترك تحديدها لاجتهادات الفقهاء.

إن الأصوليين لما بينوا لنا مجال الاجتهاد من خلال معايير القطعية والظنية في النصوص الشرعية أو الثبات والتغير في الأحكام الشرعية، قدموا لنا فكراً متقدماً بمراحل على الفكر الحدائثي في كيفية معالجة التغير في الأحكام الشرعية بناء على تاريخية النصوص وبشرية الأحكام الفقهية.

لم يستطع الحدائثيون أن يقدموا أصولاً منضبطة واضحة المعالم في فهم النصوص واستنباط أحكام شرعية منها، وفتحوا الباب بمصراعيه لكل شخص يريد أن يتلاعب بأحكام الدين ويستنبط الأحكام بحسب هواه.

المراجع

- أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن. الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014.
- أبو مؤنس، رائد نصري جميل. الثواب والمنتغرات في التشريع الإسلامي. الجامعة الأردنية، أطروحة دكتوراة، 2014.
- أحمد، ريان محمد رشيد. الحدائث والنص القرآني. عمان الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، 1997.
- أركون، محمد. العلمنة والدين. بيروت لبنان: دار الساقي، 1996.
- أركون، محمد. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، 1996.
- ابن المنظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب. بيروت لبنان: دار صادر، 1414.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني. معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار الفكر، 1399.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر أبو عبد الله. إغاثة للبهتان. الرياض، المملكة العربية السعودية: مكتبة المعارف.
- البشايرة، زكي مصطفى محمد. موقف الحدائثيين العرب من القرآن الكريم وإعجازوه. إربد الأردن: جامعة اليرموك، أطروحة دكتوراة، 2008.
- الجابري، محمد عابد. التراث والحدائث. بيروت لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
- الدريني، فتحي. بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله. بيروت لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1429.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن التيمي أبو عبد الله. مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420.
- الرافعي، مصطفى صادق. تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد. صيدا-بيروت: المكتبة العصرية، 1423.
- السفياني، عابد بن محمد. الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية. مكة المكرمة: مكتبة المنارة، 1408.
- السيوطي، عبد الرحمن بن كمال الدين أبو بكر جلال الدين. الإتيقان في علوم القرآن. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي أبو إسحاق. الموافقات. مصر: دار ابن عفان، 1417.
- الشرفي، عبد المجيد. الإسلام والحدائث. تونس: الدار التونسية للنشر، 1991.
- العادلي، حسين درويش. "حرب المصطلحات". بيروت لبنان: دار الهادي، 1424.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. المستصفى. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية،
- القرضاوي، يوسف. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. الكويت: دار القلم، 1417.
- القرضاوي، يوسف. عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية. الكويت: اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، 2002.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. جامع أحكام القرآن. القاهرة مصر: دار الكتب المصرية، 1384.
- الندوي، أبو الحسن علي الحسيني. الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية. لبنان: دار الندوة للتوزيع.
- حسين، محمد محمد. الانتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر من الثورة العربية إلى قيام الحرب العالمية الأولى. مكة المكرمة: دار الرسالة للنشر والتوزيع، 1413.

- حنفي, حسن. التراث والتجديد. بيروت لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر التوزيع, 1414.
- رضا, محمد رشيد. تفسير المنار. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1990.
- زيدان, عبد الكريم زيدان. الوجيز في أصول الفقه. بيروت: مؤسسة قرطبة, 1987.
- صاوي, صلاح. الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر. أكاديمية الشريعة بأمريكا, 1430.
- صدقي, محمد توفيق. "الإسلام هو القرآن وحده" العدد التاسع. (1906 1315)
- ضمره, عبد الجليل زهير. الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية. عمان الأردن: دار النفائس, 1426.
- عمارة, محمد. سقوط الغلو العلماني. القاهرة مصر: دار الشروق, 1422.
- قطب, سيد. في ظلال القرآن. القاهرة مصر: دار الشروق, 1412.
- كريمة, كريمة. مناهج الاجتهاد في الفكر الإسلامي. تونس: جامعة تونس, أطروحة دكتوراة, 2011.
- محمد, إبراهيم فتح الرحمن أحمد. الحداثة والعقلانية وموقف الإسلام منهما. السودان: جامعة أم درمان الإسلامية, رسالة ماجستير, 2012.

Author Contribution / Yazar Katkısı: Research design / Çalışmanın tasarlanması: HS (%70), MMM (%30); Literature review / Literatür taraması: HS (%70), MMM (%30); Data collection / Veri toplama: HS (%70), MMM (%30); Data analysis / Veri analizi: HS (%60), MMM (%40); Writing the article / Makalenin yazımı: HS (%70), MMM (%30); Revision the article / Makale revizyonu: HS (%70), MMM (%30).

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed, Reyyân Muhammed Reşîd. *El- Hadase ve'n-Naş el-Ḳur'ânî*. Amman Ürdün: Ürdün Üniversitesi, yüksek lisans tezi, 1997.
- Arkun, Muhammed. *El- 'Almene ve'd-Dîn*. Beyrut Lübnan: Darus-Sâḳî, 1996.
- Arkun, Muhammed. *Tarihîyyet'l-Fikr el-'Arabî el-İslâmî*. Kazablanka Fas: el-Merkezu's-Saḳâfî el-'Arabî, 1996.
- Damra, Abdulcelil Zühayr. *el-Ḥukm eş-Şer'î Beyne Aşâleti's-Sebât ve's-Şalahiyye*. Amman Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1426h.
- Ebû Mu'nis, Râid Naşrî Cemîl. *Eş-Sevabit ve'l-Muteğayyirât fi't-Teşrî'i'l-İslâmî*. Ürdün Üniversitesi, Doktora tezi, 2014.
- Ebû Zeyd, Naşr Hamid. *Mefhum en-Naş Dirase fi 'Ulûm el-Ḳur'ân*. Kazablanka Fas: el-Merkez es-Saḳâfî el-'Arabî, 2014.
- Ed-Dureynî, Fethî. *Buḥûs Mukârene fi'l-Fıkh el-İslâmî ve Uşûlihi*. Beyrut Lübnan: Müessesetu'r-Risâle Naşirûn, 1429.
- El-'Âdilî, Huseyin Dervîş. *Harb el-Muştalahât*. Beyrut Lübnan: Dâru'l-Hâdî, 1424.
- El-Beşâyîre, Zekî Mustafa Muhammed. *Mevkıfu'l-Hadaşîyyin el-'Arab Mine'l-Ḳur'ân el-Kerîm ve İcâzihi*. İrbid Ürdün: Yermuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- El-Cabirî, Muhammed 'Abid. *Et-Turâs ve'l-Hadaş*. Beyrut Lübnan: Merkez Dirasat el-Vahde el-'Arabîyye, 1991.
- El-Gazâlî, Muhammed bin Muhammed Ebu Hamid. *El-Mustasfâ*. El-Medine el-Munevvere, ts.
- El-Ḳarâdavî, Yusuf. *'Avâmil es-Se'â ve'l-Murûne fi's-Şerî'â el-İslâmîyye*. El-Kuveyt: el-Lecne el-İstişariyye el-Ulya li'l-'Ameli alâ İstikmâl Tatbîk Âhkâm eş-Şerî'â el-İslâmîyye, 2002.
- El-Ḳarâdavî, Yusuf. *El-İctihad fi's-Şerî'â el-İslâmîyye*. El-Kuveyt: Daru'l-Ḳalem, 1417.
- El-Ḳurtubî, Muhammed bin Ahmed bin Ebubekir. *Câmi' Ahkâm el-Ḳur'ân*. Kahire Mısır: Dâru'l-Kutub el-Mısriyye, 1384.
- En-Nedvî, Ebu'l-Hasan Alî el-Hasanî. *Es-Sira' Beyne'l-Fikre el-İslâmîyye ve'l-Fikre el- Ġarbiyye fi'l-Aktâr el-İslâmîyye*. Lübnan:Daru'n-Nedve li'tevzî', ts.
- Er-Rafî'î, Mustafa Sadık. *Taḥte Râyet el-Kur'ân el-Ma'râke Beyne'l-Ḳadîm ve'l-Cedîd*. Sayda-Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1423.
- Er-Razî, Muhammed bin Ömer bin el-Hasan et-Teymî Ebu Abdullah. *Mefatîḥ el- Ġayb*. Beyrut: Dâru İhyâ et-Turaş el-'Arabî, ts.
- Es-Sufyânî, 'Abid bin Muhammed. *Eş-Sebât ve's-Şumûl fi's-Şerî'â el-İslâmîyye*. Mekke el-Mukerreme: Mektebetu'l-Menâre, 1408.
- Es-Suyûtî, Abdurrahman bin Kemaleddin Ebu Bekir Celaledin. *El-İtkân fi 'Ulûm el-Ḳur'ân*. Mısır: el-Hey'e el-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1394.
- Eş-Şâtîbî, İbrahim bin Mûsa bin Muhammed el-Laḥmî Ebu İshak. *El-Muvâfâkât*. Mısır: el-Hey'e el-Mısriyye el-'Amme li'l-Kitab. 1394h.
- Eş-Şerefi Abdulmecid. *El-İslâm ve'l-Hadaş*. Tunûs: ed-Dâru et-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1991.
- Ḥaneî, Ḥasan. *Et-Turâs ve't-Tecdîd*. Beyrut Lübnan: el-Müessese el-Cami'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1414h.
- Huseyn, Muhammed Muhammed. *El-İtticah el-Vaṭaniyya fi'l-Edeb el-Mu'âsır Mine's-Sevre el-'Arâbiyye ilâ Kıyâm el-Ḥarb el-'Âlemiyye el-Ûlâ*. Mekke el-Mukerreme: Dâru'r-Risâle li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413h.
- İbn el-Ḳayyim el-Cevziyye, Şemseddin Muhammed b. Ebu Bekir Ebu Abdullah. *İğâset el-Leḥfân*. Riyad Suudi Arabistan: Mektebetu el-Me'ârif, ts.
- İbn Fâris, Ahmed bin Faris bin Zekerîyya el-Ḳazvînî. *Mu'cem Maḳayîs el-Luġa*. Beyrut: Darûl-Fikr, 1399.

- İbn Manzur, Muḥammed bin Mukerrem bin Ali Ebu'l-Faḍl Cemaleddin. *Lisanu'l-'Arab*. Beyrut Lübnan: Dar Sadır, 1414.
- İmâra, Muḥammed. *Sukût el-Ġulûv el-'Almânî*. Kahire Mısır: Dâru'ş-Şürûk, 1422h.
- Kerîme, Kureybe. *Menâhic el-İctihâd fî'l-Fikr el-İslâmî*. Tunus: Tunus Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Korkut, Ramazan. *Necmeddin Tûffî'nin Mutezile Eleştirisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022).
- Ḳutub, Seyyid. *Fî-Zilâl el-Ḳur'ân*. Kahire Mısır: Dâru'ş-Şürûk, 1412 h.
- Muḥammed, İbrahim Fethurrahman Ahmed. *El-Hadâşe ve'l-'Aklaniyye ve Mevḳifû'l-İslâmi Minhûmâ*. Sudan: Ümmü Derman İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Rıza, Reşid. *Tefsîr el-Menâr*. Mısır: el-Hey'e el-Mısriyye el-'Amme li'l-Kitab, 1990.
- Şâvî, Şalâh. *Eş-Sevabit ve'l-Muteğayyirât fî Mesîret el-'Amel el-İslâmî el-Mu'âsır*. Amerika Şeriat Akademisi, 1430.
- Sıdkı, Muhammed Tevfik. "El-İslâm Huve'l-Ḳur'ânu Vaḥdehû" dokuzuncu sayı. (1906 m. 1315h.)
- Solmaz, Bünyamin. "Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (Eylül 2011), 35-58.
- Zeydan, Abdulkerim. *El-Vecîz fî Usûl el-Fıkh*. Beyrut: Müessestu Ḳurtuba, 1987.

Oryantalistlerin Hz. Muhammed'in Hayatıyla İlgili Hadislere Yaklaşımı: Stephen Shoemaker Örneği

Mustafa KAYA 

Doktora Öğrencisi, Yermük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İrbid, Ürdün
PhD Candidate, Yarmouk University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Irbid, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0258-4524> | ROD ID: <https://ror.org/004mbaj56>
kayamstf52@gmail.com | Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Mohammad Zuhair Al-MOHAMMAD 

Prof. Dr., Yermük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İrbid, Ürdün
Professor, Yarmouk University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Irbid, Jordan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6306-0145> | ROD ID: <https://ror.org/004mbaj56>
almohammad@yu.edu.jo

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 16.10.2023

Kabul: 26.12.2023

Yayın: 30.12.2023

Anahtar Kelimeler:

Hadis,
es-Sîretü'n-Nebeviyye,
Oryantalistler,
İsnad-Metin Analizi,
Stephen Shoemaker.

Oryantalistler, Siyer çalışmalarında ele aldıkları hadislerle ilgili birçok iddia ortaya atmaktadır. Bu iddialar tarihsel eleştiri yöntemleri hakkında ya da spesifik olarak Siyer ve Hadis ilimleriyle alakalı konular üzerinde olabilir. Bu çalışmada ise, "In Search of 'Urwa's Sîra: Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muḥammad" başlıklı makale üzerinden, Oryantalistlerin Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili hadislere yaklaşımını incelemektedir. Çalışmada, analitik tümevarım yöntemi, bilimsel araştırma ve modern eleştiri yöntemleri kullanılarak eleştirel analiz yapılmıştır. Bu çalışmanın önemi, İslâm tarihi çalışmalarında eleştiri yöntemlerinin ele alınmasıdır. Özellikle Shoemaker'ın yedi hadis üzerinden isnad ve metin analizi yöntemini eleştirdiği ve bunun yerine tarihsel eleştiri yöntemini benimsediği tartışılmaktadır. Ayrıca, yazarın araştırmasındaki yöntemi ve yaptığı hataları analiz ve eleştiriyle ele alınmaktadır. Çalışmanın ulaştığı en önemli sonuç, Shoemaker'ın Âhâd hadisleri isnad açısından güvenilirmez olarak nitelendirmesi ve hepsinin tarihsel eleştiriye ihtiyaç duyduğunu belirtmesindeki bu tespitin objektif olmaktan ziyade, isnad-metin eleştiri metodunu ve muteber hadis kitaplarında nakledilen sahîh hadisleri değersizleştirme çabası olduğunu ortaya çıkarmasıdır.

The Position of Orientalists on Hadiths Related to the Biography of the Prophet: The Example of Stephen Shoemaker

Article Info

Abstract

Article History

Received: 16.10.2023

Accepted: 26.12.2023

Published: 30.12.2023

Keywords:

Hadith
Al-Sirah al-Nabawiyah,
Orientalists,
Isnad and Text Analysis,
Stephen Shoemaker.

Orientalists mention many claims related to the hadiths they address in their studies of Siyer. These claims may be about the method of historical criticism or they may relate to specific topics in the sciences of Siyer and hadith. This study examines the position of orientalists on the hadiths related to the biography of the Prophet through the analysis of Stephen Shoemaker's research titled "In Search of 'Urwa's Sîra: Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muḥammad." The study was conducted using the analytical generalisation and modern critical method adjustable to scientific norms. This study is important because it examines the methods of criticism used in Islamic Studies. It reveals that Shoemaker critiques the method of isnad and text analysis through seven hadiths and instead adopts a historical-critical approach. The study presents the author's approach to his research and addresses his errors by analysing and criticising them. It is concluded that Shoemaker describes Akhbar al-Ahad as incorrect in terms of attribution and argues that all should be studied using historical criticism. His description seems to be subjective and reveals the aim of reducing isnad and text criticism and sahih hadiths in the authoritative hadith books.

Atıf/Citation: Kaya, Mustafa – Al-Mohammad, Mohammad Zuhair. "Oryantalistlerin Hz. Muhammed'in Hayatıyla İlgili Hadislere Yaklaşımı: Stephen Shoemaker Örneği". *Akif* 53/2 (2023), 295-315.
<https://doi.org/10.51121/akif.2023.46>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

موقف المستشرقين من الأحاديث المتعلقة بالسيرة النبوية: ستيفين شوميكر أمودجًا

الملخص

يذكر المستشرقون عديد من الادعاءات المتعلقة بالأحاديث التي يتناولونها في أبحاث السير. هذه الادعاءات قد تكون حول منهج النقد التاريخي أو قد تتعلق بقضايا محددة في علوم السيرة والحديث. وتناولنا في هذه الدراسة موقف المستشرقين من الأحاديث المتعلقة بالسيرة النبوية، وذلك من خلال دراسة بحث "المشكلات المنهجية في تحديد صحة سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، سيرة عروة نموذجًا" لستيفين شوميكر. وتقوم في دراستها على المنهج الاستقرائي التحليلي، وإخضاعها للنقد الحديثي متبعا أصول النقد الحديثي وقواعد البحث العلمي. وأهمية هذه الدراسة تكمن في تناولها مناهج النقد في الدراسات الإسلامية، وخاصة تقوم الدراسة بمناقشة انتقاد شوميكر لمنهج تحليل الإسناد والمتن من خلال دراسة سبعة أحاديث بالنظر إلى الإسناد والمتن، وتقديمه بدلاً من ذلك منهج النقد التاريخي فيها. وقد عرضت هذه الدراسة منهج المؤلف في بحثه، والأخطاء الواردة فيه، وتناولتها بالتحليل والنقد. وتوصلت إلى نتائج أهمها أن المؤلف وصف روايات الأحاد بأنها غير صحيحة من ناحية الإسناد، وأنها تحتاج جميعاً إلى دراسة نقد التاريخي. ووصفه هذا غير موضوعي، بل هو محاولة منه للتشكيك في منهج نقد الإسناد والأخبار الصحيحة التي نقلتها كتب الحديث المعتمدة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، السيرة النبوية، المستشرقون الحديث، منهج نقد الإسناد والمتن، ستيفين شوميكر.

1. مقدمة

إن الأحاديث المتعلقة بالسيرة النبوية تجذب انتباه المستشرقين، وخاصة بعد المستشرق جولد تسيهر¹، حيث اهتموا بدراساتها من ناحية الأحداث التاريخية ويطبّقون عليها منهج النقد التاريخي ونقد المتن بشكل رئيسي. وفي الآونة الأخيرة، درس بعض المستشرقين مثل الموتركي، وأندرياس جوركة، وغريغور شولر وغيرهم، هذه الروايات باستخدام منهج تحليل الإسناد والمتن². ومن المعلوم أن هذا المنهج أقرب إلى منهج المسلمين الذين يستخدمونه في نقد الروايات للتصحيح والتضعيف.

وأما المستشرق الأمريكي ستيفين شوميكر، فقد كتب بحثًا لينتقد منهج النقد الإسنادي الذي اعتمده جروجر شويلر وأندرياس جوركة في بحثهما المشترك، وتناول سبعة أحاديث متعلقة بالسيرة النبوية. وقد وصل إلى نتيجة أن منهج نقد الإسناد والمتن لا يكشف أي شيء جديد بالإضافة إلى منهج نقد التاريخي. وقمنا بدراسة منهج المستشرق ستيفين شوميكر في بحثه، وناقشنا آراءه حول منهج النقد الإسنادي وانتقاداته لهذه الروايات السبعة، سواء من حيث الإسناد أو المتن. وقد استنتجنا أن انتقادات ستيفين شوميكر، والمستشرقين الآخرين الذين استند إليهم ليست مبنية على معارضة قوية أو علمية، بل تستند إلى تحيز ديني. ولذلك، فإن دراسة هذا البحث ضرورية للكشف عن خطورة التعصب غير العلمي والادعاءات غير الصحيحة.

وأهمية بحثنا، في كونه يتناول الدراسات الاستشراقية في السيرة النبوية وعلم الحديث، ومنهج المستشرقين، وأفكارهم، وادعاءاتهم. وإضافة إلى ذلك يُجيب على الشبه حول الروايات المتعلقة بالسيرة النبوية اسناداً ومتناً ويُدافع عنها. وبالتالي يمكن لأولئك الذين يعملون في مجال الدراسات الاستشراقية والدراسات المتعلقة بالسيرة النبوية أن يستفيدوا من بحثي.

¹ Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslam Toplumu Tasavvuru" Darulfunun İlahiyat Dergisi, 32/2, (2021), 15.

² Fatma Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar" Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi, 7/1, (2019), 185.

ولذلك، يهدف هذا البحث إلى التعرف على المستشرق ودراساته، وتوضيح منهجه في دراسة السيرة النبوية، وكشف مدى موضوعية نظراته للسيرة النبوية والأحاديث ومدى التأثير بالعوامل الشخصية أو عدمها. ويوجد العديد من الدراسات حول مناهج المستشرقين أو مواقفهم من السيرة النبوية³، ولكننا لم نجد أي دراسة سابقة حول بحث المستشرق ستيفن شوميكر. وهذا البحث خاضع على المنهج الاستقرائي التحليلي: من خلال تحليل النصوص والآراء الواردة في بحث المستشرق ستيفن شوميكر. والمنهج النقدي: من خلال أدلة العلماء وآرائهم حول المسائل.

2. التعريف بالمؤلف، ودراسته، ومقاصده من الدراسة:

1.2. التعريف بالمؤلف

ستيفن شوميكر هو مستشرق أمريكي، قدم أطروحته للدكتوراه في جامعة ديوك (Duke University) 12/2 /1997، وهي إحدى أقدم الجامعات الأمريكية وتقع في مدينة دورهام بولاية كارولينا الشمالية الأمريكية⁴. وعمل كأستاذ زائر في العديد من الجامعات، ومنها: مكتبة معهد أولبرايت للبحوث الأثرية في القدس، وجامعة فلوريدا، وجامعة ولاية فلوريدا في أمريكا⁵. وهو متخصص في تاريخ المسيحية وبدايات الإسلام، ويتقن العديد من اللغات بما في ذلك العربية والأرمنية والجورجية واليونانية والأيرلندية (الأساسية) واللاتينية والسريانية⁶.

وهو أستاذ دكتور في الدراسات الدينية في جامعة أوريغون (University of Oregon)⁷، كان قد كتب العديد من الكتب عن المسيحية والإسلام، ومن بين مؤلفاته الكثيرة كتب عن الإسلام والسيرة النبوية⁸ كتابه: " ظهور الإسلام ونظرة المسيحيين واليهود إليه " ⁹، وبمحتة: "المشكلات المنهجية في تحديد صحة سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، سيرة عروة نموذجاً"¹⁰.

2.2. التعريف بالدراسة

تم نشر هذا البحث في مجلة "Der Islam"¹¹ في العام 2011م من قبل ستيفن جيه شوميكر، وتم كتابة هذا البحث بناءً على مكانة عروة بن الزبير (توفي: 94هـ)¹² في السيرة النبوية، حيث يعد من أوائل علماء السيرة والمغازي¹³، بالإضافة إلى ذلك تم كتابته لنقد

³ Yaşar Elarslan, "Oryantalistlerin Hadis İsnâd Sistemine Eleştirileri ve Onlara Yapılan Reddiyeler" Kadim Akademi SBD, 4/2, 104-107.

⁴ David M. Rubenstein, "Duke University: A Brief Narrative History" Duke University information, (21.09.2020) <https://library.duke.edu/rubenstein/uarchives/history/articles/narrative-history>

⁵ "Stephen Shoemaker | University of Oregon - Academia.edu" (27/04/2023). <https://uoregon.academia.edu/StephenShoemaker/CurriculumVitae>

⁶ "Stephen J. Shoemaker | Professor of Religious Studies, University of Oregon"(27.04.2023) . <https://www.stephen-shoemaker.com/>

⁷ وهي جامعة بحثية مختلطة مقرها مدينة يوجين بولاية أوريغون الأمريكية. تأسست سنة 1876. "انظر: جامعة أوريغون"، ويكيبيديا، 2023.04.20

⁸ "Stephen J. Shoemaker | Professor of Religious Studies, University of Oregon"(27.04.2023) . <https://www.stephen-shoemaker.com/>

⁹ Stephen J. Shoemaker, A Prophet Has Appear: The Rise of Islam through Christian and Jewish Eyes, A Sourcebook (Univ of California Press, 2021).

¹⁰ Stephen J. Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sira: Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muḥammad", Der Islam 85/2 (2011).

¹¹ هي مجلة أكاديمية محكمة تأسست في عام 1910م وتتضمن البحوث المتعلقة بتاريخ وثقافة الشرق الأوسط. تُنشر في المجلة مقالات باللغة الإنجليزية والألمانية والفرنسية. انظر:

نظرية نقد الإسناد التي استخدمها جريجور شويلر¹⁴، وأندرياس جوركه¹⁵ في بحثهما المشترك بعنوان "(إعادة بناء مرويات السيرة: مرويات عروة بن الزبير أمودجنا"، حيث قاما في بحثهما بمعالجة سبعة أحاديث من سيرة النبي (صلى الله عليه وسلم) التي نقلها طلاب عروة: الإمام الزهري وابن هشام عن طريق عروة بن الزبير، وحاولا تحديد مدى صحة وصول هذه الروايات إلى عصرنا الحالي من خلال مقارنتها مع بعضها بعضا¹⁶. وفي دراسة هذا الموضوع، تعد العلاقة بين عروة بن الزبير والزهري من أهم النقاط. ويقول عبد العزيز الدوري في هذه العلاقة: "أول مدرسة للتاريخ هي مدرسة المدينة، مدرسة المغازي، وترتبط في نشأتها ووجهتها بجهود اثنين من الفقهاء المحدثين، عروة بن الزبير، وتلميذه الزهري"¹⁷. وقال الدوري: "اعتمد الزهري في ((المغازي)) على عروة بن الزبير بالدرجة الأولى. ودرس معه كما يبدو مدة غير قصيرة"¹⁸.

ولكن شوميكر اعترض على نتائج هذا البحث ومنهجه الذي استخدمهما شويلر، وجوركه في تحليل هذه الروايات وقال: "إن إثبات كتابة عروة بن الزبير عن السيرة النبوية يتطلب الاعتماد على صحة بعض الأسانيد بدرجة كبيرة، وهذا يستدعي أيضاً أن يكون المرء مستعداً لقبول الأسانيد المدروسة أو تجاهل صعوبات دراسة هذه الأسانيد. ومن المهم أيضاً أن تكون هذه الطريقة الشاقة الفاشلة (طريقة نقد الإسناد) لم تساعد حتى الآن في كشف أي شيء "جديد" بشأن "تاريخ محمد (صلى الله عليه وسلم)"، ومن الواضح أيضاً أنها لا تضيف أي شيء إلى الطرق الأخرى"¹⁹.

وبدأ المؤلف في بحثه بذكر تاريخ بداية الدراسات الغربية في السيرة النبوية، وأهمية ما قدمه جولد تسيهر، وهانزي لامانس ويوسف شاخت -على الرغم من وصف دراساتهم بالمتطرفة- من منهجية النقد لدراسة السيرة والحديث النبوي، وقوة ادعاءاتهم حول عدم موثوقية

Tahsin, Görgün, "Der ISLAM", TDV İslâm Ansiklopedisi, (25.12.2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/der-islam>

¹² عروة بن الزبير بن العوام، وإذا كانت مؤلفات عروة بن الزبير لم تصل إلينا، فقد حفظت لنا المصادر الباقية، وقد توفي رحمه الله تعالى سنة 94هـ. انظر: ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري، مولاها، أبو عبد الله، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م)، 136/5؛ وعبد اللطيف، عبد الشافعي محمد، أوائل المؤلفين في السيرة النبوية (قاهرة: مطبعة وزارة الأوقاف مصر، 2005م)، 24؛ عادل عبد الغني، مرويات عروة بن الزبير في السير والمغازي (المدينة المنورة: جامعة الإسلامية، 1992م)، 46.

¹³ إن عروة بن زبير من الأوائل الذين ألفوا في السيرة النبوية، ويبدو أنه فاق معاصريه، بل أصبح قدوة في كتابة السيرة، وتابعه كل من جاء بعده مثل الزهري، وابن إسحاق، وموسى ابن عقبة وغيرهم. انظر: الاعظمي، مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه (بيروت: المكتب الإسلامي، 1980م)، 160-157/1.

¹⁴ ولد غريغور شولر في ألمانيا في عام 1944م، وهو أستاذ دكتور في الدراسات الإسلامية في جامعة بازل في سويسرا منذ عام 2009م. اهتماماته الأكاديمية تشمل اللغة والأدب العربي، والفارسي الكلاسيكي، والمخطوطات باللغة العربية، وتاريخ الإسلام وبخاصة حياة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، وتوجد لديه العديد من الكتب والمقالات في مجال السيرة النبوية والحديث النبوي. انظر:

"Gregor Schoeler", Wikipedia, 31/07/2021; Selim Çelik, Alman Oryantalist Gregor Schoeler'in Hadis Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2021), 100.

¹⁵ أندرياس جوركه هو أستاذ مشارك في الدراسات الإسلامية في جامعة إندرة. حصل على درجة الدكتوراه من جامعة هامبورغ في عام 2001م. ويعمل في مجالات البحث التالية: تاريخ الإسلام المبكر وتأليف التاريخ، وحياة النبي محمد، وتوجد لديه العديد من الكتب والمقالات في مجال السيرة النبوية والحديث.

انظر: "Andreas Görke", The University of Edinburgh (01/04/2023).

<https://www.ed.ac.uk/profile/andreas-goerke>

¹⁶ Andreas Görke - Gregor Schoeler, "Reconstructing the Earliest Sira Texts: The Hıgra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr" Der Islam, 82/2 (2005), 209-220.

¹⁷ عبد العزيز الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب (الإمارات العربية المتحدة: مركز زايد للتراث والتاريخ، 2000م)، 71.

¹⁸ الدوري، عبد العزيز، نشأة علم التاريخ عند العرب، 91.

¹⁹ Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sira", 257 -268.

مصادر السيرة النبوية²⁰. بعد ذلك سرد المؤلف دراسات المستشرقين الذين تناولوا روايات عروة في السيرة النبوية، وانتقد بشكل خاص أولئك الذين يستخدمون طريقة نقد الإسناد وأخيراً درس المؤلف سبع روايات من طريقة الزهري عن عروة بتفصيلها ليعرض عدم موثوقية طريقة نقد الإسناد في هذه الدراسات.

3.2. وقفات حول منهجه في الدراسة

1.3.2. المصادر التي يعتمدها: عندما نلقي نظرة على مصادر دراسته، نجد أن الغالبية العظمى منها باللغة الألمانية والإنجليزية والعربية. وبخصوص اللغة الألمانية، يشير إلى دراسات رودى بارت²¹، ويوسف شاخنت²²، ويونبول²³، ومونتغمري وات²⁴، ويوسف هوروفيتس²⁵، وغيرهم. ووفقاً لهذه المصادر، يظهر أنه اعتمد بشكل كبير على سابقه. ويقول الدكتور علي إبراهيم النملة في هذا السياق: "من المعروف أن العديد من المستشرقين اعتمدوا على أبحاث سابقهم ودراساتهم في توثيق أبحاثهم ودراساتهم حول الإسلام والمسلمين"²⁶. وأما اللغة العربية فمصادره منها متنوعة حيث يرجع بالكثرة إلى كتب الحديث، والسير، والتواريخ منها: طبقات ابن سعد، وسيرة ابن هشام، ومغازي الواقدي، وتاريخ الأمم للطبري، وتاريخ ابن عساکر، ومصنف عبد الرزاق، وصحيح البخاري، وغيرها. فيستخدم هذه المصادر لنقل الاخبار وبعض ترجيحات مؤلفيها التي تقوي رأيه، أو يركز على اختلافات بينها.

2.3.2. موقفه من مصادر السيرة:

سنناقش آراء المؤلف في بعض المواضيع لنفهم موقفه من مصادر السيرة النبوية فيما يأتي:

1.2.3.2. قضية المصادر الأصلية للسيرة النبوية: أثناء مناقشة المؤلف لمصادر رواية "قصة ابن الدغنة"²⁷،²⁸ اعترض على عدم وجود هذه الرواية في كتب الطبري وابن سعد والواقدي، وقال: "لم يتم نقل هذه الرواية من المصادر الأصلية للسيرة النبوية إلا في

²⁰ Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sira", 258.

²¹ هو مستشرق ألماني، ولد في سنة 1901م في ألمانيا، كتب بارت رسائل صغيرة عن "محمد والقرآن" وتوفي سنة 1983م. انظر: بدوي، عبد رحمان، موسوعة المستشرقين (بيروت: دار العلم للملايين، 1993م)، 62.

²² هو مستشرق ألماني، ولد في السنة 1902م في ألمانيا. وهو متخصص في فقه الأهل، وتاريخ الإسلام، والمخطوطات، عنده كثير من الدراسات حول الإسلام، وتوفي سنة 1969م. انظر: بدوي، عبد الرحمان، موسوعة المستشرقين، 366.

²³ هو مستشرق هولندي ولد سنة 1866م، وهو اهتم خصوصاً بعلمي الحديث والفقه. وتوفي سنة 1948م. انظر: بدوي، عبد الرحمان، موسوعة المستشرقين، 635.

²⁴ "هو مستشرق إسكتلندي، ولد في عام 1909م، واحتل وات (watt) مكانة مميزة في المجتمع الإنكليزي بوصفه قسيساً يجمع بين التزام بالمسيحية وصلته الوثيقة بالمسلمين، كتب أكثر من ثلاثين كتاباً عن الإسلام فكرياً ومجتمعياً، وتاريخياً. وتوفي سنة 2006م." انظر: السامرائي، مصطفى صالح، المستشرق مونتغمري وات وكتابه محمد النبي ورجال الدولة (دمشق: دار العصماء)، 51-52.

²⁵ هو مستشرق ألماني يهودي ولد في سنة 1874م، وكانت رسالته للدكتوراه عن كتاب المغازي للواقدي، وركز على الدراسات المتعلقة بالقرآن والسنة النبوية، وتوفي سنة 1931م. انظر: بدوي، عبد الرحمان، موسوعة المستشرقين، 621.

²⁶ النملة، علي بن إبراهيم، مصادر الاستشراق والمستشرقين ومصادرهم (الرياض: مكتبة بيسان، 2011م)، 92-93.

²⁷ "ابن الدغنة: بفتح الدال وكسر الغين المعجمة وتخفيف النون، كذا لأكثرهم. انظر: الدمامي، محمد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر بن محمد، المخزومي القرشي، مصابيح الجامع، تحقيق: نور الدين طالب (سوريا: دار النوادر، 2009م)، 183/5.

²⁸ هذه القصة متعلق برغبة أبي بكر أن يهاجر إلى الحبشة، وفي الطريق قابل ابن الدغنة الذي كان زعيم القبيلة. قرر ابن الدغنة حماية أبي بكر ومرافقته إلى مكة. وهكذا عاد أبو بكر إلى مكة بحماية ابن الدغنة. انظر: البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة - مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي -، 2001م)، "مناقب الأنصار" 45 (رقم 3905)

كتاب ابن هشام عن طريق ابن إسحاق عن الزهري عن عروة عن عائشة (رضي الله عنها)²⁹. ومع ذلك، فإنه لم يعد مؤلفات الصنعاني والبخاري والبيهقي من المصادر الأصلية للسيرة النبوية، على الرغم من مناقشته للروايات التي أخرجوها في كتبهم، تحت نفس الموضوع.

مناقشة الانتقاد: ومثل هذه التصرفات لا تؤدي إلى نتائج صحيحة في دراسات السيرة النبوية، لأنه يجب أن تعتمد هذه الدراسات على العديد من أنواع الكتب، بما في ذلك القرآن الكريم وكتب الحديث، وكتب الشمائل، وكتب الدلائل، وكتب المغازي والسير، وكتب ألفت في تاريخ الحرمين الشريفين، وكتب التاريخ العام، وكتب الأدب واللغة وغيرها³⁰.

ومن المعلوم أن علم السيرة والحديث مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ومن العلماء الذين جمعوا بينهما في تصانيفهم: عروة بن الزبير (ت: 94هـ)، وأبان بن عثمان بن عفان (ت: 105هـ)³¹، وابن شهاب الدين الزهري (ت: 124هـ)، وموسى بن عقبة (ت: 141هـ)، عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت: 211هـ)³².

ومع ذلك، فهناك فروق بين المحدثين وعلماء السيرة النبوية، ومنها أن المحدثين لا يولون اهتماماً بالترتيب الزمني في روايات السيرة النبوية، بينما يعرض مؤلفو السيرة المواضيع بتسلسل الأحداث المكبية تليها الأحداث المدنية. وبالإضافة إلى ذلك، يستخدم مؤلفو السيرة "المنهج الجمعي" في نقل الروايات في كتبهم، بينما يختلف هذا عن منهج المحدثين³³. لذلك، يُعد هذا التفريق في مصادر السيرة النبوية منهجاً غير سليم، وهو سبب مهم يؤدي إلى الوصول إلى نتائج خاطئة، خاصة في دراسات المستشرقين.

2.2.3.2. قضية التلاعب بالأسانيد بعد التدوين: يدعي المؤلف أن في صحيح البخاري تمت عمليات تلاعب بالأسانيد بعد

وفاة الإمام البخاري. ويستشهد بمثال من الرواية "جوار ابن الدغنة" حيث يقول المؤلف: "جوركه وشولر وفقاً لهما، يريان أن رواية ابن الدغنة تم نقلها من عروة إلى البخاري من خلال الأسانيد المختلفة، وتحديداً عبر أبي صالح عن عبد الله بن وهب عن يونس عن الزهري عن عروة. ولا أعرف النسخة التي نقلها جوركه وشولر بشكل خاص، ولكن الطبقات الرئيسية الثلاث لصحيح البخاري، وهي: ليدن والقاهرة وإسطنبول، تقدم إسناداً مختلفاً لهذا الحديث! وهو يحيى بن بكير عن الليث عن عُقيل عن الزهري عن عروة. لا يعرف مصدر هذا الاختلاف في الطبقات الرئيسية، ولكن هذا الاختلاف في الإسناد يثير القلق بشكل كبير، وقد يشير إلى تلاعب النساخ بالإسناد حتى بعد جمع البخاري للحديث. من الصعب تخمين أي إسناد هو الأصلي"³⁴.

مناقشة الانتقاد: يظهر أنّ المؤلف لم يفهم منهج البخاري أو أراد أن يتجاهل ذلك عمداً، لأن البخاري ذكر هذين الإسنادين تحت باب "جوار أبي بكر في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعقده" في كتابه³⁵، وأيضاً كرر البخاري هذه الرواية تحت "باب هجرة النبي

²⁹ Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sira", 285.

³⁰ من المؤلفات التي فصلت في ذكر مصادر السيرة النبوية كتاب: فاروق حمادة، مصادر السيرة النبوية وتقومها (دمشق: دار القلم، 2010)، 49.

³¹ البعض لم يقبل أن أبان بن عثمان ألف مصنف في المغازي انظر: نور، ياسر أحمد، "مصنف أبان بن عثمان بن عفان في المغازي بين الوهم والحقيقة"، مجلة مركز بحوث ودراسات، 1/29، (2009م)، 203.

³² مهدي رزق الله أحمد، السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية (الرياض: مركز الملك فيصل، 1996م)، 20-21؛ العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1994م)، 49/1-50.

³³ مهدي رزق الله أحمد، السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، 20؛ سليمان بن أحمد العودة، السيرة النبوية في الصحيحين وعند ابن إسحاق دراسة مقارنة في العهد الملكي (جامعة الملك بن عبد العزيز، 1993)، 56؛

Hüseyin Güneş, "Siyer Araştırmalarında Hadis Kaynaklarının Önemi", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 3 (2018), 57.

³⁴ Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sira", 291.

³⁵ البخاري، الجامع الصحيح، "الكفالة" 4 (رقم 2297).

صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة" بالإسناد الأول وهي يحيى بن بكير عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب الزهري عن عروة بن زبير³⁶. وهذا الإسناد يُعدُّ أصلاً لهذه الرواية، وكل هؤلاء الرواة ثقة³⁷.

أما الإسناد الثاني، فقد ذكره البخاري عمداً ليشير إلى قضية الإسناد، كما أشار إلى ذلك ابن حجر: "قاله بن المنير تنبيهاً ساق البخاري الحديث هنا على لفظ يونس عن الزهري وساقه في المحجرة على لفظ عقيل"³⁸. وهذا منهج الإمام البخاري في كتابه وهو عندما يريد أن يشير إلى اختلاف الأسانيد يذكر بعض الإشارات. ودرس هذا محمد كمال درويش في رسالته الدكتوراه وقال: "يستعمل البخاري في ذكر الاختلاف ألفاظاً هي: (وقال فلان)، و(رواه) و(تابعه)"³⁹. وتطبيقه لهذا المنهج يتضح في الرواية التالية: يذكر البخاري أولاً الإسناد الأصلي قائلاً "حدثنا يحيى بن بكير، حدثنا يحيى بن بكير، عن عقيل، قال ابن شهاب..."، ثم يقول بعدها "وقال أبو صالح: حدثني عبد الله، عن يونس، عن الزهري..." وهذا يتوافق مع منهجه ولا يتعارض الإسناد الثاني مع الأول. وكل ذلك يُفندُ ادعاء المؤلف، ولذلك يمكننا أن نقول إن هذا الادعاء بشأن التلاعب بالإسناد⁴⁰ ليس له أساس، بل المؤلف غير مطلع على منهج البخاري في كتابه، ولا يعرف منهج المحدثين، ولا يوجد دليل على تغيير النسخة الأصلية من كتاب البخاري، لأنه لا أحد من شراح البخاري ذكر أن هذا له علاقة بالنساج، إنما هذا من صنيع الإمام البخاري نفسه. وجرت العادة أن أخطاء النساخ ينبه إليه شراح الحديث فإذا اتفقوا جميعاً وهم يشرحون هذا الحديث على عدم وجود خطأ من البخاري أو من النساخ ولم تأت أي رواية تتعارض مع صنيع البخاري هذا⁴¹.

ونحن نرى هذا التصرف والمنهج على دراسات المستشرقين كثيراً، فأنتهم يستندون إلى الشاذ والغريب ويقدمونه على المعروف والمشهور⁴².

3.2.3.2 قضية تصرفات ابن هشام على سيرة ابن إسحاق: آثار المؤلف شكوكاً حول ابن هشام فيما يتعلق بقصة أبي بكر

وابن الدغنة، فقد قال: "رغم إمكانية وصول الطبري والواقدي إلى سيرة ابن إسحاق من خلال طرق مختلفة، إلا أن عدم ذكرهما لهذه القصة في كتبهما يثير الدهشة. ومع ذلك، فإن عدم ذكرهما هذه القصة غير واضحة تماماً: هل قرر الطبري والواقدي (أو مصادرها) ببساطة حذف الحادثة أم أن ابن هشام قام بإضافة هذه الرواية أثناء مراجعته لسيرة ابن إسحاق؟، ولكن عدم إمكاننا ربطها بابن إسحاق من خلال هذه المصادر وغيرها، وهذا يثير بعض الشكوك بشأن صحة رواية ابن هشام، وأنا لا أقصد أنه قد اخترع الإسناد بنفسه من خلال ابن إسحاق"⁴³.

مناقشة الانتقاد:

³⁶ البخاري، الجامع الصحيح، "مناقب الأنصار" 45 (رقم 3905).

³⁷ انظر: مغلطاي، علاء الدين مغلطاي بن قليج الحنفي (ت ٧٦٢ هـ)، محمد عثمان، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011م)، 6/ 624؛ الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ)، تذكرة الحفاظ، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 1/ 122؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1908م) 4/ 355.

³⁸ ابن حجر، فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار المعرفة، 1999م)، 1/ 476.

³⁹ الرحمي، محمد كمال درويش، إشارات الإمام البخاري إلى اختلاف الأسانيد في الجامع الصحيح (عمان: الجامعة الأردنية، رسالة دكتوراه، 2011م)، 269. Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sira", 292.

⁴¹ ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت ٤٤٩ هـ)، شرح صحيح البخاري، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، 2003م)، 323/7؛ ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ)، فتح الباري، 22/7؛ العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥ هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ودار الفكر)، 17/ 35.

⁴² السلفي، محمد لقمان، اهتمام المحدثين بنقد الحديث، (الرياض: دار الداعي، 1999م)، 440.

⁴³ Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sira", 285.

أ. لماذا الواقدي والطبري لم يذكرنا هذه الرواية في كتبهما؟ وهل عدم ذكرهما هذه الرواية تؤثر في صحتها؟

أولاً: أن هذه الرواية تعود إلى فترة قبل الهجرة إلى المدينة المنورة. وكما هو معروف، يحتوي كتاب الواقدي الذي وصلنا على قسم المغازي. لذلك، عدم وجود هذه الرواية في قسم المغازي للواقدي لا يعد نقصاً يؤثر على صحة الرواية⁴⁴.

ثانياً: لقد استفاد الطبري من المؤرخين الذين سبقوه، مثل الزهري (ت: 124 هـ)، وابن إسحاق (ت: 151 هـ)⁴⁵، والواقدي (ت: 207 هـ)، وغيرهم من المؤرخين. ومع ذلك، لا يعني أنه نقل كل رواية وجدت في كتب المؤرخين السابقين، بل قام بتنقية واختيار الروايات التي يرويها بناءً على الموضوعات، ومنهجه. وفي معالجته للروايات في الفترة الزمنية الأولى من بداية الحلقة وحتى هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة، اعتمد على الموضوعات. أما في معالجته للروايات في الفترة الزمنية الثانية من الهجرة وحتى عام 302 هـ (914 م)، فاعتمد على الترتيب الزمني⁴⁶. وهذه المعلومات تدل على أن الطبري كتب كتابه بطريقة ليست عشوائياً، بل بناءً على منهج وهدف محدد، على عكس ما يقصد به المستشرق شوميكر.

وأما رواية قصة ابن الدغنة، فإن عدم وجودها في الفترة الأولى من تاريخ الطبري قد يكون بسبب موضوع هذه الرواية غير متوافق مع منهجه في تناول الأحداث التاريخية، ولذلك قد تم حذفها أو عدم إدراجها في كتابه. عند دراسة منهجه، نجد أنه يعالج غالباً الأحداث التاريخية المتعلقة بالدول والخلفاء والملوك، وكذلك لتراجم الشخصيات والأنساب، أو يتناول التواريخ المحلية والأحداث ذات الصلة بها. قد يكون هذا هو السبب في عدم ذكر رواية قصة ابن الدغنة في كتابه⁴⁷. وبدلاً من ذكر هذه الرواية بشكل منفصل أشار الطبري في رواية هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى بعض المعلومات عن أحوال المسلمين في ذلك الوقت⁴⁸.

ب. تشكيك المؤلف في تلاعب ابن هشام بالروايات في كتاب ابن إسحاق.

وكما ذكرنا، قد أعرب المؤلف عن شكوكه حول تناقل ابن هشام لقصة "ابن الدغنة" من خلال ابن إسحاق، وأبدى عدم قبوله لصحة هذه الرواية. وقد استند المؤلف في هذا الادعاء بشكل أساسي إلى المستشرقين السابقين الذين ألقوا الضوء على علاقة ابن هشام بابن إسحاق وعلاقتهم في كتابة السيرة النبوية، مما أدى إلى انتقادات المستشرقين لكتبهما ورواياتهما في هذا المجال⁴⁹.

وأما نحن نعلم أن ابن هشام قام ببعض التعديلات والتصحيحات في كتاب ابن إسحاق، ومن هذه التعديلات: بيان بعض الألفاظ، وتصحيح الأسماء والأنساب، واختصار بعض الروايات إلخ⁵⁰. ومع ذلك، لم يتدخل ابن هشام في تغيير أو تشويه روايات ابن

44 الواقدي، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء، المدني، أبو عبد الله، الواقدي (ت ٢٠٧هـ)، المغازي، تحقيق مارسدن جونس (بيروت: دار الأعلمي، 1989م)، 14/1.

45 ابن إسحاق اهتم في تصنيف كتابه السيرة بالتسلسل الزمني، وأصبح هذا التصنيف مثلاً يُتذى به من قبل المؤرخين الذين جاءوا بعده. انظر: Yakup Akyürek, VII. (XIII.) Yüzyılda Siyer Yazıcılığı, (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 31.

46 الخزاعلة، زياد أحمد فلاح، موارد الطبري في تاريخه للفترة الأموية (الاردن: جامعة آل البيت، رسالة ماجستير، 2021م)، 45.

47 الخزاعلة، زياد أحمد فلاح، موارد الطبري في تاريخه للفترة الأموية، 45-46.

48 الطبري أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠ هـ)، تاريخ الرسل والملوك تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف، 1967م)، 369/2.

49 محمد زهير الحمد-محمد عودة الحوري، "دور المستشرقين في تشويه السيرة النبوية، كتاب المغازي الأولى ومؤلفوها - للمستشرق الألماني يوسف هوروفتس- نموذجاً." مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، 102/30 (2015م)، 411-446.

50 ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار المطليبي بالولاء، المدني (ت ١٥١هـ)، سيرة ابن إسحاق، تحقيق: سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 1978م)؛

Şaban Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 434-444.

إسحاق، بل قام بتوضيح ما ذكره في الكتاب بشكل واضح، وبناءً على ذلك، يمكن القول إن ادعاء المؤلف حول ابن هشام لا يستند إلى أي دراسات علمية، بل هو تسرع في انتقاده دون إجراء بحث كافٍ.

3. منهجه في التعامل مع روايات الزهري عن عروة بن الزبير في السيرة النبوية.

يتناول المؤلف بعض الأحداث المتعلقة بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم في بحثه. وهذه الروايات أكثرها تأتي من طريق الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها⁵¹. وسنتناول تحليل دراساته هذه الروايات ونتائجها باختصار في المسائل الآتية.

1.3. روايات الهجرة إلى الحبشة والهجرة إلى المدينة المنورة.

تناول المؤلف في هذا القسم ثلاثة أخبار مع بعضها البعض، وهي الرسالة إلى عبد الملك بن مروان⁵²، ورواية دخول أبي بكر في حوار ابن الدغنة ورده عليه⁵³، وهجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة⁵⁴. وهذه الروايات تدور حول أحداث ظلم المشركين للمسلمين في مكة، وهجرة المسلمين إلى الحبشة، ومن ثم إلى المدينة مع النبي صلى الله عليه وسلم.

ومع ذلك، يعبر المؤلف عن عدم قبوله لارتباط هذه الروايات ببعضها البعض، وانتقدها بشكل منفصل ضمن هذا القسم. ولم يقبل صحة أسانيدنا أو لم يجد عدد طرقها كافية، مع ذلك يظهر عدم ثقته في إسناد الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها وحدها، وحاول التشكيك في صحتها، على الرغم من أنه يقبل إمكانية حدوث هذه الأحداث بشكل عام دون قبول تفاصيلها.

وسنذكر أهم انتقادات المؤلف على هذه الروايات من ناحية الإسناد والمتن، وهي:

1.1.3. رواية "رسالة عروة إلى عبد الملك بن مروان": انتقد المؤلف هذه الرواية بسبب تفرد الطبري بنقل هذه الرواية، وقال:

"على الرغم من أهميتها في مادة السيرة النبوية، لم يتم نقل هذه الرواية من مصادر أخرى للسيرة مثل سيرة ابن إسحاق، وهذا يشكل مشكلة كبيرة لتوثيق صحة هذا الخبر"⁵⁵.

مناقشة الانتقاد: تفرد الطبري في نقل خبر الرسالة إلى عبد الملك بن مروان يشكل تحدياً لصحة هذه الحادثة، ومن الممكن أن

ينتقد هذه الرواية من ناحية الإسناد والمتن. أما بالنسبة لموضوع أهمية مضمون هذه الرسالة، فهو أمر آخر، حيث يمكن العثور على هذا المضمون في كتب السيرة النبوية وكتب الأحاديث النبوية بشكل واسع⁵⁶.

⁵¹ Shoemaker، "In Search of 'Urwa's Sira", 270-339.

⁵² أخرجه الطبري عن عروة، "أنه كتب إلى عبد الملك بن مروان: أما بعد، فانه - يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم - لَمَّا دَعَا قَوْمَهُ لِمَا بَعَثَهُ اللَّهُ مِنَ الْهُدَى وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْهِ، ...، أمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أَنْ يَخْرُجُوا إِلَى أَرْضِ الْحَبَشَةِ... " انظر: الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠ هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (مصر: دار المعارف، 1967م)، 368/6.

⁵³ أخرجه البخاري عن عائشة رضي الله عنها، قَالَتْ: لَمْ أَعْقِلْ أَبَوَيَّ قَطُّ إِلَّا وَهُمَا يَدِينَانِ الدِّينَ، وَلَمْ يَمُرَّ عَلَيْنَا يَوْمٌ إِلَّا يَأْتِينَا فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَرَفِي النَّهَارِ، بُكْرَةً وَعَشِيَّةً، فَلَمَّا ابْتُلِيَ الْمُسْلِمُونَ، خَرَجَ أَبُو بَكْرٍ مَهَاجِرًا قِبَلَ الْحَبَشَةِ، حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَرَكَ الْعِمَادِ لَقِيَهُ ابْنُ الدَّغِنَةِ... " انظر: البخاري، الجامع الصحيح، "الكفالة" 4 (رقم 2297).

⁵⁴ انظر: البخاري، الجامع الصحيح، "مناقب الأنصار" 45 (3905).

⁵⁵ Shoemaker، "In Search of 'Urwa's Sira"، 273-283.

⁵⁶ ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق، 235. ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (ت ٢١٣هـ)، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلي (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1955م)، 317/1؛ البخاري، الجامع الصحيح، "مناقب الأنصار" 45 (رقم 3906).

2.1.3. قصة رواية جوار ابن الدغينة: ركز المؤلف في تحليل متون روايات قصة جوار ابن الدغينة على اختلافات الكتب التي

نقلت هذه الرواية، والتي تشمل مسند عبد الرزاق، وسيرة ابن هشام، وصحيح البخاري، والدلائل النبوية للبيهقي. وهذه الاختلافات كالآتي:

أ. يستشكل المؤلف من الناحية الزمنية، حيث يفهم من تصنيف عبد الرزاق أن محاولة هجرة أبي بكر مرتبطة بوقت الهجرة الأولى إلى الحبشة⁵⁷، بينما في تصنيف ابن هشام يرتبط الحادث بوقت الهجرة الثانية إلى الحبشة⁵⁸. ومع ذلك، يرتبط البخاري والبيهقي هذه الحادثة بوقت الهجرة إلى المدينة المنورة⁵⁹. والمؤلف يرى أن هذه الاختلافات تؤثر سلباً على صحة هذه الرواية وتجرح موثوقيتها⁶⁰.

مناقشة الانتقاد: إن قصة جوار ابن الدغينة ليست قصة قصيرة تتحدث عن حادثة معينة، بل إنها تتكون من سلسلة من الأحداث. تشمل هذه الأحداث ظلم المشركين للمسلمين في مكة، ومحاولة هجرة أبي بكر إلى الحبشة، وبعد ذلك عودته إلى مكة بجوار ابن الدغينة، وضغوط المشركين على أبي بكر مرة ثانية، وأخيراً هجرته مع النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة. هذه الأحداث المتتابعة تشكل قصة جوار ابن الدغينة.

وخلاف ادعاء المؤلف أن البخاري لا يرتبط البخاري هذه الحادثة بوقت الهجرة إلى المدينة المنورة لأن بين الهجرة إلى الحبشة، والمدينة وقت طويل⁶¹.

في هذه الحالة، فمن المؤلف أن يذكر كل مؤلف القصة وفقاً لمنهجه وتصنيفه الخاص. على سبيل المثال، إن البخاري ذكر القصة بشكل كامل أو بتقطيع⁶² في أربعة مواضيع مختلفة في كتابه⁶³.

ب. وانتقد المؤلف الاختلاف بين ابن هشام والمؤلفين الآخرين فيما يتعلق بذكر هجرة أبي بكر إلى الحبشة، حيث إن ابن هشام لم يذكر إلى أين سيهاجر أبو بكر في روايته. واعتبر المؤلف هذا الاختلاف أحد الأسباب التي تدعو للشك في صحة هذه القصة⁶⁴.

مناقشة الانتقاد: من المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم أذن للمسلمين للهجرة إلى الحبشة كما ذكر ابن إسحاق في سيرته: " فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن بأرض الحبشة ملكاً لا يظلم أحد عنده، فالحقوا ببلاده حتى يجعل الله لكم فرجاً ومخرجاً مما أنتم فيه... " ⁶⁵. ولهذا من المؤكد أن أبا بكر نوى للذهاب إلى الحبشة، يقوي هذا روايات عبد الرزاق، والبخاري، والبيهقي.

⁵⁷ ذكر عبد الرزاق هذا الحديث تحت باب من هاجرة إلى الحبشة انظر: عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق. مركز البحوث وتقنية المعلومات (مصر: دار التأسيس، 2013م)، 54/6.

⁵⁸ ذكر ابن هشام هذه الرواية في وقت تقريباً للهجرة الثانية إلى الحبشة. فبعد قصة عودة بعض المسلمين إلى مكة واعتقادهم بأن أهل مكة قد أسلموا. انظر: ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، 372/1.

⁵⁹ ذكر البخاري والبيهقي هذه الرواية تحت باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة، انظر: البخاري، الجامع الصحيح، "مناقب الأنصار" 45 (رقم 3906)؛ البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجْردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق عبد المعطي قلعجي (دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، 1988م)، 471/2.

⁶⁰ Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sīra", 288-289.

⁶¹ البخاري، الجامع الصحيح، "مناقب الأنصار" 37 (3872).

⁶² قال ابن حجر: " أن البخاري يذهب إلى جواز تقطيع الحديث إذا كان ما يفصله منه لا يتعلق بما قبله ولا بما بعده تعلقاً بفضي إلى فساد المعنى فصنعه كذلك " انظر: ابن حجر، فتح الباري، 84/1.

⁶³ وهي كتاب الصلاة، وكتاب الكفالة، وكتاب مناقب الأنصار، وكتاب الأدب.

⁶⁴ Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sīra", 286.

⁶⁵ ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق، 213.

2.3. روايات بداية الوحي.

هذه الرواية مهمة للإسلام لأنها تتحدث عن بداية نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ولهذا السبب تم نقلها في العديد من مصادر السيرة النبوية، ونقل من ثلاثة طرق مهمة هي:

- رواية عائشة رضي الله عنهما، ونقلت بطريق معمر، ويونس، وعقيل عن الزهري، عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها بشكل كامل⁶⁶، ولكن ابن إسحاق، وابن سعد نقل هذه الرواية عن الواقدي عن الزهري بشكل مختصر، تضم هذه الرواية خبر رؤية النبي صلى الله عليه وسلم كفلق الصبح، وحبه إلى أن يخلوا وحده⁶⁷.

- رواية عبيد، ونقلت بطريق ابن إسحاق عن وهب بن كيسان عن عبيد⁶⁸.

- رواية ابن عباس، ونقلت بطريق محمد بن عمر الواقدي عن إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس⁶⁹.

يشك المؤلف في صحة رواية بدء الوحي بناءً على مقايسته لتلك الروايات. وقام المؤلف بانتقاد تلك الروايات من حيث الإسناد والمتن. وسوف نذكر هذه الانتقادات ومناقشتها على النحو التالي:

1.2.3. قضية نقل الروايات مختصرة أو مطولة: يقول المؤلف: "من الجانب المنهجي، من المشكلة أن نذكر رواية ابن إسحاق

والواقدي عن الزهري في شجرة الإسناد مع روايات معمر، ويونس، وعقيل وغيرهم، لأن رواية ابن إسحاق والواقدي تأتي بشكل مختصر وناقص مقارنة بروايات الآخرين التي ذكروا مطولاً"⁷⁰.

مناقشة الانتقاد: المؤلف انتقد هذه الروايات من حيث المنهجية في سرد القصة والإسناد، ومع ذلك، إذا كان يعرف الفروق في المنهج بين كتب التاريخ وكتب الأحاديث، فإنه لا ينتقدها. وذلك لأنه يقارن استخدام أسانيد ابن إسحاق والواقدي مع البخاري ومسلم، دون أن ينتبه إلى مناهجهم. الفرق الأساسي هو تهدف كتب الأحاديث إلى نقل المعلومات كما هي دون الحاجة إلى السرد الخيالي. أما كتب التاريخ، فتستخدم جميع المعلومات بما فيها العناصر السردية والخيالية⁷¹.

وأما في كتابة السيرة النبوية خصوصاً، فقد جمع بعض المؤلفين صفتي المحدث والمؤرخ مثل محمد بن إسحاق، والواقدي، وابن سعد، والطبري حيث قال أكرم ضياء العمري عن مناهجهم: "هؤلاء أفادوا من منهج المحدثين بالتزام سرد الأسانيد، ومحاولة إكمال صورة الحادث

⁶⁶ انظر: البخاري، الجامع الصحيح، "بدء الوحي" 1 (رقم 3)؛ مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ - ٢٦١ هـ). الجامع المسند، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955م)، "الإيمان" 73 (رقم 252).

⁶⁷ قالت عائشة رضي الله عنها: "أول ما ابتدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من النبوة حين أراد الله عز وجل كرامته ورحمة العباد به ألا يرى شيئاً إلا جاءت كفلق الصبح. فمكث على ذلك ما شاء الله عز وجل أن يمكث، وحبب الله عز وجل إليه الخلوة، فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده" انظر ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق، 120؛ ابن هشام، السيرة النبوية، 1/235؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 1/153.

⁶⁸ ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق، 121؛ ابن هشام، السيرة النبوية، 1/236.

⁶⁹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 1/153.

⁷⁰ Shoemaker، "In Search of 'Urwa's Sīra"، 304.

⁷¹ Ayhan Tekineş "Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma" Hadis Tetkikleri Dergisi, 2/2 (2004)، 37-38.

عن طريق جمع الأسانيد أحياناً أو سرد الروايات التي تشكل وحدة موضوعية تحت عناوين دالة⁷² وبناءً على هذا القول، من الصعب فهم العلاقة بين رواية ابن إسحاق والواقدي ورواية البخاري ومسلم بدون دراسة منهجية لكلٍ منهم.

2.2.3. قضية مدار الراوي والتناقض بين نصوص رواياتها: في تحليله لرواية عائشة رضي الله عنها، يصل المؤلف إلى استنتاج أن

الزهري لم يأخذ الرواية الكاملة من عروة بن زبير، بل أخذ الجزء المتبقي من الرواية من وهب بن كيسان، ثم أسندها إلى عروة. قال المؤلف: "رغم اسنادها (ابن إسحاق ومعمّر) يجمعان في الزهري عن عروة عن عائشة (رضي الله عنها)، كيف يمكننا فهم هذا الاختلاف الكبير بين هاتين الروايتين؟ وأعتقد أن هذا الفرق لا ينبع من إخراج ابن إسحاق للمعلومات الباقية من الرواية، بل الزهري أخبره بشكل ناقص، ثم أخذ هذه القصة بشكل كامل وأخبرها إلى رواة آخرين مثل معمّر. ونرى رواية مطولة تأتي من الزهري تشبه رواية وهب بن كيسان الذي كان مولى لآل الزبير، وقد يكون مصدر الزهري لباقي القصة هو وهب بن كيسان. ومن الممكن أن يكون ابن إسحاق يعرف هذه الحقيقة، ولهذا السبب ذكر هذه القصة بإسنادين"⁷³. ويقول المؤلف دليلاً على رأيه هذا: "... يشبه عمل ابن سعد بعمل ابن إسحاق في نقل هذه القصة. وهذا يبطل تفسير غريغور شولر أن ابن إسحاق نفسه اختصر هذه الرواية"⁷⁴.

مناقشة الانتقاد:

أ. ادعى المؤلف أن مصدر الزهري في الرواية المطولة وهب بن كيسان، ولكنه لم يذكره وأسندها إلى عروة بن زبير. وهذا الادعاء يعتمد على فكرة مسبقة في نظر المؤلف، حيث يثير الشك في مكانة الإمام الزهري في مجال علم الحديث والسيرة النبوية⁷⁵.

بداية هذا الادعاء يتعارض مع ما ورد في أخبار الزهري بخصوص اهتمامه بذكر مصدر الرواية. ذكر عبد العزيز الدوري هذه الحقيقة في كتابه: "وقد أسند الزهري رواياته، واشتهر بقوة إسناده"⁷⁶، وما يدل على اهتمام الزهري بالأسانيد هذه الروايات: "قال سفيان بن عيينة: حدث الزهري يوماً بحديث، فقلت: هاته بلا إسناد، فقال الزهري: أيرقى السطح بلا سلم"⁷⁷، وأيضاً قال لراوٍ لا يستند حديثه: "قاتلك الله يا ابن ... ما أجراك على الله، ألا تسند حديثك، إنك لتحدث بأحاديث ليس لها خطم ولا أزمة"⁷⁸، وبينت لنا هاتان الروايتان مدى تشدد الزهري بإسناد الروايات، ولذلك، فإن احتمالية إخفاء الزهري لمصدره في هذه الرواية تبدو ضعيفة، خلاف رأي المؤلف.

⁷² العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة، 11/1.

⁷³ Shoemaker، "In Search of 'Urwa's Sīra"، 305.

⁷⁴ Shoemaker، "In Search of 'Urwa's Sīra"، 306.

⁷⁵ الزهري، هو من كبار الأجيال الثانية من التابعين الذين استفاد منهم الكثير في مجالات متنوعة من العلم، ولعب دوراً متميزاً في جمع وتوثيق الحديث النبوي ونشره بين الناس. وهو أيضاً لعب دوراً مهماً في إرساء الأسس والنوابت العامة لكتابة السيرة النبوية. لأنه عرض حوادث السيرة من المولد إلى الوفاة وعدم الاقتصار على ذكر جانب واحد أو شذرات متفرقة منها. وهو شكّل الهيكل العام للسيرة المعروفة عند ابن إسحاق، وموسى بن عقبة الواقدي. انظر عمار عبودي محمد حسين نصار، تطور كتابة السيرة النبوية (بغداد: الثقافة العامة، 1997م)، 63-68.

⁷⁶ الدوري، عبد العزيز، نشأة علم التاريخ عند العرب، 28.

⁷⁷ ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (ت ٧٩٥هـ)، شرح علل الترمذي، تحقيق هامد عبد الرحيم سعيد (الأردن: مكتبة المنار، 1987م)، 361.

⁷⁸ العقبلي، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقبلي المكي (ت ٣٢٢هـ)، الضعفاء الكبير، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984م)، 102/1.

ب. لا يوجد سبب معين لدى الزهري لإخفاء أنه روى هذه الرواية عن وهب بن كيسان. لأنه معروف بالعلم وخاصة رواياته مشهورة عن أنس بن مالك، وجابر بن عبد الله وعن عبد الله بن الزبير، وعروة بن الزبير، وقال الترمذي عنه: ثقة، وذكره ابن حبان في كتابه الثقات⁷⁹. وقال ابن سعد: " وكان محدثاً ثقة"⁸⁰.

وأيضاً، ابن إسحاق هو الوحيد الذي نقل رواية وهب بن كيسان في كتابه، ولكن الباقي من تلاميذ الزهري نقلوا رواية بدء الوحي عن طريق عروة بن زبير كما ذكرنا سابقاً.

ج. يستشهد المؤلف برواية ابن إسحاق وابن سعد كدليل على ادعائه بأنه لم يأخذ الزهري هذه الرواية من عروة بن الزبير بصورة مطولة⁸¹. ولكن ابن إسحاق يستخدم في السيرة والمغازي منهج الإسناد الجمعي وهذا مخالف لمنهج المحدثين⁸². ومع ذلك أن ابن إسحاق يعتمد على إيراد الأخبار بالأسانيد التي وصلت إليه، وبعضها موصول، وبعضها منقطع أو وقد يُذكر بعض الأخبار بدون ذكر للإسناد⁸³.

ويذكر المؤلف رواية الواقدي التي نقلها ابن سعد في كتابه، ويستخدمها لتقوية عمل ابن إسحاق في ذكر إسنادين لسرد هذه القصة. ويدعي أن هاتين الروايتين تشابهان في بعض النقاط وتعززان بعضهما البعض. ولكن عندما نلقي نظرة على رواية الواقدي عن الزهري، نجد أنه اختصر هذه الرواية وذكر القصة بشكل عام، ثم استخدم رواية ابن عباس بكامل تفاصيلها⁸⁴. وأما ابن إسحاق يكتفي بذكر طرف الرواية⁸⁵. ومن هذه الناحية، رواية ابن سعد تعزز فكرة أن الزهري روى هذه القصة بشكل مطول ليس قاصراً كما ادعى المؤلف.

وأما التشابه عند كتابي الواقدي وابن إسحاق موجود بشكل عام⁸⁶، وهذا قد يتسبب أصل مادة المغازي واحدة⁸⁷، ولكن عمل الواقدي في سرد قصة بدء الوحي بإسنادين يختلف من ناحية المتن، لأن الواقدي قد اختصر رواية الزهري، بينما ذكر ابن إسحاق طرفاً من بداية الرواية عن الزهري فقط. وهنا يُفهم أن الواقدي قد سمع الرواية كاملة، ولكنه اختصرها. وبناءً على هذه الناحية، يختلف عمل الواقدي عن عمل ابن إسحاق. ولا يقوي التشابه بينهما ادعاء المؤلف. وكل هذا يشير إلى أن الزهري قد نقل هذه الرواية بشكل كامل إلى طلابه. وذكر ابن إسحاق لطرف هذه الرواية عن الزهري لا ينقض هذه الحقيقة.

وأخيراً، عندما ننظر إلى جميع روايات بداية الوحي، لا يوجد أي تعارض بينها، ومضمون الرواية تأتي في كثير من الطرق. ولا يوجد أي مشكلة في صحتها من ناحية الإسناد. وسناقش نقد المتن فيما يأتي.

79 المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي (٦٥٤ - ٧٤٢ هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م)، 137-138.

80 ابن سعد، الطبقات الكبرى، 411/5.

81 Shoemaker، "In Search of 'Urwa's Sīra"، 306.

82 الدوري، عبد العزيز، نشأة علم التاريخ عند العرب، 34.

83 رياض، هاشم هادي، نضال مؤيد مال الله، "منهجية ابن إسحاق في تدوين السيرة النبوية" 12/6 (2012م)، 28.

84 ابن سعد، الطبقات الكبرى، 153-152/1.

85 ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق، 235.

86 يُدعى المستشرق هوروفيتس أن الواقدي استخدم كتاب ابن إسحاق دون إعطاء إسناد له، وأن هاتين الكتابين تشابهان في بعض مضامينهما. انظر: يوسف هوروفيتس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ترجم حسين نصار (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001م)، 137.

87 السلومي، عبد العزيز بن سليمان، الواقدي وكتابه المغازي منهجه ومصادره (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 2004م)، 179/1.

3.2.3. ادعاءات أن هذه الروايات تغيرت بيد المحدثين:

1.3.2.3. أشار المؤلف في قسم نقد متن رواية بدء الوحي إلى تحليل روبين⁸⁸ لهذه الرواية في كتابه، حيث إن روبين إدعى أن الروايات حول حياة النبي صلى الله عليه وسلم تعرضت لتغيير على يد المحدثين ليكون متوافقاً مع المعلومات الموجودة في القرآن، وسمى هذا التغيير بـ "Qur'anisation"⁸⁹. والمؤلف قال مستنداً إلى هذا الادعاء: إن الزهري أضاف معلومات غير موجودة في القرآن بهدف تعزيز نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، مثل رؤية النبي النور⁹⁰ واستماعه لأصوات⁹¹. ومثل هذه الاختلافات في المتن والإضافات إليها، مع وجود معلومات غير قرآنية، تشير إلى تطور الروايات تدريجياً على الصعيد الأدبي⁹².

ومع ذلك، يدعي المؤلف أن عناصر غير قرآنية دخلت إلى هذه الروايات بتأثير من الكتاب المقدس (الإنجيل) بعد جمع القرآن بهدف زيادة قدسية القرآن، وحاولوا أن يُشكلوا تصوُّراً للنبي مشابهاً لتصوُّر الأنبياء في الكتب السماوية. وفي هذا الصدد، يشير إلى أن بعض الأحداث التي وردت في الروايات غير موجودة في القرآن⁹³.

مناقشة الإنتقاد:

أولاً: ادعاء تعديل الروايات لتتوافق مع القرآن الكريم لا يستند إلى نظرية علمية، بل هو اعتقاد يستمد من منهجية المستشرقين في الدراسات القرآنية. فقد يقولون إن القرآن الكريم هو مجرد تجميع للمعارف، وما جاء في التوراة والإنجيل التي حصل عليها النبي محمد من طريق التعلم من الأحبار والبراهين. ولكننا نعرف أن القرآن الكريم يذكر عن هذا الموضوع: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [المائدة: 48]، وفي هذه الحال يجب أن يقول العقل السليم أن هذا التشابه في القرآن وباقي الأديان قبله دليل على أن الإسلام من عند الله، قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾ [الشورى: 13]⁹⁴.

من المعروف السيرة النبوية جزء من السنة النبوية، ونجد ذلك ظاهراً في كتب المحدثين المصنف على أبواب الفقهية، خصوصاً أبواباً مختلفة للسيرة النبوية كالمغازي، وبدء الوحي، مناقب النبي صلى الله عليه وسلم⁹⁵.

⁸⁸ أوري روبين (عاش 1944م – 26 أكتوبر 2021م) كان أستاذ في قسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة تل أبيب. قام بتأليف عدد من الكتب في التفسير والسير والحديث، انظر: https://en.wikipedia.org/wiki/Uri_Rubin

⁸⁹ Uri Rubin، *The Eye of Beholder: the Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims* (New Jersey: the Darwin Press, 1995) ، 104.

⁹⁰ أخرجه الصنعاني عن جابر: "بينما أنا أمشي سمعت صوتاً من السماء، فرفعت رأسي، فإذا الذي جاني بجراي جالساً على كرسي بين السماء والأرض..." انظر: الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات، (مصر: دار التأصيل، 2013م) "المغازي" 1 (رقم 10555).

⁹¹ يقصد المؤلف "الصوت" رواية ابن إسحاق: فلا يمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر ولا شجر إلا قال: السلام عليك يا رسول الله. انظر: ابن هشام، سيرة ابن هشام، 235/1.

⁹² Shoemaker، "In Search of 'Urwa's Sīra"، 310.

⁹³ Shoemaker، "In Search of 'Urwa's Sīra"، 311-312.

⁹⁴ الجبري، عبد المتعال محمد، *السيرة النبوية وأوهام المستشرقين* (القاهرة: مكتبة وهبة)، 20-21؛ الغزالي، مشتاق بشير، *القرآن الكريم في دراسات المستشرقين* (دمشق: دار النفائس، 2008م)، 52-53؛ السامرائي، مصطفى صالح، *المستشرق مونتغمري واط وكتابه محمد النبي ورجال الدولة* (دمشق: دار العصماء) 209.

⁹⁵ خضر، عبد العليم عبد الرحمن، *المسلمون وكتابة التدوين، (فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993م)* 86.

ثانيا: ادعاء دور الإمام الزهري في تغيير الروايات وتطورها ادعاء ضعيف لأن علم الحديث والسيرة النبوية لا يأتيان عن طريق الإمام الزهري فقط⁹⁶. كما ذكر المؤلف في قسم تحليل الأسانيد أربع طرق لهذه الرواية. والمؤلف لا يريد أن يتعلم مراحل رواية الخبر وشروطها في أصول علم الحديث⁹⁷. ومن المعلوم أن الزهري من أسبق الناس إلى تدوين علمه وأخباره ومروياته، ومع أهمية الزهري فإن موسى بن عقبة، وابن إسحاق لا يقلان عنه أهمية⁹⁸.

2.3.2.3. وأما نظرية ردوي بارت Qur'anisation، ويقصد بها تطور الروايات وتغييرها ليكون متوافقاً مع القرآن الكريم فقد يظهر عدم نظرهم إلى طبيعة تطور العلوم، حيث علم التاريخ وعلم السيرة النبوية، وعلم الحديث عاشت بعض المراحل لأن كل شيء يخضع للتدرج في النشأة والتكوين، وإنما يمر بمراحل زمنية متتابعة حتى يصل إلى نضجه وكماله، والسيرة النبوية وعلم الحديث لم يشداً عن هذه القاعدة⁹⁹.

ويدلل على نظريته بادعاء بعض إضافات معلومات غير موجودة في القرآن مثل رؤيته الضوء، وسماعه الصوت¹⁰⁰ ورواية: "فلا يمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر ولا شجر إلا قال: السلام عليك يا رسول الله..."¹⁰¹.

أولاً: محاولة المؤلف في نقد الروايات بالاعتماد على التباينات بينها وبين القرآن الكريم لا تنتج نتائج صحيحة، وذلك بسبب الفارق الكبير بين نص القرآن الكريم كونه كلاماً إلهياً، وبين كلام النبي صلى الله عليه وسلم، على الرغم من أن الصحابة الكرام أخذوها مباشرة من النبي صلى الله عليه وسلم. ويمكن للشخص أن يلاحظ بعض المواقف والحالات التي لا تتوافق مع دعوى نسبة القرآن إليه، مثل العتاب الإلهي أو الحث الإلهي للنبي صلى الله عليه وسلم. ¹⁰² قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التحریم: 1]، وقال: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ ٤٣﴾ [التوبة: 43]، ومثل هذه الفروق لا يجرح صحة الروايات.

ثانيا: ادعاء المستشرقين أن إضافة المحدثين مثل هذه الأخبار غير موجود في القرآن الكريم إنما كان لتعزيز نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ليس معتمدا على أدلة علمية، بل يعتمد على رغباتهم الشخصية. لأنه كما قال الدكتور مشتاق بشير: "على الرغم من أن الوحي قد نزل على جميع الأنبياء وهو نابع من مصدر واحد، إلا أن كثيراً من المستشرقين لم يحاولوا أن يشككوا أو يجرحوا الوحي الذي نزل على سيدنا عيسى عليه السلام باسم المنهج العلمي، بل صانوا وأقاموا على أنه بديهي التسليم وبعيد عن مجال الجدل العقلي أو العلمي التجريبي. وفي الوقت نفسه كان الوحي الإسلامي موضوعاً مهماً بالنسبة لهم، إذ لم ينظروا إليه على أنه بدهي وبعيد عن مجال الجدل العقلي أو العلمي التجريبي كما هو حال وحي سيدنا عيسى عليه السلام"¹⁰³.

⁹⁶ "كانت كتابة السيرة أول عمل من أعمال التدوين التاريخي يقوم به المسلمون. وانتقلت الواقعة التاريخية من مجال الرواية والخبر إلى مجال التدوين، وأصبح الرواة والمحدثون والأخبارين هم مؤرخو العصر الجديد." انظر: مواني، عثمان، منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي، (الإسكندرية: دار الوفاء، 2004م)، 286.

⁹⁷ مواني، عثمان، منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي، 63.

⁹⁸ خضر، عبد العليم، المسلمون وكتابة التدوين، 87.

⁹⁹ عبد اللطيف، عبد الشافي محمد، السيرة النبوية وتاريخ الإسلام، (القاهرة: دار السلام، 2008م)، 18.

¹⁰⁰ Shoemaker، "In Search of 'Urwa's Sira"، 311.

¹⁰¹ ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، 234/1.

¹⁰² الغزالي، مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، 60؛ مول، مصطفى عبد الستار، العزاوي، عقيد خالد، الاستشراق دراسة منهجية (دمشق: دار العصماء) 74.

¹⁰³ الغزالي، مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، 58.

بعد كل هذا، إنّ المؤلف لا يقبل نقد الإسناد في تحليل الروايات، ويعتمد فقط على نقد التاريخ. ومع ذلك، يقوم في الغالب بمقارنة الأخبار مع أخبار الإنجيل والتوراة، وعندما يجد تشابهاً بينها، يقر أنها مأخوذة من الإنجيل والتوراة. وفي الدراسة، نلاحظ أن أولوية المؤلف هي تصحيح منهجه وأفكاره في الأخبار الإسلامية.

الخاتمة

في نهاية هذا البحث وبعد مناقشة مسأله نسجل أهم النتائج التي توصلنا إليها كما يأتي:

1. ستيفن شوميكر مستشرق أمريكي، متخصص في دراسة تاريخ المسيحية وظهور الإسلام، ويتمتع بخبرة واسعة في هذا المجال، ولديه العديد من الكتب والأبحاث المتعلقة بالمسيحية والإسلام.
2. يقوم بحث شوميكر على رفض نظرية نقد الإسناد التي استخدمها بعض المستشرقين ويقدم منهج النقد التاريخي بدلاً منها الدراسات الإسلامية والسنة النبوية.
3. يتناول المؤلف بعض الأحداث المتعلقة بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم من طريق الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها، ويركز على تقييم صحة الإسناد وتناسقها مع نصوص الروايات من الناحية التاريخية.
4. كان لدى شوميكر موقفاً مبيّناً ومسبقاً من مصادر السيرة، يتسم بعدم الموضوعية، والتشكيك والانتقائية.
5. إن المستشرق سلك في نقد متون الروايات المتعلقة بالسيرة مسلكاً مخالفاً للمنهجية العلمية الصحيحة بادعائه أن الروايات حول حياة النبي صلى الله عليه وسلم تعرضت للتغيير على يد المحدثين ليكون متوافقاً مع المعلومات الموجودة في القرآن. إذ أن أدلته حول ذلك كانت ظنية ووهيية.
6. وصف المؤلف روايات الآحاد غير صحيحة من ناحية الإسناد، وكلها تحتاج إلى دراسة نقد المتن ونقد التاريخي. ومن المعلوم أن هذا المنهج منهج أكثر المستشرقين، ووصفه هذا غير موضوعي، بل هو محاولة منه للتشكيك في منهج نقد الإسناد، والأخبار الصحيحة التي نقلتها كتب الحديث المعتمدة، كما تبين من مناقشة أقواله، وآرائه.

المراجع:

- ابن اسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار المظلي بالولاء المدني (ت ١٥١هـ). سيرة ابن إسحاق. تحقيق: سهيل زكار. بيروت: دار الفكر. 1978م.
- الاعظمي، مصطفى. دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه. بيروت: المكتب الإسلامي. 1980م.
- باشميل، محمد بن أحمد. موسوعة الغزوات الكبرى. القاهرة: المكتبة السلفية. 1988م.
- البخاري، الجامع الصحيح. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة - مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي. - 2001م.
- بدوي، عبد الرحمان. موسوعة المستشرقين. بيروت: دار العلم للملايين. 1993م.
- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت ٤٤٩هـ). شرح صحيح البخاري. تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. الرياض: مكتبة الرشد. 2003م.
- البهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُوردي الخراساني، أبو بكر البهقي (ت ٤٥٨هـ). دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة. تحقيق: عبد المعطي قلعجي. دار الكتب العلمية. دار الريان للتراث. 1988م.

- الجبري، عبد المتعال محمد. السيرة النبوية وأوهام المستشرقين. القاهرة: مكتبة وهبة.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). تهذيب التهذيب. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية. 1908م.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). فتح الباري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة. 1999م.
- حمادة، فاروق. مصادر السيرة النبوية وتقومها. دمشق: دار القلم. 2010م.
- الخزاعلة، زياد أحمد فلاح. موارد الطبري في تاريخه للفترة الأموية. الاردن: جامعة آل البيت. رسالة ماجستير. 2021م.
- خضر، عبد العليم عبد الرحمن. المسلمون وكتابة التدوين. فيرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1993م.
- الداميني، محمد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر بن محمد. المخزومي القرشي. مصابيح الجامع. تحقيق: نور الدين طالب. سوريا: دار النوادر. 2009م.
- الدوري، عبد العزيز. نشأة علم التاريخ عند العرب. الإمارات العربية المتحدة: مركز زايد للتراث والتاريخ. 2000م.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق: بشار عوادة معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي. 2003م.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عوادة معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي. 2003م.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ). تذكرة الحفاظ. بيروت: دار الكتب العلمية. 1998م.
- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السلامي، البغدادي الحنبلي (ت ٧٩٥هـ). شرح علل الترمذي. تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد. الأردن: مكتبة المنار. 1987م.
- الرحمي، محمد كمال درويش. إشارات الإمام البخاري إلى اختلاف الأسانيد في الجامع الصحيح. عمان: الجامعة الأردنية. رسالة دكتوراه. 2011م.
- السامرائي، مصطفى صالح. المستشرق مونتغمري واط وكتابه محمد النبي ورجال الدولة. دمشق: دار العصماء.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري. الطبقات الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. 1990م.
- السلفي، محمد لقمان. اهتمام المحدثين بنقد الحديث. الرياض: دار الداعي. 1999م.
- السلومي، عبد العزيز بن سليمان. الواقدي وكتابه المغازي منهجه ومصادره. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية. 2004م.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني. المصنف. تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات. مصر: دار التأصيل. 2013م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠هـ). تاريخ الرسل والملوك. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف. 1967م.
- عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني. المصنف. تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات. مصر: دار التأصيل. 2013م.
- عبد الغني، عادل. مرويات عروة بن الزبير في السير والمغازي. المدينة المنورة: جامعة الإسلامية. 1992م.
- عبد اللطيف، عبد الشافعي محمد. أوائل المؤلفين في السيرة النبوية. القاهرة: مطبعة وزارة الأوقاف مصر. 2005م.
- عبد اللطيف، عبد الشافعي محمد. السيرة النبوية وتاريخ الإسلام. القاهرة: دار السلام. 2008م.
- العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (ت ٣٢٢هـ). الضعفاء الكبير. تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي. بيروت: دار المكتبة العلمية. 1984م.

- عمار، عبودي محمد حسين نصار. تطور كتابة السيرة النبوية. بغداد: الثقافة العامة. 1997م.
- العمرى، أكرم ضياء. السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. 1994م.
- العودة، سليمان بن حمد. السيرة النبوية في الصحيحين وعند ابن إسحاق دراسة مقارنة في العهد المكّي. الرياض: جامعة الملك بن عبد العزيز. 1993م.
- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥ هـ). عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي- ودار الفكر.
- الغزالي، مشتاق بشير. القرآن الكريم في دراسات المستشرقين. دمشق: دار النفائس. 2008م.
- محمد زهير المحمد-محمد عودة الحوري. "دور المستشرقين في تشويه السيرة النبوية". كتاب المغازي الأولى ومؤلفوها - للمستشرق الألماني يوسف هوروفتس - نموذجاً (2015).
- المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي (٦٥٤ - ٧٤٢ هـ). تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1992م.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ - ٢٦١ هـ). الجامع المسند. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي. 1955م.
- مغلطاي، علاء الدين مغلطاي بن قليج الخنفي (ت ٧٦٢ هـ). إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال تحقيق: محمد عثمان. بيروت: دار الكتب العلمية. 2011م.
- مهدي، رزق الله أحمد. السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية. الرياض: مركز الملك فيصل. 1996م.
- مواني، عثمان. منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي. الإسكندرية: دار الوفاء. 2004م.
- مول، مصطفى عبد الستار والعزاوي، عقيد خالد. الاستشراق دراسة منهجية. دمشق: دار العصماء.
- النملة، علي بن إبراهيم. مصادر الاستشراق والمستشرقين ومصدريتهم. الرياض: مكتبة بيسان. 2011م.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري. أبو محمد. جمال الدين (ت ٢١٣ هـ). السيرة النبوية لابن هشام. تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. 1955م.
- هوروفتس، يوسف. المغازي الأولى ومؤلفوها. ترجم حسين نصار. القاهرة: مكتبة الخانجي. 2001م.
- الواقدي، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء، المدني، أبو عبد الله الواقدي (ت ٢٠٧ هـ). المغازي. تحقيق: مارسدن جونز. بيروت: دار الأعلمي. 1989م.

Author Contribution / Yazar Katkısı: Research design / Çalışmanın tasarlanması: MK (%60), MZM (%40); Literature review / Literatür taraması: MK (%60), MZM (%40); Data collection / Veri toplama: MK (%60), MZM (%40); Data analysis / Veri analizi: MK (%60), MZM (%40); Writing the article / Makalenin yazımı: MK (%60), MZM (%40); Revision the article / Makale revizyonu: MK (%60), MZM (%40).

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdulganî, Âdil. Merviyyâtı Urve b. Zübeyr ve'l-Megâzî. Medine: İslam Üniversitesi, 1992.
- Abdullatîf, Abdü's-Şâfiî es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Târîhu'l-İslâm. Kahire: Dâru's-Selâm, 2008.
- Abdullatîf, Abdü's-Şâfiî Muhammed. Evâilü'l-Müellifin fi's-Sîretü'n-Nebeviyye. Kahire: Mısır Vakıflar Bakanlığı Baskısı, 2005.
- Abdürrezzak b. Hemmam es-San'ânî. Musannaf. Thk Merkezi'l-Buhus ve'l-Mâlûmât. Mısır: Dâru't-Ta'sîl, 2013.
- Akyürek, Yakup, VII. (XIII.) Yüzyılda Siyer Yazıcılığı, Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.
- Ammar, Abudî. Tetavvuru Kitâbeti's-Sîretü'n-Nebeviyye. Bağdat: es-Sekâfeti'l-Âmme, 1997.
- Andreas Görke- Gregor Schoeler, "Reconstructing the Earliest Sîra Texts: The Hıġra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr" *Der Islam*, 82/2, 2005.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. Umdu'tü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî. Beyrut: Dâru İhya-i et-Tûrâsü'l-Arabi- Dâru'l-fikr. ts.
- Azami, Mustafa. *Dirâsâtü fi'l-hadîsi'n-Nebevî ve Târîhu tedvînihi*. Mektebetü'l-İslâmî, 2001.
- Bâşümeyl, Muhammed Ahmed, *Mevsûatü'l-Gazavâti'l-Kübrâ*, Kahire: Mektebetüs-Selefiyye, 1988.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mevsû'atü'l-müsteşrikin*. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1993.
- Beyhakî, Ebû Bekir. *Delâ'ilü'n-Nübüvve*. thk Abdul'mu'tî kâl'aci, Dâru'l-Kütübül'İlmîyye, 1988.
- Buhârî, Muḡammed ibn İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-şahîḡ*. thk. Komisyon. Mısır: Sultaniye, el-Matbaat'ül-Kübrâ el-Amire, 2001.
- Cebrî, Abdül-Müteâl. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Evhâmi'l-Müsteşrikîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe. ts.
- Çelik, Selim, *Alman Oryantalist Gregor Schoeler'in Hadîs Hakkındaki Görüşlerinin Deġerlendirilmesi*, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2021.
- Dûrî, Abdülazîz. *Neş'etü İlmi Tarih inde'l-Arab*. Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezi Zâyid li Tûrâs ve Tarih, 2000.
- Elarşlan, Yaşar, "Oryantalistlerin Hadis İsnâd Sistemine Eleştirileri ve Onlara Yapılan Reddiyeler" *Kadim Akademi SBD*, 4/2, 2020.
- Gazzâlî, Müştâk Beşîr. Kur'ân-ı Kerîm fi Dirâsâti'l-Müsteşrikîn. Dimaşk: Dâru'n-Nefâis, 2008.
- Güneş, Hüseyin "Siyer Araştırmalarında Hadis Kaynaklarının Önemi". *Siyer Araştırmaları Dergisi*. 3/1, 2018.
- Hammâde, Fâruk. *Mevârid-i es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Takvîmüha*. Dimaşk: Dâru'l- Kalem, 2010.
- Hazâile, Ziyâd Ahmed Fellâh. *Mevârid-i Taberî fi Tarihihi li fetratil-Emeviyye*. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün. Âli Beyt Üniversitesi, 2021.
- Hızır, Abdul İlim Abdurrahman. *el-Müslimun ve Kitâbetu't- Tedvîn*. Virginia: el-Mahed el-Âlemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 1993.
- Horovitz, Josep. El-Megâzî ûlâ ve Müellifühâ. Tercüme Hüseyin Nassâr. Kahire: Mektebeti'l-Hâncî, 2001.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk. *Sîretü İbnu İshâk* thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. thk Ebu Temim Yasir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü Rüşd, 2003.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî*. thk Muhammed Fuâd Abdilbâkî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1999.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. Hint: Dâiretü'l- Maârifil-islâmiyye, 1908.
- Ibn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyüb. es-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm. thk Mustafa Saka, İbrahim ebyârî ve Abdülhafîz Şelbî. Mısır: Şirket-i Mektebet-i Mustafa Halebî ve Evlâdihî, 1955.
- Ibn Recep, Abdurrahman. *Şerhu İleli't-Tirmizi*. thk. Hemmâm Sa'îd. Zerka-Ürdün: Mektebeti'l-Menâr, 1987.
- Ibn Sa'd, Muḡammed. *al-Ṭabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muḡammed 'Abdülkadir Aṭâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübül-İlmîyye. 1990.

- İbnü'd-Demâmînî. *el-Meşâbihî'l-Câmi*. thk Nureddin talib. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2009.
- Kızıl, Fatma. "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel iddialar" Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi. 7/1, 2019.
- Mehdî, Rızkullah Ahmed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye fi Dav-i'l-Masâdir el-Asliyye*. Riyad: Merkez Melik Faysal, 1996.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahmân el-Tehzîbul-Kemâl Fî Esmâi'r-Ricâl. thk Beşşar Avvâd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdullah Alâuddîn. İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl. thk Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Mol, Mustafa Abdussettâr- Azâvî, Akid Halid. *El-İstişrâk Dirase Menheciiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Usemâ. ts.
- Muhammed Züheyr Muhammed- Muhammed ûde el-Hâverî. "Devru'l-Müsteşrikîn fi's-Sîretü'n-Nebeviyye" Kitabu'l-Megâzî Ūlâ ve Müellifühâ li Josef Horovitz. Kuveyt Üniversitesi, 2015.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: İsa el-Halebî, 1955.
- Muvâfî, Osman. *Menhecî'n-Nakd et-Tarihî el-İslâmî ve Menhecî'l-Avrubi*. İskenderiyye: Dâru'l-Vefa, 2004.
- Nemle, Ali b. İbrahim. *Masâdirü'l-İstişrâk ve'l-Müsteşrikîn ve Masdariyyetihim*. Riyad: Mektebet-i Beysân, 2011
- Ömerî, Ekrem Ziya. *Es-Sîretü'n-Nebeviyye es-Sahîha*. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1994.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2006.
- Rahmî, Muhammed Kemal Derviş. *İşârâtu İmam Buharî ilâ İhtilâfi'l- Esânîd fi Câmi'i's-şahîh*. Doktora Tezi. Amman. Ürdün Üniversitesi, 2011.
- Rubin, Uri. *The Eye of Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims* New Jersey: the Darwin Press, 1995.
- Samirî, Mustafa Salih. *Müsteşrik Watt ve Kitâbihî Muhammed Nebiyyün ve Rîcalü'd-Devle*. Dımaşk: Dâru'l Usama, ts.
- Selefî, Muhammed Lokman. *İhtimamü'l Muhaddisîn bi Nakdi'l-Hadis*. Riyad: Dâru'd-Dâî, 1999.
- Selûmî, Abdulazîz b. Süleyman. *Kitâbihî'l-Megâzî Menhecuhu ve Masâdiruhu*. Medine: İslam Üniversitesi, 2004.
- Shoemaker, Stephen J. "A Prophet Has Appear: The Rise of Islam through Christian and Jewish Eye A Sourcebook. Univ of California Press, 2021.
- Shoemaker, Stephen j. "In Search of 'Urwa's Sîra: Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muḥammad. Der Islam. 85/2, 2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'lumem ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1967.
- Tekineş, Ayhan. "Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma". Hadis Tetkikleri Dergisi. 2/2, 2004.
- Ūde, Süleyman b. Ahmed. *Es-Sîretü'n-Nebeviyye fi Sahîhayn ve İnde ibn İshak Dirase Mukarene fi ahdî'l-Mekkî*. Riyad: Melik b. Abdülaziz Üniversitesi, 1993.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr, *Kitâbü'd-Duafâi'l-kebîr*. thk. Abdülmu'ti Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmîyye, 1984.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *El-Megâzî*. thk Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-E'alemî, 1989.
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya. "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Berlirlemesi Açısından Erken Dönem İslam Toplumu Tasavvuru". Darulfunun İlahiyat Dergisi, 32/2, 2021.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l- meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk Beşşar Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1998.

<https://www.stephen-shoemaker.com/>

<https://uoregon.academia.edu/StephenShoemaker/CurriculumVitae>

<https://library.duke.edu/rubenstein/uarchives/history/articles/narrative-history>

<https://www.ed.ac.uk/profile/andreas-goerke>

<https://islamansiklopedisi.org.tr/der-islam>

Arap Edebiyatında Mizah ve Peygamber Sünnetindeki Tezahürü

Mustafa KESKİN 

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye
Assoc. Prof., Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Arabic and Rhetoric, Gaziantep, Türkiye
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8508-3479> | ROD ID: <https://ror.org/020vvc407>
mustafakeskinhoca@hotmail.com

Makale Bilgileri	Öz
<p>Makale Geçmişi Geliş: 09.06.2023 Kabul: 28.07.2023 Yayın: 31.12.2023</p> <p>Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Edebiyat, Mizah, Peygamber, Sünnet.</p>	<p>Bu araştırma, Arap edebiyatında mizahı ve onun Sünnetteki tezahürlerini ele alırken, mizahın edebiyatta ve Hz. Peygamber'in sünnetindeki yansımalarına ışık tutmaktadır. Bu bağlamda öncelikle mizahın kişi üzerindeki etkisi ve toplumdaki karşılığı hakkında bir girişle başlanmış, sonrasında mizahın sözlük ve kavramsal tanımı verilerek çalışma iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda Arap edebiyatındaki mizahın önemi, şekli ve çeşitlerinden bahsedilerek bunlara dair örnekler verilmiş ve söz konusu edebi üslubun Arap edebiyatındaki önemine işaret edilmiştir. İkinci kısımda ise mizah edebiyatının Sünnetteki yansımaları araştırılmıştır. Bu bağlamda yapılan çalışmada, Peygamber'in (s.a.v) diğer bütün peygamberler gibi Sema'dan vahiy almasına rağmen bir beşer gibi çeşitli insani duygulara sahip olması hasebiyle onun da mizah ve ıstırap halleri olduğuna değinilmiştir. Bu kısımda Peygamber'in (sav) sözlü ve fiili mizahını ifade eden hadislerden örnekler seçilerek, bunların öncelikli olarak mizahi yönü açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmada ele alınan konular, araştırma ve tahlil yöntemleri kullanılarak ortaya konulmuştur. Bu çerçevede mizah içeren sözlü, fiili ve takriri Sünnet örnekleri araştırılarak bu kapsama girenlerden örnekler seçilmiş ve tahlile tabi tutulmuştur. Çalışmada mizah edebiyatına dair on beş rivayete yer verilmiştir. Bu kapsamda seçilen ve çalışmada yer verilen rivayetlerin on üçü sözlü mizaha, biri fiili sünnete biri de takriri sünnete dairdir. Söz konusu hadislerin bir kısmında Peygamber'in (s.a.v) sahabeye ve ehl-i beyte (kendi ailesine) yönelik mizahı tespit edilirken, bir kısmında da sahabenin şakasına şaka ile cevap verdiği belirlenmiştir.</p>

Humour in Arabic Literature and its Reflection in the Prophetic Sunnah

Article Info	Abstract
<p>Article History Received: 09.06.2023 Accepted: 28.07.2023 Published: 31.12.2023</p> <p>Keywords: Arabic and Rhetoric, Literature, Humour, Prophet, Sunnah.</p>	<p>This research focuses on the humour in Arabic literature and its manifestations in the Prophetic sunnah and analyzes the reflection of humour in literature and the Sunnah of the Prophet Muhammad. It firstly discusses the impact of humour on individuals and its societal relevance. It then reveals the dictionary and conceptual definition of humour. The study has two parts: the first part reveals the importance, forms, and types of humour in Arabic literature, along with examples and emphasizes the significance of this literary style in Arabic literature. The second part, explores the reflections of humour literature in the sunnah. The study addresses that Prophet Muhammad (PBUH) had various emotions, such as humour and distress, due to his human nature although he receives revelations like all other prophets. This section presents the selected Hadiths that express the Prophet's verbal and physical humour and explains their humorous aspects. The study was conducted using research and analytical methods. Oral, physical and tacit examples of the Sunnah containing humour have been examined and specific examples have been selected and analysed. The study includes fifteen narrations related to humor literature, with thirteen of them pertaining to verbal humor, one to physical Sunnah, and one to tacit Sunnah. Some of these hadiths highlight the Prophet's humour directed towards his companions and family members (ehl-i beyt), while others show his playful responses to the jokes of his companions.</p>

Atıf/Citation: Keskin, Mustafa. "Arap Edebiyatında Mizah ve Peygamber Sünnetindeki Tezahürü". *Akif* 53/2 (2023), 316-331. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.47>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

الفكاهة في الأدب العربي ومظاهرها في السنة النبوية

الملخص

يتناول هذا البحث الفكاهة في الأدب العربي ومظاهرها في السنة النبوية في طائفة من أحاديث النبي عليه السلام الذي كان يحرص على إلقاء كلامه على المخاطبين بأسلوب حكيم، ويتعامل مع أصحابه برحمة وشفقة كأخ حميم. وفي هذا الإطار تتناول الدراسة الأدب الفكاهي ومظاهره في السنة النبوية. في البداية نُسلط الضوء على أهمية هذا الفن في الأدب العربي، وأهم أشكاله وأنواعه في هذا الأدب، كما نتبعنا معنى الفكاهة اللغوي والاصطلاحي وأهميتها، وأثرها في المرء وانعكاساتها على المجتمع الإنساني. ورصد البحث مظاهر الفكاهة في السنة النبوية، مثلما تجلّت في نماذج من أحاديث النبي عليه السلام التي تعبر عن روح الدعابة اللفظية والعملية، كما شرح الجانب الفكاهي ووجه الفكاهة في تلك الأحاديث. اهتمت الدراسة بالبحث، من خلال الأحاديث المختارة، عن بعض الفوائد البشرية والاجتماعية الخفية التي أشار إليها النبي عليه السلام بمثل هذه الفكاهات. وذلك بعد أن شرحت الدراسة الأحاديث ووضحتها. واعتمدت هذه الدراسة على الرصد والتحقيق والتحليل في النماذج المختارة من السنة النبوية الشفهية والعملية ذات الصلة.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، الفكاهة، النبي، السنة، الحديث.

مقدمة

تكشف الفكاهة -الناجمة عن الانعكاس الفني والأدبي والاجتماعي للأدب العربي- عن نظرة الناس للحياة وموقفهم تجاهها. كما تكشف -من خلال التقاء إبداع الأدب العربي بالفهم الجمالي والعقل بالثقافة - عن منظور الشخص للحياة وموقفه تجاهها. فضلاً عن ذلك؛ فالفكاهة بأشكالها وأساليبها المختلفة توفر الأناقة للنص الأدبي، كما أنها حجة تسمح للمحاورين بقضاء وقت ممتع. ولهذا للفكاهة أهمية كبرى في المجتمع الإنساني من حيث إنها من مميزات السلوك البشري. وكما تعطي الفكاهة النفس ترويحاً؛ فهي تحمل رسالة اجتماعية إيجابية، وفي الوقت نفسه فهي فن له تاريخه الطويل في الثقافة الإنسانية من خلال الحضارات المختلفة في أعماق التاريخ، فقد ربط بعض المتخصصين هذا التاريخ بنشأة الإنسان نفسه، باعتبارها ظاهرة إنسانية قديمة.

وهي من العناصر المهمة في الأدب العربي. فبهذا الأدب يظهر الضحك كجزء من الحياة الإنسانية؛ فيؤدي وظيفة روحية وتحصل به فوائد بدنية. كما أنها بهذا الأدب أيضاً ترويح للنفوس وتقويم للأخلاق، ومع ذلك يكون وسيلة لخلق ضرب من السعادة والراحة النفسية ويخلصه مما يعني في الحياة اليومية من المصاعب والهموم.¹ وانطلاقاً من هذا الفهم؛ كانت نظرة الإسلام لهذا الفن نظرة إيجابية حيث أنّ دين الإسلام دين يسر وفرح، يهدي الناس إلى حياة يعيشون فيها مسرورين وسعداء. فهذا الدين يعامل الناس واقعياً حسب طبيعتهم البشرية ولا يُعاملهم وكأنهم ملائكة بل كبشر يحتاجون إلى ظروف تخفف عنهم أثقال الحياة فيضحكون ويفرحون، اعترافاً بشريتهم وبفطرتهم التي فطرهم الله عليها، كما هداهم إلى التمسك بكلام الله وسنة نبيه (ص) في سلوكهم الفردي والاجتماعي، ولقد كانت حياة الرسول عليه السلام نموذجاً رائعاً للبشر جميعاً، فمن جهة كان يؤدي الصلاة والصيام والزكاة وسائر العبادات الأخرى، ومن جهة أخرى يُعاش الناس، ويتسمم وأكبر دليل على هذا حديثه عليه السلام: "تبسمك في وجه أخيك لك صدقة،"² ويمزح ويأمر بحسن العشرة وملاطفة الأهل، فلم يكن رسولنا الحبيب عليه السلام في حياته جافاً وفظاً ولا غليظاً وشديداً كما قال الله تعالى عن معاشرته مع صحابته: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا

¹ سمية علي الناصر الحصاونة، أدب الفكاهة عند العرب من خلال الكتب المؤلفة. أطروحة ماجستير، جامعة اليرموك كلية الآداب قسم اللغة العربية. 2006، ص28.

² الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. الجامع الكبير. التحقيق: بشار عواد معروف. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1199م)، 506/3.

عَلِيظَ الْقَلْبِ لَا نَفْضُوا مِنْ حَوْلِكَ³ فكان الرسول عليه السلام في أقواله وسلوكه الفعلي سهلاً وملاطفاً لأصحابه رضوان الله عليهم. ولا محل للعجب هنا من إعطاء الإسلام أهمية للضحك والفرح والمزاح وحثنا عليه، فغاية الدين الإسلامي هي إعطاء الطمأنينة للإنسان. قال الشيخ الطنطاوي رحمه الله (1862-1940): "لو مزح الشخص بالقول الحق ولم يفرط في قوله ولم يؤذ أحداً فلا بأس به، ولكن لو اتَّخَذَ كَأَنَّهُ حُرْفَةٌ ووَاطَبَ عَلَيْهِ وَافْرَطَ فِيهِ فَهَذَا خَطَأٌ عَظِيمٌ وَلَا مَبْرَرٌ لَهُ أَنْ يَسْتَشْهَدَ بِسُنَّةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ."⁴ ويشير الطنطاوي بهذا الكلام إلى أن المزاح له حدود ولا يجب على الإنسان أن يؤذي أحداً بمزاحه، ويجب أن لا يكون المزاح مفرطاً به إلى درجة الاستهزاء والسخرية. كما يجدر بنا أن نذكر بأن الطرائف والنكت لم تكن قاصرة فقط على رسول الله عليه السلام بل كان أصحابه أيضاً يمازحون بعضهم بعضاً مرات أمامه فيقف موقف المتفرج الضاحك، وفي هذه المقالة سنقوم بذكر نماذج من مزاح النبي عليه السلام وما يتضمن من حكم وفوائد إن شاء الله تعالى.

1. الفصل الأول: الفكاهة في الأدب العربي

كانت العرب من أكثر الشعوب شغفاً بالضحك والمزاح، ومن أبرز مظاهر هذا أنه شاعت فيهم أسماء تدور حول هذا المعنى مثل: "بسام، وضحاك، وبشر، وبشير"⁵. وقد عرف العرب هذا الأدب قديماً حيث عنوا بالنوادر والطرف والفكاهات وأكثرها فأدخلوا بها السرور على الناس وأبقوا على نشاطهم وأبعدوا الملل والسأم عنهم.⁶ وفي هذا الإطار تظهر لنا الفكاهة في الأدب العربي بوصفها أحد ألوان الأدب في التراث العربي القديم على مدى العقود والسنين. وقد بدأت بالنوادر في صدر الإسلام مع بداية حياة الاستقرار في المدن، وعدت ذلك من المظاهر الفنيّة والأدبيّة والاجتماعيّة لأهمّها مُجَبِّدُ نَظَرَةِ الْإِنْسَانِ لِلْحَيَاةِ وَأَحْدَاثِهَا ضَمْنَ حَالَةٍ رُوحِيَّةٍ سَارَّةٍ وَتُخَفِّفُ عَنْهُ عِبَاءَ أَحْمَالِ الْحَيَاةِ وَتَهْمُ مَشَاعِرَ الْإِنْسَانِ تَجَاهَ الْإِبْدَاعِ الْأَدْبِيِّ وَتَجْعَلُهُ مَسْرُوراً بِالْحَسَنِ الْجَمَالِيِّ. ومن رواد هذا الفنّ المكتوب العالم الشهير بالجاحظ (ت. 255/869هـ) الذي كان يعالج الإطار الفكاهي؛ فيوجه به نقده وسخريته إلى الأدواء الاجتماعية والنقائص الأخلاقية.⁷

1.1. الفكاهة لغة واصطلاحاً

الفكاهة في اللغة: الطُرْفَةُ والمزاح والتَّنْذُمُ، يقال للرجل إذا كانَ طَيِّبَ النَّفْسِ مَزَاحاً: إِنَّهُ فَكَّهٌ.⁸ وفي الاصطلاح: فهي تلك الصِّفَةُ في العمل أو في الكلام أو في الموقف أو في الكتابة بحيث تبعث المخاطب على الضَّحْكَ والسرور.⁹

2.1. أهميّة الفكاهة

ومما يشير إلى أهمية الفكاهة ما ورد في قول الله سبحانه: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى، وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا﴾¹⁰ ظاهر الآية الكريمة يدلّ على أنّ الله سبحانه قضى أسباب الضَّحْكَ والبكاء،¹¹ وجعل الله سبحانه الضَّحْكَ مقابل الحياة والبكاء مقابل الموت، وذلك لمناسبة

³ سورة آل عمران: 159/3.

⁴ طنطاوي، جوهرى المصري. التحقيق: محمد عبد السلام شاهين. الجواهر في تفسير القرآن الكريم. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2016 م)، 252/1.

⁵ إياد فرعون. من وجوه الفكاهة. (لبنان: دار النشر، ط1، 2000م)، 8.

⁶ أحمد عبد الغفار عبيد. أدب الفكاهة عند الجاحظ. (جامعة الأزهر كلية اللغة العربية بالمنصورة، ط1، 1402هـ/1982م)، 6-5.

⁷ أحمد عبد الغفار. أدب الفكاهة عند الجاحظ. 6-5؛ سراج الدين محمد. الفكاهة في الشعر العربي. (بيروت: دار الراتب الجامعية، د. ت)، 6؛ سمية علي الناصر الخصاونة. أدب الفكاهة عند العرب من خلال الكتب المؤلفة. 28.

⁸ الفراهيدي، الخليل بن أحمد. معجم العين. التحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي. (بيروت: مكتبة الهلال، د. ت)، 3/ 381: ابن المنظور،

محمد بن مكرم بن علي جمال الدين. لسان العرب. ، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414، هـ.)، 13/ 523

⁹ مجدي وهبه، كامل المهندس. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. (بيروت: مكتبة لبنان، ط3، 1984م)، 276.

¹⁰ سورة النجم: 44، 43/53.

الضحك الحياة ومناسبة البكاء للموت، فللضحك مكان وله حدٌّ، وللمزاح أيضاً مكان وله حدودٌ، ولكلِّ مقامٍ مقالٌ، ولكن من تجاوز تلك الحدود في الضحك أو المزاح فسد كلامه وصار لغواً بلا معنى، ومن كثر ضحكه ذهب هيبته، حيث يقول الجاحظ: "فالتاس لم يعيبيوا الضحك إلا بقدرٍ، ولم يعيبيوا المزاح إلا إذا جاوز حده، وأردت بالمزاح فائدة الناس، وبالضحك ترويح النفس، فلا حرج عليك ويصير المزاح وقاراً"،¹² والاعتدال في المزاح مستحبٌ لما فيه من تطيبٍ للنفس والمؤانسة، ولكن بشرط أن يكون ذلك المزاح محموداً فلا يكون فيه استهزاءً أو حقد أو تحقير و نحوه مما يؤدي الآخرين، يقول المرتضى الزبيدي في حديثه عن المزاح: قال الأئمة: كثرته وإفراطه والتجاوز به الحد، يخلُ بمروءة الإنسان وعزة نفسه، كما هو محلُّ بالسُّنة النبوية وسيرته التي أمرنا بالتباعد عنها والاعتدال بها.¹³

3.1. أشكال الفكاهة

وفي الأدب العربي للفكاهة أنواع وأشكال عديدة ربما يتجاوز ذكرها بما ورد في المؤلفات الأدبية عن حدود هذا البحث ولكن سنتناول بعضها على وجه المثال.

الظُرف: هو القدرة على التعبير بالكلام البليغ بحيث تثير الترفيه في نفس الإنسان، عن النفس، ويتميز الشخص الظريف بسرعة البديهة والبلاغة، ويكون الظُرف عادةً ارتجالياً وشفهياً، فلا يُكتب كتابةً لا في الكتب ولا في المجالات.¹⁴

التَّهْكُم: الوقوع في الناس والظعن فيهم وإظهار الضعف الإنساني بهدف الاستهزاء والضحك، كأن يصف البائس نفسه متحسراً بقوله: "ما أسعدني" فيؤتى بلفظ البشارة في موضع الإنذار¹⁵ مثل قوله تعالى للكافر: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾.¹⁶

السُّخْرِيَّة: وهي أشدُّ قسوةً من التَّهْكُم لكونها خطاباً مباشراً وغالباً ما يكون لاذعاً وأحياناً تبعث على الضحك. ولها عدَّة أوجه وهي التحسر، كقول المتحسر على نفسه: "ما أسعدني"، التوبيخ: مثل قول أبي الأسود الدؤلي:

لا تَنَنَّ عَنْ خُلُقِي وَتَأْتِي مِثْلَهُ
عَارٌّ عَلَيَّكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ¹⁷

الازدراء والهجاء: مثل قول المتنبي:

لا تَشْتَرِ الْعَبْدَ إِلَّا وَالْعَصَا مَعَهُ
إِنَّ الْعَبِيدَ لَأَنْجَاسٌ مَنَاجِدُ¹⁸

¹¹ الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل. التحقيق: عادل أحمد-علي محمد معوض. (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1998م)، 648/5.

¹² عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، الشهير بالجاحظ، البخلاء، ط2، (بيروت: مكتبة الهلال، 1419هـ)، 22 - 23؛ عبد العزيز شرف، الأدب الفكاهي، ط1، (الجزيرة: دار نوبار، 1992)، 1.

¹³ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. التحقيق: عبد السلام محمد هارون. (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 1994م)، 117/7.

¹⁴ ابن منظور. لسان العرب. 7/228؛ مجدي وهبه، كامل المهندس. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. 240.

¹⁵ ابن منظور. لسان العرب. 14/617؛ مجدي وهبه، كامل المهندس. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. 125.

¹⁶ سورة الدخان: 44/49.

¹⁷ مجدي وهبه، كامل المهندس. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. 198.

¹⁸ مجدي وهبه، كامل المهندس. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. 198.

4.1. ألوان الفكاهة في الأدب العربي

اهتمَّ الأدباء العرب -سواء الشعراء أو الكتّاب- قديماً وحديثاً بالفكاهة لكونها عنصراً مهماً من عناصر الأدب العربي وتُضفي على النصّ الأدبي طابع التسلية والمتعة ويكون ذلك بالتلاعب بالألفاظ والجمل أو إجابة تكون عكس ما يُنتظر أو نقل لفظٍ من معناه القريب إلى المعنى البعيد.¹⁹ وفيما يلي بعض من ألوان الفكاهة في الأدب العربي:

1.4.1. الهجاء الشعري

الهجاء هو فنٌّ من فنون الشعر العربي يصور عاطفة الغضب أو الاحتقار والاستهزاء سواء كان موضوع عاطفة الفرد أو الجماعة أو الأخلاق أو المذاهب،²⁰ ومن أشهر شعراء الهجاء: الأخطل والفرزدق وجريير وأبو العتاهية وغيرهم، ويذكر أنّ أبا العتاهية له كمٌّ كبير من القصائد والأبيات التي تحتوي في كثيرٍ من موضوعاتها على الهجاء، حتّى بلغ به الأمر بأن يهجو نفسه، منها أبيات يهجو بها الفضل بن معن بن زائدة حين قدم إليه يسأله أن يعطيه فردّه الفضل فوصف أبا العتاهية الفضل بأفح صفة يمكن أن تلحق بالرجل وهي البخل الشديد قائلاً:

فَرَرْتُ مِنَ الْفَقْرِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي، إِلَى بُخْلِ مَحْظُورِ التَّوَالِ مَنُوعِ
فَأَعْقَبَنِي الْحَرِمَانَ غَيْبَ مَطَامِعِي، كَذَالِكَ مَنْ يَلْقَاهُ غَيْرَ قَنُوعِ
وَعَيْرُ بَدِيعٍ مَنَعُ ذِي الْبُخْلِ مَلَهُ، مَا يَذُلُّ أَهْلَ الْفَضْلِ غَيْرُ بَدِيعِ
إِذَا أَنْتَ كَشَفْتِ الرِّجَالَ وَجَدْتَهُمْ، لِأَغْرَاضِهِمْ مِنْ حَافِظٍ وَمُذِيعِ²¹

2.4.1. التّدماء

والتّديم هو الشّخص الذي يجالس الملك أو الوزير أو الأمير ليسليبه ويسامره ويتّصف بالطّرف واللبّاقة والثّقافة والقدرة على التّرفيه بما يلقيه على الناس من القصص والنوادر الطريفة، وتكون تلك الطّرف والنوادر موافقةً لرغبة المندّام وميوله وذوقه الأدبي.²² ومن التّدماء أبو دلامة نديم السّفاح والمنصور والمهديّ، وأشعب نديم الوليد بن يزيد وقد اشتهر أشعب بطمعه وبخله، ويروى أنّ رجلاً سأله أن يقرضه ويؤجله، فقال هاتان حاجتان، فإذا أجبتهك بإحداهما فقد أنصفت، قال الرجل: رضيت، قال: فأنا أوْجلك ما تشاء ولا أقرضك.²³ وضرب الحجاج رجلاً سبعمائة سوط، وكلّما ضربه قال الرجل: أشكرك إلهي! فراه أشعب فقال: هل تدري لماذا ضربك الحجاج هذه الضربات؟ قال: لا، قال: إنّك كلّما أكثرت الشكر فازدادت الأسواط؛ لأنّ الله تعالى يقول: "لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ".²⁴ ودخل أبو دلامة على الخليفة المهديّ (ت. 169/785) ووزيره محمّد بن الجهم كان جالساً معه، وكان المهديّ لا يحب وزيره، فقال للدخل عليه: إنّك لن تغادر المجلس حتى تمجّو أحد الثّلاثة! فأراد أبو دلامة أن يهجوّ الوزير ابن الجهم، فخاف من مكره، فبدا له يهجو نفسه فقال:

أَلَا أُبَلِّغُ لَدَيْكَ أبا دَلَامَةَ، فَلَيْسَ مِنْ الْكِرَامِ وَلَا كِرَامَةَ

¹⁹ عبد القادر قويدر. شعر الفكاهة في العصر العباسي، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية . جامعة البعث، السورية، 2009، ص6.

²⁰ فوزي عيسى. الهجاء في الادب الاندلسي. (الإسكندرية: دار الوفاء، ط1، 2007م)، ص12.

²¹ أبو العتاهية، ديوان أبي العتاهية، (بيروت: دار بيروت، 1987م)، ص274 .

²² أبو الفتح محمود بن حسين كشاجم. أدب النديم. التحقيق: عبد الواحد شعلان. (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1419هـ/1999م)، ص70.

²³ أحمد بن محمد بن عبد ربه الاندلسي. العقد الفريد. التحقيق: عبد المجيد الترحيني. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1404 هـ /1983م)،

.135 /141.8/8

²⁴ سورة إبراهيم: 7/14.

إِذَا لَبَسَ الْعِمَامَةَ كَانَ قَرْدًا وَخِنْزِيرًا إِذَا وَضَعَ الْعِمَامَةَ
فقد تمكّم الشاعر بنفسه ليخلّص نفسه من المأزق الحرج الذي وضعه فيه المهديّ وهجا نفسه بأقبح الصفات وهي الخنزير والقرد
والثور وساعده على ذلك أسلوبه الفكاهي وميله للمزاح والضحك.²⁵

3.4.1. الأجوبة المُسكتة

اهتمّ العرب بهذا الجانب من الأدب اهتماماً بليغاً وألّفوا فيه الكتب وأبدع فيه فئة من المرورين وعقلاء المجانين، ومن الأمثلة على ذلك: يحكي أنّ بثينة كانت عند عبد الملك بن مروان (ت. 705/86) فقال لها: ما أرى شيئاً ممّا يذكره جميل، فقالت: ولكن إنّه كان ينظر إليّ بعين ليست فيك مثلها، قال: فماذا تقولين في عفتي؟ قالت كما وصف نفسه حيث يقول:

لا وَالَّذِي تَسْجُدُ الْجِبَاهُ لَهُ مَا لِي بِمَا تَحْتَ ثَوْبِي خَبْرٌ
وَلَا بِفِيهَا وَلَا هَمَمْتُ بِهَا مَا كَانَ إِلَّا الْحَدِيثُ وَالنَّظْرُ²⁶

4.4.1. المُحاكاة الشّعريّة

وعمد الأدباء فيه إلى تقليد قصيدة مشهورة جدّيّة وتحويلها إلى قصيدة هزليّة ومثال ذلك ما فعلوه بلاميّة العرب وداليّة النّابغة الذّبياني حيث حوّلتا إلى قصائد هزليّة،²⁷ ومن ذلك محاكاة إبراهيم طوقان لقصيدة أحمد شوقي التي مطلعها:

فُمُ لِلْمُعَلِّمِ وَفِيهِ التَّبَجِيلَا كَادَ الْمُعَلِّمُ أَنْ يَكُونَ رَسُولَا

ومطلع المحاكاة:

شَوْقِي يَقُولُ وَمَا دَرَى بِمُصِيبَتِي "فُمُ لِلْمُعَلِّمِ وَفِيهِ التَّبَجِيلَا"
أَفْعُدْ! فَدَيْتُكَ، هَلْ يَكُونُ مُبَجَّلًا مَنْ كَانَ لِلنَّشْرِ الصِّعَارِ خَلِيلًا؟
وَيَكَادُ يُفْلِقُنِي الْأَمِيرُ بِقَوْلِهِ: "كَادَ الْمُعَلِّمُ أَنْ يَكُونَ رَسُولَا"
لَوْ جَرَّبَ التَّلْعِيمَ شَوْقِي سَاعَةً لَقَضَى الْحَيَاةَ شَقَاوَةً وَحَمُولَا
حَسَبُ الْمُعَلِّمِ عُمَّةٌ، وَكَأَبَةٌ مَرَأَى الدَّفَاتِرَ بَكَرَةً وَأَصِيلَا!
مائة عَلِيٍّ إِذَا هِيَ صَلِّحَتْ وَجِدِ الْعَمَى نَحْوَ الْعُيُونِ سَبِيلًا!²⁸

فظاهر القصيدة الهزل والسخرية والسّخف وباطنها نقد واقع حياة المعلّم البائسة وما يكابده من المشقّة والتعب في سبيل تأدية رسالته السّامية.

²⁵ أحمد بن محمد بن عبد ربه الاندلسي. العقد الفريد التحقيق: عبد المجيد الترحيني. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1404 هـ / 1983م)، 141/8.

²⁶ الاندلسي. العقد الفريد. 135/8.

²⁷ أحمد أمين. فيض الخاطر. (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2011م)، 18 / 7 وما بعدها (بتصرف).

²⁸ إبراهيم طوقان. الأعمال الشعرية. بيروت: المؤسسة العربية للحراسة والنشر، ط2، د.ت.ص176.

2. الفصل الثاني: مظاهر الفكاهة في السنة النبوية

موقف الإسلام من الأدب موقف إيجابي فإنه لا يمنع من قراءة الأدب (الشعر والنثر) ودراسته، وحفظه؛ لما ورد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (إن من البيان لسحراً)²⁹ ولأنّ الدّين الإسلاميّ دينٌ عظيمٌ، لا يصادم الفطرة ولا يردُّ ما طبع عليها المرء ولا يخالف ما يحتاج إليه ويروح عنه مثل المزاح والضّحك، بل بعكس ذلك، فهو دين الفطرة والسعادة البشرية، يدعو إلى كلّ ما يجعل الحياة سعيدةً طيبةً في إطار أخلاقي شرعه الله لعباده، ويحضّ المسلم على التّفاؤل والبشاشة ويحدّره من الاكتئاب والتّطوّر الذي يجعل حياة المسلم بائسة. وأسوتنا في ذلك سيّدنا محمّد عليه السلام فقد كان رغم أعباء الدّعوة وهموم الحياة يمزح ولا يقول إلّا حقّاً، وكان بسّاماً، كسب قلوب التّاس بحسن أخلاقه ولينه، يقول تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾³⁰. وكان يعيش مع أصحابه وأسرته في سلوكه اليومية حياةً فطريّةً هادئةً، فكان يضحك لضحكهم ويلاعبهم ويمزحهم، كما كان معهم في مأساتهم ومصائبهم.

وعندما نقرأ سيرة النبي عليه السلام نرى أنه كان يمزح أصحابه رضوان الله عليهم ويضحك معهم، وهم كذلك كانوا يمزحونه، فلم ينقص المزاح من النبي عليه السلام أو معه أو في حضوره شيئاً من مكانته ولا من هيئته، لكن المزاح معه كان دون تحطّي الحدود ودون التقليل من الأدب تجاهه، وفيما يلي سيتم ذكر الطرائف التي صدرت منه عليه السلام أو وقعت بحضرته عليه السلام.

1.2. نماذج من مظاهر الفكاهة من النبي عليه السلام

إن من يطالع السنة النبوية و يقرأ سيرته عليه السلام يرى بأنه قد مزح أصحابه رضوان الله عليهم وضحك معهم، فكان المزاح جزء من سلوكهم اليومية مع أنّهم كانوا يمرون بالظروف الصعبة، فلم تمنعهم تلك الظروف عمّا جبلوا عليها من الحياة الفطرية ومقتضاها من الأنشطة الإنسانية مثل الفكاهة والدعابة والضحك في إطار مشروع مقبول ومتوازن. وفيما يلي سيتم نماذج من مزاح النبي عليه السلام وذكر بعض من الطرائف التي نطق بها أو حدثت في حضوره.

1- هَلْ تَلِدُ الْإِبِلُ إِلَّا التُّوقَ:

عن أنس بن مالك: أنّ رجلاً أتى النبيّ عليه السلام فقال: يا رسولَ الله، احمِلني، قال النبيُّ عليه السلام: إنا حاملوك على ولدٍ ناقةٍ، قال: وما أصنع بولدٍ الناقةِ؟ فقال النبيُّ عليه السلام: وهل تلدُ الإبلُ إلا التُّوقَ.³¹

في هذا الحديث أنّه عليه السلام مزح الصحابي موزياً بأن تلفظ بكلمة -ولد ناقة- لها معنيان قريب وبعيد، فترك المعنى القريب من "ولد ناقة" وهو حينما تلده أمه وهو صغير وأراد البعيد، وهو ما فسّره النبي عليه السلام من المعنى العام، ولكن الصحابي تبادر إلى ذهنه المعنى البعيد، فشرح له النبي عليه السلام بقوله هذا، وفي الحديث: مشروعية الممازحة بالتورية الصادقة أي أن الرسول عليه السلام كان يمزح معه بمحاولة لغوية.

2- يا ذا الأذنين:

كان النبيُّ عليه السلام رؤوفاً مشفقاً بأصحابه، فيعاملهم بودٍ ورفق ومحبة ويمزحهم أحياناً ولكن لا يقولُ إلّا حقّاً و صدقاً، فيقولُ أنسُ بنُ مالكٍ: "ربّما قال لي النبيُّ عليه السلام يا ذا الأذنين، قال أبو أسامة: يعني يمزحه."³²

²⁹ البخاري، كتاب الطب، رقم الحديث: 5434.

³⁰ آل عمران: 159.

³¹ الترمذي، الجامع الكبير، رقم الحديث: 1991.

³² الترمذي، الجامع الكبير، رقم الحديث: 1992.

فيفيد الحديث بأنه كان النبي عليه السلام يُداعِبُهُ وَيُلَاطِفُهُ، ومع هذا فإنَّ هذه الكلمة قد لا تَعْنِي المَازِحَةَ فقط وَإِنَّمَا تَعْنِي التَّنْبِيَهُ والتَّيَقُّظَ لِمَا سِيَلِقِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْهِ؛ فَهُوَ يُنَبِّئُهُ عَلَى الاسْتِمَاعِ لِقَوْلِهِ وَالتَّنْبِيَهُ لَهُ، فَكَانَ الرَّسُولُ يَأْتِي بِكَلَامٍ مِنْ بَابِ المَزَاحِ وَلَكِنَّهُ حَقِيقَةٌ أَيْضًا لِأَنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ لَدَيْهِ أذْنَانُ.

3- طَعْنُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي خَاصِرَةِ أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ بَعْدَ (مُزَاحَا)

عَنْ أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ - رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ - قَالَ: بَيْنَمَا هُوَ يَحْدِثُ الْقَوْمَ - وَكَانَ فِيهِ مَزَاحٌ - بَيْنَمَا يَضْحَكُهُمْ، فَطَعَنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي خَاصِرَتِهِ بَعْدَ، فَقَالَ: اصْبِرْ، قَالَ: اصْطَبِرْ، قَالَ: إِنَّ عَلَيْكَ قَمِيصًا، فَرَفَعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَمِيصِهِ فَاحْتَضَنَهُ وَجَعَلَ يَقْبَلُ كَشْحَهُ، قَالَ: إِنَّمَا أُرِدْتُ هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ".³³ يَفْهَمُ مِنَ الْحَدِيثِ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَازَحَ أُسَيْدَ بْنَ حُضَيْرٍ بِطَعْنِ خَاصِرَتِهِ وَكَلَامِ أُسَيْدِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَيْضًا مَازَحَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ. وَمَعَ ذَلِكَ يَفْهَمُ مَدَى عِنَايَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَسْسِ الْعَدْلِ.

4- يَا أَبَا عُمَيْرٍ، مَا فَعَلَ النَّعِيرُ (الطَائِرُ الصَّغِيرُ)؟

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَدْخُلُ عَلَيْنَا، وَلِي أَخٌ صَغِيرٌ، يَكْنَى أَبَا عُمَيْرٍ، وَكَانَ لَهُ نُعْرٌ يَلْعَبُ بِهِ، فَمَاتَ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَاتَ يَوْمٍ فَرَأَاهُ حَزِينًا، فَقَالَ: مَا شَأْنُهُ؟ قَالُوا: مَاتَ نَعْرُهُ. فَقَالَ: "يَا أَبَا عُمَيْرٍ، مَا فَعَلَ النَّعِيرُ؟" نَعْرٌ كَانَ يَلْعَبُ بِهِ، فَرُبَّمَا حَضَرَ الصَّلَاةَ وَهُوَ فِي بَيْتِنَا، فَيَأْمُرُ بِالْبَسَاطِ الَّذِي تَحْتَهُ فَيَكْسُ وَيَنْضَحُ، ثُمَّ يَقُومُ وَنَقُومُ خَلْفَهُ فَيَصْلِي بِنَا،"³⁴ قَالَ عِيَاضُ: النَّعِيرُ طَائِرٌ مَعْرُوفٌ يَشْبَهُ الْعَصْفُورَ، وَقِيلَ هِيَ فَرخُ الْعَصَافِيرِ.³⁵

وَمِنْ تَأَمَّلَ فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَتَفَكَّرَ فِي سِيرَتِهِ يَرَى أَنَّهُ كَانَ يُعْطِي الْأَطْفَالَ إِهْتِمَامًا كَبِيرًا وَيُفْرغُ لَهُمْ بَعْضَ وَقْتِهِ حَتَّى يَتَعَامَلَ مَعَهُمْ بِرَفْقٍ وَيَلَاطِفُهُمْ، فَيُعِينُهُمْ عَلَى تَرْبِيَتِهِمْ تَرْبِيَةً صَحِيحَةً، وَمِنْ ضَمْنِ هَذَا: التَّلَطُّفُ مَعَ الصَّغِيرِ، وَالسُّؤَالُ عَنْ حَالِهِ، وَمَدَاعِبَتُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلصَّغَارِ، وَالْمَازِحَةُ لَهُمْ وَإِدْخَالُ السَّرُورِ عَلَيْهِمْ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ التَّرْبِيَتِيَّيْنِ يَهْتَمُونَ بِالسُّؤَالِ عَنِ الصَّغَارِ، وَالْعِلَاقَةُ بِهِمْ لِيَسَاعِدُوهُمْ عَلَى الْإِعْتِدَادِ بِأَنْفُسِهِمْ فِي مَرَحَلَةِ الشَّبَابِ، وَيَسَاعِدُ ذَلِكَ فِي تَكْوِينِ شَخْصِيَّتِهِمْ، وَبَلُورَتِهَا وَصَقْلِهَا، وَكَذَلِكَ يَدْخُلُ السَّرُورُ وَالْحُبُّ فِي نَفْسِ الطِّفْلِ وَأَهْلِهِ، وَيَعْدُ هَذَا سَلُوكًا تَرْبِيَوِيًّا مَثَالِيًّا.

5- لَيْسَتْ بِعَبْتَةَ أَبِيكَ

عَنْ شُرْحَبِيلِ بْنِ السَّمْطِ قَالَ: قَلْنَا لِكَعْبِ بْنِ مَرَّةٍ: حَدِّثْنَا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاحْذِرْ! فَقَالَ سَمِعْتَهُ يَقُولُ: "ارْمُوا! مِنْ بَلْغِ الْعَدُوِّ بِسَهْمٍ، رَفَعَهُ اللَّهُ بِهِ دَرَجَةً فِي الْجَنَّةِ"، فَقَالَ لَهُ أَبُو النَّحَامِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الدَّرَجَةُ؟ قَالَ: "أَمَا إِنَّهَا لَيْسَتْ بِعَبْتَةَ أَبِيكَ! وَلَكِنْ مَا بَيْنَ"

³³ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود. (بيروت: دارالرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ/2009م)، رقم الحديث: 5224، 511/7؛ القاري، علي بن سلطان محمد. التحقيق: صدقي محمد جميل العطار. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. (بيروت: دار الفكر، 1414 هـ/1994م)، رقم الحديث: 4685، 465/8؛ السهارنفوري، خليل أحمد. بذل المجهود في حل أبي داود. رقم الحديث: 5224، 1/86؛ الطبري، محب الدين أبو جعفر أحمد بن عبد الله الطبري. مح: حمزة أحمد الزين. غاية الأحكام في أحاديث الأحكام. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، 1/335.

العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر. التحقيق: شعيب الأرنؤوط-عادل مرشد. فتح الباري شرح صحيح البخاري. 6203، (بيروت: دارالرسالة العالمية، ط1، 1437 هـ/2013م)، 8/627؛³⁴ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود. رقم الحديث: 325/7، 4969. ³⁵ العسقلاني، 8/630.

السلام حين خرج أبو بكرٍ: كَيْفَ رَأَيْتَنِي أَنْفَعْتُكَ مِنَ الرَّجُلِ؟ قَالَتْ: فَمَكَتْ أَبُو بَكْرٍ أَيَّامًا، ثُمَّ اسْتَأْذَنَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَوَجَدَهُمَا قَدْ اصْطَلَحَا، فَقَالَ لَهُمَا: أَدْخِلَانِي فِي سِلْمِكُمَا، كَمَا أَدْخَلْتُمَانِي فِي حَرْبِكُمَا، فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَدْ فَعَلْنَا، قَدْ فَعَلْنَا،⁴² والفائدة هي طريقة تعامل النبي عليه السلام مع غضب عائشة رضي الله عنها، وكيف كان هديه بالعمل على تهدئة الغضبان، وتجنب مجاراته أو الرد عليه في حين غضبه، حتى لا يتسبب في ازدياد غضبه، فيقع كلاهما في الإثم والمعصية.

10- مَنْ سَبَقَ إِلَيَّ فَلَهُ كَذَا وَكَذَا

في إطار ملاطفة رسول الله عليه السلام للأطفال ومؤانسته لهم عن عبد الله بن الحارث رضي الله عنه قال: كان رسول الله عليه السلام يصف عبد الله وعبيد الله، وكثيراً من بني العباس ثم يقول: «من سبق إليّ فله كذا وكذا»، فيستبقون إليه فيقعون على ظهره وصدرة فيقبلهم ويلزمهم،⁴³ إن في هذا الحديث مثلاً للوالدين في كيفية إيجاد الطمس العائلي اللائق لتطبيق وظيفة التربية مع أولادهم من خلال توظيف هذه الأنماط والانتفاع من هذا الحديث المتضمن نموذجاً نادر المثل وإجراء مدهش.

11- عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَ غَالٍ

روي أنّ رجلاً كان اسمه زاهراً، يهدي مهاديا من البداية للنبي عليه السلام، وعندما أراد ان يرجع فيجهّز النبي عليه السلام، فقال رسول الله: إنّ زاهراً باديتنا، ونحن حاضروه، وكان رسول الله عليه السلام يحبّه، وكان رجلاً دميماً، فأتاه رسول الله عليه السلام وهو يبيع متاعه، فاحتضنه من خلفه، ولا يبصره الرجل، فقال: أرسلني، من هذا؟ فالتفت، فعرف النبي عليه السلام، فجعل لا يألو ما ألصق ظهره بصدر النبي عليه السلام حين عرفه، وجعل رسول الله عليه السلام يقول: من يشتري العبد؟ فقال: يا رسول الله، إذا والله تجدني كاسداً، فقال رسول الله عليه السلام: لكن -عند الله- لست بكاسد، أو قال: لكن -عند الله- أنت غال،⁴⁴ نستنبط من هذا الحديث أن قيمة الإنسان ليس بما يملك من حطام الدنيا، أو يجمع من أملاك دنيوية، بل قيمته فيما يحمل من قيم ومبادئ، وما انطوت عليه سريرته من صدق وحب لهذا الدين، ويشد انتباهنا إلى أن أهم ما يجب السعي إليه في هذه الدنيا هو منزلتنا عند الله لا عند البشر، فرضا الله هين أما رضا الناس فغاية لا تدرك.

12- يَا أُمَّ فُلَانٍ! إِنَّ الْجَنَّةَ لَا يَدْخُلُهَا عَجُوزٌ

من مازحة النبي عليه السلام مع صحابته: أنه جاءته امرأة عجوز فقالت: "يا رسول الله: ادع الله لي أن يدخلني الجنة" فقال لها: «يا أم فلان! إن الجنة لا يدخلها عجوز» فانزعجت المرأة وبكت، ظناً منها أنها لن تدخل الجنة، فلما رأى ذلك منها بين لها غرضه: أن العجوز لن تدخل الجنة، بل ينشئها الله خلقاً آخر، فتدخلها شابة بكرًا،⁴⁵ وتلا عليها قول الله تعالى: {إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً، فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا، عُرُبًا أَتْرَابًا}.⁴⁶ يستفاد من هذا الحديث مدى تركيز النبي عليه السلام على الصدق، فهو مع أنه كان يمازح تلك العجوز، فإنه

⁴² القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. رقم الحديث: 4891، 625/8.

⁴³ أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني الوائلي. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مح: شعيب الأرنؤوط وآخرون. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420 هـ/ 1999م)، رقم الحديث 1836، 335/3؛ معمار، صلاح صالح وآخرون. 6 (ستة) طرق لتنمية تفكير طفلك. (عمان: ديونو للطباعة والنشر والتوزيع، 3، 2009م)، 44.

⁴⁴ الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. معجم الكبير التحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي. رقم الحديث: 5310، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د، ت)، 274/5.

⁴⁵ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. البعث والنشور. التحقيق: أبو عاصم الشوامي، (الرياض: مكتبة دار الحجاز، ط1، 1436 هـ)، 601.

⁴⁶ سورة الواقعة: 37-56.

شرح كلامه بما يطابق الحق وهو أنّها لن تدخل الجنة وهي عجوز مسنة، خلافا لما ظنت العجوز، من أنّها لن تدخلها أبداً، فعطف بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأسرع لإعطاء الجواب الشافي بأنّها حينما تدخل الجنة في الآخرة فإنّها لن تكون مسنة، بل شابة، فبذلك أنسها، وأذهب عنها ما حدث لها من الغم والحزن فارتاحت بعد سماعها لجوابه النبي عليه السلام. وفي الحديث أيضاً اهتمام النبي عليه السلام بصحابته المسنين كما يهتم الصبيان فدخل بكلامه اللطيف الفرح والسرور عليهم.

13- لا تطول فإني أنتظرُك

مما مزح به النبي عليه السلام ما روي عن زيد بن أسلم أنه قال: قال خوات بن جبير: "نزلنا مع رسول الله عليه السلام مرّ الظهران، قال: فخرجت من خبائي فإذا نسوة يتحدثن فأعجبني فرجعت فاستخرجت عيبي فاستخرجت منها حُلّة فلبستها وجئت فجلست معهنّ فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: أبا عبد الله فلما رأيت رسول الله هبتُهُ واختلطت قلت يا رسول الله جمل لي شرّد وأنا أبتغي له قيّداً فمضى وأتبعته فألقى إليّ رداءه ودخل الأراك كأني أنظر إلى بياض متبه في خُصرة الأراك فقضى حاجته وتوضأ وأقبل والماء يسيل من لحيته فقال أبا عبد الله ما فعل شراد ذلك الجمل؟! ثم ارتحلنا فجعل لا يلحني في المسير إلّا قال: السّلام عليك أبا عبد الله ما فعل شراد ذلك الجمل؟! فلما رأيت ذلك تعجّلت إلى المدينة واجتنب المسجد ومجالسة النبي عليه السلام فلما طال ذلك تحيّن ساعة خلوة المسجد فخرجت إلى المسجد وقمت أصلي وخرج رسول الله عليه السلام من بعض حُجره فجاء فصلى ركعتين خفيفتين وطوّلت رجاء أن يذهب ويدعني، فقال: طوّلت أبا عبد الله ما شئت أن تطول فلست قائماً حتى تنصرف، فقلت في نفسي: والله لأعتذر إلى رسول الله عليه السلام فلما انصرف قال: السّلام عليك أبا عبد الله ما فعل شراد ذلك الجمل؟! فقلت: والذي بعثك بالحق ما شرّد ذلك الجمل منذ أسلمت، فقال: رحمتك الله ثلاثاً ثم لم يعد لشيء ممّا كان،⁴⁷ يُستفاد من الحديث: جواز المفاهة بالكلام للوصول الى المراد وهو الإرشاد دون الاستحقال أو التشنيع، وهذا نمط مميز قلما يتصرف به الدعاة، إن الإنسان قد يقع في المعصية والسيئة حتى الصحابة لا ينجون من ذلك، فلا أحد نزيه من الذنوب إلا الرسل عليهم السلام، الوّد لمرتكب الذنب والتجيب اليه لكسب وده وإيناره، وعدم تركه أو التوقف عن التبسم في وجهه بحجة أنه عاصٍ أو مذنب، وهذا ما عمل به رسول الله عليه السلام بخوات بن جبير رضي الله عنه.

14- مَنْ لَا يُرْحَمُ لَا يُرْحَمُ! "ذَلَعُ اللِّسَانِ"

كان رسول الله عليه السلام ليدلع لسانه للحسن بن علي رضي الله عنه، فيرى الصبي حمرة لسانه فيهبش إليه، وعنده الأقرع بن حابس، فقال الأقرع: إنّ لي عشرة من الولد ما قبّلت منهم أحداً، فنظر إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "مَنْ لَا يُرْحَمُ لَا يُرْحَمُ!"⁴⁸ فقد كان الرسول عليه السلام يمازح الكبار والصغار، فكان خير قدوة لهم في كيفية التعامل.

15- بَعَيْنِهِ بِيَاضٌ

قال زيد بن أسلم: إن امرأة يُقال لها: أم أيمن، جاءت إلى النبي عليه السلام، فقالت: إنّ زوجي يدعوك، قال: (ومن هو؟ أهو الذي بعينه بياض؟)، قالت: والله ما بعينه بياض، فقال: (بلى، إنّ بعينه بياضاً)، فقالت: (بلى، إنّ بعينه بياضاً)، فقالت: لا والله، فقال: (بلى، إنّ بعينه بياضاً)، فقالت:

⁴⁷ الطبراني. معجم الكبير. رقم الحديث: 4146، 203/4-204.

⁴⁸ الحنبلي، ضياء الدين المقدس أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد وأخرون. التحقيق: حمزة أحمد الزين. صحاح الأحاديث فيما اتفق عليه أهل الحديث. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009 م)، 6 / 183؛ البستي، محمد بن حبان. التحقيق: شعيب الأرنؤوط. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1414 هـ)، 6975/18.

لا والله، فقال: (مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَبِعَيْنِهِ بِيَاضٌ)،⁴⁹ وفي هذا الحديث دليل على أن التورية جائزة لأنَّ النبي عليه بقوله هذا وأراد المعنى البعيد ولكن المرأة فهمت المعنى القريب ظناً منها أنَّ بعين زوجها مرضاً فحاولت كإدفاع عن زوجها، ولكن رسول الله عليه السلام أوضح لها بأنه لا يوجد أحد منا إلا وبعينه بياض.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث نصل إلى نتائج عدّة مفادها: أنَّ الأدب الفكاهي من الآداب القديمة للعرب، فلها مظاهر عديدة في الشعر والنثر قديماً وحديثاً، وأن أدب الفكاهة له ألوان؛ ومنها "هزلي" يهدف إلى إضحاك المستمع ومنها "أدبي" موجّه إلى النقد المضحك، معتمداً على أساليب وتقنيات أدبية فنية مختلفة، فهذا اللون من الأدب قد لا يهدف إلى إضحاك المستمع فقط بل إنه يعدُّ بمثابة رسالة نقدية فردية واجتماعية. ولهذا الأدب عديد من النتائج الإيجابية التي يضيفها الضحك في حياة الإنسان كأن يخفف عليه الألام والأحزان، يذهب عنه الهموم، ويكون وسيلة لشفاء أنواع من الأمراض البدنية والروحية، فيعتبر المزاح نوعاً من طرد التشاؤم والهم والغم، ومن جهة أخرى يعتبر تأليفاً للقلوب ومظهراً من مظاهر الأخوة والوفاء بين أبناء المجتمع. واستدامة طلاقة الوجه، وظرافة النفس، والمزاح بأدب، وملاطفة الأهل والأصدقاء بعذب الكلام وجميل الطُرف والفكاهات من حسن الخلق التي أمر بها ديننا، فقد كان رسولنا الحبيب (ص) يدعو إلى الرفق والسهولة في جميع الأحوال، وفي هذا الإطار نجد أنه عليه السلام لم يكتف في سنته بالأقوال بل طبّق ذلك عملياً بأقواله وسلوكه في حياته اليومية، فقد كان يمزح أهله وأصحابه ويداعب الصغار، لكنه لم يكن يسخر ويهزأ من أحد. وقد كان الصحابة يمازحونه ويمازحون بعضهم البعض، فلم يكن ليمنعهم رسولنا الحبيب من الفكاهة. مع العلم بأن بعض الطرائف دلّت على ذكاء أصحابها وبعضها الآخر دلّ على سوء الفهم والتقدير، وهذا أمر طبيعي لأن البشر ليست متساوية في العقول. وفي خلال البحث وجدنا كثيراً مما يدلُّ على ذلك من السنة النبوية القولية والفعلية، واكتفينا بنقل بعض من مظاهر هذا الأدب في أقوال النبي وأفعاله، ومما نقلنا من النماذج المزاحية في السنة النبوية دلالة على كرم أخلاقه عليه السلام ورحمته بأصحابه فكان النبي عليه السلام يمزح مع أصحابه في كثير من الأحيان فهذه النماذج عن مزاح النبي عليه السلام تبين مدى اهتمامه بإشاعة السرور والبهجة في حياة الناس وملاطفتهم بأعذب الألفاظ وأجملها، وهذا يدلُّ على أنَّ المزاح مباح لكن بشروط يجب أن تتوفر، وهذه الشروط كلها متعلقة بعدم إيذاء أيِّ إنسان بدنياً كان أو معنوياً أو وروحياً كما هو في مزاح النبي عليه السلام. ومن خلال هذا البحث من الممكن أن نقول: كما أنَّ المرء يحتاج حسب طبيعته البشرية إلى المزاح والضحك كذلك المجتمع لابد أن يوجد فيه المزاح والفكاهة حتى يتخلّص من المتاعب العملية اليومية والمشاق البيئية وغيرها، وكذلك نعتقد بأنَّ المجتمع يحتاج إليه اليوم أيضاً ولكن حسب القيم الإنسانية والأخلاقية كما أشير إليه في الأحاديث النبوية.

المصادر والمراجع

- إبراهيم طوقان. الأعمال الشعرية. بيروت: المؤسسة العربية للحراسة والنشر، ط2، د.ت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين لسان العرب. بيروت: دار صادر ط3، هـ 1414.
- أبو الطيب محمد بن اسحق بن يحيى. كتاب الظرف والظرفاء. ط1، القاهرة: مطبعة الحسينية، 1324هـ.
- أبو الفتح محمود بن حسين كشاجم، أدب النديم، مع: عبد الواحد شعلان. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1419 هـ/1999م.
- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن إبي داود. المِزَاح. رقم الحديث، 5000، بيروت: دار الكتب العربي، د.ت.
- أبو الطيب محمد صديق خان بن حسين بن علي الفنوجي. السراج الوهاج من كشف مطالب مسلم بن الحجاج. تخرّيج وتعليق: أحمد مزيد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، رقم الحديث 1580، 2004 م.

⁴⁹ الزبير بن بكار. الفكاهة والمزاح. اعتنى به حسين بن حيدر الهاشمي. (د.م، دط، 1439 هـ/2017م)، 13.

- أبو العتاهية، ديوان أبي العتاهية. بيروت: دار بيروت، 1986م.
- أحمد أمين، فيض الخاطر. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2011م.
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل. مح: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، رقم الحديث 1836. د. ت.
- أحمد بن محمد بن عبد ربه الاندلسي، العقد الفريد التحقيق: عبد المجيد الترحيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1404/هـ 1983م.
- أحمد شوقي، الشوقيات. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.
- أحمد عبد الغفار، أدب الفكاهة عند الجاحظ. جامعة الأزهر كلية اللغة العربية بالمنصورة، ط1، 1402/هـ 1982م.
- الاندلسي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه. العقد الفريد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1404هـ.
- إياد فرعون. من وجوه الفكاهة. لبنان: دار النشر غير موجود، ط1، 2000م.
- إيمان معتوق، أماني مسعود ذبيح. رسالة ماجستير في الفكاهة والنكتة في كتاب البخلاء للجاحظ. 47-1442هـ/2021م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسمعيل. صحيح البخاري، رقم الحديث: 1916، دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1323هـ/2002م.
- البيهقي، محمد بن حبان. تحقيق شعيب الأرنؤوط. صحيح ابن حبان. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، البعث والنشور، التحقيق: أبو عاصم الشوامي، ط1، الرياض: مكتبة دار الحجاز، 1436هـ.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. الجامع الكبير. التحقيق: بشار عواد معروف، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996م.
- الثعالبي، عبد الملك بن محمد أبو منصور. الشكوى والعتاب وما وقع للخلان والأصحاب التحقيق: إلهام عبد الوهاب المفتي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2000م.
- الحق، رضاء. الدررة الفردة شرح قصيدة البردة التحقيق: أويس بن مولانا يعقوب البخاري الكودهروي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2020 م.
- الحنبلي، ضياء الدين المقدس أبي عبد الله محمد بن عبد الواحد وآخرون. صحاح الأحاديث فيما اتفق عليه أهل الحديث. مح: حمزة أحمد الزين، بيروت: دار الكتب العلمية، رقم الحديث 21773هـ/2009م.
- الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل. التحقيق: عادل أحمد-علي محمد معوض. الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1998م.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. التحقيق: عبد السلام محمد هارون. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 1415 هـ/1994م.
- الزبير بن بكار. المفكاهة والمزاح. اعتنى به حسين بن حيدر الهاشمي. د. ط. 1439 هـ/2017م.
- السهارنفوري، خليل أحمد. بذل المجهود في حل أبي داود. التحقيق: محمد زكريا بن يحيى الكاندهلوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004هـ
- سمية علي الناصر الخصاونة. أدب الفكاهة عند العرب من خلال الكتب المؤلفة. أطروحة ماجستير، جامعة اليرموك كلية الآداب قسم اللغة العربية. 2006م.
- الشوكاني، محمد بن علي التحقيق: نشأة بن كمال المصري. در السحابة في مناقب القرابة والصحابة. صنعاء: مكتبة صنعاء الأثرية، ط1، 1426 هـ / 2005م.
- الطبري، محب الدين أبو جعفر أحمد بن عبد الله الطبري. التحقيق: حمزة أحمد الزين. غاية الأحكام في أحاديث الأحكام. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م.
- طنطاوي، جوهرى المصري. التحقيق: محمد عبد السلام شاهين. الجواهر في تفسير القرآن الكريم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2016م.

- العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر. مح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار الفكر العربي، ط 1، 2008م.
- عبد القادر قويدر. شعر الفكاهة في العصر العباسي. رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة البعث، السورية. 2009م.
- عبد العزيز شرف. الأدب الفكاهي. الجيزة: دار نوبار، ط 1، 1992م.
- الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني. كتاب البخلاء. بيروت: مكتبة الهلال، ط 2، 1419هـ.
- عمرو بن كلثوم. ديوان عمرو بن كلثوم. مح: اميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 1991م.
- فوزي عيسى. الهجاء في الادب الأندلسي. الإسكندرية: دار الوفاء، ط 1، 2007.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. معجم العين التحقيق: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي. بيروت: مكتبة الهلال، د.ت.
- القاري، علي بن سلطان محمد. التحقيق: صدقي محمد جميل العطار. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. بيروت: دار الفكر، 1414 هـ/ 1994م.
- القاري، محمد الهروي التحقيق: محمد بن رياض الأحمد. جمع الوسائل في شرح الشمائل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2016 م.
- القاشي، بهاء الدين حيدر بن علي. التحقيق: أحمد فريد المزبد، تفسير القاشي. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الكوفي، أبي بكر بن محمد بن أبي شيببة العبسي. التحقيق: محمد عوامة، المصنف لابن أبي شيببة. بيروت: دار قرطبة، ط 1، 1427 هـ/ 2006م.
- مجدي وهبة، كامل المهندس. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. بيروت: مكتبة لبنان، ط 2، 1984م.
- معمار، صلاح صالح وآخرون. 6 (ستة) طرق لتنمية تفكير طفلك. عمان: ديوان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 2009م.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdülğaffar, Aḥmed Ubeyd. *Edebü'l Fukahe, İnde'l Caḥiz. Cami'etü'l Ezher, Külliyyetü'l Lugati'l-Arabiye*. Mansûre: Cami'etü'l Ezher, 1402/1982.
- Aḥmed b. Muḥammed b. Abdu Rabbih. *el-İkdu'l Ferid*. thk. Abdulmecid et-Terhini. Beyrut: Daru'l kutubi'l İlmiye, 1404/1983.
- Aḥmed Emin. *Feyḍu'l Hatır. 7 Cilt*. el-Memleketü'l Muttahide: Muessesetu Hindavi li'talimi ve's şekafe, 2011.
- Aḥmed Şevki. *eş-Şevkiyât*. 1 Cilt. Kahire: Muessesetu Hindavi li'talimi ve's şekafe, 2012.
- Amr b. Kulşum. *Divan Amr b. Kulşum*. thk. İmil Bedi Yakub. Beyrut: Daru'l Kitabî'l Arabî, 1. Basım 1415/1994.
- Askalanî, el-Hafız Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethü'l Bari Şerhu Sahihi'l Buḥârî*. thk. Şuayb el-Arnaut-Adil Mursid. 18 Cilt. Beyrut: Daru Risale el-Alemiyye, 1. Basım 1434/2013.
- Beyhaḳî, Ebu Bekir Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. Ali. *el-Ba's ve'n Nuşur*. thk. Ebu Asim eş-Şuvamî. Riyâd: Mektebetu Dari'l- Hicaz,1436.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muḥammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahih Buḥârî*. Dımaşk: Daru İbn Kesir, 1. Basım, 1323/2002.
- Büstî, Muḥammed b. Hibban. *Sahih ibn Hibban*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Muessesetü'r Risale 2. Basım, 1414.
- Caḥiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî. *el-Buḥala*. Beyrut: Mektebetu'l Hilal, 1419.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Aşas es-Sicistânî, *Sünenu Ebi Davud*. Beyrut: Darü'r Risale el-Alemiyye, 1430/2009.
- Ebu Tayyip, Muḥammed b. İshâk. *Kitab ez-Zurefi ve Zurefa*. Kahire: Mektbetu'l Huseyniye, 1. Basım, 1324.
- Ebü'l Atahiye, *Divan Ebi'l Atahiye*. Beyrut: Daru Beyrut, 1986.
- Ebu'l Feth, Maḥmûd b. ḥuseyn Küşacim. *Edebu'n Nedim*. thk. Abdulvaḥid Şalan. Kahire: Mektebetu'l Hanci, 1. Basım, 1419/1999.
- el-Ferâhîdî, ḥalîl b. Aḥmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî ve İbrâhîm es-Samerrâî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- el-Hasavine, Semiye Ali en-Nâşır, *Edebü'l Fukahe İnde'l Arap min Hilal el-Kütüp el-Müellefe*. Ütruḥât Macestir, Cami'etü'l Yermûk, Külliyyetü'l Adab, 2006.
- Endülüsî, Şihabuddin Aḥmed b. Muḥammed b. Abdu Rabbih. *el-İkdu'l Ferid. 4 Cilt*. Beyrut: Darü'l kütübi'l ilmiyye, 1. Basım 1404.
- Hanbeli, Diyauddin el-Mukaddes ebu Abdillah Muḥammed b. Abdulvaḥid. *Sihahü'l Eḥadis fima ittefeke aleyhi ehlü'l Hadis*. thk. Hamza Aḥmed ez-Zeyn. Hadis no, 21773, Beyrut: Darü'l kütübi'l ilmiyye, 2009.
- İbn Hanbel, Aḥmed. *Müsnedü'l İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r Risale, Hadis no: 1836, 3/335, 1. Basım, 1420/199
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muḥammed b. Mükerrerem el-Ensârî. *Lisanu'l Arap*. Beyrut: Daru Sadr, 3. Basım, 1414.
- İman Matufi ve Eman Mesud zebih. *el-Fukaha ve'n Nuke fi kitabi'l Buḥala li'l Caḥiz*. Risale Macester, Cezayir: 1442/2021.
- İsa, Fevzi. *fi'l Edebi'l Endülüsî*. İskenderiye: Darü'l Vefa, 1. Basım 2007.
- Karî, Ali b. Sultan Muḥammed. *Mirkâtu'l Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l Mesâbiḥ*. thk. Sıdkı Muḥammed Cemil el-Attar. Beyrut: Darü'l Fikr, 1414/1994.
- Karî, Muḥammed el-Herevî. *Cemul vesail fi şerhi's Şemail*. thk. Muḥammed b. Riyad el-Aḥmed. Beyrut: Darü'l kütübi'l ilmiyye, 2016.
- Kaşi, Behaüddin Ḥaydar b. Ali. *Tefsiru'l Kaşi*. thk. Aḥmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Darü'l kütübi'l ilmiyye, ts.

- Kavider, Abdülkadir. *Şi'ru'l Fukaha fi'l Asrû'l Abbasî*. Risale Macestir, Külliyyetü'l Adab ve'l Ulûm el-İnsaniye, Camietü'l Ba'sü, Suriye, 2009.
- Kufî, Ebu Bekr b. Muḥammed b. Ebi Şeybe. *el-Musannef li İbni Ebi Şeybe*. thk. Muḥammed Avvame. Beyrut: Daru Kurtuba, 1. Basım 1427/2006.
- Mecdi Vehbe-Kamil el-Muhendis. *Mu'cemu'l Mustalahati'l Arabiyye fi'l Luga ve'l edeb*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2. Basım, 1984.
- Mi'mâr, şelâh şâlih ve diğelerleri. *6 Turuk li Tenmiyeti Tefkiri Tiflik*. Amman: Dibunu li't Tıbae ve'n Neşr, 3. Basım, 2009.
- Nesâî, Ebû Abdırâhmân Aḥmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Saḥiḥ Sünen en-Nesâî*. thk. Muḥammed Naşiruddin el-Elbânî, 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l Meârif. 1. Basım, 1419/1998.
- Rıḍau'l-Ḥak. *ed-Durretu'l Ferde Şerhu Kasideti'l Bürde*. thk. Üveys b. Mevlana Yakup. Beyrut: Darü'l kütübi'l ilmiyye, 2020.
- Saharenfurî, Ḥalil Aḥmed. *Bezlü'l Mechud fi Ḥalli Ebî Davud*. thk. Muḥammed Zekerıyya el-Kandehlevî. 1 Cilt. Beyrut: Darü'l kütübi'l ilmiyye, 2004.
- Se'âlebî, Abdulmelik b. Muḥammed Ebi Mansur. *eş-Şekva ve'l 'itab bima veke'e li'l Hullân ve'l Eşhâb*. thk. İlham Abduvahhâb el-Mufti. Kuveyt: el-Meclisu'l Vatani li's şekafeti ve'l Funun, 1. Basım, 2000.
- Şevkânî, Muḥammed b. Ali. *Durru's Şehabe fi Menaküb'l Karabe ve's Şehabe*. thk. Neşet b. Kemal el-Mısrî. Şana: Mektbetu şana, 1. Basım, 1426/2005.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eṭ- Ṭaberânî. *Mu'cemü'l Kebîr*. thk. Hamdi Abdülmeccid es-Selefi. Hadis no: 5310, 5 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Ṭaberî. Ebü'l-Abbâs (Ebû Ca'fer) Muḥibbüddîn Aḥmed b. Abdillâh b. Muḥammed eṭ-Ṭaberî. *Gayetü'l Ahkâm fi Ehâdis'l Ahkâm*. 1 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye. 2004.
- Ṭantavî, Cevherî el-Mısrî, el-Cevahir, fi Tefsiri'l Kurâni'l-Kerim, thk. Muḥammed Abdüsselam. 1 Cilt. Beyrut: Darü'l kütübi'l ilmiyye, 2016.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muḥammed b. İsâ b. Sevre eṭ-Tirmizî. *el-Cami'u'l Kebir*. thk. Beşşâr Avvad Marufi, Beyrut: Darü'l Garb, 1996.
- Ṭukan, İbrahim. *el-A'mâl eş-Şi'riyye*. Beyrut: el-Muessetu'l Arabiyye li'l Hirâse ve'n Neşr, 2. Basım 1993.
- Zebidî, Muḥammed Murtaḍa el-Huseynî. *Tacu'l Arus min Cev'âhiri'l Kamus*. thk. Abdusselam Muḥammed Harun. 7 Cilt. Kuveyt: el-Meclisu'l Vatani li's şekafeti ve'l-Funun ve'l Adâb. 1. Basım, 2000.
- Zemaḥşerî, Ebü'l-Kâsım Maḥmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaḥşerî. *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vücühi't-te'vîl*. thk. Adil Ahmed-Ali muhammed Muavved, Riyâd: Mektebetü'l Abikan, 1998.
- Zübeyr, b. Bekâr. *el-Fukaha ve'l mizah*. neşr. Ḥüseyn b. Ḥaydar el-Ḥaşimi. by: yy. 1439 /2017.

Muhsin er-Ramlî'nin Hadâiku'r-Reîs İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi

Ahmet YILDIZ 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Education, Department of Arabic Language Education
Konya, Türkiye

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7074-0405> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21>
ayildiztr@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
<p>Makale Geçmişi Geliş: 15.10.2023 Kabul: 27.12.2023 Yayın: 30.12.2023</p> <p>Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Roman, Musin er-Ramlî, Hadâiku'r-Reîs, Irak.</p>	<p>İnsanoğlu duygularını anlatmak ve yaşadıklarını dile getirmek gibi nedenlerle çeşitli sanatlara başvurmuştur. Bu sanatlar arasında edebî bir tür olarak temayüz eden roman sanatı da son beş asırdır tüm toplumlarda varlığını sürdürmektedir. Tarihi, toplumsal ve romantik gibi çeşitli türleri bulunan roman sanatını kullananlar arasında Muhsin er-Ramlî de bulunmaktadır. Muhsin er-Ramlî, Irak halkının yaşadığı zulmü, edebiyat arenasına taşıyan bir yazardır. Kaleme aldığı <i>Hadâiku'r-Reîs</i> isimli romanı el-Câizetu'l-Âlemiyyetu li'r-Rivâyeti'l-Arabiyye isimli kuruluş tarafından 2023 yılı uzun listesine seçilmiştir. Yirmi sekiz bölüm ve 271 sayfadan oluşan romandaki olaylar, Irak'ın ücra bir köyünde başlamakta, ardından Bağdat'ta devam etmekte ve yine aynı köyde son bulmaktadır. Eserde eleştirel üslup çokça kullanılmaktadır. Saddam Hüseyin döneminde ülkenin İran'la savaşa girmesi, Kuveyt'i işgal etmesi ve ardından Amerikan güçleri tarafından işgale uğraması sonucu halkın düştüğü durum gözler önüne serilmekte ve rejimin halktan kopukluğunun yanında halka zulmettiği açıkça anlatılmaktadır. Bu nedenle roman, özellikle Saddam dönemi Irak halkının yaşadıklarını anlamak açısından önemlidir. Bu bağlamda <i>Hadâiku'r-Reîs</i> isimli eser, roman sanatının kurallarına ne derece uygun olduğunu tespit etmek için teknik, ele aldığı konuları belirlemek için tematik olarak incelenmiştir.</p>

The Technical and Thematic Analysis of Novel Called The President's Gardens by Muhsin al-Ramli

Article Info	Abstract
<p>Article History Received: 15.10.2023 Accepted: 27.12.2023 Published: 30.12.2023</p> <p>Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Novel, The President's Gardens, Muhsin al-Ramli, Iraq.</p>	<p>Human beings have resorted to various arts for reasons such as expressing their feelings and expressing their experiences. The art of the novel, which stands out as a literary genre among the arts, has continued its existence in all societies for the last five centuries. Muhsin er-Ramli is among those who use the art of the novel, which has various genres such as historical, social and romantic. Muhsin er-Ramli is a writer who brings the oppression of the Iraqi people to the literary arena. His novel, The President's Gardens, was selected for the 2023 long list by the organization called The International Prize for Arabic Fiction (IPAF). The events in the novel, which consists of 28 chapters and 271 pages, begin in a remote village in Iraq, then continue in Baghdad and end in the village again. The work applies mostly to critical style. It reveals the situation of the people as a result of the country going to war with Iran during the Saddam Hussein era, occupying Kuwait and then being occupied by American forces and it is clearly stated that the regime is not only disconnected from the people, but also oppresses them. For this reason, the novel is important for understanding the experiences of the Iraqi people, especially during the Saddam era. The work named The President's Gardens will be examined technically to determine how well it complies with the rules of the art of the novel, and thematically to determine the subjects it deals with.</p>

Atıf/Citation: Yıldız, Ahmet. "Muhsin er-Ramlî'nin Hadâiku'r-Reîs İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Akif* 53/2 (2023), 332-353. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.48>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

İnsanoğlu duygu, düşünce, ihtiyaç ve arzularını ifade etmek için çeşitli tahkiye türlerini kullanmıştır. Daha çok surreal olayları anlatan destan, hikâye gibi tahkiye türleri yerine daha realist olayları konu edinen roman türü, son beş asırda gelişip tüm toplumlarda yaygınlık kazanmıştır.¹ Roman sanatını, toplumun yaşadığı acıları ifade etmede bir araç olarak kullanan yazarlardan biri de Muhsin er-Ramlî'dir. 1967 yılında Irak'ın Şırkât beldesinin Sudeyra köyünde dünyaya gelen Ramlî, doktorasını 2003 yılında Madrid Üniversitesi'nin Felsefe ve Edebiyat Fakültesi'nde bitirmiştir. İspanya'da ikamet eden Ramlî, yirmi sekiz bölüm ve 271 sayfadan oluşan *Hadâiku'r-Reîs* isimli romanını 2012 yılında yayımlamıştır. Roman, 'el-Câizetu'l-Âlemiyetu li'r-Rivâyeti'l-Arabiyye' isimli kuruluş tarafından 2023 yılı uzun listesine girmiştir.² Saddam Hüseyin Dönemi'nde Irak'ta yaşananların kaleme alındığı romanda, Arap-İsrail savaşı, İran-İrak savaşı, ardından Kuveyt işgali ve sonrasındaki Amerikan işgaline kadar yaşananlar ele alınmaktadır. Saddam Hüseyin, isim verilmeden reis lakabıyla anılmakta ve uygulamaları şiddetli bir şekilde eleştirilmektedir.

Çalışmanın metodolojisinin belirlenmesinde Hasan Harmancı'nın *Abdurrahman Munîf'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi*³ isimli çalışması etkili olmuş, teknik inceleme kısmında roman adı ve şahıs kadrosu başlıkları öne alınarak olay örgüsünün daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır.

Hadâiku'r-Reîs isimli roman hakkında, Ali Khalaf Marzoog Alzayd tarafından *Dirâsetu's-şahsiyyeti ve'l-mekân ve'z-zemân fî rivâyeti Hadâiku'r-Reîs*⁴ isimli bir çalışma yapılmıştır. Çalışmada, romanın kahramanları, mekânı, zamanı ele alınmış ve edebî açıdan değerlendirilmiştir. Yine Ali İbrahim Mohamed ve A. Salman Oreibi al-Tamimi tarafından *et-Tecrîbu fî'l-muncizi'r-rivâiyyi liMuhsin er-Ramlî 'alâ musteve'l-luğati ve's-samt*⁵ isimli bir çalışma yapılmıştır. Çalışmada, romanda kullanılan dil incelenmiştir. Tarafımızdan yapılan çalışmada ise *Hadâiku'r-Reîs* isimli eser, hem roman sanatının unsurlarına göre değerlendirebilmek için teknik, hem de ele aldığı konuları belirleyebilmek için tematik olarak incelenmiştir. Bu nedenle çalışmamız, zikredilen iki çalışmadan farklılık göstermektedir. Ayrıca incelenen romanın, uluslararası bir heyet tarafından uzun listeye dâhil edilmesi sebebiyle, Arap roman sanatının geldiği seviyenin anlaşılmasına vesile olacağı da bir gerçektir.

1. Romanın Teknik İncelenmesi

Bu bölümde *Hadâiku'r-Reîs* isimli eser, teknik açıdan incelenecektir. Bu nedenle ad, şahıs kadrosu, olay örgüsü, anlatım konumu, zaman, mekân, dil, üslup ve anlatım teknikleri gibi eseri oluşturan parçalar tek tek ele alınacaktır.

¹ Mehmet Kaplan, *Hikâye Tahlilleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 15; Saîd Yektîn, *Kazâye'r-rivâyeti'l-Arabiyyeti'l-cedîde el-vucûd ve'l-hudûd* (Beyrut: ed- Dâru'l-Arabiyye li'l-Ulûm Nâsirûn, 2012), 39-41; Mücahit Küçüksarı, "Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın 'Er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmajı", *Mütefekkir* 3/6 (Aralık 2016), 308.; Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Basımevi, 2003), 82.

² International Prize for Arabic Fiction (IPFAF), "محسن الرملي", (Erişim 08 Ekim 2023); "محطات في حياة الأديب العراقي", *https://www.aljazeera.net/* (16 Aralık 2022).

³ Hasan Harmancı, *Abdurrahman Munîf'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁴ Ali Khalaf Marzoog Alzayd, "Dirâsetu's-şahsiyyeti ve'l-mekân ve'z-zemân fî rivâyeti Hadâiku'r-Reîs", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (28 Nisan 2022), 15-38.

⁵ Ali İbrahim Mohamed - A. Salman Oreibi al-Tamimi, "et-Tecrîbu fî'l-muncizi'r-rivâiyyi liMuhsin er-Ramlî 'alâ musteve'l-luğati ve's-samt", *Journal of Babylon Center for Humanities Studies* 10/1 (2020), 149-174.

1.1. Romanın Adı

Tüm varlıklarda olduğu gibi romanda da ad, önem arz etmektedir. Okuyucu eline aldığı eserin önce adına bakmakta ve içeriği zihninde canlandırmaya çalışmaktadır. *Hadâiku'r-Reîs* isimli romanın Saddam Hüseyin Dönemi'nde rejimin iç yüzünü, Saddam'ın bahçelerine gizlice gömülen cesetleri anlattığı görülmektedir. Bu nedenle Başkan'ın Bahçeleri anlamına gelen *Hadâiku'r-Reîs* isminin romanın içeriği ile uyumlu olduğu görülmektedir. Bu sebeple roman adının iyi bir şekilde seçildiği ifade edilebilir.

1.2. Şahıs Kadrosu

Romanda anlatılan olayların, kahramanlara ihtiyaç duyduğu bir gerçektir. Bu yüzden romanda şahıs kadrosu bulunmaktadır.⁶ Romandaki kahramanlar şöyledir:

Abdullah Kafka: Muhtarın oğlu Celal ve muhtarın evinde evlatlık olarak yaşayan Zekiye tarafından evlilik dışı dünyaya gelen, çocuğu olmayan Salih ve Meryem'in evinin önüne bırakılan ve onlar tarafından büyütülen bir kişidir. Gerçek anne babasını bilmediği için hayata karamsar bakmaktadır. İran savaşında esir düşmüş ve uzun süre esarette kalmıştır. Köyüne döndükten sonra komşusu ve asıl ninesi tarafından gerçek ailesini öğrenmiştir. Franz Kafka'ya olan hayranlığından dolayı kendisine Kafka lakabı verilmiştir.

İbrahim Kismet: Kuveyt işgali sırasında bir ayağını kaybetmiş ve eşinin hastalığı nedeniyle şehre taşınmak zorunda kalmış bir şahsiyettir. Bağdat'ta Başkan'ın bahçelerinde cesetleri defnetme işinde çalışmıştır. Sonunda başı kesilmiş olarak köy kahvesinin önüne bırakılır.

Târik el-Mundehiş: Köyün imamı ve şeyhi olan Zahir'in oğludur. Abdullah ile yakın arkadaştır. Ancak kız kardeşi ile Abdullah'ın evliliğine engel olmuştur. Hem öğretmenlik hem de köyün camisinde imamlık görevlerini yürütmektedir.

Muhtar: Köyde muhtarlık görevini yapan varlıklı bir kişidir. Oğlunu, yasak ilişkisi nedeniyle köy dışına gönderir ve aşk yaşadığı kızın da ölmesine vesile olur.

Zeynep Hanım: Muhtar'ın Kürt asıllı eşidir. Oğlunun yasak ilişkisi nedeniyle doğan Abdullah'a komşu kadın vasfıyla sürekli yardımcı olmaktadır. Son olarak da esaret dönüşü ona tüm bildiklerini anlatır.

Şeyh Zâhir: Muhtarın yakın arkadaşı ve silah kaçakçılığında ortağıdır. Abdullah'ın kızı ile evlenmesine izin vermez. Abdullah'ın annesinin ölüm fetvasını veren kişidir. Tarık'ın da babasıdır.

Kismet: İbrahim'in kızıdır. Üniversite arkadaşının kardeşi ile evlenir. Ailesini ve yaşam standartlarını beğenmeyen ve farklı olmaya çalışan biridir. Evlendikten sonra babasına telefonunu ve adresini vermez. Başkan tarafından tecavüze uğrar ve eşi ihanet gerekçesiyle öldürülür. Köye dönmek zorunda kalır ve babasının yaptıklarını takdir etmeye başlar.

Olay örgüsünde sınırlı sayıda kahraman bulunurken, romanın farklı bölümlerinde farklı şahsiyetlerin ön plana çıkması nedeniyle romanda Abdullah, İbrahim ve Tarık'ın ana kahraman oldukları diğerlerinin ise dekoratif kahraman olarak konumlandırıldıkları görülmektedir.

⁶ Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 48; Selçuk Pekparlatır, "Sudanlı Yazar et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr Adlı Kısa Öyküsünün Teknik ve Tematik İncelemesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 555.

1.3. Olay Örgüsü

Olayların neden-sonuç ilişkisine göre anlatılması olarak tanımlanan olay örgüsünün⁷ *Hadâiku'r-Reîs* isimli romanda yoğun bir şekilde bulunduğu görülmektedir. Olay örgüsü, sürekli sırlar barındırmakta, bunlardan bazıları romanın son sayfasına kadar açılmaya devam etmekte bazıları ise gizliliğini korumaktadır. Yirmi sekiz bölümden oluşan romanda muhtevanın üç kısımdan meydana geldiği görülmektedir. İlk kısım Abdullah Kafka'nın ana kahraman olduğu ve doğduğu köyde başlayan, İran-İrak savaşı ve Kuveyt işgalinin de anlatıldığı kısımdır. İkinci kısım İbrahim'in Bağdat'a taşınıp başkanın bahçelerinde çalıştığı kısımdır. Son olarak da Amerika'nın Irak'ı işgal edip İbrahim'in köye döndüğü ve önceki bölümlerde var olan kahramanların hayatlarının kesiştiği kısımdır. *Hadâiku'r-Reîs* isimli romanın bölümleri şöyledir:

1.3.1. Ebnâu Şakkî'l-'Arz

Roman, geceleyin köye bırakılan dokuz muz kutusu içindeki kesik başların köylülerden biri tarafından bulunmasıyla başlar. Haberin yayılmasından sonra köydeki insanların tepkilerinden başların nasıl defnedileceği hakkındaki tartışmasından bahsedilir. Baş kesilenlerin arasında bulunan İbrahim Kısmet ile Tarık ve Abdullah arasındaki dostluktan bahsedilir. Üç arkadaş, küçükken Abdullah'a babasının adı sorulduğunda -babasını bilmediği için- toprağın yarığının çocuğu olduğunu söylemesi üzerine kendilerine *Ebnâu Şakkî'l-'Arz* lakabı verilmesinden bahsedilir. Abdullah'ın, çocukları olmayan Salih ve Meryem tarafından bulunup evlat edinilmesi anlatılır.⁸

1.3.2. Sîratu'l-Ecdâd... Tevâtu'

Bu bölümde Tarık'ın bir mescitte imamlık görevini ifa ettiği belirtilir. Olaylar karşısında fazla tepki verdiği için kendisine *el-Mündehiş* lakabı verildiği; Abdullah'a Franz Kafka'ya benzediği için *Kafka* lakabı verildiği; İbrahim'in ise yaşadığı olaylarda nasip-kısmet kelimesini çok kullandığı için kısmet lakabı verildiği ifade edilir. Tarık'ın babası Zahir ile İbrahim'in babası Süheyl'in arkadaş oldukları anlatılır.⁹

1.3.3. İbrâhîm ve Kısmetuhu

Kısmet, babasının naaşını araması için Abdullah'tan yardım istemeye karar verir. Babasının, ilkokulu bitirdiğinde dedesinin isteği üzerine okulu bırakıp çalışmaya başladığını hatırlar. İbrahim nedeni ile Abdullah ve Tarık da eğitimi bırakmak isterler ama Tarık'ın babası izin vermez. Abdullah ve İbrahim, askerlik vazilerini aynı yerde yaparlar. Askerdeyken İbrahim evlenmiş, Abdullah'ın babası Salih ve annesi Meryem vefat eder. Daha sonra Abdullah, İbrahim'in kardeşi Semiha'ya âşık olur. Asker dönüşü Semiha ile evlenmeye karar verirler. Bu sırada 1980 yılında İran-İrak savaşı çıkar.¹⁰

1.3.4. Harb ve Hubb ve Harb

Abdullah Semiha'ya beslediği duygularını İbrahim'e anlatır. İbrahim de evlenmelerini tavsiye eder. Semiha'nın babası ise Abdullah'la evliliğe izin vermez. Zeynep Hanım'ın aracı

⁷ Ronald B. Tobias, *Roman Yazma Sanatı*, çev. Mehmet Harmancı (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 20; Edward Morgan Forster, *Roman Sanatı*, çev. Ünal Aytür (İstanbul: Adam Yayınları, 2001), 128-130.

⁸ Muhsin er-Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs* (Abu Dabi: Dâru Sekâfe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2012), 1-16.

⁹ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 17-26.

¹⁰ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 27-38.

olması da sonuç vermez. Zahir oğlu ile istişare ettiğinde ise Tarık Abdullah'ın aleyhinde konuşur.¹¹

Mayıs 1982'de İran binlerce Irak askerini esir alır. Aralarında Abdullah da vardır. Zeynep Hanım Abdullah'tan haber alamayınca telaş eder. Semiha ise ailesinin zoruyla amcaoğullarından sevmediği biriyle evlilik yapar. Kocasını kendisine şiddet uygular ve bir çocuğuyla boşanıp baba evine geri döner.¹²

İbrahim'in kızı Kismet'ten başka çocuğu olmaz. Doktorlar savaşta kullanılan kimyevi silahlar nedeniyle kısırlık meydana geldiğini söylerler. 1988 yılında savaş bittiğinde İbrahim askerden ayrılır. Bir gün Uluslararası Kızılhaç Örgütü aracılığı ile kendisine bir mektup gelir. Abdullah İbrahim'e İran'da esir olduğunu, evi ve tarlasını istediği gibi kullanabileceğini, ölmesi halinde mirasını kendisine bırakmak istediğini bildiren bir mektup yazar. Her şeyin yoluna girdiği sırada 2 Ağustos 1990 yılında Irak Kuveyt'e savaş ilan eder.¹³

1.3.5. 'Âsifetu'l-Harab

İbrahim de askere çağırılanlar arasındadır. Sabah erkenden Irak tankları Kuveyt caddelerinde dolaşmaya başlar. Yaklaşık 30 devletten oluşan ittifak güçleri 24 Şubat 1991'de Suud topraklarından saldırıya geçerler. İbrahim bir motosiklet bularak savaş alanından uzaklaşır. Kuveyt ve Basra'yı birleştiren yola ulaştığında sivillerin yola yığıldığını görür. Bu sırada B-52 bombardıman uçağı gelerek bombardımana başlar. İbrahim bayılır, ayıldığında binlerce cesedin köpekler tarafından yendiğini görür ve tekrar bayılır.¹⁴

1.3.6. Seferun bikademin Vahid

İbrahim gözlerini açtığında yabancı bir evde olduğunu ve bacağına koptuğunu fark eder. Bombardımanın devam ettiğini, evlerin bile hedef seçildiğini, hapishanelerin açılıp mahkûmların salındığını hastanedeki çalışanların malzemeleri alarak kaçtığını, çok az vicdan sahibinin kaldığını öğrenir. Ülkede kargaşanın hâkim olduğunu, Irak'ın teslim olduğunu ilan etmesine rağmen bombardımanın devam ettiği anlatılır. İbrahim ev sahiplerinden izin alarak ailesinin yanına gitmek ister. Yolda yağmurların bile siyah renkte yağdığını, geçtiği bölgelerde Kürtlerin ayaklandığını ve hükümetin bir etkisinin olmadığını görür.¹⁵

1.3.7. Hısârün ve Emrâd

İbrahim köyüne döner. Aile İbrahim'in bacağına koptuğuna üzülse de döndüğü için sevinçlidir. Babası İran savaşında burnunu, İbrahim ise Kuveyt savaşında ayağını kaybetmiştir.¹⁶ Köye gelen bir cenaze arabası Basra'da şehit olan İbrahim'in kardeşi Vedit'in cenazesini getirir. Definden sonra babası, İbrahim'den Vedit'in karısı ile evlenmesini ister ama İbrahim kabul etmez. Irak'a ekonomik ambargo uygulanır. İbrahim'in karısı kansere yakalanır. Bu nedenle Abdullah İran'dan gelinceye kadar meşakkatli bir hayat yaşar.¹⁷

1.3.8. 'Avdetu Kâfkâ mine'l-Esr

Abdullah köye gelir. Onun için bir kutlama düzenlenir. Kutlama esnasında Zeynep Hanım Abdullah'a gerçek ailesini bildiğini ve en kısa zamanda konuşmaları gerektiğini söyler.

¹¹ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 38-42.

¹² Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 42-44.

¹³ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 44-50.

¹⁴ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 51-58.

¹⁵ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 59-67.

¹⁶ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 68-71.

¹⁷ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 72-78.

İnsanlar dağıldıktan sonra İbrahim'le baş başa kalırlar. Abdullah, İbrahim'in bir ayağını kaybettiğini öğrenir. İbrahim cebinden bir kese çıkararak Abdullah'ın mallarını işletmesi nedeniyle elde ettiği parayı vermek ister. Abdullah reddedince keseyi saymadan bölüşürler. Sabaha doğru Tarık da gelir. Esaret günlerini anlatmasını isterler.

1.3.9. Duyûfu'l-Cumhûriyyeti'l-İslamiyye

Abdullah, hükümetin yaptığı askeri hatalara değinerek yaşadıklarını anlatmaya başlayınca Tarık kendisini böyle konuşmaması yönünde uyarır. Abdullah esir alındıkları operasyonu İran askerlerinin eziyetlerini, emniyet müdürü olduğu söylenen bir kişinin kendilerine hitap edip; "Siz İslam Cumhuriyetinin misafirlerisiniz." dediğini anlatır. Tahran'daki bir stadyuma götürülürler. Aralarına casusların yerleştirildiğini fark ederler. Abdullah, Müslümanlara daha çok eziyet edildiğini gördüğü için kendisinin Hıristiyan olduğunu iddia eder. Şiiliği anlatan kişiler günlük ziyarete gelirler. Kendi inançlarını kabul eden esirlere diğer esirler üzerinde mesuliyet verirler.¹⁸

1.3.10. Sahratu'l-Mevt

Başarılı dönemleri başka kamplara naklederler. Bir gün Kızılhaç'ın helikopteri iner ve heyet bazı esirlerle görüşürler. Bu esnada Abdullah onlarla bir mektup gönderir.

1.3. 11. Şevketu'l-Bahr

Bir çocuk gelerek ninesi Zeynep'in kendisini yemeğe çağırdığını bildirir. Yemekten sonra Abdullah ve Zeynep Hanım kabristana gider. Orada bir kabrin başına oturup gerçek annesinin isminin Zekiye, babasının kendi oğlu Celal olduğunu, çoban İsmail'in dayısı, kendisinin ninesi, kocası Muhtar'ın da dedesi olduğunu söyler.

1.3.12. Sırru'l-Fadihati'l-leti lem Tufdah

Zeynep Hanım kabristanda Abdullah ile konuşmaya devam eder. Dedesi Muhtar'ın genç yaşta köyün muhtarlığını ve şeyhliğini babasından devraldığını, muhtarın arazilere işçilere ve aletlere sahip olduğunu, Kürt aşiretleri ile silah ticareti yaptığını, önceki eşlerinden çocukları olmadığı için kendisi ile evlendiğini anlatır. Latife ve Nâsır isimli bir çiftin yaptıkları evlilik nedeniyle aileleriyle sorun yaşadıklarını, kaçıp köyün muhtarına sığındıklarını ve yanında çalışmaya başladıklarını anlatır. İkiz çocukları olduğunda erkeğe muhtarın adı olan İsmail, kıza da Latife'nin annesinin ismi olan Zekiye ismini verirler. Zekiye'nin bir Osmanlı Paşasının kızı olduğu, sevdiği bir çiftçiye kaçtığı, paşanın ise ikisini de bulup öldürdüğü anlatılır.¹⁹

İsmail ve Zekiye anne babası tarafından büyük bir özenle büyütülürler. Bir gün Zeynep hanıma çocuklarını bırakırlar ama bir daha geri gelmezler. Nehirde yıkanırken Latife'nin boğulma tehlikesi geçirdiği ardından Nasır'ın onu kurtarmak için nehre atladığı ve ikisinin de boğulduğunu anlatır. İsmail ve Zekiye'de biraz ahmaklık olduğunu, İsmail'in büyüdüğünde çobanlık yapmaya başladığını, Zekiye'nin güzel olduğunu ancak üstüne başına çok dikkat etmediğini anlatır. Bir gün karnının şiştiğini fark ederler. Zekiye ile konuştuklarında Celal'in kendisi ile oyun oynadığını anlatır. Olay muhtara haber verildiğinde çok kızar. Bir gün Celal'i evin gizli mahzeninde suçunu itiraf edene kadar döver. Arkadaşı Şeyh Zahir'le konuşacağını gerekirse Celal'i öldüreceğini söyleyerek çıkar. Muhtar salona bir yatak çıkarır ve ölene kadar Zeynep hanımın yanına yatmaz. Celal ile Zekiye'nin evlenme fikrini Celal kabul etmez. Düşük

¹⁸ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 93-102.

¹⁹ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 122-124.

yaptırma fikrine ise Zahir karşı çıkar. Celal'in de yurt dışına gönderilmesine karar verilir. Celal o gece Zahir tarafından götürülür.²⁰

1.3.13. Hayâtun fi Kabû

Zekiye için gizli mahzende kalacağı bir yer yapılır ve doğum yapınca kadar orada bekletilir. Doğum yapınca adını Kamer koyar. Bebek iki ay 10 günlük olunca Zeynep Hanım'ın itirazlarına rağmen daha önce kararlaştırdıkları cezayı uygulamak için Zekiye'yi gece alırlar ve bir dağın başında kazdıkları çukurun yanına koyarak taşlamaya başlarlar. Geri döndüklerinde ise Zeynep Hanım'ı indirip bebeği alırlar ve onu unutmalarını söylerler.²¹

1.3.14. Tufûletun fi Sundûkın 'Askeriyyin

Abdullah, Zeynep hanımın sözünü hiç kesmeden dinler. Zeynep Hanım duyduklarını başkalarına söyleme konusunda onu serbest bırakır. Güneş battığı için Ebu Muhammed gelerek onları alır ve evlerine bırakır. Biraz sonra Ebu Muhammed tekrar gelir ve bebeklik eşyalarının olduğu bir sandık bırakır. Sandık haki renkte askeri bir sandık olduğu için rengini beğenmez. Abdullah, annesinin ölümü ile Muhtar ve Zahir'in garip bir hastalık sonucu acı çekerek ölümü arasında bağ kurmaya çalışır. Sandıktan kurtulmak için onu yakmayı düşünürken bir anda açar ve içindeki eşyaları karıştırmaya başlar. Elbiselerde annesinin kokusunu arar. Bu arada kendini yere atar ve ağlamaya başlar.

1.3.15. Seheratu Şâyi Cemer

Tarık ve İbrahim gelip Zeynep Hanım'ın vefat ettiğini haber verirler. Sandığı beraberce bahçeye çıkarırlar ve yakıp közünde çay pişirirler. Tarık İbrahim'e hasta karısı nedeniyle şehre taşınmasını tavsiye eder. Bir arkadaşının kardeşinin başkanlık divanında olduğunu ve çeşitli işler için aracılık edebileceğini anlatır.

1.3.16. Evvelu'l-Hadâik

Tarık İbrahim'in evine gelir ve Bağdat'ta başkanlık sarayında işe kabul edildiğini haber verir. Bağdat'a taşınırlar. İlk görüşme için İbrahim hazırlanır. Yaklaşık elli kişilik bir topluluğa albay tehdit ve korku dolu bir konuşma yaparak görevlerinde dikkatli olmalarını ve bilgi sızdırmamalarını öğütler. Daha sonra bir arabaya bindirip yüksek duvarlarla çevrili bir yere götürülürler. Yüksek güvenlik taramasından geçerler. Orada kendisine bir anahtar verilip üstünü odada değiştirmesi istenir. Odada bahçıvan eşyaları bulunmaktadır. Elbiseleri giyince kapıya gelen Sa'd adındaki kişi, işinin bahçıvanlık olduğunu söyler. Bahçeye girdiğinde geniş bir alanda heykel ve çiçeklerin bulunduğu geniş cennet gibi bir bahçe görür. Evlerin ve bahçelerin döndüğünü öğrenir. Bir süre sonra başkanın içeceklerinden sorumlu olur ve kurs almak üzere Londra'ya gönderilir.²²

1.3.17. min Ehâdîsi Kusûri's-Şa'b

Sa'd, İbrahim'e başkanın bindiği yataın özelliklerini, içinde kadınların olduğu bir sarayı, köydeki ve deniz kenarındaki saraylarını anlatmaya başlar. Bu arada pek çok bahçesinden, nadir araba koleksiyonundan da bahseder. Saraylarındaki lüksten bahsederek yaklaşık 150 sarayı olduğunu ve başkanlığın tüm sarayların halkın olduğunu ifade ettiğini belirtir. İbrahim Sa'd'ın hayal âleminde olduğunu düşünmeye başlar.

²⁰ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 124-133.

²¹ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 134-145.

²² Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 162-171.

1.3.18. er-Reîsu Yektulu'l-Mûsikî

Bir defasında da İbrahim bahçede başkan ile karşılaşır. Ona bahçeyi düzenlemesini söyler. İbrahim bahçedeki ağaçların gereksizliğini, toprağı işgal edip suyu tükettiklerini çoğunun meyvesiz oluşunu düşünür. Bu arada uzaktan da Reisi izlemeye başlar. Reis etrafında pek çok adamla bahçede yapılan gölette görevlilerin attığı balıkları tutarken Nebil ismindeki meşhur müzikçi elinde udla şarkılarını icra etmeye başlar. Bu sırada reis, kendisinin aleyhinde konuştuğunu ve demokrasiden bahsettiğini haber verir. Nebil bunu inkâr etse de reis onu öldürür.

1.3.19. fi'ş-Şaşeti ve Emâmehâ

Sa'd, İbrahim'i evine bırakır. Gördüklerinden dolayı İbrahim'e dinlenmesi için iki gün izin verir. İbrahim eve geldiğinde televizyonda Nebil'in şarkı söylediğini ve ekranda canlı yazdığını görür. Şaşkınlıktan kızı Kismet'e canlı olup olmadığını sorar. O da bunun önemli olmadığını önemli olanın nasıl yaşanması gerektiğini bilmek gerektiğini belirterek insanların zekâlarını kullanarak daha müreffeh bir hayat yaşadıklarını belirtir. Bunun üzerine İbrahim kızı ile tartışır.

1.3.20. Bâkatu Verdin ve Burtukâl

Sabahleyin Kismet, babasını hastaneye bırakır. İbrahim karısını ziyaret eder ve günü yanında geçirir. Mazideki hatıralarını konuşarak hoşça vakit geçirirler. Akşamleyin evine yürüyerek döner. Ertesi gün bir sepet portakal ve bir demet gül alarak yanına gitmeye karar verir. Ertesi gün öğlen uyandığında Kismet evden gitmiştir. Düşündüğü gibi biraz portakal ve bir demet gül alarak hastaneye gider. Odasına girdiğinde eşini yatağında bulamaz ve gelmesini beklemeye başlar.²³

1.3.21. İcâzetu Vefât

Doktor İbrahim'e eşinin vefat haberini verir. Naaşı alarak Kismet'le birlikte köye götürmek için yola çıkarlar. Tarık köyde, cenaze defin işlemlerini gerçekleştirir. Bir hafta sonra Kismet'le birlikte Bağdat'a dönerler. Kalan izin günlerinde Bağdat sokaklarında dolaşır. Bir kalem ve defter alarak eşine mektuplar yazmaya karar verir.²⁴

1.3.22. Cüses ve Defâtîr

İbrahim'in iş yeri değişir. Özel bir araç onu evinden almaya ve tekrar bırakmaya başlar. Maaşı zamlanır ve mesaisi öğlen başlayıp sabah biter. İbrahim çalıştığı bahçede işinin ölüleri defnetmek olduğunu öğrenir. İşkence çeken ve tanınmaz duruma gelen cesetleri bahçede uygun yerlere defneder. Defnettiği kişileri anlatan ve defin yerlerini belli eden defterler tutmaya başlar.

1.3.23. 'Ursu Neseme

Kismet, okul arkadaşlarından birinin muhafız alayında subay olarak çalışan kardeşiyle tanışır. Onunla görüşmeye başlar. İsteddiği vakitlerde onunla çıkmakta ve istediği vakitte geri dönmektedir. Bir gün babasına kendisini istemek üzere geleceklerini evliliğine mani olsa bile yine de evleneceğini belirtir. İbrahim kabul etmek zorunda kalır. Bağdat'a geldiklerinden beri kendisini Neseme diye tanıttığını ve adını değiştirdiğini haber eder. Kismet'i istemeye ailecek gelirler. Gencin orduda üsteğmen olarak çalıştığını öğrenir. Sheraton otelde düğün yapılır. Kismet telefon numarasını ve adresini babası İbrahim'e vermez.

²³ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 197-203.

²⁴ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 204-209.

1.3.24. Ekelû'l-Verd

İbrahim defnettği kişilerin özelliklerini ve defin yerlerini geliştirdiği alfabe ile defterlere gizlice kaydetmeye devam eder. Kendisi hakkında olumlu rapor yazan Sa'd da defnedilenler arasındadır. Bir gün çok sayıda cenaze gelir ve onları defnetmek için çok çalışır. Dinlenmek için oturduğunda uyuyakalır ve ertesi gün öğlen uyandığı için eve gidmeden tekrar işe başlar. Karnı acıktığı için dışarı çıkar ve iki bedeviyi görüp onlardan yemek ister. Konuşma sırasında onların Tarık'ı kurtaran kişilerin akrabası olduklarını öğrenir. Reis ile iyi ilişkileri olduğunu ve reisi gerçekten sevdiğini görür. Kendisini bahçıvan olarak tanıntınca gülleri tanırsalar yiyeceklerini belirttikleri için onlara "Âkileyi'l-verd" ismini verir. İşleri arttığı için yanına iki genç verirler. Onlar işi öğrenince de İbrahim, Reisin çeşitli şehirlerdeki bahçelerine uçak ve helikopterlerle gidip orada defin işlerini öğretmeye başlar.²⁵

1.3.25. İnhiyâru'l-Âsîmeti ve'l-Avde

İbrahim, artık kendisine vakit ayırmakta ve gece caddelerde gezebilse de bu rahatlık uzun sürmez. 2003 yılında koalisyon güçleri Irak'a savaş açma niyetlerini açıkça ifade ederler. Gelen cesetler de çoğalır. İlk Amerikan uçağının Bağdat'ı bombalaması ile bahçeler kışlalara dönüşür. Çalışanlar evlerine gönderilir. O da pek çok insan gibi köyüne kaçsa da kızını düşünmekten kendini alamaz. Köyde emin bir şekilde yaşar ve sürekli Abdullah ve Tarık'la buluşurlar. Bir gün Kısmet kucağında bir çocukla köye gelir.²⁶

1.3.26. Likââtü'l-Ehyâi ve'l-Emvât

Kısmet, rejimin düşmesinden sonra kocasının kaybolduğunu, uzun aramalara rağmen akıbetinin belli olmadığını anlatsa da Reis tarafından tecavüze uğradığı ve hamile kaldığı gibi yaşadığı pek çok acıyı anlatmaz. İbrahim, kocasının bedeninde tanınması için bir izin olup olmadığını sorar ve aldığı cevaptan defnettği bir ceset olabileceğini düşünür. Kısmet ile Bağdat'a gidip defteri incelerler ve yerini tayin ederler. Konuyu öğrenenlerden de yakınlarını arayanlar İbrahim'le görüşür. Arkadaşı Abdullah, rejim güçleri tarafından bir bela ile karşılaşma ihtimalinden dolayı kendisini uyarır ama o insanlara yardım etmeye devam eder.

2006 yılı Ramazan ayında köyünden sekiz kişi ile Bağdat'a gitmek üzere yola çıktıkları günün sabahında başları muz kutularına konulmuş olarak köye bırakılır.

1.3.27. Zevâcun Mukerrir

Çoban İsmail, dokuz muz kutusu fark eder. Her birinde bir baş konulmuştur. 2006 yılı Ramazan ayında Amerika'nın Irak'ı işgal ettiğine değinilir. Ardından bu bölümde, romanın birinci bölümünde anlatılanlar tekrar edilerek başların gömülmesi ve Kısmet'in babasının vücudunu bulma çabası zikredilir. İlk olarak kısmet Abdullah'a gelerek yardım ister. Onun reddetmesi üzerine arkadaşı Tarık'a gider. Tarık ise İbrahim'in bedenini aramak için beraber yola çıkmaları gerektiğinden söz açarak evlenme teklif eder.

1.3.28. Ebnâu Şakki'l-Arz

Kısmet, kendisine yapılan teklifi kabul eder. İki tarafın akrabaları akşam toplanır ve ilerleyen bir zamanda nikâh yapılması kararlaştırılarak nişanları yapılır. Ertesi gün Tarık Kısmet'i arabayla alır. Köy çıkışında onları gören Abdullah da onlarla gelmek ister. Onu da alırlar. Yolda Tarık, yeni hükümetten önemli bir kişiyi tanıdığını ve işlerinin kolay olacağını söyler. Kim olduğu sorulduğunda ise Muhtar'ın oğlu Celal olduğunu söyler. Abdullah'ın kalbi duracak gibi olur. Abdullah söylenerek arabadan iner. Yolda her tarafın yıkıldığını ve

²⁵ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 226-235.

²⁶ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 236-242.

Amerikan askerlerinin sivilleri durdurup silah doğrultarak sorguladığını görürler. Kısmet yaşadıklarını düşünürken birden kusma hissine kapılıp İbrahim'i durdurur ve arabadan iner.

1.4. Anlatım Konumu ve Anlatıcı

Hadâiku'r-Reîs isimli romanda anlatılan olay örgüsünü, kahramanların dışında olan ve her şeyi bilen bir anlatıcı tahkiye etmektedir. Bu nedenle romanda "Tanrısal anlatım konumu"²⁷ hâkimdir. Yazar, eserinde her şeyi bilen tanrısal anlatım konumu kullanarak olayları daha nesnel anlamış ve tüm kahramanların iç dünyasını yansıtabilme imkânı kazanmıştır. Böylece kahramanların sırları, söz ve tavırlarının nedenleri okuyucuya sunulabilmiştir.

1.5. Zaman

Hadâiku'r-Reîs isimli roman 3 Ramazan 2006 tarihinde dokuz kişinin kesik başının muz kutuları içinde köye bırakılması olayı ile başlamaktadır. Dolayısı ile romanın nesnel zamanı 3 Ramazan 2006 tarihidir.²⁸ Daha sonra roman, geriye dönüş tekniği ile zamanı genişletir ve Abdullah Kafka'nın dede ve ninesinin kaçarak köye gelişleri ve muhtara sığınışlarına kadar geri gider. 1980-1988 yılları arasındaki İran-İrak savaşı anlatılır. Yine köydeki Süheyl ve Zahir isimli kişilerin 1948 yılında İsrail'le yapılan savaşa katıldığı zikredilir. Bu anlatılanlar göz önüne alındığında romanın yaklaşık yetmiş yıl geriye gittiği ve 1936-2006 yılları arasındaki yaşanan olayları anlattığı değerlendirilmektedir. 2006 yılındaki kesik başların bulunduğu olayla başlayan roman, son bölümlerde de aynı olaya gelir ve birkaç gün ileri giderek cesetleri aramak için köyden kısmet ve Tarık'ın yola çıkmasıyla sona ermektedir.

Romanda nesnel bir zamanın kullanılması ve olayların yaşandığı dönemin net bir şekilde okuyucuya belli edilmesi, yazarın tahkiye ettiği olayları dile getirerek tarihe not düşme ve okuyuculara belli bir konuda fikir kazandırma çabası olarak değerlendirilebilir.

1.6. Mekân

Mekân, okuyucuyu romanda anlatılan olaylarla bütünleştiren ve olay örgüsünün gerçekliği hissini okuyucuya veren bir unsurdur.²⁹ *Hadâiku'r-Reîs* isimli romanda somut ve açık mekânlar çokça kullanılmaktadır. İran, Irak, Kuveyt, Amerika, Bağdat, Reis'in sarayları ve bahçeleri gibi mekânlar zikredilmekte ve bu mekânlar kullanılarak o günkü yönetimin yaptığı zulümler anlatılmaktadır. Yazar, kullandığı mekânlar vesilesiyle anlattığı olayların gerçekliğini okuyucuya kanıtlamakta ve okuyucunun düşüncelerini yönlendirmeyi başarabilmektedir.

1.7. Dil

Tahkiye türü eserlerde kullanılan dilin başarısı, günlük dili edebî dile dönüştürebilmesi ile ölçülmektedir.³⁰ Yazar, *Hadâiku'r-Reîs* isimli eserinde günlük dilde az kullanılan kelimeleri de kullanarak edip olma özelliğini göstermiştir. Bu manada yazarın, eserinde edebî bir dil

²⁷ Ben anlatım konumu için bk. Fatih Tepebaşılı, *Roman İncelemesi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 214-221.

²⁸ Romanda nesnel zaman için bk. Philip Stevick, *Roman Teorisi*, çev. Sevim Kantarcıoğlu (Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Matbaası, 1988), 242.

²⁹ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 143; Ahmet Yıldız, "Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 35.

³⁰ Çetin, *Roman*, 158; Ali Eminoğlu, "Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağırun' (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 158; Ahmet Yıldız, "Celâl Berces'in 'Defâtiru'l-Verrâk' İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022), 506-507.

kullandığı görülse de bazen müstehcen ifadeler ve manalara yer verilmiştir.³¹ Dil olarak Fasih Arapça seçilmiş, diyalogların aktarıldığı kısımlarda bile fasih Arapçadan taviz verilmemiştir. Bu nedenle yazarın Fasih Arapçaya sahip çıktığı değerlendirilebilir. Kullanılan müstehcen ifadeler ve romanın ana temasının anlaşılmasına yardımcı olmayan gereksiz müstehcen anlatımlar, yazarın kullandığı dilde küçük bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

1.8. Üslup

Hem kelimelerde hem de kelimelerin telifinde yapılan tercih³² anlamına gelen üslup, her yazarda farklı şekilde tezahür etmektedir. *Hadâiku'r-Reîs* isimli romanda, Saddam Hüseyin döneminde halkın yaşadığı acıları dile getirmesi nedeniyle eleştirel üslup fazlaca kullanılmış, eleştiriler rahatsız edici kelimeler yerine çoğu zaman medih kelimeleri kullanılarak yapılmıştır. Eleştirel üsluba şu örnek verilebilir:

"Bu mıntıkada yayla havası var. Çünkü Başkan Bey, yayla çocuğu ve onu özleyiyor tabi ki. O asaletli birisi ve hepimizin bildiği gibi basitliği seviyor, doğru mu? Orada yedi büyük binadan oluşan başka bir saray daha gördüm. İçinde yüzme havuzları, bahçeler, fiskiyeler; mesela atlama, koşu, ağırlık kaldırma gibi sporlar yapmak için salonlar; parlak fayanstan yerler; dev televizyon ekranları... var. ."³³

Yazarın önemli gördüğü sahnelerde sanatkârane üslubu³⁴ kullanarak yaşananları betimlediği görülmektedir. Bunlar arasında Abdullah'ın Tarık'ı ziyarete geldiği zamanlarda Semiha'nın halinin anlatımı örnek verilebilir:

"Tatilde onlara her gelişinde Semiha'nın yanakları pembeleşir. Saçlarını düzeltmesi, tırnakları boyaması ve elbisesinin güzelliği artar. Yüzündeki gülümseme sürekli ve hareketleri daha diri olur, daha dalgın görünür. Erkenden uyanır, kahvaltı hazırlamak için Tarık ve Abdullah'ın uyanmasını bekler. Görüşmede Abdullah'tan daha cesur ve daha isteklidir. ..."³⁵

Yazar, anlatımı kuvvetlendirmek için Kur'ân-ı Kerîm' den de iktibaslar da yapmıştır. Buna örnek olarak Amerikan B-52 tipi uçağın bombardımanı sırasında ölümlerin halinin anlatıldığı bölüm örnek verilebilir:

"ومنهم من كان يخرج بعربته عن الإسفلت كي يجتاز الآخر، ومنهم من تتعطل سيارته فيتبدر أمره كيفما كان مع أقرب سيارة، عجلة، أو أية حديدة متحركة أخرى تيسير وفيها فسحة له فسحة لأمل.. منهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر."

"Bunların arasında, diğerini geçmek için aracını asfalttan çıkaranlar da vardı; arabası bozulduğundan en yakın arabaya, lastiğe ya da hareket eden herhangi bir araca yetişmek zorunda kalanlar da vardı. kolaylaştı, onlara yer açıldı, umuda yer açıldı.. Aralarında ölenler de vardı, bekleyenler de."³⁶

Yukarıdaki alıntıda yazar Ahzab, 33/23. ayeti iktibas yaparak anlatımına güç kazandırmaya çalışmış ve ölenlerin mazlum olduğunu ve şehit olarak vefat ettiklerini iktibas yaptığı ayet vesilesi ile kapalı olarak ifade etmiştir. Yine başka bir bölümde Bakara 2/216. ayetini aynen aktarmıştır.³⁷ Örneklerle bakıldığında *Hadâiku'r-Reîs* isimli eserinde eleştirel üslubun baskın olduğu, gerekli gördüğünde yazarın betimlemeler yaptığı, kullanılan ibarelerin anlaşılmasının kolaylığına dikkat ettiği ve toplum tarafından iyi bilinen kutsal metinlerden iktibas yaparak anlatımına güç kazandırdığı görülmektedir.

³¹ Müstehcen ifadeler ve anlatımlar için bk. Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 31-32, 158.

³² Stevick, *Roman*, 211.

³³ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 175-176.

³⁴ Sanatkârane üslubun tanımı için bk. Çetin, *Roman*, 297-323.

³⁵ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 34-35.

³⁶ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 56.

³⁷ Bk. Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 54.

1.9. Anlatım Teknikleri

Bir anlamın anlatım biçimi şeklinde tanımlanan anlatım tekniği,³⁸ edebî sanatlarda anlatılandan daha çok değerlidir. Bu nedenle yazarlar, çeşitli anlatım tekniklerini kullanmak zorunda kalmaktadır. *Hadâiku'r-Reîs* isimli romanda iç monolog tekniğinin kullanılmadığı, tanrısal anlatıma ağırlık verildiği ve az da olsa diyalog tekniğinin kullanıldığı görülmektedir. Diyalog tekniğine Reis'in Şarkıcı Nebîl ile konuştuğu kısım örnek verilebilir:

"سحب الرئيس ربطة العنق نحوه حتى انحنى الموسيقي. وقال له بنبرة هادئة... لكنها مخيفة: إيبه... شلونك يا نبيل؟ وواصل دون انتظار إجابة: وكيف حال بناتك؟ وكيف هو المنصب الكبير والشهرة الكبير والبيت الكبير الذي منحتة إياك حكومة الثورة؟ تتم الموسيقى: كل شيء تمام وبألف خير يا سيدي بفضل رعايتكم الكريمة، ربنا يحفظك، ربنا يحفظك. لا، لا، يبدو بأنك غير راض. سمعت بأنك تتكلم عن الحرية والديمقراطية عندما تسكر في جلساتك الخاصة."

"Reis, kravatu kendine doğru çaktı, sonunda müzikçi eğildi. Ona sakın ancak korkutucu bir ses tonuyla şöyle dedi: 'Aaah! ... Halin nedir ey Nebîl?' Cevap vermesini beklemeden devam etti: 'Kızlarının durumu nasıl? Devrim hükümetinin sana verdiği o büyük mevki, büyük şöhret, büyük ev nasıl?' Müzikçi geveledi: 'Yüce yönetiminiz sayesinde her şey tamam efendim. Rabbimiz sizi korusun, Rabbimiz sizi korusun.' 'Hayır, hayır, senin memnun olmadığın görünüyor. Özel oturumlarında sarhoş olduğunda hürriyet ve demokrasiden bahsettiğini duydum.'"³⁹

Yazarın tanrısal anlatımı romanın büyük bir kısmında kullanmasına rağmen gerektiği yerde diyalog tekniğini de kullandığı ve olayların gerçekliğini okuyucuya hissettirdiği görülmektedir.

2. Romanın Tematik İncelemesi

Ortaya çıkan temel düşünce şeklinde tanımlanan tema,⁴⁰ roman türü eserlerde önemli bir yer tutar. Çünkü olay örgüsünün etrafında cereyan ettiği ve yazarın okuyucuya iletmek istediği mesaj aslında temadır. Tema birden fazla olabildiği gibi ana tema ve yan tema olarak da ayrılır. *Hadâiku'r-Reîs* isimli romanda işlenen temalar şunlardır:

2.1. Irak Rejimi Eleştirisi

Hadâiku'r-Reîs isimli romanın ana teması rejim eleştirisidir. Otokratik bir yönetim olması nedeniyle de o gün yönetimde bulunan Saddam Hüseyin'in eleştirisi ön plana çıkmaktadır. Yazar, eserinde pek çok konuda eleştiri yapsa da olumsuz mana taşıyan kelimeleri kullanmak yerine olayları yaşamdan bir kesiti doğal akışı içerisinde olduğu gibi anlatmayı ve okuyucunun eleştiriyi kendisinin yapmasını istediği görülmektedir. Rejim hakkında yaptığı eleştiriler şu şekildedir:

2.1.1. Saddam'ın Zulmü

Dönemin Irak başkanı olan Saddam Hüseyin, romanda en çok eleştirilen kişidir. Özellikle halkına yaptığı zulüm, romanda çokça anlatılmıştır. Müzisyen Nebîl'i acımasızca öldürdüğü sahne buna örnek verilebilir:

"قال له الرئيس: نتحدث عن الحرية والديمقراطية يا نبيل.. ها؟ وأنت الذي منحتك ما لم تكن تحلم به... انخفض. حاول الموسيقي النهوض لكن قواه خائرة، فأعانه العسكريان وانسحبا. قال له الرئيس: غن يا بط، يا بط. وراح الموسيقي الكهل يغني أغنية الأطفال المعروفة: يا بط، يا بط، اسبح بالشط، قل للسمكة، أتت الشبكة، ميلي عنها، تنجي منها... وهكذا إلى أن التفت فأعادوا إطلاق أسراب الحمام"

³⁸ bk. Stevick, *Roman*, 62.

³⁹ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 185.

⁴⁰ Özcan Gürbüz, "Düşünce ile Tema ve Konu", *Kurgu Dergisi* 18 (2001), 102.

والرئيس يزيحها بالرصاص بتوفز أشعل الفضاء صخباً ثم أنزل فوهة البندقية من أعلى رأس الموسيقي إليه فخرمه مطر الرصاص المنهمر الذي لشدة قربه دفع جثته إلى الخلف وأسقطها في الماء."

"Başkan ona şöyle dedi: 'Sen özgürlükten ve demokrasiden bahsediyorsun Nebil.. Ha? Ve sana hiç hayal etmediğini veren de biziz... Kalk!' Müzisyen ayağa kalkmaya çalıştı ama gücü zayıftı, bu yüzden askerler ona yardım edip geri çekildiler. Başkan ona şöyle dedi: 'Şarkı söyle, ey ördek, ey ördek.' Yaşlı müzisyen o meşhur çocuk şarkısını söylemeye başladı: 'Ey ördek! Ey ördek! Kumsalda yüz, balıklara söyle, ağ geldi, ondan kaç, kendini kurtar...' ta ki o dönüp güvercin sürülerini fırlatana ve başkan da onlara art arda kurşun yağdırana kadar. Gürültüyle gökyüzünü ateşe verdi. Sonra silahın namlusunu müzisyenin kafasının üst tarafına indirdi. Kurşun yağmuru ona çarptı ve yakınlığı nedeniyle vücudunu geriye itip suya düşürdü."⁴¹

Reisin bir millî bayram kutlamasında toplanan subaylardan birinin eşi olan Kismet'e tecavüzü de bu başlık altında değerlendirilebilir:

"فتزينت بأبهي زينتها، وهي تشعر بأنها بعد وقت وجيز من زواجها تصعد درجات السلم الاجتماعي بسرعة، بل أنها تقفز على درجاته المؤدية إلى العرش. هناك فرضوا على النساء الدخول من باب والرجال من آخر ... مرت من باب النساء، خلفهن من باب إلى آخر ثم آخر وآخر وآخر إلى أن وجدت نفسها، فجأة، واحدة ... دخل عليها صدمت دون مقدمات أمرها بأن تفعل ما يريد..."

"Kendisini en güzel süslerle süsledi ve evlendikten kısa bir süre sonra sosyal merdivenin basamaklarını hızla çıkacağını, hatta tahta çıkan basamaklardan atlayacağını hissetti. Orada kadınların bir kapıdan, erkeklerin diğer kapıdan girmesini mecbur kıldılar... Kadınların kapısından geçti, bir kapıdan diğerine, bir tane daha, sonra bir tane daha, bir tane daha ve bir tane daha, ta ki birdenbire kendini yalnız bulana kadar arkadan kapattılar... Yanına girdi ve önceden herhangi bir uyarı yapmadan, istediğini yapmasını emretti."⁴²

Muhsin er-Ramlî, eserinde ismini vermeden Saddam Hüseyin'i eleştirmiş onun kurduğu rejimle sadece diğer devletlere savaşmış onların halkına zarar vermediğini bizzat Irak halkına da çeşitli zulümler yaptığını belirtmektedir. Bu zulümler arasında sadece fikirlerini beyan edenleri öldürmesi ve yanında çalışanların ailelerine tecavüz etmesi de sayılabilir.

2.1.2. Saddam'ın Lüks Hayatı

Romanda İbrahim'in bahçıvan olarak işe başladığı ilk zamanlarda, Sa'd'ın kendisine sarayları ve bahçeleri tanıttığı 17. Bölümdeki sekiz sayfanın Saddam'ın lüks hayatına ayrıldığı görülmektedir. Sa'd İbrahim'i gezdirirken bir taraftan da saraylarda var olan disko, dans salonları gibi bölümleri anlatır:

"... هذه منطقة فيها أجواء ريفية لأن السيد الرئيس ابن ريف ويحج إليه طبعاً، وهو أصيل ويجب البساطة، مثل ما نعرف كلنا، صح؟ هناك رأيت على الشاطئ قصراً آخر مكوناً من سبع بنايات كبيرة. فيه أحواض سباحة وحدائق ونافورات وقاعات رياضية لممارسة القفز والركض ورفع الأثقال مثلاً، وأرضيات من الرخام اللامع وشاشات تلفاز عملاقة وزوارق صغيرة، مقدماتها تماثيل عرائس البحر أو دلافين قافزة للتجول عبر سواقي مائية تتخيل داخل القصر وخارجه..."

"... Burası yayla havasına sahip bir bölge. Çünkü Sayın Başkan yayla çocuğu ve asil. Elbette onu özlüyor ve sadeliği seviyor. Hepimizin bildiği gibi değil mi?! Orada sahilde yedi büyük binadan oluşan başka bir saray gördüm. Yüzme havuzları, bahçeleri, çeşmeleri, atlama, koşu ve ağırlık sporları için spor salonları, parlak mermer zeminleri, dev televizyon ekranları ve önlerinde dereler vasıtasıyla dolaşabileceğin denizkızı veya zıplayan yunus şekilleri var. Sarayın içini ve dışını bir hayal et..."⁴³

⁴¹ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 187-188.

⁴² Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 245.

⁴³ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 175-176.

Yazar romanın çeşitli bölümlerinde Saddam Hüseyin'in lüks yaşantısına ve devletin gelirlerini halka dağıtmak yerine yaptırdığı çok sayıdaki saraylarda kendisi için kullandığına işaret etmektedir. Yazar açık kelimelerle eleştiri yapmasa da lüks hayat anlatılanlar vasıtasıyla anlaşılabilir. Bunun için bir bölüm ve sekiz sayfa ayırması da Saddam'ın lüks hayatının yazar tarafından önemsendiğini ve okuyucuya da kavratılmaya çalışıldığını göstermektedir.

2.1.3. Bayramların Millîlikten Uzak Oluşu

Romanda İbrahim'den sorumlu Sa'd tarafından milli bayram kutlamalarından birinde görevli olması için İbrahim'e teklif götürüldüğü esnada kutlamanın nasıl olacağı anlatılır:

"أخبر إبراهيم بأن ثمة حفلة عشاء فخمة ستقام بعد ثلاثة أيام في حدائق أحد هذه القصور. مناسبة وطنية، أو هي شخصية للرئيس بذكرى توليه منصب ما قبل عقود. اسمع.. ستكون حفلة مذهلة ولا يتجاوز عدد المدعوين إليها المئتين، أغلبهم من أجمل نساء العراق والأجنبيات، وسترى مائدة طويلة عليها من الطعام والشراب من الكم والنوع، شيئاً لا يتخيله العقل..."

"(Sa'd), İbrahim'e üç gün sonra bu saraylardan birinin bahçesinde gösterişli bir akşam yemeği düzenleneceğini bildirdi. Millî bir kutlama veya Başkan'ın şahsında onlarca yıl önce göreve başlamasının anısına... Dinle... Muhteşem bir parti olacak ve davetli sayısı iki yüzü geçmeyecek, bunların çoğu en güzel Iraklı ve yabancı kadınlar olacak ve o kadar sayı ve çeşitte yiyecek ve içeceklerin olduğu uzun bir masa göreceksin. Aklın hayal edemeyeceği bir şey..."⁴⁴

Yazar millî olarak adlandırılan bayramların aslında Saddam Hüseyin'in şahsına ait olduğunu, halkı ilgilendirmediğini, kutlamalara da kadınların ve yabancıların katıldığı için toplumdan tamamen kopuk olduğunu belirtmektedir.

2.1.4. Hürriyetin Olmaması

Romanda, özgürce konuşma ve düşünceleri ifade etmenin suç olduğu vurgusu tüm bölümlerde işlenmektedir. Kimse kimseye güvenmemekte ve şikâyet olması durumunda tutuklanma ve işkence görme gibi insan haklarına aykırı davranışlarla karşılaşabilmektedir. Hatta bunun sonu Reis'in bahçelerinden birinde bir gece yarısı gömülme de olabilmektedir. Bu nedenle herkes birbirine yapmacık davranarak Reis'i öven sözler söylemek zorunda kalmaktadır. Abdullah'ın İran savaşında esir edilme anısını arkadaşlarına anlattığı esnadaki yaşananlar buna örnek olarak verilebilir:

"فاستغل الإيرانيون ذلك وأخذوا يلتفون حول القطاعات العراقية ويأسرون منها أعداد هائلة بينما حكومتنا المهووسة تواصل... قاطعه طارق: عفوا عبد الله، أنصحك ألا تتحدث على هذا النحو، أنت تعرف ما أقصد، نحن هنا أصدقاءك وبيننا ثقة تامة ولكن احذر التكلم هكذا أمام غيرنا، أقول ذلك خشة عليك أنت تعرف ما أقصد."

"İranlılar bundan yararlanarak Irak bölgelerini kuşatmaya ve kalabalık gruplar halinde bizi ele geçirmeye başladılar. Bu sırada bizim aptal hükümetimiz devam ediyordu... Tarık onun sözünü kesti: Kusura bakma Abdullah, sana böyle konuşmamanı tavsiye ederim, ne demek istediğimi anlıyorsun. Biz burada senin dostunuz ve aramızda tam bir güven var ama başkalarının önünde böyle konuşmaktan kaçın. Bunu senin adına korktuğum için söylüyorum, ne demek istediğimi anlıyorsun."⁴⁵

Bir başka deyişle, müzisyen Nebîl'in öldürülme esnasında belirtildiği gibi demokrasiden söz etmek ve yönetimi eleştirmek suç olarak kabul edilmektedir. Nitekim bu başlık altında Abdullah'ın savaşta yapılan bir hatayı zikretmesi esnasında arkadaşı kendisini uyarılmış ve akıbeti hakkında korktuklarını belirtmişlerdir. Bu durum halkın ıssız yerlerde ve dost ortamlarında bile rejimden korktuklarını göstermektedir.

⁴⁴ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 191.

⁴⁵ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 93.

2.1.5. Medyanın Sansürlenmesi

Rejimin halkın gerçeklerden haberdar olmaması için medyaya uyguladığı sansür de romanda ele alınmaktadır:

"في شهر أيار/مايو سنة 1982 أسرت إيران في معركة المحمرة آلاف الجنود العراقيين، كان أحدهم عبد الله كافكا. بالطبع لا أحد في القرية يعرف ذلك وعلى يقين منه، كل ما في الأمر أن عبد الله قد تأخر عن إجازته الدورية أكثر من المعتاد، فيما إذاعة الحكومة لا تتحدث إلا عن انتصارات، وتلفازها لا يعرض سوى جثث قتلى العدو وأسراه وآلياته المدمرة ثم لا خبر ولا رسالة إلى ذويه، فعبد الله بلا أهل أصلاً."

"Mayıs 1982'de İran, Muhammare Muharebesi'nde aralarında Abdullah Kafka'nın da bulunduğu binlerce Irak askerini esir aldı. Elbette köyde kimse bunu bilmiyor ve bundan da emin değildi. Olan şey, hükümet radyosu sadece zaferlerden bahsederken ve televizyonu da sadece ölmüş düşman cesetlerinden, esirlerinden, tahrip edilmiş araçlarından başka bir şey yayınlamazken Abdullah'ın periyodik iznine normalden daha fazla geç kalmasıydı. Sonra yakınlarına ne bir haber ne de bir mektup geldi. Aslında Abdullah'ın hiç ailesi de yoktu."⁴⁶

Hükümetin medyaya uyguladığı sansür, Abdullah'ın arkadaşlarının esir alınışını anlattığı pasajda da işlenmektedir:

"كان الجيش العراقي يتوغل في الأراضي الإيرانية لمساحات شاسعة، فيما الجبهة عريضة طويلة وليست ثمة قوات كافية لتغطيتها كلها. تلك من الأخطاء العسكرية القائلة التي راحت ضحيتها آلاف الأرواح. فلم يكن يهم حكومتنا سوى الإعلان في إعلامها عن انتصارات، حتى وإن كانت وهمية أو بلا قيمة واقعية كصعود جبل، نزول واد، اجتياح قرية مهجورة أو مجرد التقدم في براري خاوية."

"Irak ordusu İran topraklarına doğru büyük alanlarda ilerliyordu, cephe ise geniş ve uzundu. Ortada tamamını kapsayacak kadar kuvvet yoktu. Bu, binlerce kişinin hayatına mal olan ölümcül askeri hatalardan biriydi. Hükümetimiz, bir dağa tırmanmak, bir vadiden inmek, terk edilmiş bir köyü işgal etmek ya da ıssız bir arazide ilerlemek gibi hayali ya da gerçek, değeri olmasa bile yalnızca zaferleri medyada duyurmaktan başkasını önemsemiyordu."⁴⁷

Rejimin yaptığı şeylerden birisi de halkın doğru haber alma kaynaklarını yok etme ve böylece gerçek bilgileri sansürlemektir. Bu durum sunulan örnekler vasıtasıyla belirtilmiştir.

2.2. Savaşları Eleştiri

Muhsin er-Ramlî'nin Irak'ta ele aldığı zaman dilimi, toplumun pek çok acı yaşadığı bir dönemi kapsamaktadır. İsrail'le yapılan savaşta yaşanan kayıpların yanında İran savaşı, Kuveyt işgali ve ardından Amerika'nın Irak'ı işgali hep bu dönemde yaşanmıştır. Bu nedenle romandaki olayların, çoğunlukla savaşın etkilerini anlattığı ifade edilebilir. Ramlî, savaşın insanlık suçu olduğunu düşünmekte ve savaşı şöyle eleştirmektedir:

"على مفاجأة صادمة، استيقظت القرية، البلد والعالم. دبابات العراق في شوارع الكويت فجرا. ولو كان عبد الله كافكا حينها في مقهى القرية بين الرجال المتحلقين حول التلفاز بأفواه فاغرة لقال: لا مفاجأة لا خراء.. العالم غابة كما هو دائما وأي حيوان قد يعض أو يفترس غيره في أية لحظة. لا توجد مفاجآت فالحيوانات سلوكها معروف، والبشر دائما يرتكبون الحماقات ذاتها ثم يسمونها مفاجآت."

"Şok edici bir sürprizle köy, ülke ve dünya uyandı. Şafak vakti Irak tankları Kuveyt sokaklarındaydı. Eğer Abdullah Kafka o sırada köy kahvesinde, televizyonun başına toplanmış, ağızları açık erkeklerin arasında olsaydı şöyle derdi: Ne şaşılacak bir şey ne de saçmalık var. Dünya her zaman olduğu gibi bir orman ve her hayvan, her an başkalarını ısırabilir veya parçalayabilir. Sürpriz diye bir şey yoktur. Hayvanların davranışları bilinir. İnsanlar da hep aynı aptalca şeyleri yapar ve sonra bunlara sürpriz derler."⁴⁸

⁴⁶ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 42-43.

⁴⁷ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 93.

⁴⁸ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 51.

İbrahim, yaralandığında kendisini tedavi eden aileye teşekkür etmek için gittiğinde ailenin dağılmış ve evlerinden ayrılmış olduğunu öğrenmesi de savaşın zararlarının anlatıldığı bölümlerden biridir:

"لذا بعد ما يقارب العام، باح لطارق بما يعذب وجدانه وطلب منه أن يرافقه في رحلة إلى الجنوب. فصحبه بسيارته إلى النجف.. إلا أنهما وجدا عائلة أخرى في البيت غير عائلة صاحبه أحمد، وأخبروهما أن العائلة السابقة قد تفرقت شملها، حيث ماتت الأم حزنا على ابنها الأخير، والنساء الثلاث بعن البيت، تقاسمن ثمنه وذهبن كل مع صغارها إلى حيث لا يعلمون بالضبط."

"Böylece yaklaşık bir yıl sonra Tarık'a vicdanını rahatsız eden şeyin ne olduğunu açıkladı ve ondan güneye yapacağı bir gezide kendisine eşlik etmesini istedi. O da arabasıyla Necef'e kadar ona eşlik etti ancak evde evin sahibi Ahmet'in ailesi dışında başka bir aile buldular ve önceki ailenin (savaşta şehit olan son oğlu nedeniyle anne acıdan öldüğünde) ayrıldığını söylediler. Üç kadın da evi satıp parasını paylaşmışlar ve her biri çocuklarıyla birlikte tam olarak bilmedikleri bir yere gitmişler."⁴⁹

İbrahim, İran'daki esaret hayatından döndükten sonra Abdullah ve Tarık kendisini karşılamışlar ve savaş esnasında yaşananları şu şekilde anlatmışlardır:

"هديتنا الحقيقة هي عودتك السالما.. وحالك أفضل من كثير ممن عادوا، بعضهم ينفجر بالبكاء لمجرد أن تذكره بأعوام الأسر. هل تذكر المجنون الملتحي الذي سألنا عنه؟ إنه صبري ابن الحاج رضا. كانوا قد جلبوا لأهله جثة محترقة ومشوهة قائلين إنه ابنكم، فدفنوه وأقاموا العزاء وبعد فترة تزوج أحد إخوته من زوجته حفاظا عليها وعلى أبناء أخيه، وفجأة بعد 15 عام عاد إليهم، فلم يحتمل أخوه الموقف فانتحر، أما صبري 'المكروود' فبعد أن عرف بما حدث صدم وفقد عقله."

"Bizim gerçek hediyemiz, senin güvenli bir şekilde geri dönüşündür... Durumun, geri dönenlerin çoğundan daha iyi. Bazıları sırf onlara yıllarca süren esaretini hatırlattığın için ağlamaya başlıyorlar. Bize sorduğun sakallı deliyi hatırlıyor musun? Hacı Rıza'nın oğlu Sabri. Bu oğlunuz diyerek yanmış ve parçalanmış bir cesedi ailesine getirdiler. Onlar da gömüp cenaze töreni düzenlediler. Bir süre sonra erkek kardeşlerinden biri, karısını ve yeğenlerini korumak için evlendi. Bir anda, 15 yıl sonra, Sabri yanlarına geri döndü. Kardeşi bu duruma dayanamayıp intihar etti. Sabri el-Makrud ise olup biteni öğrenince şoka girdi ve aklını kaçırdı."⁵⁰

Muhsin er-Ramlî, bir Iraklı olmasına rağmen Irak'ın girdiği savaşların yanlış olduğu görüşündedir. Romanda kullanılan ifadelerden onun tüm savaşlara karşı olduğu anlaşılmaktadır. Dünyayı bir ormana benzeterek aslında bir kanunun olmadığını; isteyenlerin istedikleri zaman zayıf devletlere savaş ilan ettiklerini; savaşın yıkımını da liderlerden çok halkın yaşadığını ifade etmektedir. Nitekim romanda; aile parçalanmaları ve insanların düştüğü zor durumlar anlatılmıştır. Ramlî'nin, insanî bir duruşla savaşları değerlendirdiği ve insanı merkeze aldığı anlaşılmaktadır.

2.3. Adetleri Eleştiri

Yazar, toplumda var olan bazı adetleri de eleştirmektedir. Bunlar arasında Abdullah'ın İran'a esir düştüğünde kendisinden haber alamayan ninesi Zeynep Hanım'ın falcılara gitmesi de vardır:

"وراحت السيدة زينب تزور العرافات مغدقة عليهن العطايا كي يكشفنا لها المجهول، فما سمعت عن عرافات ذات صيت في القرى إلا وذهبت إليها، فكن جميعا يؤكدن لها أن عبد الله حي، بل يزعمن رؤيته قاتلات: هو بلحية ألآن، حزين، في سجن نائم الظروف صعبة، لكن صحته جيدة وليس مصابا بأي جرح."

⁴⁹ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 73.

⁵⁰ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 110.

"Zeynep Hanım, kendisine bilinmeyi gösterdinler diye falcıları ziyaret etmeye, onlara hediyeler yağdırmaya başladı. Köylerde meşhur bir falcı duyar duymaz ona giderdi. Hepsini ona Abdullah'ın hayatta olduğuna dair güvence verdiler. Hatta gördüklerini iddia ederek şunları söylediler: Şimdilerde sakalı var, üzgün, cezaevinde uyuyor, şartlar zor ama sağlık durumu iyi ve herhangi bir yarası yok."⁵¹

Irak toplumunda var olan ölen kardeşin eşiyle evlenme âdeti de şiddetli bir şekilde eleştirilmektedir. İbrahim'in asker arkadaşı Ahmet'in yaşadıkları şöyle anlatılır:

"كان أحمد، ومنذ الصغر، يحب ابنة جيرانهم التي صارت طالبة جامعية جميلة، ... لكن مقتل أخويه في الحرب وضعه فجأة أمام موقف مرير؛ حيث تتوسل به أمه ناحية، أن يفعل مثل الكثيرين ويتزوج أرمليتي أخويه حفاظا عليهن وعلى أطفالهن من التشتت،... فيضيع الأطفال. تبكي أمه مقبلة يديه: أرجوك بني، بيدك أنت وحدك الحفاظ على وحدة العائلة والبيت. مانع، تحرر وبكى، لكن عيون صغار أخويه، حزن أرمليتهما، ذبول أمه، توسلاتها وضغط منظومة القيم الاجتماعية أجبرته على الرضوخ. لم يكن الأمر هينا في بدايته، لأنه كان يعتبر زوجتي أخويه مثل الاختين له."

"Ahmet, çocukluğundan beri komşularının bir üniversite öğrencisi olan güzel kızını seviyordu... ancak iki erkek kardeşinin savaşta öldürülmesi onu birdenbire acı bir duruma soktu. Annesinin ağlayarak ona diğerleri gibi yapması ve kardeşlerinin dul eşleriyle onları ve çocuklarını dağılmaktan... ve çocukların kaybolmasından korumak amacıyla evlenmesi için yalvardığı. Annesi ellerini öperek ağlıyor (ve şöyle söylüyordu): Lütfen oğlum, ailenin ve evin birliğini korumak sadece senin elinde. Engel oldu, kaçtı, ağladı ama yeğenlerinin gözleri, dul eşlerinin hüznü, annesinin solması, yakarışları ve toplumsal değer sisteminin baskısı onu teslim olmaya zorladı. Başlangıçta kolay olmadı çünkü iki kardeşinin eşlerini de kız kardeşleri gibi görüyordu."⁵²

Yazar, romanında yasak ilişki yaşayan Zekiye'nin çocuk yaşta olmasına ve akıl noksanlığı bulunmasına rağmen toplum baskısından korkarak hapsedilmesini eleştirmiştir:

"كان الحبس قاس عليها. مكان ضيق بلا نافذة ودون تمييز ليل من نهار. عزلة بلا رؤية أحد سواي، وهي الطفلة المعتادة على الحركة واللعب مع بقية الصغار. لقد كلفها وكلفني التأقلم على هذا الحال كثيرا. كنت أسليها وأخدعها بالحكايات. أعلمها الحكاية بالتطريز وأحثها على استغلال وقتها الطويل بتجهيز ملابس لوليدها القادم وأعلمها صنع الدمى وألعب معها طويلا."

"Hapishane onun için çok zordu. Penceresi bulunmayan, gece-gündüz ayrımı olmayan dar bir yer. Benden başkasını görmeden tecrit edilmiş, hareket etmeye ve diğer çocuklarla oynamaya alışmış bir çocuk. Bu duruma uyum sağlamak ona da bana da çok zor geldi. Onu eğlendiriyor ve hikâyelerle kandırıyordum. Ona nakış yoluyla hikâyeler öğretiyor, doğacak bebeğine kıyafet hazırlaması için geniş zamanını değerlendirmeye teşvik ediyor, oyuncak bebek yapmayı öğretiyor ve onunla uzun süre oynuyordum."⁵³

Muhsin er-Ramlî, her ne kadar rejim eleştirisini baskın olarak yapsa da eserinde halkı da eleştirmiştir. Bunlar arasında toplumda falcı veya cinci olarak isimlendirilen insanların bilinemeyecek şeyleri bildiklerine inanılması; ölen kardeşin eşiyle evlenme ve yasak bir ilişki yaşayan akıl noksanı bir kızın toplumdaki korkulduğu için orantısız bir cezaya çarptırılması da bulunmaktadır. Bu şekilde yazar, toplumu doğruya yönlendirme görevini de ifa etmiş olmaktadır.

2.4. Dindarları Eleştiri

Yazar, romanında yasak ilişki yaşayan ve Zekiye'nin Şeyh Tarık tarafından verilen karar/fetva ile öldürülmesini de işlemiştir. Olay muhtar tarafından öğrenilince önce oğlunu

⁵¹ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 43.

⁵² Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 47.

⁵³ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 134.

köyün dışında meçhul bir yere göndermiş, sonrada evlatlığı konumundaki Zekiye'yi mahzene kapatmış ve çocuğu olduktan sonra da recm ederek Şeyh Tarık'la birlikte öldürmüşlerdir:

"ربما كانت الساعة الثالثة بعد منتصف الليل... وقال بنبرة أمرة قاطعة مخيفة اسمعي جيدا، لثمي زكية وغطي عينيها وهاتيها الآن بسرعة... أدركت أن اللحظة المجهولة التي كنت أخشاها قد حانت... ونحن خرجنا كان باب السيارة مفتوحا... كسر ظاهر الصمت بسؤال ذكية عن حالها... وقال لها رددى بعدي كل ما أقوله. وراح يقرأ أدعية واستغفارات ونصوص القرآنية... نزلا وأمرنا بالنزول... سرعان ما رأيته يبدأ بلف حبل على جسدها... فيما ظاهر يقول لها: اهدئي يا ابنتي.. هذا من أجلك أنت، ومن أجل روحك... قبلتها وبكيت وبكت هي... ثم رأيتهما يتناولان حجارة ويشرعان برجمها وهي تصيح، حتى سقطت أم أسقطوها مدة في الحفرة."

"Belki gece yarısı üçtü... Emredici, kararlı ve korkutucu bir ses tonuyla şöyle dedi: 'Dikkatli dinle. Zekiye'nin maskesini tak, gözlerini kapat ve hızla getir...' Anladım ki korktuğum o bilinmeyen an gelmişti... Dışarı çıktığımızda arabanın kapısı açıldı... Zahir, Zekiye'ye halini sorarak sessizliği bozdu... ve şöyle söyledi: 'Söylediğim her şeyi benden sonra tekrarla.' Duaları okumaya, istiğfar dilemeye ve Kur'ân ayetlerini okumaya başladı... Aşağıya indiler ve bize aşağıya inmimizi emrettiler... Birden onun vücuduna bir ip sarmaya başladığını gördüm... Bu sırada Zahir ona şöyle diyordu: 'Sakin ol kızım... Bu senin için, senin ruhun için...' Onu öptüm, ağladım, o da ağladı... Sonra gördüm ki o çılgık atarken taş alıp taşıyorlar. Sonunda çukura boylu boyunca düştü veya düşürdüler."⁵⁴

Yazar, köyde mescit imamı olan ve şeyhliği babasından devralan Tarık'ın, arkadaşı İbrahim'in kızı Kismet'in zor duruma düşmesinden istifade etmesini eleştirmektedir:

"قبيل الظهر ذهبت قسمة إلى دار طارق، فوجدته في الصالون يلعب مع الطفلتين له... وما أن جلسا وعرف أنها قادمة إليه بموضوع حتى طرد طفلتيه... وأخبرته قسمة بما جاءت من أجله، فظل طارق صامتا للحظات ناظرا إليها ويفكر، ممشطا أطراف لحيته بأطراف أصابعه، معتبرا أن هذه فرصة لم تكن لتخطر له على بال، بل أنها معجزة يسرها الله له، هدية من رب السماء، فهو منذ قدومها أرملة إلى القرية وهو يفكر مع نفسه؛ أنها امرأة كنز للزواج... فاستفسرت عما يقصده، وراح يطيل الشرح لها مستنفرا كل خزينة الغوي وخبرته في انتقاء التعابير كي يقتعه لأنها لا بد من إيجاد صفة اجتماعية لرفقتها، صفة لا تترك أي مجال للشك أو لأقاويل الناس وخاصة أنه معلم وإمام جامع."

"Öğleden hemen önce Kismet, Tarık'ın evine gitti ve onu oturma odasında iki küçük kızıyla oynarken buldu. Oturdular ve onun bir konu için geldiğini öğrendiği anda iki kız kovaladı... Kismet ona ne için geldiğini anlattı, Tarık bir süre ona bakarak sessiz kaldı, sakalının kenarlarını parmak uçlarıyla düzelterek Bunun aklına gelmeyen kaçırılmayacak bir fırsat; aksine Allah'ın ona kolaylaştırdığı bir mucize; göklerin Rabbinin bir hediyesi olduğunu düşündü. O, köye geldiğinden beri duldu. Kendisini düşündü. Evlilik için hazinesi olan bir kadın... (Kismet) ne demek istediğini sordu. O da tüm kelime hazinesini ve deyim seçimi konusundaki tecrübesini onu ikna etmek için harekete geçirerek uzun uzadıya açıklamaya devam etti. Çünkü -özellikle de kendisi bir öğretmen ve cami imamı olduğundan- beraber yolculuk yapmak için şüpheye veya insanların söylentilerine yer bırakmayan sosyal bir sıfat bulmak gerekliydi."⁵⁵

Romanda, Tarık'ın babası Şeyh Zahir'in de katıldığı bir düğünde çıkan kavgada damadın öldürülmesi üzerine gelini yanına alıp evlenmesi anlatılmakta ve şeyh Zahir de aynı konuda eleştirilmektedir.⁵⁶

Yazar, dindar insanları ve topluma önderlik eden din adamlarını da eleştirmekten geri durmamıştır. Elbette bu kesimde olan insanların da hataları olabilmektedir. Bunula birlikte topluma liderlik eden insanlara olan güvenin aşındırılması topluma fayda değil zarar getirmektedir. Romanda anlatılan olaylar incelendiğinde düğüne giden bir şeyhin gelini getirip evlenmesinden bahsedilmektedir. Böyle bir olay gerçek hayattan kopuk ancak dizi

⁵⁴ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 144.

⁵⁵ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 259-261.

⁵⁶ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 19-20.

setlerinde olabilecek türden bir olaydır. Kısmet'in taşlanarak/recmedilerek öldürülmesine gelince, yasak aşk yaşayan erkek sürgüne gönderilirken, kızın recmedilmesinin dinî bir hükümle ilgisi yoktur. Ayrıca bekâr olan zânînin cezası kırbaçlanmaktır. Bir de Zekiye'nin akıl noksanlığı bulunması onun ceza salahiyetinin olmadığını da göstermektedir. Yine romanda, iki aylık bir bebeği olan annenin öldürülmesi de ayrı bir yanlış olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. İslami kurallarla bağdaşmayan bu gibi olayların romanda kurgulanması ve bir dinin müntesibi olanların hedef alınması yazar açısından bir kusur olarak değerlendirilebilir.

2.5. Osmanlı Paşasını Eleştiri

Yazarın eleştirileri arasında köye sığınan ve Zekiye ile İsmail'in annesi olan Latife'nin babasının bir Osmanlı Paşasının kızına âşık olduğu, evliliklerine izin verilmediği için kaçtıkları, bunun üzerine babasının onları acımasızca cezalandırdığı da anlatılmaktadır.

"البننت ذكیة علی اسم أم لطيفة التي أخبرتني أنها كانت ابنة باشا عثماني أحبت فلاحا، هو والد لطيفة، وهربت معه، تزوجته وظل رجال والدها الباشا يبحثان عنهما إلى أن وجداهما وأحرقاهما حيین، فیما أخذوها هي طفلة إلى قصر جدها."

"Zekiye kız adını, bir Osmanlı Paşasının kızının bir çiftçiyi –ki o Latife'nin babasıdır- seven ve onunla kaçan Latife'nin annesinin isminden almıştır. Paşa olan babasının adamları onu bulana kadar aramaya devam ettiler ve diri diri yaktılar, bu sırada onu çocukken dedesinin sarayına götürdüler."⁵⁷

Yazar, eserinde Osmanlı paşasının yaptıklarını da eleştirmiştir. Paşanın kendi kızını diri diri yakmak gibi bir cezayı uyguladığını iddia etmektedir. Romanın olaylarının yakın tarihte geçtiği ve Osmanlı Devleti'nin yıkıldığı ve Irak'ta varlığının olmadığı bir dönem de bile Osmanlı paşasının eleştirilmesi okuyucuya Osmanlı Devleti hakkında da yanlış fikirler vermektedir. Gerçek hayatla ilgisi olmayan bu türden fiktif olaylar, romanda anlatılabilmekle birlikte bir kişinin, grubun, kurumun veya bir devletin adının yanlış anlamalara sebep olacak şekilde kullanılmasının doğru olmadığı bir gerçektir.

Sonuç

Roman sanatı, yazara duygu, düşünce ve ideolojilerini ifade etmesine imkân sağlaması, okuyucuya da olayların gerçek hayatla ilişki kurma imkânı sunması gibi nedenlerle yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca roman yazarları tespit ettikleri yanlışları eleştirerek topluma yön verme görevlerini yerine getirmeye çalışmışlardır. Muhsin er-Ramlî tarafından kaleme alınan, el-Câizetu'l-Âlemiyetu li'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye isimli kuruluş tarafından 2023 yılı uzun listesine seçilen, yirmi sekiz bölüm ve 271 sayfadan oluşan *Hadaiku'r-Reîs* isimli roman da Irak toplumunun içinde bulunduğu durumu yansıtmaktadır.

Teknik inceleme yapıldığında *Hadâiku'r-Reîs* isimli romanın, saraylara bahçelere gizlice gömülen cesetler vesilesiyle Saddam Hüseyin Dönemi'ndeki rejimin iç yüzünü anlattığı görülmektedir. Bu nedenle Başkan'ın Bahçeleri anlamına gelen *Hadâiku'r-Reîs* isminin romanın içeriği ile uyumlu olduğu görülmektedir. Bu sebeple romanın adının iyi bir şekilde seçildiği ifade edilebilir.

Romanın olay örgüsünde sınırlı sayıda kahraman bulunurken, romanın farklı bölümlerinde farklı şahsiyetlerin ön plana çıkması nedeniyle romanda Abdullah, İbrahim ve Tarık'ın ana kahraman oldukları diğerlerinin ise dekoratif kahraman olarak konumlandırıldıkları görülmektedir. Olay örgüsü, sürekli sırlar barındırmakta, romanın son sayfasına kadar bazıları açılmaya devam etmekte bazıları ise gizliliğini korumaktadır. Romanda muhtevanın aslında üç temel kısımdan oluştuğu görülmektedir. İlk kısım Abdullah

⁵⁷ Ramlî, *Hadâiku'r-Reîs*, 124.

Kafka'nın ana kahraman olduğu ve doğduğu köyde başlayan, İnan-İrak savaşı ve Kuveyt işgalinin de anlatıldığı 1'den 15'e kadar olan bölümleri kapsayan kısımdır. İkinci kısım İbrahim'im Bağdat'a taşınıp başkanın bahçelerinde çalıştığı 16'dan 24'e kadar olan bölümleri kapsayan kısımdır. Son olarak da Amerika'nın Irak'ı işgal edip İbrahim'in köye döndüğü ve önceki bölümlerde var olan kahramanların hayatlarının kesiştiği 25'den 28'e kadar olan bölümleri kapsayan kısımdır.

Hadâiku'r-Reîs isimli romanda anlatılan olay örgüsünü, kahramanların dışında olan ve her şeyi bilen bir anlatıcı tahkiye etmektedir. Bu nedenle romanda Tanrısal anlatım konumu hâkimdir. Böylece yazar, kahramanların sırları, söz ve tavırlarının nedenleri okuyucuya sunulabilmiştir. Romanın nesnel zamanı 3 Ramazan 2006 tarihi olmakla birlikte geriye dönüş tekniği ile romanın zamanı genişletilmekte ve 1980-1988 yılları arasındaki İnan-İrak savaşı anlatılmaktadır. Yine köydeki Süheyl ve Zahir isimli kişilerin 1948 yılında İsrail'le yapılan savaşa katıldığı zikredilir. Bu anlatılanlar göz önüne alındığında romanın yaklaşık 1936-2006 yılları arasındaki yaşanan olayları anlattığı değerlendirilmektedir. Romanda nesnel bir zamanın kullanılması ve olayların yaşandığı dönemin net bir şekilde okuyucuya belli edilmesi, yazarın tahkiye ettiği olayları dile getirerek tarihe not düşme ve okuyuculara belli bir konuda fikir kazandırma çabası olarak değerlendirilebilir. Böylece fiktif olan olay örgüsü okuyucunun zihninde daha gerçekçilik kazanmaktadır.

Romanda İnan, Irak, Kuveyt, Amerika, Bağdat, Reis'in sarayları ve bahçeleri gibi somut ve açık mekânlar çokça kullanılmaktadır. Yazar, kullandığı mekânlar vesilesiyle anlattığı olayların gerçekliğini okuyucuya kanıtlamakta ve okuyucunun düşüncelerini yönlendirmeyi başarabilmektedir.

Romanda eleştirel üslup fazlaca kullanılmasına rağmen, eleştiriler rahatsız edici kelimelerle değil çoğu zaman medih kelimeleri kullanılarak yapılmıştır. Ayrıca iktibaslar yapılarak anlatıma güç kazandırılmıştır. Yazarın gerektiğinde betimlemeler yaptığı ve kullanılan ibarelerin anlaşılmasının kolaylığına dikkat ettiği görülmektedir. İç monolog tekniğinin kullanılmadığı ve az da olsa diyalog tekniğinin kullanıldığı görülmektedir.

Romanın tematik incelemesi yapıldığında toplumsal eleştirinin baskın olduğu ve ana temanın dönemin Irak rejimi eleştirisi olduğu görülmektedir. Bu temalar arasında Saddam Hüseyin'in zulmü, onun sadece diğer devletlerle savaşıp onların halkına zarar vermediği, bizzat Irak halkına çeşitli zulümler yaptığı belirtilmektedir. Bu zulümler arasında sadece fikrini belirtenleri öldürmesi değil ayrıca ahlaki zaafalarının özel hayatları da olumsuz etkilediği ifade edilmektedir. Bnlara ilaveten, Saddam'ın lüks hayatına da değinilmiş ve yaptırdığı çok sayıdaki saraylardaki hayatı anlatmak için bir bölüm ve sekiz sayfa ayrılmıştır. Bayramların millîlikten uzak oluşu, kutlamalara kadınların ve yabancıların katıldığı ifade edilerek anlatılmıştır. Ayrıca, hürriyetin olmayışı, medyanın sansürlenmesi de rejimin eleştirildiği temalar arasındadır.

Yazar sadece rejimi değil, toplumu da ele alarak var olan bazı adetleri eleştirmiştir. Böylece yazar, toplumu doğruya yönlendirme görevini ifa etmiş olmaktadır. Yazar eleştiride aşırılıklara kaçarak tamamen fiktif olan ve toplumda yaşanması neredeyse imkansız olan bazı olaylar nedeniyle dindar insanları ve din adamlarını da eleştirmiştir. Elbette bu kesimlerin de hataları olabilmekle birlikte topluma liderlik eden insanlara olan güvenin aşındırılması, topluma fayda değil zarar getirmektedir. Düğüne giden bir şeyhin, orada yaşanan gerilim sonucu, gelinle kendisinin evlenmesi, zina eden erkek sürgüne gönderilirken akıl noksanlığı bulunan çocuk yaştaki Zekiye'nin, daha bebeği büyümeden taşlanarak/recmedilerek öldürülmesi gibi olayların dinî hiçbir hükümle ilgisi yoktur. Ayrıca Zekiye'nin akıl noksanlığı bulunması onun ceza salahiyetinin olmadığını da göstermektedir.

Yazarın eleştirdiği kişiler arasında bir Osmanlı Paşası da bulunmaktadır. Paşanın kendi kızını diri diri yakmak gibi bir cezayı uyguladığı iddia edilmektedir. Tamamen fiktif olarak anlatılan ve gerçek hayatla ilgisi olmayan bu türden olaylar romanda anlatılabilir ancak bir grubun veya bir devletin adının kullanılması doğru değildir.

Muhsin er-Ramlî'nin *Hadâiku'r-Reis* isimli eseri, toplumsal türde yazılmış bir romandır. Yazarın kullandığı dil, eserine bir edebî kimlik kazandırmıştır. Ayrıca yazar, yakın tarihe not düşecek türden bilgileri romanında ele almış, rejimi ve toplumu eleştirerek gördüğü yanlışları dile getirmiş, bir edebiyatçı kimliği ile topluma ayna tutma ve toplumu iyiye yönlendirme görevini ifa etmiştir. Romanın edebî bir değerde olması da Arap edebiyatının roman sanatında iyi bir yere geldiğini göstermektedir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Aljazeera. "محطات في حياة الأديب العراقي محسن الرملي.. الحياة والبرزخ والجنة" (26 Aralık 2023).
<https://www.aljazeera.net/culture/2022/12/16/%D9%85%D8%AD%D8%B7%D8%A7%D8%AA-%D9%81%D9%8A-%D8%AD%D9%8A%D8%A7%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%82%D9%8A-%D9%85%D8%AD%D8%B3%D9%86>
- Alzayd, Ali Khalaf Marzoog. "Dirâsetu'ş-şahsiyyeti ve'l-mekân ve'z-zemân fi rivâyeti Hadâiku'r-Reîs". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2022), 15-38.
<https://doi.org/10.29029/busbed.1028303>
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Basımevi, 2003.
- Eminoğlu, Ali. "Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağîrun' (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 141-162.
- Forster, Edward Morgan. *Roman Sanatı*. çev. Ünal Aytür. İstanbul: Adam Yayınları, 3. Basım, 2001.
- Gürbüz, Özcan. "Düşünce ile Tema ve Konu". *Kurgu Dergisi* 18 (2001), 101-108.
- Harmancı, Hasan. *Abdurrahman Munîf'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- IPFAF International Prize for Arabic Fiction, "محسن الرملي", (Erişim 10 Ekim 2023).
<https://www.arabicfiction.org/ar/node/1456>
- Kaplan, Mehmet. *Hikâye Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım, 2003.
- Küçükşarı, Mücahit. "Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın 'Er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmajı". *Mütefekkir* 3/6 (Aralık 2016), 307-327.
- Mohamed, Ali İbrahim - Tamimi, A. Salman Oreibi al-. "et-Tecrîbu fi'l-muncizi'r-rivâiyyi liMuhsin er-Ramlî 'alâ musteve'l-luğati ve's-samt". *Journal of Babylon Center for Humanities Studies* 10/1 (2020), 149-174.
- Pekparlatır, Selçuk. "Sudanlı Yazar et-Tayyib Sâlih'in Hafnetu Temr Adlı Kısa Öyküsünün Teknik ve Tematik İncelemesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 547-568.
<https://doi.org/10.33420/marife.770590>
- Ramlî, Muhsin er-. *Hadâiku'r-Reîs*. Abu Dabi: Dâru Sekâfe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 3. Basım, 2012.
- Stevick, Philip. *Roman Teorisi*. çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Matbaası, 1988.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 11. Basım, 2012.
- Tepebaşılı, Fatih. *Roman İncelemesi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2019.
- Tobias, Ronald B. *Roman Yazma Sanatı*. çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Yektîn, Saîd. *Kazâye'r-rivâyeti'l-Arabiyyeti'l-cedîde el-vucûd ve'l-hudûd*. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Ulûm Nâşirûn, 2012.
- Yıldız, Ahmet. "Celâl Berces'in 'Defâtiru'l-Verrâk' İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022), 491-516.
<https://doi.org/10.33420/marife.1090634>
- Yıldız, Ahmet. "Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 23-47.
<https://doi.org/10.18505/cuid.851785>

Roma: Katolikliğin Başkenti¹

Ernest RENAN

Çev. Ömer Faruk KALINTÜRK^{ID}

Doktora Öğrencisi, Exeter Üniversitesi, Beşeri Bilimler, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Klasikler, Eskiçağ Tarihi, Din ve Teoloji Bölümü, Exeter, Birleşik Krallık

PhD Candidate, University of Exeter, Faculty of Humanities, Arts and Social Sciences, The Department of Classics, Ancient History, Religion and Theology, Exeter, United Kingdom

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9767-8971> | ROR ID: <https://ror.org/03yghzc09>
o.kalinturk@exeter.ac.uk

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 12.08.2023 Kabul: 28.11.2023 Yayın: 30.12.2023	Ernest Renan, 1880 yılında Hibbert Enstitüsü'nde Hıristiyanlık ve Roma arasındaki ilişki üzerine bir dizi konferans vermek üzere Londra'ya davet edilmiştir. Bu tercüme edilmiş konferanstan ve serideki diğer konuşmalardan, bu konferansın 1870 yılında düzenlenen Birinci Vatikan Konsili'nden sonra Papa Pius IX tarafından ilan edilen papalığın yanılmazlığı doktrini ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Renan burada Roma'nın Kilise hiyerarşisindeki bugünkü prestijli konumuna yükselişinin ve düşüşünün bir tarihini vermektedir. Pagan dönemin ve Remus ve Romulus'un yerini Petrus ve Pavlus'un aldığı yeni dönemin bir manzarasını sunar. Roma Kilisesi'nin, Konstantin'in başkenti doğuya taşınmasına kadar Hıristiyan topluluklar arasındaki saygınlığını koruduğunu belirtmektedir. Ayrıca Doğu ve Batı kiliseleri arasındaki bölünmenin de bizzat İmparator Konstantin tarafından gerçekleştirildiğini iddia etmektedir. Renan, Hibbert Enstitüsü'nde verdiği konferansların amacını Katolik Kilisesi'nin geçmişteki ihtişamının bir açıklaması olarak ifade etmektedir. Kilise tarafından yetiştirildiğini, çocukluğundan gelen bu derin bağların onu Katolikliğe bağladığını ve Kilise'yi terk etmesine rağmen ona olan umudunu kaybetmediğini itiraf eder. Bununla birlikte Renan, Katolikliğin insan aklının özgürlüğüne yönelik bir tehdit olduğunu, bu nedenle Katolik Kilisesi'ne ve din adamlarına karşı çıkmanın doğru ve gerekli olduğunu da belirtmektedir.
Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Katoliklik, Roma, Ruhban sınıfı, Rasyonalizm.	

Rome: The Capital of Catholicism

Article Info	Abstract
Article History Received: 12.08.2023 Accepted: 28.11.2023 Published: 30.12.2023	In 1880, Ernest Renan received an invitation to London to speak at the Hibbert Institute about the relationship between Christianity and Rome. This translated lecture, along with others in the series, makes it very evident that the subject matter of the lecture was Pope Pius IX's doctrine of papal infallibility, which was established following the First Vatican Council in 1870. Here, Renan narrates the history of Rome's rise and fall to its esteemed current place in the Church hierarchy. He presents an overview of both the pagan era of ancient Rome and its subsequent era, which was distinguished by the arrival of Peter and Paul in place of Romus and Romulus. He notes that the Church of Rome maintained its prestige among the Christian communities until Constantine moved the capital to the east. He further claims that Emperor Constantine himself was partly responsible for the split between the Eastern and Western Churches. Renan expresses that the lectures he delivered at the Hibbert Institute were intended to provide an explanation of the past glory of the Catholic Church. He admits that he had been brought up by the Church, that these deep bonds from his childhood had bound him to Catholicism, and that even though he had left the Church, he had not lost hope in her. However, Renan also asserts that Catholicism is a threat to the freedom of human reason and that it is therefore right and necessary to oppose the Catholic Church and her clergy.
Keywords: History of Religions, Catholicism, Rome, Clergy, Rationalism.	

Atıf/Citation: Renan, Earnest "Roma: Katolikliğin Başkenti". Çev. Ömer Faruk Kalıntürk. *Akif* 53/2 (2023), 354-366. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.49>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

¹ Bu makale, Ernest Renan'ın 1880 yılında Hibbert Lectures gereği davet edildiği Londra'da verdiği "The Influence of Rome on Christianity" başlıklı konferanslarının dördüncüsünün tercümesidir. Metnin asıl künyesi şu şekildedir: Ernest Renan, "Rome: The Capital of Catholicism (London, April 14, 1880)," in *English Conferences of Ernest Renan*, trans. Clara Erskine Clement (Boston: James R. Osgood and Company, 1880), 103-138. Metin içerisinde köşeli parantez ile belirtilen ifadeler konferansın Türkçe çevirmenine aittir. / This article is a translation of the fourth of Ernest Renan's series of conferences entitled "The Influence of Rome on Christianity," which he delivered in London in 1880 as part of the Hibbert Lectures. The original text is as follows: Ernest Renan, "Rome: The Capital of Catholicism (London, April 14, 1880)," in *English Conferences of Ernest Renan*, trans. Clara Erskine Clement (Boston: James R. Osgood and Company, 1880), 103-138. The bracketed expressions in the text belong to the Turkish translator of the conference.

Hanımefendiler ve Beyefendiler, -İlk Hıristiyan cemaatinde kiliselerin öneminin, onların Apostolik asaletleriyle orantılı olduğu açıktır. Ortodoksluğun teminatı, büyük kiliselerin havarilere bağlandığı piskoposlar silsilesiydi. Doğrudan bir silsile, öğretiyeye uygunluk konusunda çok güçlü bir güvence sağlıyor gibi görünüyor ve kıskançlıkla korunuyordu. Şimdi hem Petrus hem de Pavlus tarafından kurulan bir kilise hakkında ne söylenebilir? Böyle bir kilisenin diğerlerine karşı gerçek bir üstünlüğe sahip olmak için varlığını sürdürmesi gerektiği açıktır. Roma Kilisesi'nin yetkinliğinin *chef-d'œuvre*'ü [şaheseri] bu üstünlüğün tesis edilmesiydi. Bu bir kez sağlandığında, Roma'nın dini kaderi de belirlenmiş oldu. Bu şehir dünyevi karakterini bir kenara bıraktığında, Kudüs'ünkine karşılık gelen kutsal bir liyakate sahip olacaktı.

Roma, öylesine acımasızca mücadele ettiği bu Hıristiyanlığa kendi çıkarları hesabına nasıl el koyacağını biliyordu - insanlığın, kaderin *regere imperio populos* [halkın imparatorluğunu yeniden kurmak] gibi bu büyük dünyevi vazife için tasarladığı kişilerden kaçmak için çektiği acılar o kadar çoktu ki!

Antoninus ve Marcus Aurelius yönetiminde Roma en yüksek ihtişamına ulaştı; tüm dünya üzerindeki egemenliği tartışılmaz görünüyor, ufkunda hiçbir bulut gözüküyordu. Eyaletlerden, özellikle de Doğu'dan gelen göçler azalmak yerine artmıştı. Yunanca konuşan nüfus her zamankinden daha fazlaydı. Dünyada bir yer edinmek isteyen herkes Roma'ya gelmeyi arzuluyordu: tüm evrenin ürünlerinin bu evrensel açıklamasının damgasını almadan hiçbir şey onaylanmıyordu.

Gelecekteki Katolik Ortodoksluğun merkezi açıkça oradaydı. Papalığın iyi gelişmiş tohumu Antoninus döneminde mevcuttu. Roma Kilisesi, Yunanlıların entelektüel faaliyetiyle dolu, ancak Doğu'nun hayalleriyle lekelenmiş bazı zihinleri meşgul eden kaba Gnostik spekülasyonlara karşı giderek daha kayıtsız olduğunu gösterdi. Hıristiyan toplumunun örgütlenmesi Roma'daki başlıca işti. Bu olağanüstü şehir, çok çeşitli amaçlar için kullandığı enerjik ahlaki gücü ve pratik dehayı bu amaca uyguladı. Spekülasyonlara aldırmayan, dogmatik yeniliklere kesinlikle düşman olan Roma, disiplin ve hiyerarşide meydana gelen tüm değişikliklerle zaten eğitilmiş olan bir hanımefendiye başkanlık ediyordu.

1.

120 ila 130 yılları arasında Hıristiyan Kilisesi'nde Episkoposluk ayrıntılı bir şekilde ele alındı ve Episkoposluğun yaratılması son derece Roma eseri idi. Tüm kiliseler küçük bir hiyerarşiyi -bugünkü deyimiyse bir büroyu- bir başkanı, birkaç değerlendiriciyi ve hizmetinde çalışan küçük bir personeli ima eder. Demokratik dernekler, bu işlevlerin güç ve süre açısından mümkün olduğunca sınırlı olmasına dikkat ederler; ancak bundan, herhangi bir demokratik derneğin kendisini yaratan koşullardan daha uzun ömürlü olmasını engelleyen o güvencesiz şey ortaya çıkar. Yahudi havraları daha uzun bir sürekliliğe sahip olmalarına rağmen, havralar hiçbir zaman bir ruhban sınıfı haline gelmemiştir. Bu, Yahudiliğin birkaç yüzyıl boyunca sahip olduğu ikincil konumun sonucudur: dışarıdan gelen baskı, iç bölünmelerin etkilerine karşı koymuştur. Eğer Hıristiyan Kilisesi aynı yönetim eksikliğiyle baş başa bırakılmış olsaydı, şüphesiz kendi kaderini ıskalamış olurdu.

Eğer kilise yetkileri Kilise'nin kendisinden kaynaklanıyor olarak görülmeye devam etseydi, tüm hiyerarşik ve teokratik karakterini kaybederdi. Tam aksine, bir ruhban sınıfının Hıristiyan Kilisesi'ni tekeline alması ve kendisini onun yerine koyması gerektiği yazılmıştır. Onun sözcüsü olarak hareket eden, kendisini her konuda tek vekil olarak sunan bu ruhban sınıfı, onun gücü ve aynı zamanda kemirici kurdu - gelecekteki çöküşünün başlıca nedeni olacaktır.

Tekrar ediyorum, tarihte, Hadrian ve Antonine dönemlerinde Hıristiyan Kilisesi'nin yönetiminde meydana gelen dönüşümden daha eksiksiz bir dönüşüm örneği yoktur. Hıristiyan Kilisesi'nde yaşananlar, astların yönetim kurulu lehine, onun da başkan lehine istifa edebileceği herhangi bir derneğin başına gelebilecektir; böylece daha sonra astlar ve üstler, kaynakların yönetiminde ne bir müzakereci sese ne bir etkiye ne de herhangi bir denetime sahip olabilecek ve başkan, `Ben, tek başıma ben, bu derneğim` diyebilecektir. *Presbyteri* (kıdemliler) ya da *episcopi* (denetleme memurları) çok geçmeden Kilise'nin tek temsilcileri haline geldiler ve hemen ardından daha önemli bir devrim daha gerçekleşti. *Presbyteri* ya da *episcopi*'ler arasında, baş koltuğu işgal etme alışkanlığı sayesinde diğerlerinin gücünü emen ve *episcopos* ya da *presbyteros* olarak öne çıkan biri vardı. İbadet şekli bu birliğin kurulmasına güçlü bir şekilde katkıda bulunmuştur. Evharistiya ayini sadece tek bir kişi tarafından kutsanabilirdi ve ayini kutsayan kişiye son derece büyük bir önem atfediyordu. Bu *episkopos*, şaşırtıcı bir hızla, presbiteriyumun ve dolayısıyla tüm Kilise'nin başı haline geldi. *Kathedrası* ayrı bir yere yerleştirildi ve bir koltuk biçimine sahip olarak bir şeref makamı, üstünlüğün bir alameti haline geldi. O zamandan beri her kilisede, diğer *episkoposlar* hariç tutularak bu şekilde adlandırılan tek bir baş *presbyteros* vardır. Bu piskoposun yanı sıra diyakonlar, dul kadınlar ve bir presbyteri konseyi vardı: ancak büyük bir adım atıldı; artık piskopos peygamberlerin tek halefidir, yardımcıları ortadan kalkmıştır. El verme yoluyla aktarıldığı kabul edilen Apostolik otorite, cemaatin otoritesini bastırmıştır. Çeşitli kiliselerin piskoposları kısa sürede kendilerini diğerleriyle iletişim içine soktular ve Evrensel [Katolik] Kilise'den, toplantılar düzenleyen, üyelerini kınayan, inanç sorunlarını karara bağlayan ve kendi içinde gerçek bir egemen güç olan bir tür oligarşi oluşturdular. Bir tarafta çobanlar; diğer tarafta sürü. İlk dönemlere ait eşitlik artık mevcut değildi: aslında o da sadece bir gün sürmüştü. Ancak Kilise, onu yönlendirenlerin elinde sadece bir araçtı; ve bunlar güçlerini cemaatten değil, kesintisiz bir silsile halinde havarilere kadar uzandığını iddia eden bir intikalin ruhani mirasından alıyorlardı. Temsili sistemin hiçbir zaman Hıristiyan Kilisesi'nin yasası olmayacağı açıktır.

Piskoposluk, sivil gücün müdahalesi olmadan, mahkemelerden destek almadan, başlangıçta bireysel ilham üzerine kurulmuş bir toplumda özgürlüğün üzerinde bir düzen kurdu. Bu nedenle piskoposlukları olmayan Ebionitlerin Katoliklik hakkında da hiçbir fikirleri yoktu. İlk bakışta, İsa'nın eseri uzun ömürlü olmamıştır. Dünyanın yok olacağına dair bir inanç üzerine kurulan ve yıllar geçtikçe bunun bir hata olduğu kanıtlanan cemaati, sadece anarşi içinde çözülebilir gibi görünüyordu. Kehanet kitabı, *charismes* [kerametler], dillerin konuşması, ferdi ilham, herkesi yeniden ortak bir mabedin ölçülerine getirmek için gerekli olanlardan daha fazlası değildi. Bireysel esin yaratmıştı ama yarattığı şeyi hemen yok etmişti. Özgürlükten sonra yasa gereklidir. İsa'nın eserinin, Kilise'nin doğrudan bir iktidara, İsa'nın iktidarını temsil eden bir güce sahip olduğunun kabul edildiği günü kurtardığı düşünülebilir. O zamandan beri Kilise bireye hükmeder, onu ihtiyacı aracılığıyla bağrına çeker. İlham bireyden topluluğa geçer. Ruhban sınıfı tüm affin dağıtıcısı, Tanrı ile inananlar arasındaki aracıdır. Önce Kilise'ye, sonra da piskoposa itaat etmek en yüce görev haline gelir. Yenilik, hatanın işaretidir: bundan böyle Hıristiyan için bölünme, suçların en kötüsü olacaktır.

Belli bir açıdan bakıldığında, bunun bir çöküş, şimdiye kadar son derece yaratıcı olan kendiliğindenliğin azalması olduğu söylenebilir. Kilise biçimlerinin İsa'nın eserini yutmak, boğmak üzere olduğu, Hıristiyan yaşamının tüm özgür tezahürlerinin yakında tutuklanacağı açıktı. Episkoposluğun sansürü altında, dillerin konuşması, kehanetler ve efsanelerin yaratılması, yeni kutsal kitapların hazırlanması, kısa süre içinde solmuş güçler haline gelecek, *kerametler* resmi ayinlere indirgenecekti. Ancak başka bir anlamda, böyle bir dönüşüm insanlığın iktidarının temel koşuluuydu. Dahası, kiliselerin sayısı arttıkça yetkilerin merkezleştirilmesi de gerekli hale geldi: kendileri adına hareket edecek temsilcileri olmadıkça, bu küçük dindar topluluklar arasındaki ilişki imkânsız hale gelecekti. Ayrıca, Episkoposluk

olmasaydı, İsa'nın hatıralarıyla bir süreliğine yeniden bir araya gelen kiliselerin yavaş yavaş dağılacağı da inkâr edilemez. Fikir ayrılıkları, hayal gücündeki farklılıklar ve hepsinden önemlisi, rekabetler ve tatmin edilmemiş *aşklar*, sonsuz etkileri ile ayrılık ve parçalanmaya yol açacaktı. Hıristiyanlık üç ya da dört yüzyılın sonunda, Mithraizm ve varlığını sürdürmesine izin verilmeyen diğer pek çok mezhep gibi yok olacaktı. Demokrasi bazen son derece yaratıcıdır; ama bu, demokrasinin devrimci ateşin kendisini sonsuza dek uzatmasını engelleyen muhafazakâr kurumlardan doğması koşuluna bağlıdır.

İşte yeni Hıristiyanlığın en büyük mucizesi buydu. Arzuların özgürce boyun eğmesinden düzen, hiyerarşi, otorite ve itaat çıkardı: kalabalığı organize etti; anarşiyi disipline etti. Bu mucize, fiziki doğanın yasalarına karşı yapılan sözde saygısızlıklara darbe vurmaktan başka neyi başarmıştır? İsa'nın ruhu, havarilerine tatlılık, kanaatkârlık, şimdiki zamanı unutmama ruhunu; hırsı öldüren o eşsiz deruni sevinç arayışını; çocukluğa verilen o güçlü tercihi, İsa'nın durmadan tekrarladığı şu sözleri güçlü bir şekilde aşıladı: `Aranızda birinci olan, herkesin hizmetkârı olsun.` Havarilerin etkisi bu yönde daha az değildi. Elçiler ölümlerinden sonra da yaşamış ve hüküm sürmüşlerdir. Kilise'nin başının, kendisini seçen Kilise üyelerinin emri altında olduğu fikri, bu dönemin literatüründe bir kez bile geçmez. Kilise böylece gücünün doğaüstü kökeni sayesinde, yetki devrinde var olan çürüme unsurundan kurtulmuştur. Yasama ve yürütme yetkisi halktan gelebilir; ancak kutsal ayinlerin ve göksel afların genel oy hakkıyla hiçbir ortak yanı yoktur. Bu tür ayrıcalıklar cennetten ya da Hıristiyan formülüne göre, tüm affin ve tüm iyiliğin kaynağı olan İsa Mesih'ten gelir.

İsa'nın dini böylece sağlam ve tutarlı bir şey haline geldi. Hıristiyanlığı sayısız mezheplere bölen büyük Gnostisizm tehlikesi ortadan kalktı. `Katolik Kilisesi` sözcüğü, bundan böyle çağlar boyunca kesintisiz olarak varlığını sürdürecektir olan o büyük bedeninin adı olarak her yerde yankılandı. Bu katolikliğin karakteri zaten görülmektedir. Montanistler mezhepçi olarak kabul edilir; Marcioncular Apostolik öğretinin yanlışlığına ikna edilir, farklı Gnostik okullar genel kilisenin bağrından giderek daha fazla uzaklaştırılır. Ortaya ne Montanizm, ne Marcionizm, ne de Gnostisizm olan bir şey çıkmıştı; mezhepçi olmayan bir Hıristiyanlıktı bu - mezheplere direnen ve hepsini kullanan piskoposların çoğunluğunun Hıristiyanlığı, dilerse sadece olumsuz karakterlere sahipti, ama bu olumsuz karakterler sayesinde hem dindarların sapkınlıklarından hem de akılcılığın tasfiyesinden korunmuştu. Hıristiyanlık, yaşamak isteyen tüm partiler gibi, kendini disipline eder ve kendi aşırılıklarını dizginler. Mistik yüceltme ile Millenarizm, Kerametler, Dillerin Konuşulması ve tüm ilkel olağanüstü ruhları öldürecek bir sağduyu ve ılımlılık kaynağını birleştirir. Montanistler gibi şehitliğe koşan, tövbeyi reddeden, evliliği kınayan bir avuç heyecanlı adam Kilise değildir. *Juste milieu* [mutlu orta yol] zafer kazanır. Hiçbir türden radikalın İsa'nın eserini yok etmesine asla izin verilmeyecektir. Kilise her zaman orta bir görüşe sahiptir: tüm dünyaya aittir ve bir aristokrasinin ayrıcalığı değildir. Frigyalı mezheplerin sofu aristokrasisi ve Gnostiklerin spekülâtif aristokrasisi de aynı şekilde iddialarından sıyrılmıştır.

İlk Hıristiyanlık çağını dolduran muazzam çeşitlilikteki görüşlerin ortasında, Katolik görüşü bir tür standart oluşturmaktadır. Sapkın birisini ikna etmek için onunla mantık yürütmeye gerek yoktu. Ona Katolik Kilisesi'yle, piskoposlarının izini havarilere kadar süren büyük kiliselerle birlik içinde olmadığını göstermek yeterliydi. *Quod semper, quod ubique* [quod ab omnibus/Her zaman, her yerde ve herkes tarafından öğretilen şey] gerçeğin mutlak kuralı haline geldi. Tertullian'ın böylesine etkili bir güç verdiği zamanaşımı savı tüm Katolik tartışmalarını yeniden gözden geçirir. Herhangi birine onun bir yenilikçi, bir bozguncu olduğunu kanıtlamak, onun hatalı olduğunu kanıtlamak demektir; bu yetersiz bir kuraldı, çünkü kaderin garip bir cilvesiyle, bu çürütme yöntemini böylesine buyurgan bir şekilde geliştiren öğretmenin kendisi, Tertullian, bir sapkın olarak öldü.

Kiliseler arasındaki yazışmalar eski bir gelenektir. Büyük kiliselerin başkanlarından gelen ve Pazar günleri inananların bir araya geldiği toplantılarda okunan genel mektuplar, Apostolik literatürün bir tür devamıydı. Büyük kiliselerin önceliğini sorgulayan bu kilise şehri, ilk olarak tohum halinde ortaya çıktı. Kilise, sinagog ve cami gibi, esasen bir kaledir. Hıristiyanlık, Yahudilik ve Müslümanlık gibi, bir kent dinidir. Taşralı, *paganus*, Hıristiyanlığın karşılaşacağı son direnç olacaktır. Taşradaki az sayıdaki Hıristiyan komşu şehrin kilisesine geldi. Roma belediyesi böylece kiliseyi çevrelemiştir. Kentler arasında, *civitas*, yani büyük kent, *episkoposuyla* tek başına gerçek bir kiliseydi. Küçük kentler dini açıdan büyük kente bağlıydı. Büyük kentlerin bu önceliği önemli bir olguydu. Büyük şehir bir kez din değiştirdiğinde, küçük şehir ve ülke de bu hareketi takip ederdi. Piskoposluk bölgesi böylece bir araya gelmiş Hıristiyanların birliğiydi. Dini eyalete gelince, Roma eyaletine karşılık geliyordu: Roma ve Augustus'un ibadet bölümleri herkesi yöneten gizli yasaydı. Bir *flamen* [bir Roma tanrısına hizmet eden rahip-sunuları yakan/flame kişi] ya da *archiereus'a* [başrahip] sahip olan kentler, daha sonra bir başpiskoposa sahip olan kentlerdir: *flamen civitatis* [şehrin rahibi] piskopos olmuştur. Üçüncü yüzyıldan sonra, flamen kentte, daha sonra piskoposluk bölgesinde piskoposun sahip olduğu rütbeye sahip oldu. Böylece bir ülkenin kilise coğrafyası, Roma döneminde aynı ülkenin coğrafyasına çok yakındı. Piskoposların ve başpiskoposların manzarası, tabiiyet sıralarına göre eski *civitates'in* [kentlerin] görüntüsüdür. İmparatorluk, yeni dinin şekillendiği bir kalıp gibiydi. İç çerçeve, ana hatlar, hiyerarşik bölünmeler imparatorluğa aitti. Roma yönetiminin eski arşivleri ile orta çağın kilise kayıtları ve hatta günümüzün kayıtları neredeyse aynı şeydir.

Böylece Avrupa uluslarının ahlaki ve siyasi yaşamının çok önemli bir parçası haline gelen büyük organizmaların hepsi, inançları insanlığın ahlaki kültüründen ayrılmaz hale gelen *naif* ve samimi Hıristiyanlar tarafından yaratılmıştır. Marcus Aurelius yönetimindeki Piskoposluk tam anlamıyla olgunlaşmıştı: Papalık tohum halindeydi. Ekümenik konsiller imkansızdı. Yalnızca Hıristiyan İmparatorluğu büyük toplantılara izin verebilirdi; ancak Montanistlerin ve Fısıh Bayramı'nın işlerinde taşra sinodu kullanıldı. Eyaletin başkentindeki piskoposun itirazsız başkanlık etmesine izin verilirdi.

2.

Roma, Katolikliğin büyük fikrinin tasarlandığı yerdi. Roma her geçen gün daha fazla Hıristiyanlığın başkenti haline geldi ve insanlığın dini merkezi olarak Kudüs'ün yerini aldı. Kilisesinin diğerlerine göre genel kabul görmüş bir önceliği vardı. Hıristiyan vicdanını rahatsız eden tüm şüpheli sorular Roma'da bir çözüm olmasa bile bir hakemlik talep ediyordu. Mesih, Kifas'ı [Petrus] kilisesinin köşe taşı yaptığına göre, bu ayrıcalığın onun haleflerini de kapsamaması gerektiği gibi çok kusurlu bir akıl yürütme kullanıldı. Roma Kilisesi eşsiz bir hamleyle kendisini aynı anda hem Petrus'un hem de Pavlus'un Kilisesi haline getirmeyi başarmış, Romulus ve Remus'un yerini alan yeni bir efsanevi ikili yaratmayı başarmıştı. Roma Piskoposu, piskoposların piskoposu, diğerlerini uyaran kişi haline geldi. Roma, kendisiyle tamamen aynı fikirde olmayanları aforoz etme hakkını (tehlikeli bir hak) ilan eder. Zavallı Artemonitlerin (bir tür müstakbel Ariuşçular) kendilerini sapkın yapan kaderin adaletsizliğinden şikâyet edecekleri çok şey vardı; Victor'a kadar bile tüm Roma Kilisesi onlarla birlikte düşünüyordu; ama sesleri duyulmadı. Bu noktadan itibaren Roma Kilisesi kendini tarihin üstüne yerleştirdi. 1870'te Papa'nın yanılmazlığını ilan edebilen ruhun, ikinci yüzyılın sonunda bazı açık göstergelerle kendini yansıttığını görebiliriz. Roma'da 180 yılı civarında yazılan ve *Canon de Muratori* olarak bilinen Roma fragmanının bir parçasını oluşturduğu yazı, bize Roma'nın daha şimdiden kiliselerin kanonunu düzenlediğini, Petrus'un çilesini Katolikliğin temeli haline getirdiğini ve Montanizmi ve Gnostisizmi aynı şekilde geri püskürttüğünü göstermektedir. Irenaeus bütün sapkınlıkları, `en yüce, en eski, en görkemli, elçiler Petrus ve Pavlus'un hakiki

geleneğine kesintisiz olarak sahip olan; önceliğinden dolayı Kilise'nin geri kalanının başvurması gereken` bu kilisenin inancıyla reddeder.

Kiliselerin çoğunun Roma Kilisesi'nin üstünlüğünü kabul etmesinde maddi bir nedenin büyük katkısı olmuştur. Bu Kilise son derece zengindi: malları, ustaca yönetilerek, diğer kiliselere yardım etmeye ve onları yaymaya hizmet ediyordu. Madenlere mahkûm edilen sapkınlar bu kiliseden yardım alıyorlardı: ortak hazine bir anlamda Roma'daydı. Roma Kilisesi'nde sürekli olarak uygulanan Pazar günleri para toplama muhtemelen çoktan yerleşmişti. Yahudiye, Yunanistan ve Latium'un çok farklı yeteneklerini muazzam bir gelecek için birleştirmiş gibi görüldüğü bu küçük topluluğa olağanüstü bir gelenek ruhu hayat veriyordu. Yahudi Tektanrıcılığı yeni oluşumun değişmez temelini oluştururken, Yunanistan Gnostisizm aracılığıyla özgür spekülasyon çalışmalarını sürdürürken, Roma kendisini şaşırtıcı bir hazırlıkla hükümetin çalışmalarına adadı. Tüm otoriteleri ve marifetleri bunun için iyi hizmet etti. Siyaset sahtekârlık karşısında geri adım atmaz. Artık siyaset, Roma Kilisesi'nin en gizli konseylerinde çoktan yerini almıştı. Bazen havarilerin, bazen de Clement ve Hermas gibi Apostolik şahsiyetlerin adı altında sürekli olarak yeniden doldurulan bazı apokrif edebiyat damarları, Roma'nın teminatı sayesinde Hıristiyan dünyasının sınırlarına kadar güvenle kabul edildi.

Roma Kilisesi'nin bu üstünlüğü üçüncü yüzyıla kadar artarak devam etmiştir. Roma piskoposları nadir görülen bir yetkinlik göstermiş, teolojik sorunlardan kaçınmış, ancak örgütlenme ve yönetim konularında her zaman ilk sırada yer almışlardır. Roma Kilisesi'nin geleneği en eskiye dayanır. Papa Cornelius ikame konusunda öncülük etmiştir. Bu durum özellikle İtalya'daki piskoposların görevden alınmasında ve haleflerinin atanmasında görülmüştür. Roma aynı zamanda Afrika'daki kiliselerin de merkezi otoritesiydi.

Bu yetki zaten çok fazlaydı ve kendisini her şeyden önce Fısıh Bayramı meselesinde gösterdi. Bu sorun bize görüldüğünden çok daha önemliydi. İlk zamanlarda tüm Hıristiyanlar Yahudi Fısıh Bayramı'nı temel bayramları olarak kabul etmeye devam ettiler. Bu bayramı Yahudilerle aynı günde kutluyorlardı - 14 Nisan'da, haftanın hangi gününe denk gelirse gelsin. Bütün eski İncillerin anlattığına göre, İsa'nın ölümünden önceki akşam Fısıh yemeğini havarileriyle birlikte yediğine inandıklarından, böyle bir ciddiyeti dirilişin bir anısı olarak değil, son akşam yemeğinin bir anısı olarak görüyorlardı. Hıristiyanlık Yahudilikten gittikçe daha fazla ayrıldıkça, bu tür bir bakış açısı oldukça sorgulandı. İlk başta yeni bir gelenek ortaya atıldı: İsa ölmek üzereyken Fısıh yemeğini yememişti, ama Yahudi bayramının olduğu gün ölmüştü ve böylece kendisini Paskalya Kuzusu olarak ilan etmişti. Dahası, bu tamamıyla Yahudilere özgü yortu, özellikle Pavlus'un kiliselerinde Hıristiyan vicdanını yaralamıştır. Hıristiyanların büyük bayramı olan İsa'nın dirilişi her halükârda Yahudi Fısıh Bayramı'ndan sonraki Pazar günü gerçekleşiyordu. Bu düşünceye göre, bayram 14 Nisan'dan sonraki Cuma gününü takip eden Pazar günü kutlanırdı.

Roma'da bu gelenek, en azından Xystus ve Telesphorus'un papalık dönemlerinden beri (yaklaşık 120) geçerliydi. Asya'da büyük bölünmeler vardı. Polikarp, Meliton ve tüm eski okul gibi muhafazakârlar, eski Yahudi geleneğinin ilk İncillere ve elçiler Yuhanna ve Filipus'un kullanımına uygun olduğuna inanıyorlardı. Polikarp'ın 154 yılı civarında Papa Anicetus'un yönetiminde gerçekleştirdiği Roma yolculuğunun amacı buydu. Polikarp ve Anicetus arasındaki görüşme çok samimiydi. Bazı noktalarda keskin bir tartışma yaşanmış gibi görünse de birbirlerini anlıyorlardı. Polikarp, Anicetus'u kendi zamanından önce Roma piskoposlarının yaptığı bir uygulamadan vazgeçmeye ikna edememişti. Öte yandan Anicetus, Polikarp'ın kendisine, kilisesini birlikte yaşadığı Yuhanna ve diğer elçilerin kurallarına göre yönettiğini söylemesi üzerine tereddüt etti. İki dini lider birbirleriyle tam bir iletişim içinde kaldılar ve Anicetus Polycarp'a neredeyse eşi görülmemiş bir hürmet gösterdi. Hatta Roma'daki İnançlılar Meclisi'nde Polikarp'ın kendi yerine ve huzurunda Evharistiya kutsamasının sözlerini telaffuz

etmesini istedi. Bu ateşli adamlar, ruhlarının birliğini ayinlerin ve dış gözlemlerin tekdüzeliğine dayandıramayacak kadar yüce bir duyguyla doluydular.

Daha sonra, ne yazık ki, Roma kendi hakkı üzerinde ısrar eden bir tavır aldı. 196 yılı civarında sorun her zamankinden daha heyecan vericiydi. Asya'daki kiliseler eski kullanımlarında ısrar ediyorlardı. Birlik için her zaman hevesli olan Roma onları zorlamak istiyordu. Papa Victor'un daveti üzerine piskoposlar toplandı: büyük bir yazışma yapıldı. Ancak iki havarinin ve pek çok ünlü kişinin geleneğine bağlı olan Asya piskoposları boyun eğmediler. Efes Piskoposu yaşlı Polycrates, onlar adına Victor'a ve Roma Kilisesi'ne çok sert bir mektup yazdı. Victor'un bu mektubun hırçınlığı sebebiyle kurguladığı inanılmaz tasarım, Papalığın zaten doğmuş olduğunu ve gayet iyi doğduğunu kanıtlamaktadır. Victor bundan dolayı, geleneklerini Roma disiplini önünde eğmediği için, en şanlı eyaleti aforoz etmeye, Evrensel Kilise'den ayırmaya kalkıştı. Asya'nın Hıristiyan topluluğunun yasağı altına alındığı bir kararname yayınladı. Ancak diğer piskoposlar bu şiddetli tedbire karşı çıktılar ve Victor'u tekrar insafa davet ettiler. Özellikle Aziz Irenaeus, yaşadığı ülkenin zorunluluğu nedeniyle, kendisi ve Galya'daki kiliseleri için Batı geleneklerini kabul etmişti, ruhunun derinliklerinde kendini bağlı hissettiği Asya'nın ana kiliselerinin Evrensel Kilise'nin bedeninden ayrılması gerektiği düşüncesini destekleyemezdi. Victor'u, atalarının geleneklerine bağlı olan kiliselerin aforoz edilmesine karşı büyük bir gayretle ikna etti ve ona daha müsamahakâr olan seleflerinin örneklerini hatırlattı. Bu ender rastlanan sağduyulu davranış, ikinci yüzyılda Doğu ve Batı arasında bir bölünmenin meydana gelmesini engellemiştir. Irenaeus her taraftaki piskoposlara mektup yazdı ve sorun Asya'daki kiliseler için açık kaldı.

Bir anlamda, tartışmayı ortaya çıkaran süreç, tartışmanın kendisinden daha önemliydi. Bu farklılık sayesinde Kilise, örgütlenmesi hakkında daha net bir fikre sahip oldu. Ve ilk olarak laiklerin artık hiçbir şey olmadığı ortaya çıktı. Sorunları yalnızca piskoposlar ele alıyor ve görüşlerini ilan ediyorlardı. Piskoposlar, eyaletin başkentindeki piskoposun (geleceğin başpiskoposu) ya da bazen en yaşlı piskoposun başkanlık ettiği eyalet sinodlarında bir araya geliyorlardı. Sinod meclisi, diğer kiliselere gönderilen bir mektupla sonuçlanırdı. Bu o zamanlar federatif bir örgütlenme girişimi gibiydi - kendi aralarında anlaşan piskoposların başkanlık ettiği il meclisleri aracılığıyla sorunları çözme girişimi. Daha sonra, sinodların başkanlığı ve Kilise hiyerarşisi ile ilgili sorunlar bu büyük tartışmanın belgelerinde çözüm aradı. Tüm kiliseler arasında Roma'nın özel bir inisiyatif hakkı varmış gibi görünüyordu. Ancak bu inisiyatif yanılmazlıkla eşanlamlı olmaktan çok uzaktı; çünkü Eusebius, piskoposların Victor'un davranışlarını ciddi bir şekilde suçladıkları mektupları okuduğunu beyan eder.

3.

Otorite, beyler, otoriteyi sever. Otoriteler, bugün söylediğimiz gibi, en farklı saflarda birbirlerine el uzatırlar. Roma Kilisesi'nin önde gelenleri gibi muhafazakâr kişiler, kendilerinin de kabul etmesi gerektiği gibi, tesiri çoğu zaman hayra yönelik olan kamu gücünü tercih etmeye güçlü bir şekilde teşvik edilmelidir. Bu eğilim Hıristiyanlığın ilk günlerinden beri kendini gösteriyordu. İsa kuralı koymuştu. Onun için paranın görüntüsü, meşruiyetinin en yüce ölçütüydü ve bunun ötesinde aranacak bir şey yoktu. Neron'un saltanatının zirvesindeyken, Aziz Pavlus şöyle yazmıştı: `Herkes başta bulunan yönetime bağımlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan iktidar yoktur; iktidarlar Tanrı'nın buyruğundadır. Bu nedenle kim iktidara direnirse, Tanrı'nın buyruğuna direnmiş olur.` Birkaç yıl sonra, Petrus ya da onun adına Petrus'un Birinci Mektubu olarak bilinen mektubu yazan kişi, kendisini aynı şekilde ifade eder. Clement de Roma İmparatorluğu'nun aynı derecede sadık bir tebaasıydı.

Kısacası, Aziz Luka'nın özelliklerinden biri (benim düşünceme göre Aziz Luka ile Roma'daki kilisenin ruhu arasında bir bağ vardı) imparatorluk otoritesine duyduğu saygı ve onu incitmemek için aldığı önlemlerdir. Elçilerin İşleri'nin yazarı, Romalıları Mesih'in

düşmanları olarak gösterecek her şeyden kaçınmıştır. Tam tersine, birçok durumda Aziz Pavlus'u ve Hıristiyanları Yahudilere karşı savunduklarını göstermeye çalışır. Sivil yöneticilere karşı asla aşağılayıcı bir söz söylemez. Luka, Romalı memurların yeni dine karşı nasıl olumlu davrandıklarını, hatta bazen onu benimsediklerini ve Roma adaletinin nasıl adil ve yerel güçlerin tutkularından daha üstün olduğunu göstermeyi severdi. Pavlus'un Roma vatandaşı sıfatına borçlu olduğu avantajlar üzerinde ısrar eder. Eğer anlatısını Pavlus'un Roma'ya varışıyla bitiriyorsa, bu belki de Neron'un canavarlıklarını anlatmamak içindir.

Kuşkusuz, imparatorluğun diğer bölgelerinde Yahudilerin öfkesine tamamen sempati duyan ve yalnızca Babil'le özdeşleştirdikleri putperest şehrin yok edilmesini hayal eden sadık Hıristiyanlar vardı. Kıyamet alametleri ve kehanet kitaplarının yazarları bunlardı. Ancak büyük kiliselerin inananları oldukça farklı bir düşünce tarzına sahipti. 70 yılında Kudüs Kilisesi, vatanseverlikten çok Hıristiyanlık duygusuyla devrimci kenti terk etti ve Ürdün'ün ötesinde barış aradı. Bar Kohba'nın isyanında bölünme daha da belirgindi. Tek bir Hıristiyan bile bu kör umutsuzluk girişimine katılmaya istekli değildi. Aziz Justin, Apolojiler'inde imparatorluk ilkesiyle asla mücadele etmez. İmparatorluğun Hıristiyan öğretisini incelemesini, onu bir şekilde onaylamasını ve ona iftira atanları mahkûm etmesini istiyordu. Marcus Aurelius zamanının en bilgili doktoru, Sardis Piskoposu Meliton, daha da kararlı ilerlemeler kaydetti ve Hıristiyanlıkta her zaman gerçek bir Romalıya tavsiye edilecek bir şey olduğunu göstermeyi üstlendi. Meliton, Süryanice olarak korunan *Hakikat Üzerine Antlaşma*'sında, dördüncü yüzyıldaki bir piskoposla aynı şekilde kendini ifade eder ve Theodosius'a ilk görevinin otoritesiyle hakikatin zaferini tesis etmek olduğunu açıklar (ne yazık ki bize hakikatin hangi işaretle tanınacağını söylemeden). İmparatorluk Hıristiyan olsun ve bu sayede bugünün zulme uğrayanları, devletin vicdan alanına müdahalesinin tamamen meşru olduğunu görecektir.

Tertullian'ın hararetle savunduğu, iyi imparatorların Hıristiyanlığı desteklediği, kötü imparatorların ise Hıristiyanlığa zulmettiği savunucuların sistemi çoktan tam anlamıyla ortaya çıkmıştı. `Birlikte doğdular` diyorlardı, `Hıristiyanlık ve imparatorluk birlikte büyüdü ve birlikte gelişti.` Çıkarları, acıları, servetleri, gelecekleri, hepsi ortaktı. Apolojistler avukatları ve avukatlar tüm düzenlerde birbirlerine benzerler. Her duruma ve her zevke uygun argümanları vardır. Bu tatlı ve yarı samimi davetler anlaşılana kadar neredeyse yüz elli yıl geçti. Ancak Marcus Aurelius'un zamanında Kilise'nin en aydın liderlerinden birinin zihninde bıraktıkları tek izlenim, geleceğe dair bir kehanetti. Hıristiyanlık ve imparatorluk uzlaşacaktır. Birbirleri için yaratılmışlardır. Meliton'un gölgesi, imparatorluk Hıristiyan olduğunda ve imparator hakikatin davasına el koyduğunda sevinçten titreyecektir.

Böylece Kilise imparatorluğa doğru birden fazla adım atmıştır. Meliton, şüphesiz nezaketen, ama sadece ilkelerinin çok meşru bir sonucu olarak, bir imparatorun adaletsiz bir emir verebileceğine izin vermez. Bazı imparatorların Hıristiyanlığa kesinlikle karşı olmadıklarına inanmak kolaydı. Tiberius'un İsa'yı tanrılar mertebesine yerleştirmeyi teklif ettiğini anlatmak hoştur: buna itiraz eden senatoydu. Hıristiyanlığın lütuf umduğu yerde gücü tercih etmesi zaten çok açıktır. Hadrianus ve Antoninus'un, Nero ve Domitianus tarafından yapılan kötülükleri onarmaya çalıştıkları, tüm gerçeklerin aksine, gösterilmektedir. Tertullian ve onun kuşağı da Marcus Aurelius için aynı şeyi söylemektedir. Tertullian'ın, bir kişinin aynı anda hem Sezar hem de Hıristiyan olup olamayacağından şüphe ettiği doğrudur; ancak bir yüzyıl sonra bu uyumsuzluk kimseyi şaşırtmadı ve Konstantin, Sardisli Meliton'un, bir buçuk yüzyıl önceden, prokonsüler zulümler sırasında bir Hıristiyan İmparatorluğu'nun mümkün olduğunu bu kadar iyi gördüğünde çok akıllı bir adam olduğunu kanıtladı.

Hıristiyanlığa ve imparatorluğa duyulan nefret, bir gün onları sevecek olan insanların nefretiydi. Severus döneminde Kilise'nin dili, Antoninler döneminde olduğu gibi ağlamaklı ve yumuşak kaldı. Apolojistler, Kilise'nin başından beri her zaman imparatoru selamladığını iddia eden bir tür meşruiyetçilik eklediler. Tertullian, `Aramızda hiçbir zaman Cassius yanlıları,

Albinus yanlıları, Niger yanlıları olmadı,` demişti. Budalaca bir yanılısama! Avidius Cassius'un Marcus Aurelius'a karşı isyanı kesinlikle siyasi bir suçtu ve Hıristiyanlar buna karışmamakla iyi etmişlerdi. Severus, Albinus ve Niger'e gelince, aralarında hakem olan şey başarıydı ve Kilise'nin Severus'a bağlanmakla, kimin en güçlü olacağını açıkça görmekten başka bir erdemi yoktu. Bu sözde meşruiyet tapınması gerçekte sadece sabit bir gerçeğe tapınmaydı. Aziz Pavlus'un ilkesi meyvesini verdi: `Tüm iktidar Tanrı'dan gelir: kılıcı elinde tutan onu Tanrı'dan iyilik için tutar.`

Güç konusundaki bu doğru tutum, Kilise'nin kurucularından aldığı ilkelere olduğu kadar harici gerekliliklere de bağlıydı. Kilise zaten güçlü bir birlikti. Özünde muhafazakârdı. Düzene ve kanuni güvencelere ihtiyacı vardı. Aurelianus döneminde Antakya Piskoposu olan Samsatlı Pavlus'un davranışları bunu çok güzel bir şekilde gösteriyordu. Antakya Piskoposu bu dönemde güçlü bir şahsiyet haline gelmişti. Kilise'nin malları onun elindeydi; bir sürü insan onun lütfuyla yaşıyordu. Pavlus parlak bir adamdı, biraz mistik, biraz dünyevî, Hıristiyanlığı dünya ve otorite adamları için kabul edilebilir hale getirmeye çalışan büyük bir seküler efendiydi. Dindarlar, tahmin edilebileceği gibi, onu sapkın olarak gördüler ve görevden aldılar. Pavlus direndi ve Piskoposluk evini terk etmeyi reddetti. En yüce mezheplerin nelere sürüklendiğini görün! Mülk onlardaydı ve mülkiyet ve sahiplik sorununa sivil otoriteden başka kim karar verebilirdi? Aurelianus bu sıralarda Antakya'ya doğru yola çıktı ve sorun ona havale edildi. Burada, hangisinin gerçek piskopos olduğuna karar vermek için görevlendirilen sapkın bir hükümdar ve zalimin bu orijinal manzarası görüldü. Aurelianus bu koşullar altında meslekten olmayan biri için oldukça sağduyulu davrandı. İki piskoposun yazışmalarını inceledi, hangisinin Roma ve İtalya ile ilişki içinde olduğunu not aldı ve Antakya'nın gerçek piskoposunun Pavlus'un kendisi olduğuna karar verdi.

Aurelianus bu olayda kullanılan teolojik mantığa bazı itirazlarda bulundu; ama bir gerçek açıktı: Hıristiyanlık imparatorluk olmadan yaşayamazdı ve imparatorluk da Hıristiyanlığı kendi dini olarak benimsemekten daha iyisini yapamazdı. Dünya bir cemaatler, kiliseler ya da sinagoglar ve şapeller dini istiyordu - ibadetin özünün yeniden birleşme, birliktelik ve kardeşlik olması gereken bir din. Hıristiyanlık tüm bu koşullara cevap veriyordu. Hayranlık uyandıran ibadeti, iyi örgütlenmiş din adamları, geleceğini garanti altına alıyordu.

Üçüncü yüzyılda bu tarihsel gereklilik birkaç kez gerçekleşemedi. Bu durum en açık şekilde, yabancı olma nitelikleri ve soyları nedeniyle önyargıların ötesine geçen ve ahlaksızlıklarına rağmen o zamana kadar bilinmeyen bir fikir genişliğini ve hoşgörüyü başlatan Suriyeli imparatorlar döneminde görülür. Emesa'nın Suriyeli kadınları -Julia Domna, Julia Mæsa, Julia Mammæa, Julia Soemia- güzel, zeki, tamamen korkusuz ve hiçbir geleneğe ya da toplumsal yasaya bağlı kalmadan hiçbir şeyden çekinmediler. Romalı kadınların asla cesaret edemeyecekleri şeyleri yaptılar. Senato'ya girdiler, orada müzakerelerde bulundular ve Semiramis ve Nitokris'i hayal ederek imparatorluğu etkin bir şekilde yönettiler. Roma tapınması onlara soğuk ve önemsiz görünüyordu. Herhangi bir ailevi nedene bağlı olmayan ve hayal güçleri İtalyan Paganizminden çok Hıristiyanlıkla uyum içinde olan bu kadınlar, tanrıların yeryüzündeki eylemlerini anlatarak kendilerini eğlendiriyorlardı. Philostratus, `Tyanalı Apollonius'un Hayatı` ile onları büyüledi. Belki de Hıristiyanlıkla birden fazla gizli yakınlıkları vardı. Kuşkusuz Heliogabalus deliydi; ama yine de Roma'da kurulan ve diğer tüm tapınmaları yutan merkezi, Tek Tanrılı bir tapınma kimerası, Antoninler'in dar fikir çemberinin kırıldığını kanıtladı. Alexander Severus daha da ileri gitti. Hıristiyanlara sempati duyuyordu: onlara özgürlük tanımakla yetinmedi, dokunaklı bir eklektizmle İsa'yı lararium'una [Roma'da hanenin koruyucu ruhları için evde bulunan mihrap] yerleştirdi. Barış, Konstantin döneminde olduğu gibi, taraflardan birinin ayrılmasıyla değil, büyük bir uzlaşmayla sağlanmış gibi görünüyordu. Aynı şey Arap Philip döneminde, Doğu'da Zenobia döneminde ve genel olarak yabancı

kökenleri onları Roma vatanseverliğinin ötesine yerleştiren imparatorlar döneminde tekrar görüldü.

Diocletianus ve Maximianus gibi eski ruhla hareket eden büyük reformcular, imparatorluğu Roma fikirlerinin dar çemberine hapsederek ona yeni bir hayat verebileceklerine inandıklarında, mücadele öfkeyle iki katına çıktı. Kilise şehitleri sayesinde zafer kazandı. Romalıların gururu kırıldı. Konstantin Kilise'nin iç gücünü gördü. Küçük Asya, Suriye, Trakya ve Makedonya'nın, kısacası imparatorluğun doğu kesiminin nüfusunun yarısından fazlası Hıristiyan'dı. Nikomedia'da bir handa hizmetçilik yapmış olan annesi, merkezi Nicæa ya da Nicomedia yakınlarında olan ve sinir uçları piskoposlar ve büyük şehirlerdeki fikirleri kontrol eden Kilise'nin fakir öğrenci kalabalıkları olan bir Doğu imparatorluğu tasviriyle gözlerini kamaştırdı. Konstantin imparatorluğu Hıristiyan yaptı. Batı açısından bakıldığında bu hayret vericiydi; çünkü Hıristiyanlar Batı'da hala zayıf bir azınlıktı: Doğu'da ise Konstantin'in siyaseti sadece tabii değil, aynı zamanda bir mecburiyetti.

Harikulade bir şey! Roma şehri bu siyasetten o güne kadar yediği en ağır darbeyi aldı. Hıristiyanlık Konstantin döneminde başarılı oldu; ama bu Doğu Hıristiyanlığıydı. Konstantin Boğaz'da yeni bir Roma inşa ederek eski Roma'yı sadece Batı'nın başkenti yaptı. Bunu izleyen felaketler, Konstantinopolis'i bağışlayan ve tüm ağırlığıyla Roma'nın üzerine çöken barbarların istilaları, dünyanın eski başkentini sınırlı ve çoğu zaman mütevazı bir duruma düşürdü. Roma'nın ikinci ve üçüncü yüzyıllarda çok etkili olan kilise üstünlüğü, Doğu'nun bir varlığı ve ayrı bir başkenti olduğunda artık gelişmedi. Konstantin, Latin Kilisesi ile Doğu Kilisesi arasındaki bölünmenin gerçek yazarıydı.

Roma intikamını, esas olarak örgütlenme ruhunun ciddiyeti ve derinliğiyle aldı. Aziz Sylvester, Aziz Damasus ve Büyük Gregory ne adamlardı! Takdire şayan bir cesaretle barbarların din değiştirmesi için çalıştılar, onları kendilerine bağlayarak onları dostları ve tebaaları haline getirdiler. Roma'nın siyasetinin başyapıtı, Karolenj hanedanıyla kurduğu ittifak ve üç yüz yıldır ölü olan imparatorluğu bu hanedanda yeniden kurduğu cesur hamleydi. Roma Kilisesi her zamankinden daha güçlü bir şekilde yeniden yükseldi ve sekiz yüzyıl boyunca Batı'nın tüm büyük hadiselerinin merkezi haline geldi.

Görevim burada sona eriyor, beyler. Feodal kilisenin muazzam tarihini, ihtişamını ve suistimallerini anlatma işini başkalarına bırakacaksınız. Bir başkası size bu suistimallere karşı yeniden harekete geçişi gösterecek -Protestanlık, Hıristiyanlığın ilkel fikrine geri dönüyor ve sırayla Latin Kilisesi'ni bölüyor. Bu büyük tarihi sayfaların her birinin kendine has bir çekiciliği ve öğreticiliği olacaktır. Size anlattıklarım ihtişamla doludur. İnsan sadece ölümlere karşı tarafsızdır. Katoliklik, insan aklının özgürlüğüne karşı bir tehlike, düşmanca bir güç olduğu için, ona karşı çıkmak doğrudur. Çağımız tarih çağıdır, çünkü dogmatik konularda şüphe çağıdır: sistemlerin tartışmasına girmeden, aydınlanmış bir zihnin kendi kendine şöyle dediği çağdır: 'Mademki doğru vardır ve binlerce sembol tam hakikati sunma iddiasındadır ve bu iddia her zaman boşa çıkıyorsa, benim diğerlerinden daha mutlu olmam ve hakikatin kati ifşasını yapmak için benim buraya gelmemi beklemesi gerçekten olası mıdır?' Kesin bir vahiy yoktur. Bu, insanın kendi kaderini desteklenebilir kılmak için gösterdiği dokunaklı bir çabadır. Ama bunun ödülü küçümseme değil, minnettarlıktır. Kaderimiz ve sonumuz hakkında bize öğretecek bir şeyleri olduğuna inanan herkes hoş karşılanmalıdır. Eski tarihlerinizde, Northumbria'nın Sakson şefinin, Romalı misyonerlerin doktrininin benimsenmesiyle ilgili sorunun tartışıldığı mecliste söylediği mantıklı ve sağduyulu sözleri hatırlayın.

Belki hatırlarsın, ey kral! Bazen kış günlerinde, kaptanların ve silah arkadaşlarıyla sofrada otururken olan bir şeyi; güzel bir ateş yakıldığını, odanın çok sıcak olduğunu, dışarıda yağmur, kar ve rüzgâr olduğunu. Küçük bir kuş gelir, kanat çırparak odayı geçer, bir kapıdan girer, ötekenden

çıkır. Bu geçiş anı onun için tatlılıkla doludur: artık ne yağmuru ne de fırtınayı hisseder. Kuş bir anda yok olur ve kıştan tekrar kışa geçer. İnsanların bu dünyadaki yaşamı ve bu yaşamın bir anlık seyri, ondan önce ve sonra gelen zamanın uzunluğuyla karşılaştırıldığında bana böyle görünüyor. Doğumdan önceki ve ölümden sonraki zaman kasvetlidir. Kavramanın imkânsızlığıyla bize acı verir: o halde, yeni öğreti bize biraz olsun kesin bir şey öğretebilirse, dikkate alınmayı hak eder.

Ne yazık ki, Romalı misyonerler, yaşlı Northumbrian şefinin, bilge olduğu kadar, kendisini memnun ilan ettiği bu asgari kesinliği taşımadılar. Hayat bize her zaman iki uzun gece arasındaki kısa bir geçiş gibi görünür. İnsan vicdanını zaman zaman rahatsız eden tehditlerin boş gürültüsü içinde uyuyabilenlere ne mutlu! Kesin olan tek bir şey vardır: O da belirli saatlerde doğayı delip geçen, bir gözün bizi gördüğünü ve bir kalbin bizi izlediğini kanıtlayan babacan gülümsemedir. Bir gün ruhlarımızın özgürce genişlemesine engel olabilecek tüm mutlak formüllerden kendimizi koruyalım. Hala bazı yaşam ve bağışlama armağanlarına sahip olmayan hiçbir dini cemaat yoktur; ancak bu, yalnızca alçakgönüllü bir uysallığın sempatik bir bağlılığın yerini alması koşuluyla mümkündür. Romalı Clement tarafından icat edilen ve o zamandan beri pek çok kez tekrarlanan bu kıyaslama tamamen terk edilmelidir.

Size Katolikliğin en güzel dönemindeki ihtişamını hatırlatmamı istediniz. Bunun için size teşekkür ederim. Çocukluğumun bazı çağrışımları, en derini, beni Katolikliğe bağlıyor ve ondan ayrı olmama rağmen, sık sık Eyüp'ün dediği gibi (en azından Latince versiyonumuzda), *`Etiam si occideret me, in ipso sperabo`* [Beni öldürse bile, Ondan ümidimi kesmeyeceğim.] demeye meylediyorum. Bu büyük Katolik aile, hala görkemli bir geleceğe sahip olamayacak kadar kalabalıktır. Elli yıl boyunca desteklediği garip aşırılıklar, IX. Pius'un, tarihte en hayret verici olan, emsali görülmemiş bu papalığı, sıradan bir şekilde sonlandırılmaz. Tanrı'nın tüm büyük yargı günlerine eşlik eden gök gürlemeleri ve şimşekler olacaktır. Peki, onu sevenler için hâlâ kabul edilebilir kalmak için yapması gereken çok şey olacak mı, bu yaşlı annenin, bu kadar çabuk ölmeyecek olan annenin? Belki de fatihinin, yani modern aklın kollarını zapt etmek için bazı büyücü sanatları, Balder'in mırıldandığı gibi bazı sözler bulacaktır.

Katolik Kilisesi bir kadındır: onun ıstırabının büyüleyici sözlerine güvenmeyelim. Bize şöyle dediğini hayal edelim:

Çocuklarım, burada her şey bir sembol ve bir rüyadan ibarettir. Bu dünyada karanlığı delen ve iyiliksever bir iradenin yansıması gibi görünen sadece küçük bir ışık huzmesi var. Gel koynuma, insanın unutkanlığı bulduğu yere. İsteyene tapınacak şeyler veririm; isteyene eserler sunarım, isteyene kalbini sarhoş edecek göğsümün sütü vardır; isteyene sevgi veririm, bol bol; arzu edene ironi veririm cömertçe. Hepiniz gelin: dogmatik hüznün zamanı geçti. Cenazeleriniz için müzik ve tutsülerim, evlilikleriniz için çiçeklerim, yeni doğanlar için çanların neşeli hoş geldin karşılamaları var.

Ah, pekâlâ! Eğer bunu söyleseydi, utancımız çok büyük olurdu. Ama asla söylemeyecektir.

Sizin büyük ve şanlı İngiltere'niz sorunun pratik kısmını çözmüştür, beyler. Devletin ve bireylerin aynı konuda izlemesi gereken davranış çizgisini takip etmek ne kadar kolaysa, dini sorunun teorik çözümüne ulaşmak da o kadar imkansızdır. Bütün bunlar tek bir kelimeyle ifade edilebilir, beyler, *özgürlük*. Bundan daha basit ne olabilir? İnanç kendi kendini kontrol etmez. Doğru olduğuna inandığımız şeye inanırız. Hiç kimse yanlış olduğunu düşündüğü bir şeye, yanlış olsun ya da olmasın, inanmak zorunda değildir. Düşünce özgürlüğünü inkâr etmek bir tür çelişkidir. Düşünce özgürlüğünden kişinin düşüncesini ifade etme hakkına sadece bir adım vardır; çünkü hak herkes için aynıdır. Bir kişinin düşüncesini ifade etmesini engellemeye hakkım yoktur; ama hiç kimsenin de benim düşüncemi ifade etmemi engellemeye hakkı yoktur. İşte, mutlak hakikate sahip olduklarına inanan bilgili doktorlara çok mütevazı görünecek bir teori. Onlara karşı büyük bir avantajımız var beyler. Onlar tutarlı olabilmek için zulmetmek zorundalar; bize ise hoşgörülü olmak düşer -herkese karşı hoşgörülü, hatta ellerinden gelse bize karşı böyle davranmayacak olanlara karşı bile. Evet, şu paradoksu bile yapalım: özgürlük,

özgürlüğün düşmanlarına karşı en iyi silahtır. Bazı fanatikler bize samimiyetle, `sizin özgürlüğünüzü alıyoruz, çünkü ilkelerinize göre bunu bize borçlusunuz; ama bizimkini alamazsınız, çünkü biz bunu size borçlu değiliz` diyorlar. Ah, pekâlâ, onlara yine de özgürlük verelim ve bizler bu alışverişte kandırılacağımızı düşünmüyoruz. Hayır: özgürlük tüm fanatizmlerin en büyük tasfiyecisidir. Elinde güç olsa beni bastırarak olan düşmanıma özgürlüğünü geri verirsem, ona gerçekten en kötü hediye vermiş olurum. Ben kendiminkini korurken, onu başını döndürecek sert bir içki içmeye zorluyorum. Bilim, özgürlüğün garip rejimini destekler: fanatizm ve batıl inanç onu desteklemez. Dogmatizme zulmetmekten ziyade, ona amansız bir şirinlikle yaklaşarak daha fazla zarar veririz. Bu şirinlikle, tüm metafizik tartışmaların kısır olduğunu ve bu nedenle herkes için gerçeğin inandığı gibi olduğunu anlayarak, tüm dogmatizmi kökünden yok eden ilkeyi bile telkin ederiz. O halde esas olan tehlikeli öğretileri ve uyumsuz sesleri susturmak değildir: esas olan insan zihnini, kitlenin öfkesinin yararsızlığını görebileceği bir duruma getirmektir. Bu ruh, toplumun atmosferi haline geldiğinde, fanatik artık yaşayamaz. Her yeri kaplayan bir nezaket tarafından fethedilir. Eğer Romalı yargıç, Polyeuctus'u cezalandırmak yerine onu gülümseyerek kovsa ve dostça elinden tutsaydı, Polyeuctus devam etmeyecekti: belki de yaşlılığında bile bu macerasına gülecek ve akıllı selim bir insan olacaktı.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

Renan, Ernest. "Rome: The Capital of Catholicism (London, April 14, 1880)." *English Conferences of Ernest Renan*. çev. Clara Erskine Clement. Boston: James R. Osgood and Company, 1880, 103-138.

16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî: Baba Nimetullah Nahcuvânî, yazar Ali Çoban (Konya: Palet Yayınları, 2021), 197 sayfa, ISBN: 9786257675314

Samed YAŞAR 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Master's Student, Selcuk University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Konya, Turkey
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7429-7105> | ROD ID: <https://ror.org/045hgzm75>
samedyasar97@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 06.10.2023 Kabul: 18.12.2023 Yayın: 30.12.2023	Baba Nimetullah Nahcuvânî, Anadolu'da tasavvufi düşüncenin oluşmasında etkili olan, halkı irşad eden ve Nakşilîği Konya'ya ilk getiren, muhacir bir sûfidir. Kitap, Baba Nimetullah'ın hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri üzerinde durmakla birlikte Kuran ve insan özelinde tasavvufi düşüncelerini aktarmaktadır. Ayrıca kitapta Kuran'ın hakikati mevzusuna ve Kuran kaynaklı tasavvufi kavramlara değinilmektedir. Marifetle ibadetlerin bâtinî manalarına ulaşma ve insanın yaratılış gayesi meseleleri incelenmektedir. Eserleri hakkında yapılan hatalar gerekçeleriyle aktarılmaktadır. Baba Nimetullah'ın Mesnevi'nin ilk dokuz beytine yaptığı şerh ilk defa bu çalışmada ortaya konulmaktadır.
Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İnsan, Müfessir Sûfî, Ekberî Gelenek, Baba Nimetullah.	

16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî: Baba Nimetullah Nahcuvânî, by Ali Çoban (Konya: Palet Yayınları, 2021), 197 page, ISBN: 9786257675314

Article Info	Abstract
Article History Received: 06.10.2023 Accepted: 18.12.2023 Published: 30.12.2023	Baba Nimatullah Nahjuvânî was an immigrant Sufi who influenced the formation of Sufi thought in Anatolia, guided the people and was the first to bring Naqshism to Konya. The book focuses on Baba Nimatullah's life, scholarly personality, and works, as well as his Sufi thoughts on the Qur'an and human beings. In addition, the book touches upon the issue of the truth of the Qur'an and Sufi concepts originating from the Qur'an. It examines the issues of reaching the spiritual meanings of worship and the purpose of human creation. Errors made about his works are explained with their reasons. Baba Nimatullah's commentary on the first nine couplets of Masnavi is presented for the first time in this study.
Keywords: Sufism, Man, The Sufi Mufassir, Akbarite Tradition, Baba Nimatullah.	

Atıf/Citation: Yaşar, Samed. "16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî: Baba Nimetullah Nahcuvânî, yazar Ali Çoban (Konya: Palet Yayınları, 2021), 197 sayfa, ISBN: 9786257675314". *Akif* 53/2 (2023), 367-370.
<https://doi.org/10.51121/akif.2023.50>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Tanıtımını yapacağımız kitap, Baba Nimetullah Nahcuvânî hakkında tashih ve tavzih edici bilgiler sunan en modern çalışmadır. Baba Nimetullah 16. Yüzyılda yaşamış, Konya'ya ilk Nakşiliği getiren sûfidir. Tekke sahibi olması dolayısıyla halkı irşat etmiştir. Eserleriyle Tasavvuf edebiyatının oluşumuna katkıda bulunmuştur. Tefsir çalışmaları dolayısıyla müfessir bir sûfi olarak tanınmaktadır. Nahcivan'da doğmuş sonrasında Tebriz'e müderrislik yapmak üzere gitmiştir. Burada zâhiri ilimlerin yanı sıra bâtinî ilimleri öğrenmek için Sun'ullah Kûzekunânî'nin halifesi, nakşî şeyhi Derviş Ahî Hüsrevşâhî'ye intisap etmiştir. Baba Nimetullah, Safevîlerin Nakşîliğin sünni çizgisini tehlike olarak görmesi sebebiyle Tebriz'den ayrılıp Anadolu'ya Akşehir'e göç etmiştir.

Kitap, muhteva olarak araştırmanın kapsam ve amacının anlatıldığı ve Baba Nimetullah hakkında yapılan çalışmaların tanıtıldığı giriş bölümü ile başlamaktadır. Birinci bölümde Baba Nimetullah'ın hayatı, eserleri ve ilmî kişiliğini anlatılmaktadır. İkinci bölümde "Kur'an ve İnsan" başlığı altında sınırlandırılarak tasavvufî düşünceleri aktarılmaktadır. Çalışmanın genel değerlendirilmesinin yapıldığı sonuç bölümüyle son bulmaktadır. Ayrıca ilk defa bu çalışmada tespit edilen ve Nahcuvânî'nin *Mesnevî*'nin ilk dokuz beytini şerh ettiği eser de Türkçeye çevrilerek eserin son kısmına ek başlığıyla eklenmiştir.

Birinci bölümde Baba Nimetullah'ın hayatına dair bilinen veriler dışında yeni bilgilere rastlanılmaması sebebiyle geçmiş çalışmalardan farklı bir bilgi sunulamamıştır. Aynı bölümde eserleri kapsamlı bir biçimde tanıtılmaktadır. Eserlerin aidiyet problemi üzerinde durulmakta ve Baba Nimetullah'a "ait olan" beş eser ve "ait olduğu zannedilen" on bir eserin hangi kaynaklarda ne zaman geçmekte olduğu tespit edilmektedir. Eserlerin aidiyetiyle ilgili hatalar gerekçeleriyle anlatılmaktadır.

Baba Nimetullah'a aidiyeti kesin olan eserler içerisinde ilk olarak *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye* isimli tefsir ele alınmıştır. Akademi dünyasında yapılan bir yanlışlık sebebiyle Abdülkâdir Geylanî'ye nisbet edilen tefsirin aidiyeti üzerinde durulmuştur. Eserin Nahcuvânî'ye ait olduğunu gösteren akademi dünyasında yapılmış uluslararası çalışmalara yer verilmektedir. Ayrıca eserin Abdülkadir Geylanî'ye nispet edilme sebeplerinin zayıflığı ve Baba Nimetullah'a ait olmasındaki gerekçeler aktarılmaktadır. Sonrasında eserin Baba Nimetullah'ın müfessir bir sûfi olarak tanınmasındaki önemi ve eserin muhtevası hakkında bilgiler verilmektedir.

İkinci olarak Kâtip Çelebi'nin temel mevzusu vücûd meselesi olan *Hidâyetü'l-İhvân* isimli eseri tanıtılmaktadır.

Üçüncü olarak sûflerin baş kitabı şeklinde nitelenen, marifet, varlık, sülûk gibi mevzuları ihtivâ eden Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* isimli bin beyitten oluşan eserini şerh ettiği *Şerh-i Gülşen-i Râz* isimli eser tanıtılmaktadır. Anadolu'ya göç eden ve tasavvufî düşünceyi mayalamak isteyen muhacir sûflerin bu esere şerh yazması da bir geleneği takip ettiğini göstermektedir.

Dördüncü olarak Seyyid Ali Hemedânî'nin *er-Risaletü'l-Kudsiyye fî Esrâri'n-Noktati'l-Hissiyye* isimli eserini şerh ettiği *Şerhu Esrâri'n-Nokta* isimli eser tanıtılmaktadır. Yazılma amacının Nahcuvânî'nin Ekberî gelenekle olan bağı olduğu ifade edilmektedir.

Beşinci eser olan *Mesnevî*'nin ilk dokuz beytine yaptığı şerhin bir nüshası tespit edilerek ilk defa bu kitapta yer verilmiştir. Şerhin Baba Nimetullah'a ait olduğu gerekçeleriyle aktarılmış ve ek'te de tercümesi yer almıştır.

Yazar tarafından Baba Nimetullah'a "ait olmadığı kesin olan eserler" olarak ise Risâle-i Vücûdiyye, Risâle-i Mükâşefe, Risâle-i Nikât, Risâle-i Tahkîkât, Risâle-i Zikriyye, Hâşiye-i Beyzâvî, Hâşiye-i Füsûs, Terceme-i Nakşü'l-Füsûs, Mecmû'a-i Letâif, Suâl ve Cevâb Risâlesi ve

Istîlâhâtü's-Sûfiyye sıralanmıştır. Bu on bir eser Baba Nimetullah'a ait olmadığı kesin olup delil ve gerekçeleriyle aktarılmıştır. Hâşiye-i Füsûs eserinin dışındaki on eserin Baba Nimetullah'a ait olmama sebebi Nimetullahiyye tarikatının kurucusu olan Nimetullah Veli ile isimlerinin karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Hâşiye-i Füsûs'un yazarı tam olarak bilinmemekle birlikte onun da Nimetullah Veli'ye ait olma ihtimali yüksektir.

Birinci bölümde ortaya konulan çalışmalar sayesinde Baba Nimetullah'ın eserleri tanıtılmaktadır. Ayrıca eserlerin aidiyet problemi çözülerek onun hakkında yeni araştırmalar yapacak araştırmacıların ona ait olmayan eserlerden atıf yaparak hata yapmaları önlenmektedir. Bu sayede onun hakkında yapılan araştırmaların doğru olmasına katkı sunulmaktadır.

Kitabın ikinci bölümü ise Baba Nimetullah'ın tasavvufi yönü, Hakk'ın kelâmî kitabı olarak tanımladığı "Kuran ve varlıksal/kiyânî kitap" olarak nitelediği İnsan merkezinde dört başlıkta anlatılmaktadır.

Birinci başlıkta Baba Nimetullah'ın kelimah sahibi Allah, kelâmın kendisi Kur'an-ı Kerim ve Kur'an-ı Kerim'e mazhar olan Hz Peygamber (sav) üzerinden Kur'an-ı Kerim'in hakikati üzerine Ekberî geleneğin tesirindeki görüşlerinden bahsedilmektedir. Kur'an-ı Kerim ile tevhid-i zâta erişen Hz Peygamber'in (sav) dini kemale erdirmesi anlatılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in diğer kitaplardaki mesajları birleştiren "câmi" sıfatına sahip olmasına değinilmektedir. Seyr-i sülûk ile tezkiye edilmiş kalbin, Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasına etkisi üzerinde durulmaktadır. Kur'an-ı Kerim'deki ibarelerin her birinin sır olması ve manasının sonsuzluğu anlatılmaktadır.

İkinci başlıkta ise Kur'an-ı Kerim'in tasavvuf ilmi ile ilişkisi ve temel kaynak oluşu anlatılmaktadır. Ayrıca Baba Nimetullah'ın gerek Kur'an-ı Kerim'de geçen lafızlar gerek de kendi yaptığı tefsirden hâsıl olan kavramlar tasavvufi manaları ile sunulmaktadır. Baba Nimetullah'ın yaşadığı asırdaki sûfî düşüncenin terminolojik dili, Kur'an-ı Kerim'i tefsir ettiği kavramlarda Ekberî geleneğin etkisi ve kavramlara yüklediği bâtinî manalar ile onun diğer âlimlerden farkları ortaya çıkarılmaktadır.

Üçüncü başlık ise tasavvufun temel meselelerinden marifet ile alakalıdır. Baba Nimetullah'ın marifete ulaşabilmek için insanın kul olduğunun farkında olmasına ve kulluğunu içselleştirilmesinin gerekliliğine dair görüşlerine dikkat çekilmektedir. Âlemin ve insanın kulluktaki bağlamı, zâtî ve emrî kulluk yani zorunlu ve iradî kulluk gibi Ekberî geleneğin etkisindeki meseleler aktarılmaktadır. Ayrıca Baba Nimetullah'ın kulluğun ibadetleri yerine getirmekle olduğu ve marifete bu sayede ulaşılacağı üzerine görüşleri aktarılmaktadır. Bu minvalde namaz, oruç, zekât ve hac gibi temel ibadetlere Baba Nimetullah'ın verdiği batınî manalar aktarılmaktadır. Bu batınî manaların ibadetlerin içselleşmesine, kulluğun olgunlaşmasına ve zâhirîn ötesindeki batınî faziletlerin anlaşılmasına katkısı ortaya konulmaktadır.

Dördüncü ve son başlıkta ise Baba Nimetullah'ın insan hakkındaki görüşleri anlatılmaktadır. İnsanın, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmasının varlık sahasında ona sağladığı konum ve bu konumun gereklilikleri üzerinde durularak yaratılışın gayesine cevap aranmaktadır. Ayrıca onu yaratılış maksadından uzaklaştıran nefis ve dünya gibi engeller üzerinde durulmaktadır. Allah'ın halifesi olmanın gereği olarak insanın tasavvufta insân-ı kâmil olarak isimlendirilen dereceye ulaşması gerekmektedir. Sûfiler bu dereceye seyr-i sülûk dedikleri yolda, nefsi kötü huy ve hastalıklardan arındırarak ulaşmaktadır. Bu bağlamda Baba Nimetullah'ın hades ve necasetten temizlik, masiyet ve şerr-i vesveseden temizlik, ahlak-ı zemîmeden temizlik ve sırrın temizliği üzerine görüşleri aktarılmaktadır. Sonrasında fenafillah makamı ve kulun kulluğunun ve ilahın ilahlığının daim oluşu anlatılmaktadır. Sonrasında Rabb-i Hâss isimli, İbn Arabî'nin düşüncesinde de yer alan marifete insanın kendisinden hareketle ulaşmasından bahsedilmektedir. İlahi isimlerin insan üzerindeki tecellisi ve insanın bunu

bilmesi üzerinde durulmaktadır. Son olarak Baba Nimetullah'ın tevhid anlayışı ve Hz Peygamber'in (sav) diğer peygamberlerden (onlar sadece tevhid-i sıfat ve tevhid-i efâle mazhar olmuşlardır.) farklı olarak tevhid-i zâta mazhar olması ve onun ümmetinin bu sayede bu marifete mazhar olmasından bahsedilmektedir.

Sonuç

Kitabın amacı Baba Nimetullah'ın hayatını, ilmî kişiliğini, eserlerini ve tasavvufi görüşlerini tanıtmaktır. Hayatı hakkında Nahcivan ve Tebriz'deki kaynaklar da incelenmesine rağmen yeterli veriye ulaşılamamıştır. Ancak onun eserlerinin sıhhati tespit edilerek ona ait olan ve olmayan eserler sarahate kavuşturulmuştur. Baba Nimetullah hakkında sadece Türkiye değil uluslararası çapta araştırmalar yapıldığı göz önüne alınırsa eserlerinin aidiyet probleminin çözülmesi yeni araştırmacıların işini kolaylaştırmakla birlikte hataların tekrarlanmasının da önüne geçecektir.

Baba Nimetullah'ın tefsiri üzerine yapılan çalışmalar nedeniyle müfessir yönü öne çıkmaktadır. Ancak bu çalışma sayesinde tasavvufi yönü de tanınmış olacaktır. Kitapta Baba Nimetullah'ın Ekberî geleneğin izinde yaratılışın gayesi, kulluk, marifet gibi meselelere Kur'an-ı Kerim ve İnsan özelinde yaptığı bâtinî manalar ve Anadolu'da gelişen sûfi düşünceye ve edebiyata katkıları aktarılmaktadır. Baba Nimetullah'ın zâhirî ve bâtinî ilimleri tahsil ettiği, geniş hacimli eserler ortaya koyduğu ve eserlerinde derin konulardan bahsettiği göz önüne alınırsa çok daha geniş çaplı araştırmaların gerekliliği karşımıza çıkmaktadır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Aşere Kâideleri, yazar Recep Koyuncu (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023), 184 sayfa, ISBN: 9786056925559

Elif Nur ERDEM 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,
Konya, Türkiye

Master's Student, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Konya, Turkey

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4882-9948> | ROD ID: <https://ror.org/013s3zh21>

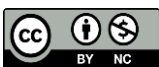
eliferdem56@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
<p>Makale Geçmişi Gelis: 06.10.2023 Kabul: 21.12.2023 Yayın: 30.12.2023</p> <p>Anahtar Kelimeler: Kıraat, Aşru's-Suğra, İmam, Usûl, Aşere Kâideleri.</p>	<p>Kıraat ilminin konusu, Kur'an kelimelerinin telaffuzundaki farklılıklarla hazf, isbat, fasl, vasl, idgâm, ismâm ve imâle gibi eda keyfiyetlerini ihtiva eden Kur'an lafızlarıdır. Kıraat ilminin amacı ise, sahih ile şâz kıraati birbirinden ayırmak, Kur'an kelimelerinin eda keyfiyetini ve bu kelimelerdeki okuyuş farklılıklarını nakledenlere isnat etmek suretiyle orijinalliği muhafaza ederek sonraki nesillere intikalini sağlamaktır. Bin dört yüz yıl öncesinden günümüze kadar her asırda kıraat ilmi ile iştigal eden âlimler vesilesiyle Kur'an kelimeleri hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze intikal etmiştir. Gerek ülkemizde gerekse İslâm coğrafyasında kıraat ilmi eğitim ve öğretiminde çeşitli yöntemler uygulanmaktadır. Bunlardan biri de on kıraat imamı ve râvilerinin ihtilaflarını içeren ve "aşru's-suğra" olarak ifade edilen yöntemdir. Aşere olarak da ifade edilen bu eğitim yönteminin -Mısır tariki üzere- kâideleri, tanıtılan eserin ana konusunu oluşturmaktadır.</p>

Aşere Kâideleri by Recep Koyuncu (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023), 184 page, ISBN 9786056925559

Article Info	Abstract
<p>Article History Received: 06.10.2023 Accepted: 21.12.2023 Published: 30.12.2023</p> <p>Keywords: Recitation, Ashru's-Sughra, Imam, Method, Asherah Rules.</p>	<p>The subject of the science of recitation is the Quranic words that contain the differences in the pronunciation of the Qur'anic words and the qualities of performance such as hazf, isbat, fasl, vasl, idgâm, ismâm and imâla. The purpose of the science of recitation is to distinguish between sahih and shaz recitation, and to ensure that the originality is preserved by attributing the quality of the Qur'anic words and the differences in pronunciation of these words to the transmitters, and to ensure their transmission to the next generations. From fourteen hundred years ago to the present day, the words of the Qur'an have been handed down to the present day without any change, thanks to the scholars who have been engaged in the science of recitation in every century. Various methods are applied in recitation science education and training both in our country and in other Islamic geography. One of these is the method called "ashru's-sughra", which includes the disagreements of the ten recitation imams and narrators. The rules of this education method, also referred to as Ashara -like the Egyptian tradition- constitute the main subject of the introduced work.</p>

Atıf/Citation: Erdem, Elif Nur. "Aşere Kâideleri, yazar Recep Koyuncu (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023), 184 sayfa, ISBN 9786056925559". *Akif* 53/2 (2023), 371-374. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.51>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)" / Bu makale, **Atıf-GayriTicari (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı** altında lisanslanmıştır."

Giriş

Kur'an-ı Kerim, insanların kulluk bilincine ulaşmaları için Allah tarafından gönderilmiş bir rehberdir. Kur'an'ın en büyük muhatabı Hz. Muhammed (s.a.v.) yirmi üç yıllık nüzûl sürecinde Cibrîl (a.s.) vasıtasıyla nâzil olan âyetleri ashabına tebliğ etmiştir. Süreç içerisinde ortaya çıkan kıraat farklılıklarının vahiy kaynaklı olduğunu söyleyerek ashabın ihtilafa düşmesini engellemiştir. Bu hususta Buhârî'den nakledilen rivayete göre Hz. Ömer, Hişâm b. Hakîm'in Furkân sûresini farklı bir kıraat ile okuduğunu duyunca yakasından tutarak Resulullah'a (s.a.v.) götürmüştür. Hz. Peygamber (s.a.v.) her iki okuyuşu da onaylamak suretiyle o şekilde vahyolunduğunu bildirmiş ve şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz bu Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz."¹

Kıraat ilminin konusu, Kur'an kelimelerinin telaffuzundaki değişikliklerle hazf, isbat, fasl, vasl, idgâm, işmâm ve imâle gibi eda keyfiyetlerini ihtiva eden Kur'ân lafızlarıdır. Kıraat ilminin amacı ise sahih ile şâz kıraati birbirinden ayırmak, Kur'an kelimelerinin eda keyfiyetini ve bu kelimelerdeki okuyuş farklılıklarını nakledenlere isnat etmek suretiyle orijinalliği muhafaza ederek sonraki nesillere intikalini sağlamaktır. Nitekim Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatından sonra sahabe, kıraate dair bildiklerini başkalarına nakletmek adına farklı -bilhassa İslâm ile yeni müşerref olmuş- bölgelere gitmişlerdir. Bunun yanı sıra Hz. Osman (r.a.) zamanında istinsah edilen Mushafların başka şehirlere beraberinde hoca ile gönderilmesi de kıraat ilminin önemini ortaya koyar mahiyettedir. Bin dört yüz yıl öncesinden günümüze kadar her asırda kıraat ilmi ile iştigal eden âlimler vesilesiyle Kur'an kelimeleri hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze intikal etmiştir.

Gerek ülkemizde gerekse İslâm coğrafyasında kıraat ilmi eğitim ve öğretiminde çeşitli yöntemler uygulanmaktadır. Bunlardan biri de on kıraat imamı ve râvilerinin ihtilaflarını içeren ve *aşru's-suğra* olarak ifade edilen yöntemdir. Aşere olarak da ifade edilen bu eğitim yönteminin -Mısır tariki üzere- kâideleri, tanıtacağımız eserin ana konusunu oluşturmaktadır.

Tanıtımını yapacağımız *Aşere Kâideleri* isimli eser, kıraat ilmi ile ilgili eserler kaleme alarak alana katkıda bulunan Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Recep KOYUNCU tarafından telif edilmiştir. 184 sayfadan oluşan çalışma, ön söz ve iki bölümden oluşmaktadır.

Eserin *Kıraat İlmi ve Temel Meseleler* başlıklı birinci bölümünde sekiz alt başlık bulunmaktadır (s. 13-41). Bu bölümde ilk olarak kıraat ilminin tanımı, konusu, gaye ve faydasına dair bilgilere yer verilmiştir. Kıraat farklılıklarının diğer ilimlere katkısına da değinilerek konunun ilgilileri için ayrıntılı bilgiye ulaşılabilecek kaynak ismi zikredilmiştir. Ardından sıhhat itibarıyla kıraatlerin tasnifi aktarıldıktan sonra kıraat öğretim metotları tanıtılmıştır. Kıraat ilminin tarihî süreci, bu alanda yapılan çalışmalar, kıraat tarihinde dönüm noktası sayılan eserler ve müelliflerine dair bilgiler mücmel bir şekilde beyan edilmiştir (s. 13-23).

Alanla ilgilenen kişilerin ezberlemesi elzem olan on kıraat imamı ve râvilerinin remizleri hem metin hem de tablo halinde sunulduktan sonra *Kıraat Eğitiminin Osmanlı'ya İntikali* başlığı altında konuyla ilgili açıklayıcı bilgilere yer verilmiştir. Kıraat alanında otorite kabul edilen İbnü'l-Cezerî'nin hayatıyla ilgili gerekli malumata yer verilmiş, Yıldırım Bayezid'in 798/1395 yılında İbnü'l-Cezerî'yi Osmanlı'ya daveti ile kıraat ilminin Bursa'da başlayan seyrinden söz

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Kitâbü Fedâilü'l-Kur'ân", 5.

edilmiştir. İlgili kısımda yer alan bilgilere göre İbnü'l-Cezerî, Bursa'da kaldığı sürede bir yandan kıraat tedrisine devam etmiş, diğer yandan en kıymetli çalışması *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr* adlı eseri telif etmiştir (s. 24-29).

Müellifin, İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ilmindeki önemli rollerinden birinin hadis ilminde yer alan metin-sened tenkidine müşâbih bir usûlü kıraat ilminde uyguladığı tahrîrât geleneğine öncülük etmesi olduğunu özellikle vurguladığı görülmektedir. Tahrîrât, tarik isnadı ekseninde vecihlerin sahihini sakiminden ayırmaktır. Tahrîrâtın kıraat ilmi geleneğinde müstakil bir alan haline gelmesi neticesinde İbnü'l-Cezerî'nin yeni bir kıraat tasavvuru oluşturduğu ifade edilmektedir. Bu gelişimin en önemli yansımalarından birinin tarik ve mesleklerin oluşması olduğunu belirten yazar, akabinde *Kıraat İlminde Tarik ve Meslekler* başlığı altında *kıraat-ı seb'a*, *kıraat-ı aşere*, *takrib* gibi eğitim metotlarına yer vermiştir. Bunu takiben kıraat tedrisatında ortaya çıkan İstanbul tariki ve Mısır tariki ile mesleklerine dair bilgiler yer almaktadır. *İstanbul ve Mısır Tariki Arasındaki Farklar* başlığı (sûre evveli ile iki sûre arasında besmele kullanımı, cemî müzekker muhatab, cemî müzekker gâib mimleri, harekeli hemzenin harekesini mâkabline nakil veya sekt hususu, medd-i bedel ile zî'l-yâ veya harf-i lîn olan kelimenin bir âyet içerisinde olmaları durumu) ile birinci bölüm nihayete ermektedir (s. 29-41).

Eserin yaklaşık üçte ikisini teşkil eden ikinci bölüm, kıraat ilminde usûle dair konulara tahsis edilmiştir (s. 43-115). İdgam, med, hemze ile ilgili meseleler, feth, beyne, imâle gibi konuların yer aldığı, *İstîâze ve Besmele* ile başlayan ve *Zâid Yâ'lar* ile biten yirmi bir başlıkta, Mısır tariki üzere, aşere kâideleri tafsilatlı olarak anlatılmıştır. Bu bölümde yer alan ıstılahların açıklamalarının ilk geçtiği yerde dipnot olarak verildiği ve bu sayede okuyucuya kolaylık sağlandığı görülmektedir. İlgili bölümde yer alan kâideler anlaşılır biçimde açıklandıktan sonra vücutlar eşliğinde örneklendirilmiştir. Bununla beraber bazı kurallara ilişkin istisnai durumlara da işaret edilmiş, yer yer İstanbul tariki ile arasındaki farklara değinilmiştir.

Müellifin bazı kıraat keyfiyetlerini yalnızca metin olarak değil, tablolarla destekleyerek görsel olarak da okuyucuya sunmayı tercih ettiği ve bu sayede konuyu daha anlaşılır bir vaziyete getirdiği müşahede edilmektedir. Bölümün son kısmında muhtasar-müfid bir kıraat terimleri sözlüğü yer almaktadır (s. 116-151). Ardından *Kıraat İlmi Literatürü* başlığı altında mushaflarla ilgili, yedi, sekiz ve on kıraatle ilgili, tahrîrât, hüccetü'l-kıraat, şâz kıraat, vakf-ibtidâ, tecvid ve kıraate dair genel eserlerin listesi tasnifli ve kronolojik bir şekilde verilmiştir (s. 152-174). Özellikle kıraat alanıyla ilgilenenler için oldukça ilgi çekici olan bu listeyi müellifin eseri hazırlarken yararlandığı zengin bir kaynakça takip etmekte ve son kısımda dizin yer almaktadır (s. 175-184).

Aşere Kâideleri isimli eserin öne çıkan özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Konular klasik eserlerde olduğu gibi sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Kıraat ilmi gibi heyecan verici bir ilme ait konuların gayet vazih bir şekilde açıklanmış olması sebebiyle kıraat alanıyla ilgilenenler, özellikle bu alanda lisansüstü çalışma yapanlar veya yapmak isteyenler için söz konusu çalışma bir el kitabı niteliğindedir. Eserin öne çıkan bir diğer özelliği ise usûle dair konuların Türkçe olarak yer almasıdır. Özellikle bu husus, eserin özgün bir çalışma olduğunu göstermektedir. Çünkü konuyla ilgili Türkçe yazılan ve başlıkların sistematik bir biçimde ele alındığı başka bir eser bulunmamaktadır. Dolayısıyla hem öğrenmeye yeni başlayanların hem de klasik eserleri okumakta zorlananların istifade edebilecekleri bir kitaptır. Anlatılan kâidelerle ilgili yeteri kadar örnek verilmesi ve verilen örneklerde ilgili uygulamayı yapan imamın remzinin yer alıyor olması da öğrenmeyi kolaylaştırıcı bir etkidir. Ayrıca kitabın sonunda dizine yer verilmiş olması eserin pratik kullanılabilmesine olanak sağlamaktadır.

Netice itibari ile tanıtımını yapmaya çalıştığımız eser, hem kıraat ilmi ile ilgili genel bilgileri sunması hem usûle dair meseleleri akıcı ve anlaşılır biçimde ifade etmesi hem de kıraat

ilmine dair eserlerin tasnif edilerek verilmiş olması sebebiyle son derece pratik bir eserdir. Bununla birlikte çalışmanın birtakım düzeltmelere de ihtiyacı olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Zira verilen örneklerin birkaçında hata olduğu görülmektedir. Ayrıca eserde yer alan bazı yazım hataları, özellikle imamların remizleri söz konusu olduğunda, yanlış anlamaya sebep olabilmektedir. Her şeye rağmen eserin kıraat ilmini tanıma ve öğrenme noktasında faydalı olacağına inanıyor ve alana katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The authors declare no conflict of interest. / Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.