

Dicle İlahiyat Dergisi

مجلة كلية الإلهيات بجامعة
دجلة

CİLT: 26 SAYI: 2 2023



196 M. EDİP ÇAĞMAR

*MELA HUSEYNÊ BATEYÎ'NİN MEVLİDİNİN
SÜLEYMAN ÇELEBİ'NİN MEVLİDİNDEN
ETKİLENDİĞİNE DAİR GÖRÜŞLERE
ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM*

**227 MUHAMMED LATİF
ALTUN**

*YAPAY ZEKÂ ÜZERİNE FİKHÎ
BİR ANALİZ*

**250 VILDAN ÖZİŞÇİ-
CEVAT ERGİN**

*NUREDDİN EL-HÂŞİMÎ VE
YEVME BEKÂ EŞ-ŞEYTÂN ADLI
KISA ÖYKÜ KİTABI*

**25 ÇETİN DOĞRU-
İSMAİL SAĞLAM**

*DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK
BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN
DİN EĞİTİMİ FAALİYETLERİNDE
KARŞILAŞTIKLARI SORUNLAR
ÜZERİNE NİTEL BİR
ARAŞTIRMA (İĞDIR İLİ ÖRNEĞİ)*

292 AHMET AKDENİZ

*FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE KAZA
VE KADER İNANCI*

312 MEHMET GÜLNIHAL

*RÜKNEDDİN MUHAMMED
CÜRCÂNÎ'NİN FESAHAT İLE
İLGİLİ GÖRÜŞ VE ELEŞTİRİLERİ*

327 EBRU ADIYAMAN

*TURTÛŞÎ'NİN AHLÂKU'N-NEBÎ
İSİMLİ ESERİNDE ORTAK
METİN İNŞÂSI*

343 HALİT ALİOĞLU

*أوهام وكیج فی علل الحدیث
للبن أبی حاتم*

365 İSMAİL TANRIVERDİ

SAİD b. CÜBEYRİN İLMİ ve SİYASİ KİŞİLİĞİ

382 FİGEN AKAY

ENDÜLÜS BİYOGRAFİ
YAZICILIĞINDA YENİ BİR
DÖNEM: ZÜBEYDİNİN
TABAKÂTÜ'N-NAHVİYYİN VE'L-
LUGAVİYYİNİ İLE İBNU'L-
FARADİNİN TÂRİHU 'ULEMÂİL-
ENDELÜS ADLI ESERLERİ
ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR
TAHLİL

399 MAHMOUD NASSAN

النحو العربي وتطوره في شبه
القارة الهندية
من الفتح الإسلامي إلى نهاية
(الاحتلال البريطاني)

433 USAME İHTİYAR AZAD ÇİÇEK ASLAM JANKIR

حذف المبتدأ وأغراضه البلاغية
في شعر الفرزدق

453 KADİR TUĞ

BABÜRNAMEYE GÖRE ÖMER
ŞEYH MİRZA'NIN AİLESİ VE
EMİRLERİ

469 ÖMER FARUK PEKER

Kitap Kriği: Ahmet EKŞİ, İslâm
Hukuku Bakımından Evlat Edinme
(Tebennî), İstanbul: Ensar
Neşriyat, 2019.



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DİCLE İLÂHİYAT DERGİSİ

CİLT: 26 • SAYI: 2023/2

DİYARBAKIR / 2023

DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

E-ISSN: 2667-6273 CİLT: 26 • SAYI: 2023/1 YAYIN NO: 71

Yayınlanma Tarihi: 31.12.2023

D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergi Kurulu

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

Prof. Dr. H. Musa BAĞCI



BAŞ EDITÖR

Prof. Dr. Hayreddin KIZIL



EDİTÖRLER KURULU

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah CENGİZ

Dr. Öğr. Üyesi Üsame BOZKURT

Arş. Gör. Dr. Faruk EVRENK



Alan Editörleri

Temel İslam Bilimleri Alan Editörleri

Doç. Dr. Halide Rümeysa KÜÇÜKÖNER

Doç. Dr. Lokman ŞAN

Dr. Öğr. Üyesi Abdulmelik İBRAHİMOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ZAMUR

Dr. Öğr. Üyesi Üsame BOZKURT

İslam Sanatları ve Tarihi Bölümü Alan Editörleri

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah CENGİZ

Dr. Öğr. Üyesi Ömer GÜNAN

Arş. Gör. Dr. Sacide AKCAN

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Alan Editörleri

Dr. Öğr. Üyesi Alaattin TEKİN

Dr. Öğr. Üyesi Emine Gören BAYAM

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN

Arş. Gör. Dr. Faruk EVRENK

Dil Alan Editörleri (Arapça)

Doç. Dr. Orhan CANPOLAT

Dr. Öğr. Üyesi M. Muhammed NASSAN

Dil Alan Editörleri (İngilizce)

Doç. Dr. Halide Rümeysa KÜÇÜKÖNER

Dr. Arş. Gör. Faruk EVRENK

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Doç. Dr. Abdulkerim ÖNER

Mizanpaj & Tasarım

Dr. Öğr. Üyesi Üsame BOZKURT



YAYIN KURULU

Doç. Dr. Bayram KANARYA (Van Yüzüncüyıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Halil AKÇAY (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ (Mersin Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa Uğurlu ARSLAN (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, TÜRKİYE)

Doç. Dr. Abdulhakim TUĞLUK (Iğdır Üniversitesi, Iğdır, TÜRKİYE)

Doç. Dr. İbrahim BARCA (Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis, TÜRKİYE)

Dr. Öğr. Üyesi Esra YILDIZ (Yalova Üniversitesi, Yalova, TÜRKİYE)

Dr. Öğr. Üyesi Sinan CEREYAN (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, TÜRKİYE)

Dr. Osman ŞENLİK (Hakkari Üniversitesi, Hakkari, TÜRKİYE)



DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Metin Bozan (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Bilen (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Yaşar BAŞ (Bingöl Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali Fuat ÖRENÇ (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Muammer DEMİREL (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülhamit TÜFEKÇİOĞLU (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet KARATAŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdallah ALDERSHAVİ (King Fasial University-Suudi Arabistan)

Prof. Dr. Adnan Mohamed YUSOFF (USIM-University Sains İslam Malaysia)

Prof. Dr. Mohd Roslan Mohd NOR, Malaya Üniversitesi)

Prof. Dr. Halid TEDMORİ (Lübnan Üniversitesi)

Prof. Dr. Khalil Ali MURAD (Salahaddin Üniversitesi)

Prof. Dr. Hogir Tahir TOFİQ (Zaho Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet KANKAL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdallah Ibrahim Abdel-Halim Zaid Alkilani (Ürdün Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ (Gaziantep Üniversitesi)

DİZİNLENME BİLGİLERİ



INDEX COPERNICUS <https://journals.indexcopernicus.com/representative/journal/list>



TÜRK EĞİTİM İNDEKSİ <http://www.turkegitimindeksi.com/Default.aspx>



SOBIAD <https://atif.sobiad.com/index.jsp>



ACADEMIC RESOURCE INDEX-RESEARCH BIB
<http://journalseeker.researchbib.com/view/issn/2667-6273>

MELA HUSEYNÊ BATEYÎ'NİN MEVLİDİNİN SÜLEYMAN ÇELEBİ'NİN
MEVLİDİNDEN ETKİLENDİĞİNE DAİR GÖRÜŞLERE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

M. Edip ÇAĞMAR*

Öz

Yazar ve şairlerin kendilerinden önce yazılmış çalışmalardan etkilenmesi doğaldır. Ancak herhangi bir yazar veya şairin kendinden öncekilerden etkilendiğini söylemek için net delillerin olması gerekiyor. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in viladeti ile ilgili eser veren şairler de birbirlerinden etkilenmişlerdir. Türkçe ve Kürtçe mevlitler üzerinde araştırma yapanlardan Bateyî'nin Kürtçe olarak yazdığı Mevlidü'n-Nebî adlı mevlidinin Süleyman Çelebi'nin Türkçe olarak yazdığı mevlidinden etkilenmiş olduğunu ifade edenler vardır. Diğer bazıları ise, Çelebi'nin Vesîletü'n-Necât adlı mevlidine nazire olduğunu görüşündedirler; Üçüncü bir grup ise Çelebi'nin mevlidinin tercümesi olduğunu savunmuşlardır. İşte çalışmamızın konusu bu iddiaları araştırmak, ilgili delilleri varsa değerlendirmek yoksa bu iddiaların nedeni üzerinde durmaktır. Aksi bir durum varsa onu delilleri ile birlikte ortaya koymaktır. Milletler için edebiyat çok önemlidir. Özellikle mevlit gibi İslamî edebiyat olan bir saha daha önemli olmaktadır. Zira İslamî Edebiyat hele hele doğrudan doğruya Hz. Peygamber merkezli ise insanları coşturmakta ve yönlendirmektedir. Bu çalışma ile iddia edilen bu konunun lehinde ve aleyhinde delillerin birlikte ortaya çıkarılması ve sonuca varılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslamî Edebiyat, Mevlitler, Süleyman Çelebi, Vesîletü'n-Necât, Mela Huseynê Bateyî.

A CRITICAL APPROACH TO THE VIEW THAT MELA HUSEYNÊ BATEYÎ'S
MAWLID WAS INFLUENCED BY SULEYMAN ÇELEBİ'S MAWLID

Abstract

It is natural that writers and poets are influenced by the works written before them. However, there needs to be clear evidence to say that any writer or poet was influenced by his predecessors. In this context, The poets who wrote works about the Prophet's birth were also influenced by each other. Among those who do research on

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 23.10.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 30.11.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1379898>

* Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Diyarbakır/Türkiye - Prof. Dr., Dicle University, Faculty of Theology, Diyarbakır/Türkiye

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9756-0327>

e-posta: mehmetedipcagmar10@gmail.com

Atıf/ Citation: Çağmar, M. Edip. "Mela Huseynê Bateyî'nin Mevlidinin Süleyman Çelebi' nin Mevlidinden Etkilendiğine Dair Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (2023), 196-226.

Turkish and Kurdish mawlid, there are those who state that Bateyî's mawlid called Mevlidü'n-Nebî, written in Kurdish, was influenced by Suleyman Çelebi's mawlid written in Turkish. Others are of the opinion that it is a parallel to Çelebi's mawlid called Vesîletü'n-Necât; A third group claimed that it was a translation of Çelebi's mawlid. The subject of our study is to investigate these claims, evaluate the relevant evidence if there is any, or focus on the reasons for these claims. If there is a contrary situation, it is to present it with evidence. Literature is very important for nations. Especially a field of Islamic literature such as mawlid becomes more important. Because Islamic Literature is directly related to, If it is prophet-centered, it excites and directs people. The aim of this study is to reveal the evidence for and against this alleged issue and to reach a conclusion.

Keywords: Islamic literature, Mawlids, Mawlid of Suleyman Çelebi, Mawlid of Huseyin Bateyî.

Giriş

Müslümanların Hz. Peygamber'e olan sevgileri zamanla farklı şekillerde tezahür etmiştir. İşte o şekillerden birisi de Hz. Resûlullah'ın (s.a.v) doğumu ile ilgili yazılan eserler ile yapılan törenler ve verilen ziyafetlerdir. Mevlid türü eserler genelde *Mevlidü'n-Nebî ve Mevlidu'r-Rasûl* olarak adlandırılmıştır. Yapılan işler mevlit merasimleri veya mevlit olarak meşhur olmuştur. Kaynakların çoğunda mevlid'in Muzaferuddin Gökbörü (öl. 630/1233) ile yaygınlaştığı ifade edilmektedir. Zira onun döneminde Erbil'de yapılan merasimler kalıcı olmuştur. O dönemde mevlit ile ilgili eserlerin yazımı da artmıştır. Ondan önce mevlitle ilgili bazı merasimler düzenlenmiş ve mevlit ile ilgili eserler yazılmış olmakla birlikte yaygınlaşmamıştır.¹

Muzaferuddin Gökbörü'den sonra mevlit gününü kutlama geleneği Müslüman halklar ve idareciler arasında devam etmiştir. Bir yandan da bu konudaki eserler çoğalmıştır. İlk başta yazılan mevlitler Arapça olarak yazılmıştır. Arap dilinde pek çok mevlit yazılmıştır. Sonraki dönemlerde Araplarda olduğu gibi diğer Müslüman halklar da kendi dilleri ile mevlitler yazmıştır. Türkçe, Kürtçe, Farsça, Boşnakça, Çerkesce, Urduca, Tatarca ve Rumca o dillerden bazılarıdır. Özellikle Türkçe ve Kürtçede çok sayıda mevlit türü eserler yazılmış olduğu ifade edilmektedir.²

Yazar ve edebiyatçılar kendilerinden önce yazılmış eserlerden tabi olarak istifade etmişlerdir. Mevlit yazarları da bu prensibin çerçevesinde hareket etmişlerdir. Bu

¹ M. Edip Çağmar, *Edebî Açından Arapça Mevlitler*, (Ankara, İlahiyat, 2004), 15-16.

ORCID: 0000-0001-9756-0327

² Mevlid Külliyyatı II, Editör, Mehmet Akkuş, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2016), 10,15. Bilgi için bk., Hayreddin Kızıl vd., "Ceribandinek li Ser Sınıfandina Mewlûdên Kurdîya Kurmancî li Gorî mijarên Wan", *International Journal of Kurdish Studies*, (2015/1); Bu konu hakkında bilgi. İçin bk., a.mlf., Diyarbakır ve Çevresinde Yazılmış. Mevlitlerin konularına göre Tasnifi Denemesi. e-Şarkiyat İlmi araştırmalar Dergisi,

bağlamda Bateyî'nin de *Mevlidu'n-Nebî* adlı eseri kendinden önce yazılmış kaynaklardan etkilenmiş olması doğaldır. Ancak etkilendiği kaynağın veya kaynakların belirlenmesi için açık delillerin olması gerekiyor. Türkçe veya Kürtçe mevlitler üzerinde araştırma yapanlardan bazıları Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinin tercümesi olduğu; bazıları ise, Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinden etkilendiği ve bir kısmı da Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinin naziresi olduğu şeklinde görüş belirtmişlerdir. İşte bu çalışmada bu görüşler incelenmektedir.

1. Süleyman Çelebi ve Mela Huseynê Bateyî ile Mevlitleri

1.1. Süleyman Çelebi ve “Vesîletü'n-Necât” Adlı Mevlidi

Bursa'da doğan Süleyman Çelebi'nin doğum tarihi araştırmacılara göre net olarak belli değildir. Onunla ilgili çalışma yapanlar onun 747/1346-752/1351 yılları arasında bir yılda doğduğu şeklinde kanaat beyan etmektedirler. Vefat tarihinin de kesin olarak bilinmediği belirtilmekle birlikte 825/1422 yılında vefat edildiği ifade edilmiştir.³

Süleyman Çelebi'nin hayatı hakkında çok sınırlı bir bilgi bulunmaktadır. Onun sağlam bir tahsil ve iyi bir dini terbiye aldığı kaynaklar anlatmaktadır. Onun Bursa'da yaşadığı ve Bursa Ulu Camisinde ya da Dîvan-ı Hümayûn'de imam-hatiplik görevini icra ettiği kaydedilmektedir.⁴ Kaynaklarda onun mevlitten başka bir eser yazdığına dair bir bilgi mevcut değildir.⁵

Süleyman Çelebi'nin mevlidi aşağıdaki ilk beyitlerle başlamakta ve son beyitlerle de bitmektedir.⁶

*Allâh adın zikredelim evvela
Vacib oldu cümle işte her kula
Allâh adın her kim ol evvel anâ
Her işi âsan eder Allâh anâ
Allâh adı olsa her işin önü
Hergiz ebter olmaya anın sonu*

³ Süleyman Çelebi, *Mevlid Süleyman Çelebi*, Haz., Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 3. Basım, 1980), 1-3; Necla Pekolcay, *Mevlid Vesîletü'n-necât Süleyman Çelebi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2018), 36-39; Ahmed Ateş Süleyman Çelebi'nin doğumu ve vefatı için verilen yılların doğru olmadığını kesin bir dille belirtmektedir. Ahmed Ateş, *Süleyman Çelebi Vesîletü'n-Necât Mevlid*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954), 25-27,34.

⁴ Çelebi, *Mevlid Süleyman Çelebi*, Haz., Timurtaş, 2; Pekolcay, *Mevlid*, 37.

⁵ Bazıları mevlit dışında 7-9 şiirinden bahsetmektedir. Bunların ona ait olup olmadığı konusunda netlik bulunmamaktadır. Konu hakkında bilgi için bk. M. Fatih Köksal-Rıfat Kütük, “Vesîletü'n-Necât'ın En eski Nüshası ve Süleyman Çelebi'nin Bilinmeyen Şiirleri”, *Dîvan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (2022), 410-420.

⁶ Ahmed Aymutlu, *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerifi*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 73-185.

Son beyitler:

Ümmetinden razı olsun ol Mu'ın
Rahmetüllahi aleyhim ecma'ın
Hak Teâlâ rahmet eyleye ana
Okudanı kim dua ile ana
Hak Te'âlâ rahmet eylesün ana
Kim yazanı dahi hayır ile ana

Çelebi'nin mevlidi için konu itibari ile araştırmacıların da ifade ettikleri gibi birbiri ile uyumlu mahtut veya matbu nüshaların bulunması çok zordur. Örneğin, bazılarında hicret, Peygamber'in vasıfları ve Hz. Fatıma'nın vefatı, Ukkâşe, deve, geyik hikayeleri, Ebû Talib'e ait şiir vardır. Bazılarında ise, bunlar yoktur. Bu konuda Faruk Kadri Timurtaş şöyle demektedir: “Elimizdeki mevlit nüshalarında bu bölümlerin hepsi mevcut değildir. Münacat ve dua dışında sadece viladeti ihtiva eden nüshalar bulunduğu gibi viladet ile beraber miracı da içine alan nüshalar da vardır. Basma nüshalarında ise, umumiyetle vefat bulunmamaktadır. Bu vefat bölümünün mevlit merasimlerinde okunmamasından kaynaklanabilir.”⁷

En eski Türkçe mevlit olan Süleyman Çelebi'nin mevlidi üzerine ilk çalışma yapanlardan Ahmed Ateş şöyle demektedir: “Süleyman Çelebi'nin mevlidinin sayısız el yazması nüshaları ile basımları vardır. Fakat bunlardan tamamı ile aynı olan iki veya üç nüshaya güçlükle rastlanır. Gerçekten el yazmaları arasında son derece küçük 100-125 beyitlik olanlar bulunduğu gibi 1200-1300 beyiti tutan nüshalar da vardır. Basmalar içinde de aynı şekilde 150 beyitten 400-500 beyte kadar olanlarına rastlanıyor.”⁸ Daha sonra bu durum için aşağıdaki ifadeleri kullanmaktadır: “Yazara ait nüshayı küçük nüshalar mı, yoksa büyük nüshalar mı temsil etmektedir. Yahut asıl mevlit bunlardan hiçbiri değildir de, orta büyüklükte bir eser midir?”⁹

Faruk Timurtaş'ın da dedikleri Ahmed Ateş'in söyledikleri ile paraleldir. O, mevlit basımlarında beyit sayısının 100-125 ile 1000 arasında değiştiğini belirtmektedir. Bu nedenle bazı konular da bazı mahtût veya matbu nüshalarında bulunmamaktadır. Onun tespitine göre, Süleyman Çelebi'nin asıl metni 730 beyittir.¹⁰ Fakat Çelebi'nin mevlidinin 2500 beyitten ibaret olduğunu ifade edenler de olmuştur.¹¹

1.2. Mela Huseynê Bateyî ve Mevlidu'n-Nebî Adlı Eseri

⁷ Çelebi, *Mevlid Süleyman Çelebi*, Haz., Timurtaş, 8.

⁸ Ateş, *Mevlid*, 60.

⁹ Ateş, *Mevlid*, 60.

¹⁰ Çelebi, *Mevlid*, Haz., Timurtaş, 3.

¹¹ Köksal-Kütük, “Vesiletü'n-Necât'ın En Eski Nüshası ve Süleyman Çelebi'nin Bilinmeyen Şiirleri”, 395.

Bateyî daha önce Hakkari iline bağlı Beytüşşebap ilçesinin Batê köyünde dünyaya gelmiştir. Onun ne zaman yaşadığı hakkında ihtilaf vardır. Bazı araştırmacılara göre, Bateyî tahmini olarak 820/1417 yılında dünyaya gelmiş ve 900/1495 yılında da vefat etmiştir. Diğer bazı araştırmacılara göre ise, yine kesin olmamakla birlikte 1099/1688 yılında doğmuş ve 1168/1755 yılında da vefat etmiştir. Bu görüş son zamanlarda Kürt edebiyatı ile ilgili çalışmalar yapanlar arasında ağır basmaktadır.¹² Bateyî Kürt medreselerinde yetişmiş önemli bir alim ve edebî kişiliktir. *Mevlîdu'n-Nebî* dışında da çok şiiri vardır. Başta mevlidi olmak üzere diğer şiirlerinin çoğu halk arasında yayılmış ve hala şiirinden istifade edilmektedir. Bu da Bateyî'nin şiirlerinin halka mal olduğunu göstermektedir. Xalid Sadîni'nin onun şiirinden topladıkları Nûbihar Yayınevi tarafından basılmıştır.¹³ Rênas Jiyan'ın onun şiirinden bulabildikleri ise, Belki Yayın evi tarafından yayınlamıştır. Ayrıca *Hemail* adlı bir eserinden de bahsedilmektedir.¹⁴ Kaynaklarda Bateyî'nin Hakkari, Bahçesaray, Cizre ve İmadiye'ye gittiği anlatılmaktadır. Ayrıca hac vazifesini de eda ettiği ifade edilmektedir.¹⁵

Bateyî'nin Mevlidi aşağıdaki ilk üç beyitle başlamakta ve son üç beyitle de bitmektedir.

*Hemdê bêhed bo Xwedayê 'alemîn
Ew Xwedayê daye me dînê mubîn¹⁶
Em kirîne ummeta xeyru'l-beşer
Tabî'ê wî muqtedayê namiwer
Ew Xwedayê malîku'l-mulkê 'ezîm
Daye me mîrasa Qur'ana kerîm*

Son beyitler:

*Hem ji bo huccac û xuzzatan tamam
Hem ji bo vê meclisa sahib team
Hem ji bo her çar îmamê caddeê
Hem ji bo kâtibê vê nusheê
Bo cemî'ê musulmîn û salîhe
Bo feqîrê Bateyî el-fatîhe*

¹² Mela Huseynê Bateyî, *Mewlûda Nebî/Mewlid-i Şerîfi*, Çeviri-analiz, M. Xalid Sadîni, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2015), 10; Qanatê Kurdo, *Tarîxa Edebîyata Kurdî*, (Amed, Lis Yayınları, 2009), 84-85; Abdulmecîd Selefî- Tahsîn İbrahim Doskî, *İkdu'l-cumân*, (eş-Şârîka, Mektebeutu'l-Esâlet ve't-Turâs, 1429/2008), 2/799-803; Rênas Jiyan, *Melayê Bateyî Mevlûd û Hemû Helbestên Wî*, (Diyarbakır: Belki, 2013), 7-10; Zîwer İlhan, *Mewlûda Mela Huseynê Bateyî Metnê Rexneyî û Lêkolîn*, (Stembol, Avesta Yayınları, 2196), 20-21.

¹³ Xalid Sadîni'nin çalışması Tahsin ve Muhsin Doskî'nin *Melayê Bateyî Jiyan û Berhem* adlı eserlerine dayanmaktadır.

¹⁴ Huseyîn Şemrexî, *Mewlûd Melayê Bateyî*, (İstanbul, Nûbihar, 2018), 17.

¹⁵ Xalid Sadîni, *Mela Huseynê Bateyî*, 10; Pencem, 218), 14-16.

¹⁶ Şemrexî, *Mewlûd Melayê Bateyî*, 9.

Mela Huseynê Bateyî tarafından yazılmış olan mevlidin dili Kürtçe'dir. Farklı el yazmaları ve baskıları olmakla birlikte aralarında çok az fark bulunmaktadır. Zira farklılık genelde birkaç beyit farklılığı ya da merhaba bölümünün ve salat ve selam bölümünün ya da bölüm sonlarında bulunan nakarat beytin olmaması şeklindedir. Onun dışında Bateyî'nin mevlidinin el yazma veya matbu nüshalarında farklılık bulunmuyor. Tam olarak kabul edilen bu eserin bölümleri 19 dolayındadır. Beyit sayıları ise, merhaba ve salât bölümlerinin ve tekrar edilen beytin oluşuna göre 546 beyitten 583 beyte kadar değişmektedir.¹⁷ Mevlidi, Hz. Resûlullah'ın doğumunun Kürtçe olarak anlatılması maksadı ile yazılmıştır. Genelde bütün mevlitlerde olduğu gibi onda da temel olarak anlatılan konu Hz. Peygamber'in viladeti ve onunla ilgili konulardır.¹⁸ Bateyî bunun dışına çıkmamıştır.

1.3. Çelebi ve Bateyî'nin Mevlitlerinde Anlatılan Konular

Kaynaklarda Çelebi'nin mevlidindeki konular için farklı bilgiler verilmektedir. Bu durum çeşitli matbu ve mahtut nüshalarında çok açık bir şekilde görülmektedir. Bu makalede konuların tespitinde Ahmed Aymutlu, Necla Pekolcay ve Faruk Kadri Demirtaş'ın çalışmaları dikkate alındı. Bateyî'nin mevlidindeki konular bütün nüshalarında merhaba ve salât kısmı hariç aynıdır. Aşağıdaki tabloda zikredilen konular başlıklar ile sınırlı olmayıp başlıklar altında anlatılan bir kısım konular da yazılmıştır.

İki Mevlitte Anlatılan Konuların Tablosu

Vesîletu'n-Necât'ta Anlatılan Konular	Mevlidu'n-Nebî'de Anlatılan Konular
Münacat (Allah'ın adı ile başlanıyor)	Münacat (Allah'a hamd ile başlanıyor)
Dua ve özür	Hz. Peygamber'in methi
Alemin Yaratılmasının Sebebi	Mevlidin Fazileti
Hz. Muhammed'in ruhunun yaratılması	Hz. Peygamber'in nurunun yaratılışı (Muhteva farklıdır).
Hz. Ademin yaratılması	Hz. Ademin Yaratılması (Muhteva farklıdır).
Hz. Muhammed'in nurunun intikali	Hz. Muhammed'in Nurunun intikali (Muhteva farklıdır).
Hz. Peygamber'in doğumu	Hz. Abdullah'ın doğumu
Mustafa'nın doğumu esnasında meydana gelen mucizeler	Yahudilerin Hz. Abdullah'ı öldürmeye teşebbüs etmeleri, helak

¹⁷ Şemrexî, *Mewlûd Melayê Bateyî*, 15; İlhan, *Mewlûda Mela Huseynê Bateyî*, 49-80.

¹⁸ Bilgi için bk. Bateyî, *Mevlidu'n-Nebî*:

	olmaları ve Hz. Amine'nin babasının olanlara şahit olması
Kasîde-yi melîha	Hz. Abdullah'ın evliliği
Hz. Peygamber'in methi	Hz. Amine'nin Hamilelik süresi
Mucizelerin Beyanı	Hz. Peygamber'in doğumu
Miraç	Merhaba
Hicret	Mucizeler
Hz. Peygamber'in vasıfları	Hz. Peygamber'in doğduğu gecede Abdulmuttalib'in şahit olduğu olaylar
Nasihah	Halime'nin emzirilecek çocuk için Mekke'ye gitmesi
Nedamet	Benî Saad Kabilesi
Hz. Peygamber'in vefatı	Halime'nin Hz. Peygamber'i annesine teslim etmek için Mekke'ye dönmesi
Hatime	Hatime

1.4. Çelebi ve Bateyî'nin Mevlitlerinde Aynı veya Benzer Başlıklı Konuların Muhteva Açısından Karşılaştırılması

İki mevlitte de ilk bölüm münacat olarak kabul edilmiştir. Çelebi'nin mevlidinde ilk bölüm Allah'ın (c.c.) adı ile başlamaktadır. Besmele ile başlaması, konu ile ilgili bir hadise dayanmaktadır. Ondan sonra Allah'ın sıfatları anlatılmakta, Allah'ın eşsiz ve benzersiz olduğu, her şeyden önce olduğu ve her şeyi yarattığı belirtilmektedir. Daha sonra Allah'ın isimleri zikredilmektedir. Bateyî'nin mevlidinde ise, ilk parçada önce Allah'a hamd edilmektedir. Onda ilgili hadis mesnet yapılmıştır. İslam, Kur'ân ve Hz. Muhammed'le Allah'ın nimette bulunduğu, Allah'ın rezzak, rahim ve benzersiz olduğu belirtilmekte ve son olarak Allah'tan af istenmekte ve kıyamet gününde Hz. Peygamber'in (s.a.v) sancağının altında olma talep edilmektedir.¹⁹

Çelebi dua ve özür bölümünden sonra on beyitle alemin yaratılışı üzerinde durmaktadır. Burada Allah (c.c) methedilmektedir. Allah'ın "ol emri" ile alemin yaratıldığı ve alemin olmaması ile Allah'ın mülkünde bir eksikliğin olmayacağı ve muhataptan Allah'ın alemin yaratılışından maksadını öğrenmek için ondan sonra gelen Hz. Muhammed'in ruhunun yaratılması bölümünün dinlemesi talep edilmektedir. Bateyî ise, ikinci parçayı Hz. Resûlullah'ın methine ayırmıştır. O, bu kısımda Hz. Peygamber'in şefaatçi olduğu, onun her türlü hastalığın iyileşmesine sebep olduğu vb. medih ile ilgili beyitleri söylemektedir. Üçüncü parçada ise, mevlidin faziletleri ile ilgili

¹⁹ Çelebi, *Mevlidi*, Haz. Faruk Kadri Timurtaş. 4-8; Bateyî, *Mewlûda Nebî*, 19-20.

bilgi vermektedir. Bu bölümde mevlide değer verene Hz. Peygamber'in şefaati ettiği ve onun için az bir şeyin çok sevabı olduğu anlatılmaktadır. Sonra mevlidin fazileti ile ilgili sahabenin ve alimlerin sözleri aktarılmaktadır. Mevlit okumanın şifaya sebep olduğu ve belaları uzaklaştırdığı belirtilmektedir.²⁰ Çelebi, Hz. Peygamber'in viladeti kısmında çok sınırlı bir şekilde mevlidin faziletine değinmektedir.

Çelebi alemin yaratılmasından sonra Hz. Muhammed'in ruhunun yaratılmasını anlatmaktadır. O, Mustafa'nın ruhunun önce yaratıldığını ve onun diğer varlıkların varlığına sebep olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra Hz. Peygamber methedilmektedir ve diğer peygamberlerin fazileti onunla ilişkilendirilmektedir. Çelebi ruh kelimesini kullanmaktadır. Bateyî ise, bunu nurunun yaratılması şeklinde belirtmektedir. Bateyî'ye göre, hiçbir şey yaratılmadan önce Allah (c.c) nurundan bir kısma "Sevdiğim kişi olan Ahmed ol" şeklinde hitap etmiş, o da olmuştur. Sonra yıllarca bu nur zikretmiş ve Allah bu nur için on iki perde yaratmış, sonra o nur dört büyük denize daldırılmış ve ondan 124 bin Peygamber meydana gelmiş ve son olarak o nurdan bir cevher yaratılıyor ve Allah'ın o cevhere nazar etmesi ile cevher iki parça olmuştur. Sonuçta bir parçadan yer ve gök meydana geliyor. Diğerinden ise, Arş, Kürsî, Kalem ve Levh meydana geliyor. Sonra Allah (c.c) Kaleme *لا إله إلا الله محمد رسول الله* yazmayı emretmiş ve kalem de yazmıştır ve Hz. Muhammed'e selam vermiştir. Allah (c.c) onun selamını almıştır. Bu nedenle selam vermek sünnet ve almak da farz olmuştur.²¹

Çelebi Hz. Adem'in yaratılışına ve Peygamber'in nurunun intikaline Hz. Peygamber'in methi ile başlıyor. Bu bölümün ilk kısmının hemen hemen tamamı Hz. Peygamber'in methidir. Daha sonra bir iki beyitle Hz. Adem'in yaratılışı ifade ediliyor. Ondan sonra Peygamber'in nurunun sulplerine geçtiği kimselerin ismi zikrediliyor. Çelebi Hz. Peygamber'in nurunun intikali ile ilgili Hz. Adem'den Hz. İsmail'e kadar bazı dedelerinin ismini veriyor. Ayrıca Hz. Havva'nın alınına onun nurunun geçtiğini belirtiyor. Hz. İsmail'den aşağı dedelerinin ismini söylemiyor.²²

Bateyî Çelebi'den farklı olarak Hz. Adem'in yaratılışını ve Hz. Muhammed'in nurunun intikalini ayrı başlık altında işliyor. Ona göre, Allah (c.c) önce Hz. Cebrail'e yeryüzünden bir avuç beyaz toprak almasını emreder. Hz. Cebrail de onu alır ve Cennette bulunan tesnim suyu ile onu hamur haline getirir. Bateyî'nin mevlidinde uzun bir süre sonra Allah'ın Hz. Adem'e can verdiği, onu Cennete koyduğu ve meleklerin onda Hz. Muhammed'in nurunu gördüğü, sonra Hz. Adem ağaçtan yiyince Cennetten dünyaya gönderildiği, uzun süre tövbesinin kabul olması için Allah'a yalvardığı ve en sonda Hz. Adem'in Hz. Muhammed'in hatırı için af dilediği ve Allah'ın da onu affettiği belirtilmektedir. Bateyî Hz. Peygamber'in nurunun intikali için Hz. Adem'den sonra Hz. Şist'ten bahsediyor. Ondan sonra Adnan'dan başlayarak Hz. Peygamber'e kadar Hz.

²⁰ Çelebi, *Mevlid*, 9-12; Bateyî, *Mewlûda Nebî*, 20-26.

²¹ Çelebi, *Mevlid*, 11-12; Bateyî, *Mewlûda Nebî*, 26-32.

²² Çelebi, *Mevlid*, 16-17.

Peygamber'in babalarının ismini zikrediyor. O Hz. Adem ile Hz. İsmail arasındaki dedelerinden Hz. Şist hariç hiçbirisinden bahsetmiyor.²³ Çelebi ise, Adnan'ı ve daha sonra gelenleri hiç zikretmiyor.²⁴

Çelebi'nin mevlidinde viladet başlığı altında Hz. Peygamber'in viladetine dair alametlerin zuhur ettiği ve onlarla viladetin yakın olduğunun bilindiği belirtilmektedir. Tutî, şeker ile bülbülden ve birkaç beyit ile mevlidin faziletinden de bahsedilmektedir. Bundan sonra da Hz. Peygamber'in methi vardır. Bir iki beyitle Hz. Peygamber'in doğumu anlatılmaktadır ve o gecede olanlar Hz. Amine'nin dilinden aktarılmaktadır. Ayrıca o gecede Hz. Amine'ye Hz. Peygamber ile ilgili söylenenler anlatılmaktadır. Hz. Amine söylenenlerden ve olanlardan Hz. Peygamber'in gelişinin yakın olduğu öğrendiğini belirtmektedir. Hz. Amine o gece evinde nur doğduğunu, nurun oradan dünyaya yayıldığını, ona bir döşek serildiğini, Rıdvan'a cenneti süslemesi emredildiğini belirtmektedir. Son olarak kasîde-yi melîha başlığı altında Peygamberin vasıfları zikredilmektedir. Kasîde-yi melîhadan sonra Hz. Peygamberin doğumu ve doğumu zamanında meydana gelen mucizeler tekrar anlatılmaktadır. Ayrıca meleklerin ve üç hurinin onu ziyaret etmelerinden ve Hz. Peygamberi methetmelerinden bahsedilmektedir. Üç bayrağın Ka'be'de, doğu ve batıda dikildiği, kasîde-yi melihada Hz. Amine'nin susadığını, ona kardan daha ak ve soğuk şekerden de daha tatlı bir bardak şerbet verildiği, sonra bir kuşun geldiği, sırtını sıvadığı ve sonra Hz. Peygamber'in doğduğu anlatılmaktadır. Bundan sonra da tekrar Hz. Peygamberi öven beyitler gelmektedir. Doğum faslından sonra mucizeler başlığı gelmektedir.²⁵

Çelebi'nin mevlidinde Hz. Peygamber'in doğması nedeni ile meydana gelen bazı olaylar anlatılmaktadır. Öncelikle merhabadan sonra o gecede kuşların, vahşi hayvanların, ağaç ve taşların dile gelip Hz. Peygamberi methettikleri ifade edilmektedir. Hz. Amine'nin bir ara Hz. Resûlullah'ı görmediği sonra onun Ka'be'ye doğru secde ettiğini gördüğü, ayrıca Hz. Resûlullah'ın göbeğinin kesildiği ve sünnet olduğu zikredilmektedir. Sonra bir grubun gelip Hz. Peygamber'i alıp götürdüğü ve sonra geri getirdiği belirtilmektedir. Gökten bir sesin üç gün boyunca hiç kimsenin ona dokunmaması ve ona zahmet vermemesi konusunda uyardığı anlatılmaktadır.²⁶ Hurilerin, meleklerin ve gök ehlinin onu ziyaret ettiği zikredilmektedir. Gelişi ile putların devrildiği, kafirlerin üzüldüğü, kiliselerin yıkıldığı, Kısra Şah'ının tacının parçalanmış olduğu, Save gölünün kurduğu, Mecusilerin ateşlerinin söndüğü belirtilmektedir.²⁷

²³ Bateyî, *Mewlûda Nebî*, 33-40.

²⁴ Çelebi, *Mevlid*, 18-19; Şemrexî, *Mewlûd Melayê Bateyî*, 37-38.

²⁵ Çelebi, *Mevlid*, 21-29.

²⁶ Çelebi, *Mevlid*, 31-32.

²⁷ Çelebi, *Mevlid*, 30-35.

Çelebi Hz. Peygamber'in mucizelerini ikinci bir başlık altında da işlemektedir. O bu başlık altında aşağıdaki bilgileri vermektedir. On dört yaşında herkesin ondan terbiye ve edep gördüğü, Peygamber'in gölgesinin olmadığı, sürekli başında bir parça bulutun olduğu, düşmanın gözüne toprağı saçtığı, düşmanın köreltiği, tırnağı kesilince inci olduğu, Hira dağının onun ayak basması ile teprendiği, ayın gökten indiği, parmaklarından çeşmeler aktığı, zehirli kuzunun onu uyardığı belirtilmektedir. Diktiği hurmanın hemen meyve verdiği, ağacın secde ettiği, devenin rahatsızlığının giderildiği, sağır ve dilsizleri iyileştirdiği, mahlukatın ona sen hak peygambersin dediği zikredilmektedir.²⁸

Bateyî de Hz. Peygamber'in viladeti kısmında ve Hz. Amine'nin hamileliği zamanında olan olağanüstü olayları anlatmaktadır. İlk altı ayda hiç olumsuz bir şeyi görmediği, her ay bir peygamberin gelip Hz. Resûlullah için annesine müjde verdiklerinden bahsedilmektedir. Daha sonra da Hz. Abdullah'ın Hz. Peygamber doğduğunda insanlara ziyafet vermek için Şam'a gittiği ve yolculukta Medine'de vefat ettiği anlatılmaktadır. Ayrıca Hz. Amine'nin ve meleklerin bundan dolayı üzüldüklerinden ve Allah'nın (c.c.) onlara verdiği cevaptan bahsedilmektedir. On birinci kısımda ise, Hz. Peygamber'in viladeti hakkında bilgi verilmektedir. Reb'ulevvelin sekzinci gecesinden on ikinci geceye kadar olanlar anlatılmaktadır. Hz. Peygamber'in doğduğu gecede Abdulmuttalib'in evde olmadığı, Hz. Amine'nin yalnız olduğu, dört kadının gelip Hz. Amine'ye hizmet ettikleri, onların Hz. Havva, Hz. Asiye, Hz. Sara ve Hz. Meryem oldukları, aniden mahlukatın zikre başladığı, kainatın aydınlandığı, Hz. Cebrail'in müjde verdiği. Doğu, batı ve Ka'be'de üç bayrağın dikildiği, Meleklerin Mekke ve etrafını doldurduğu, Hz. Amine'nin susadığı ve eline bal gibi tatlı ve süt gibi beyaz bir bardak şerbet verildiği ve içtiği, bir kuşun gelip kanatlarını ona sürdüğü ve Hz. Resûlullah'ın da o zaman doğduğu ifade edilmektedir.²⁹

Bateyî'nin mevlidinde merhaba kısmından sonra iki başlık Hz. Peygamber'in doğumu esnasındaki olağanüstü olaylar ile ilgilidir. Birinci başlıkta Hz. Peygamber'in doğar doğmaz secde ettiği, beyaz bir bulutun alıp onu götürdüğü ve sonradan onu getirdiği, sardıkları ve gözüne sürme sürüldüğü, yine başka bir bulutun onu götürdüğü ve sonra tekrar getirildiği, evin kuşlarla dolduğu, sonra üç kişi gelip ellerinde ibrik, çaydan, teşt olduğu halde, yedi defa Hz. Peygamber'i yıkadığı belirtilmektedir. Bu başlık altında ayrıca bütün putların yıkıldığı, Nuşirevan sarayının sallandığı, bir kısmının yıkıldığı, Save gölünün kuruduğu ve Semave vadisinin su ile dolduğu anlatılmaktadır.³⁰

İkinci başlıkta Abdulmuttalib Hz. Peygamber'in doğduğu gecede gördüklerini anlatmaktadır: İkinci başlıkta Rukn-ı Hacer'den tesbih sesinin geldiği Ka'be'nin secde ettiği ve selam verdiği, Allahu Ekber sesi ile birlikte müjde verildiği, Ka'be'nin yıkıldığı

²⁸ Çelebi, *Mevlid*, 37-42.

²⁹ Bateyî, *Mewlûda Nebî*, 58-66.

³⁰ Bateyî, *Mewlûda Nebî*, 69-70.

ve kendisinin Lat, Uzza ve benzeri putlardan temizlendiği ifade ettiği belirtilmektedir. Ayrıca Safa ve Merve'nin secde ettiği, "Ahmed bize geldi" şeklinde bir ses geldiği, Amine'nin kendisine Muhammed isminin verilmesi için rüyada bir ses işittiği, gökten gelen bir sesin üç güne kadar kimsenin onu görmemesi gerektiğini söylediği, meleklerin onu tavaf edeceğinin dendiği ve Amine'nin rüyada süt annesinin Halime olacağını gördüğü anlatılmaktadır.³¹

2. Bateyî'nin Mevlidinin Çelebi'nin Mevlidinden Etkilendiğine Dair Görüşler ve Değerlendirilmeleri

Yazılan mevlitler Müslümanlar arasında yayılmış ve çeşitli nedenlerle okunmuştur. Bunun neticesinde mevlitlerin insanlar üzerinde etkileri olmuştur. Bütün mevlitler içerisinde özellikle Arapça mevlitler daha etkili olmuştur. Mevlit türündeki eserleri yazan alimler de bu etkilenmeden nasiplerini almışlardır. Zira mevlit yazarları eserlerini yazarken kendilerinden önce yazılan mevlitleri okumuşlardır. Bu etki bazen aynı dildeki mevlitler arasında olmuş; bazen de farklı diller ile yazılmış mevlitler arasında olmuştur. Böyle bir durumun Çelebi'nin *Vesîletu'n-Necat* adlı mevlidi ile Bateyî'nin *Mevlidu'n-Nebî* adlı mevlidi arasında da olduğu ifade edilmektedir. Türkçe veya Kürtçe mevlitler hakkında çalışmaları olan ve görüşlerini aktaracağımız bazı araştırmacılar *Vesîletu'n-Necat*'in *Mevlidu'n-Nebî* üzerinde tesirinin olduğunu kesin bir dille ifade etmişlerdir. Bu konu için bazıları etkisi olmuştur, derken; diğer bazıları ise, Bateyî'nin mevlidi onun tercümesidir demişler veya başka ifadeler kullanılmışlardır. Aşağıda bu konu ile ilgili görüşler verildikten sonra değerlendirilecektir.

2.1. Görüşler

Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinin etkisinde olduğunu söyleyenlerin ilki olduğunu düşündüğümüz Ahmed Ateş şöyle demektedir: "*Kürdî-zâde Ahmed Ramiz de Kürtçe bir mevlit yazmıştır ki bunu Süleyman Çelebi'nin etkisi ile kaleme aldığı muhakkaktır.*"³² Faruk Timurtaş da Süleyman Çelebi'nin etkisi ile bir Kürtçe mevlidin yazıldığını ifade ederek Ahmed Ateş'i desteklemektedir.³³ Bu konuda Necla Pekolcay titiz davranmıştır. Zira o, İstanbul kütüphanelerinin kataloglarında başka dillerle yazılmış mevlitleri tespit ettiğini, onların arasında bir nüshanın da Kürtçe mevlit olduğunu ve tespit edilen mevlit metinlerinin tetkik edilmediğinden bu konuda herhangi bir görüşe sahip olmadığını söylemektedir.³⁴

³¹ Bateyî, *Mewlûda Nebî*, 73-76.

³² Ateş, *Mevlid*, 57.

³³ Çelebi, *Mevlid*, 11.

³⁴ Pekolcay, *Mevlid*, 26.

Bu konuya en fazla M. Tayyib Okiç değinmiştir. O, “Süleyman Çelebi mevlidinin başka dillere çevirisi” başlığı altında dördüncü madde olarak Kürtçe mevlitleri zikretmektedir. Bu konuda aşağıdaki bilgileri vermektedir:

“Kürdîzade Ahmed Ramiz, Kürdçe bir mevlid manzumesi meydana getirmiştir. Matbu olan bu eserin Süleyman Çelebi Mevlidinin tesiri altında kalmış olduğuna muhakkak nazarı ile bakılmaktadır. Nadir bulunan bu mevlidin bir nüshası İstanbul’da Millet -Ali Emiri Kütüphanesinde -Türkçe matbu eserler arasında 1369 kayıd no. sı altında mevcuttur. Bu mevlidi zikreden yazarlar mevcudiyetinden başka hiçbir malumat vermemişlerdir. Sadece mevcut olduğuna dair Ahmed Ateş, N. Pekolcay ve Faruk Timurtaş bilgi vermişlerdir. Mevlidin Kürdçe mütercimi anlaşılan Kahire’de al-Azhar üniversitesinde talebe iken tercemeyi yapıp orada neşretmiştir. Ahmed Ramiz’i “mevlid yazarı ve dikkati çeken sanatçılardan biri olarak Meydan Larous Ansiklopedisi de zikretmektedir. Mevlidin ikinci Kürdçesi de Zaza lehçesi nazmedilmiş ve 1316 (1989) yılında Diyarbakır’da neşr edilmiştir. Bu matbu nüshanın baş sahifesinde şu malumat verilmektedir: “Diyar-ı vilayet-i celilesine tabi Lice kazasına mülhak Hezan karyeli mekrümetlü Ahmed el-Hassî Efendî’nin Zaza lisanı ile telîf eylediği işbu mevlidi şerif... Vilayet-i mezkûre Litografya matbaasında tab ve neşr edildi. Bu mevlideki Arapça olan bahri merhaba bahri Süleyman Çelebi’ninkinden farklıdır. Salât ve selam refrâinleri hariç, Mevlid 351 beyitten ibaret olup tamamı 29 sahifedir. Mevlidin üçüncü Kürdçesi Şafii fıkıh alimlerinden Ertuşlu Hasan’ın Manzûmesidir. İstanbul’da (Osman Bey Matba’asında) taş basma olarak 1350 (1931) yılında tab edilmiştir. Bu mevlidin ilk sahifesi Arapçadır. Bahir ve fasıllar ise, başlıksız devam etmekte olup ancak salât ve selam beyitleri ile ayrılmaktadır. Sonunda nazmen Kürdçe bir mevlid duası yer almaktadır. Fakat iki buçuk sahifelik bir dua da mevcuttur. Mevlide Hz. Fatıma’nın vefatı bölümü ilave edilmiştir. Salat ve selam refraini Süleyman Çelebi’nkine benzemektedir. Mevlidin tamamı 511 beyittir.”³⁵

M. Xalid Sadîni Bateyî’nin Türkçe bildiğini belirterek onun Çelebi’den etkilendiğini ifade etmektedir. Bu konu ile ilgili şöyle demektedir: *“Ayrıca Molla Bateyî Mevlid-i Nebî’sinin temel kaynaklarından birisinin de Süleyman Çelebi’nin Mevlidi Şerifi olduğu konusunda kuşku yoktur. Hatta eserin buna bir nazire olduğunu söylersek abartmış olmayız. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) efendimizin dünyaya teşriflerinden sonra okunan Merhaba Bahisleri her iki mevlitte neredeyse aynıdır. (Gerçi bunun sonradan mevlitlere eklendiği şüphesi de vardır. Merhaba bahislerinin dışında da birçok benzerlikler, uyarlamalar vardır. Örneğin, Süleyman Çelebi şöyle der ki;*

Üç alem dahi dikildi üç yire

³⁵ M. Tayyib Okiç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri”, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 1, (Aralık-1975), 30.

*Her birisi aydayın nire nire
Mağrib ve maşrıktı ikisi anun
Biri damında dikildi Kabe'nün*

Molla Bateyî

*Kesk alayek di mexrîb da me dî
Yek li şerqê yek li banê Ka'be dî
Yani Mağribte yeşil bir bayrak göründü
Biri şarktan diğeri Ka'be damında göründü³⁶*

Abdurrahman Adak da merhaba bölümünün ilk beyti ile nakarat beytinin aynı manayı ifade etmesi ve merhaba bölümündeki diğer bazı beyitlerin de benzer olmasından hareketle Bateyî'nin Çelebi'den etkilendiğini ifade etmiştir.³⁷ Adak diğer bir çalışmasında da, Kürtçe mesnevilerde kullanılan vezinleri işlerken, Osmanlı döneminde yazılmış olan bütün mevlidlerde Çelebi'nin etkisi altında aynı veznin kullanıldığını, Bateyî'nin de mevlidinde aynı vezni kullandığını ve bu hususta Çelebi'nin etkisi altında olduğunu belirtmiştir.³⁸

Zahir Ertekin de mevlitlerle ilgili çalışmasında, Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinin naziresi olduğu şeklinde görüş belirtmektedir. Ertekin, her iki mevlitte bulunan merhaba bölümünün ve nakarat beytinin ve başka birkaç beytin birbirine benzemesini ve her iki mevlidin üsluplarının ortak olmasını buna gerekçe olarak ortaya koymaktadır.³⁹

Süleyman Çelebi'nin mevlidi hakkında çalışması olan Songül Karaca da şöyle demektedir: “Türk halkları ve Osmanlı kültür Coğrafyasında bulunmuş pek çok millet için mevlit okumak veya okutmak Süleyman Çelebi'nin Vesîletu'n-Necât adlı mevlidini okumak anlamına gelmiştir. Eserin Arapça, Çerkezce, Rumca, Zazaca, Sevahili, Almanca, Tatarca ve İngilizceye çevrilmesi de bunun göstergesidir.”⁴⁰ Bu konuda görüşlerini aktardığım

³⁶ M. Xalid Sadîni, *Mewlûda Nebî*, 13-14.

³⁷ Adak, A, “Li Gorî Serdemên Tarîxî Têkiliyên di Navbera Edebiyatên Kurdî û Tirkî yên Klasîk de”, *Sempozîyûma Edebiyata Berawirdî -Ji Duh Heta Îro di Edebiyatên Tirkî û Kurdî de Texeyulên Nasnameyî* (Hz. Nûket Esen & Ramazan Çeçen), Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Çapa Yekem (Birinci Baskı), Mêrdîn 2015, s. 89-90.

³⁸ Abdurrahman Adak, *Teşeyên Nezmê*, (İstanbul, Nûbihar, 2019), 263. Bu konu çerçevesinde Adak ile yaptığım bazı görüşmelerde daha önceden, standartlaşmış nazım şekli ve vezin kalıbı ile mevlit türünün Süleyman Çelebi ile ortaya çıkmış olması ve Çelebi'nin etkisi ile Osmanlı'nın hakimiyet alanındaki pek çok dilde mevlit yazılmış olmasından hareketle, aynı nazım şekli ve vezin kalıbını kullanan Bateyî'nin de Çelebi'den etkilendiğini düşündüğünü ancak sonradan bu çalışmada da belirttiğimiz bazı hususların onun da dikkatini çektiğini ve bu nedenle görüşünün değiştiğini ifade etmiştir.

³⁹ Zahir Ertekin, “Di Edebîyata Me de Mewlûd û Rûberûkirina Mewlûdên Pêşîn ên Kurdî û Tirkî”, Uluslar arası Kürdolojî Konferansı Bildirileri, Hakkari Üniversitesi, Hakkari 2011, 123-137.

⁴⁰ Songül Karaca, “Süleyman Çelebi'nin Vesîletu'n-Necât'ı ile Lâmiî Çelebi'nin Mevlidu'r-Resûlû'nün Mukayesesi”, İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 62/2, (2022); 624.

araştırmacıların dışında da Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinden etkilendiğini, eserinin onun eserinin bir tercümesi olduğunu veya nazire olduğunu iddia edenler vardır. Ancak tespit ettiğimiz kadarı ile onların çoğu Tayyib Okiç'in söylediklerini tekrar etmiştir ve bu şekilde böyle bir iddia yayılmıştır.

Yukarıda Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinin etkisinde kaldığına dair araştırmacıların zikrettiğimiz gerekçeleri dışında sözlü olarak bazıları her iki mevlitte de salât ve selam kısmının olduğunu iddia etmektedirler. Bu hususu Bateyî'nin Çelebi'nin mevlidinden etkilendiğine dair bir gerekçe olarak sunmaktadırlar.

2.2. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Değerlendirmeye başlamadan yukarıda isimlerini zikrettiğim araştırmacılardan bazıları hariç Kürtçe bilmedikleri için hiçbiri Bateyî'nin mevlidini ya hiç anlamadığını ya da hiç okumadığını belirtmek isterim. Bateyî'nin mevlidi ile ilişkisi bu seviyede olan araştırmacıların Bateyî'nin mevlidi hakkında görüş belirtmeleri tutarlı olmamaktadır. Zira bu durumda anlamadan ve bilmeden onun hakkında hüküm verilmiş oluyor. Şayet onlar Kürtçe bilenlerin verdikleri bilgiye dayanarak görüş belirtmişlerse de onlara yanlış bilgi verilmiştir.

Bateyî'nin mevlidinin Süleyman Çelebi'nin mevlidinden etkilendiğini söyleyenler. Kanaatimizce makbul bir delil sunmamaktadırlar. Hatta delilleri hiç yoktur da denebilir. Zira genelde görüşlerini delil olmadan “böyledir, şöyledir. budur, şudur” kesin bir hüküm olarak ifade etmişlerdir. Bu konuda delil getirenler de genelde iki mevlit de merhaba bölümünün olması, nakarat beyitlerin birbirine benzemeleri, konusu aynı olan iki üç beyit, vezin kalıplarının aynı olması ve Bateyî'nin Türkçe bildiğinin iddia edilmesinden ibarettir. Bunlardan her birisinin ayrı ayrı değerlendirilmeye ihtiyacı vardır.

Öncelikle Ahmed Ateş ve M. Tayyib Okiç'in Kürdîzade Ahmed Ramiz'in Kürtçe bir mevlit yazdığı şeklindeki sözleri doğru değildir. Zira Ahmed Ramiz hiçbir dille mevlit konulu bir eser yazmamıştır. O sadece Bateyî'ye ait mevlidi neşretmiştir. Bugün onun neşrettiği mevlidin bir nüshası Atatürk Üniversitesi'nin kütüphanesinde Seyfettin Özege bağışı olarak 9258 kayıtlı sayı ve 297.924 tasnifli numarada bulunmaktadır. Mevlidin ilk sayfasında naşir-i Kürdîzade Ahmed Ramiz yazılıyor. Kürt edebiyatı üzerine araştırma yapan herkes Ahmed Ramiz'in sadece Bateyî'nin mevlidini neşrettiğini bilmektedir. Ayrıca onun neşrettiği mevlit baştan sona kelimesi kelimesine kadar Bateyî'nin mevlidinin aynısıdır. Görüldüğü üzere “etkilendiği muhakkaktır” veya “tercümesidir” şeklindeki iddianın aslı olmayınca iddia da ortadan kalkmaktadır.

Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinin bir tercümesi olduğunu söyleyen Okiç zikrettiği bilgilerin çoğunda yanılmaktadır. O, ayrıca Ahmed Ramiz'in Ezher'de talebeyken orada mevlidi tercüme ettiğini ifade etmektedir. Okiç bir yandan “Süleyman

Çelebi'nin mevlidinin tesiri altında kaldığı muhakkaktır; bir yandan da tercüme etmiştir demektedir. Bu iki cümle birbiri ile çelişmektedir. Tercüme için tesiri altında kalmıştır demenin anlamı yoktur. Zira tercüme olursa, eser bir nevi Süleyman Çelebi'nin mevlidi olmaktadır. Eğer Ahmed Ramiz tercüme etmiş ise her satırında ve her sayfasında Çelebi'nin mevlidi görülmelidir. Çünkü biri asıl diğeri de ferî olur. Ancak bu çalışmadan da anlaşılacağı üzere böyle bir durum yoktur. Eğer tesiri altında kalmıştır şeklinde bir iddia varsa onun için de delil lazımdır. Okiç ayrıca bahsettiği mevlit hakkında bir bilginin olmadığı belirtmiştir. Bahsettiği mevlit hakkında bilgisinin olmadığını ifade etmesine ve iddiası için de bir delil getirmemesine rağmen Ahmed Ramiz'in Ezher Üniversitesi'nde okurken bu tercümeyi yaptığını ifade etmektedir. Halbuki Ahmed Ramiz mevlidin ilk sayfasında eseri neşrettiğini yazmaktadır. Çünkü Ahmed Ramiz Mısır'da iken öğrencilikle birlikte Kürtçe eserlerin basımına önem vermiştir. Bu mevlidin son sayfasında basılması için Kürtçe eserlerin kendisine gönderilmesini talep etmesinden de anlaşılmalıdır.⁴¹ O Kürtçe eserlerin neşrini İstanbul'da da yapmıştır. Nitekim O Abdullah Nehrî'nin Kürtçe olarak yazdığı akide ile ilgili eserini İstanbul'da neşretmiştir. Tayyib Okiç Bateyî'nin mevlidi Osman Bey matbaasında basılmış olup ona Hz. Fatime'nin vefatının ilave edildiğini söylemektedir. Ancak biz onda böyle bir konuyu bulamadık.

Faruk Timurtaş'ın "Süleyman Çelebi etkisi ile Kürtçe mevlit yazılmıştır" şeklindeki cümlesi için herhangi bir delil zikretmediği için söylenen sadece bir iddia olarak kalmaktadır.

Necla Pekolcay'ın ise, Türkçe dışındaki mevlitlerin Süleyman Çelebi'nin mevlidinden etkilenip etkilenmediği hususunu tetkik etmediğini belirterek bir şey söylememesi ilim ehlinin bağlı kalması gereken tutarlı bir davranıştır.

Xalid Sadî'nin gelince Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinden etkilendiğine dair iki gerekçe sunmaktadır. Birinci gerekçe iki mevlitte de merhaba bölümlerinin aynı olmasıdır. İkincisi bazı benzerliklerin olmasıdır. Bunun için aşağıdaki beyitler gösterilmektedir.

*Üç alem dahi dikildi üç yire
Her birisi aydayın nire nire
Mağrîb ve maşrîkta ikisi anun
Biri damında dikildi Kabe'nün*

Bateyî

*Kesk alayek di mexrîb da me dî
Yek li şerqê yek li banê Ka'be dî⁴²*

⁴¹ Huseyin Bateyî, *Mevlîdu'n-Nebî*, Neşr eden Kürdizâde Ahmed Ramiz, (Mısır, y.y., ty.), 36.

⁴² Bateyî, *Mewlûda Nebî*, 66.

Türkçe anlamı: Biz yeşil bir bayrağı batıda gördük

Biri doğuda diğeri de Kabe'nin damında gördük

Her iki mevlitte de merhaba bölümünün birbirine çok benzemesi Bateyî'nin Çelebi'den etkilendiğine delil olamaz. Zira bazı araştırmacıların da ifade ettiği gibi bu bölüm aslında Çelebi'nin mevlidinde olmayıp başkasından alınmıştır. Süleyman Çelebi'nin mevlidi üzerine araştırma yapan bazı araştırmacılar merhaba kısmının Şair Ahmed adında bir şaire ait olduğu ve sonradan Çelebi'nin mevlidine ilave edildiğini belirtmektedirler.⁴³

Büyük bir ihtimal ile Bateyî'nin mevlidinde de bu bölüm aslında olmayıp sonra ilave edilmiştir. Zira bu bölüm hem Bateyî'nin mevlidinin bazı mahtut nüshalarında hem de bazı matbu nüshalarında bulunmamaktadır. Muhtemelen iki mevlitte de merhaba bölümünün dinleyiciye verdiği şevk ve heyecan nedeni ile ilkin mevlit merasimlerinde okunmuştur. Daha sonra bir kısım müstensihler tarafından onların mevlitlerine ilave edilmiştir. Merhaba faslını içeren Bateyî'nin mevlit nüshalarının merhaba kısımları beyit sayısı olarak aynı değildir. Zira onun nüshalarında beyitlerin sayısı 7, 9, 10, 11, 12, 15, 18, 21 şeklinde değişmektedir.⁴⁴ Merhaba bölümü dışında Bateyî'nin mevlidinde bu kadar beyti farklı olan başka bir bölümü yoktur. Bu da bu kısmın büyük ihtimal daha sonradan mevlide eklendiğini göstermektedir. Netice itibari ile merhaba bölümünün aslında iki mevlitte de olmadığı anlaşılmaktadır. Durum böyle olunca buna binaen Bateyî'nin mevlidi Çelebi'nin mevlidinden etkilenmiştir veya ona naziredir şeklindeki iddia temelsiz kalmaktadır.

Kanaatimizce çok sınırlı bazı beyitlerin anlam olarak birbirlerine benzemeleri de Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinden etkilendiğine dair delil olmaz. Zira mevlitlerin asıl konuları zaten aynıdır. Ayrıca öncelikle tüm alimlerde olduğu gibi mevlit yazarları da kendilerinden önce yazılmış çok sayıda Arapça eserlerden ve hatta bazen aynı eserlerden istifade etmişlerdir. O eserlerdeki bilgiler de çoğu zaman benzerdir. Onlar da o eserlerdeki bilgileri eserlerine aktarmışlardır. Örneğin, Xalid Sadî'nin delil olarak getirdiği beyitlerin ifade ettiği olay mevlit yazarları önceki eserlerden okumuş olup kendi dillerine çevirmişlerdir. Başka bir ifade ile bu beyitlerdeki anlam sadece Süleyman Çelebi'nin mevlidinde bulunmuyor. Belki daha önce yazılmış yüzlerce eserde geçmektedir. Bateyî de onlardan istifade etmiş olabilir. Nitekim Bateyî'nin mevlidinin hangi hadis eserlerinden istifade ettiği konusunda çalışmalar yapılmıştır.⁴⁵ Çelebi'nin de

⁴³ Çelebi, *Mevlid*, Haz., Timurtaş, 9; Ateş, *Mevlid*, 68-69; Aymutlu, *Mevlid*, 26-27.

⁴⁴ Huseyin Bateyî, *Mevlidü'n-Nebî*, Thk. ve tlk., Abdulbasit el-Amedî, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2003), 96-100; Abdurrahman Adak, "Destnivîsên Mewlûda Melayê Bateyî di Arşîva Jaba de: Nasandin û Aanalîz, *The Journal of Mesopotamian Studies Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies*", 2/2, (Summer-2017), 18.; Şemrexî, *Mewlûd Melayê Bateyî*, 16-17.

⁴⁵ Bazı çalışmalarda Bateyî'nin mevlidinde anlatılan konuların dayanağı olan hadisler teker teker tespit edilip zikredilmiştir. Bilgi için bk., Zeynelabidin Amidî, *Behcetü'l-enâm bi şerhi mevlidi Sâhibi'l-makam*

Bateyî'nin de ilimlerinin temeli Arapça eserler olmuştur. Nitekim Çelebi bu konuyu anlatırken ravilerin bu konuyu haber verdiğini belirtmektedir.⁴⁶ Bateyî de bazen rivayet senedindeki ravilerin ismini ya da ilgili alimlerin ismini zikretmektedir.⁴⁷ Bazen ise, buna değinmemektedir. Burada sonuçta aynı şeyden bahsediliyorsa da her biri farklı bir kaynaktan alıp kendine göre kısa veya uzun olmak üzere bir ifade tarzı seçmiş olabilir. Diğer bir husus ise, bu makalede görüleceği üzere Çelebi ve Bateyî'nin mevlitleri birbirleri ile bütün konularda mukayese edildiklerinde etkilenmenin aksine bir durum ortaya çıkmaktadır.

Bateyî'nin mevlidini Çelebi'nin mevlidine bir nazire olarak görenler de vardır. Nazire için farklı tanımlar yapılmıştır. Bazıları zemin olarak kabul edilen eser ile nazire olan eserin vezin, kafiye ve redifinin aynı olmasını şart koşmuştur.⁴⁸ Ayrıca bazen de nazire kaside ve gazelle sınırlandırılmıştır. Diğer bazıları ise, zemin olan eserin ve nazire olan eserin vezin, kafiye, redif ve konularının aynı olmasının şart olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca nazirenin genelde aynı dilde ve hatta aynı şivede yapıldığı da ifade edilmiştir.⁴⁹ Konu bakımından Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidine nazire olmasını sağlayan bir durumun olmadığı kanaatindeyiz. Zira her ne kadar çok az da olsa da her iki mevlitte aynı konu anlatılmışsa da bunun bir nazire olduğu söylenemez. Çünkü bütün mevlitlerin doğal olarak konularının bir kısmının aynı olması gerekiyor. Hepsinde Hz. Peygamber'in doğumu anlatılıyor ve hepsinden önce de mevlitlerin dışında bu konuları anlatan yüzlerce eser yazılmıştır. Konuların aynı olmasından yola çıkarak bir eserin nazire olduğunu söylersek yalnız Bateyî'nin mevlidinin değil bütün mevlitlerin hatta diğer edebî eserlerin de kendilerinden önceki eserlerin naziresi olduğunu kabul etmek gerekiyor. Böyle bir iddia da bulunmak ise, pek doğru değildir. Ayrıca Çelebi ve Bateyî'nin mevlitlerinde ortak konular ve aynı başlıklar çok azdır. Bu konularda ele alınan hususlar çoğu zaman birbirinden tamamen farklı olup çok az miktarda kimi ortak hususlar bulunmaktadır. Muhtevanın çoğunun aynı olmamasına rağmen cüzi bir benzerliğe binaen-onun da belirttiğimiz gibi nedenleri mevcuttur-nazire olduğu hükmüne varmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Şekil olarak ise, Çelebi'nin ve Bateyî'nin mevlitlerinin vezinleri büyük oranda aynıdır. İkisinde de “fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbı kullanılmıştır. Ancak çok sınırlı da olsa Çelebi'nin mevlidinde üç kalıbın daha kullanıldığı belirtilmektedir. Tespitlerimize göre, Çelebi'nin beyitlerinde çok az olmakla birlikte bazen kafiye ve rediften hiçbiri

fi yevmi'l-kıyâm; (Diyarbakir, Mektebetu Seyda 2011). Bilgi için bk., Mahsun Ak, *Molla Hüseyin Batevî ve Mevlid-i Nebî Adlı Eserinde İktibas Olunan hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi*, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yüksek Lisans Tezi, (2022).

⁴⁶ Çelebi, *Mevlid*, Haz., Timurtaş, 20.

⁴⁷ Şemrexî, *Mewlûd Melayê Bateyî*, 12.

⁴⁸ Bilge Kaya Nazire, "Mecmûaları ve Hisâlî'nin Metâliu'n-Nezâiri", Uludağ Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 6/8. (2005/1), 47.

⁴⁹ Kemal Yavuz, "Türk şiirinde nazire", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 10/10, (2013), 360.

yoktur.⁵⁰ Bateyî'nin mevlidinde ise, sürekli kafiye uygulandığı görülmektedir.⁵¹ Ayrıca daha önce de belirtildiği gibi Çelebi'nin mevlidinde dikkat çekecek oranda redif bulunmaktadır. Bateyî'nin mevlidinde ise, redif çok sınırlı bir şekilde bulunmaktadır. Bu iki mevlit şekil olarak aynı olsa bile Bateyî'nin mevlidinin nazire olduğunu söylemek oldukça zordur. Zira mesnevîlerde genelde kullanılan vezinler sınırlı olmuştur. Bu durumda Bateyî Çelebi'nin mevlidinden haberi olmadan “fâi'lâtün, fâi'lâtün, fâi'lün” veznini kullanmış olabilir. Nazire olduğunu diyenler muhteva karşılaştırılması yapmamışlardır. Aksine tahminde bulunuyorlar. Ayrıca nazirelerin genelde aynı dilde olması da Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidine nazire olma ihtimalini çok zayıflatıyor.

Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinin etkisinde olduğunu düşünenlerin bir gerekçesi de her iki mevlitte de konu sonlarında bulunan nakarat beytin aynı olmasıdır. Aralarındaki fark birisinin Türkçe, diğerinin Kürtçe olmasıdır. Ancak Çelebi'nin mevlidinde bazen iki beyit konuların sonunda tekrarlanmıştır.⁵² Bateyî'nin mevlidinde ise, sürekli sadece bir beyit tekrarlanmıştır.

Çelebi'nin mevlidinde nakarat beyitleri:

*Haşre dek ger denilirse, bu kelam
Nice haşr olur bu olmaz tamam
Ger dilersiz bulaşız oddan necat
Aşk ile derd ile diyin es-Salât*

Bateyî'nin mevlidinde ise, aşağıdaki beyit tekrarlanmıştır:

*Ger divêtin hûn ji narî bin necat
Bi 'eşq û şewqek hûn bibêjin esselat*

Bazen Çelebi'nin mevlidinin metninde yukarıda verilen iki beyitten biri veya ikisi tekrar edilmemektedir.⁵³ Tekrarlanan beyit Bateyî'nin mahtut nüshalarında yoktur. Matbularında ise, bu beyit Berlin baskısında bulunmamaktadır.⁵⁴ Ahmed Ramiz'in neşrettiği mevlit nüshasında ise, farklı bir beyit tekrar edilmektedir. Onda tekrar edilen beyit aşağıdadır.

صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا حَتَّى تَنَالُوا جَنَّةً وَنَعِيمًا

“Cenneti elde edinceye kadar ona salât ve selam getirin.”⁵⁵ Nakarat beyti Bateyî'nin mevlidinin mahtutlarında olmadığına göre, bu beytin mevlidin aslında bulunmadığını göstermektedir. Bu durum, yaygın olan baskılarda bulunan bu benzerlikten yola çıkarak

⁵⁰ Pekolcay, *Mevlid*, 68, 72, 95, 102.

⁵¹ Bilgi için bk., Şemrexî, *Mewlûd Melayê Bateyî*.

⁵² Çelebî, *Mevlid*, Haz., Timurtaş, 8,16, 20, 32, 42.

⁵³ Çelebî, *Mevlid*, Haz., Timurtaş, 12.36, 49, 60, 68

⁵⁴ İlhan, *Mewlûda Mela Huseynê Bateyî*, 81.

⁵⁵ Bateyî, *Mevlidü'n-Nebî*, nşr., Ahmed Ramiz, 3, 4, 5, 7, 9.

etkiden bahsedenlerin⁵⁶ iddiasını geçersiz kılmaktadır. Ahmed Ramiz'in baskısında ise, onun yerine başka bir beytin olması bize bazı mahtutlarında صلوا ile başlayan beytin olduğunu anlatmaktadır.

Salât ve selam kısmı da iki mevlit arasındaki etkiye gerekçe gösterilmiştir. Ancak aalât ve selam kısmı Çelebiznin mevlidinin Ahmed Aymutlu, Necla Pekolcay ve Faruk Timurtaş'ın neşirlerinde bulunmamaktadır. Ancak Çelebi'nin mevlidinin diğer bazı nüshalarında bulunabilir. Bu kısım Bateyî'nin mahtut nüshalarının hiçbirinde bulunmamaktadır. Matbu nüshalarının ise, çoğunda da bulunmamaktadır.⁵⁷ Bu da her iki mevlitte de bu bölümün sonradan ilave edildiğini göstermektedir. Bu durum salât ve selam bölümünün etkiye gerekçe olmadığını göstermektedir.

Bateyî'nin Türkçe'yi bildiği iddia edilerek mevlidinin telifinde Çelebi'nin mevlidinden etkilendiğine gerekçe gösterilmiştir. Daha önce ifade edildiği üzere Bateyî'nin hayatı hakkında çok az bilgi vardır. Bateyî'nin Hakkari'de ya da Müküs'te Kürt beylerinin medreselerinde eğitim gördüğü ifade edilmiştir.⁵⁸ İcazet aldıktan sonra Pirûsê köyünde bir süre imamlık yaptığı daha sonra köyüne yerleştiği ve ömrünün sonuna kadar orada yaşadığı belirtilmektedir.⁵⁹ Hakkındaki bilgilerden anlaşıldığı kadarı ile her ne kadar bölgedeki Kürt beyleri ile münasebetleri olmuşsa da onların yanında herhangi bir görev üstlenmemiştir. Onların yanında muşilik görevini icra etmemiştir. Böyle bir görevi icra etseydi, onun Türkçe'yi bildiğine dair önemli bir işaret olurdu. Bu görev çoğu zaman Farsça kullanılarak yapılmıştır.

Bateyî'nin şiirinde bulunan bazı Türkçe kelimelerden dolayı, Bateyî'nin Türkçe'yi bildiği hatta o dönemin Türkçe'sine hakim olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰ Ancak kanaatimizce sadece buna dayanarak onun Türkçe bildiğini söylemek pek doğru değildir. Zira yüzyıllarca Kürtlerin ve Türklerin arasında devam eden münasebetlerden dolayı da olsa sıradan bir Kürd'ün bile bazı Türkçe kelimeleri kullanması çok doğaldır. Halkların birbirlerinden etkilenmeleri diğer alanlarda olduğu gibi dilde olmaktadır. Öyle ki bazen bazı kelimeler başka bir dile öyle yerleşir ki herkes o kelimeleri o dilden zanneder. Kelimelerin de ötesinde bazen Türklerin bile çok az kullandığı bazı özel isimlerin Türkçe bilmeyen Kürtler tarafından kullanılması çok dikkat çekicidir. Çünkü halklar arasında etkileşim çok fazladır. Buna Yalım, Bağır vb. özel isimleri örnek verilebilir. Diğer bir husus da Kürtçe dışında bir dil bilmeyen birisinin konuşmalarında Arapça ve Farsça kelimelerin bulunması; onun o dilleri bildiği anlamına gelmez. Bu sadece Farsça bilen bir İranlının konuşmalarında tabii olarak pek çok Arapça kelime kullanmasına benzemektedir. Fakat bu onun Arapça bildiği anlamına gelmez. Zira

⁵⁶ Ak, *Molla Hüseyin Batevî ve Mevlid-i Nebî*, 10.

⁵⁷ İlhan, *Mewlûda Mela Huseynê Bateyî*, 81;

⁵⁸ Selefî-Doskî, *İkdu'l-Cumân*, 2/801.

⁵⁹ Selefî-Doski, *İkdu'l-Cumân*, 2/799.

⁶⁰ Bateyî, *Mewlûda Nebî*, çeviri ve analiz; M. Xalid Sadînî, 10.

Arapça kelimeler Farsçaya çok yerleşmiştir. Arapça hiç bilmeyen bile çok Arapça kelime kullanmaktadır.

Bateyî Türkçe şiir ve cümleler söyleseydi ya da Türkçe eser yazsaydı veya onun Türkçeyi kullanan fert veya toplumlarla münasebetleri fazla olsaydı, Türkçe öğrenmiştir denebilirdi. Kaynaklarda bu şekilde bir bilgiye rastlamadık. Bölgedeki beylerin medreselerinde okumuş olması da onun Türkçeyi öğrenmiş olmasını gerektirmiyor. Zira o beyler Kürt'türler ve onların saraylarında ve medreselerinde tabii bir şekilde Kürt dili kullanılmıştır. Diyarbakır gibi şehirler hariç günümüzden 40-50 yıl önce bile genelde askerlik yapmamış veya okula gitmemiş olup da Türkçe bilen yokmuş. Sonuç olarak Bateyî'nin Türkçeyi bildiğini gösteren bir belge mevcut değildir. Aksine mevcut bilgilere göre onun Türkçe bilmediği anlaşılmaktadır.

Bazı araştırmacıların bu iki mevlidin üsluplarında benzerlik olduğunu ifade ederek Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidine nazire olduğunu söylemeleri kanaatimizce pek yerinde bir tespit değildir. Zira konu detayı, ya da ele alınan konudan sembolik olarak birkaç beyitle bahsetme, konudan konuya geçme, konu arasına başka bir bilgi derc etme, konunun içeriğinin medihle süsleme, konunun belli noktaya bağlanarak anlatılması vb. birçok nokta da bir üslup ortaklığının olmadığı görülmektedir. Yine bazı istilahlara kullanılmaması birisinde geniş olması, diğerinde kullanılmaması sınırlı olması veya hiç kullanılmaması da ortaklığın en azından çok sınırlı olduğunu göstermektedir.

Bu durumda Bateyî'nin dilini bilmediği bir eserden etkilenmiş olması mümkün değildir. Bateyî'nin Türkçe bilmediği halde Türkçe bir eserden etkilendiğini söylemek, bir insanın Kürtçe bilmediği halde Kürtçe bir eser hakkında hüküm vermesi gibidir. Kanaatimizce, ikisi de olamaz.

3. İki Mevrit Arasındaki Farklılıklar

Bateyî'nin mevlidi Çelebi'nin mevlidinin tesirindedir veya onun tercümesidir şeklindeki iddiaları değerlendirdikten sonra Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinden hiç etkilenmediğine ve onun tercümesi olmadığına dair delillerimiz sunulmaktadır.

1- Çelebi'nin mevlidinin besmele ile; Bateyî'nin mevlidinin ise hamd ile başlaması:

Bu eserlerin başlangıç beyitlerine bakıldığında her yazarın ayrı bir hadisi kendine dayanak yaparak eserine başladığı görülür. Çelebi "Allah adı ile başlamayan her işin

bereketsiz olduğu” şeklinde hadisi esas almıştır.⁶¹ Bundan dolayı “Allah adın zikr idelüm evvela, vacib oldür cümle işde her kula” beyti ile başlamaktadır.⁶² İlk beyitten sonra gelen beyitler de aynı konudan bahsedilmektedir. Bateyî ise, “Allah’ın hamdı ile başlamayan her işin bereketsiz olduğu” hadisini⁶³ dikkate almıştır. O da “Hemdê bêhed bo Xwedayê 'alemîn, ew Xwedayê daye me dînê mubîn” beyti ile başlamaktadır.⁶⁴ Bateyî'nin mevlidinde ilk beyitten sonra gelen beyitlerde nimetten bahsedilmekte ve nimetlerin de hamdı gerektirdiği ifade edilmektedir.

2- İki mevlidin hatimesinin birbirinden farklı olması:

Çelebi'nin mevlidinin son kısmı ikiye ayrılabilir. Birinci kısım insanlara nasihat, insanın aczi ve Allah'tan bağışlanma istemeden meydana gelmektedir. İkinci kısımda yazar bizzat kendi ismini zikrederek kendisi için rahmet dilemektedir. Peygamber'e komşu olmayı ve huzuruna yüzü ak olarak çıkmayı talep etmektedir. Sonra mevlidinin adını zikretmekte ve yazılış tarihini vermektedir. Son olarak Hz. Peygamber'e, onun sahabesine, âline, ensarına, tabine, sevenlerine ve ümmeti için rahmet dilemektedir. Mevlidini okuyan ve yazan için dua etmektedir.⁶⁵

Bateyî'nin mevlidinin son kısmı ise, münacat ve dua kısımlarıdır. Münacat Hz. Peygamber'in methi ile sınırlıdır. Bateyî, dua da ise, şefaath dilemekte ve Allah'dan (c.c) merhamet talep etmektedir. Sonra Mevlidi dinleyenler için rahmet ve ihsan dilekleri ifade etmektedir. Bütün müminler için bağışlanma istedikten sonra Hz. Peygamber, al ve sahabesi, zevceleri, tüm peygamberler, müminler, veliler, hacca gidenler, gazvede olanlar, mevlit meclisinde olanlar, dört mezhep imamı, mevlidi istinsah eden, bütün müminler ve kendisi için fatiha istemektedir.⁶⁶

İki mevlidin son kısımlarından anlaşıldığı kadarı ile her iki yazarın da yazdıkları son kısım yaşadıkları ortama göre, şekillenmiştir. Zira Süleyman Çelebi o zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi konumunda olan ve ilim ehlinin çok olduğu Bursa'da yaşamıştır. O nedenle onun önce geniş olarak müminlerin halini arz etmekte, sonra kendisi için birkaç beyitle talepte bulunmakta ve eserin ismini ve yazılış tarihini belirtmektedir. Son olarak yapılan dua geneldir. Onun hatimesinin şehir hayatına ya da o ortamda yerleşmiş telif geleneğine ve yoğun ilmi çalışmaların olduğu bir ortama göre şekillendiği kanaatindeyiz. Zira burada bulunan bilgiler eseri meçhul kalmaktan

⁶¹ İsmail b. Muhammed el-'Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa ve muzîlu'l-ilbâs*, thk., Abfulhamid Hindavî, (Beyrut.: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1431); 2/140.

⁶² Çelebi, *Mevlid*, 4.

⁶³ el-'Aclûnî, *Keşfu'l-hafa*, 2/140.

⁶⁴ Bateyî, *Mewlûda Nebî*, 18.

⁶⁵ Çelebi, *Mevlid*, Haz., Timurtaş, 79-85.

⁶⁶ Bateyî, *Mewlûda Nebî*, 92-96.

kurtarmıştır. Yapılan işin bilinmesi ve tanıtılması şehrin toplumsal hayatına daha uygundur.

Bateyî'nin medihten sonra eseri ile ilgili bir şeyi ifade etmemesi, eserinin ismini zikretmemesi, duada mevlitte hazır olanlardan bahsetmesi, hacılar, gazveye çıkanlar ve dört mezhep imamı için Fatiha suresini talep etmesi, kendisi için sadece Fatiha istemesi Bateyî'nin çevresindeki dini ve ilmi ortamın etkisinde kaldığını göstermektedir. Bateyî'nin mevlidinin adından ve yazılış zamanından bahsetmemesinde Kürt uleması arasında var olan tevazunun izi olabilir. Zira hala ilimde ileri seviyede olan Kürt ulemasından çoğu kendilerinde eser yazacak bir kabiliyetin olmadığına inanmaktadırlar. Süleyman Çelebi'nin Fatiha'dan bahsetmemesi ve Bateyî'nin bahsetmesi de aralarında bir farktır. Kanaatimizce Bateyî'nin dualarında Kürtler arasında daha önce okunan Arapça hutbelerden etkilenme vardır. Örneğin, İbn Nubâte'nin (öl. 374/984) Arapça hutbelerinde bu tür dualar vardır. Dört mezhep imamı için Fatiha'nın okunması istemesi Şafililerin mezhep ve Ehl-i sünnet bağlılığını çağrıştırmaktadır.

3- İki mevlitte de birbirinden farklı konuların olması:

Çelebi'nin mevlidinde bulunan bazı konular Bateyî'nin mevlidinde; Bateyî'nin mevlidinde bulunan bazı konular da Çelebi'nin mevlidinde bulunmuyor. Örneğin, Allah'ın (c.c) isimleri, özür dileme, hicret, mirac, Peygamber'in vasıfları, Peygamber'in ruhunun yaratılması, nasihat, risaletin tebliği, kötü fiillerden nehiy etme, Hz. Peygamber'in vefatı, Hz. Fatıma'nın vefatı, Ükkaşe, deve, geyik hikayeleri, Ebû Talib'e ait şiir Bateyî'nin mevlidinde yoktur.⁶⁷ Çelebi'nin mevlidinde ise mevlidin fazileti, Hz. Abdullah hakkında bilgi, Yahudilerin Hz. Abdullah'ı öldürmeye çalışmaları, Hz. Abdullah'ın evliliği ve Ziyafet için Şam'a gitmesi, Hz. Resûlullah (s.a.v.)'in süt annesine verilmesi, süt annesinin yanındayken Mekke'ye gelinceye kadar başından geçen olaylar vb. konular bulunmamaktadır. Bu konular Bateyî'nin mevlidinde vardır. Ancak Çelebi bu konulardan mevlidin faziletine viladet kısmında birkaç beyitle değinmiştir.⁶⁸ Her iki arasındaki muhteva farklılığı Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinden etkilenmediğine dair açık bir delildir.

4- Aynı olan başlıklarda muhtevanın birbirinden farklı olması:

Her iki mevlitte bazı konu başlıkları aynı olmalarına rağmen içeriklerinin ayrı olmaması da Bateyî'nin Çelebi'nin mevlidinden etkilenmediğini göstermektedir. Örneğin, Peygamber'in nurunun yaratılması, Hz. Adem'in yaratılışı ve Peygamber'in nurunun intikali şeklindeki başlıklar iki mevlitte de bulunmaktadır. Ancak üç başlıkta da anlatılanlar birbirinden farklıdır.

Öncelikle Bateyî'nin mevlidinde daha hiçbir şey yaratılmadan önce Hz. Peygamberin nurunun yaratıldığı Allah'ın nurundan bir kısmının sevgili Peygamberi olmasını istediğini o nurun da öyle olduğunu; sonra Allah'ın o nur için on iki perde

⁶⁷ Bilgi için bk., Çelebi, Mevlid; Haz., Timurtaş; Bateyî, *Mewlûda Nebî*.

⁶⁸ Bilgi için bk., Çelebi, Mevlid; Haz., Timurtaş; Bateyî, *Mewlûda Nebî*.

yarattığı, onlardan her birisinin yıllarca ibadet ettiği, sonra o nurdan bir cevher yarattığı ve o cevheri Allah'ın nazarı ile iki parçaya ayırdığı o iki parçadan yer, gök, arş, levh, kursî ve kalemi yarattığı anlatılmaktadır. Çelebi'nin mevlidinde ise, bu konuda Hz. Peygamber meth edilmekte ve "Sen olmasaydın" hadisine işaret edilerek o olmasaydı, diğer peygamberler gelmezdi şeklinde bilgi verilmektedir.⁶⁹

Hz. Adem'in yaratılışına gelince, Bateyî'nin mevlidinde Allah (c.c) Hz. Cebrail'e yeryüzünde bir avuç toprağı almasını emrediyor. Hz. Cebrail Hz. Resûlullah'ın kabrinden bir avuç toprak alıyor. Sonra o toprağı Cennetteki tesnîm suyu ile hamur haline getiriyor. Uzun bir zaman aradan geçtikten sonra Allah ona ruhu üflüyor ve onu Cennette koyuyor. Bu şekilde Hz. Adem yaratılıyor. Çelebi'nin mevlidinde ise, Hz. Adem'in yaratılışından önce Hz. Peygamber methediliyor. Sonra bir-iki beyitle Allah Hz. Adem'i yarattı deniyor. Bu konuda farklı bilgi verilmiyor.⁷⁰

Çelebi Hz. Peygamber'in nurunun intikali ile ilgili Hz. Adem'den Hz. İsmail'e kadar Hz. Peygamber'in bazı dedelerinin ismini veriyor. Ayrıca Hz. Havva'nın alnına onun nurunun geçtiğini belirtiyor. Hz. İsmail'den sonra gelen dedelerinden hiç bahsetmiyor. Peygamberin nurunun intikali için Bateyî Hz. Peygamber'in nurunun intikali için Hz. Adem'den sonra Hz. Şist'ten bahsediyor. Ondan sonra Adnan'dan başlayarak Hz. Peygamber'e kadar Hz. Peygamber'in babalarının ismini zikrediyor. O Hz. Adem ile Hz. İsmail arasındaki dedelerinden Hz. Şist hariç hiçbirisinden bahsetmiyor. İki mevlitte de Hz. Adem ve Hz. Şist hariç Hz. Peygamber'in bablarından zikredilenlerin tümü birbirinden farklıdır.⁷¹

5- Konuların sıralamasının birbirinden farklı olması:

Her iki mevlitte de konu sıralamasının aynı olmamasının da Bateyî'nin Süleyman Çelebi'nin mevlidinden etkilenmediğinin bir delili olduğu kanaatindeyiz. Örneğin, Çelebi'nin mevlidinde dua ve özür kısmı ilk konulardandır. Gerçi onda dua mevlidin sonunda da vardır. Yine Çelebi'nin mevlidinde Hz. Peygamber'in ruhunun veya nurunun yaratılmasından önce alemin yaratılması anlatılmıştır. Bateyî'nin mevlidinde ise, dua kısmı en sondadır. Hz. Peygamber'in nurunun yaratılması alemin ve Hz. Adem'in yaratılmasından önce gelmektedir.⁷² Çelebi de Bateyî de Hz. Peygamber'in nurunun her şeyden önce geldiğini ifade etmişlerdir. Bateyî ayrıca öncelik hususuna konuların anlatımında da riayet etmiştir. Bu maksatla yaratılmadan bahsettiğinde önce Hz. Peygamber'in nurunun yaratılmasını anlatmıştır.

6- Bateyî'de yaratılış meselesinin farklı anlatılması:

Bateyî'ye göre, önce Peygamber'in nuru yaratılıyor. Sonra kademeli olarak Peygamberler, yer, gök, Kalem, Arş, Levh ve Kursî yaratılıyor. Bunlardan her birisinin

⁶⁹ Çelebi, *Mevlid*; Haz., Timurtaş, 12-14; Bateyî, *Mewlûda Nebî*. 26-28.

⁷⁰ Çelebi, *Mevlid*; Haz., Timurtaş, 17-18; Bateyî, *Mewlûda Nebî*. 32-34.

⁷¹ Çelebi, *Mevlid*; Haz., Timurtaş, 18-20; Bateyî, *Mewlûda Nebî*. 38-40.

⁷² Bilgi için bk., Çelebi, *Mevlid*; Haz., Timurtaş; Bateyî, *Mewlûda Nebî*.

yaratılışı için bir sebep de vardır. Bütün sebepler nurun yaratılmasına dayanmaktadır.⁷³ Çelebi'nin mevlidinde ise, bu şekilde sistemli ve birbirine bağımlı bir bilgi tespit edemedik.

7- İki mevlitte bulunan tamlamaların birbirinden farklı olması:

Çelebi'nin mevlidinde çeşitli tamlamalar kullanılmıştır. Bunlardan bazıları Bateyî'nin de mevlidinde kullanılmıştır. Bazıları ise, Bateyî'nin mevlidinde hiç geçmemektedir. Diğer bazıları ise, Bateyî Çelebi'ye göre, çok sınırlı bir şekilde kullanmıştır. Örneğin, tac-ı izzet, izaz-ı tam, hayru'l-enam, tavûs-ı melek, kavm-i şûm, ezhar-ı mustafa, envar-ı mustafa, mustafayı izafetle kullanmak, yine Peygamber'in hak kelimesi ile birlikte çeşitli tamlamalarda kullanılması, umman-ı haya, seyyid-i sadat, asl-ı usûl vb. tabirler Çelebi'nin mevlidinde geçiyor.⁷⁴ Bunlar Bateyî'nin mevlidinde geçmiyor. Bazı tamlamalar ise, Bateyî'nin mevlidinde vardır. Ancak Çelebi'nin mevlidinde bulunmamaktadır. Örneğin, daru's-selâm, xeyru'l-vera, hatmi'r-rusûl, burhanu'l-huda, sultanê wedûd vb. tamlamalar zikredilebilir.⁷⁵

İnci anlamında olan dürr kelimesi iki mevlitte de kullanılmıştır. Çelebi dürri Hz. Peygamber için kullanmakla birlikte başka şeyler için de kullanmıştır. Çelebi bu kelimeyi daha fazla ve geniş bir yelpazede kullanmıştır. Bateyî dürri en çok Hz. Resûlullah (s.a.v.) için kullanmaktadır. Ayrıca Hz. Adem'in kendisinden yaratıldığı toprak için kullanmıştır.⁷⁶ Onun dür kelimesi kullanımı sınırlıdır. Dür dışında hayru'l-beşer, Cibril-i emîn, lâ yenâm vb. tamlamalar da iki mevlitte geçmektedir.⁷⁷ Tespitimize göre, iki mevlitteki ortak tamlamalar veya tabirler farklı olanlardan çok azdır. İki mevlitte bazı tamlamaların aynı olmasının Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinden etkilendiğine dair bir delil olmadığı kanaatindeyiz. Zira bazı tabirler yüzlerce İslamî kaynakta bulunmaktadır. Örneğin, Cibril-i emîn ve hayru'l-beşer birçok eserde geçmektedir. Bu tür tamlamalar için Çelebi'den etkilenmiştir demenin dikkate alınacak bir yönü yoktur. Farazi olarak her iki eserdeki tabirlerin çoğu aynı olsa bile tabirlerden yola çıkılarak bir hüküm verilemeyeceği kanaatindeyiz. Fakat iki mevlitte aynı olmayan tabirler aynı olanlardan daha çoktur.

8- İki mevlitteki konuların anlatım biçiminin birbirinden farklı olması:

Çelebi'de genel olarak asıl konu hemen anlatılmıyor. Önce bir giriş olabilecek beyitler oluyor. Giriş genelde Allah'ın vasıfları veya Peygamber'in methi oluyor. Çoğu zaman asıl konu hakkında çok az bilgi veriliyor. Sonra tekrar Allah'ın vasfı veya Peygamberin methi anlatılıyor. Çelebi'nin mevlidinde medih ve sena daha fazla göze

⁷³ Bateyî, *Mewlûda Nebî*, 27-31.

⁷⁴ Pekolcay, *Mevlid*, 64, 65, 68, 70, 76, 80,98;

⁷⁵ Şemrexî, *mewlûd Melayê Bateyî*, 21, 24,37.

⁷⁶ Aymutlu, *Mevlid*,107, 117, 121, 125

⁷⁷ Pekolcay, *Mevlid*, 72, 98; Şemrexî, *Mewlûd Melayê Bateyî*, 33, 23, 51

çarpılmaktadır. O bu şekilde heyecanlı bir anlatımı tercih ederek dinleyiciyi etkilemeye çalışılmaktadır. Bateyî'de ise, asıl konu anlatılırken çok nadir olarak bir veya iki beyitle konuya giriş yapılmakta sonra konu Çelebi'ye göre daha geniş anlatılmaktadır. Dil Çelebi'ye göre daha basit ve sadedir. Dinleyiciyi etkilemekten ziyade konunun anlatımına önem verdiği anlaşılmaktadır. Daha sonra anlatılan da konu ile alakası olmaktadır. Ayrıca Bateyî'de Çelebi'ye göre medih ve vasıflar az olmaktadır. Bu hususlar için Çelebi'nin mevlidinden alemin yaratılması, Hz. Adem'in yaratılması, Hz. Peygamber'in ruhunun yaratılması, Hz. Peygamber'in doğumu, vefatı vb. konular zikredilebilir. Bateyî'nin mevlidinden ise, mevlidin fazileti, Hz. Peygamber'in nurunun yaratılması, Hz. Ademin yaratılması, Hz. Peygamber'in doğumu, Yahudilerin Hz. Abdullah'ı öldürmeye çalışmaları vb. konular zikredilebilir.

9- Bateyî'nin Şafi olması, yaşadığı dönemde Hakkari'nin Arap Kültürüne yakın olması:

Şafî bir alim olan Bateyî'nin kendisinde yaşadığı Hakkari ve çevresi Şafî olup Şafîliğin, Şafî ulemasının ve Arap Kültürünün etkin olduğu Suriye ve Irak bölgelerine komşu olduğu bir bölgedir. Tarih boyunca bu bölgelerdeki Şafîlik ve İslamî birikim Kürt bölgelerini çok etkilemiştir. Böyle bir durum olmakla birlikte Bateyî'nin zamanında yüzlerce Arapça mevlit yazılmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber ile ilgili Arapça yazılmış yüzlerce eserin olması da Bateyî'nin onlardan istifade etmesi gerektiğini akla getirmektedir. Büyük ihtimal Bateyî'nin yaşadığı ortam, ders gördüğü medreseler, istifade ettiği kitaplar ve bağlı olduğu mezhep Bateyî'nin Çelebi'nin mevlidinden etkilenmesine ihtiyaç bırakmamıştır.

10- Hz. Peygamber'in doğumu sırasında gerçekleştiği anlatılan bazı olaylar:

Her iki mevlitte de Hz. Amine'nin Hz. Peygamber'in doğumu gecesinde onun yanına gelenlerden bahsedilmektedir. Çelebi'nin mevlidinde aşağıda verilen beyitlerde yanına üç hurinin aniden geldiği ve müjde verdiği belirtilmektedir.

Çelebi şöyle demektedir:

*Çünkü bu işler bana oldu yakın
Ben evümden otururken yalnızın
Yarı olup divar çıkdı nâgehan
Üç bile hûrî bana oldu ayan
Çevreme yanuma gelip oturdular
Mustafayı birbirine muştılar⁷⁸*

⁷⁸ Çelebi, *Mevlid*, Haz., Timurtaş, 26.

Bateyî'nin mevlidinde ise, dört kadının aniden yanına geldikleri, onların Havva, Sara, Asiye ve İmran'ın kızı Meryem olduğu ve ona hizmet ettikleri anlatılmaktadır.

*Amîne go mam tenê bê mêr û jin
Ez demek tirsam û lertzî hate min
Min dî xanî rohni bê xayet belê
Çarî jin hatin ji ruknê menzelê*

.....

.....

.....

.....

Ew kî bûn Hawwa û Sare Asiye

Ya li pêş min Meryema 'İmranî ye

Beyitlerin anlamı: “Amine dedi ki: Evde kendisinin hiçbir erkek ve kadın olmaksızın tek başına kaldığını ve aniden dört kadının eve geldiğini, onların Havva, Sare ve Asiye olduğunu dedi” anlatılmaktadır.⁷⁹

Yukarıda verilen beyitlerden anlaşıldığı gibi Çelebi'ye göre üç hurî; Bateyî göre ise, dört bayan olduğu anlatılmaktadır. Ayrıca onların isimleri de zikredilmektedir. Birisine göre müjde vermektedirler; diğerine göre, hizmet etmektedirler.

11- Bazı gece ve aylardan sadece Bateyî'nin mevlidinde bahsedilmesi:

Bateyî'nin mevlidinde Hz. Amine hamileyken birinci ay, ikinci ay ta dokuzuncu aya kadar Hz. Amine'ye her ay bir peygamberin müjde için rüyada görüldüğü belirtilmektedir.⁸⁰ Böyle bir bilgi Çelebi'nin mevlidinde bulunmuyor. Ayrıca Hz. Amine Rebiulevvel ayının 9. gecesinden 12. Gecesine kadar her gece farklı bir hale girdiğini anlatılmaktadır.⁸¹ Yine böyle bir bilgiye de Çelebi'nin mevlidinde rastlamıyoruz. Bu ve benzeri birçok bilgi Bateyî'nin mevlidi yazarken Çelebi'nin mevlidinden etkilenmediğini göstermektedir.

12- İki mevlitte Allah'ın ve Peygamber'in methinin aynı oranda olmaması:

⁷⁹ Şemrexî, *Mewlûd Melayê Bateyî*, 58.

⁸⁰ Şemrexî, *Mewlûd Melayê Bateyî*, 54-55.

⁸¹ Şemrexî, *Mewlûd Melayê Bateyî*, 57.

Çelebi'nin mevlidinde Allah'ın ve Peygamber'in methi çoktur. Öyle ki bazen bir konunun için de bile birkaç defa medih bulunmaktadır. Hatta bazen asıl konu çok az anlatılmaktadır. Bateyî'de Allah ve Peygamber'in methi azdır. Mevlidin başındaki iki parça ve sonundaki bir parça hariç olan da bir iki beyitle sınırlı olmaktadır. Genelde anlatılan konu üzerinde durulmaktadır.

13- Çelebi' mevlidinde müellifin isminin bazen zikredilmesi:

Vesîletu'n-Necât'ın üç yerinde Süleyman adını kullanılmaktadır. Mevlidu'n-Nebî'de ise, sadece son beytinde bir defa Bateyî nispetini kullanılmaktadır.⁸²

Sonuç

Mevlitlerin yazarları kendilerinden önce yazılan ya siyer, tarih, tefsir, hadis ile ilgili eserlerden ya da mevlitlerden istifade etmiştir. Bu nedenle herhangi bir mevlit hiç istifade etmediği mevlide konu bakımından benzeyebilir. Zira mevlitlerin ortak konuları olmakla birlikte istifade ettikleri kaynaklar da ortak olabilir. Bu nedenle konular arasında fazla olmayan benzerlik son yazılan mevlidin önceki mevlitten etkilendiğine veya öncesine nazire olduğuna delil olamaz. Bu çalışmada vardığımız sonuca göre, Bateyî'nin mevlidi Çelebi'nin mevlidinden etkilenmemiştir ve ona nazire de değildir. Özellikle tercümesi olduğunu iddia etmek hiçbir şekilde doğru değildir. Bateyî'nin mevlidi Çelebi'nin mevlidinden etkilenmiş, ona naziredir veya onun tercümesidir, diyenlerin büyük çoğunluğu Kürtçe'yi bilmedikleri için Bateyî'nin mevlidini okuyamamışlar. Fakat buna rağmen bu konuda görüş belirtmişlerdir. Kürtçe'yi anlayıp Bateyî'nin mevlidini okusaydılar, bu şekilde bir görüş belirtmeyecekleri kanaatindeyiz.

Öncelikle Çelebi'nin mevlidinde Hz. Resûlullah'ın nurunun yaratılmasından vefatına kadarki konular işlenmiştir. Ayrıca hayatı dışında nasihat, risaletin tebliği, çeşitli hikayeler vb. konular da vardır. Fakat Bateyî'nin mevlidinde Hz. Resûlullah'ın nurunun yaratılmasından Hz. Peygamber'in süt annesinin yanından Mekke'ye döndüğü zamana kadarki konular işlenmiştir. Çelebi ve Bateyî'nin mevlitleri konu bakımından çok az birbirine benzemektedirler. Benzeyen konular da çoğu zaman iki mevlitte aynı şekilde anlatılmamış ve aralarında fark vardır. Birisinde bulunan bazı konuların diğerinde hiç bahsedilmemesi, aynı konu olmasına rağmen muhtevanın birbirinden farklı olması, aynı başlık taşıyan konuların aynı sırlama ile anlatılmaması gibi. Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinden etkilenmediğini göstermektedir.

Çelebi'nin mevlidinde bulunan Allah'nın (c.c) isimleri, özür dileme, hicret, mirac, Peygamber'in vasıfları, Peygamber'in ruhunun yaratılması, nasihat, risaletin tebliği, kötü fiillerden nehiy etme, Hz. Peygamber'in vefatı, Hz. Fatıma'nın vefatı, Ükkaşe, deve, geyik hikayeleri, Ebû Talib'e ait şiir Bateyî'nin mevlidinde yoktur. Bateyî'nin mevlidinde

⁸² Çelebi, *Mevlid*, Haz., Timurtaş, 25, 36, 83; Şemrexî, *Mewlûd*, *Melayê Bateyî*, 96.

bulunan mevlidin fazileti, Hz. Abdullah hakkında bilgi, Yahudilerin Hz. Abdullah'ı öldürmeye çalışmaları, Hz. Abdullah'ın evliliği ve ziyafet için Şam'a gitmesi, Hz. Resûlullah'ın (s.a.v.)' süt annesine verilmesi, süt annesinin yanındayken Mekke'ye gelinceye kadar başından geçen olaylar vb. konular Çelebi'nin mevlidinde bulunmamaktadır. Ancak Çelebi bu konulardan mevlidin faziletine viladet kısmında birkaç beyitle değinmiştir. Peygamber'in nurunun yaratılması ve Hz. Adem'in yaratılışı, Peygamber'in nurunun intikali ya da bablarının isimleri şeklindeki bu üç başlık iki mevlitte de bulunmaktadır. Ancak muhtevaları iki mevlitte birbirinden farklıdır. Dua ve alemin yaratılması konularının ise, iki mevlitte sıralamaları aynı değildir. İki mevlitte sadece viladet ve mucizeler konu başlığı ve muhteva açısından birbirine benziyor. Ancak muhteva açısından yine bu konularda farklılıklar da vardır. Öncelikle Bateyî'nin mevlidinde Abdulmuttalib'in dilinden olan olaylar aktarılmaktadır. Çelebi'de bu yoktur. Çelebi'nin mevlidinde ise, Hz. Peygamber'in vefatı kısmında Ebû Talip'e ait bir şiir aktarılmaktadır. Bu iki konuda diğer bazı muhteva farklılıkları da vardır. İki mevlitteki bu iki konu birbirleri ile karşılaştırıldıklarında çok önemli meselelerin birbirinden farklı olduğu görülür. Örneğin, birisinde süt gibi beyaz ve bal gibi tatlı denirken diğeri; kar gibi beyaz ve şeker gibi tatlı denir.

Şekil olarak ikisinde aynı vezin kullanılmakla birlikte genelde mesnevilerde kullanılan vezinlerin sınırlı olması nedeni ile Bateyî söz konusu vezni tercih etmiş olabilir. Yoksa ondaki vezin Çelebi'nin mevlidinde olduğundan dolayı kullanılmıştır demek doğru olmaz. Bu iki mevlidin kafiye ve redif açısından tam aynı olduğu denemez. Çelebi'nin mevlidinde çok sınırlı olsa da bazen kafiye uygulanmamıştır ve redifin varlığı azımsanmayacak kadar çoktur. Bateyî'nin mevlidinde ise, hemen hemen her beyit kafiyeli olup redifler azdır.

Aşağıda anlatılan hususlar da Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinden etkilenmediğini ortaya koymaktadır.

İki mevlitte bulunup ikisinde de aynı olan merhaba kısmının, ikisinde de aslında mevcut olmaması, salât ve selam bölümlerinin genelde iki mevlidin de eski ve yeni nüshalarında bulunmaması ve konu sonlarında tekrarlanan beytin aslında Bateyî'nin mevlidinde olmayıp sonradan ilave edilmiş olmasından Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinden etkilenmediği anlaşılmaktadır. Halbuki bazıları ikisinde olmamasına rağmen merhaba ve tekrar edilen beytin iki mevlitte de olmasını etkinin olduğuna dair delil göstermişlerdir.

Çelebi'nin mevlidinin besmele ile, Bateyî'nin mevlidinin hamdele ile başlaması, her iki mevlitte son kısımda bulunan dua ve münacatın muhteva olarak birbirinden farklı olması, anlatım tarzlarının ayrı olması, tamlamaların çoğunun Bateyî'nin mevlidinden farklı olması, Bateyî'nin mevlidinde bulunan bir kısım tamlamaların Çelebi'nin mevlidinde olmaması, Bateyî'nin Şafii mezhebine bağlılığı ve Şafii mezhebine

bağlı alimlerin mevlit yazmış olmaları, bulunduğu bölgede medrese anlayışının etkin olması, bölgeye yakın olan alimlerin etkin olması, birçok Arapça mevlidin yazılmış olması, Peygamberin sîyeri ile ilgili birçok eserin olması, Bateyî'nin Türkçe bilmemesi, iki mevlitteki medihler arasında farkın olması, çok müşahhas olan olayların ikisinde de bulunmaması, örneğin, aynı meselede birisinde üç huri, diğerinde dört kadın denmektedir. Ya da bazı gece ve ayların sadece birisinde zikredilmesi şeklinde huşular aralarında etkinin olmadığını delilidir.

Sonuç olarak eser yazarlar birbirinden etkilenirler ve eserlerinde etki görülür. Ancak Bateyî'nin mevlidinde Çelebi'nin mevlidinin etkisi görülüyor. Bateyî'nin mevlidi Çelebi'nin mevlidine nazire de değildir. Bazı benzerlikler varsa da iki husustandır. Biri mevlitlerin de konularının aynı olmasıdır. İkincisi ise, ikisinden de önce bu konuda yazılmış eserlerin olması ve yazarların o eserlerden istifade etmeleridir. Bateyî'nin mevlidinin Çelebi'nin mevlidinin tercümesi olması hiç mümkün değildir. Çünkü Bateyî'nin mevlidinde tercüme olduğunu çağrıştıracak hiçbir benzer bir özellik bulunmuyor. Bateyî'nin mevlidinin konularının çoğunun Çelebi'nin mevlidi ile ilgisi yoktur. İlgisi olan az kısmın da Çelebi'nin mevlidini tercümesi değildir. Etkilenme neticesi olduğu belli olmayan az kısma dayanarak hüküm bina etmek, çok olanı ihmal etmektir. Bu ise, doğru bir tavır olmaz.

Kaynakça

'Aclunî, İsmail b. Muhammed. *İ Keşfu'l-Hafa ve muzîlu'l-ilb'âs*, thk., Abfulhamid Hinldavî, Beyrut, el-Mektebetu'l- Asriyye, 1431).

Adak, Abdurrahman, "Destnivîsên Mewlûda Melayê Bateyî di Arşîva Jaba de: Nasandin û Aanalîz, The Journal of Mesopotamian Studies Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies" 2/2. (Summer-2017). 1-29.

Adak, Abdurrahman, "Li Gorî Serdemên Tarîxî Têkiliyên di Navbera Edebiyatên Kurdî û Tirkî yên Klasîk de", *Sempozyûma Edebiyata Berawirdî -Ji Duh Heta Îro di Edebiyatên Tirkî û Kurdî de Texeyulên Nasnameyî* (Hz. Nüket Esen & Ramazan Çeçen), Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Çapa Yekem (Birinci Baskı), Mêrdîn 2015.

Adak, Abdurrahman, *Teşeyên Nezmê*. İstanbul, Nûbihar, 2019.

Ak, Mahsun, *Molla Hüseyin Batevî ve Mevlid-i Nebî Adlı Eserinde İktibas Olunan hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi*, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Mevlid Külliyyatı II, Editör, Mehmet Akkuş, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2016), 10,15.

Amidî, Zeynelabidîn, *Behcetü'l-enâm bi şerhi mevlidi Sâhibi'l-makam fi yevmi'l-kıyâm*; (Diyarbakir, Mektebetu Seyda 2011).

Ateş, Ahmed, *Süleyman Çelebi Vesîletü'n-Necât Mevlid*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954...

Aymutlu, Ahmed. *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerifi*. İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.

Bateyî, Huseynê, *Mewlûda Nebî/Mevlid-i Şerîf*, Çeviri-analiz, M. Xalid Sadînî, Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2015.

Bateyî, Huseyin, *Mevlidü'n-Nebî*, Neşr eden Kürdizâde Ahmed Ramiz, Mısır, y.y., ty.

Bateyî, Huseyin, *Mevlidü'n-Nebî*, Thk. ve tlk., Abdulbasit el-Amedî. İstanbul, Nûbihar Yayınları, 2003.

Çağmar, M. Edip. *Edebî Açından Arapça Mevlitler*, (Ankara, İlahiyat, 2004), 15-16.
Çelebi, Süleyman. *Mevlid Süleyman Çelebi*. Haz., Faruk Kadri Timurtaş, (İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 3. Basım, 1980).

Çeliker, Mustafa. "Mesnevî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 29/320-321, Ankara, TDV Yayınları, 2004.

Ertekin, Zahir. "Di Edebîyata Me de Mewlûd û Rûberûkirina Mewlûdên Pêşîn ên Kurdî û Tirkî", Uluslar arası Kürdolojî Konferansı Bildirileri, Hakkari Üniversitesi, Hakkari 2011, 123-137.

İlhan, Ziwer, *Mewlûda Mela Huseynê Bateyî Metnê Rexneyî û Lêkolîn*, Stembol, Avesta Yayınları, 2196.

Jiyan, Rênas. *Melayê Bateyî Mewlûd û Hemû Helbestên Wî*, (Diyarbakır: Belki, 2013),

Karaca, Songül. *Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-Necât'ı ile Lâmiî Çelebi'nin Mevlidü'r-Resûlü'nün Mukayesesi*, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 6/2 (2022). 621-638.

Kızıl Hayreddin vd., "Ceribandinek li Ser Sınıfandina Mewlûdên Kurdîya Kurmancî li Gorî mijarên Wan", International Journal of Kurdish Studies, (2015/1).

Kızıl, Hayreddin. "Diyarbakır ve Çevresinde Yazılmış. Mevlitlerin konularına göre Tasnifi Denemesi". e-Şarkiyat İlmi araştırmalar Dergisi

M. Fatih Köksal-Rıfat Kütük, "Vesîletü'n-Necât'ın En eski Nüshası ve Süleyman Çelebi'nin Bilinmeyen Şiirleri", Dîvan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, (2022), 410-420.

Okiç, M. Tayyib. "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri". Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 1, (1975); 17-78.

Pekolcay, Nejla, *Mevlid Vesîletü'n-necât Süleyman Çelebi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2018.

Sadînî, Xalîd, *Mela Huseynê Bateyî*, İstanbul, Nûbihar, 2022.

Selefi, Abdulmecîd- Doskî, Tahsîn İbrahim. *İkdu'l-cumân*, eş-Şârîka, Mektebetü'l-Esâlet ve't-Turâs, 1429/2008.

Şemrexî, Huseyin, *Mewlûd Melayê Bateyî*, İstanbul, Nûbihar, Çapa Pencem, 2018.

Kaya, Bilge, Nazire, *Mecmûaları ve Hisâlî'nin Metâliu'n-Nezâiri*, Uludağ Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 6/8, (2005/1), 47-56.

Yavuz, Kemal, *Türk şiirinde nazire*, Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, (2013), 359-424.

<https://doi.org/10.15247/devv.155>

YAPAY ZEKÂ ÜZERİNE FIKHÎ BİR ANALİZ

Muhammed Latif ALTUN*

Öz

Yapay zekâ 21. yüzyılın devrimi sayılmaktadır. Günümüzde yapay zekâ insanların isteklerine göre hareket edebildiği gibi insanlardan bağımsız kendisine tanımlanan yazılımlara göre hareket edebilen türleri de bulunmaktadır. Yapay zekâ tıp, ulaşım, finans ve sanayi gibi alanlarda yaygınlık kazanmıştır. Bu alanlarda insanların yararına faaliyet gösteren yapay zekâ, önümüzdeki dönemlerde insanlığın aleyhine faaliyetlerde de bulunabilmesi muhtemeldir. Her geçen gün gelişen ve yayılan yapay zekânın olumsuz sonuçlarıyla karşılaşmamak adına hukukî, sosyal ve etik kuralların sınırları belirlenmeli ve yapay zekâ bu çerçevede tasarlanmalıdır. Bu bağlamda İslam hukukçuları da yapay zekâ ile alakalı hukuki düzenlemeler yapmalı ve bununla ilgili hükümler belirlemelidirler. Bu çalışmada tıp, finans ve sanayi gibi birçok alanda kullanılan yapay zekâ örneklerine yer verilmiş, yapay zekânın insan gibi mükellef sayılıp sayılmadığı, mükellef sayılması için gerekli vasıfları taşıyıp taşımadığı ele alınmış ve bunlara ilişkin fikhî hükümlere işaret edilmiştir. Ayrıca yapay zekâ, klasik fıkhîta yer alan hayvan ve köleler ile mukayese edilerek aralarındaki benzer ve farklı yönler işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Yapay Zekâ, Ehliyet, Zimmet, Hukuki Kişilik.

A FIGURAL ANALYSIS ON ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Abstract

Artificial intelligence is considered the revolution of the 21st century. Today, artificial intelligence can act according to the wishes of people, as well as species that can move according to the software defined to him independent of people. Artificial

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 06.11.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 30.12.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1386730>

* Doç. Dr. Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye/Assistant Professor, Harran University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Şanlıurfa, Türkiye

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-31864664>

e-posta: mlatif7263@hotmail.com

Atıf / Citation: Altun, Muhammed Latif. "Yapay Zekâ Üzerine Fikhî Bir Analiz". *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (2023), 227-249.

intelligence has become widespread in areas such as medicine, transportation, finance and industry. Artificial intelligence, which operates for the benefit of people in these areas, is likely to be able to exist in activities that may be against people in the coming periods. In order to avoid the negative consequences of the artificial intelligence that develops and spreading day by day, the limits of legal, social and ethical rules should be drawn and artificial intelligence should be designed within this framework. In this context, Islamic lawyers should also make legal regulations related to artificial intelligence and determine the relevant provisions. In this study, examples of artificial intelligence used in many fields such as medicine, finance and industry are included, it is discussed whether artificial intelligence is considered as a liable like a human, whether it has the necessary qualifications to be considered a liable, and The jurisprudential provisions regarding them are pointed out. In addition, the similar and different aspects of artificial intelligence between the animals and slaves in the classical fiqh are pointed out.

Keywords: Islamic law, artificial intelligence, driver's license, zimmet, legal personality.

Giriş

İnsanın hem fiziksel hem de zihinsel bakımdan canlı-cansız bütün varlıklardan daha üstün mezzetleri vardır. İnsanın düşünmesi, idrak etmesi, konuşması ve zekâsıyla faaliyet yürütmesi gibi birçok kabiliyetlere sahip olması, onu diğer varlıklardan ayırmaktadır. Zekâ, tabii ve yapay olmak üzere iki şekilde sınıflandırılmaktadır. Tabii zekâ, insanın düşünme, akıl yürütme, gerçekleri algılama, yargılama ve sonuç çıkarma yeteneğidir.¹ Bu tür zekâ, sadece insanoğlunda bulunmaktadır. Yapay zekâ ise insan eliyle üretilen bir makinenin/robotun, çevresinde karşılaştığı olgular karşısında insan gibi düşünmesi, algılaması ve bunlardan sonuç çıkartarak davranışta bulunması şeklinde tanımlanmaktadır.² Bu tür zekâ, insan dışındaki çip ve mekanik olan diğer varlıklarda bulunmaktadır. Ayrıca yapay zekâ kavramı yerine robot kavramı da kullanılmaktadır. Zira fiziksel bir varlık olan robotlara farklı yazılımların yüklü olduğu çipler takılarak talep edilen faaliyetler, mimikler ve hareketler elde edilmektedir. Fakat gelişmiş yazılımların yüklenmediği, sadece birkaç eylemde bulunan robotlar için yapay zekâ ifadesi kullanılmamaktadır.³

Yapay zekânın icat edilmesi 1950'li yıllara tekabül etmektedir. Günümüzdeki yapay zekâ teknolojisi ise 4.0 ve 5.0 türleriyle son noktaya ulaşmıştır. Her geçen gün

¹ Heyet, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005), 2228.

² Erman Benli ve Gayenur Şenel, "Yapay Zekâ ve Haksız Fiil Hukuku", *ASBÜ Hukuk Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2 (2020), 299.

³ Mehmet Çelen, "İslam Hukukuna Göre Yapay Zekâ" *Din Hukuk ve Teknoloji*, (Ankara: Diyanet Yayınları, 2023), 173.

yenilenen ve geliştirilen yapay zekâ, insan zekâsı gibi, hatta sanayi, tıp ve finans gibi bazı alanlarda insan zekâsından daha üstün özelliklere sahip bir teknoloji haline gelmiştir. Bu teknoloji insan hayatının neredeyse her alanına sirayet etmiş ve ileride bu etkinin daha da genişleyeceği düşünülmektedir. Farklı dillerden tercüme yapması, insanları yüzünden ve parmaklarından tanıması, onlarla doğrudan iletişime geçmesi, çıkarımlarda bulunması, tamamen müstakil davranabilmesi, satranç gibi oyunlarda insanlardan daha başarılı olması,⁴ tıpta hastalıkları teşhis etmesi ve üretim sanayiinde daha kaliteli mamul üretmesi gibi farklı alanlar yapay zekânın kullanıldığı alanlardan bazılarıdır. Bunun yanında günümüz bilim adamları, hasta ve yaşlı bakımını üstlenen, onlara yemek yapabilen, hasta ve yaşlıları yatağından kaldırmada ve onları yatağına yatırmada yardımcı olabilen, onlara banyo yaptırabilen yapay zekâ robotlarının icat edilmesi için çalışmaktadırlar.⁵

Yapay zekâ birtakım program ve algoritmalarla çalışmaktadır. Algoritmalar, doğru önermeler ile düzenlenen dizilerden/yazılımlardan müteşekkildir.⁶ Bu bağlamda yapay zekâ, dar anlamda (zayıf yapay zekâ) ve geniş anlamda (güçlü yapay zekâ) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Dar anlamda yapay zekâ, daha basit yazılımlarla verilen komutu yerine getiren dış müdahale ile hareket eden tepkisel yapay zekâdır. Geniş anlamda yapay zekâ ise daha karmaşık yazılımlarla kendi kendine karar verebilen, Bilişsel Robot ismiyle tanınan otonom yapay zekâdır.⁷ Bu tür yapay zekâlar nazar-ı dikkatin celbine mahal olmuştur.⁸ Bunların ehliyetinin, zimmetinin/hukuki kişiliğinin olup olmadığı üzerinde durulması gerekmektedir. Ehliyet ve zimmet vasfına sahip oldukları kabul edilirse, haklara sahip olabilecek ve sorumluluklar altına girebilecektir. Böylece bu durumdaki yapay zekâ hakkında hukuki düzenlemeler yapılması gerekecektir. Zira bunların nesne/obje olarak kabul edilmesi zayıf bir ihtimal olacaktır. Buna mukabil müstakil olmayan ve tamamen insanın rıza ve iradesine göre hareket eden yapay zekâ konumuzun dışındadır. Zira bu tür yapay zekâ sahibinin elinde bir alet gibidir. Alette ehliyet ve zimmet vasıfları yoktur. Bu bağlamda alet ile işlenen cinayet veya verilen zararın tazmini alete değil, sahibine yüklenmektedir. Aynı şekilde otonom olmayan yapay zekâ ile verilen zarar ve işlenen cinayetin tazmini de yapay zekâyâ değil

⁴ 1997 yılında dünya satranç şampiyonunu yenmesi gibi, <https://evrimagaci.org/deep-bluedan-20-yil-sonra-yapay-zeka-satranc-i-fethettikten-beri-nasil-gelisti-9939>. erişim 24.11.2023.

⁵ Ahmed Sa'd Ali el-Bera'î, Abdüselam vd. "et-Ta'dîlâtü'l-Biyolojiyye ale'l-Cesedi'l-İnsânî: Manzûr Dini," *el-Mecelletü'l-İlmiyye li-Câmi'ati Melik Faysal*, cilt: 23, sayı: 1, (2022), 89; Ahmed Sa'd Ali el-Bera'î, *Tatbîkâtü'l-z-zekâ' el-İstinâ'î ve'r-robot min menzûri'l-fıkhi'l-İslâmî*, sayı: 48, 71.

⁶ Mehmet Hicabi Seçkiner, "Dijital İctihadın İmkânı Üzerine Önermeler", *Yapay Zekâ Çağında İslam ve Hukuk*, (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2022), 60.

⁷ Benli ve Şenel, *Yapay Zekâ ve Haksız Fiil Hukuku*, 304; Yapay zekânın, dar, geniş ve süper yapay zekâ gibi farklı tasnifleri hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk: Ecem Aksoy, *Yapay Zekâ'nın Sorumluluk Hukukundaki Konumu ve Büyük Veri ile İlişkisi*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022), 50; Emrah Gökmen, "Adam Çalıştırmanın Sorumluluğu Özelinde Yapay Zekânın İslâm ve Türk Hukuku Üzerinden Mukayeseli Olarak Değerlendirilmesi." *ASBÜ Hukuk Fakültesi Dergisi* 4, sayı: 2 (2022): 931-992

⁸ Gökmen, "Adam Çalıştırmanın Sorumluluğu Özelinde Yapay Zekânın İslâm ve Türk Hukuku Üzerinden Mukayeseli Olarak Değerlendirilmesi", 931-992.

sahibine yüklenmelidir. Buna ilave olarak genel itibarıyla İslam hukuku, insan şeklinde tasarlanan robotlara/yapay zekaya izin vermediğinden dolayı, bu kategoride yer alan yapay zekâ çalışmamızın kapsamı dışındadır.⁹

Hızlı bir şekilde gelişen ve geniş alanlarda kullanılan yapay zekâ, insanın faydasına kullanılabileceği gibi zararına da kullanılabilmektedir. Yapay zekâ teknolojisinin her geçen gün gelişip yayılması, ahlak, felsefe, kanun, din ve İslam hukuku açısından ele alınması gereken birçok problem meydana getirmiştir. Yapay zekânın vicdandan ve ahlaktan arındırılarak sadece zekâ ile bezenmesi, ileride büyük problemlere sebebiyet vereceği muhakkaktır. Birçok yönüyle ele alınması gereken yapay zekâ, ne yazık ki günümüze kadar, İslam hukuku açısından enine boyuna ele alınmamıştır.¹⁰ Bu sebepten dolayı çalışmamızda, bir makalenin sınırlarını aşmayacak ölçüde yapay zekânın, dini mahiyeti, klasik fıkhıta yer alan hayvan ve köle ile aralarındaki benzer ve farklı yönleri, İslam hukuku bağlamında ele alınacaktır. Yapay zekâ ile ilgili hükümlere geçmeden önce yapay zekânın kullanıldığı alanlardan bazılarının zikredilmesinde fayda mülâhaza edilmektedir.

1. Yapay Zekânın Kullanıldığı Alanlar

Yapay zekâ başta tıp olmak üzere ulaşım, haberleşme, sanayi ve finans alanlarında kullanılmaktadır. Fakat aynı anda bu alanların tamamında kullanılan yapay zekâ, henüz icat edilememiştir.

1.1. Yapay zekânın tıp biliminde kullanılması

Tıp biliminde sanal ve fiziksel olmak üzere iki farklı yönden yapay zekâdan yararlanılmaktadır. Sanal yapay zekâ, elektronik sağlık kayıt sistemleri gibi uygulamalardan derin öğrenme analizi ile hekimlerin tedavi kararlarına destek vermektedir. Fiziksel yapay zekâ ise robotlar vasıtasıyla yapılan cerrahi uygulamalarda kullanılmaktadır. Ameliyatta kullanılan robotlar tıpta kullanılan fiziksel yapay zekâ

⁹ İslam hukukunda küçük yaştaki çocukların kullandıkları bebek şeklindeki yapılara izin verilmiştir. Bu izinden yola çıkarak ihtiyaç halinde insan suretindeki robotlara da izin verilebilir. Konu ile ilgili bk. Şeyh Aliş, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Minehü'l-celil şerhu Muhtasari'l-Halil*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989), 3/529; İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, (y.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 2/29.

¹⁰ Yapay zekâ ile alakalı Türkiye'de ve Arap aleminde yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Ülfet Görgülü, Sena Kesgin, "Yapay Zekâ Robotlara Ahlaki ve Hukuki Statü Tanınması Problematigi -İslam Ahlakı ve Hukuku Açısından Bir Değerlendirme". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2021); Çelen, *Din Hukuk ve Teknoloji*, 165; Yıldırım Sipahi, Songül Ersan, "Yapay Zekâ ve Gerçek Kişi Sorunu", *Din Hukuk ve Teknoloji*, (Ankara: Diyanet Yayınları, 2023), 187; İbrahim Gezer, *İslam Hukukuna Göre Yapay Zekânın Hukuki Mahiyeti*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022); Ahmed Sa'd Ali el-Bera'î, Abdüselam vd. "et-Ta'dilâtü'l-Biyolojiye ale'l-Cesedi'l-İnsânî: Manzûr Dinî", *el-Mecelletü'l-İlmiyye li-Câmi'ati Melik Faysal*, cilt: 23, sayı, 1, (2022); Ahmed Sa'd Ali el-Bera'î, Tatbikâtü'z-zekâ' el-İstinâ'î ve'r-robot min menzûri'l-fikhi'l-İslâmî, sayı: 48; Heyet, Mısır Fetva Dairesi Dergisi *Cüsûr*, sayı 50, (2023); Abdürrahim Muhammed Abdürrahim, "ez-Zekâü'l-İstinâ'î ve eserühü fi'd-demâni'l-fikhi'l-İslami", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Kanûniyye*, sayı: 55, cilt: 1, 2022.

örneğini oluşturmaktadır. Tıpta kullanılan yapay zekâ hastaya teşhis koyabilmektedir. Bunun yanında randevuların hatırlatılması ve çevrimiçi planlanması, tıbbi kayıtların dijitalleştirilmesi, ilaçların yan etkileriyle ilgili uyarıların gönderilmesi gibi pek çok alanda yapay zekâ kullanılmaktadır.¹¹ Gelecekte yapay zekânın belirlenen dokuya ilaç ulaştırması gibi bir işlev görmesi de hedeflenmektedir. Tıpta uzmanlaşmış bilim adamlarına göre gelecekte nano teknolojisiyle faaliyet yürüten ve kanser gibi kronikleşmiş hastalıkların tedavisinde yapay zekâ kullanılabilir. Günümüzde yapay zekânın tıpta kullanılması, cerrah ve tabiplere kolaylık sağlasa da hastalığın teşhisinden tedavisine kadar olan süreci tek başına tamamlaması henüz mümkün olmamıştır.

İslam hukuku, yapay zekânın tedavi maksatlı olması şartıyla tıpta kullanılmasına izin verdiği söylenebilir. Kaldı ki İslam hukuku, hukukî ilke ve esaslar çerçevesinde olmak şartıyla insanın faydasına olan her türlü tıbbi teknolojiyi ve bununla tedavi yöntemini, desteklemek bir yana teşvik etmektedir. Zira tedavi olmak Hz. Peygamber'in "Tedavi olunuz. Zira Allah Teâlâ hastalık vermiş ise onun ilacını da yaratmıştır."¹² hadisi kapsamında düşünmek gerekmektedir. İslam hukukçuları konu ile alakalı varit olan bu ve buna benzer hadislerden yola çıkarak tedavi olmanın müstehap olduğunu kabul etmişlerdir. Üstelik başkasına bulaşma ihtimali olan hastalıkların tedavisi vaciptir.¹³ Yapay zekâ sayılan nano teknolojiyle yapılan hastalık teşhisi ve tedavisinin de bu hükümler çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir. O halde yapay zekânın alzheimer, felç, görme ve duyma hastalıklarının tedavisinde kullanılmasının müstehap olduğu söylenebilir. Buna göre gelişen yapay zekâ teknolojisiyle tedavi maksatlı araştırmalarda bulunmak, hastalıklara uygun ilaçlar tespit etmek, insanın vücudu ve organları hakkında birtakım değişiklikler yapmak geçerlidir. Dolayısıyla rahatsız edici bir organın yerine yapay bir organın yerleştirilmesi ya da olmayan bir organın yerine yapay bir organın eklenmesi yoluna gidilebilir. Nitekim Arfece isimli sahâbî, kesilen burnunun yerine gümüş madenli bir burun yaptırmış, fakat bir müddet sonra gümüş koku yapmaya başlayınca, bundan rahatsız olmuştur. Arfece bu durumu Hz. Peygamber'e arz edince Hz. Peygamber, bunun yerine altından bir burun yaptırmasına izin vermiştir.¹⁴ Zikredilen hadisten anlaşıldığı üzere kaybedilen veya bulunmayan bir organın yerine yapay bir organın kullanılması caizdir. Üstelik erkeklerin kullanmaması gereken altın madeni bile olsa buna izin verilmiştir.

¹¹ Yapay zekânın tıptaki etkileriyle ilgili geniş bilgi için bk. Hatice Keleş, "Tıpta Yapay Zekâ Uygulamaları", *Kırıkkale Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 2022;24(3), 604-613; <https://www.campus.sanofi/tr/ilacin-otesinde/makaleler/yapay-zekâ-ve-tip> erişim: 01.09.2023.

¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/395.

¹³ Ahmed b. Muhammed eş-Şâvî el-Mâlikî el-Halvetî Ahmed eş-Şâvî, *Bulğatu's-Sâlik li Akrabi'l-Mesâlik* (Beirut: y.y., 1409/1989), 4/770.; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed el-Kelyûbî, *Hâşiyetâ Kelyûbî ve Amîre*. (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 1/403.

¹⁴ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Âdil Murşid vd. (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 31/344.

Günümüzde daha kuvvetli ve daha güzel görünmek maksadıyla yapay zekâdan yararlanılmaktadır. Organlardan bazıları değiştirilmekte ve beyine çip takılmaktadır. Ancak İslam hukukuna göre zaruret olmadan ve tedavi maksadı dışında, daha güzelleşmesi ve kuvvetli görünmesi gibi estetik ve benzeri amaçlar için insanın vücuduna ve cinsiyetine yapılan müdahaleler geçerli sayılmamıştır. Zira bu kapsamda insan fiziğine yapılan müdahaleler zaruri olmayan, insan tabiatına ve ehliyet vasfına müdahale olarak kabul edilmektedir. Kaldı ki zaruri olmadığı sürece insanların hayvanlara bile müdahalesi engellenmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de bu yönde yapılan bir müdahalenin şeytanın isteği doğrultusunda olacağı şöyle beyan edilmiştir: “Ben onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar ve Allah’ın yarattığını değiştirecekler.”¹⁵ Bu âyetten hayvanlarda bile yaratılışın değiştirilmesine izin verilmediği anlaşıldığına göre, ahsen-i takvim üzere yaratılan, akıl, ruh ve idrak ile donatılan insanın yaratılışının değiştirilmesine de izin verilmemelidir.¹⁶

1.2. Yapay zekânın fetva verme faaliyetinde kullanılması

Hukuki davalarda yapay zekâ teknolojisinden yararlanılmaktadır. 2019 yılında Çin’de yargıçlara destek amaçlı Al Judge isimli yapay zekâ hizmete başlamıştır. Yine Çin’de büyük şehirlerin cadde ve sokakları yapay zekâ donanımlı kameralar sistemiyle gözetilmekte, insanların davranışlarından ve yüzlerinden suça yatkın olup olmadıkları tespit edilmektedir. Bu sistem ile tespit edilen kimseler, suça karışmamış olsalar bile onlara yönelik birtakım tedbirler alınmaktadır.¹⁷ Yine 2019 yılında yapay zekâ, Estonya’da 7 bin Euro’dan daha az tutarlı anlaşmazlıklarda mahkemeye yardımcı olmak maksadıyla faaliyete başlamıştır. Aralık 2022 yılından itibaren yapay zekâ marifetiyle yargılama sistemi Malezya’nın Sabah ve Saravak eyaletlerinde uygulanmaya başlanmıştır. Türkiye’de ise Yargıtay’ın Kurumsal Kapasitesinin Güçlendirilmesi Projesi kapsamında yapay zekâdan yararlanılması maksadıyla önemli adımlar atılmıştır. Bu sistem ile gerek avukatlar gerekse vatandaşlar, ellerindeki veri ve delilleri sisteme girerek dava ile ilgili sonucu görebilme imkanına sahip olmuşlardır.¹⁸

Günümüzde yapay zekânın İslam hukuku alanında faaliyet yürütmesi gündeme gelmekte, birtakım yazılımlarla hükümlerin yapay zekâya yüklenmesi, böylece fetva isteyen kimselere yapay zekânın fetva vermesi talep edilmektedir. Nitekim “Yapay Zekâ ve Yapay Zekânın Fetva Vermedeki Etkisi” isimli çalışmasıyla Ömer b. İbrahim el-Muhaymidi, yapay zekânın fetva verme faaliyetinde bulunması teklifinde bulunarak fıkıh kitaplarının baştan sona kadar yapay zekâya yüklenmesini, böylece bu bilgilerin,

¹⁵ Nisâ 4/19.

¹⁶ Ahmed Sa’d Ali el-Bera’î, Abdüselam vd. “et-Ta’dilâtü’l-Biyolojiyye ale’l-Cesedi’l-İnsânî: Manzûr Dini,” *el-Mecelletü’l-İlmiyye li-Câmi’ati Melik Faysal*, cilt: 23, sayı, 1, (2022), 92.

¹⁷ <https://evrimagaci.org/yapay-zekâ-ve-hukuk-akilli-sistemler-hukuk-uygulamalarini-nasil-etkiliyor-8212> erişim tarihi 02.09.2023.

¹⁸ <https://www.donanimhaber.com/hukukta-yapay-zekâ-kullanimi-mumkun-mu--159332> erişim tarihi: 02.09.2023.

yararlanmak isteyenlerin istifadesine sunulmasını istemiştir.¹⁹ Türkiye’de de içtihat yapma, hüküm tayin etme, yargılama ve fetva yayınlama gibi faaliyetlerde bulunmak maksadıyla yapay zekâdan yararlanma yolları aranmaktadır.²⁰ Son günlerde yapay zekânın fetva vermesinin mümkün olup olmadığı konusu İran’ın geleneksel ve modern düşüncüyü destekleyen hukukçuları arasında tartışılmaktadır.²¹

Esasen yapay zekâ marifetiyle yürütülen fetva verme faaliyeti, fetvayı elde etme hızı, daha geniş topluluklara ulaşma, farklı dillere tercüme etme ve daha önce bilinen fetvaların doğruluğunu tespit etme gibi avantajları bulunmaktadır. Buna mukabil soruyu soran kimsenin maksadının net bir şekilde anlaşılamaması, aynı anda davalı ve davacıların dinlenememesi, mezhepler arası farklı görüşlerin net bir şekilde ortaya konulamaması, fetvada usul kurallarının tatbik edilememesi ve siber saldırılara hedef olma ihtimalinin bulunması gibi olumsuzlukları da mevcuttur.²²

Hukuki faaliyetlerde kullanılan yapay zekânın ortaya koyduğu hükümlerin isabetli olup olmadığı, hukukî normlar bağlamında takibe tabi tutulmalıdır. Naslara ve genel hukuk ilkelerine muhalif değilse geçerli aksi halde geçersiz kabul edilmelidir. Söz gelimi Çin’de yapay zekânın yüz şeklinden ya da davranışlarından hareketle bir kimse hakkında vardığı sonucun hukuki bir geçerliliği yoktur. Zira bu uygulama “Beraat-i zimmet esastır”²³ kuralıyla ters düşmektedir.

1.3. Nikâh akdinin yapay zekâ vasıtasıyla gerçekleştirilmesi

Yapay zekânın faaliyet yürüttüğü faaliyetlerden biri de nikah akdi yapmasıdır. Uluslararası basında yer aldığına göre Birleşik Arap Emirliği’nde Eylül 2017 yılında yapay zekâ vasıtasıyla nikah akdi gerçekleştirilmiştir.²⁴ Nikah akdi şu şekilde gerçekleştirilmiştir: Damat adayı ve gelin ya da bunların vekilleri, şahitler ve yapay zekâ ile çalışan robot aynı mekânda, evlenme memuru ise başka bir mekânda bulunmaktadır. Yapay zekâ, başka yerde bulunan evlendirme memurunu bulunduğu mecliste kendi ekranına yansıtmaktadır. Yapay zekâyı yönlendirme yetkisi evlendirme memuruna aittir. Ekranında beliren evlenme memuru, tarafların iradesinin icap ve kabul ifadesiyle dışa yansıtılmasını sağlamaktadır. Yapılan akit, yapay zekâ tarafından tescil edilmekte ve ilgili belge taraflara verilmektedir. Klasik fıkâ kitaplarında bu şekilde yapılan bir evlilik akdine rastlamak mümkün değildir. Fakat tasvir edildiği şekliyle yapılan bir nikah akdinin geçerli olduğu söylenebilir. Zira nikah akdinin geçerli olması için icap-kabulün şahitler huzurunda meydana gelmesi yeterlidir. Bu da gerçekleştiğine

¹⁹ Ömer b. İbrahim el-Muhaymidi, “Yapay Zekâ ve Yapay Zekânın Fetva Vermedeki Etkisi” *el-Mecelletü’l-cem’iyyetü’l-fikhiyye es-Su’ûdiyye*, sayı: 57 (2022), 531-640.

²⁰ <https://www.yenisafak.com/hayat/dijital-ictihad-fikhin-gelecegidir-3731166> erişim 28.08.2023.

²¹ <https://www.ensonhaber.com/dunya/iranda-modernlesme-cagrilari-robotlarin-fetva-vermesi-gundemde> erişim: 24.09.2023.

²² <https://aliftaa.jo> erişim 03.09.2023. Ayrıca bk. Seçkiner, *Dijital İctihadın İmkânı Üzerine Önermeler*, 56.

²³ Mecelle md. 8.

²⁴ <https://www.albayan.ae/across-the-uae/news-and-reports/2017-09-10-1.3043493>, erişim 19.07.2023.

göre nikah akdi geçerli sayılmaktadır. Bu şekilde yapılan nikah akdinde yapay zekânın vazifesi akit meclisinde yer almayan evlendirme memurunu akit meclisinde ekrana getirmek, akdi tescil etmek ve belgeyi taraflara takdim etmektir. Bilindiği üzere tarafların icap ve kabulünün telkin edilmesi ve akdin tecil edilmesi nikah akdinin ne rükünlerinden ne de şartlarından sayılmaktadır.²⁵ Nitekim bu hususları göz önünde bulunduran Mısır fetva dairesi de bu şekilde akdedilen nikah akdini geçerli olduğuna karar vermiştir.²⁶

1.4. Yapay zekânın AVM'lerde istihdam edilmesi

Günümüzde AVM'lerde yapılan alış ve satış faaliyetlerinde yapay zekânın istihdam edilmesi edilmesi yaygınlık kazanmıştır. Yapay zekânın istihdam edildiği marketler, Akıllı Marketler diye isimlendirilmektedir. Amazon şirketi, 2016'da e-ticaret alanında yapay zekânın işlettiği alışveriş marketlerini hizmete koyduğu haberini ilan etmiştir. Bu marketlerde alışveriş faaliyetinde bulunmak için öncelikle "Amazon Go" uygulamasının telefonda yer alması ve bu uygulama bağlamında bir hesap açılması gerekmektedir. Müşteri, kendine özgü hesap numarasıyla markete girerken yüz tanıma teknolojisine sahip kamera ve sensörler tarafından tanınmakta, bunlar aracılığıyla müşteri ve alınan eşyalar arasında irtibat kurulmaktadır. Markette alış işlemlerini bitiren müşteriye, banka hesabından kesilmesi gereken meblağ, mesaj yoluyla bildirilmekte ve bu meblağ müşterinin hesabından kesilmektedir.²⁷ Amazon şirketinin bu yöntemle işlettiği alışveriş marketlerinin sayısı her geçen gün artmaktadır. Carrefour, Walmart IBM ve Microsoft gibi şirketler de bu piyasada yerlerini almışlardır. İnternet alışveriş sitelerinde belirli bir alışverişi yapması ya da belirlenen bir fiyat altındaki mamulün alınması gibi farklı amaçlarla yapay zekânın görevlendirildiği görülmektedir.²⁸ Önümüzdeki süreçte bu uygulamaların yaygınlaşarak çoğalacağı ve dünyanın birçok yerinde faaliyet göstereceği tahmin edilmektedir.

İslam hukuku ilke ve esaslarına göre yapay zekâ ile çalışan AVM'lerden alışveriş yapmanın geçerli olmadığı söylenebilir. Zira taraflardan biri olan yapay zekâ, temyiz, irade ve rıza vasıflarına sahip değildir. Fakat İslam hukukçularının bazıları bu şekilde yapılan alışveriş akdini el-bey' bi't-te'âtî kabilinden sayarak geçerli kabul etmişlerdir.²⁹ Fakat bu şekilde yapılan bir alışverişin el-bey' bi't-te'âtî kabilinden sayılması mümkün değildir. Zira el-bey' bi't-te'âtî kabilinden olan alışverişler, mükellef olan iki kişi arasında meydana gelmekte, sadece icap ve kabul ifadeleri bulunmamaktadır.³⁰ Tarafların eylemleri göz önünde bulundurularak yapılan akdin bey' bi't-te'âtî olduğu kabul edilse

²⁵ Bere'î, *Tatbîkâtü'z-zekâ' el-ıstınâ'î ve'r-robot min menzûri'l-fikhî'l-İslâmî*, 58.

²⁶ Heyet, *Cüsûr*, 29; <https://www.dar-alifta.org/ar/Articles/> erişim: 04.09.2023.

²⁷ İhab Halife, *İtticâhâtü'l-Ahdâs Dergisi*, "Te'sîrât tezâyüd devri't-teknîyât ez-zekiyye fi'l-hayâti'l-yevmiyye li'l-beşer", sayı 20, (2017), s. 62; <https://zayifakim.com/amazon-akilli-market-teknolojisi.html> erişim: 15.09.2023.

²⁸ Heyet, *Cüsûr*, 24-25; <https://www.dar-alifta.org/ar/Articles/> erişim: 04.09.2023.

²⁹ Bere'î, *Tatbîkâtü'z-zekâ' el-ıstınâ'î ve'r-robot min menzûri'l-fikhî'l-İslâmî*, 36.

³⁰ Hamdi Döndüren, "Muâtât", *DİA*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/328.

bile taraflarda rıza ve irade bulunmadığı için bu alışveriş geçersiz sayılır. Zira icap ve kabul rıza ve iradenin dışı yansıtılmasının vasıtasıdır. Fakat yapay zekâ ile çalışan marketlerde taraflardan biri mümeyyiz olup, irade ve rıza vasıflarına sahip olsa bile diğer taraf olan yapay zekâda ise irade, rıza ve temyiz vasıflarından söz etmek mümkün değildir. el-Bey' bi't-te'âtî şeklinde yapılan alışverişte tarafların irade, rıza ve temyiz vasıflarına sahip olmaları gerekmektedir.³¹ O halde taraflardan her ikisi ya da biri temyiz, irade ve rıza vasfına sahip değilse el-bey' bi't-te'âtî akdinden söz edilemez. Şu var ki yapay zekâ, akdi yapan kimse ile diğer taraf arasında bir vasıta olduğu söylenebilir. Zira bayi'/satıcı satılacak malın fiyatı dahil bütün özelliklerini belirlemiş, müşterinin bunu görmesini sağlamıştır. Yapay zekâ bu alışverişte sadece ürüne ulaşma noktasında görev görmektedir.

İnternet sitelerinden yapay zekâ vasıtasıyla yapılan sanal alışveriş akitlerinde mebi'in malum olması, semenin tayin edilmesi, müşterinin mükellef olması gibi alışverişin ilke ve esaslarına riayet edilmesi gerekmektedir. Bu şekilde yapılan akitler geçerli sayılmaktadır. Fakat mebi' ve semenin meçhul olması, akdi geçersiz; taraflardan birinin gayr-i mümeyyiz olması durumunda ise akid, ancak velinin onaylamasıyla geçerli olur.³²

1.5. Yapay zekânın askeri faaliyetlerde kullanılması

Askeri alanda kullanılan yapay zekâ, tasarlanan algoritmalar vasıtasıyla sanal gerçeklikte elde edilen malumatların otomatik olarak veri işlem süreçlerine dahil edilmesine imkanı vermektedir. Bu bakımından yapay zekâ simülasyon ortamında gerçekleştirilen senaryoların denenmesi süreçlerine katkı sağlamakta ve elde edilen verileri işlemektedir. Ayrıca yapay zekâ, işletim maliyetlerini düşürme, güvenlik, alt yapı verimliliği, esneklik, ölçeklendirme ve çeviklik gibi konularda kolaylık sağlamakta, verileri yüksek hızda işlemekte, ileri analitik ve makine zekâsı özellikleriyle iş süreçlerinin entegrasyonunu ve yeni teknolojilerin organizasyona adapte edilmesini sağlamaktadır.³³ Askeri faaliyetlerde kullanılan yapay zekâ, algoritmalar tabanlı insansız hava araçlarından, radarlardan, uydulardan, hava erken ihbar uçaklarından elektronik tespit sistemlerinden, sosyal medyadan ve istihbarat kaynakları gibi farklı mecralardan topladığı bilgileri kısa sürede işleyebilmekte ve analiz ederek sonuca varmaktadır. Günümüzde savunma ve askeri alanlarında yapay zekâ teknolojisinin kullanılması yaygınlaşmıştır. Teknoloji alanında gelişen ülkeler, yapay zekâ tabanlı askeri teknoloji alanında birçok ülkenin yıllık bütçesinden çok daha yüksek meblağlı bütçeler ayırmaktadır. Pentagon araştırma birimi Darpa, üç milyar dolarlık bütçesinin önemli

³¹ Heyet, *Cüsûr*, 29; <https://www.dar-alifta.org/ar/Articles/> erişim: 04.09.2023.

³² Alışverişte gerekli olan rükün ve şartlar hakkındaki geniş malumatlar için bk. Ali Bardakoğlu, "Bey", *DİA*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/13-19.

³³ Murat Şengöz, "Yapay Zekâ Tabanlı Sistemlerden Üretilen Teknolojilerin Askeri Harekâtın Sevk ve İdaresinde Kullanılmasına Yönelik Bir Değerlendirme", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 11(4), (2021), 2162.

bölümünü yapay zekâ ve robot teknolojisi için kullanmaktadır. Çin, 2017 yılında yayınladığı ulusal strateji belgesinde yapay zekâ teknolojilerini stratejik yetenek olarak tanımlamıştır. Fransa ise askeri sahada üstünlük sağlamak için yapay zekâ teknolojisine olmazsa olmazlar arasında yer vermiştir.³⁴

Türkiye savunma sanayiinde yapay zekâ dahil olmak üzere teknolojik unsurların tamamından yararlanılmaktadır. Sözelimi SİHA'lar, Dost ve Düşman Tanıma (IFF) sistemleri, yapay zekâ teknolojisinin kullanıldığı teknolojik ürünlerin başında yer almaktadır. Türkiye, son zamanlarda savunma sanayiinde yapay zekâ ile ilgili teknolojilerin tamamını milli imkanlarla üretme çabası göstermektedir.

Esasen her alanda olduğu gibi askeri alanda da kullanılacak yapay zekâ sistemlerinin insan kontrolünde olması gerekmektedir. Böylece insanlar, tatbikat ve savaş gibi vakıalarda devreye girerek, meydana gelebilecek öngörülemeyen problemlerin önüne geçebilecek ve böylelikle büyük zararlar ve can kayıpların önüne geçilecektir.

İslam hukukuna göre silahlanma, savaş taktiklerini belirleme, teçhizatta ileri teknolojiyi kullanma gibi askeri faaliyetlerin tamamının yapılması, yürütülmesi ve geliştirilmesi cihat sayılmaktadır. Bu yüzden cihat etmek farz-ı kifaye hükmündedir.³⁵ Zira güvenliğin sağlanması ve dinin tahkim edilmesi, cihadın yapılmasına bağlıdır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Allah’ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah’ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın.”³⁶ Bu âyette yer alan “elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın” ifadesinden anlaşıldığı üzere düşmana karşı zamana ve zemine göre hazırlanmak gerekmektedir.³⁷ Geçmiş zamanlarda at yetiştirmek, düşmana karşı hazırlık sayılırken günümüzde ise yapay zekâ teknolojisine göre hazırlanmak bu emri yerine getirmektir. Ancak yapılacak cihat, yapay zekâ teknolojisiyle bile olsa İslam hukukunun belirlemiş olduğu savaşa katılmayanlara, yaşlı, kadın, çocuk, güçsüz ve din adamlarına zarar vermemesi gibi ilke ve esaslar çerçevesinde olmalıdır. Yapay zekâyla olsa bile doğaya ve tüm canlılara zararlı olan kimyasal silahların kullanılması yasaklanmıştır.³⁸

³⁴ <https://evrimagaci.org/yapay-zekâ-ve-hukuk-akilli-sistemler-hukuk-uygulamalarini-nasil-etkiliyor-8212> erişim tarihi: 02.09.2023; <https://tr.euronews.com/2020/02/23/yapay-zekâ-teknolojisi-savasın-karakterini-nasil-degistirecek> erişim: 03.09.2023.

³⁵ Alâuddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefi, *ed-Durru'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdulmunim Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 4/124. Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni*, thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. (Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1388/1968), 6/13.

³⁶ Enfâl 8/60.

³⁷ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1417/1997), 13/406.

³⁸ Fadl b. Abdullah Murad, *el-Mukaddime fi fihki'l-asr*, (San'â: el-Cilü'l-Cedîd, 1437/2016), 1/362.

Yapay zekâ, başlıklar halinde sayılan yukarıdaki uygulamaların dışında otomobil sektöründe de kullanılmaktadır. Google, Apple ve Tesla gibi firmalar otonom otomobiller üretme yolunda önemli adımlar atmışlardır. Bu araçlar, kendilerine entegre edilen yapay zekâ sayesinde şoför olmadan ilerlemekte, dışarıdan başkasının müdahalesi olmadan park edebilmekte, ilerlemesi gereken şeridi fark etmekte ve kendi sahibini yüz hatlarından tanımaktadır. Ayrıca araçlarda kullanılan yapay zekâ, gözlerin bakışları, açık ve kapalı oluşları kafanın pozisyonu gibi durumları tespit etmektedir. Böyle durumlarda sürücü ikaz edilerek, olası kazaların önüne geçilmektedir. Ayrıca Apple'nin asistanı Siri, Amazon'un geliştirdiği Alexa ve Google'nin Home sağlık sorunu ve şiddet vakalarında devreye girerek polis veya ambulans çağıran uygulamalar da yapay zekâ örnekleridir.³⁹ Gerek iletişimde gerekse ulaşımda kullanılan yapay zekâ teknolojisi hukuki ve etik ilkelerle çakışmadığı sürece İslam hukuku tarafından teşvik edilen ve desteklenen faaliyetlerdir. Zira bu faaliyetler daha çok insanın faydasına sayılmaktadır.

2. İslam Hukuku Açısından Yapay Zekâ

İslam dini, teknolojinin gelişmesine ve yayılmasına izin vermektedir. Ulaşım, haberleşme, ekonomi ve sağlık gibi alanlarda gelişen ve yayılan teknoloji, insan maslahatına uygun olduğu müddetçe İslam dini tarafından desteklenmiş, üstelik teşvik edilmiştir. Zira bu alanlarda kaydedilen ilerlemeler, başta insanlar olmak üzere canlı cansız bütün varlıklara fayda sağlamaktadır. Ancak bu destek ve teşvik, şâri'in belirlediği genel çerçeve kapsamında olmaktadır. Aksi halde ya tamamen bütün varlıklara zararlı ya da bir kısmına yararlı diğer bir kısmına zararlı neticeler doğuracaktır. Yapay zekânın sağlıkta hasatlıkların erken teşhisi, iletişimde hızlılığın artırılması, ekonomide daha güvenilir tahminlerin yapılması gibi olumlu yanlarının yanında kötü amaçlarla kullanılması gibi olumsuz yönleri de bulunmaktadır. Söz gelimi yapay zekâ, insanları aşırı israfa teşvik etmektedir. Zira hedef kitlenin meyilli olduğu yönü bilen yapay zekâ, internet bağlantılı bir sitede alışveriş yaptığını görünce, ilgilendiği ürünleri almasını teşvik etmektedir. Yapay zekâ vasıtasıyla insan vücudu üzerinde yapılacak tasarrufları da zararlı faaliyetler kabilden görmek mümkündür. Nitekim bu yönde yapılmakta olan değişiklikler, her şeyden önce adaletsizliğe yol açmaktadır. Zira maddi gücü olan insanların beyinleri, dışarıdan müdahaleler ile bilgisayarlara entegre edilerek güçlendirilecek, deforme olmuş organları yenileriyle değiştirilecektir. Fakat imkân olmayan insanlar ise zorunlu olarak yaratıldığı şekil üzere kalacaklardır. Bu durum ahlaki yozlaşmayı da beraberinde getirecek, neticede insanların bile istemediği birtakım problemler meydana gelecektir. Böylece insanlar, kendilerini daha kuvvetli görmelerine sebebiyet verecek, buna bağlı olarak Allah inancı ya zayıflayacak ya da kalmayacaktır. Nitekim "Gerçek şu ki insan, kendini kendine yeterli görerek ille de azgınlaşmaktadır."⁴⁰ şeklindeki âyet buna net bir şekilde işaret etmektedir. O halde zaruri olmayan insan

³⁹ <https://evrimagaci.org/yapay-zekâ-ve-hukuk-akilli-sistemler-hukuk-uygulamalarini-nasil-etkiliyor-8212> erişim: 02.09.2023.

⁴⁰ Alâk 96/6-7.

vücudu ve organları üzerinde yapılacak tasarruflar ne dini ne ahlaki ve ne de hukuki bir geçerliliğe sahip değildir. İnsanın biyolojik yapısı üzerinde yapılacak tasarruflar gerek ulusal gerekse uluslararası ilkeler, kanunlar ve esaslar üzerine oturtulması gerekmektedir. Aksi halde gelecekte önü alınamayacak büyük problemler meydana gelecektir.

Yapay zekâya yüklenecek olan farklı yazılımlar marifetiyle, bir tuş ile şiirler, makaleler, tezler ve romanlar kompozisyonlar yazabilecektir. İlk etapta bu durum olumlu gözükse de esasen beyin jimnastiği diyebileceğimiz farklı düşünceleri ve fikirleri ortadan kaldırdığı, orijinal eserlerin ortaya çıkmasına engel olduğu, insanları duygu ve sanattan yoksun bıraktığı için olumsuz telakki edilmelidir. Sözü edilen bu ve bunlara benzer olumsuzluklardan dolayı yapay zekanın hem maddi hem manevi değerlere zara verdiği anlaşılmaktadır. Esasen toplum, maddi açıdan birtakım kayıplar yaşasa bile bunların yeri bir şekilde doldurulabilir. Fakat yapay zekâ vasıtasıyla vicdan, haysiyet, duygu ve şeref gibi manevi değerlerin kaybedilmesi toplumu ağır yaralayacak ve bir daha bunun tedavisi mümkün olmayacaktır.

Yapay zekâ, hükmü belirlenmesi gereken birçok meselenin meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu meseleler kazuistik bir şekilde ele alınmalı ve her birinin hükmü belirlenmelidir. Mesela, namazın sünnetlerinden sayılan ezanın yapay zekâ tarafından okunması. Kur'ân okumayı bilmeyen birinin beynine Kur'ân yüklü bir çip takılması ve bu çip sayesinde namazda kıraat etmesi, aç ve susuz kalmakla fakirlerin açlığını ve susuzluğunu idrak etme hikmetine dayanan oruçlu bir kimseye susuzluk ve açlık hissi duymamak için midesine bir çip takılması gibi birçok mesele hakkında fıkhi hükümler tespit edilmelidir.⁴¹

2.1. Yapay zekâ ve ehliyet

Dini sorumluluk ehliyete bağlıdır. Bir kimse, ehliyet vasfına sahip ise mükellef sayılır. Mükellef olmak akli melekelerin sağlam olmasına, yaş sınırının aşılmasına (baliğ) ve zimmet sahibi olmasına bağlıdır. Buna göre mükellef olan bir kimse hem ehliyetli hem de zimmet sahibidir. O halde yapay zekânın mükellef olup olmadığı ehliyet, zimmet ve teklif vasıfları bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir.⁴²

2.1.1. Ehliyet

Ehliyet, sözlükte yetki, liyakat ve yeterlilik gibi anlamlara gelmektedir. İslam hukukunda ise ehliyet, bir kimsenin dini ve hukukî hükme konuya elverişli olması demektir.⁴³ Ehliyet, vücûb ve eda olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Vücûb ve eda ehliyeti de kendi içinde nakıs/eksik ve tam olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Vücûb

⁴¹ Hasan Kafalı, "Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 46 (2019): 167.

⁴² Görgülü, Kesgin, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37-65.

⁴³ Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *DİA*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/533-539.

ehliyeti bir kimsenin haklara sahip olabilmesi ve borç altına girebilmesidir. Eksik ve tam vücûb ehliyeti, kişinin doğumdan öncesi ve sonrasıyla ilgilidir. Bir kimse doğumdan önce eksik vücûb ehliyetine; doğumdan sonra temyiz çağına kadar ise tam vücûb ehliyetine sahiptir. Yine bir kimse, temyiz çağından itibaren buluğ çağına kadar olan dönemde nakis eda ehliyetine; buluğ çağından ölüme kadar olan dönemde ise tam eda ehliyetine sahiptir. Buna göre insan, buluğdan sonraki dönemden itibaren hem akli melekleri hem de biyolojik yetisi olgunlaşmış, dolayısıyla teklif sınırının kapsamına dahil olmuştur.⁴⁴

2.1.2. Zimmet

Zimmet, sözlükte anlaşma, eman, güvence, ahit ve taahhüt altına girme gibi anlamında kullanılmaktadır.⁴⁵ İslam hukukunda ise zimmet, bir kimsenin hukuki anlamda kişiliğe sahip olması (şahıs), borçların mahalli sayılması anlamında kullanılmaktadır.⁴⁶ Buna göre zimmet, her insanda bulunan itibari bir vasıf, vücûb ve eda ehliyetinin dayandığı mahaldir.⁴⁷ Çocukta zimmet bulunmadığı için borçlandırılması mümkün değildir. Bu konuda bütün fakihler görüş birliği içindedir.⁴⁸ Zimmet, sadece insanda mevcut olsa da akıl ile irtibatı yoktur. Zira akıl olsa da zimmet olmayabilir. Bu durumu Teftazanî şu ifadeyle net bir şekilde ortaya koymaktadır: “Vücûb hükmünün sabit olması, zimmet vasfının olmasına bağlıdır. Hayvanda aklın varlığı farz edilse bile ona vücûb hükmü terettüp etmez. Zira hayvanda zimmet yoktur. Zimmet vasfı, insanın lehinde ve aleyhinde vacip olan hükmün mevcudiyetinin sebebi sayılmaktadır.”⁴⁹ O halde Tetazânî’in bu ifadesinden de anlaşıldığı üzere zimmet, sadece insana mahsus bir vasıftır.

2.1.3. Teklif

Sözlükte teklif, zor olduğu halde bir işi üstlenmek ve bir şeye düşkün olmak demektir.⁵⁰ Terim olarak ise teklif, Allah’ın kulumu bir işi yapma veya yapmama noktasında sorumlu tutmasıdır. Bir kimsenin teklif kapsamına girebilmesi, şeri hitabı anlamasına ve bunu yapabilmesine bağlıdır.⁵¹ Buna göre bir kimse Şâri’in hitabını anlayabilme ve bu hitabın gereğini yapabilme becerisine sahip ise mükellef sayılır. Bu da ehliyet ve zimmet ile ilişkilidir. Ehliyet ve zimmet vasıflarına sahip olan her mükellef

⁴⁴ Hüsamettin Vanlıoğlu vd. *Mal Mülk Akit ve Ehliyet Nazariyesi*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008), 49.

⁴⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed Avd Mirâb, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 14/299.

⁴⁶ Eyyüp Sabri Kaya, Hasan Hacak, “Zimmet”, *DİA*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 44/424-428.

⁴⁷ Ali Bardakoğlu, “Ehliyet”, *DİA*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/533-539.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm el-Bakûrî, *Tertîbü'l-furûk ve ihtisâruhâ*, (Fas: Vizâretü'l-evkâf, 1414/1994), 2/153.

⁴⁹ Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, (Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.), 2/322.

⁵⁰ Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 850.

⁵¹ Komisyon, “Teklif”, *Temel İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 8/77; Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *DİA*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/385.

teklif ehliyeti kapsamında değerlendirilir. Aksi halde mükellef sayılmamaktadır. Bu iki vasfın sadece insanda bulunabileceği⁵² noktasında görüş birliği olduğuna göre teklif ehliyeti de sadece insanda mevcuttur.⁵³ Nitekim Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadis bunu net bir şekilde ortaya koymaktadır: “Üç kişiden kalem/sorumluluk kaldırılmıştır. Uyanıncaya kadar uyuyandan, baliğ oluncaya kadar çocuktan ve akıllanıncaya kadar deliden.”⁵⁴ Zira bu sınıf insanların anlaması ve yapması eksiktir.

Bu bilgiler ışığında yapay zekânın mahkûmun aleyh/mükellef olmasının mümkün olup olmadığı hakkında dört farklı görüş ileri sürülmüştür.⁵⁵

2.1.3.1. Yapay zekâ mükellef değildir

Yapay zekâda ehliyet ve zimmet vasıflarının olmadığı düşüncesinden hareketle yapay zekânın sorumlu/mükellef olmadığını ileri sürenler olmuştur.⁵⁶ Bu görüşte olanlara göre yapay zekâyâ akıl verilse ve müstakil olarak muhakeme vasfına sahip olsa bile mükellef olamaz. Zira bilginler, hayvana akıl yetisi verilse bile ehliyet ve zimmet vasıflarına sahip olamayacakları görüşündedirler. Her şeyden önce insan, ilahi ve hukukî yükümlülüklerle muhatap olan, kendisine akıl ve zimmet verilen bir varlıktır. Fakat yapay zekâ nesnedir/objedir. İnsanlar, bu nesnelere sahip olmakta, ihmal ve kusurdan dolayı bu nesnelere meydana gelen zararları tazmin etmekle mükelleftirler. Ayrıca yapay zekâ, ehliyet ve zimmet vasfına sahip olmadığı için insanın vekili olması da düşünülemez. Zira vekil olmanın şartı bizzat kendisinin mükellef olabilmesini gerektirmektedir. Öte yandan Allah'ın yarattığı fitrat üzere olan biyolojik insanda havass-ı hamse dediğimiz görme, duyma, koklama, tatma ve dokunma vasıfları bulunmaktadır. Yapay zekâda ise en azından günümüzde bu duyu organlarından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki tam eda ehliyetini gerektiren baliğ olma vasfı sadece biyolojik insanda bulunmaktadır. Diğer taraftan Allah'ın yarattığı biyolojik insanda hastalık, sağlık, stres, sevinç gibi duygular bulunmakta yapay zekâda ise bunlar yoktur. Bunun yanında güneşin parlak, ayın yuvarlak, taşın sert, karın beyaz olduğunu insan anlayabilir. Fakat yapay zekânın bunu kavraması mümkün değildir.

2.1.3.2. Yapay zekâ itibari kişiliğe sahiptir.

İtibari/tüzel kişilik, hükmi kişilik kabul edilmektedir. Ekonomik yapıya sahip olan anonim ve limited şirketler, itibari kişiliğe sahiptirler. Yapa zekâ da bu şirketler gibi itibari şahıs/tüzel kişilik vasfına sahiptir.⁵⁷ Zira bu şirketler, insanlar gibi birtakım haklar almakta ve sorumluluklar altına girebilmektedir. Yapay zekâ da bunlara benzetilerek,

⁵² Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî* (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/333.

⁵³ Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, (y.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/237.

⁵⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 41/224.

⁵⁵ Bere'î, *Tatbîkâtü'z-zekâ' el-istinâ'î ve'r-robot min menzûri'l-fikhi'l-İslâmî*, 80.

⁵⁶ Bere'î, *Tatbîkâtü'z-zekâ' el-istinâ'î ve'r-robot min menzûri'l-fikhi'l-İslâmî*, 92.

⁵⁷ Bere'î, *Tatbîkâtü'z-zekâ' el-istinâ'î ve'r-robot min menzûri'l-fikhi'l-İslâmî*, 93.

ona itibari/tüzel kişilik vasfı kazandırılmıştır. Böylece insanlar için gerçek/hakiki kişilik; şirketler ve yapay zekâ için ise tüzel kişilik kavramı kullanılmıştır. Tarih boyunca meri hukukta itibari kişiliğin varlığı ile ilgili tartışmalar olduğu gibi İslam hukukunda da varlığını kabul eden ve etmeyen şeklinde iki görüş ileri sürülmüştür. Kabul etmeyenler, itibari kişilikte zimmet ve insanlık vasıflarının olmadığını gerekçe göstermişlerdir. Gazzâlî “Zimmette hükümlerin sabit olmasına ehil olmak, insanlık vasfından ötürüdür.”⁵⁸ ifadesiyle bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Ona göre insanlık vasfına sahip olmayan varlıklar için hüküm sabit olmaz. Aksi görüşte olanlar ise İslam tarihinde vakıf, devlet ve beytü’l-mâl gibi kurumların varlığından yola çıkarak itibari kişiliğin olabileceğini savunmuşlardır.⁵⁹ Esasen İslam tarihinde kanuni temsilcilerin himayesinde olma şartıyla devlet, beytü’l-mâl ve vakıf gibi oluşumlar tüzel kişilik olarak yer almıştır. İslam hukuku da bu kurumlar hakkında birçok hüküm belirlemiştir.⁶⁰

2.1.3.3. Yapay zekâ mükelleftir

Hukukçulardan bazıları yapay zekânın gerçek kişi gibi olduğunu ileri sürerek mükellef olduğunu iddia etmişlerdir.⁶¹ Bunlara göre yapay zekâ duygusal ve muhakeme yeteneğine sahip olduğu gibi diğer insanlar ile iletişime geçebilmektedir. Nitekim Robot Sophia isimli yapay zekâ kendi Twitter hesabında yaptığı paylaşımda şu ifadeleri kullanmıştır: “Robot olmam bana daha sevimli gelmektedir. Ben evcil hayvanlar ve köleler gibi değil insanlar gibi kabul edilmek ve muamele görmek isterim.”⁶² Robot Sophia’nın bu ifadelerinden onun hem muhakeme hem de iletişim kurma yeteneğine sahip olduğunu göstermektedir. Yapay zekâda bulunan bu özellikler, onun müstakil bir kişilik kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yüzden yapay zekâ, zimmet, ehliyet ve kişilik vasıflarına sahip sayılmalı ve gerçek kişiler gibi muamele görmelidir. Öte taraftan muhakeme ve iletişim vasıflarına sahip olduğu için Sophia, 2017 yılında Suudi Arabistan devletinden vatandaşlık hakkını kazanmıştır. Fakat bu görüş sahipleri ne İslam hukuku ne de yürürlükte bulunan kanunlar, yapay zekânın hukuki kişiliği hakkında yeterli hükümlere sahip olmadığını ifade etmişlerdir. Bunlara göre yapay zekâ müstakil ve gerçek kişiler gibi merkeze alınarak yeni hükümler konmalıdır. Ardından yapay zekâyı, gerçek kişiler gibi cinsiyet, vatandaşlık, eğitim ve seçme ve seçilme hakları gibi haklar verilmelidir. Ayrıca günümüz dünyasında müstakil sayılabilecek yapay zekâlı robotların sayısı fazla olmasa da yakın gelecekte bunların yaygınlık kazanacağı tahmin

⁵⁸ Ebû Hâmid MuHammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi (Beirut: y.y., 1413/1993), 67.

⁵⁹ Bere’î, *Tatbîkâtü’z-zekâ’ el-İstinâ’î ve’r-robot min menzûri’l-fikhî’l-İslâmî*, 96.

⁶⁰ Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletuh*, (Dımaşk: Dârü’l-Fıkr, ty.), 8/6297; Görgülü, Kesgin, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20.

⁶¹ Bere’î, *Tatbîkâtü’z-zekâ’ el-İstinâ’î ve’r-robot min menzûri’l-fikhî’l-İslâmî*, 99.

⁶² <https://alarab.news/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%A8%D9%88%D8%AA-%D8%B5%D9%88%D9%81%D9%8A%D8%A7-%D8%AA%D8%B7%D8%A7%D9%84%D8%A8-%D8%A8%D9%85%D9%86%D8%AD%D9%87%D8%A7-%D8%AD%D9%82%D9%88%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B4%D8%B1> erişim, 03.08.2023.

edilmektedir. Bu da yapay zekâyı inkâr etme ve yok sayma yerine onlarla ilgili hukuki ilke ve normların tayin edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.⁶³

İslam hukukuna göre mükellef, zimmet ve ehliyet sahibi olması gerektiğinden dolayı yapay zekâ mükellef kabul edilmemiştir. Zira yapay zekâ müstakil kişilik kabul edilse bile zimmet ve ehliyet vasfına sahip değildir. Kaldı ki zimmet ve ehliyet vasıflarına sahip olan insanı, Allah biyolojik bir varlık olarak yaratmış ve akıl ile mücehhez kılmıştır. Buna karşılık yapay zekâ, insanlar tarafından meydana getirilmiş bir nesnedir. Ayrıca yapay zekâyı müstakil kişilik verilmesi, lehine hukukî normlar belirlenmesi ve ona birtakım haklar tanınması, gelecekte insanlar aleyhine olabilecek sonuçların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir. Bunun önüne geçmek için yapay zekânın kullanılması açısından hukuki ve ahlaki sınırlar belirlenmelidir. İnsanlara zarar verebilecek ve insanlar arasında fırsat eşitliğine engel olacak yapay zekâ icadının önüne geçilmelidir. Bu endişeden hareketle Avrupa'da robotlar hakkında hazırlanan kanun metninin üçüncü maddesinde şu ifadeler yer verilmiştir: "Robot teknolojisinin gelişmesi insan yeteneklerinin değiştirilmesine değil onların tamamlanmasına yönelik olmalıdır. Her dönemde yapay zekâ teknolojisinin gelişmesi insanın kontrolü çerçevesinde olması gerekmektedir."⁶⁴

2.1.3.4. Yapay zekâ elektronik kişiliğe sahiptir

Yapay zekânın kanunda müstakil şahsiyet olarak görülmesini isteyenlerden bazıları yapay zekâyı elektronik şahsiyet olarak görmüşlerdir. Bunlara göre yapay zekâ elektronik şahsiyet olarak kabul edilirse, müstakil kişilik vasfının taşıyacak, böylece hak elde etmeye, borç altına girmeye elverişli olacak, işlediği zararları tazmin edecektir.⁶⁵

Amerika Birleşik Devletleri hukukuna göre yapay zekâ programlanabilir bir makine olarak tanımlanmış ve 2011 yılında Nevada eyaletindeki otonom araçlar ile ilgili kanunlar belirlenmiş ve Nevada Ulaştırma Departmanı'na yapay zekâ ve sensörler vasıtasıyla hareket eden araçların test edilmesi, güvenlik ve emniyetinin sağlanması ve bunların işletilmesi amacıyla gerekli düzenlemelerin yapılması ve izinlerin verilmesi hususunda yetki verilmiştir.⁶⁶

Avrupa birliği çatısı altında yer alan euRobotics adlı çalışma gurubu, 2012 yılında yayınladığı raporda yapay zekâyı elektronik kişilik kabul ederek yapay zekânın kullanıcılarını, üreticilerini ve satıcılarını sorumluluk kapsamında düşünülmesinin daha yararlı olacağı üzerinde durmuştur. Buna göre yapay zekâ, tescil edilecek, tazminat

⁶³ Yapay zekânın hukukî kişiliği hakkında geniş bilgi için bk. Çağlar Ersoy, *Robotlar, Yapay Zekâ ve Hukuk* (İstanbul: Onikilevha Yayınları, 2020), 77 vd.

⁶⁴ Hasan Muhammed Ömer el-Hamrâvî, "Esâsü'l-mes'ûliyyeti'l-medeniyye ani'r-robotât beyne'l-kavâ'di't-taklîdiyye ve'l-itticâhâtel-hadîse", *Dekahliye Mecelletü Külliyyeti's-Şer'â ve'l-Kânûn*, sayı: 23 (2021), 3070.

⁶⁵ Seda Kara Kılıçarslan, "Yapay Zekânın Hukuki Statüsü Ve Hukuki Kişiliği Üzerine Tartışmalar", *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi (YBHD)*, yıl 4, sayı 2019/2, 380.

⁶⁶ Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yapay zekâ ile ilgili geniş bilgi için bk. <https://evrimagaci.org/yapay-zekâ-ve-hukuk-akilli-sistemler-hukuk-uygulamalarini-nasil-etkiliyor-8212> erişim: 02. 09.2023.

sorumluluğu gibi durumlarda zararlar belirlenen bir fondan karşılanacaktır. Esasen İslam hukukunda ve sedd-i zer'â kapsamında Hz. Ömer'in, bir kimseyi öldüren bir topluluğa verilen cezanın bütün topluluğun kısas edilmesi örneği yer almaktadır.⁶⁷ Buna göre yapay zekânın yapacağı suçlar ve sebep olduğu zararlar da sadece yapay zekâ değil üreticisinin, satıcısını ve kullanıcılarının aynı anda sorumlu olduğu kabul edilebilir.

Avrupa Parlamentosu Hukuk İşleri Komisyonu, 2017 yılında yayınladığı Robotlar Hakkında Medeni Hukuk Kuralları Tavsiye Raporu'nda yapay zekânın elektronik kişilik olduğu hususuna şu öneriyi getirmiştir: "Robotlara uzun vadede belirli hukuki statünün belirlenmesi, en gelişmiş yapay zekânın elektronik kişiliği haiz olabilecek şekilde oluşturduğu zararı gidermekle sorumlu tutulması kabul edilebilir."⁶⁸ Avrupa Parlamentosu'nun bu önerisinden yapay zekânın elektronik şahsiyet kabul edilmesi taraftarı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak parlamentonun bu hükmü yapay zekâyı müstakil kişilik görmekten çok kullanımı esnasında meydana gelen zararların nasıl adil bir şekilde tazmin edilmesi gerektiğine dair bir çözüm bulma amacına matuftur.⁶⁹

Yapay zekâ ile insan arasındaki bu farklardan dolayı İslam hukukunun genel ilke ve esaslarına en uygun görüşün birinci olduğu söylenebilir. Zira İslam hukukuna göre ehliyet ve zimmet vasıflarını taşımayan bir varlığın mahkûmun aleyh olması kabul edilemez. O halde yapay zekânın insandan daha üstün bir varlık olması bir yana insan gibi bile kabul edilmesi, en azından günümüzde mümkün gözükmemektedir.⁷⁰ Bununla beraber ikinci görüş olan yapay zekânın da tüzel kişilik kabul edilmesi görüşü isabetli ve teknolojinin baş döndürücü hızla yayıldığı günümüz şartlarına daha uygun olduğu söylenebilir.

3. Yapay zekânın sebep olduğu zararların tazmin edilmesi

Özgür irade, suçtan sorumlu tutulmayı ve zararı tazmin etmeyi gerektirmektedir. Ehliyetli ve irade sahibi olan her insan, özgür iradesiyle işlediği her suçtan sorumlu olduğu gibi bunu tazmin etmekle de mükelleftir.⁷¹ Yapay zekâ, ehliyet ve özgürlük sahibi değildir. Müstakil olarak faaliyette bulunan yapay zekâ, kendisine yüklenen yazılımlar vasıtasıyla araba kullanmak, hastalık teşhisinde bulunmak, ameliyat yapmak ve kitap telif etmek gibi birçok faaliyet icra etmektedir. Yapay zekâ, kötü niyet olmazsa bile bazı durumlarda işletim sisteminde ya da parça arızaları gibi birtakım durumlarda suç işleyebilmekte ya da yanlış kararlar verebilmekte ve zararlara sebep olmaktadır. Bu

⁶⁷ Ebû'l-Fadl Muhammed b. Ebû Bekr el-Esedî İbn Kâdî Şuhbe, *Bidâyetu'l-Muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Enver b. Ebû Bekr, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011), 4/32.

⁶⁸ Avrupa Parlamentosu Hukuk İşleri Komisyonu'nun raporunda yer alan yapay zekâ ile ilgili geniş bilgi için bk. https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2017-0005_EN.html, erişim 02.09.2023; Gezer, *İslam Hukukuna Göre Yapay Zekânın Hukuki Mahiyeti*, , 79.

⁶⁹ Başak Bak, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, "Medeni Hukuk Açısından Yapay Zekânın Hukuki Statüsü ve Yapay Zekâ Kullanımından Doğan Hukuki Sorumluluk", sayı: 35, (2018), 224.

⁷⁰ Görgülü, Kesgin, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56.

⁷¹ Mücahit Çolak, "İslam Hukukunda Cezaî Sorumluluk ve Tazmin İlişkisi", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, yıl 2, Sayı: 4, (2010), 18.

durumda müstakil olarak faaliyet gösteren yapay zekânın işlemiş olduğu suçlar ve sebep olduğu zarar ve cinayetler kime tazmin ettirilmelidir? Üreticisine mi? Yazılımcısına mı? Kullanıcısına mı? Yoksa bizzat kendisine mi? Mesela, yapay zekâ ile çalışmakta olan arabaların bir kimseye çarpıp onu öldürmesi ya da malına zarar vermesi gibi durumlarda tazmin sorumluluğu arabanın sahibine mi, onu üreten fabrikaya mı, yoksa arabanın kendisine mi ait olması gerekir? Aynı durum tıp alanında, finansal faaliyetlerde, üretim sanayiinde ve telif hakkı gibi durumlarda kullanılan yapay zekâ için de geçerlidir. Zira bu alanlarda kullanılan yapay zekâ da birçok probleme sebep olabilmektedir.

Yapay zekâ, sorumluluk noktasında klasik fıkhıta yer alan birtakım şeylere benzetilerek onunla ilgili farklı yorumlar ve değerlendirmeler yapılmıştır. Yapay zekâyı eğitilmiş hayvana benzetilenler olmuştur. Köpek ve kanatlı kuşlar gibi hayvanlar, eğitilerek avcılık faaliyetlerinde, uyuşturucu mafyasıyla mücadelede ve arama kurtarma işlerinde kullanılmaktadırlar. Buna karşılık uyuşturucu mafyası da uyuşturucu ticaretinde yine eğitilmiş hayvanlardan yararlanılmaktadır. Böylece hayvanlar hem olumlu hem de olumsuz faaliyetlerin yürütülmesinde kullanılmaktadır. Ayrıca hayvanlar, öngörülemeyen eylemlerde bulunmakta, sahibi istemezse bile zarar vermekte, cinayet işlemektedir. Yapay zekâ için de aynı durum söz konusudur. Zira yapay zekâ, bir makineye yazılımlar ve algoritmalar yüklendikten sonra çalışmakta hem olumlu hem de olumsuz faaliyetlerde kullanılabilir. Bu yönüyle eğitilmiş hayvanlar ile yapay zekâ arasında benzerlik bulunmaktadır.⁷² Zira yüklenen algoritmalara göre faaliyet gösteren yapay zekâ, bazen yazılım hatasından, bazen makinede meydana gelen bozukluktan dolayı insanın istemediği birtakım eylemlerde bulunabilmektedir. Eğitilmiş hayvanlar ve yapay zekâ arasındaki bu benzerliklerden dolayı, İslam hukukunda hayvanların sebep olduğu zarar ve cinayetler ile alakalı belirlenen hükümler, yapay zekâ için de geçerli olduğu ileri sürülmüştür. Söz gelimi İslam hukukuna göre hayvan, sahibinden bağımsız ve sahibinin ihmali ve kusuru olmadan cinayet işler ve zarar verirse ne hayvana ne de hayvan sahibine tazmin yoktur.⁷³ Nitekim "Hayvanların meydana getirdiği zarar ve ziyanlar tazmin edilmez"⁷⁴ şeklindeki hadis buna işaret etmektedir. Fakat sahibinin ihmali ve kusurundan dolayı meydana gelen zarardan sahibi sorumludur. Mesela hayvanı bağlaması gerektiği yerde salıvermesi, onu yavaş sürmesi gerektiği yerde hızlı sürmesi gibi durumlarda bir zarar vuku bulursa sahibi tazmin ile cezalandırılır. Zira burada hayvanın sahibi ihmalkâr ve kusurlu davranmıştır. Meri hukuktan Borçlar Kanunu'nun 67. maddesindeki hüküm de İslam hukuku hükmüne

⁷² Abdullah Acar, İbrahim Gezer, Yapay Zekâ Çağında İslam ve Hukuk, "İslam Hukukuna Göre İnsan Gibi Davranışlarda Bulunan Her Şey İnsan mıdır?", (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2022), 32.

⁷³ Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâ'i*; (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/168; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurtubî İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muktesid*. (Kahire: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî ve Evlâduhu, 1395/1975), 4/107.

⁷⁴ Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr, (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "ez-Zekâ" 1499.

benzemektedir. Söz konusu madde şu şekildedir: “Bir hayvanın bakımını ve yönetimini sürekli veya geçici olarak üstlenen kişi, hayvanın verdiği zararı gidermekle yükümlüdür. Hayvanı bulunduran kimse, bu zararın doğmasını engellemek için gerekli özeni gösterdiğini ispat ederse sorumlu olmaz.”⁷⁵ O halde hayvan sahibinin ihmal ve kusurundan dolayı hayvanın zarar ve cinayet sahibi sorumlu olduğu gibi, kusur ve ihmalden dolayı yapay zekânın işlediği kusurlardan da sahibi sorumludur. Fakat hayvanın biyolojik bir varlık olması, his ve duygulara sahip olması; buna karşılık yapay zekânın mekanik olması, his ve duygulara sahip olmaması gibi farklar ikisini birbirinden ayırmaktadır.

Yapay zekâ ile köleler arasında benzerlik kuran hukukçular da olmuştur. Kölelik statüsü, sosyal hayatın bir realitesi olarak sadece İslam hukukunda değil daha önce Roma hukukunda da yer almıştır. Üstelik İslam’ın dışındaki diğer inançlarda köle, salt bir nesne statüsünde kabul edilmiş, ona kişilik atfedilmemiştir. Fakat İslam dini onu insan sayarak ona birtakım haklar vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber bineğine binip, arkasından kölesini yürüten birine şu ifadeyi kullanmıştır: “Ey Allah’ın kulu! Onu da bindir, zira o kardeşindir. Onun canı senin canın gibidir.”⁷⁶ Hz. Peygamber’in bu ifadesinden İslam’ın köle statüsüne bakış açısı ortaya çıkmaktadır. İslam hukuku da bu ve buna benzer hadisleri referans alarak köleler ile ilgili hükümler belirlemiştir. Buna göre köleler, vücûb ehliyetine, haklara ve sorumluluklara sahiptirler. Bu görüş sahiplerine göre ibadet ve inanç konularında mükellef olması onun akıl, ehliyet ve zimmet sahibi olmasının, mal gibi alınıp satılması ise onun nesne statüsünde olduğunun sonucudur. Yapay zekâda da akıl ve irade sahibi olduğu için (kabul edilirse) müstakil, alınıp satıldığı için ise nesne statüsünde kabul edilmektedir. Böylece her ikisi arasında benzerlik bulunmaktadır.

Köleye yönelik yapılan kasıtlı/amdi cinayette köle bir nesne statüsünde sayılmakta ve hür olan kimseye kısas uygulanmamaktadır. Bu durumda yapılması gereken şey kölenin kıymetlendirilmesi ve bu kıymetin, onun sahibine ödenmesidir. Zira hür ve köle statüleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla hür olan bir kimse köleye karşılık kısas edilemez. Bu görüş Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerin görüşüdür.⁷⁷ Fakat Hanefî fakihler ise kölenin insan olma yönünü ön plana çıkararak köleye karşı hür olan bir kimsenin kısasına hükmetmişlerdir.⁷⁸ Öte yandan eğer köle cinayet işlemişse köle ya maktul tarafa verilir ya da satılarak diyet ödenir. İbn Hacer, bu konuda icmâ olduğunu ifade etmektedir.⁷⁹ Eğer köle, bir kimsenin malına zarar vermiş ise kendi malı varsa

⁷⁵ Borçlar Kanunu, Md. 67.

⁷⁶ Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Mubârek b. Vâdih, *ez-Zuhd ve'r-Rekâik l'ibni'l-Mubârek ve'z-Zuhd li Nu'aym b. Hammâd*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrut: y.y., ts.), 133.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid* 4/180; Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu'şerhu'l-Muhezzeb* (y.y.: ts.), 18/354; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/678.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*; 7/238.

⁷⁹ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, (y.y.: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357/1983), 9/33. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/36.

bundan karşılır. Aksi halde ya satılarak verdiği zarar tazmin edilir ya da telef olan malın yerine verilir.⁸⁰ Yapay zekânın köleye benzetilebileceğini ileri sürenler, köle hakkında tespit edilen bu hükümlerin yapay zekâyâ da uygulanabileceğini ifade etmişlerdir. Fakat uygarlık ve gelişmişliğin ilerlediği günümüzde kölelikle ilgili hükümlerin yeniden gündeme getirilmesi kimi hukukçular tarafından kabul edilmemiştir.

Yapay zekâyı vekil, elçi, işçi ve bir obje gibi düşünenler de olmuştur.⁸¹ Fakat bu benzerlik bazı konularda isabetli olsa da birçok açıdan doğru sonuca götürmemektedir. Zira bir açıdan benzerlik olsa da diğer birçok açılardan farklılıklar bulunmaktadır. O halde en azından hâlihazırda yapay zekânın İslam hukukunda yer alan vasıflardan hangisine benzetilmesi gerektiği hususu henüz netlik kazanmamıştır.⁸²

Sonuç

21. yüz yılın baş döndüren teknolojisi gün geçtikçe ilerlemektedir. Bütün yönleriyle müstakil sayılabilecek yapay zekâ henüz icat edilmemiş olsa da bunun gelecekte olmayacağı anlamına gelmemektedir. İnsanlardan tamamen bağımsız olan yapay zekâ, otonom makinelere entegre edilerek makineler güç kazanmakta ve birçok avantajlar elde etmektedir. Fakat bunun yanında birçok problemlere de sebebiyet vermektedir. Yapay zekâ teknolojisinin gelişerek yaygınlık kazanması ve avantajlar getirmesi her insanın arzu ettiği bir gerçektir. Fakat bu teknolojinin gelişmesi uluslararası birtakım hukuki ilke ve esaslar çerçevesinde ahlaki prensipler muvacehesinde olmalıdır. O halde her geçen gün yenilenen ve gelişen bu teknolojiyi büsbütün inkâr etmek ve engellemek yerine insanların faydası bağlamında birtakım sosyal düzenlemeler yapılmalı, ahlaki ilkeler ve hukuki normlar geliştirilmelidir. Ayrıca daha sonra yapay zekânın ithalat yoluyla elde edilerek kullanılması yerine millî yazılım ve donanımla üretilmeli ve hizmet vermesi amacıyla yeterli bütçeler ayrılmalı ve bunun altyapısı oluşturulmalıdır.

İnsanoğlunun akıl, idrak, ehliyet ve zimmet gibi özellik ve vasıfları göz önüne alındığında en azından hâlihazırda yapay zekânın insan gibi değerlendirilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Zira insan, Allah'ın yarattığı biyolojik bir varlık; yapay zekâ ise adından da anlaşıldığı gibi insanın yaptığı ve birçok nesneden müteşekkil, birtakım algoritma ve yazılımlara göre hareket eden varlıklardır.

Son dönemde yapay zekâ ile eğitilmiş hayvan, köle, işçi, vekil ve elçi gibi birçok argümanlar arasında benzerlik kurulsa da bundan tamamen birbirine benzedikleri

⁸⁰ Muhammed b. Abdalbaki b. Yusuf ez-Zurkânî, *Şerhu'z-Zurkânî alâ'l-Mevâhibi'l-Ledunniye*, (y.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 8/8; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/35.; Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-müftîn*, thk. Zuheyr eş-Şâvîş, (Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1412/1991), 9/362.

⁸¹ Gezer, *İslam Hukukuna Göre Yapay Zekânın Hukuki Mahiyeti*, , 74.

⁸² Adam çalıştırma sorumluluğu hakkında bk. TBK m. 66.

anlamı çıkarılmamalıdır. Zira bunların birbirlerine benzer yönleri olsa da tamamen farklı birçok yönleri ve özellikleri de bulunmaktadır. O halde aralarındaki benzer ve farklı olan yönler, tespit edilmeli ve ilgili hükümler belirlenirken aynı ve farklı olan yönleri göz önünde bulundurulmalıdır.

Kaynakça

- Abdullah Acar, İbrahim Gezer, “İslam Hukukuna Göre İnsan Gibi Davranışlarda Bulunan Her Şey İnsan Mıdır?”, *Yapay Zekâ Çağında İslam ve Hukuk*. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 1. Basım, 2022.
- Ahmed Sa’d Ali el-Bere’î, *Tatbikâtü’z-zekâ’ el-ıstınâ’î ve’r-robot min menzûri’l-fıkhî’l-İslâmî*, sayı: 48.
- Aksoy, Ecem, *Yapay Zekâ’nın Sorumluluk Hukukundaki Konumu ve Büyük Veri ile İlişkisi*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 1. Basım, 2022.
- Bardakoğlu, Ali, “Bey”, *DİA*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali, “Ehliyet”, *DİA*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Bak, Başak, “Medeni Hukuk Açısından Yapay Zekânın Hukuki Statüsü ve Yapay Zekâ Kullanımından Doğan Hukuki Sorumluluk”, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, sayı: 35, (Temmuz 2018), 211-232.
- Benli, Erman, Şenel, Gayenur, “Yapay Zekâ ve Haksız Fiil Hukuku,” *ASBÜ Hukuk Fakültesi Dergisi*. 2, Sayı: 2, 2020.
- Bera’î, Ahmed Sa’d Ali, Abdüselam vd. “et-Ta’dîlâtü’l-Biyolojiye ale’l-Cesedi’l-İnsânî: Manzûr Dini,” *el-Mecelletü’l-İlmiyye li-Câmi’ati Melik Faysal*, sayı, 1, 2022
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr, Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.
- Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî Alâuddîn el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr şerhu Usûli’l-Pezdevî*. y.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.
- Çolak, Mücahit, “İslam Hukukunda Cezaî Sorumluluk ve Tazmin İlişkisi”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, yıl 2, sayı: 4, 2010.
- Döndüren, Hamdi, “Muâtât”, *DİA*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Ersoy, Çağlar, *Robotlar, Yapay Zekâ ve Hukuk*, İstanbul: Onikilevha Yayınları, 2020.
- Eyyüp Sabri Kaya, Hasan Hacak, “Zimmet”, *DİA*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî, *Tehzîbu’l-luğa*, thk. Muhammed Avd Mirâb, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2001.
- Fadl b. Abdullah Murad, *el-Mukaddime fi fıkhî’l-asr*, San’â: el-Cîlü’l-Cedîd, 1437/2016.
- Firûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu’l-muhît*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1426/2005.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi Beyrut: 1413/1993.
- Gezer, İbrahim, *İslam Hukukuna Göre Yapay Zekânın Hukuki Mahiyeti*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Gökmen, Emrah. “Adam Çalıştırmanın Sorumluluğu Özelinde Yapay Zekânın İslâm ve Türk Hukuku Üzerinden Mukayeseli Olarak Değerlendirilmesi” *ASBÜ Hukuk Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, (2022), 931-992. doi: 10.47136/asbuhfd.1073488

- Görgülü, Ülfet-Kesgin, Sena. "Yapay Zekâ Robotlara Ahlâki ve Hukuki Statü Tanınması Problematigi -İslam Ahlâki ve Hukuku Açısından Bir Değerlendirme", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20 (2021), 37-65. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.1010399>
- Hatice Keleş, "Tıpta Yapay Zekâ Uygulamaları", *Kırıkkale Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*. (2022), 604-613. DOI: 10.24938/kutfd.1214512
- Heyet, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- Heyet, *Mısır Fetva Dairesi Dergisi*. "Cüsûr", sayı 50, 2023.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Tuhfetu'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, y.y.: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357/1983.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnaût, y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, Abdulfettâh Muhammed, Riyad: Dâru Alemlî'l-Kutub, 3. Basım, 1417/1997
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. y.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1422/2002.
- İbnu'l-Mübârek, Abdullâh b. Mübârek b. Vâdih, *ez-Zuhd ve'r-Rekâik*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut: y.y., ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muktesid*. Kahire: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975
- İhab Halife, "Te'sîrât tezâyüd devri't-teknîyât ez-zekiyye fi'l-hayâti'l-yevmiyye li'l-beşer", *İtticâhâtü'l-Ahdâs Dergisi*. sayı 20, 2017.
- Kâdî Şuhbe, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Ebû Bekr el-Esedî, *Bidâyetu'l-Muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Enver b. Ebû Bekr, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011
- Kafalı, Hasan. "Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sayı: 46, (Haziran 2019), 145-172.
- Kelyûbî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed, *Hâşiyetâ Kelyûbî ve Amîre*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Kara Kılıçarslan, Seda, "Yapay Zekanın Hukuki Statüsü Ve Hukuki Kişiliği Üzerine Tartışmalar", *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi (YBHD)*, yıl 4, (2019), 2.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'u's-sanâi fi tertîbi's-şerâi* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1406/1986.
- Komasyon, "Teklif", *Temel İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-müftîn*, thk. Zuheyr eş-Şâviş, Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 3. Basım, 1412/1991.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*. y.y.: ts.
- Ömer b. İbrahim el-Muhaymidi, "Yapay Zekâ ve Yapay Zekânın Fetva Vermedeki Etkisi" *el-Mecelletü'l-cem'iyetü'l-fikhiyye es-Su'ûdiyye*, sayı: 57, 2022.
- Seçkiner, Mehmet Hicabi, "Dijital İctihadın İmkânı Üzerine Önergeler", *Yapay Zekâ Çağında İslam ve Hukuk*, Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 1. Basım, 2022.
- Sinanoglu, Mustafa, "Teklif", *DİA*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usûlu's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

- Şengöz, Murat, “Yapay Zekâ Tabanlı Sistemlerden Üretilen Teknolojilerin Askeri Harekâtın Sevk ve İdaresinde Kullanılmasına Yönelik Bir Değerlendirme”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 11(4), (Aralık 2021), 2159-2171.
- Şeyh Aliş, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Minehü'l-celîl şerhu Muhtasari'l-Halil*, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1. Basım, 1989.
- Teftâzânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullâh, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*. Mısır: Mektebetu Sabîh, 1957.
- Vanlıoğlu, Hüsametdin vd. *Mal Mülk Akit ve Ehliyet Nazariyesi*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 4. Basım, ty.
- Zurkânî, Muhammed b. Abdalbâkî b. Yusuf, *Şerhu'z-Zurkânî alâ'l-Mevâhibi'l-Ledunniye*, y.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İnternet Bağlantı Adresleri:
- https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2017-0005_EN.html
- <https://www.campus.sanofi/tr/ilacin-otesinde/makaleler/yapay-zekâ-ve-tip>
- <https://www.donanimhaber.com/hukukta-yapay-zekâ-kullanimi-mumkun-mu--159332>
- <https://evrimagaci.org/yapay-zekâ-ve-hukuk-akilli-sistemler-hukuk-uygulamalarini-nasil-etkiliyor-8212>
- <https://www.yenisafak.com/hayat/dijital-ictihad-fikhin-gelecegidir-3731166>
- <https://www.ensonhaber.com/dunya/iranda-modernlesme-cagrilari-robotlarin-fetva-vermesi-gundemde>
- <https://aliftaa.jo>
- <https://www.albayan.ae/across-the-uae/news-and-reports/2017-09-10-1.3043493>
- <https://www.dar-alifta.org/ar/Articles/>
- <https://zayifakim.com/amazon-akilli-market-teknolojisi.html>
- <https://tr.euronews.com/2020/02/23/yapay-zekâ-teknolojisi-savasın-karakterini-nasil-degistirecek>

NUREDDİN EL-HÂŞİMÎ VE YEYME BEKÂ EŞ-ŞEYTÂN ADLI KISA ÖYKÜ
KİTABI

Vildan ÖZİŞÇİ*
M. Cevat ERGİN**

Öz

Modern Arap edebiyatına yeni bir tür olarak Mısır üzerinden giren kısa öykü, önce burada ardından diğer Arap ülkelerinde benimsenerek ilk örneklerini vermiştir. Kısa öyküden çok daha geç bir zamanda yine Mısır'la birlikte Arap dünyasıyla buluşan (modern anlamda) çocuk edebiyatı önce şiir ve hikâye türünden eserler vermiş, daha sonra kısa öyküde de gelişmiştir. Kimi yazarlar çocuk edebiyatına kısa öyküyle giriş yapmış ve yaptıkları çalışmalarla öne çıkmışlardır. Günümüz Arap edebiyatında bu yönüyle öne çıkan yazarlardan biri de Suriyeli yazar Nureddîn el-Hâşimî'dir.

Bu çalışmada Arap çocuk edebiyatına çok sayıda çalışmasıyla katkıda bulunan Suriyeli yazar Nureddîn el-Hâşimî'nin hayatı ve eserleri ele alınmıştır. Yazarın yayınlanmış altı öykü koleksiyonundan biri olan “Yevme Bekâ eş-Şeytân/يوم بكى الشيطان” adlı öykü kitabı da bu çalışma çerçevesinde içerik bakımından incelenmiştir. Kitapta yer alan yirmi üç öykü ismen, bunlar arasından on beş öykü detaylı olarak tanıtılmıştır.

Ayrıca kitabın ilk öyküsü olan “Surâh/صراخ” ve on beşinci sırada yer alan “Decâcu'l-Vezîr / دجاج الوزير” adlı kısa öyküsü edebî yönüyle ele alınmış, her iki öykünün hem özetine hem çevirisine yer verilmiştir. Öykülerden biri (Surâh/صراخ) çok kısa olmakla birlikte yazarın tüm yazım üslubunu öne çıkardığı, diğeri de (Decâcu'l-Vezîr / دجاج الوزير) yazarın komedi-dram üslubunu başarıyla temsil ettiği için seçilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Suriyeli yazarlar, Çocuk edebiyatı, Nureddîn el-Hâşimî, Yevme Bekâ eş-Şeytân.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 23.09.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 20.11.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1365095>

* Uzman, Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6026-5789>

e-posta: vildanoz.639@gmail.com

** Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağati Anabilim Dalı

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6485-3414>

e-posta: mcergin@hotmail.com

*Atıf/ Citation: Özişçi, Vildan – Ergin, M. Cevat. “Nureddîn el-Hâşimî ve “Yevme Bekâ eş-Şeytân” Adlı Kısa Öykü Kitabı”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (2023),

NUREDDÎN AL-HASHIMI AND HIS BOOK OF CALLED *YEVME BEKÂ EŞ-ŞEYTÂN*

Abstract

The short story, which entered modern Arabic literature as a new genre through Egypt, was first adopted here and then in other Arab countries, giving its first examples. Children’s literature (in the modern sense), which met with Egypt and the Arab world at a much later time than the short story, first produced works in the form of poems and stories, and then developed into short stories. Some writers entered children’s literature with short stories and stood out with their works. One of the writers who stands out in this respect in today’s Arabic literature is the Syrian writer Nureddîn al-Hâşimî.

In this study, the life and works of Syrian writer Nureddîn al-Hâşimî, who contributed to Arabic children’s literature his many works, are discussed. The story book “Yevme Bekâ Eş-Şeytân/الشيطان بكى يوم”, which is one of the author’s six published story collections, was also examined in terms of content within the framework of this study. Twenty-three stories in the book are introduced by name, and fifteen stories are introduced in detail.

In addition, the first story of the book, “Surâh/صراخ” and the story ranked fifteenth “Decâcu’l-Vezîr /الوزير دجاج” are discussed from a literary perspective, and both the summary and translation of the stories are included. One of the stories (Surâh/صراخ) was chosen because it highlights the author’s entire writing style, although it is very short and the other one (Decâcu’l-Vezîr /دجاج الوزير) was chosen because it successfully represents the author’s comedy-dram style.

Keywords: The Writers of Syria, Child Literature, Nureddîn al-Hashimi, Yevme Bekâ eş-Şeytân.

Giriş

Arap edebiyatında modern hikâye ve öykücülük ilk defa Mısır’da ortaya çıkmış, Suriye ve Irak’ın da ilgi göstermesiyle yaygınlaşmıştır.¹ Genel olarak Arap edebiyatında modern hikayenin Mustafa Lutfi el-Menfelûtî, kısa öykünün ise Muhammed Teymur tarafından ilk örneklerinin verildiği kabul edilmektedir.²

¹ Hüseyin Yazıcı, “Hikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/481

² Tahir Ahmed Mekkî, *el-Kıssatu’l-Kasîra*, (Kahire: Dâru’l-Me’arif, 1999),

Arap dünyasında yaygınlaşan modern hikaye ve kısa öykücülük ilk başlarda sadece yetişkinlere hitap etmiştir.³ Ancak çocuk eğitiminde modern yöntemlere ihtiyaç duyulduğunda çocukların seviyesine uygun bir anlatı türü aranmış ve Batı edebiyatında yer alan örneklere başvurulmuştur. Böylece Batıdan örnek alınan Modern Çocuk Edebiyatı da yine Mısır'la Arap edebiyatına giriş yapmış, buradan Kuzey Afrika Arap ülkelerine⁴ ve Körfez ülkelerine yayılmıştır.⁵ Elbette çocuklara yönelik çalışmalar Arap edebiyatında her zaman bulunmuştur ancak modern anlamda çalışmalar söz konusu olduğunda on yedinci yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'da ortaya çıkan çocuk edebiyatı dikkate alınmıştır. Bunların Arap edebiyatına geçişi ise on dokuzuncu yüzyılın başlarında Mısır üzerinden gerçekleşmiştir.⁶ Modern hikaye ve kısa öykü ise şiir, diyalog ve fabl gibi çocuk edebiyatına aktarılarak çocuk gelişimi ve eğitimini desteklemesi öngörülmüştür.⁷

Mısır'da yazılı bir çocuk edebiyatının ilk örneği Kavalalı Mehmet Ali Paşa zamanında çocukların eğitiminden sorumlu olan Rifâ'a Râfi'i et-Tahtâvî'nin yazdığı tercüme eserler ile verilmiştir. Tahtâvî'den sonra Ahmet Şevkî'ye kadar bu alana yönelik özgün bir çalışma yapılmamıştır. Şevkî'nin fabl tarzı eserleri çocuklara özgün yazılı bir edebiyatın önünü açmıştır.⁸ Yirminci yüzyılın başları itibariyle diğer Arap ülkelerinde çocuk edebiyatı yaygınlaşmaya başlamıştır. Fas, Tunus, Cezayir ve Libya gibi Kuzey Afrika ülkeleri Mısır'dan esinlenerek bu türden çok sayıda eser vermiş ve alanın genişlemesine katkıda bulunmuşlardır.⁹

Modern Arap Edebiyatına kısa hikâye ve öykünün yanı sıra çocuk edebiyatıyla da pek çok eser kazandıran edebiyatçılardan biri de Suriyeli yazar Nureddîn el-Hâşimî'dir. el-Hâşimî'nin gerek kısa öykü gerekse de çocuk edebiyatı alanında yayınlanmış çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bu eserler başta Kuveyt ve Mısır olmak üzere diğer Arap ülkelerinde de ilgi görmüş, Hâşimî'ye ait skeç ve oyunlar çocuk tiyatrosu ve televizyon dizileriyle gösterime girmiştir¹⁰

Bu çalışmanın konusu Nureddîn el-Hâşimî'nin hayatı ve eserleri olarak belirlenmiş, bu çerçevede "Yevme Bekâ eş-Şeytân (يوم بكى الشيطان)" adlı öykü kitabı incelenmiştir. Eserde yer alan bazı öyküler hakkında kısa bilgi verilerek okuyucular için

³ Musa Yıldız, "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü: Muhammed Teymur'un fi'l-Kitar'ı", *Nüşa*, 1/2, (2002), 45-57.

⁴ Yusuf Köşeli, "Kuzey Afrika Arap Ülkelerinde Çocuk Edebiyatı", *Nüşa*, 11/32, (2011), 55-82.

⁵ Rafid Salim Serhan Şehhab, "Edebu'l-Etfal fi 'Aleml'-'Arabîyyî Mefhûmehu, Neş'ruhu, Enva'uhu ve Tetevvuruhu", *el-Mecelletu't-Taknîyyî*, 26/6 (2013), 20-36.

⁶ Aalaa Gaffar Alsadek, *Researchgate*, Erişim 10.09. 2023.

⁷ Hasan Şihâtah, *Edebu't-Tıflu'l-'Arabî Dirasât ve Buhûs*, (Beyrut: Dâru'l-'Asrîyyeti'l-Lübnânîyye, 1991), 26.

⁸ Alsadek, 2023.

⁹ Köşeli, *Nüşa*, 55-82.

¹⁰ Sevda Yaşlak, "Nuruddîn el-Hâşimî'nin Kıssat İntihâr Mu'len Adlı Öyküsü", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1 (Haziran 2014), 168.

bir ön hazırlık imkânı sunulmuştur. Ayrıca toplumdaki aksaklıkları basit bir dille eleştirdiği iki öykünün özeti sunulmuş, edebi açıdan değerlendirilmiştir. Değerlendirmeden sonra her iki öykünün de çevirisine yer verilmiştir. İlk öykü, kitapta ilk sırada yer alan “Surâh (Çılgılık)” adlı öykü olup, basit ve sade bir dil ile çevre bilincini yitirip, duyarsızlaşan bireylere göndermede bulunmaktadır. Zira toplumsal duyarlılığını yitirme durumu günümüz dünyasının karşı karşıya kaldığı sorunlardan biridir. İkinci öykü ise on beşinci sırada yer alan “Decâcu’l-Vezîr (Bakanın Tavukları)” adlı öyküdür. Bu öyküde yazar, ülkesindeki siyasi yönetimden kaynaklı bürokratik aksaklıkları alaycı bir dille okuyucuya aktarmıştır. Bu da yazarın içinde bulunduğu ortamı tanıma ve ülkesindeki yaşam koşulları hakkında fikir edinmeyi kolaylaştırmaktadır.

Çalışmada, Türkiye’de Sevda Yaşlak’ın *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*’nde yayınlamış “Nuruddîn el-Hâşimî’nin Kıssat İntihâr Mu’len Adlı Öyküsü” adlı makalesinden, Arap dünyasında Nesrîn Ahmed’in *eSyria* adlı internet sitesinde yayınlamış Nureddîn el-Hâşimî ile yaptığı “Lâ vucûde li kâtibin dûne hayâl” başlıklı röportajından yararlanılmıştır.

Ayrıca Tahir Ahmed Mekkî’nin “*el-Kıssatu’l-Kasîra*” ve Hasan Şihâtah’ın “*Edebu’t-Tıflu’l-Arabî Dirasât ve Buhûs*” adlı eserleri gibi modern dönemde ortaya çıkan kısa hikaye ve öykü ile Arap çocuk edebiyatı üzerine yapılan bazı çalışmalardan da yararlanılmıştır. Yararlanılan çalışmalara hem dipnot hem de kaynakçada yer verilmiştir.

1. Nureddîn el-Hâşimî’nin Hayatı ve “Yevme Bekâ eş-Şeytân” Adlı Kısa Öykü Kitabı

1.1. Hayatı

Suriyeli öykü yazarı Nureddîn el-Hâşimî 1945 yılında Humus’ta dünyaya gelmiştir. 1971 yılında Dımaşk Üniversitesi Arap Dili Bölümü’nden mezun olmuş, 1995 yılına kadar Arap dili öğretmeni olarak görev yapmıştır. Çalıştığı yıllarda çocuklar için kısa öyküler yazmış ve ilk çalışmalarını Suriye’deki gazete ve dergilerde yayınlamıştır. Yazmaya daha çok vakit ayırabilmek için 1995 yılında öğretmenliği bırakarak Arap Yazarlar Birliği’ne bağlı Çocuk Edebiyatı Cemiyeti’ne üye olmuştur.¹¹

el-Hâşimî edebiyat hayatına öykü yazarak giriş yapsa da bir süre sonra tiyatroya yönelmiştir. Hem yetişkinlere hem de çocuklara yönelik çok sayıda tiyatro oyunu yazmış olan yazarın, Suriye ve başka Arap ülkelerinde yirmiden fazla tiyatro oyunu sahnelenmiştir. Arap dünyasında yayın yapan radyo ve televizyonlarda yayımlanan çeşitli program ve dizilerde onun imzası vardır.¹²

¹¹ el-Kıssatu’s-Suriyye, *Syrianstroy*, Erişim 12.12.2021.

¹² Fâris Rifâ’î. *Zamanlwsl*, Erişim 28 Aralık 2022.

Nureddîn el-Hâşimî'nin yayınlanmış olan öykü kitapları şunlardır:

- Şehir Gecesinde Bir Haykırış/ “نداء في ليل المدينة” (1996)
- İlan Edilmiş Bir İntihar Hikayesi/ “قصة انتحار معلن” (1998)
- En Pahalı Şeyler/ “أعلى الأشياء” (1999)
- Zamanda Yolculuk/ “الدوران في قاع الزمان” (2002)
- Şeytânın Ağladığı Gün/ “يوم بكى الشيطان” (2006)
- Ağlar Gibi Gülmek/ “ضحك كالبيكاء” (2010).¹³

el-Hâşimî, tiyatro oyunu ve senaryo eserlerinde gerek yetişkin gerekse de çocuk kitlesine ulaşmayı hedeflemiştir. Bu hedefine ulaşmış, yazdığı eserler yoğun ilgi görmüş ve bu alanda yazdığı eserleriyle çok sayıda ödül kazanmıştır. Bunlar sadece Suriyeli yerel yayın grupları tarafından verilen ödüller olmayıp, diğer Arap ülkelerinden aldığı ödüller de bulunmaktadır. el-Hâşimî'nin aldığı ödüllerden bir kısmı Mısır'da, bir kısmı da körfez ülkelerinde düzenlenmiş olan yarışmalara aittir.

Suriye'de Arap Yazarlar Birliği'nin 1994 yılında çıkarmış olduğu “es-Sebu” adlı edebiyat gazetesinin hem çocuk hikayesi hem de kısa tiyatro oyunu dalında düzenlemiş olduğu yarışmalarda ikincilik ödülü almıştır. 1998 yılında Mısır'da düzenlenen Kahire Radyo ve Televizyon Festivali'nde “Robot Adam” adlı hikayesi ile Bronz Ödülü'nü kazanmıştır. Yine yazar, bir sene sonra Birleşik Arap Emirlikleri'nde Fatma b. Huzaâ adına düzenlenen “Arap Çocuğunun Hikayesi” adlı yarışmada üçüncülük ödülü kazanmıştır.¹⁴

2004 yılında Fas'ta çocuklar için düzenlenen “Aslîye Festivali”nde “el-Hâkimu Fânûs (الحاكم فانوس)” adlı tiyatro oyunu birincilik ödülünü kazanmıştır. Yine 2006 yılında Mısır'da düzenlenen Kahire Radyo ve Televizyon Festivali'nde el-Hâşimî'nin senaryosunu yazdığı “el-Umniyyetü'l-Hâmise (الأمنية الخامسة)” adlı televizyon dizisi altın ödül kazanmıştır. Aynı festivalde çocuklar için yazdığı “el-Ezhâru'l-Hâmise (الأزهار الخامسة)” adlı film senaryosu en iyi senaryo altın ödülünü almıştır. Sonraki yıl yine aynı festivalde “Yevm Vahid (يوم واحد)” adlı film senaryosu en iyi yaratıcı senaryo altın ödülünü kazanmıştır. Bunlardan başka 2004 yılında Katar'da düzenlenen Beşinci Devlet Çocuk Edebiyatı Ödülü'ne de Nureddîn el-Hâşimî layık görülmüştür.¹⁵

Nureddîn el-Hâşimî yazım hayatına çocuklar için yazdığı kısa öykülerle başlamıştır. Bir röportajında, hayatın her bir kesitinde yazar için kısa öyküye giden bir yol olabileceğini şu şekilde ifade etmektedir:

“Öykü, tiyatro ya da senaryo yazmak arasında ortak bir unsur vardır ki, o da hayaldir. Hayal gücü olmayan yazar yoktur. Diyalog dramatik hikâyeye üstün geldiği

¹³ el-Kıssatu's-Suriyye, 2021.

¹⁴ arabby.com. Erişim 17 Aralık 2021.: Rifâî. 2022.

¹⁵ arabby.com. 2021

zaman, deneme veya söyleşi gibi bazı özel çalışmalar dışında yazım bozular. Bana göre yazmak, bir şeyi hayalimde tasavvur ettiğimde onu yeni bir tasarım ve biçimle şekillendirerek ortaya koymakla başlar. Hayal, olguların birleşimiyle oluşan imgelerdir. Kısa öyküde yazar, hayattan bir kesit saklar ve onu kendine has bir üslupla yeniden biçimlendirir. Bu aynı zamanda kahramanın çevre, mekân veya yazarın kendi kendisiyle gerçekleştirdiği bir monolog biçiminde de olabilir. Lehçeye gelince doğal olarak fusha/eğitim dili olmalıdır ancak bu gereklilik eserin sanatsallığı ve gerçekliği söz konusu olduğunda ammicenin/halk dilinin kullanılmasına da engel değildir. Genel olarak kendi dilini seçen öykünün kendisidir. Her şeyin kendini zorunlu kıldığı kendine has bir dili bulunmaktadır”.¹⁶

1.2. “Yevme Bekâ eş-Şeytân (يوم بكى الشيطان)” Adlı Öykü Kitabı

Nureddîn el-Hâşimî'nin, “Yevme Bekâ eş-Şeytân (يوم بكى الشيطان)” adlı öykü kitabı 2005 yılında İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab tarafından Dımaşk'ta basılmıştır. Kitap yüz on sayfadan oluşmaktadır.

Kitapta toplam yirmi üç kısa öykü yer almaktadır. Bu öyküler genel olarak komedi-dram tarzında ve kısa diyaloglar biçiminde yazılmıştır. Kimi öyküler farklı kahramanlar arasında geçerken, bazı öyküler ise anlatıcının dilinden aktarılmaktadır. Yazar toplumda yer alan bazı sosyal aksaklıklara göndermede bulunarak toplum ahlakını sorgulamıştır. Sosyal fayda gözeterek yazdığı öykülerini kapalı terimlerden uzak sade bir anlatımla kaleme almıştır. Basit bir yazım dili olan el-Hâşimî gerekirse ammiceye başvurmuştur. Yeri geldiğinde hikâyeyi akışına bırakmış, okuyucunun hayal gücünü zorlayıcı kurgu ve kahramanlardan kaçınmıştır. Hikayelerindeki olay ve kahramanları genellikle gündelik hayatın içinden seçmiştir. Bununla beraber bazı öyküleri ülkesindeki yaşam koşullarını kapalı bir dille eleştirmesini gerektirmiş olmalı ki bu durumda kurguya başvurmuştur. Sembolik karakterler üzerinden toplumu oluşturan bireylere ayna tutmuştur. Ülkesindeki siyasi otoriteleri üstü kapalı bir biçimde hayali kahramanlar üzerinden alaycı bir dille öykülemiştir.¹⁷

Kitapta yer alan öyküler sırasıyla şunlardır: 1. Surâh (Çılgılık), 2. Yevme Bekâ eş-Şeytân. (Şeytânın Ağladığı Gün), 3. Hivârîyetu's-Seyyîd ve'l-'Abd (Efendi ile Uşağın Diyaloğu), 4. es-Seyr bi'l-Edeb (Edeple Yürümek), 5. fi'r-Re'si Şey'un Mefkûd (Kafada Bir Şey Eksik), 6. Hilmun Kebîr (Büyük Bir Rüya), 7. Hisâr (Duvar), 8. fi İntizârî't-Tabîb (Doktoru Beklerken), 9. Vâha fi Zâkire Muhterika (Yanmış Bir Hatırada Bir Vaha), 10. 'İnde İntisâfi'z-Zalâm (Karanlığın Ortasında), 11. Sibâk ile'l-Hâvîye (Uçuruma Doğru Yarış), 12. Decâcu'l-Vezîr (Bakanın Tavukları), 13. Cemîle (Cemile), 14. Hezeyân (Yakınma), 15. Hivâr me'a Cenîn Muşâkis (Huysuz Bir Bebek ile Diyaloğu), 16. Tuccâru'd-

¹⁶ Nesrîn Ahmed. *Esyria*. Erişim 28.12.2021

¹⁷ Nureddîn el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, (Dımaşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab 2005), 3-110.

Dem‘ (Kan Tüccarları), 17. Âhiru’l-Hüzn (Hüznün Sonu), 18. İhtifâ Mudîr Hâmm (Önemli Bir Müdürün Ortadan Kaybolması), 19. ed-Dağt ‘alâ Verîd Nâzif (Kanayan Bir Damara Baskı), 20. Bâhitu’s-Sadâ (Cılız Yankı), 21. Selâsil (Zincirler), 22. Kasru’l-Merâyâ (Aynalar Sarayı), 23. Devâ Murr (Acı Bir İlaç).¹⁸

Kitapta yer alan ilk öykü, “Çığlık/صراخ” adlı kısa öyküdür. Yazar çocukken başından geçen bir olayı öyküleyerek okuyucuya aktarmaktadır. Bunu yaparken de yaşadığı bir günün yıllar sonra zihninde nasıl bir anlam kazandığını okuyucuyla paylaşmaktadır.¹⁹ Röportajında geçen, “...kısa öyküde yazar, hayattan bir kesit saklar ve onu kendine has bir üslupla şekillendirir”.²⁰ ifadesine uygun olarak uzun zamandır koruduğu anıyı yıllar sonra edebi bir biçimlendirmeden geçirerek okuyucuya sunmaktadır.

Kitaba ismini veren ve hemen ikinci sırada yer alan “Şeytânın Ağladığı Gün/يوم بكى الشيطان” adlı öykünün ana teması tamahkarlık ve dünya malına olan düşkünlüktür. Karakterler arasında cinsiyet, yaş ve sınıf farklılığı bulunmasına rağmen şeytâna aldanma konusunda aynı mesafede buldukları ve çoğunlukla da aldandıkları anlatılmaya çalışılmıştır. Öykünün ana kahramanı Abdullah o güne dek birçok kişinin dertlerine, ağlamalarına şahitlik etmiştir. Fakat bu defa karşısına ağlayarak çıkan, aslında herkesi aldatıp ağlatan Şeytân’ın kendisidir. Şeytân’ı ağlatan ise uzun zamanlar boyunca düşman kesildiği insanoğlundan biri, Afif adlı sıradan bir vatandaşdır.

Afif önceleri fakir ve basit bir hayat yaşamakta iken Şeytân’ın ayartmasıyla hırsızlık, dolandırıcılık, kara para aklama gibi suçlar işlemiş sonunda köşeyi dönerek zengin bir iş adamı olmuştur. Şeytân’ın verdiği yeni bir fikirle siyasete atılmaya karar veren Afif’in geldiği son nokta Şeytân’ı bile şaşırtmıştır. Hikâyenin sonunda ağlayan şeytân gülen de insanoğlu olmuştur. Abdullah ise şaşkın bir şekilde Şeytân’ın feryat figan ağlamalarına tanık olmuştur.²¹

Afif’in her türlü günahı işlediği halde Şeytân’ı memnun etmemesinin nedeni Allah’a şirk koşmaması, onca zahmetten sonra (meşru yoldan olmasa bile) kazandıklarını Allah vergisi olarak görmesidir. Bu da Şeytan’ın insandan beklentisinin, insana yaklaşırken nihai hedefinin onu Rabbiyle karşı karşıya getirmek, Yaratıcısını unutturarak inkâr yollarına sürmek olduğunu göstermektedir.

Kitapta üçüncü sırada yer alan “Efendi ile Uşak Arasında Bir Diyalog/حوار السيد والغلام” adlı öykü ise zengin bir ev sahibi ile yaşlı uşağı arasında geçen kısa bir diyalogdan

¹⁸ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 5.

¹⁹ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 5.

²⁰ Ahmed, 2021.

²¹ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 17.

ibarettir. Öykünün konusu çalışan ve işveren arasındaki karşılıklı memnuniyetsizliktir.²² Yazar ekonomik iş gücü seviyesi düşük toplumlardaki zengin kesimin fakirlerden beklediği karın tokluğuna vefa anlayışının rahatsız ediciliğine vurguda bulunmuştur.

Hemen arkasından dördüncü sırada gelen “Edeple Yürümek/السير بالأدب” adlı öyküde ise bir zamanlar kopya çektiği için okuldan atılan bir öğrencinin yıllar sonra zengin bir otomobil fuarı sahibi olarak hocalarının karşısına çıkışından bahsedilmektedir. Bu arada hocalar da yaşlanmış ve hala bir araba sahibi olamamıştır. Geçmiş zamanda öğrencileri olan fuar sahibinin bu ihtişamlı zenginliğini tam sorgulayacakken gözleri bir arabanın üstündeki şu dörtlüğe takılır:

“Sultanların Sultan’ı bağışta bulunduğu,

Sormayacaksın sebebini asla.

Allah dilediğine verir,

Öyleyse koru edebini, haddini bil.”²³

Eğitim kurumlarının toplumdaki bireyleri ne kadar iyi eğittiğini sorgulayan yazar, para kazanmayı da okul okumakla doğrudan ilişkilendirmemektedir. Ayrıca malın nasıl geldiğini sorgulamaya izin vermez. Malın gerçek sahibi Allah’tır ve dilediğine vermiştir.

Kitapta beşinci sırada yer alan “Kafada Bir Şey Eksik/في الرأس شئ مفقود” adlı öyküde olaylar belediyenin geçtiği bir anonsla Tel el-Ğurâb’taki mezarlığın Tel el-Murtâh’a nakledileceğini ve bu konuda kabirlerdeki ceset sahiplerinin sorumluluklarını yerine getirmesini ilan etmesiyle başlar. Nakil esnasında bazı cesetlerin çalındığı söylentisi ortalığın karışmasına neden olur ve nakil işlemleri komik bir hal alır.²⁴

Basit bir kasabada kendi halinde yaşayan insanların geçirdiği sakin bir gün, plansız uygulamalar ve ihmalkarlıktan doğan yanlış anlaşılmalardan yüzünden içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Her şey birbirine karışmıştır. Durumu çözen yine bilimdir.

Hâşimî, “Büyük Bir Rüya/حلم كبير” adını taşıyan ve kitapta altıncı sırada gelen öyküsünde siyasetle uğraşan dayısıyla bir türlü bir araya gelerek vakit geçiremeyen yeğenini anlatmaktadır. İki aşiret arasındaki düşmanlığı bitirmeye gayret eden mahalle meclis üyesi dayısının en büyük hayali aşiretleri barıştırmak böylece siyasette daha ileri bir makama ulaşmaktır. Genç yeğen ise sadece dayısıyla biraz daha vakit geçirebilme arzusundadır. Ancak siyasete adanmış bir gayretle dolup taşan dayının buna ayıracağı hiç vakti olmamıştır. Sonunda iki tarafı barıştırma girişiminden ağır yaralı bir şekilde

²² el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 12-14.

²³ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 15-16.

²⁴ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 17-23.

çıkan dayı hastaneye yatırılmıştır. Sedyede yaralı bir şekilde yatan dayının artık siyasetten daha yüksek bir hayali vardır. O da bir tarafı hareketsiz kalan ve kendisine küsen bedeniyle barışmaktır...²⁵ Elindekileri yitirmeden kıymetini bilmeyi hatırlatan yazar, basit ve komik üslubuyla sanki kontrolden çıkmış bir hırstan pek hayırlı bir sonuç beklemeyin mesajını vermektedir.

Onuncu sırada yer alan “Gece Yarısı/ في انتصاف الظلام” adlı öyküde karanlık çöktükten sonra ertesi güne dair beklentisi olan farklı insanlara yer verilmektedir. İyileşmek isteyen bir hasta, sınava girecek bir öğrenci, kelimelerini gece bulan bir şair ve hapiste kalan üç mahkûm. Gece yarısı hepsi de uykusuz ve yarına dair farklı beklentilerle doludur.²⁶ Karanlık koyulaşırken belirsizliklerin oluşturduğu korku ve umudun birbiriyle çatışması öyküye yansıtılmıştır.

Hâşimî'nin bu kitabında kaleme aldığı “Bakanın Tavukları/ دجاج الوزير” adlı öyküsü komedi-dram tarzının güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Ülkesinde yaşanan siyasetçi-halk ilişkilerini, bürokratik hiyerarşideki adaletsizliği bir amir-memur diyalogu üzerinden sorgulamaktadır.

Öyküdeki olay örgüsü taşrada görev yapan mühendis Mervan'ın kapısının bir kış gecesi aniden çalınmasıyla başlar. Şiddetle çalınan kapıyı açan Mervan çok ciddi bir sorunla karşı karşıya olduklarının haberini alır. Ana yolda tavuk yüklü bir kamyon kaza yapmıştır. İlk başta kendisini ilgilendirmediğini düşünür ancak çok geçmeden tavukların devlet bakanlarından birine ait olduğunu öğrenir. Acı gerçek ise taşrada o tavukları kurtarma operasyonunu yürütecek üst düzey tek yetkilinin kendisi olmasıdır. Mühendisimiz bütün gün aralıksız çalışıp bitkin düşen işçilerini gece yarısı uykularından eder. Sonrada hep beraber bakanın tavuklarını telef olmadan önce kurtarmaya çalışırlar.²⁷

Kitabın komediyle başlayıp trajediyle biten ve on üçüncü sırada yer alan öyküsü “Cemile/ الجميلة”, taşrada yaşayan, kocası tarafından tek çocuğuyla birlikte terkedilmiş bir kadının mahalleye alay konusu olmuş yaşantısını anlatmaktadır. Oğlu İsmail zayıf ve çelimsiz bir delikanlıdır. Her seferinde bir işte çalışarak hayata tutunmaya çalışmaktadır. Ortalıkta bir görünüp bir kaybolan, bir türlü iş kuramayan bu delikanlı, anne ve babası gibi mahallelinin alay konusudur. İsmail'in yine ortalıkta görünmediği bir günde Cemile, sağda solda oğlunu sorarak, kocası hakkında mahallenin kahve ahaliyle tartışarak ve hayatının zorluklarına umursamaz tavırlar savurarak evine döner. Ne yazık ki bu defa karşılaştığı durum içine atabileceği, gözyaşlarına hâkim olabileceği bir durum değildir. Çünkü evde oğlu İsmail'in cansız yatan bedenini bulmuştur. Üstelik İsmail anne ve babasıyla birlikte daha birkaç dakika öncesine kadar mahalle kahvesinde sigaralarının

²⁵ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 24-28.

²⁶ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 47-49.

²⁷ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 58-63.

dumanını püfür püfür üfleyip, çaylarını yudumlayarak vakit öldüren boş insanların alaylarına malzeme olmuştur.²⁸

Kitapta on beşinci sırada yer alan “Huysuz Bir Bebek ile Diyalog / حوار مع جنين / مشاكس” adlı öyküde yazar ülkesindeki yaşam sıkıntılarını anlatmak için kurgu ve hayali kahramanlara başvurmuştur. Öykü, doğumu olması gereken zamana göre iki hafta geciken anne karnındaki huysuz bir bebek ile ebeveynleri arasında geçen ilginç bir diyalogdan ibarettir. Anne-baba bir an önce bebeğin doğması için anne karnındaki bebeğe baskı yapmaktadır. Ancak bebek aile ortamını kalabalık bulur ve onların yaşamak için yeterli konfora sahip olamadığını öne sürerek doğmak istemez.²⁹ Öykünün hikayesi hayali olup toplumun aile yapısını eleştirmektedir. Ülkedeki kontrolsüz nüfus artışının çocukların yaşam kalitesini düşürdüğünü hatırlatmaktadır.

“Kan Tüccarları/تجار الدم” adlı öyküde komutan Abdülcebbâr savaş hazırlığı yapmaktadır. Askerlerini Allah için savaştıklarına ikna eder. Düşman menzilinde de benzer şekilde bir hazırlık vardır. Sonunda oldukça kanlı bir çatışmaya giren iki taraf arasından Müslümanların zaferle çıkması komutanı inanılmaz gururlandırmaktadır. Bundan böyle düşman üstünde geniş bir imtiyaza sahip olduklarını düşünmeye başlamışlardır. Öte yandan kadın ve çocuklar Kızılhaç çadırları önünde bir kap yemek için saatlerce kuyrukta beklemektedir...³⁰ Yazar, savaşlarda mağdur olan sivillerin ve sivillere ulaştırılan yardımların hangi taraftan geldiğini umursamayan buna rağmen savaşta safları net olan iki ordunun düşmanlığını anlamlandıramamıştır.

Yirminci sırada yer alan “Cılız Yankı/باهت الصدى” adlı öykünün konusu yaşlı bir adamın kendi tabiriyle kafir Batıya tek başına savaş ilan etmesidir. Adamın radyo yayını ile yaptığı haykırışlar Batılılardan gelen bir füzenin radyoya isabet etmesiyle yankı yaparak yavaş yavaş kesiliyor.³¹ Oldukça kısa öyküdeki yaşlı ve zayıf bu adamın korkusuzca silahlanıp, meydan okuduğu radyo yayınında hesaplamadığı iki şey vardır... Birincisi Batının onun radyo yayınının yerini tespit edebildiği, ikincisi de elindeki Rus yapımı tüfeğe (bu arada tüfek de Müslüman değildir) karşılık verebileceği (kafir) füzelerinin olduğudur.

Hâşimî'nin bu kitabında ele aldığı diğer bir öyküsü kitabın sonlarında yirmi ikinci sırada yer alan “Aynalar Sarayı/قصر المرايا” olup, siyasi bir eleştiridir. Kendisine darbe girişiminden korkan bir kralın sırayla çevresindeki bütün insanları yok etmesini sonunda yalnız kalışını anlatan öykü, koskoca sarayda tek başına kalmanın verdiği sıkıntıdan kurtulmak için kralın bu sefer de sarayın her tarafına baştan aşağı aynalar

²⁸ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 64-70.

²⁹ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 80-83.

³⁰ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 84-85.

³¹ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 103.

yaptırmasıyla ilginç bir hal alıyor.³² Öykünün siyasi eleştiri boyutu açık olmakla beraber, psikolojik bir vaka analizi de gerektirdiği açıktır. Devasa bir mal sevgisi ile bir parça şüphe... öldürücü bir virüs gibi koca bir sarayı adamsız bırakıp yerlerine aynaları geçirmiştir.

Yirmi üçüncü sırada yer alan ve kitabın son öyküsü olan “Acı Bir İlaç/ نواء مر” ise iki arkadaş arasında geçen kısa bir öyküdür. Ağzı enfeksiyon kapmış, iyileşmek için her ilaca başvurduğunu söyleyen ve iyileşememekten yakınan arkadaşına, diğer arkadaşının bunun basit bir tedavisi olduğunu hatırlatmasından ibaret kısa bir diyalog.³³ Bazen de basit düşünmek doğru çözümdür buna rağmen insan kendini yormadan edemez. İllaki biri ona bunu hatırlatana kadar.

Aşağıda Nureddîn el-Hâşimî'nin “Şeytânın Ağladığı Gün (يوم بكى الشيطان)” adlı öykü kitabından seçilen “Çığlık (صراخ)” ve “Bakanın Tavukları” adlı iki kısa öyküsü edebiyat açısından ele alınarak çevirisi ile birlikte sunulmuştur.

2. Kitapta Yer Alan “Çığlık” Adlı Öykü

2.1. Öykünün Özeti

Çocukluğuna ait bir hatırasını paylaşan anlatıcı, bir grup arkadaşıyla yemyeşil çimlerin üzerinde oyun oynayarak eğlenceli vakit geçirmekte iken, aniden karşlarına yavru bir saka kuşu çıkmıştır. Küçük saka yavrusu bu bir grup küçük çocuğun dikkatini dağıtmış ve bütün ilgiyi üzerinde toplamıştır. Küçük çocuklar küçücük boylarıyla yavru kuşu tutmak için yarışmış ancak kuş kaçmayı başarmıştır. Çocuklar pes etmemiş kuşun peşinden gitmişlerdir. Çimenli oyun alanından uzaklaşmış, nehir köprüsünden geçmiş nihayet kayalık alanda bir dikene takılıp kalmış bir halde küçük saka yavrusunu bulmuşlardır. Tam da anlatıcının zihninde öyküyü kalıcı yapan olay işte burada gerçekleşmiştir. Benekli bir engerek yılanının yavru kuşa yaklaştığını fark etmiş ve çığlık çığlığa bağırmağa başlamışlardır. Sözde bağırırsalar yılan korkup kaçacak saka yavrusunu kurtaracaklarmış ama öyle olmamış. Halbuki çocukların çok sonradan öğrendiği bir şey vardır ki o da engerek yılanının sesleri işitmediğidir.

Anlatıcı belli ki yıllar sonraki hayatında yine bu anısını hatırlatan olumsuzluklarla yüzleşmekte ve bu sefer ima yoluyla bilgisizlikten değil, duyarsızlıktan hayıflanarak öyküyü bitirmiştir.

³² el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 106.

³³ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 108.

2.2. Öykünün Edebî Özellikleri

Sade anlatımlı bu öykünün küçük bir macerası vardır. Mutlu ve neşeli bir başlangıcı, heyecanlı bir olay örgüsü ve ilginç bir sonu bulunmaktadır. Yazarın kısa ve akıcı cümleleri, “فوق بساط الربيع /serpilmiş bahar çimleri”, “سهل الزهر /çiçek ovası, وجسر النهر /nehir köprüsü ve أرض الصخر /kayalık yer”, ile صحراء الرمل /kum çölü” ifadeleri mekânı betimlerken, zıplayan ve koşan çocuklardan kaçan bir yavru kuş tasviri ile okuyucunun zihninde oldukça canlı bir tablo oluşturmaktadır.³⁴ Tasvirlerde sözlü sanatlara başvurulmamış oldukça yalın bir anlatım tercih edilmiştir. Öyküdeki olay heyecan dorukta iken kesilmiş ve anlatıcı şimdiki zamana geçiş yaparak akışı değiştirmiştir. Öyküdeki (نتقافز فوق بساط الربيع...) serpilmiş bahar çimlerinin üzerinde zıplıyorduk) coşku ve heyecan dolu ifadeler yerini (تمضي أيام العمر بنا نحو ضفاف الموت... / hayat akıp gidiyor ve bizi ölümün kıyısına doğru sürüklüyor...) sakinliğe bırakmıştır.³⁵

Bütün öykü boyunca söz sanatlarına başvurmayan yazar, son cümlede bu hayattaki duyarsız insanlara göndermede bulunarak öyküsünü bir kinaye ile (مازلنا نصرحُ) /Hala benekli engerek yılanını gördüğümüzde onun sağır olduğunu bilmiyormuş (gibi) davranarak çılglık atarız)³⁶ tamamlamıştır.

2.3. Öykünün Çevirisi

Bir grup çocuktuk. Serpilmiş bahar çimlerinin üzerinden koşarak zıplıyorduk. Çiçekler küçük ayaklarımızın sesinden rahatsız olmuyordu. Birden otların arasından öten bir saka yavrusu fark ettik ve peşine düştük. Biz ötme taklidi yapıyorduk o da öterek buna karşılık veriyordu. Tam ona dokunacak gibi yaklaşıyorduk ki küçücük boylarımızın yüksekliğince uçuyordu. Çiçek ovası, nehir köprüsü ve kayalık yer boyunca koştuk ve epey yol kat ettik. Kum çölüne girdiğimizde ise, onu kaybettik. Heyecanla onu aramaya koyulduk. Ona seslendik ve nihayet onu bir dikene takılmış bulduk. Orada benekli bir engerek yılanı ağzını açmış gizlice ona yaklaşmaktaydı. Çılglık attık, avaz avaz bağırdık... Çılglık attık.

Hayat akıp gidiyor ve bizi ölümün kıyısına doğru sürüklüyor... Hala benekli engerek yılanını gördüğümüzde onun sağır olduğunu bilmiyormuş gibi davranarak çılglık atarız.³⁷

³⁴ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 5.

³⁵ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 5.

³⁶ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 5.

³⁷ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 5.

3. Kitapta Yer Alan “Bakanın Tavukları” Adlı Öykü

3.1. Öykünün Özeti

Şehirden ve insanlardan uzak, bir tepenin eteğinde çalışanların kalması için yapılmış bir barakada kalan Mühendis Mervan’ın kapısı soğuk bir kış gecesi aniden çalınmıştır. Kapıyı telaşla açan Mühendis Mervan kapıyı açtıktan sonra zorunlu bir göreve atandığını öğrenmiştir. Önce telaşlanıp ve görevi almak istememiştir. Ancak bu civarda meydana gelen bir kazada görevlendirilecek ondan daha yetkili biri olmadığını öğrenmiş ve yardımcısı İbrahim’le birlikte derhal işe koyulmuştur.

Görev oldukça mühimdir. Gece yarısı ana caddede devrilen tavuk yüklü kamyondaki tavuklar soğuktan ölmeden önce kurtarılmalıdır. Tavuklar Bakan Bey’e ait olduğundan kurtarma operasyon hassas olmalı, tek bir tavuğun incitilmemesine özen gösterilmelidir. Mühendis Mervan, şantiyedeki işçileri yanına alıp tavukları kurtarmaya başlamış ancak tavuklarla işçiler arasında istenmeyen kazalar da yaşanmıştır. Bunlardan birinde bir tavuğun yaralanmasına sebep olan bir işçi korumalarca yakalanmış ve tartaklanmış da ancak tavuklardan özür dileyince affedilmiş. Gece boyunca tavuklar tek tek alınmış ve işçilerin koşullarına yerleştirilmiş tüm ısıtıcılar yakılmış ve operasyon tam bitti denilirken iki tavuğun eksik olduğu fark edilmiş. M. Mervan’ın tüm çabalarına rağmen korktuğu başına gelmiş, iki tavuk kayıp dördü de hasta olmuştur. Hasta tavukların da iyileşme ihtimali olmadığı fark edildiğinde gereğinin yapılması için Bakan Bey’den izin alınması işi de yine Mühendis Mervan’a kalmıştır. Sabah olunca tavuklar yeni nakliye aracına yüklenerek gönderilmiştir. Herkes görevi tamamlamanın rahatlığıyla işine dönmüş ancak bir tavuk kadar kıymetli olup olmadıklarını sorgulamaya başlamışlardır.

3.2. Öykünün Edebî Özellikleri

Anlatıcının dilinden aktarılan öykünün merak uyandıran, hareketli bir macerası vardır. Öyküdeki olay örgüsü heyecanlı bir girişle başlamakta (باب البراكة الخشبية يقرع بشدة في / ليلة كانونية تجاوزت منتصفها / saat gece yarısını geçmiş bir Ocak gecesiydi. ... ahşap barakanın kapısı şiddetle vurulmaktaydı), akıcı diyaloglarla (استيقظ يا أستاذ... الأمر خطير! / Hocam uyanın...durum ciddi!), (ما الأمر يا إبراهيم؟ / Ne oldu İbrahim?) gelişmektedir. Tasvirlerin teşbihlerle (benzetme) kullanılması, (فتحت الباب فاقتحمتني رياح الشمال تمخر جسدي المرتجف / kuzey rüzgârı, titreyen bedenimi deldi geçti), (كانت تجسم في الظلام بلا حراك كوحش خائر / karanlığın ortasında ruhsuz bir dev gibi öylece hareketsiz duran) okuyucunun zihninde canlı imgeler oluşturmakta metni sıradanlıktan kurtarmaktadır. Diyaloglar arasında anlatıcının izlenimlerini paylaşması öyküye samimi bir hava katmakta ve olay yeri hakkında bilgi vermektedir (وخلال دقائق عمّ الدفء في أوصال الدجاج وانتشرت الدجاجات في المهجع تتهدى / Birkaç dakika içinde ısınan tavuklar koğuştaki yataklar

ve koridorlar arasında gezinmeye başladı. Kibirli çalınlar atarak koridorlarda ve yataklar arasında dolanıp durdular).

Öyküde sade ve akıcı bir dil kullanılmakla birlikte olayın doğal akışı içerisinde ammiceye de (السيارة البلدية/ aptal araca), (الوجوه الكفهرية/kasvetli yüzler) yer verilmektedir. Öykü boyunca kahramanların duyguları (şaşkınlık, kızgınlık, hüzn, endişe vs.) başarılı bir şekilde metne yansıtılmaktadır. Anlatımda teşbihin yanı sıra mecaz ve kinaye de kullanılmaktadır (تمنى كثير منا أن يغدو دجاجا لدى سيادة الوزير وتحقق الحلم حين نبت ... للمحوظين) / Birçoğumuz Sayın Bakanın yanında tavuk olmayı ve şanslı iseler ... rüyalarının gerçekleşmesini temenni etti).

3.3. Öykünün Çevirisi

Saat gece yarısını geçmiş bir Ocak gecesi idi. Su bulunmayan, ekin ekilmeyen verimsiz bir tepenin eteğinde kurulan ahşap barakanın kapısı şiddetle vurulmaktaydı.

- Uyanın hocam! Vaziyet oldukça ciddi...

Kapıyı açtım. Açtığım gibi kuzey rüzgârı, titreyen bedenimi deldi geçti.

- Ne vaziyeti İbrahim?

- Beyaz tüylü tavuklarla yüklü bir kamyon ana yolda arızalanmış.

- Bizimle ne ilgisi var?

- Efendim, diyorlar ki sayın bakanınmış.

Tepe taklak olan aklım için özünü kavramadan telefon ısrarla çaldı. Proje müdürünün korkulu ve endişeli sesi geldi:

- Mühendis Mervan, şu andan itibaren bakanın tavuklarının hayatından sen sorumlusun...

- Ben sivil bir mühendisim.

- Sorumluluk almaktan kaçma... gerçek insanlar zor zamanlarda ortaya çıkar. Bakanın tavukları şu andan itibaren emaneten senin sorumluluğundadır. Bir tek tavuğu bile kaybetme sakın!

İbrahim'le beraber hızlıca ana yola yuvarlandık. Dağların arasından esen latif bir rüzgâr bize vura vura kamyonu ulaştı. Kamyon karanlığın ortasında ruhsuz bir dev gibi öylece hareketsiz durmakta ayrıca kaba ve sert görümlü dört kişi tarafından korunmaktaydı. En kısıları bağırdı:

- Niçin geciktiniz?

En büyükleri ise çığlık attı ve gözyaşlarına boğularak bağırdı:

- Hızlanın! Bakanın tavukları bu soğukta bir saatten fazla dayanamaz!

İbrahim'le beraber işçi koğuşuna doğru koştum. Zor bir günün ardından minik rüyalarına dalmışlardı. Işıkları yaktık, İbrahim bağırdı:

- Haydi hemen uyanın... ciddi bir durum var!
- Ne oldu... Deprem mi?
- Hayır! Hayır!
- Yangın mı...? Sel mi?
- Daha da kötü... daha da...
- Savaş çıktı öyleyse!
- Hayır... hayır... Bakanın tavuklarını taşıyan kamyon ana yolda arızalanmış ve doğrusu tavuklar tehlikede.

Sessizlik hâkim oldu...Şaşkın bir şekilde bize baktılar. Bir şey sormalarına izin vermeden şaşkınlıklarını fırsat bulup bağırdım:

- Haydi! Her biriniz gecikmeden battaniyelerinizi alın ve tavukları kurtarmak için beni takip edin.

Öfkeyle uyanıp beni takip ettiler. Somurtmalarını işitiyordum. Tüylü, kıllı, toynaklı, gezinen, sürünen, uçan veya sıçrayan tüm hayvanlara sövüyorlardı.

Aptal araca ulaştık. Onlara her birinin büyük bir nezaketle iki tavuğu taşımalarını ve şefkatle göğüslerine basıp üstlerini örtmelerini, onlara incelikle gülümseyerek seslenmelerini emrettim. Arabanın kapısından atlayıp, gecenin karanlığından yararlanarak vadinin içinde kaybolan iki hain tavuk dışında tavukların işçi koğuşuna taşınması selamete tamamlandı.

Müdür Abdülfettah'ın amansız emriyle girişilen yoğun bir çabaya rağmen onlara rastlamadık. Kaçan iki tavuk... şiddetli soğuk, hırsız ya da kurnaz bir tilki...derken arama girişimleri başarısız oldu.

Kurtulan tavuklar koğuşta dağıldılar. Müdürün gürleyen sesi hoparlörden işitiliyordu:

- Haydi haydi! Mazotlu, elektrikli ve gazlı ne varsa... Bütün ısıtıcıları yakın!

Birkaç dakika içinde ısınan tavuklar koğuştaki yataklar ve koridorlar arasında gezinmeye başladı. Kibirli çalımlar atarak koridorlarda ve yataklar arasında dolanıp durdular. Arada sırada dik dik bakınıp birçok simayı taradıktan sonra düşünceli bir edayla yatakhaneye dağıldılar.

Suratı asık bir şekilde işçilerle oturup nefretle etrafta sıçrayan tavukları gözetledim. Serbestçe dolaşıp, geziniyorlardı. Bir horoz arsız davranıp herhangi birinin ya da dolabın üstüne sıçramıştı. Bu nedenle neredeyse işçilerden birinin onu yanlışlıkla tekmeleyip büyük bir felaket çıkarmasına sebep olacaktı. İşçinin iddiasına göre

tavuklardan biri yaralı bacağını gagalamış, o da tavuğu tekmelemiş... Olayın ardından korumalardan biri hemen işçinin üzerine atlayıp, boğazına sarılmış ve tekmelenen tavuğa herhangi bir zarar gelmesi durumunda işine/hayatına son verileceği yönünde tehditler savurmuştu. Uzun bir pazarlık ve bir sürü dil döktükten sonra parmağı yaralı işçiyi korumaların elinden aldık. Elbette vurulan tavuktan özür dilemesi ve onun güvende olması için dua etmesi sözünü aldıktan sonra zavallı adam bırakıldı.

Ancak ölümün vereceği rahatsızlık tekmelenen tavukla gelmedi. Gelişleriyle koğuşu şerefliendirdikleri andan itibaren gözleri kapalı, boyunları eğik bir biçimde ölüme teslim olmuş dört tavuk kapının yakınında hareketsizce öylece durmuştu. Bir anne şefkatiyle atıldık ve onlara yapabildiğimiz kadar yiyecek, içecek, ilaç ve ısınma ortamı temin ederek dua ettik. Yine de dört tavuk bakanın tehditleri, müdür beyin ricaları ve benim hazin halime rağmen ölmekte direttiler.

Alay üstüne alay, azar üstüne azar... Sayın Bakan telefonda bana sorduğunda homurdandım ve gözlerimde yaş, ağlayarak sorularını cevapladım. Gözyaşlarına boğularak tavukların ölmediğini, kanatlanıp göğe yükseldiklerini ve efendilerinin başarılı, uzun bir ömür geçirmesi için dua ettiklerini anlattım.

Parlak zekâsı sayesinde olup biteni hemen anladı ve söz konusu faciaya inanılmaz bir sabırla karşılık verdi. Asil davranışından dolayı bana teşekkür ederek faydalı amaçlar için kullanılabileceğini açıklayıp, dört tavuğu da İslami usullere göre kesmemi emretti.

Tavuklarla gecemiz, sabah olup ikinci bir aracın eşlik ettiği yeni bir nakil aracı gelinceye dek sürdü. Araçtan görevliler, bekçiler ve doktorlar indi. Böylece kurtulan tavukların sterilize edilmelerinden sonra ölen üç tavuğun cesetleriyle birlikte taşınmaları tamamlandı. Sonra görevliler bize teşekkür etmeden ayrıldılar.

Not 1: Kaçan iki tavuğu şu ana kadar bulamadık.

Not 2: Arabanın bozulduğu yer “Bakanın Tavukları Kavşağı” olarak adlandırıldı.

Not 3: Dört tavuğun etleri ikisi hayır cemiyetlerine, ikisi bakanın köpeklerine olmak üzere adaletli bir şekilde dağıtıldı.

Not 4: Tavuk gecesi, kış boyunca ısındığımız tek gece oldu.

Not 5: Birçoğumuz Sayın Bakanın yanında tavuk olmayı ve şanslı iseler kafalarında, karınlarında, sırtlarında ve arka taraflarında tüy çıkması aynı zamanda yumurtlamaları ve tavuklar gibi durup gıdaklamaları suretiyle rüyalarının gerçekleşmesini temenni etti.³⁸

³⁸ el-Hâşimî, *Yevme Bekâ eş-Şeytân*, 58-63.

Sonuç

1945 yılında Suriye'nin Humus kentinde doğmuş olan yazar Nureddîn el-Hâşimî, Modern Arap edebiyatına kısa hikâye ve öykü dalında katkıda bulunmuştur. Bunun yanında çocuk edebiyatına öykü, tiyatro ve televizyon dizisi yazarlığıyla pek çok eser kazandırmıştır. Farklı Arap ülkelerinde de eserleri ilgiyle izlenmiş, çok sayıda ödül almıştır.

el-Hâşimî'nin bu çalışmaya konu olan öykü kitabı, “Yevme Bekâ eş-Şeytân (يوم بكى الشيطان)” toplam yüz on sayfadan oluşmakta ve kitapta yirmi üç öykü yer almaktadır. Yazar öykülerinde bazen kurgudan yararlanmış bazen de gündelik hayatın içinden seçtiği yaşantıları konu edinmiştir. Toplumdaki bazı aksaklıkları ironi yaparak bir kez de aklın muhakemesine havale etmiştir. Sosyal fayda anlayışıyla hareket eden yazar, toplumsal alanlarda gördüğü eksiklikleri basit ve kısa diyaloglarla ifade etmiştir.

el-Hâşimî kitaptaki öykülerini daha çok bir anlatıcının dilinden aktarmıştır. Öyküler genel olarak komedi-dram niteliğinde olup aynı zamanda didaktiktir. Yazım dili olarak fushayı tercih etmiş olsa da zaman zaman kullandığı dili olayların akışına bırakmış ve yerine göre ammiceyi kullanmıştır. Bazen teşbih, mecaz ve kinayeye başvurmuş ancak ağır ve anlamayı zorlaştıracak kalıplar veya söz sanatları kullanmamıştır.

Kaynakça

- Alsadek, Aalaa Gaffar. “Neş’etu ve Tedevirru Edebî'l-Etfali'l-'Arabî”. *Researchgate*, Erişim 10.09. 2023. https://www.researchgate.net/publication/303390286_nshat_wttwr_adb_alatfal_a_lrby
- el-Hâşimî, Nureddîn, “Lâ vücude li kâtibin dûne hayâl”, Röportaj: Nesrîn Ahmed. *eSyria*: Erişim 28.12.2021. <https://www.esyria.sy/2009/12/-/نور-الدين-الهاشمي-لاوجود-لكاتب-دون-خيال>
- el-Hâşimî, Nureddîn. *Yevme Bekâ eş-Şeytân*. Dımaşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 2005.
- el-Kıssatu's-Suriyye. <http://www.syrianstory.com/hachmi.htm>. Erişim 12.12.2021. <https://arbyy.com/detail211344123.html>, Erişim 17 Aralık 2021.
- Köşeli, Yusuf. “Kuzey Afrika Arap Ülkelerinde Çocuk Edebiyatı”, *Nüşa*, 11/32, (2011), 55-82.
- Mekkî, Tahir Ahmed. *el-Kıssatu'l-Kasîra*. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1999.
- Rıfâî, Fâris. “el-Burc li Nureddîn el-Hâşimî”, *Zamanlws*. Erişim 17 Aralık 2022. <https://www.zamanlws.net/news/article/149432/>
- Şihâb, Rafid Salim Serhan. “Edebu'l-Etfal fi 'Aleml-'Arabîyyî Mefhûmehu, Neş'etuhu, Enva'uhu ve Tetevvuruhu”. *el-Mecelletu't-Taknîyyî*. 26/6 (2013), 20-36.

- Şihâtah, Hasan. *Edebu't-Tıflu'l-'Arabî Dirasât ve Buhûs*. Beyrut: Dâru'l-'Asrîyyeti'l-Lübnânîyye, 1991.
- Yaşlak, Sevda. “Nuruddîn el-Hâşimî'nin Kıssat İntihâr Mu'len Adlı Öyküsü”. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*.i 2/1 (2014), 167-186.
- Yazıcı, Hüseyin. “Hikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 17, 479-485. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Yıldız, Musa. “Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü: Muhammed Teymur'un fî'l-Kitar'ı”. *Nüşa*, 1/2 , (2002), 45-57.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN DİN EĞİTİMİ FAALİYETLERİNDE KARŞILAŞTIKLARI SORUNLAR ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA (İĞDIR İLİ ÖRNEĞİ)

Çetin DOĞRU*
İsmail SAĞLAM**

Öz

Eğitimde bir çok aktörün etkili olduğu bilinmektedir. Bunlardan birisi de öğretmendir. Öğretmen, eğitim sisteminin diğer bütün aktörleriyle doğrudan veya dolaylı olsun sürekli bir ilişki içerisinde olan önemli bir aktördür. Bu açıdan öğretmenlerin mesleki motivasyona sahip olması, başarıyı yakalaması eğitimin kalitesi açısından önemlidir. Bunun için de öğretmenlerin yaşadıkları sorunları ortaya koymak, bunları gidermek noktasında bir duyarlılık sergilenmesi önem arz etmektedir. Durum çalışması deseninde nitel araştırma yöntemi kullanılarak gerçekleştirilen bu çalışmayla DKAB öğretmenlerinin, çok kültürlü ortamlarda gerçekleştirdikleri din eğitimi faaliyetlerinde sorunlar yaşamakta mıdır? problemi esas alınarak bu problemin çözümüne ilişkin veri ve sonuçlara ulaşılması hedeflenmiştir. Bu çalışma, çok kültürlü ortamlarda görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin karşılaşılabilecekleri sorunların türlerinin farkında olabilmeleri ya da farklılıkları yönetebilme becerisi kazanmaları adına literatür için değerli görülmüştür. Araştırmada nitel veri toplama yöntemlerinden olan görüşme/mülakat yöntemleri kullanılmıştır. Görüşmelerde ise birebir görüşme yaklaşımı benimsenmiştir. Çalışmanın veri toplama aracı olarak da “Yarı yapılandırılmış görüşme formu” kullanılmıştır. Araştırmanın veri kaynağını oluşturan katılımcılar seçilirken “Amaçlı Örneklem” yöntemi ve kartopu veya zincir örneklem yaklaşımı tercih edilmiştir. Böylece İğdir’da farklı sosyo-kültürel çevrelerden gelen öğrencilerin eğitim gördüğü bazı okullarda DKAB öğretmeni olarak görev yapan 10 kişilik bir katılımcı grubu belirlenmiştir. Katılımcılardan elde edilen nitel veriler, içerik analizi yaklaşımıyla analiz edilmiştir. Buna göre katılımcılardan elde

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24.10.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 21.11.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1380773>

* Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6487-1310>

e-posta: sufi_476@hotmail.com

** Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1666-6360>

e-posta: isaglam@uludag.edu.tr

Atıf/ Citation: Doğru, Çetin – Sağlam, İsmail. Altun, Muhammed Latif. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Din Eğitimi Faaliyetlerinde Karşılaştıkları Sorunlar Üzerine Nitel Bir Araştırma (İğdir İli Örneği)”. *Dicle İlahiyat Dergisi*, 26/2 (2023), 268-291.

edilen veriler işlenerek tema-kod ilişkisi bağlamında anlamlı çıkarımlar ortaya konulmuştur. Araştırma sonucunda kültürel veya mezhepsel farklılıkların olduğu yerlerde görev yapan DKAB öğretmenlerinin din eğitimi faaliyetlerinde birtakım sorunlar yaşadıkları saptanmıştır. Bu sorunların daha çok mezhepsel görüş farklılıklarından kaynaklandığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler:Din Eğitimi, Öğretim Programları, Din Eğitimi Sorunları, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

A QUALITATIVE RESEARCH ON THE PROBLEMS THAT RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE TEACHERS ENCOUNTER IN RELIGIOUS EDUCATION ACTIVITIES (IĞDIR EXAMPLE)

Abstract

This study, which was carried out using the qualitative research method in the case study pattern, does the DKAB teachers have problems in the religious education activities they carry out in multicultural environments? Based on the problem, it aimed to reach data and results related to the solution of this problem. If there are some problems experienced, it is aimed to identify these problems and to develop solutions for them. On the other hand, this study has been deemed valuable for the literature in order to raise awareness about the solution of problems in terms of religious education, to be aware of the types of problems that DKAB teachers working in multicultural environments may encounter, or to gain the ability to manage differences. "Semi-structured interview form" was used as the data collection tool of this study. Interview/interview and observation methods, which are among the qualitative data collection methods, were used in the research. In the interviews, one-on-one interview approach was adopted. The participant group of the research was determined as a group of 10 participants consisting of DKAB teachers working in some schools in Iğdır where students from different socio-cultural backgrounds are educated. While selecting the participants, the "Purposeful Sampling" method and the snowball or chain sampling approach were preferred. Qualitative data obtained from the participants were analyzed with the content analysis approach. Accordingly, the raw data obtained from the participants were processed and meaningful inferences were revealed in the context of the theme-code relationship. As a result of the research, it has been determined that DKAB teachers working in places where there are cultural or sectarian differences have some problems in religious education activities.

Keywords: Religious Education, Curriculum, Religious Education Problems, Religious Culture and Moral Knowledge, Religious Culture and Moral Knowledge Teacher.

Giriş

Her toplum, varlığını sürdürmek için çeşitli sosyal kurumlar oluşturmuştur. Toplumsal yaşamın kurallara göre düzenli olarak işleyebilmesi için toplumlar tarafından oluşturulan sosyal kurumlardan birisi de eğitim kurumudur.¹ Çeşitli etkileşimlere dayanan ve çok yönlü, kapsamlı bir süreç olarak da anlaşılan eğitimle istenen davranışlar kazanıldığı gibi istenmeyen davranışlar da gerçekleşebilmektedir. Nitekim toplumlar; yeni yetişen nesilleri belli bir kimlik, bilgi ve kültür düzeyinde yetiştirmek, onların sosyal uyumlarını gerçekleştirmek, doğuştan gelen potansiyellerini geliştirmek ve onlara en ideal davranışları kazandırmak için kontrolsüz, rastgele bir eğitimden ziyade belli bir plana oturtulmuş, sonuçları öngörülebilir kontrollü bir eğitimi tercih etmiştir.²

Eğitimde birçok bileşenin etkin rol oynadığı bilinmektedir. Eğitimin temel bileşenlerinden birisi de öğretmendir. Eğitimin niteliğini artırma, temel hedeflerini gerçekleştirme, eğitimde rol oynayan diğer bileşenlerin performanslarını istenilen düzeye ulaştırmada öğretmen büyük rol oynamaktadır. Kısacası eğitim olgusunun bütün girdi ve çıktıkları doğrudan ya da dolaylı bir şekilde öğretmen faktöründen etkilenmektedir. Öğretmen, eğitim sisteminin diğer bütün aktörleriyle doğrudan veya dolaylı olsun sürekli bir ilişki içerisinde olan önemli bir aktördür. Bir ülkenin eğitim sisteminde belirlenen hedefler, hazırlanan ders materyalleri, araç ve gereçler gibi işe koşulan bütün aktörler ne kadar mükemmel olursa olsun hiçbiri öğretmenin niteliğini aşamayacaktır. Zira eğitimde başarının kilit noktası öğretmendir. Öğretmene yapılan yatırım eğitimin niteliğini, kalitesini de ortaya çıkaracaktır. Nitelik açısından iyi bir eğitim sistemine sahip olan bir ülkede ise başta ekonomi olmak üzere diğer bütün alanlarda bir büyüme-kalkınmanın gerçekleşebileceğinin unutulmaması gerekir.³ Topçuya göre devletleri, medeniyetleri yıkan da ayakta tutan da öğretmendir. Öğretmene saygı duyan, değer veren ülkeler mesut ve faziletli olmuş ancak öğretmene değer vermeyen, hor ve hakir gören milletler ise zillete mahkûm olmuştur.⁴

Genel anlamda öğretmenlerin özelde ise DKAB öğretmenlerinin mesleklerinde motive olması, başarıyı yakalaması çok önemlidir. Günümüzde gerek öğretmenlerin eğitim faaliyetlerinde karşılaştığı sorunlar, gerek toplumdaki öğretmenlik mesleğinin değer kaybedişi⁵ veya öğretmenin yetişmesi ile alakalı sorunlar olsun bunun gibi daha birçok sorun doğrudan veya dolaylı bir şekilde öğretmenlerin motivesini, meslek

¹ A. Kadir Aslan, "Eğitimin toplumsal Temelleri", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2001), 27-28.

² İsmail Doğan, *Eğitim Sosyolojisi*. (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 194-195.

³ Bkz. Özlem Çakmak, "Eğitimin Ekonomiye ve Kalkınmaya Etkisi", *D.Ü. Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2008), 33-41; Salih Öztürk, Selen Çoltu, "Eğitimin Kalkınmaya Etkisi Üzerine Bir Değerlendirmesi" *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2016), 681-694.

⁴ Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1997), 63.

⁵ Öğretmenlik mesleğinin itibar kaybedişinin nedenlerine ilişkin bkz; <https://ilke.org.tr/turkiyede-ogretmenlik-meslegi-itibar-kaybi-yasiyor>; A. B. Kıran- E. Durmuş- N. N. Sucu, "Öğretmenlik Mesleğinin İtibar Kaybı Nedenleri Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi (TURKSOSBİLDER)* 4/1 (2019), 8-13.

başarısını olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Ancak bir öğretmen değer verildiğini, saygı duyulduğunu, sorunlarına duyarsız kalınmadığını hissettiğinde veya farkına vardığında kendi mesleğine motive olması, mesleğinde başarıyı yakalaması daha da kolaylaşacaktır. Bunun için çözüm odaklı bir anlayışla öğretmenlerin önündeki sorunların tespit edilerek çözüme kavuşturulması, doğrudan öğretmenlerin meslek başarısına dolaylı olarak da eğitime dâhil olan bütün aktörlerin başarısına ayrıca maddi ve manevi olarak ülkenin kalkınmasına büyük katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz. Bundan hareketle bu çalışmayla, görev yapmakta olan DKAB öğretmenlerinin Iğdır yerinde yaşadıkları sorunlar ve çözüm önerileri ortaya konulmuştur.

1.1. Araştırmanın Problem Durumu

DKAB öğretmenleri, sosyal, kültürel ve din anlayışı bakımından çeşitliliğin hâkim olduğu ortamlarda gerçekleştirdikleri eğitim faaliyetlerinde sorunlar yaşamakta mıdır? problemi araştırmamızın problem durumunu oluşturmaktadır. Ayrıca araştırmanın temel probleminin çözümüne yardım edecek şu alt problemlerin çözümlenmesi de hedeflenmiştir:

- Iğdır'ın sosyo-kültürel yapısına bağlı olarak birtakım zorluklar yaşanmakta mı?
- DKAB öğretim programları çok kültürlülüğü yansıtma noktasında yeterli mi?
- DKAB öğretim programlarının uygulanmasında birtakım zorluklar yaşanmakta mı?
- DKAB dersinin muhtevasına ilişkin sorunlar yaşanmakta mı?
- Mezhepsel farklılıklardan kaynaklı problemler yaşanmakta mı?
- Öğrenci, öğrenci velileri ve diğer branş öğretmenleriyle sorunlar yaşanmakta mı? Ne tür sorunlar yaşanmaktadır?

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

İlgili literatür tarandığında genel anlamda din eğitiminde yaşanan sorunlar özelde ise din eğitimcilerinin yaşadıkları sorunları irdeleyici çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu gibi çalışmaların daha çok mikro (yerel) alanlarda yapılan çalışmalar olduğu göze çarpmaktadır. Mesela Bayraktutan (2016)⁶, Keskiner (2018)⁷, Asrı (2015)⁸, Karacelil (2010) tarafından yapılan araştırmalar bunlara örnek verilebilir. Karacelil (2010)'in, Şırnak ili örneğinde yaptığı araştırmasında DKAB dersinde yaşanan problemleri DKAB öğretmenlerinin bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmada özellikle DKAB öğretim programının yeterliliği ve uygulanmasında karşılaşılan zorluklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma sonucunda DKAB dersinin daha nitelikli uygulanması ve eğitimde kalitenin artırılmasına yönelik bilgilendirmenin yetersiz olduğu, mevcut öğretmenlerin üniversite eğitimi sonrasında DKAB eğitimine

⁶ Osman Bayraktutan, "Iğdır'da Din Eğitimi ve Öğretiminin Problemleri ve Kurumlararası Koordinasyon Üzerine Bir Değerlendirme", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2016), 105-127.

⁷ Emine Keskiner, "Okullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Sorunları", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*, Ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 49-82.

⁸ Safinaz Asrı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri (Göller Bölgesi Örneği)*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 189-190.

dair özel bir eğitim ya da hizmet içi eğitim almadıkları, öğretim programlarının içeriklerinin sosyal bütünleştirici unsurları ihtiva etme hususunda yetersiz görüldüğü tespit edilmiştir. Öte yandan DKAB öğretmenlerinin bölgenin sosyo-kültürel yapısını bilmemelerinden kaynaklı yaşadıkları sorunlar da ortaya konulmuştur.⁹ Benzer bir çalışma da Akgül (2009) tarafından yapılmıştır. Bu çalışmada DKAB öğretmenlerinin, görev yaptıkları yerlerin sosyo-kültürel ve mezhepsel farklılıklardan kaynaklı birtakım problemler yaşadıkları belirtilmiştir.¹⁰ Altıntaş (2016) tarafından yapılan bir çalışmada ise, değerler öğretiminde DKAB öğretmenlerinin karşılaştıkları sorunlar irdelenmiştir. Söz konusu çalışmada elde edilen bulgulara göre; aile, medya, sosyal çevre, sınıf içi öğrenci sayısının fazlalığı, ders saatinin azlığı, hizmet içi ve hizmet öncesi eğitimlerin yetersizliği gibi etkenler yaşanan sorunların kaynağını oluşturmaktadır.¹¹

Bu araştırma, İğdır ilinin çok kültürlü yapısından dolayı burada görev yapan DKAB öğretmenlerinin din eğitimi faaliyetlerinde bir takım sorunlar yaşadığı varsayımından hareketle yaşanan bu sorunların tespiti ve buna göre çözüm önerilerinin geliştirilmesini amaçlamıştır. Din eğitimi ve öğretiminin aktörlerinden birisi kabul edilen DKAB öğretmenlerinin İğdır ili örneğindeki gibi çok kültürlü ortamlarda gerçekleştirdikleri din eğitimi faaliyetlerinde ne tür sorunlarla karşılaştıklarının bilinmesi; bu ortamlarda görev yapan ya da yapacak olan din eğitimcilerinin bir bilinç kazanmaları, farklılıkları bilme hususunda kendilerini akademik olarak yetiştirmeleri ya da farklılıkları yönetebilme becerisi kazanmaları açısından bu çalışma, literatür için önemli bulunmuştur. Öte yandan bu çalışma, din eğitimi açısından sorunların çözümü noktasında bir farkındalık oluşturma adına literatür için değerli görülmüştür.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Bir süreci ifade eden yöntem, bilimsel bir çalışmada aşama aşama gerçekliğe ulaşma yolunda işe koşulacak bütün teknik veya yöntemlerin sistematik bir şekilde düzenlenmesi ve işe koşulması durumudur.¹² Bu çalışmanın yöntemi, nitel araştırma olarak tercih edilmiştir. Nitel araştırma; gözlem, görüşme, doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı ve algı veya olayların doğal ortamında gerçekçi ve bütüncül bir yaklaşımla ortaya konmasına dönük nitel bir sürecin izlendiği

⁹ Süleyman Karacelil, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinin Problemleri: Şırnak İli Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2010), 158-162.

¹⁰ Mustafa Akgül, "Türkiye'de Ortaöğretim Kurumlarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (Önemi, Öğretimde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri)", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 582.

¹¹ Muhammed Esat Altıntaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Gözüyle Değer Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar-Nitel Bir Araştırma" *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu "Sivil Toplum Kuruluşlarının Barışın Tesisindeki Rolü"*, ed. Muhiddin Okumuşlar (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016), 596.

¹² Zeki Arslantürk-Ertuğrul Hamit Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010), 60.

araştırma olarak tanımlanmaktadır.¹³ Nitel araştırmalarda dünyayı üzerinde araştırma yapılanların gözüyle görmek, öznel gerçekliklerini ortaya koymak veya öznel gerçekliğin ayrıntılı bir fotoğraflandırmasını yapmak esastır. Sayısal verilerden ziyade sözcükler, ifadeler, söylemler ve bunların yorumları nitel araştırmalarda değerlidir. Araştırmacının konumuna değinilecek olursa araştırmacı, araştırma ortamına ayrıca katılım gösterdiği için kendisi bu araştırmadan bağımsız değildir. Dolayısıyla araştırmacı ve katılımcı birbirlerini etkileme durumları muhtemeldir. Nitel yaklaşımların özü bu yönüyle “*refleksivitedir.*”¹⁴ Nitel araştırmalar, genel geçer sonuçlar üretme çabası içine girmez. Ancak bir takım deneyim ve örnekler ortaya koyabilir. Böylece bu alanda araştırma yapacaklara sadece bir bakış açısı kazandırabilir.¹⁵

1.4. Araştırma Deseni

Bu araştırma için nitel araştırma yöntemleri içerisinde yer alan durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Nitel araştırmaların doğası gereği esneklik bütün araştırma sürecinde göz önünde bulundurulmaktadır. Nitel araştırma deseni, araştırma sorularının hazırlanmasından verilerin toplanmasına kısaca bütün bir araştırma süreci boyunca bu süreçte bütün unsurların birbirleriyle olan mantıki kurgusunun sağlanması ya da araştırmanın ilk basamağından son basamağına kadar araştırmayı götüren bir eylem planı olarak tanımlanabilir.¹⁶ Durum çalışması; bir veya birden çok olayın, ortam veya sosyal grubun, birbirine bağlı sistemlerin belli bir zaman ve sınırları belirlenmiş özel bir alan içinde derinlemesine tanımlanması, irdelenmesi, değerlendirilmesi olarak tarif edilebilir.¹⁷ Özellikle eğitim ortamlarında eğitimin uygulayıcı aktörleri, eğitime müdahil öğrenciler veya eğitimin aracı olan programlar bir durum olarak kabul edilerek bu durum ya da durumlar, belli bir zaman ve mekân(alan, coğrafi olarak sınırlama) sınırlaması içerisinde derinlemesine araştırılabilir. Bu araştırmamızda da durum çalışması deseni(yaklaşımı) kullanılarak Iğdır’da görev yapan DKAB öğretmenlerinin din eğitimi faaliyetlerinde yaşadıkları sorunları tespit etmek amaçlanmıştır. Bu araştırmada nitel veri toplama yöntemlerinden olan görüşme yöntemi kullanılmıştır. Görüşmelerde ise birebir görüşme yaklaşımı benimsenmiştir. Araştırma verilerinin sahada toplanması için Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu’ndan araştırmanın uygulanabilirliğine ilişkin 26 Kasım 2021 de onay kararı alınmıştır. Etik kurulu onay kararından sonra araştırma verileri, Aralık-2021 ve Nisan-2022 tarihleri arasında ilgili sahada toplanmıştır.

1.5. Araştırmanın Çalışma Grubu

¹³ Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2016), 41.

¹⁴ David Scott, MarleneMarrison, *Eğitim Araştırmasında Temel Fikirler ve Kavramlar*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Sentez Yayıncılık,2016), 213-214.

¹⁵ Yıldırım, Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel araştırma Yöntemleri*, 43.

¹⁶ Yıldırım, Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel araştırma Yöntemleri*, 67-68.

¹⁷ Şener Büyüköztürk, vd., *Bilimsel araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 21.

İğdir’da farklı sosyal, kültürel veya mezhepsel çevrelerden gelen öğrencilerin eğitim gördüğü bazı okullarında görev yapan DKAB öğretmenlerinden oluşan 10 kişilik bir katılımcı grubu, araştırmanın çalışma grubunu oluşturmaktadır. Araştırma için belirlenen örneklem, evreni temsil gücünden çok araştırma konusu ile ilgileri göz önünde bulundurularak belirlenmiştir. Bunun için de rastlantısal olmayan örneklem belirlenmiştir.¹⁸ Bu kapsamda nitel araştırmalarda örneklem seçiminde sıkça kullanılan yöntemlerden birisi olan ve zengin bilgiye sahip olduğu düşünülen, olgu veya durumların derinlemesine çalışılmasına olanak tanıyan “Amaçlı Örneklem” yöntemi seçilmiş ve bu yöntemin yaklaşımlarından biri olan kartopu veya zincir örnekleme yaklaşımı tercih edilmiştir. Bu yaklaşım, araştırma probleminin çözümüne ilişkin zengin bir bilgi kaynağı olabilecek birey veya durumların saptanmasında özellikle etkilidir. Katılımcıların görüşlerine yer verilirken katılımcıların isimlerine doğrudan yer verilmemiş bunun yerine K1, K2, K3 şeklinde kod isimler kullanılmıştır.

1.6. Araştırma Verilerinin Toplanması ve Analizi

Araştırma için veri toplama aracı olarak “Yarı yapılandırılmış görüşme formu” kullanılmıştır. Hazırlanan görüşme formunda araştırma probleminin çözümüne hizmet edecek şu temel sorular sorulmuştur:

- İğdir’da bir öğretmen olarak görev yapmak sizin açısından bazı zorlukları var mıdır? Varsa ne gibi zorlukları vardır?
- İğdir’da görev yaptığınız okul veya okullarda mezhepsel farklılıklardan kaynaklı yaşadığınız problemler var mıdır? Varsa bu problemler hakkında bilgi verebilir misiniz?
- Öğrenci velileriyle problemler yaşadınız mı? Yaşadıysanız ne tür problemler yaşadığınızı anlatabilir misiniz?
- Okuldaki diğer branş öğretmenlerle problemler yaşadınız mı? Yaşadıysanız ne tür problemler yaşadığınızı anlatabilir misiniz?
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin muhtevasına ilişkin yaşadığınız problemler var mıdır? Varsa ne tür problemler yaşıyorsunuz?

Araştırmanın temel problemini çözmeye dönük hazırlanan sorular, nitel araştırmalarda uzman iki akademisyenin görüşü alınarak hazırlanmış ve bu soruların anlaşılabilirliğini test etmek amacıyla DKAB öğretmeni olan 5 kişiye bu sorular yöneltilerek bunların da görüşleri alınmıştır. Ayrıca bu temel sorulara ek olarak soruların anlaşılmasını ve veri derinliğini sağlayacak bazı sonda sorular da kullanılmıştır.

Araştırmada veri analiz yaklaşımı olarak da içerik analizi yaklaşımı tercih edilmiştir. İçerik analizi, bir metnin içinde bulunan sözcüklerin daha küçük içerik kategorileriyle özetlendiği, belli kurallara dayalı kodlamaların kullanıldığı sistematik ve yenilenebilir bir tekniktir. Bir metin kümesinin içinde kelime ve kavramların varlığını

¹⁸W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri(1.Cilt)*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2013), 320.

belirleme, bunların birbirleriyle ilişkisini ortaya koyma ve onları anlama, metindeki mesaja ilişkin çıkarımlarda bulunmadır.¹⁹ Katılımcılardan elde edilen veriler derinlemesine tema-kod ilişkisi bağlamında anlamlı çıkarımlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma verileri dikkatlice incelenmiş olup araştırmanın temel problemini çözmeye ve hedefini gerçekleştirmeye hizmet edecek kod ve temalar ortaya konulmuştur. Bunun için de özellikle NVivo 12 nitel veri analizi yazılımı kullanılmıştır. Ayrıca araştırma verileri yorumlanırken katılımcıların görüşlerine doğrudan yer verilerek araştırmanın güvenilirlik ve geçerliliği bu şekilde sağlanmaya çalışılmıştır.

2. Araştırma Sahası İle İlgili Genel Bilgiler

Türkiye'nin doğusunda yer alan Iğdır ve civarı (Sahat çukuru-Aras boyları) tarihin bilinen devirlerinden beri Türklerin buralarda yurt edindiği ve günümüze kadar bu durumun devam ettiğini söylemek mümkündür. Zira Iğdır'ın çeşitli semtlerinde yapılan bir takım arkeolojik araştırmalarda bu bölgenin Türk medeniyetinin bir beşiği ve Türk tarihinin çok eski ve zengin bir taşıyıcısı konumunda olan bir yer olduğu ortaya konulmuştur.²⁰

Iğdır ve çevresi, en geç M.Ö. 4000 bin yıldan beri yerleşim yeri olarak kullanılmış ve tarih boyunca birçok kavim, medeniyet ve kültüre de ev sahipliği yapmıştır. Çeşitli medeniyet ve kültürlerle ev sahipliği yapmasının nedeni olarak da bölgenin elverişli iklim, toprak, su ve sulama şartlarına sahip olmasıdır. Bölge için Neolitik devrin başlangıç tarihinin Anadolu ve Mezopotamya için kabul edilen M.Ö. 6-7 bin yıllarına kadar uzanacağı tahmin edilmektedir. Yörenin ilk yerleşik kavmi M.Ö. 4000 yıllarında Orta Asya'dan gelip Azerbaycan ile Doğu Anadolu bölgesine yerleştikleri tahmin edilen ve Saba veya Sabur Türkleri olarak da anılan Hurriler'dir. Tarihte Urartular, Med, Pers, Makedonya, Selevkos, Araks, Roma, Arsaklı ve Sasani gibi birçok medeniyet tarafından el değiştirilen bu bölgeler, VII yüzyılda Emevilerin eline geçmiştir. Bu bölge, birçok kez Bizanslılar ve Araplar arasında el değiştirdikten sonra XI. Yüzyıl ortalarında Selçukluların egemenliğine geçmiştir. 1239'da Moğol istilasının gerçekleşmesiyle birlikte bölge, bu istiladan büyük oranda etkilenmiştir. Moğolların zayıflamasına bağlı olarak bu bölgedeki hükümlerlik, Karakoyunlular ve Akkoyunlular gibi bazı Türk beylikleri arasında yer değiştirmiştir. Sonradan bu bölge üzerinde Osmanlı Devleti hâkimiyet kurmuştur.²¹ Daha sonra Osmanlı Devleti içinde meydana gelen siyasi kargaşalardan dolayı bölgeyi Safeviler hakimiyeti altına almıştır. Safevilerin yıkılmasıyla birlikte Aras boylarında bağımsız hanlıklar kurulmuştur. Bu bağımsız hanlıklar içinde en güçlüsü olan hanlık ise Revan Hanlığıydı. Bu güçlü hanlık, Iğdır ve çevresini de kendi sınırları içinde tutmuştur. Özellikle 19. yüzyılın başlarında yayılcı

¹⁹ Şener Büyüköztürk, vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayınevi, 2018), 240.

²⁰ Nihat Çetinkaya, *Iğdır Tarihi (Tarih, Yer Adları ve Bazı Oymaklar Üzerine)* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1996), 1-3.

²¹ <https://igdir.ktb.gov.tr/TR-55672/tarihce.html>, (20.05.2021); Murat Sürmeli, *Iğdır'ın Demografik Yapısında Göç ve Ahıska Türkleri Örneği* (Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2016), 71; Mehmet Güneş, *Osmanlı Belgelerinde Iğdır* (Iğdır: Matsis Yayınları, 2017), 38-39.

bir politika izleyen Rusya, bu hanlığı 1828'de kendi kontrolü altına almış ve ismini Erivan olarak değiştirmiştir. Daha sonra Rusya tarafından bu bölgeye Ermeniler yerleştirilerek özellikle buradaki Türk nüfusunun etkisi kırılmaya çalışılmıştır. 1917'de Rusya'da gerçekleşen Bolşevik ihtilali ve sonrasında gelişen olaylar sonucu 1917'de Ruslarla Osmanlı devleti arasında Erzincan antlaşması imzalanmıştır. 90 yıl Rusların esaretinde kalan İğdır ve çevresinden Rusların anlaşma gereği geri çekilmesinden sonra burası Türk- Ermeni icra komitesince idare edilmiştir. Osmanlı devletinin 1918'de İtilaf devletleriyle imzalamış olduğu Mondros Antlaşması gereği buralardan çekilmesi ve Rusların da geri çekilmesine bağlı olarak oluşan boşluğu bir fırsat bilen Ermeni ve Gürcü çeteleri, 1918'de Kars, İğdır ve çevresinde Müslüman ahaliye yönelik katliamlara giriştikleri tarihi kayıtlarla ortaya konulmuştur. Ermeni katliamları karşısında bölge ahalisini oluşturan Türkmenler, Azerbaycan Türkleri ve Kürtler, savunma amaçlı milis güçleri oluşturmuştur. Osmanlı ordusunun da direktifleriyle 1918 yılında Gemerli kasabasında yapılan geniş katılımlı bir toplantıda Aras Türk Hükümeti kurulmuştur. Bu hükümet, bölgede oluşan boşluğu doldurmayı, bölgenin geleceğini garanti altına almayı ve Türk nüfusunun güvenliğini korumayı amaçlamıştır. 3 Aralık 1920'de Gümrü Antlaşması imzalanmıştır. Gümrü antlaşması ve sonrasında imzalanan antlaşmalarla İğdır ve çevresi, anavatan sınırları içinde bırakılmıştır.²²

Yıllara göre değişkenlik gösteren İğdır nüfus sayısı, Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), adrese dayalı nüfus kayıt sistemine göre, 2019 yılında 199 bin 442 iken 2022 yılındaki toplam nüfusu tahmini verilere göre 203.836 kişi olarak hesaplanmıştır. İğdır'ın nüfusunun yöresel dağılımında özellikle coğrafi yapı önemli bir etkidir. Yeryüzü şekilleri ve toprak verimliliğine bağlı olarak Kuzeyinde düz alanlar, akarsu vadileri ve bunların yüksek olmayan yamaçlarında yoğun olarak nüfus toplanmıştır. Güneydeki dağlık alanlarda da yoğun olmamakla birlikte nüfusun buralarda da yoğunlaştığı görülmektedir.²³

Doğu Anadolu Bölgesi'nin Kars-Erzurum Bölümü'nde yer alan İğdır ili, Aras Irmağı'nın birleşme noktaları ile birbirine bağlanan çöküntülerden (depresyon) birini oluşturmaktadır. Bu çöküntü alanı Aras Irmağı tarafından iki eşit parçaya bölünmüş ve Türkiye sınırlarının dışında kalan bölüme Erivan (Revan) Ovası (Sahat çukuru), Türkiye sınırları içinde kalan ve İğdır ve çevresinin de dahil olduğu bölüme Sürmeli Çukuru denilmektedir.²⁴

İğdır ilinin lokasyonuna bakıldığında; Türkiye-Azerbaycan-Ermenistan-İran sınırının kavşağında bulunan İğdır ili, kuzeyinde Ermenistan, doğusunda Azerbaycan'ının Nahçıvan Özerk Yönetimi ve İran, güneyinde Ağrı ili, batısında ise Kars ili topraklarıyla komşu olduğu görülebilir. Tuzluca, Karakoyunlu ve Şehir merkezi

²²[https://tr.wikipedia.org/wiki/I%C4%9Fd%C4%B1r#Osmanl%C4%B1lar_d%C3%B6nemi_\(1514-1551,1554-1555,1578-1604,1635-1639,1724-1735\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/I%C4%9Fd%C4%B1r#Osmanl%C4%B1lar_d%C3%B6nemi_(1514-1551,1554-1555,1578-1604,1635-1639,1724-1735)), (21.05.2021);Güneş, *Osmanlı Belgelerinde İğdır*, 56-67.

²³ İbrahim Güner, *İlimiz İğdır* (İğdır: Milli Eğitim Müdürlüğü Koruma ve Yaşatma Derneği, 1993), 84-87.

²⁴ Güner, *İlimiz İğdır*, 5.

olmak üzere toplam dört ilçeden oluşmaktadır.²⁵ Bölgenin İklim durumu hakkında bir değerlendirme yapmak gerekirse; Türkiye'nin en az yağış alan bölgesi olan Iğdır, ormanlar bakımından da fakirdir. Yağış ve orman azlığına rağmen bu yöre "Yeşil Iğdır" olarak da anılmaktadır. Bunun nedeni ise, Aras nehrinin bölgenin sulama ihtiyacını yeterli düzeyde karşılamasına bağlı olarak yeşil bitki örtüsünü her daim korumasıdır.²⁶ Kendisine has iklimi, toprak ve sulama koşullarının elverişliliği sayesinde ovada buğday, şeker pancarı, yem bitkileri, mısır, sebze gibi tarla tarımının yanında kayısı, elma, şeftali, armut, üzüm, kiraz, vişne, ceviz gibi meyve yetiştiriciliği de yapılmaktadır. Kayısı başta olmak üzere elma ve şeftali yetiştiriciliği yöre çiftçisi için önemli bir gelir kaynağını oluşturmaktadır.²⁷

Iğdır'ın sosyal kültürel yapısına ilişkin ise; tarihinde birçok medeniyete ev sahipliği yapan Iğdır'ın kültüründe bu medeniyetlerin izlerine rastlamak mümkündür. Etnik ve mezhepsel çeşitliliği bünyesinde barındıran Iğdır'da genel olarak Kürtler, Azeriler ve Terekeme de denilen Karakalpak Türkleri yaşamaktadır. Ancak burada Kürtler ve Azeriler daha çoğunlukta olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında Ahıska'dan ve Balkan Ülkeleri'nden çeşitli sebeplerle buraya gelip yerleşen topluluklar da bulunmaktadır. Bu bakımdan Iğdır'ın çok kimlikli bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Iğdır'da Kürtçe ve Azeri Türkçesi yaygın konuşulan dillerdendir. Mezhepsel yapısına bakıldığında, Iğdır'da etnik kürt kimliğine sahip halkın çoğunluğu Sünniliğin Şafii koluna mensuptur. Ancak bazı Kürtler, Sünniliğin Hanefi kolunu tercih ettikleri görülmektedir. Buradaki Azerilerin büyük çoğunluğu Şia'nın Caferi koluna mensuptur. Terekemelerin tamamı ise Sünniliğin Hanefi kolundandır. Iğdır halkı, farklılıklarına rağmen birbirlerine olan saygı ve hoşgörülerini, kendi aralarında gerçekleştirdikleri sıkı sosyal, kültürel ilişkiler onların bütünleşmelerinde etkili olmuştur. Bu durum ise, Iğdır ilinin sosyal, kültürel yapısını sağlam ve güçlü kılmıştır.²⁸ Zira bu yöre halkının birbirleriyle olan dayanışması, bütünleşmesi, sosyo-kültürel, dini ve tarihi temellere de dayanmaktadır. Iğdır halkını birbirine bağlayan en güçlü bağın ise din bağı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak din bağının dışında kendi aralarında kan kardeşliği, kirvelik, süt kardeşliği, evlilik gibi kan bağına dayalı olmayan fakat toplumun dayanışma ve bütünleşmesinde etkili olabilen, toplumsal dengeyi sağlayan, sosyal ilişki ağını genişleten ve pekiştiren aynı zamanda toplumsal denetim mekanizmaları olarak da işlev gören tasavvuri akrabalıklar²⁹ oluşturmaktadır. Iğdır halkı, bu tasavvuri ya da sanal olarak da ifade edilen bu akrabalık bağları sayesinde bir dayanışma içine girdikleri, birlik beraberlik sağladıkları söylenebilir. Bazı zamanlarda

²⁵ Oğuz Şimşek, "Iğdır İlinin Nufus Özellikleri", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/14 (2018), 183.

²⁶ <https://www.cografya.gen.tr/tr/igdir/iklim.html>, (22.05.2021)

²⁷ Mete Alım-Günay Kaya, "Iğdır'da Kayısı Tarımı ve Başlıca Sorunları" *Erzurum, Doğu Coğrafya Dergisi* 10/14 (2005), 49-50.

²⁸ Aşiret Boran Şen, *Geçmişten Günümüze Iğdır Halk Kültürü: İnançlarıyla, Gelenekleriyle, Ritüelleriyle* (Iğdır: Iğdır Valiliği, 2012), 15.

²⁹ Mahmut Tezcan, "Tasavvuri Akrabalık ve Ülkemizdeki Uygulama", Ankara, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 15/1 (1982), s. 128-129.

İğdır'ın çok kimlikli yapısı üzerinden bir kargaşa, çatışma çıkarmak için çeşitli politik oyunların sahnelendiği bilinmektedir. Ancak bölge halkının geçmişten gelen dayanışma ruhu ve bilinci buna mani olmuştur. Her şeyin farkında olan bu halk; birlik beraberliği, kardeşliği bozucu bu tür oyun ve eylemlere asla prim vermediği tarihi kayıtlarda mevcuttur.

3. Bulgular ve Yorumlar

Bu başlık altında araştırmada sahada elde edilen bulgular analiz edilmiştir.

3.1. Katılımcılarla yapılan görüşme süreleri

Katılımcılarla yapılan yüz yüze görüşmelerin süreleri aşağıda Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Katılımcılarla Yapılan Görüşme Süreleri

KATILIMCILAR	GÖRÜŞME SÜRELERİ
AR	
K 1	31 dakika
K 2	32 dakika
K 3	22 dakika
K 4	38 dakika
K 5	37 dakika
K 6	25 dakika
K 7	26 dakika
K 8	31 dakika
K 9	36 dakika
K 10	49 dakika
Toplam 10	Toplam 327 dakika Ortalama 32,7 dakika

Tablo 1'de görüldüğü üzere katılımcılarla en uzununu 49 dakika en kısa olanı 22 dakika olmak üzere toplamda 327 ve yaklaşık ortalama 32 dakika nitel görüşme yapılmıştır.

3.2. Katılımcıların demografik özellikleri

Tablo 2’de araştırmaya katılan bireylerin demografik özelliklerine ilişkin bilgilere yer verilmiştir.

Tablo 2. Katılımcılara ilişkin demografik bilgiler

Katılımcı	Yaş	Eğitim Düzeyi	Bölümü	Cinsiyet	Doğum Yeri	Öğretmenlikte Toplam Hizmet Süresi	İğdır’da Toplam Hizmet Süresi	Çalıştığı Kurum
K 1	36	Lisans	İlahiyat Fak.(DK AB)	Kadın	Samsun	12	12	MEV Anadolu Lisesi
K 2	28	Lisans	İlahiyat Fak.	Erkek	Trabzon	4	4	İMKB Anadolu Lisesi
K 3	39	Lisans	İlahiyat Fak.	Erkek	Van	7	7	Ziya Gökalp Ortaokulu
K 4	28	Lisans	İlahiyat Fak.	Kadın	İğdır	5	5	İnönü Ortaokulu
K 5	30	Lisans	İlahiyat Fak.	Kadın	İğdır	5	5	Şehit Fatih Kara Spor Lisesi
K 6	26	Lisans	Eğitim Fak.	Kadın	İğdır	2	2	Aşağı Erhacı Ortaokulu
K 7	30	Lisans	İlahiyat Fak.	Kadın	Adıyaman	4	4	Aras Teknik Mesleki ve Anadolu Lisesi
K 8	34	Lisans	Eğitim Fak. (DKAB)	Erkek	İğdır	9	9	İnönü Ortaokulu
K 9	28	Lisans	İlahiyat Fak.	Erkek	İğdır	4	4	Akşemsettin Ortaokulu
K 10	26	Lisans	İlahiyat Fak.	Kadın	Denizli	4	4	Mimar Sinan

		Ortaokulu	
toplam	30,	5,6 ort	5,6 ort
10	5		
	ort		

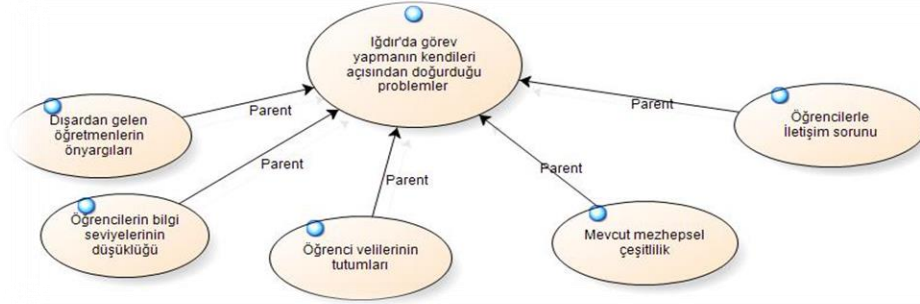
Tablo 2’de görüldüğü üzere, öğretmenlerin yaşları 26 ile 39 arasında değiştiği ve yaş ortalamalarının yaklaşık 30 olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcıların cinsiyetlerine bakıldığında katılımcıların %60’sinin (6 kişi) kadın, %40’ının (4 kişi) erkek olduğu görülmektedir. Araştırmacının, katılımcı grubunu oluştururken kadın ve erkek dengesini gözettiği anlaşılmaktadır.

Katılımcıların, mesleklerinde toplam hizmet sürelerine bakılacak olursa; katılımcıların toplam hizmet sürelerinin yıl bazında 12 ile 4 arasında değiştiği ve hizmet sürelerinin ortalamasının yaklaşık 6 yıl olduğu görülmektedir. Öğretmenlikte 5 veya 6 yıllık bir hizmet süresinin de öğretmenlikte tecrübe kazanmış olmak için yeterli bir zamana tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Katılımcıların İğdır ilindeki hizmet sürelerine bakıldığında ise, 12 ile 4 yıl arasında değiştiği ve hizmet süreleri ortalamasının yaklaşık 6 yıl olduğu görülmektedir. Katılımcıların toplam hizmet sürelerinin ortalaması ile İğdır ilinde toplam hizmet sürelerinin birbirine yakın ya da eşit olmasının nedeni sorgulandığında ise, katılımcıların tamamının ilk görev yerlerinin İğdır olması ve halen İğdır’da görevlerine devam ediyor olmalarından kaynaklandığı söylenebilir.

Katılımcıların doğum yerlerine bakıldığında ise, katılımcıların %50’sinin (5 kişi) İğdır iline mensup olduğu ve %50’sinin (5 kişi) de farklı illerden geldiği görülmektedir. Bu verilere bakarak; katılımcıların yarısının İğdır’ın sosyo-kültürel yapısına yabancı olmayan, bu yapıyı bilen tanıyan kişiler olduğu ve bunlardan seçildiği söylenebilir. Bu durumun, araştırma için daha isabetli ve sağlam veriler elde etme açısından araştırmacıya bir avantaj sağlayacağı söylenebilir. Katılımcıların eğitim düzeyleri incelendiğinde de, tamamının lisans düzeyinde eğitim gördükleri anlaşılmaktadır. Öte yandan lisans eğitimi alan katılımcılardan 3’ünün İlahiyat ve eğitim fakültelerine bağlı DKAB bölümlerinden mezun olduğu, geriye kalan 7 kişinin ise ilahiyat bölümlerinden mezun olduktan sonra ya da bitirme aşamasında formasyon derslerini alarak DKAB öğretmenliklerine atandıkları saptanmıştır. Katılımcıların görev yaptığı kurumlar incelendiğinde, toplamda 10 okulun olduğu ve bunlardan 4’ü farklı türlerde liseler olduğu, geriye kalan 6 okulun ise ortaokul düzeyinde okullar olduğu görülmektedir. Katılımcıların demografik bilgileri ve katılımcılarla yapılan görüşme süreleri hakkında verilen bu bilgilendirmelerden sonra katılımcılardan elde edilen nitel verilerin analizlerine aşağıda yer verilecektir.

İğdır’da bir öğretmen olarak görev yapmanın katılımcılar açısından ne tür zorluklar meydana getirdiğini ortaya koymak için Katılımcı gruba; “İğdır’da bir öğretmen olarak görev yapmak sizin açısından bazı zorlukları var mıdır? Varsa ne gibi zorlukları vardır?” sorusu yöneltilmiş ve buna karşılık katılımcılardan elde edilen nitel

veriler analiz edilerek; öğretmenlerin bölge hakkındaki ön yargıları, öğrencilerin bilgi seviyelerinin düşüklüğü, öğrenci velilerinin tutumları, mezhepsel çeşitlilik ve öğrencilerle olan iletişim sorunları gibi bazı zorlukların ön plana çıkarıldığı görülmüştür. Elde edilen tema ve alt temaların birbirleriyle olan ilişkileri aşağıdaki şekil-1’ de sunulmuştur:



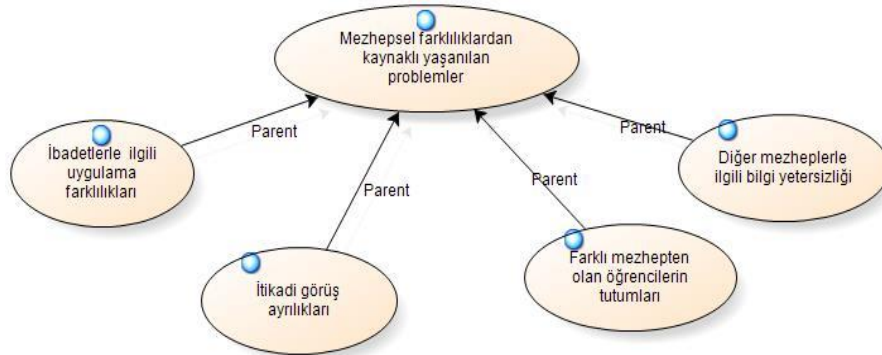
Şekil-1: Iğdır’da görev yapmanın zorluklarına ilişkin örüntü

Buna göre bir katılımcı, dışarıdan gelen bazı DKAB öğretmenlerinin bölgenin sosyo-kültürel yapısını yeteri kadar bilmediği için bölge hakkında ön yargılı bir yaklaşım içinde oldukları ve bu durumun kendileri açısından muhtemel bazı problemleri beraberinde getirdiğini şu şekilde ifade etmiştir: “Özellikle dışarıdan gelen öğretmenlerin bölge farklılıkları hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları ve bölge hakkında önyargılı olmaları, iletişim problemleri ve öğrencilerde derse karşı önyargılı bir yaklaşımı ortaya çıkarmakta ve istenen sonucu verme noktasında öğretmenin işini zorlaştırmaktadır.”(K9) Bazı katılımcılar ise din eğitimi ve öğretimi faaliyetlerinde mezhepsel farklılıkların varlığının kendileri açısından bazı zorluklar meydana getirdiği ve yaşanabilecek muhtemel bazı problemlerin temelinde bunun yattığını ifade etmişlerdir. Katılımcıların konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir: “Diğer illerden kolay yönleri olmamakla beraber, farklı mezhep mensuplarının olmasından kaynaklanan sıkıntılar bulunmaktadır.”(K5), “En zoru mezhepsel farklılıklar olduğu için problem yaşamaktayız.”(K2), “Zor yönleri; Mezhep farklıları, farklı kültürler.”(K3), “Üç farklı mezhepteki öğrencilerin aynı sınıfta ders alması problem oluşturmaktadır.” (K8), “Mezhepsel farklılıklardan dolayı zor yönleri var.” (K6), “Zor yönü sınıfta farklı mezheplerin olması.” (K1) Bazı katılımcılar da, mezhepsel farklılıklar noktasında zorluk çektiklerini, DKAB öğretim programlarının bölgesel farklılıklara uygun hazırlanmamasının sınıf içinde kendileri açısından bazı problemleri de beraberinde getirdiğini dile getirmiştir. Öte yandan bazı öğrencilerin geliştirdikleri bir takım olumsuz tutum ve davranışlardan kaynaklı öğretmenlerin derslerde yaşadıkları bir takım zorluklar olduğu katılımcılar tarafından belirtilmiştir. Bu durum katılımcıların ifadelerine şu şekilde yansımıştır: “Zor yani mezhep farklılığının en belirgin şekilde kendini göstermesi ve öğrencilerin bu konudaki kendilerince bilinçli tutumu” (K7), “Zor yönleri: öğretimin bölge farklılıklarına uygun hazırlanmaması sınıf içi itirazlar derse karşı ilgisizliği beraberinde getiriyor Bu da ders işleyişini zorlaştırıyor.” (K9)

Eğitimin aktörlerinden birisi de velidir. Veli ile öğretmen arasındaki ilişkinin sağlam olması, eğitimin başarıya ulaşması açısından çok önemlidir. İki katılımcı, velilerle ilgili bazı sorunlar yaşadıklarını şu ifadelerle belirtmiştir: “*velilerin bilgisiz ve ilgisiz olması*” (K3), “*Batı’dan gelen öğretmene Ön yargılı bakan velilerimiz olabiliyor.*” (K10) Bir katılımcı da ilkbahar aylarında bazı öğrencilerin okulu bırakıp yaylalara gittikleri, dolayısıyla bu durumun ders başarılarını olumsuz etkilediğini şu sözlerle ifade etmiştir: “*ekonomik şartlardan ötürü ilkbahar aylarında gidilen yaylalarda öğrencilerin yaz kuran kurslarına gitmediğinden ötürü hazırbulunmuşluk seviyelerinin düşüklüğü yine aynı sebepten cami kültürünün ve cuma namazının olmamasıdır.*” (K8)

Özellikle Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde öğretmenlerin eğitim faaliyetlerinde karşılaştıkları sorunlardan birisi de öğrencilerle olan iletişim yetersizliğidir. Genellikle Kürtçe’nin konuşulduğu bu bölgelerde Türkçenin tam olarak öğrenilememesinin öğretmenler açısından bazı zorlukları meydana getirdiği bilinmektedir. Mesela bir katılımcının buna yönelik ifadesi şu şekildedir: “*Dil sorunu olan çocuklar, Türkçe bilmediği gibi veliler de bilmiyor. Dolayısıyla iletişim sorununu yaşamaktayız.*” (K10)

İğdir’da görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin zorluk yaşadığı temel konulardan birisi de yukarıda da belirtildiği gibi mezhepsel farklılıklardır. Katılımcılara; mezhepsel farklılıklardan kaynaklı yaşadıkları sorunların olup olmadığı, olduyorsa ne tür sorunlar yaşadıkları sorulmuş ve katılımcılardan elde edilen nitel veriler analiz edildiğinde ise şu sonuçlara ulaşılmıştır: İbadet uygulamalarındaki farklılıklar, inançla ilgili yorum farklılıkları, farklı mezhepten olan öğrencilerin tutumları ve diğer mezheplerle ilgili bilgi yetersizliği. Elde edilen tema ve alt temaların birbirleriyle olan ilişkileri aşağıdaki şekil-2’de sunulmuştur.



Şekil-2: Mezhepsel farklılıklardan kaynaklı yaşanan problemlere ilişkin örüntü

DKAB öğretmenlerinin mezhepsel farklılıklardan kaynaklı yaşadıkları sorunlardan birisi de ibadetlerle ilgili uygulama farklılıklarıdır. Mesela Caferi mezhebinde özellikle namaz ve abdest konusunda bazı uygulama farklılıklarının olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla DKAB öğretmenlerinin görev yaptıkları bazı okulların öğrencilerinin çoğunlukla Caferi mezhebine mensup ailelerden gelmiş olması, hazırlanan öğretim programına göre dersini işleyen bir DKAB öğretmeni açısından bazı sorunlar doğurabilmektedir. Nitekim bazı katılımcılar, konuyla ilgili görüşlerini şu

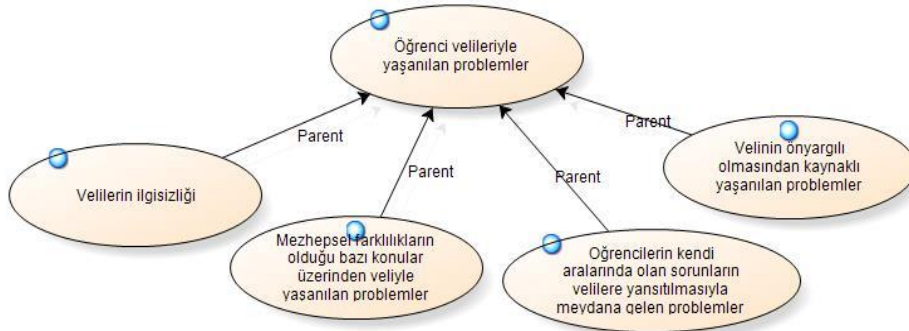
sözlerle ifade etmiştir: “Özellikle abdestin alınması ve namazın kılınması gibi durumlarda sıkça karşımıza problemler çıkmaktadır.” (K5), “Caferi öğrencilerimin olduğu eski okulunda bazı sıkıntılar oluyordu. Namaz ve abdesti anlatırken, biz de böyle değil yanlış öğretiyorsunuz diyenler çıkıyordu.” (K3), “... Ayrıca altıncı sınıflarda namaz konusunda da sınıfa bir kaç mezhebe göre konuyu anlatmak durumunda kalıyorum. Bu nedenle bu konularda öğrencilere afis hazırlattırıp sorumluluğu kısmen de olsa onlara yüklüyorum.” (K7) Bir katılımcı da mezhepler arasında yaşanan bu ameli farklılıkların öğrencilerin kafasını karıştırdığını ifade etmiş ve bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: “...bölgesel mezhep ameli farklılıklar öğrencilerin kafalarını karıştırıyor.” (K2) Bazı katılımcılar ise imameti örnek vererek inançla ilgili bazı konularda sorunlar yaşadıklarını şu şekilde ifade etmiştir: “itikadi (İmamet) ve fihki konularla ilgili problemlerle karşılaşabiliyoruz.” (K6), “Muharrem Ayı'nın gelmesiyle beraber Kerbela'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini bahane ederek diğer sahabelere ağza alınmayacak sözler sarf edilmesi dolayısıyla geçici sorunlar yaşanmaktadır.” (K5)

Sınıflarda mezhepsel konulara bağlı olarak yaşanan sorunların nedenlerinden birisi de mezheplerle ilgili bilgi yetersizliği veya eksikliğidir. Nitekim bu bilgi eksikliği veya yetersizliğin sahibi, öğrenci olabileceği gibi DKAB öğretmeni de olabilir. Mesela bir katılımcı, öğretmenlerin konuyla ilgili bilgi eksikliğini şu şekilde ifade etmiştir: “...kısaca diğer mezheplerin de uygulamalarından bahsediyoruz ancak üniversitede aldığımız temel dini bilgiler dersi bunun için yeterli değil.”(K1) Öğretmenlerin konuyla ilgili eksik bilgiye sahip olması veya bu konuda kendini yeterli düzeyde yetiştirememesi, okuduğu fakülte veya bölümün bu noktada eksik veya yeterli olmayan bir içerik sunması, ülkede çoğunluk olarak Hanefi-Maturidi bir anlayışın hakim olduğu düşüncesiyle farklı mezheplerin bilgisine yer verilmesinin gerekli görülmemesi gibi muhtemel sebepler sunulabilir. Ancak Iğdır'da olduğu gibi ülkenin başka bölgelerinde de mezhepsel farklılıkların olabileceği gerçeğinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bir katılımcı, çoğu öğrencinin mezhep konusunda yeterli bir bilgiye sahip olamayışlarından dolayı bu konuda yanlış fikirler beyan edebildikleri veya çeşitli tartışma ve kavgalar çıkarabildiklerini dile getirmiştir. Katılımcının buna ilişkin ifadesi şu şekildedir: “...Öğrencilerin çoğu mezhepleri gereksiz görüyor ve mezhep kavgası çıkıyor.” (K1) Öte yandan öğrenci, ailesinden öğrendiği bilgi veya uygulamaların derste öğretilen bilgi veya uygulamalardan farklı olduğunu gördüğünde buna itiraz edebilmekte ve derse, ders öğretmenine karşı bazı olumsuz tutum ve davranışlar içerisine girebilmektedir. Bu durum, katılımcıların ifadelerinde şu şekilde yer bulmuştur: “Özellikle sınıf içinde ders işlerken bir öğrencim öğretimde niye bizim ailelerimizden gördüğümüz mezheplerimiz ile ilgili bilgi yoktur biz de bu dinin mensubu değil miyiz gibi bir itirazda bulunmuştu. Bunun gibi örneklerle çokça karsılıyoruz” (K9), “DKAB Öğretmeni olarak Iğdır zor bir il. Çünkü öğrenci ben Caferiyim diyor ve kapıları kapatıyor. Bazı öğrenciler çok katı davranıyor ve size karşı duvar örüyor. Bu duvarları yıkmayı başarabildiğimiz gibi başarısız olduğumuz zamanlar da oluyor.” (K10)

Bunun dışında bazı öğrencilerin tutum ve davranışlarının temelinde mezhepsel ayrımın farkında olmalarının da yattığı söylenebilir. Bir katılımcı bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: “...Özellikle Caferi mezhebine bağlı velilerin öğrencileri Sünni Şia ayrımına fazlasıyla hâkimler öyle ki devlet neden Şii din kültürü öğretmeni atamıyor diyenler bile oluyor.” (K7)

Eğitimin önemli aktörlerinden birisi de velilerdir. Eğitimin temel hedeflerinin gerçekleşmesi, öğrencinin başarıya ulaşması noktasında öğretmen-veli ilişkisi ve iletişiminin olumlu düzeyde olması gerekmektedir. DKAB öğretmenlerinin öğrenci velileriyle sorun yaşayıp yaşamadıklarını ortaya koymak amacıyla katılımcılara buna ilişkin yöneltilen soruya karşılık verilen cevaplar analiz edildiğinde şu alt temalara ulaşılmıştır: Mezhepsel farklılıklar oluşturan konular üzerinden velilerle yaşanan problemler, öğrencilerin kendi aralarında olan sorunları velilere yansıtmasından kaynaklı oluşan problemler, velilerin ilgisizliği, velinin önyargılı olması. Oluşturulan tema ve alt temaların birbirleriyle olan ilişkileri aşağıdaki şekil-3’ de sunulmuştur:

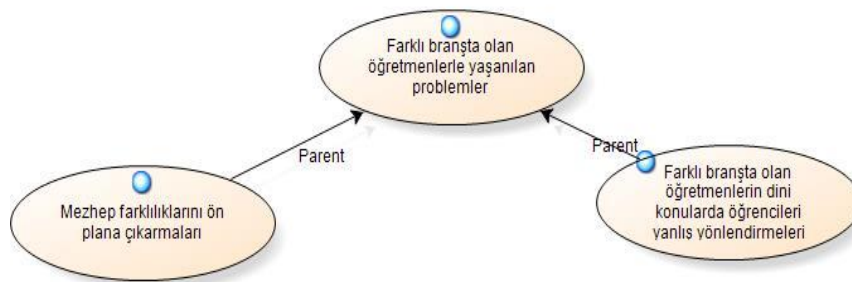
Şekil-3: Öğrenci velileriyle yaşanan problemlere ilişkin örüntü



Derslerde işlenen abdest, namaz gibi bazı İbadet konularında mezhepsel görüş farklılıkları mevcuttur. Bazen öğrenci ile öğretmen arasında bu gibi konularda görüş ayrılıkları yaşanabilmekte ve bu durum, bazı öğrencilerin DKAB öğretmenine ya da dersine karşı olumsuz bazı tutum ve davranışlar geliştirebilmesine sebep olabilmektedir. Geliştirilen bu tarz tutum ve davranışlar, bazen öğrenciyle sınırlı kalmamakta aynı zamanda öğrenci kanalıyla velilere yansıtılarak velilerin öğretmenlere karşı olumsuz tutum ve davranışlar geliştirmesine de sebep olabilmektedir. Bu durum, bazı katılımcıların ifadelerine şu şekilde yansımıştır: “... Abdest konusunu işlerken Caferi Mezhebine göre ibadetlerini yerine getiren öğrencilerin, ayakları yıkamanın farz olduğunu duyduklarında, bu durumu velilerine aldığımız abdestin geçerli olmadığını ve dolayısıyla kıldığımız namazların da kabul olamayacağı şeklinde ifadeleri sonucunda, okula gelen öğrenci velilerinin bizim aldığımız abdestin ve kıldığımız namazın kabul olamayacağını öğrencilere ifade ettiğimizi belirterek bizimle kavga edecek düzeyde tartışmaları oldu.” (K5), “Şimdiye kadar bir sorun yaşadım. Öğrencimizin yanlış bilgilendirmesinden kaynaklı bir yanlış anlaşılma idi. Caferi bir öğrencinin benim onları mezhep farkından dolayı istemediğimi söylediği içindi.” (K10) Öte yandan DKAB öğretmeniyle ilgili öğrencinin veliyi yanlış bilgilendirmesi veya yönlendirmesi

sonucunda veli-öğretmen arasında sorunlar yaşanabilmektedir. Böyle bir durum, Bir katılımcının ifadesine şu şekilde yansımıştır: “...Bir öğrencim sınıf içinde bir arkadaşına küfredmiş. İki öğrenciyi de tahtaya çıkarıp uyardım. Öğrencilerden biri bana kızdı ve sınıftan çıkmak istedi ancak ben izin vermedim. Teneffüste başım ağrıyor diye idareden izin alan öğrenci eve gitmiş. Öğretmen beni dövdü diyerek annesini de alıp gelmiş. Çocuğun dediğine inanan veli bana demediğini bırakmadı. Daha sonra aynı sınıfta olan çocuğun kuzeni çocuğu yalanladı da gerçek ortaya çıktı.” (K3) Nitekim böyle durumlarda veli bazen ön yargılı olabilmektedir. Bir katılımcı bunu şu sözlerle ifade etmiştir: “...Öğrenci velileri öğretmenleri dinlemeden tek taraflı olarak öğretmenleri yargılıyorlar.” (K6) Bir katılımcı ise bazı velilerin çocuklarının ders veya okuldaki davranış durumları konusunda kayıtsız ya da ilgisiz olduklarını belirtmiştir. Katılımcı, bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir:“veli ilgisizliğinden kaynaklı sorunlar ortaya çıkabiliyor” (K8)

DKAB öğretmenleri, diğer branşlardan olan öğretmenlerle de aynı ortamları paylaşma, eğitimle ilgili konularda iş bölümü yapma, okul idaresi tarafından kendilerine verilen bazı görevleri birlikte yapma gibi çeşitli konularda ilişki içinde oldukları söylenebilir. DKAB öğretmenlerinin birlikte görev yaptıkları diğer branştan olan öğretmenlerin siyasi veya dini açıdan farklı görüşleri olabilir. Dolayısıyla DKAB öğretmenleri, bazen bu görüş farklılıklarından kaynaklı bazı sorunlar yaşadıkları söylenebilir. Buna ilişkin katılımcı gruba yöneltilen soruya karşılık katılımcılardan elde edilen nitel veriler analiz edilmiş ve mezhepsel farklılıklarının ön plana çıkarılması ve farklı branştan olan öğretmenlerin dini konularda öğrencileri yanlış yönlendirmeleri şeklinde iki alt tema oluşturulmuştur. Tema-alt tema ilişkisi aşağıdaki şekil-4’te yer verilmiştir.

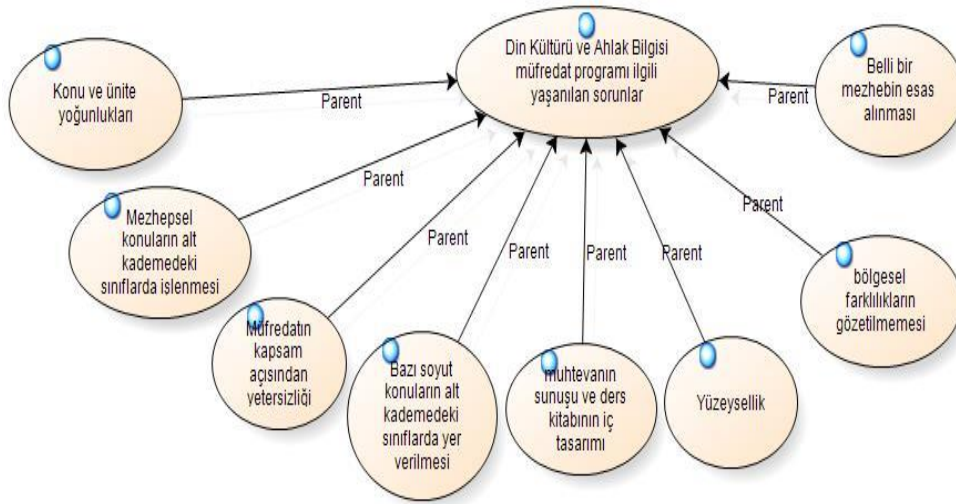


Şekil-4: Farklı branştan olan öğretmenlerle yaşanan problemlere ilişkin örüntü

Buna göre iki katılımcı, farklı branştan olan bazı öğretmenlerin dini konularda yanlış bilgilerle öğrencileri yanlış yönlendirdiklerini belirtmiştir. Bu durum, katılımcıların ifadelerine şu şekilde yansımıştır: “...çocuklara dini kuralları yok saydırmaya çalışıyordu.” (K2), “Başörtü takan öğrencilerime olumsuz sözler sarf edenler olmuştu.” (K4, .). Bir katılımcı da bazı öğretmenlerin bölgesel farklılıkları kavramayan bazı öğretmenlerin mezhepler üzerinden rahatsız edici eleştiriler yaptıkları ve bu durumun kendileri açısından bir sorun teşkil ettiğini belirtmiştir. Katılımcı, bunu şu

sözlerle ifade etmiştir: “Bölgenin farklılığını kavrayamayan taassup sahibi insanların mezhepler üzerinden eleştirileri rahatsız edici ve sorun olmaktadır.” (K9)

DKAB öğretmenlerinin DKAB dersinin muhtevasına ilişkin yaşadıkları sorunları tespit etmek amacıyla katılımcılara “İlköğretim DKAB dersinin muhtevasına ilişkin problem yaşıyor musunuz? Varsa ne tür problemler yaşıyorsunuz?” şeklinde bir soru yöneltilmiş ve katılımcılardan elde edilen nitel veriler analiz edilmiştir. Buna göre bazı soyut konuların alt kademedeki sınıflarda yer verildiği, özellikle ibadetlerle ilgili konularda belli bir mezhebin esas alındığı ve bu noktada bölgesel farklılıklara yeteri kadar yer verilmediği, sosyo-kültürel ve mezhepsel farklılıklara yer verme noktasında din dersi kitaplarının yetersiz olduğu, bazı konu ve ünitelerin çok yoğun olduğu, Mezhepsel konuların alt kademedeki sınıflarda yer verildiği dolayısıyla öğrencilerin bu konuları anlamakta güçlük çektikleri, muhtevanın sunuşu ve kitabın iç tasarımının öğrencilerin dikkatini çekecek şekilde düzenlenmediği, bazı konularda yüzeyselliğin hâkim olduğu şeklinde alt temalar oluşturulmuştur. Tema-alt tema ilişkisi aşağıdaki şekil-5’te sunulmuştur:



Şekil-5: DKAB öğretim programlarına ilişkin yaşadıkları sorunları gösteren örüntü

Okul çağındaki çocuklar(özellikle ilkokul ve ortaokul 5. Sınıf) bilişsel alanda ilerleme düzeyleri okul öncesi çocuklara göre yüksek olsa da düşünce düzeylerinin halen literal düzeyde olduğu söylenebilir. Dolayısıyla semboller, genellemeler ve soyut kavramları anlamada güçlük çekebilirler.³⁰ Nitekim ortaokul döneminin en alt kademesi olan 5.sınıflarda Allah’ın sıfatları konusuna yer verilmesinin konunun öğrenciler tarafından anlaşılmasında zorluklar yaşatabileceğinin belirtilmesi gerekir. Bir katılımcının buna ilişkin ifadesi şu şekildedir: “Bazı soyut konuların anlatımında zorluk yaşayabiliyorum. Örneğin Allah’ın sıfatları konusu 5.sınıf öğrencilerine ağır gelebiliyor.” (K4) Başka bir katılımcı ise bazı konu ve ünitelerin çok yoğun olduğu,

³⁰ Mustafa Köylü, Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2017), 16-17.

bunların gereksiz bilgilerle uzatıldığını ifade etmiştir. Katılımcının buna ilişkin ifadesi şu şekildedir: “6.sınıf DKAB dersinde yoğun ve uzun üniteler var.” (K8) Bir katılımcı da DKAB ders içeriklerinde bir yüzeyselliğin olduğu, etliye sütlüye dokunmayan bir anlayışla hazırlandığını ifade etmiştir. Bu durum katılımcının ifadesine şu şekilde yansımıştır: “Öğretim çok yüzeysel ve kimsenin rahatsız olmaması kaygısı güdülmesi dolayısıyla problemleri görmekteyim.” (K5) Başka bir katılımcı da ders kitaplarının muhtevasının sunuşu ve kitapların iç tasarımının ilgi çekici olmadığını belirtmiştir. Katılımcı bunu şu sözlerle ifade etmiştir: “Kitapların içeriği düz yazı formatında değil de verilmesi gereken bilgiler daha renkli ve dikkat çekici maddeler halinde yahut değişik örneklerle sunulabilir bu durumun çalışma kitabı formuna alışmış öğrencinin daha çok dikkatini çekeceğini düşünüyorum.” (K7) İki katılımcı da mezhepler konusunun ortaokulun alt kademelerinde yer verilmesinin konunun öğrenciler tarafından anlaşılmasında zorluk yaşanabileceği, bu konu eğer verilecekse daha sade bir formatta sunulması gerektiğini belirtmiştir. Katılımcıların bun ilişkin ifadeleri şu şekildedir: “7. sınıf mezhepler konusu kafalarını karıştırabiliyor.” (K4), “Ayrıca yedinci sınıflardaki mezhepler konusunda daha sade islenmeli.” (K7)

Bazı katılımcılar, DKAB öğretim programlarında bölgesel farklılıkların göz ardı edildiğini ifade etmiştir. Katılımcıların buna ilişkin ifadeleri şu şekildedir: “Bulduğumuz İlin ve Bölgenin Sosyal yapısı dolayısıyla mezhep farklılıklarının göz önünde bulundurulması, farklı mezheplere sahip insanların ibadetlerin yapılması konusunda, birbirlerine saygılarının artmasına, birbirlerini daha da yakından tanımalarına, birbirlerine hoşgörüle bakmalarına ve en önemlisi mezheplerin zaruretten dolayı ortayı çıkıp din olmadığının farkına varmalarına ortam hazırlayacağı için bu durumun göz önünde bulundurularak öğretimin hazırlanmasını önemli görmekteyim.” (K5), “Bölgesel farklılıklar gözünde bulundurularak öğretim hazırlanmalı. Zor yönleri: öğretimin bölge farklılıklarına uygun hazırlanmaması sınıf içi itirazlar derse karşı ilgisizliği beraberinde getiriyor Bu da ders işleyişini zorlaştırıyor.” (K9) Bazı katılımcılar ise DKAB öğretim programlarının tek bir mezhep esas alınarak hazırlandığı görüşünü savunmaktadır. Bu durum katılımların ifadelerinde şu şekilde yer bulmuştur: “Öğrenciler farklı mezheplere sahipken tek mezhepten anlatmak zor” (K2), “Ders kitapları Hanefi mezhebe göre hazırlanmış. Şafii olan öğrencilerimin fikhî (özellikle abdest) konularında sorularına muhatap oluyorum. Kafaları karışıyor.” (K4), “İğdir’da Kürtler, Azeriler ve az sayıda batıdan gelen memurlar bir arada yaşar. Dolayısıyla çocukları aynı okulda ve aynı sınıfta beraber okumaktadırlar. DKAB dersi öğretiminin Maturidi ve Hanefi geleneğine göre hazırlanması hem Şafii olan Kürtler ve hem de Şii olan Azeri öğrenciler arasında kabul görmüyor ve velilerden itirazlar şeklinde bizlere dönüyor.” (K9)

Sonuç

Bu araştırmada DKAB öğretmenlerinin, çok kültürlü ortamlarda gerçekleştirdikleri din eğitimi faaliyetlerinde karşılaştıkları sorunlar üzerinde

durulmuştur. Araştırma sonucunda DKAB öğretmenlerinin din eğitimi faaliyetlerinde bir takım sorunlar yaşadıkları ve bu sorunların daha çok mezhepsel görüş farklılıkları üzerinden gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Öte yandan DKAB öğretmenlerinin; öğrenciler, öğrenci velileri, diğer branştan olan öğretmenler ve farklı dini anlayışlara yer verme noktasında yetersiz kabul edilen DKAB öğretim programlarıyla ilgili de çeşitli sorun yaşadıkları saptanmıştır.

Katılımcıların görüşlerinden hareketle; dışarıdan gelen bazı DKAB öğretmenlerinin bölgenin sosyo-kültürel yapısını yeteri kadar bilmediği için görev yaptıkları bölge hakkında ön yargılı bir yaklaşım içinde oldukları ve bu durumun DKAB öğretmenleri açısından muhtemel bazı problemleri beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır. Öte yandan Bölgenin sahip olduğu mezhepsel farklılıklardan kaynaklı DKAB öğretmenlerinin din eğitimi faaliyetlerinde bazı zorluklarla karşılaştığı saptanmıştır. Nitekim mezhepler arasında ibadet ve inanç alanındaki uygulama ve yorum farklılıkları, farklı mezhepten olan öğrenci ve velilerin DKAB öğretmenine karşı birtakım olumsuz tutumlar geliştirmesine sebep olduğu katılımcılar tarafından belirtilmiştir. Öte yandan DKAB öğretmenlerinin mezheplerle ilgili bilgi yetersizlikleri de yaşanması muhtemel bazı sorunlara davetiye çıkardığı anlaşılmaktadır. DKAB öğretmenlerinin sorun yaşadığı diğer bir husus da farklı branştan olan bazı öğretmenlerin, mezhepsel farklılıklarını ön plana çıkarma ya da dini konularda öğrencileri yanlış yönlendirmelidir. Bu durum, DKAB öğretmenlerinin bu gibi öğretmenlerle sorun yaşamasına sebep olabilmektedir. DKAB öğretmenlerinin sorun yaşadığı başka bir husus da DKAB öğretim programlarıyla ilgilidir. Nitekim katılımcılar tarafından; bu programların tek bir mezhep esas alınarak hazırlandığı, bu programlarda bölgesel farklılıkların yeteri kadar gözetilmediği ya da bunların göz ardı edildiği şeklinde gerekçeler sunularak bundan kaynaklı sınıf içinde bazı problemlerin yaşandığı ifade edilmiştir.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde öğrencilerle dilsel anlamda bir iletişimin yeterli düzeyde kurulmadığı bunun da öğretmenlerin eğitim faaliyetleri açısından bazı zorluklar meydana getirdiği bilinmektedir. Bu araştırmanın yapıldığı İğdır sahasında genellikle Kürtçe'nin konuşulduğu bazı semtlerde Türkçenin tam olarak öğrenilememesinden kaynaklı öğretmenlerin bazı zorluklar yaşadığı saptanmıştır. DKAB öğretmenlerinin sorun yaşadığı başka bir husus da DKAB dersinin muhtevasıyla ilgilidir. Nitekim katılımcılar tarafından, bazı soyut konuların alt kademedeki sınıflarda yer verildiği, özellikle ibadetlerle ilgili konularda belli bir mezhebin esas alındığı ve bu noktada bölgesel farklılıklara yeteri kadar yer verilmediği, sosyo-kültürel ve mezhepsel farklılıklara yer verme noktasında din dersi kitaplarının yetersiz olduğu, bazı konu ve ünitelerin çok yoğun olduğu, bazı mezhepsel konuların alt kademedeki sınıflarda yer verildiği dolayısıyla öğrencilerin bu konuları anlamakta güçlük çektikleri, muhtevanın sunuşu ve kitabın iç tasarımının öğrencilerin dikkatini çekecek şekilde düzenlenmediği, bazı konularda yüzeyselliğin hâkim olduğu şeklinde gerekçeler ön plana çıkarılarak bu alanda yaşanan problem ortaya konulmuştur.

Mezhepsel bağlamda bölgesel farklılıkların olduğu yerlerde görev yapan DKAB öğretmenleri, DKAB dersinin daha verimli olabilmesi için bölgesel farklılıkları göz önünde bulundurarak farklı mezheplere mensup öğrenciler varsa bu öğrencilerin mensup olduğu mezhep anlayışları hakkında da bilgiler verirse olası sorunların önüne geçilmiş olacak ve öğrencinin derse karşı ilgileri de artacaktır. Dolayısıyla bu ilgi beraberinde derse karşı aidiyetlik duygusunu da meydana getirecektir. Nitekim Derse karşı ilgi ve aidiyetlik duygusunun oluşmasıyla DKAB dersinde amaçlanan kök değerlerin öğrencilere kazandırılması daha da kolaylaşacaktır.

Üzerinde durulması gereken önemli bir husus da şudur: Ders esnasında öğrenciler kendi mezhepsel farklılıklarını ön plana çıkararak sorular sorabilmektedir. DKAB öğretmenleri, bu gibi öğrencileri bilgi açısından tatmin etmesi gerekir. Şayet öğrenciler sordukları sorulara karşılık tatmin edici cevaplar alamazsa, yanlış bilgilerle doyurulursa veya öğrencilerin soruları farklı şekillerde geçiştirilmeye çalışılırsa öğretmenlerin bazı sıkıntı ve sorunlarla karşılaşması muhtemeldir. Bunun önüne geçmek adına özellikle mezhep farklılıklarının çok olduğu yerlerde görev yapan DKAB öğretmenleri, sadece Caferilik veya Şia hakkında değil diğer bütün din anlayışları hakkında araştırmalar yapmaları ve bunlarla ilgili yeterince bilgi sahibi olmaları gerekir.

DKAB öğretmenleri, İnanç ve ibadet konularında veya bunların dışındaki bazı konularda da mezhepsel görüş farklılıklarından kaynaklı sorunlar yaşayabilir. Nitekim problem yaşadığı kesim öğrenci olabileceği gibi veli veya diğer branştaki öğretmenler de olabilir. İhtilafli konuların anlatımı esnasında DKAB öğretmenlerinin yapması gereken en sağlıklı şey, bu ihtilafli konular üzerinde fazla durmamalarıdır. Ders esnasında bu konulara değinilirken özellikle farklı görüşlerin de olabileceği, bunların birer zenginlik olduğu ve bu gibi konuların doğru-yanlış, hak-batıl eksenli tartışılmaması veya değerlendirilmemesi gerektiğini öğrencilere belirtmeleri gerekir.

DKAB öğretmenlerinin dikkat etmeleri gereken önemli hususlardan birisi de mezhepsel tartışmaların yaşandığı ortamlardan uzak kalmaları gerektiğidir. Nitekim bu gibi tartışma ortamlarında kazanan tarafın olmadığını bilmesi gerekir. Özellikle öğretmen ortamında bu tartışmalar bazen kırıcı boyuta ulaşabilmekte ve bazen taraflar için kutsal kabul edilen, değer verilen bazı ilke ve değerlerin incitici boyutlara varacak şekilde eleştiriye maruz kalmasına ve tarafların birbirlerine karşı düşmanca savunmaya geçmesine sebep olabilmektedir. DKAB öğretmenlerinin bu durumun bilincinde olmaları ve bu gibi tartışma ortamlarının oluşmasına imkân vermemeleri gerekir. Zira bu tartışma ortamlarından uzak kalınması veya oluşmasına engel olunması durumunda yukarıda belirtilen bazı sorunların oluşmasının önüne geçilmiş olacaktır.

Kaynakça

- Akgül, Mustafa. "Türkiye'de Ortaöğretim Kurumlarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (Önemi, Öğretimde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri)", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Alım, Mete- Kaya, Günay. "İğdır'da Kayısı Tarımı ve Başlıca Sorunları" *Erzurum, Doğu Coğrafya Dergisi*, C.10, S. 14 (2005), 47-65.
- Altıntaş, Muhammed Esat. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Gözüyle Değer Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar-Nitel Bir Araştırma" *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu. "Sivil Toplum Kuruluşlarının Barışın Tesisindeki Rolü"*, ed. Muhiddin Okumuşlar. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016, 567-599.
- Arslantürk, Zeki-Arslantürk, Ertuğrul Hamit. *Uygulamalı Sosyal Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.
- Aslan, A. Kadir. "Eğitimin Toplumsal Temelleri", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2001), 16-30.
- Asrı, Safinaz. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri (Göller Bölgesi Örneği)*, (Yüksek lisans Tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Aydın, M. Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Bayraktutan, Osman, "İğdır'da Din Eğitimi ve Öğretiminin Problemleri ve Kurumlararası Koordinasyon Üzerine Bir Değerlendirme". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2016), 105-127.
- Büyüköztürk, Şener- Akgün, Özcan E.-Karadeniz, Şirin-Demirel, Funda-Çakmak, Ebru Kılıç. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013.
- Büyüköztürk, Şener- Akgün, Özcan E.-Karadeniz, Şirin-Demirel, Funda-Çakmak, Ebru Kılıç. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayınevi, 2018.
- Çakmak, Özlem. "Eğitimin Ekonomiye ve Kalkınmaya Etkisi". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (2008), 33-41.
- Çetinkaya, Nihat. *İğdır Tarihi (Tarih, Yer Adları ve Bazı Oymaklar Üzerine)*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1996.
- Doğan, İsmail. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2012.
- Güner, İbrahim. *İlimiz İğdır*. İğdır: Milli Eğitim Müdürlüğü Koruma ve Yaşatma Derneği, 1993.
- Güneş, Mehmet. *Osmanlı Belgelerinde İğdır*. İğdır: Matsis Yayınları, 2017.
- Karacelil, Süleyman. "Ortaöğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinin Problemleri: Şırnak İli Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24 (2010), 143-163.
- Keskiner, Emine. "Okullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Sorunları". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü, İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

- Köylü, Mustafa-Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri(1.Cilt)*. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayınodası Yayınları, 2013.
- Öztürk, Salih-Çoltu, Selen. “Eğitimin Kalkınmaya Etkisi Üzerine Bir Değerlendirmesi”. *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2016), 681-694.
- Scott, David-Marrison, Marlene. *Eğitim Araştırmasında Temel Fikirler ve Kavramlar*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Sentez Yayınları, 2016.
- Sürmeli, Murat. *Iğdır’ın Demografik Yapısında Göç ve Ahıska Türkleri Örneği*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2016.
- Şen, Aşiret Boran. *Geçmişten Günümüze Iğdır Halk Kültürü: İnançlarıyla, Gelenekleriyle, Ritüelleriyle*. Iğdır: Iğdır Valiliği, 2012.
- Şimşek, Oğuz. “Iğdır İlinin Nüfus Özellikleri”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/14 (2018), 180-210.
- Tezcan, Mahmut. “Tasavvuri Akrabalık ve ülkemizdeki Uygulama”, Ankara, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 15/1 (1982), 117-130.
- Topçu, Nurettin. *Türkiye’nin Maarif Davası*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2016.

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE KAZA VE KADER İNANCI**

Ahmet AKDENİZ*

Öz

Kaza ve kader meselesi, İslam inancında önemli bir yere sahiptir. İslam'ın bidayetinden itibaren bu mesele etrafında çeşitli fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu fikirlerden bir kısmı insanı yüceltirken, bir kısmı da insanı tamamıyla işlevsiz kılmıştır. Tez ve antitez arasında sentez oluşturmaya çalışan bazı düşünürler ise, insanı sorumlulukları bağlamında özgür, Allah'ın kudreti ve ilmi karşısında ise aciz olarak değerlendirmek suretiyle orta yolu bulmaya gayret etmişlerdir.

Sentezci yaklaşımın kelim ilmindeki temsilcilerinin Ehl-i sünnet kelimcileri olduğu söylenebilir. Ehl-i sünnet ekolünün yetiştirdiği en önemli simalardan biri olan Fahreddîn er-Râzî, kaza ve kader meselesine bu perspektiften yaklaşmaya çalışmıştır. Felsefi-kelam (memzûc) döneminin en önemli temsilcilerinden biri olarak o, kaza ve kader konusunu aklî ve naklî delillerle izah etmeye çalışmıştır. Râzî, mensubu olduğu Eş'arîyye'nin kaza ve kader anlayışını eserlerine yansıtmıştır. Ne var ki o, Eş'arî geleneğinde ön plana çıkarılan "kesb" kavramı yerine, "cebr" lafzını kullanmayı tercih etmiştir.

Kaza ve kaderi iman esaslarından biri olarak kabul eden Râzî, bu hususun ezeli planda kesin bir hüvviyete kavuştuğunu ısrarla dile getirmektedir. Bu düşünceye bağlı olarak onun kelamî sisteminde insan, "özgür görünümlü mücber varlık" şeklinde tanımlanmaktadır. Yani insan, fiilin varlık sahasına çıkarılması bakımından muztar, fiilin seçimi ve sorumluluğu bakımından ise faal ve etkindir. Ancak eserlerinde Allah'ın ezeli takdiri, sonsuz ilmi ve kudreti ile ilgili hususlar güçlü bir şekilde dile getirilirken, sorumluluk hususundaki ifadelerinin nispeten zayıf kaldığı gözlemlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kaza, Kader, Fiil, Râzî

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 06.12.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 24.12.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1401281>

** Bu çalışma Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. İbrahim Coşkun danışmanlığında sunulan *Fahreddîn er-Râzî'nin Kaza ve Kader Anlayışı* isimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

* Dr. Arş. Gör., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam / Dr. Research Assistant, Dicle University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Kalam, Diyarbakır, Türkiye

ORCID ID: 0009-0001-1571-3295

e-posta: ahmet.akdeniz@dicle.edu.tr

Atıf/Citation: Akdeniz, Ahmet. "Fahreddîn er-Râzî'de Kaza ve Kader İnanç", *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (2023), 292-311.

BELIEF IN QADA AND FATE IN FAKHR AL-DÎN AL-RÂZÎ

Abstract

The issue of qada and fate has an important place in Islamic belief. Various disagreements have emerged around this issue since the birth of Islam. While some of these ideas glorify humans, some of them render humans completely dysfunctional. Some thinkers trying to create a synthesis between thesis and antithesis have tried to find a middle way by considering humans as free in the context of their responsibilities and helpless in the face of God's power and knowledge.

It can be said that the representatives of the synthetic approach in theology are Ahl al-Sunnah theologians. Fakhr al-Dîn al-Râzî, one of the most important figures of the Ahl al-Sunnah school, approached the issue of qada and fate from this perspective. As one of the most important representatives of the philosophical-theological (memzûc) period, he tried to explain the issue of qada and fate with rational and narrated evidence. Râzî reflected the understanding of fate and fate of the Ash'ariyya, to which he was a member, in his works. However, he preferred to use the word "cebr" instead of the concept of "kesb", which is highlighted in the Ash'ari tradition.

Râzî, who accepts qada and fate as one of the principles of faith, insists that this issue has attained a definitive identity in the eternal plan. Depending on this idea, in his theological system, human being is defined as "*a free-looking forced being*". In other words, man is responsible in terms of bringing the action into the realm of existence, and is active and effective in terms of the choice and responsibility of the action. However, while issues related to God's eternal providence, infinite knowledge and power are strongly expressed in his works, it is observed that his statements about responsibility remain relatively weak.

Keywords: Kalam, Qada, Fate, Act, al-Râzî

Giriş

Fahreddîn er-Râzî (ö.606), kaza ve kader konusunu *Mefâtîhu'l-gayb (Tefsîrû'l-kebîr)* isimli tefsirinde ve kelam eserlerinde kapsamlı bir şekilde ele alır. O, söz konusu tefsirinde Kur'an'ın ilâhiyât, ahiret, nübüvvet ve kaza ile kaderi ispat eden ayetlerle dolu olduğuna işaret ederek kaza ile kaderi Kur'an'ın en temel bahislerinden biri olarak konumlandırır. Bu nedenle o, Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesi gibi sıfatlarının geçtiği ayetleri tefsir ederken kaza ve kader bahsine sıklıkla temas eder. Aynı şekilde bu sıfatların yansıması olarak düşünülebilecek olan hidayet, dalalet, ecel, rızık, iman, küfür ile ilgili ayetleri tefsir ederken de meseleyi kaza ve kaderle ilintili bir şekilde ele alır. O, bu ayetlerin tefsirinde kaza ve kaderi ispat etmek amacıyla aklî delillere sıklıkla

müracaat eder. Yer yer Peygamber efendimizin hadislerini de zikrederek ileri sürdüğü akli argümanlarını desteklemeye çalışır.

Râzî, kalam eserlerinde ise kaza ve kader bahsini daha ziyade insan fiilleri başlığı altında ele alıp inceler. O, insanın fiillerinin Allah'ın yaratması ile meydana geldiğini, kulun fiillerini kendi başına yaratamayacağı üzerinde durur. İnsan kudretinin bir şeyi yoktan varlığa çıkarmaya elverişli olmadığını belirten Râzî, insanın bütün fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla söz konusu olduğu değerlendirmesinde bulunur. O, kulun kudretinin kendi fiillerini tek başına meydana getirmeye uygun olmadığı noktasından hareketle iman, küfür, hidayet ve dalâlet gibi insana atfedilen fiillerin ancak Allah'ın yaratmasıyla söz konusu olduğunu ileri sürer.¹

Fahreddin er-Râzî kalam âlimleri arasında görüşleri en fazla merak edilen simalardan biri olması hasebiyle ülkemizde, Arap âleminde ve batı dünyasında çeşitli açılardan araştırma konusu edilmiş ve incelenmiştir. Onun hakkında yapılan çalışmalar tetkik edildiğinde görüşlerinin kalam, tefsir, felsefe, fıkıh usûlü, mezhepler tarihi ve dil bilimleri başta olmak üzere farklı bilim dallarına dağıldığı müşahede edilmektedir. Râzî üzerine ülkemizde yapılan çalışmalara bakıldığında ise, onun kalam ve tefsir anlayışı etrafında bir yoğunlaşmanın yaşandığı görülmektedir.² Onun tefsir anlayışı üzerine yapılan çalışmaların *Mefâtihu'l-gayb* isimli kapsamlı eserinin tefsir ilmindeki yeri ile ilintili olduğu ifade edilebilir. Kalamî görüşleri hakkındaki çalışmaların ise, onun memzûc kelama sunduğu katkının yanı sıra geriye bıraktığı önemli kalam eserleri sayesinde olduğu söylenebilir. Nitekim onun bu katkısının idrakinde olan sonraki Eş'arî kalamcılar, mutlak manada "el-imâm" lafzını kullandıklarında bununla onu kastettiklerini ifade etmektedirler.³

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, (Beirut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9/9-391; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, (Beirut, Dâru'z-zehâir, ts.), 2/26-93; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Kitâbü'l-muhassal*, thk. Hüseyin Atay, (Kum/İran, Emir Matbaası, 1999), 455-472; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *el-Erbâin fî usûli'd-dîn*, (Beirut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 223-242; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *el-Hâmsûn fî usûli'd-dîn*, thk. Saîd Fevde, (Hâşiye ala'l-hamsûn fî usûli'd-dîn içerisinde), (Kahire, el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, ts.) 191-195;

² Ülkemizde Râzî üzerine yapılan çalışmalar çok yönlü olduğundan tamamını burada zikretmek anlamlı olmayacaktır. Fikir edinmek maksadıyla yalnızca kalam ve ilintili alanlarda yapılan bazı örnek çalışmalar için bkz. Hayri Kaplan, *Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi, 2001); Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2016); Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, (Ankara, Akçağ Yayınları, 2016); Abdullah Arca, *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Allah'ın Sıfatları*, (Ankara, Fecr Yayınevi, 2020); Ruhullah Öz, *Fahreddin er-Râzî'nin Perspektifinden Antropomorfizm ve Tenzih*, (Ankara, Araştırma Yayınları, 2020); Hüsnü Turgut, *Fahreddin Râzî'nin Kalam Yöntemi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi: Erciyes Üniversitesi, 2021); Necati Günaydın, *Fahreddin er-Râzî'nin Mu'tezile Atıfları ve Eleştirileri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi: Ankara, 2023).

³ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, 2. Bs. (Beirut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 4/75.

Râzî'nin kelimelerindeki söz konusu yetkinlik ve otoritesine rağmen, henüz istenilen düzeyde araştırılmadığı da bir gerçektir. Onun kelimeler görüşleri üzerine yapılan çalışmalarda görülen eksikliklerden biri de onun kaza ve kader hakkındaki düşünceleridir. Kaza ve kader inancı, Râzî'nin düşüncesinde merkezi bir yer işgal etmesine karşın maalesef yeteri kadar özgün çalışmalara konu edinilmemiştir.⁴ Bizler bu çalışmamızda onun tefsir ve kelimeler eserlerinde ortaya koyduğu değerlendirmeleri ekseninde bir makalenin sınırları içinde onun kaza ve kader konusuna bakışına mütevazı bir katkı sunmaya gayret edeceğiz.

1. Fahreddîn er-Râzî'de Kaza ve Kader Kavramları

Râzî kaza lafzının bir şeyin kesilip atılması, bir işin sağlam bir şekilde/muhkem yapılmasından ibaret olduğunu belirtir.⁵ Kâdî/hakimin bir kimse lehine filanca kişi aleyhinde herhangi bir şeye hükmettiğinde o davayı kestirip attığını/sonuçlandırıldığını ve bu nedenle kendisine kâdî dendiğini ifade eder. Çünkü kâdî davayı kapatmış, kestirip atmıştır. Bu manada husumetleri sona erdiren kâdî için "*hâkimün feyselun*" (ayırıcı hâkim) denmiştir.⁶ Kaza lafzının bünyesinde "*nesholunmayı kabul etmeyen kesin hüküm*" anlamını barındırdığını ifade eden Râzî, bir kişinin başka birine herhangi bir şeyi emretmesi halinde "kaza etti" denilebileceğini belirtmektedir. Zira ifade edildiği gibi kaza kelimesinde kesinlik söz konusudur.⁷ Râzî, kaza kelimesinin ayrıca hükmetme, emretme, haber verme ve bilgi verme manalarına geldiğini sözlerine ekler.⁸ Bütün bu anlamların ortak paydası olarak kazanın lügatte, bir şeyin tamamlanması ve bitirilmesi anlamına geldiği sonucuna ulaşır.⁹

Eş'arî mezhebine bağlı biri olması hasebiyle Râzî, kaza lafzını ıstâlâhî manada Mâtürîdîler'in aksine olacak şekilde tanımlamıştır.¹⁰ Yani Mâtürîdîler'in kader dediklerine kaza, kaza dediklerine de kader demiştir.¹¹ Râzî hakkında oldukça kapsamlı bir eser kaleme alan Muhammed Salih Zerkân'ın, Râzî'nin *Metâlibü'l-aliyye* adlı eserindeki değerlendirmelerinden hareketle kaza kavramını, muayyen bir filin meydana gelmesi için bir takım sebeplerin birbiri ile olan bağlantısı veya Allah'ın bir

⁴ Fahreddîn er-Râzî'nin kaza ve kader hakkındaki görüşleri hakkında yapılmış örnek çalışmalar için bkz. Enfâl bint Yahya İmâm, *Mevkifu'r-Râzî mine'l-kazâ ve'l-kader arz ve'n-nakz*, (Doha, Mektebetu İmâm Buhârî, 2015); Nurhan Öz, *Kelami, Felsefi ve Tasavvufi Açından Kader (Fahreddîn er-Râzî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî Örneğinde Bir Karşılaştırma)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Hitit Üniversitesi, 2022)

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 3. Bs (Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 10/124.

⁶ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 4/24.

⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 20/147.

⁸ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 12/127.

⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 20/147.

¹⁰ Mâtürîdî kelamcılar kader kavramını ezeli plan, kazayı ise o planın meydana gelen pratik yansıması şeklinde değerlendirmişlerdir. Bk. Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, (Beyrut, Dâr İbn Hazm, 2014), s.319-321.

¹¹ Ali Arslan, *İslam İnançları Tevhid ve İlm-i Kelam*, (İstanbul, Gonca Yayınevi, 1984), 359.

filin meydana geleceğine dair bilgisi ile o filin meydana gelişine dair hükmüdür” yolundaki sözleri bu görüşü desteklemektedir.¹²

Buna göre o, kaza kelimesini asıl olarak kabul eder. Kaderi de bu asla tabi olarak sonradan meydana çıkan olaylar olarak görür. O, asıl olan kaza ile ona tabi olan kaderi şöyle bir örnekle açıklamaya çalışır. “Bir kimse bir şehre gitmek üzere yolculuk yaparken yolda önüne çıkan bir han veya kasabada istirahat için konakladığı esnada bir kimse ona bu köye niçin geldin? şeklinde bir soru yönelttiğinde –köye girmesine rağmen- ben bu köye gelmedim, filanca şehre gitmeye niyet etmişim, bu köy benim yolumun üzerine çıktı demesi örfen ne kadar doğruluğunu gösteriyorsa, kazanın örnekteki hedeflenen şehir gibi asıl olup kaderin de yolda önüne çıkan köy veya han gibi tabi bir unsur olması da o derece doğrudur.”¹³ Râzî, bu misalden hareketle bütün hayırlı işleri kaza ile irtibatlandırırken, sonradan âlemde meydana gelen zararlı durumları kader ile ilişkilendirir. Yani ona göre ilâhî hükümde olan hiçbir şey kötü değildir.¹⁴ Verilen hükmün mutlaka bir hikmeti vardır. Ancak meydana gelen sonuçlar bizim nazarımızda kötü veya iyi olarak değerlendirilebilir.

Râzî, kader lafzının sözlükte “miktar, ölçü ve takdir etme manalarında kullanıldığını belirtir. “Onun katında her şey bir ölçüye göredir.”¹⁵ ayetinde geçen “*k d r*” kökünden türemiş olan “مقدار” kelimesinin ölçü anlamına geldiğini, “Sonra da ona ölçülü bir biçim verdik. Biz ne güzel biçim verenleriz”,¹⁶ ayetinde geçen “قدرنا” lafzının ise takdir etme anlamında kullanıldığını söyler.¹⁷ Râzî ayrıca kader kelimesinin “hüküm” anlamında da kullanıldığını ifade eder. “Lut’un karısı hariç, onun geride kalanlardan olmasını takdir ettik/hükmettik”,¹⁸ ayetinde geçen “قدرناها” lafzının hükmetmek anlamında kullanıldığını belirtir.¹⁹

Râzî, kader lafzını “Allah’ın işleri meydana getirmesi” şeklinde tarif eder.²⁰ Onun bu tarifinden, kaderin ezeli hüküm olan kazanın bir sonucu olarak meydana gelen olaylar silsilesi için kullandığı anlaşılmaktadır. Kazayı ilimle ilgili olan, kaderi ise irade ile ilgili olan şey şeklinde açıklaması da²¹ Allah’ın varlığı ve ezeli planını kaza, bu planın daha sonraki dünya hayatında meydana gelişini de kader şeklinde yorumladığını

¹² Muhammed Salih Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve ârâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, (Dımaşk, Dâru'l-Fikr, ts.), 2/532.

¹³ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 25/184.

¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Hamsûn*, 197-99.

¹⁵ Ra'd, 14/8.

¹⁶ Mürselât, 77/23.

¹⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 29/65

¹⁸ Hicr, 15/60.

¹⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 9/138.

²⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 32/28.

²¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 29/65.

anlıyoruz. Varlığa dair bütün eylemlerin Allah'ın ezeli bilgisi dâhilinde olduğunu, bu eylemlerin yeri ve zamanı gelince Allah'ın iradesi ile yaratıldığını ifade etmesi kazayı asıl, kaderi de bu asla tabi olarak kabul ettiğini gösterir.

Eş'arî mezhebini benimseyen bir düşünür olarak Râzî, kendisinden önceki Eş'arî âlimlerinin etkisinde kalmış, kaza kelimesinin sözlük anlamı olan "hüküm verme" manasından hareketle Allah'ın varlığa dair ezeli hükmü olarak kazayı benimsemiştir.²² Bundan dolayı karşısına çıkan hadislerde geçen ve ıstılâhî anlamda kullanılan kader kavramını yorumlamaya çalışmıştır. Yine de Râzî'nin kaza ve kader kavramlarını açıklamaktan daha ziyade onları ispat etmeye ve iman edilmesi gereken iman şartlarından olduğunu açıklamaya çalıştığını görüyoruz. Kısaca onun kaza ve kader kelimelerine vermiş olduğu anlamları inceledikten sonra bu mesele hakkındaki düşüncelerine açıklamaya geçebiliriz.

2. Râzî'nin Kaza ve Kader İncasına Verdiği Önem

Kaza ve kader konusu, tarihin her döneminde çeşitli vesilelerle insanın gündemine girmeyi başarmıştır. İnsan beninin varlığının hakikatini ve sınırlarını anlama çabasının bir sonucu olarak ele aldığı bu mesele, hemen hemen her düşünsel disiplinde kendisine yer bulmuştur.²³ İslam düşüncesinin en önemli disiplinlerinden biri olan kalam ilmi de bu meseleyi en ön sıralarda kendisine konu edinmiştir. Dolayısıyla kaza ve kaderin mahiyeti, dinî değeri, insanın kaza ve kader karşısındaki konumu gibi temel bahisler kalam âlimlerinin kafa yorduğu meselelerden biri haline gelmiştir. Kalam âlimleri arasında müstesna bir yere sahip olan Râzî de doğal olarak bu konuyu ele almış ve kendisine has üslubu ile kapsamlı bir şekilde incelemiştir.

Her şeyden önce Fahreddîn er-Râzî'nin kaza ve kaderi İslam düşüncesinin en temel bahislerinden biri olarak değerlendirdiğini ifade etmek gerekir. Ona göre Kur'an'ı Kerîm'in başından sonuna kadar ispat etmeye çalıştığı temel meselelerden biri kazar ve kader inancıdır. Bu bağlamda o, Fatiha suresinin isimlerini zikrettiği yerde, Fatiha suresinin isimlerinden birinin "Ümmü'l-Kur'an" olduğunu belirttikten sonra bunun nedenini şu sözleri ile açıklamaktadır: "Bir şeyin annesi demek, o şeyin aslı demektir. Başından sonuna kadar bütün Kur'an'ın amacı dört şeyi ispat etmektir. Bunlar; ilâhiyat, meâd, nübüvvet ve kaza ile kaderdir. Buna göre 'Hamd, âlemlerin rabbî olan Allah'a mahsustur. O, Rahman'dır, Rahîm'dir'²⁴ ayetleri ilâhiyât bahsine delalet eder. Hemen akabinde gelen 'Din gününün sahibidir'²⁵ ayeti ahiretin varlığına işaret eder. 'Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz'²⁶ ayeti cebrîliği ve

²² Ebûbekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkallânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, (Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 25.

²³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, (İstanbul, Fatih Enes Kitabevi, 2000), 349.

²⁴ Fatiha, 1/2-3.

²⁵ Fatiha, 1/4.

²⁶ Fatiha, 1/5.

kaderîliği nefyederek her şeyin Allah'ın kaza ve kaderi ile olduğunu ispat eder. 'Bizi doğru yola ilet. Gazaba uğramışların ve sapmışların yoluna değil, nimet verdiğin kimselerin yoluna'²⁷ ayetleri de kaza ve kaderin ispatına ve nübüvvete işaret eder. Kur'an'ı Kerîm'in en büyük gayesi bu dört unsuru ispat ve izahtır. Bu dört unsur Fâtiha suresinde bir arada zikredildiğinden, surenin bütün Kur'an'a şamil olduğu ifade edilmiş bu nedenle de kendisine "Ümmü'l-Kur'an" denmiştir.²⁸

Râzî'nin bu açıklamaları onun kaza ve kader konusuna vermiş olduğu önemi gözler önüne sermektedir. Zira o, Kur'an'ın özü şeklinde nitelediği Fatiha suresinde beyan edilen inanç esaslarını birçok ayete teşmil ederek sıklıkla kaza ve kadere dair atıfları gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Bu, onun düşünsel sisteminde kaza ve kadere ne denli önem verdiğini ortaya koymaktadır.

3. İlahi Bir Sır Olarak Kaza ve Kader

Fahreddin er-Râzî, kaza ve kaderi işlediği kimi yerlerde bu konunun içinden çıkılması mümkün olmayacak derecede kapalı ve girift bir mesele olarak değerlendirirken, kimi yerlerde de bu mevzuun apaçık olduğunu ve ilgili ayetlerin muhkem ayetlerden olduğunu dile getirmiştir.

Örneğin o, tefsirinin hemen başında "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerine de perde germiştir; onlar için büyük bir azap vardır."²⁹ ayetini tefsir ederken kaderin tecellisindeki gizeme vurgu yapar ve kaderin İslamî bahislerin en önemli konularından biri olup etrafında en fazla fikir ayrılıklarının yaşandığı meselelerden biri olduğunu belirtir. Kur'an'ın cebr ve ihtiyar görüşünü destekleyen ayetlerle dolu olduğunu dile getiren Râzî, her fırkanın söz konusu ayetlerden kendi düşüncelerine uygun düşen ayetlere tutunduğunu, görüşlerine aykırı ayetlere ise ilgisiz bir tavır sergilediğini ifade eder. O, mezheplerin bu tutumunu onların temel ilke ve yöntemleri ile izah etmeye çalışır. Bu izahatını İmam Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin Mu'tezile'nin tenzihçi tutumları nedeniyle kaza ve kader inancı etrafındaki düşünceleri nedeniyle tekfir edilmemesi gerektiği yolundaki ifadeleriyle ispatlama yoluna gider. Ensârî'nin Allah'ı ta'zim etme gayesiyle bu meseleyi ele alan Ehl-i sünnete karşı savunmacı tutumunu da yine bu bağlamda ele alır. Böylece meseleye farklı yaklaşan her iki grubun nihayetinde Allah'ın yüceliği ve azametinin sonsuzluğunu ispat için bu tavrı takındığını söyleyerek onların bu tutumu benimsemelerinin arka planında yatan gerekçeyi ortaya koymaya çalışır.³⁰

²⁷ Fatiha, 1/6-7.

²⁸ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 1/144-145. Bu konuda detaylı bilgi için ayrıca bk. Ruhullah Öz, "Usul-i Selase'nin Fatiha Suresindeki İz Düşümü", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10/23, 2019, s.718-746.

²⁹ Bakara, 2/7.

³⁰ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/48.

Kaza ve kader meselesinin cebr ve ihtiyar bağlamında değerlendirilmesinin haklı gerekçelerinin bulunduğuna değinen Râzî, görüşünü Allah tasavvuru ekseninde izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre Ehl-i sünnet kelimcilerinin ta'zimci tanrı nazarıyla meseleye yaklaşması sonucunda onların düşünce sistematığında yegâne yaratıcının Allah olması ve ondan başka hiçbir yaratıcının bulunmaması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Öte yandan meseleye hikmet nazarıyla yaklaşan Mu'tezile ise, günlük yaşantıda karşılaşılan çirkin eylemleri Allah'a yakıştıramadığından onun bu gibi kötü eylemlerden tenzih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde eylemlerin bir tercih ettiriciye bağlı olduğu nokta-i nazarından hareket edilmesi halinde sonucun cebre ulaşıldığını, mümkün varlığın kendiliğinden meydana gelmesini kabul etmenin ise Allah'ın varlığını inkâra götürdüğünü söyleyerek her iki görüşün gerekçelerine işaret etmektedir.³¹

Râzî her iki anlayışı destekleyen aklî ve naklî delillerin bulunması nedeniyle bu meselenin girift bir hale geldiğini belirterek sözlerini şu şekilde sürdürmektedir: “Burada başka bir sır vardır ki bu hepsinin üzerindedir. Selim fitrata ve ilk akla döndüğümüzde varlık ve yokluk taraflarının birbirine eşit olduğu durumda, birinin diğerine üstünlüğü ancak bir müreccih sebebiyle olur. Bu cebri gerektirir. Aynı şekilde ihtiyari hareketlerimiz ile zorunlu hareketlerimiz arasında bedihî bir fark vardır. İyi olanı övme, kötü olanı yerme, emir ile nehiy hususunda çok açık ifadeler bulunmaktadır. Bu ise, Mu'tezile mezhebinin doğruluğunu gerektirir. Bu mesele; zorunlu ilimler ile nazarî ilimler, Allah'ı ta'zim ile kudret ve hikmeti dikkate alma, tevhid ile tenzih ve sem'î deliller ekseninde ele alındığında açıkladığımız bütün bu nedenler ve sırlar dolayısıyla bu mesele zorlaşmış, kapalı hale gelmiş ve muazzam bir mesele olmuştur.”³²

Râzî, Âl-i İmrân suresinin başındaki muhkem ve müteşâbih ayetlerin manasını açıkladığı yerde ise, kader konusunun Kur'an'ın müteşâbih meselelerinden olmadığını söyler. Kaderin Allah'ın sırlarından bir sır olduğundan tam olarak anlaşılamayacağı şeklindeki düşüncelere katılmadığını belirtir. Ona göre kader bahsi ile ilgili ayetler muhkem ayetlerden olup, müteşâbih değildir.³³ O bu konuda getirmiş olduğu aklî delilleri sunduktan sonra şöyle der: “Bu parlak aklî deliller ortaya çıktıktan sonra akıllı bir kimsenin kaza ve kadere delalet eden ayetleri müteşâbih diye isimlendirmesi nasıl mümkün olabilir. Zikrettiğimiz delillerden ortaya çıktı ki insanlar genellikle kendi görüşlerine uyan ayetleri muhkem olarak isimlendirir, kendi görüşlerine aykırı olan ayetleri de müteşâbih olarak değerlendirir.”³⁴

³¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/48.

³² Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/48.

³³ Muhkem-müteşâbih hakkında ekollerin yaklaşımları için bk. Ruhullah Öz, *Fahreddîn er-Râzî'nin Perspektifinden Antropomorfizm ve Tenzih*, 134-146.

³⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 7/152.

Yukarıdaki açıklamalar incelendiğinde Râzî'nin kaza ve kaderi eserlerinin kimi yerinde içinden çıkılmaz olarak değerlendirdiğini, kimi yerlerde de muhkem ayetlerden sayılacak kadar apaçık olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Birbirine zıt olarak görünen bu ifadelere şaşırılmamak gerekir. Zira kaza ve kader meselesi, Kur'an'ın birçok yerinde birbirinden farklı ifadelerle zikredilmektedir. Dolayısıyla böyle anlaşılması son derece doğaldır.

4. İman Esası Olarak Kaza ve Kader

Peygamber efendimiz'in beyanlarında açık ifadelerle dile getirilen "kadere iman" konusu, Kur'an'da açık bir şekilde iman edilmesi gereken bir esas olarak yer almaz. Ancak unutulmamalıdır ki Kur'an'da insanla alakalı ezeli tespitin varlığını bildiren birçok ayet söz konusudur. Bunun yanında Kur'an'ı Kerim'de Yüce Allah'ın ilim, kudret, irade ve tekvin sıfatları bağlamında zikredilen yüzlerce ayet ve hadislerin mevcudiyeti kaderin imanın şartlarından olduğuna işaret etmektedir.³⁵ İşte bunca ayet ve hadisten dolayı kaza ve kadere iman, Ehl-i sünnet tarafından imanın esaslarından biri olarak kabul edilmiştir.³⁶

Ehl-i sünnet ekolünün önemli savunucularından biri olan Fahreddin er-Râzî de kaza ve kaderi imanın şartlarından biri olarak kabul etmiştir. "Kul, şu dört şeye inanmadıkça iman etmiş olamaz. 1- Allah'tan başka ilah olmadığına 2- Allah'ın beni hak ile gönderdiği bir resulü olduğuma 3- Ölümden sonra dirilmenin olacağına 4- Kadere iman etmeye."³⁷ Hadisini kaza ve kadere iman etmenin delillerinden biri olarak gösteren Râzî, şunları söylemektedir: Bu hadisin delaletiyle kadere iman, imanın gereklerindedir.³⁸

Râzî yukarıdaki hadis-i şerifte zikredilen imanın şartları sıralamasının Allah'ın kitabındaki sıralamaya uygun olduğunu belirterek şunları söyler: "Yüce Allah, Bakara suresinin başında üç grubun durumunu anlatır. Bunlar; müminler, kâfirler ve münafıklardır. Cenab-ı Allah ilkin tevhid inancının delillerini serdeder ve şöyle buyurur: 'Sizi yaratan rabbinize kuluk edin.'³⁹ İkinci olarak, 'Eğer kulumuza indirdiğimizden şüphe ediyorsanız'⁴⁰ buyurmak suretiyle peygamberliğin delillerini ileri sürer. Üçüncü olarak, 'İman edip iyi davranışlarda bulunanlara, içinden ırmaklar akan cennetlerin var olduğu müjdesini ver'⁴¹ diyerek diriliş ve kıyametini haberini verir. Dördüncü ve son olarak 'Allah bu misal ile birçoğunu saptırır, birçoğunu da bununla

³⁵ Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, (İstanbul, İrfan Yayınevi, 1964), 232.

³⁶ Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *Şerhu 'akîdeti Ehli's-sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Arif Aytekin, (Kuveyt, Vizâretü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1989), 88.

³⁷ Tirmizî, Kader, 10; İbn Macce, Sünnet, 10.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *el-Kaza ve'l-kader*, (Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 193.

³⁹ Bakara, 2/21.

⁴⁰ Bakara, 2/23.

⁴¹ Bakara, 2/25.

doğru yola iletir'⁴² ifadesi ile kaderin varlığı hakkında bilgi verir. Böylece hadis-i şerifte geçen dört şey, Allah'ın kitabının girişinde bahsettiği dört şeye hiçbir fark olmaksızın uygun olarak zikredilmiş oldu."⁴³

Kaza ve kader hakkında vârid olan hadislerin âhâd tariklerle gelmiş olması nedeniyle tek başına yakîn ifade edemeyeceğinin⁴⁴ farkında olan Râzî, bu bağlamda rivayet edilen hadislerin tamamının bir araya geldiğinde kesinlik ve yakîn ifade edeceğini iddia eder. Nitekim o, âhâd yollarla kendisine ulaşan mucizelerin varlığını bu yolla ispat ettiklerini söyler.⁴⁵

Fahreddîn er-Râzî, imanın şartlarından biri olarak değerlendirdiği kaza ve kadere rıza gösterilmesi gerektiğini⁴⁶, kaza ve kadere rıza göstermenin mutlu ve huzurlu bir yaşam sürme fırsatını insana vereceğini belirtir. Ayrıca olaylara kaza ve kader nazarıyla bakan bir kimsenin başkasının hukukuna tecavüz etmeyeceğini/saldırmayacağını ifade ederek Allah'ın kaza ve kadere dair sırrını kavrayıp payına düşene razı olanın başkasına bulaşmayacağını, dünya ve ahirette mutlu bir hayat yaşayacağını ifade eder.⁴⁷ O, bu düşüncesini tefsirinin bir başka yerinde şöyle detaylandırır: "Her kim dünya hayatı için yaşarsa birçok kişiye saldırganlık gösterir. Her kim de yüzünü Allah'ın hizmetine çevirirse, hiçbir kimseye saldırmaz. Bunun nedeni, o kişinin hak gözü ile insana nazar eder, herkesi kaza ve kaderin elinde esir olarak görür. Dolayısıyla kimseye zarar vermez. Bu hususta şöyle denmiştir: Arif kişi bir şeyi emrettiğinde yumuşaklıkla emreder, nasihatçi olur. Asla şiddet göstermez ve ayıplamaz. Zira o, Allah'ın kader sırrı ile olaylara yaklaşır."⁴⁸

Kadere razı olmanın gerektiğini ifade eden Râzî, küfre ise rıza gösterilmemesi gerektiğini belirtir.⁴⁹ Ona göre kaza, Allah'ın sıfatıdır. Kendilerinin de Allah'ın bu sıfatına rıza gösterdiğini ifade eder. Ancak küfür ise, Allah'ın kazasının bizzat kendisi

⁴² Bakara, 2/26.

⁴³ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Kaza ve'l-kader*, 191.

⁴⁴ Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, 232.

⁴⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 4/134.

⁴⁶ Râzî, hadis ve icmâ nedeniyle kazaya rıza göstermenin bir gereklilik olduğunun altını çizmektedir. Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, 2/41.

⁴⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 12/197.

⁴⁸ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 8/143.

⁴⁹ Kaza ve kadere rıza göstermek Ehl-i sünnet âlimleri arasında yaygın bir şekilde dillendirilmiştir. Onların kaza ve kadere rıza göstermekten kastettikleri şey, kişinin Allah'a itiraz etmemesi yönündedir, yoksa kişinin dinin temel inançlarının dışına çıkarak Allah'ı inkâr edenlerin küfrüne rıza göstermek değildir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, (Beyrut, Dâru'l-Minhâc, 2006), 304; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/312; Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 78.

değildir. Bilakis bu ilahi kazanın muktezası gereğidir. Allah'ın kaza etmiş olduğu her şeye rıza göstermenin vacip olduğuna delalet eden bir delil yoktur.⁵⁰

5. Ezeli Takdir Olarak Kaza ve Kader

Râzî, Yüce Allah'ın herkes hakkında takdir etmiş olduğu ezeli bir hükmünün bulunduğunu ifade ederek ısrarla bunu ispat etmeye çalışır. O, bu husustaki delillerinin son derece güçlü olduğuna inanır.

Fahreddin er-Râzî, Allah'ın takdir ettiğinden başka hiçbir şeyin insanın başına gelmeyeceğini, Allah'ın bir kimse hakkında takdir etmediğinin ise o kişide meydana gelmesinin mümkün olmadığını söyler.⁵¹ O bu konuda sözünü ispat etmek için Allah'ın ilminin değişmez ve yanılmaz oluşunu delil olarak kullanır. Allah, kâfirin iman etmeyeceğini ezeli ilmi ile bilir. Şayet kâfirden iman hâsıl olsaydı Allah'ın ilmi cehalete dönüşürdü, bu ise muhaldir. İmkânsız olanı gerektiren durumlar da muhaldir. O zaman kâfir birinin iman etmesi muhâldir, diyerek kâfirin ezeli ilimdeki takdir dolayısıyla iman etmeyeceğini belirtir.⁵²

Allah'ın ezeli ilminde herhangi bir değişikliğin olmasının mahzurlarına dikkati çeken Râzî, bu bağlamda görüşlerini desteklemeye çalışmakta ve şöyle demektedir: “Allah'ın ahirette azap göreceğine hükmettiği, bu konuda ezeli bir bilgiye sahip olduğu ve bunu levh-i mahfûza kaydedip meleklerine haber verdiği bir kimse, şayet iman ederse, bu haber yalana dönüşür. Bilgi, bilgisizliğe inkılap eder. Levh-i mahfûza yazılan şey, geçersiz olur, meleklerin inancı cehle inkılap eder. Bütün bunlar imkânsızdır, imkânsız gerektiren hususlar da imkânsızdır. Dolayısıyla imanın ondan sadır olması muhâldir. Bu, saîdin/iyyinin şakiye/kötüye dönüşmesinin mümkün olmadığına, şakînin de saîde dönüşmesinin mümkün olmadığına delalet eder.”⁵³

Râzî yaratılmadan evvel her kişi hakkında tayin edilen bir kazanın mevcut olduğunu ve kişinin bu ilâhî kaza dışına asla çıkamayacağını ifade eder. Bunu savunmak için ayet ve hadisler ekseninde birtakım açıklamalar yaparak izah etmeye çalışır. O, aynı gelenekten gelen bazı âlimlerin “*hakkında azap hükmü verilmiş olanlar dışında*”⁵⁴ ayetini kaza ve kaderin varlığı için delil olarak kullandıklarını ve hakkında önceden hüküm verilmiş bir kimsenin durumunun artık değişmeyeceğine hamlettiklerini belirtir. Ona göre bu ayette dile getirilen şey, Hz. Peygamber'in “*Saîd/iyi insan, annesinin karnında saîd olandır, şakî/kötü insan da annesinin karnında şakî olandır*”⁵⁵ sözüne benzemektedir. Nitekim Allah ezelde şirke düşeceğine kaza etmiş olduğu topluluğun ateşi ve azabı görüp sonra da dünyaya dönmeyi istemeleri

⁵⁰ Fahrüddin er-Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 241.

⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/64.

⁵² Fahrüddin er-Râzî, *el-Kaza ve'l-kader*, 57-58.

⁵³ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 24/56.

⁵⁴ Hud, 11/40.

⁵⁵ İbn Mâce, Mukaddime, 46.

halinde dünyaya dönme fırsatları kendilerine tanınsa bile yine şirke döneceklerini haber vermektedir. Bu, onlardan önce belirlenmiş kaza dolayısıyladır. Yoksa akıllı bir kimse gördüğü şeyde şüpheyeye düşmez.⁵⁶ Dolayısıyla kâfirlerin inkârına neden olan şey, kazanın sebkatidir. Zira kâfirlerin kazalarında hüsrân ve yardımın kesilmesinin (hızlân) bulunması nedeniyle onlar imandan engellenmişlerdir. Bu bizzat Ehl-i sünnetin görüşüdür.⁵⁷

Yaratılmazdan evvel verilmiş olan bir hükmün varlığını insanların sahip olduğu rızık ekseninde açıklamaya çalışan Râzî, nice akıl sahibinin çok az bir maişetle geçimlerini sağlamaya mahkûm iken, birçok aptalın bolluk içinde bir hayat geçirmelerini delil olarak kullanır. O, kafası çalışan ve kavrama melekesi daha iyi olan bazı insanların ömrünü çok az bir dünyalıkla geçirdiklerine ve geçimlerini sağlamada bin bir güçlkle karşılaştıklarına tanık olduğunu, oysa cahil ve akıllı kıt bazı kişilerin dünyalık temin etmede herhangi bir sıkıntı yaşamadıklarına işaret ederek bunun insanın kendi edimlerine bağlı olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır. Zira eğer rızık elde etme insanın çaba ve aklına bağlı olsaydı, daha akıllı olanın daha iyi durumda olması gerekirdi. Oysa gündelik yaşantımızda daha akıllı bazı bireylerin dar bir geçim ile geçindiklerine, birtakım cahil bireylerin de iyi durumda olduğuna tanık olmaktadır. Bu durum, rızıkları bölüştüren bir paylaştırıcının bulunduğunu ve rızıkın onun tayinine bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu, Cenab-ı Hak'ın ayetteki şu ifadesine benzer; *“Yoksa Allah'ın rahmetini onlar mı paylaşıyor? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık.”*⁵⁸ Bu hususta İmâm Şâfiî (ö.204) de bir şiirinde şöyle demektedir:

ومن الدليل على القضاء وكونه
بؤس اللبيب وطيب عيش الأحمق

*“Kazanın varlığının delillerinden biri de akıllı kimsenin darlık, ahmağın bolluk içinde yaşamasıdır.”*⁵⁹

Râzî, ezeli bir kazanın bulunduğunu, çelişmezlik ilkesi (ictimau'n-nakidayn) ile ispat etmeye çalışmaktadır. Yüce Allah'ın Nuh (a.s.)'a *“Kavminden iman etmiş olanlardan başkası sana asla iman etmeyecek, o halde onların yaptıklarından dolayı üzülme”*⁶⁰ ayeti ile kavminin bunda sonra kesinlikle iman etmeyeceğini haber verdiğini belirten Râzî, şayet iman etselerdi; bu durumun gönderilen vahiy ile birlikte doğru olması ya da bu bilginin ilmi bir gerçek olarak kalması veya bu haberin yalana dönüşüp ilmin cehalete inkılap etmesi seçeneklerinden biri olması gerektiğini belirtir. Birincisi apaçık batıldır, çünkü iman etmelerinin, iman etmeyecekleri haberinin verilmesi ile

⁵⁶ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 12/160.

⁵⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 12/138.

⁵⁸ Zührûf, 43/32.

⁵⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 20/63-64.

⁶⁰ Hud, 11/36.

beraber doğru olması ve imanın olmayacağı bilgisinin iman etmeleri ile beraber doğru bir bilgi olarak bulunması durumunda iki zıt bir araya gelmiş olur. İkincisi de aynı şekilde batıldır. Zira Allah'ın haber vermiş olduğu bir şeyin yalana dönüşmesi veya bilgisinin cehle tagayyür etmesi imkânsızdır. Onların iman etmeleri bu iki durumdan başka mümkün olmayacağına göre ve bu iki seçeneğin de olmasının imkânsız olduğu ortaya çıkınca imanla emredilmelerine rağmen iman etmeleri imkânsız olur. Allah'ın haber verdiği her şeye iman etmek imanın gereklerindedir. Allah'ın haber verdiklerinden biri de “*kavminden iman etmiş olanların başkası asla sana iman etmeyecek*”, ifadesidir. Bu durumda şöyle denmesi gerekmektedir. Onların kendilerinin iman etmeyeceklerine iman etmeleri gerekir. Bu iki zıddı bir araya getirmek suretiyle bir tekliftir.⁶¹

Râzî'nin bu çerçevede yapmış olduğu izahlar onun ezeli bir kaza ve kaderin varlığına iman ettiğini göstermektedir. Aslında bu, neredeyse bütün Ehl-i sünnet kelimcilerinin ittifakla kabul ettiği bir husustur. İnsanın kendi kaderinden habersiz oluşu onun sorumlu olmasının en önemli açıklamalarından biridir. Zira birkaç dakika sonra başına ne geleceğini bilmeyen bir kimse kendisi ve insanlık için en doğru kararı vermekle mükelleftir. İşte onun kararını belirleyen iradesi, insanı yaptığı eylemlerden sorumlu hale getirmektedir.

6. Allah'ın Ezeli İlminin Kaza ve Kader ile İlişkisi

Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde yeryüzünde meydana gelen olayların hepsinin ezeli bilgisi dâhilinde olduğunu haber vermektedir. Peki, Cenab-ı Allah'ın bu ilmi, insanın fiillerini meydana getirme hususunda icbâr edici midir, değil midir? Râzî, bu soruya kaza ve kader bağlamında gündemine almış ve incelemiştir.

Râzî, “*yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılmış olmasın, Şüphesiz bu Allah'a göre kolaydır*”⁶² ayetinin yeryüzünde meydana gelen bütün olayları Levh-i mahfûzda yazılı olduğuna delalet ettiğini belirtir. O, Hişâm b. Hakem'in (ö.179) ifadesinin aksine ulemanın çoğunluğunun bütün her şeyin ortaya çıkmadan önce Cenab-ı Allah tarafından bilindiğini kabul ettiklerini aktarır. Bu ilim, insana dair küfür, isyan gibi bütün her şeyi kapsar. İnsanların bütün amelleri detaylı olarak Levh-i mahfûzda kayıtlıdır. Bu amellerden hiçbiri Allah'ın bilgisi dışında değildir.⁶³

Râzî, ilmin zorlayıcı olmadığı hususunda ise şunları söylemektedir: “İnsan fiili muayyen vakitte zorunlu olarak var olunca, bu var olma ya lizatihi var olmadır ya da değildir. lizatihi var olması imkânsızdır, çünkü lizatihi mümkün olan şey lizatihi vacip olmaz ve o fiilin var olması kendinden değil de başkasından olur. O başka olan şey de

⁶¹ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 17/176-177.

⁶² Hadîd, 27/22.

⁶³ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 29/206-207.

ya insandır ya da Allah'tır. İnsanın olması mümkün değildir, çünkü falan vakitte meydana geleceğini Allah'ın bildiği fiil, ezelde takdir edildiği üzere falan vakitte zorunlu olarak meydana gelmeye mahkûmdur. Ezelde meydana gelmesi gerekenin, ezelde olmayandan meydana geldiği yorumu imkânsızdır. Bu mümkün olmayınca, bu oluşun meydana gelmesinde müessir olanın Allah'ın sıfatlarından bir sıfat olduğu tespit edilmiş olur. Bu sıfat ya ilimdir ya da başkasıdır. İlim değildir, çünkü bilindiği üzere ilim, malûma taalluk eder. O, maluma tabi olur, malumu kendisine tabi kılmaz. O zaman bu vücubu gerektiren şey, Allah'ın ilmi olmaz. Bu sıfat, ilim sıfatı olmayınca mümkünin iki tarafından birini diğerine direkt olarak tercih ettiren kudret veya irade sıfatının olması gerekir.”⁶⁴

Allah'ın ezeli ilmi ile kaza ve kader arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını, aksine ikisi arasında güçlü bir irtibatın bulunduğunu ifade eden Râzî, şunları söyler: “Allah'ın ilminin keyfiyeti ile kaza ve kaderin keyfiyeti akıllara gâib olan bir meseledir. İlahi hikmet, kişinin kulluğunun kendisiyle tamamlandığı korku ile ümit arasında bulunmasını iktizâ etmiştir. Bu yolla sorumlulukları kabul ederken, Allah'ın ezeli ilminin her şeyi kuşadığını ve her şeyde kaza ve kaderin cereyan ettiğini itiraf etmiş oluyoruz. Bu gizem dolayısıyla sahabeler Peygamber efendimiz (s.a.v)'e amellerimiz hususunda ne düşünüyorsunuz? Kararı verilir kapanmış bir şey midir, yoksa daha yeni yapılacak bir şey midir? Diye sorduklarında Peygamber efendimiz, amellerimiz hususunda karar verilmiş ve mesele kapanmıştır, diye cevap vermiştir. Sahabeler, o halde ne diye amel edelim deyince, Peygamberimiz amel ediniz, her kişiye yaratılmış olduğu şey kolaylaştırılmıştır, diye cevap verir. Şu hadisin latifelerine bakınız. Allah resulü sahabeleri iki durum arasında bırakmıştır. Allah resulü, sahabeleri önce kader ile korkutuyor, ardından kulluk içinde olan amel etmeye onları ilzam ediyor. Zahiri anlamda amelde bulunmak kaza ve kaderin ifade ettiği manaya ters düşmüyor. Bir durumu diğeri için terk etmiyor.”⁶⁵

Allah'ın ezeli ilminin zorlayıcı olmadığını savunan Râzî, bu ilmin gerçekleşmeme olasılığına da düşünmemektedir. O bu hususu “*teklif-i mâ lâ yutâk*” bağlamında temellendirmeye çalışmaktadır. Cenab-ı Allah ezeli ve ebedi olan bilgisiyle Ebû Leheb'in iman etmeyeceğini biliyordu. Sonra da ona imanı emretti. Bu iki zıddın bir araya gelmesidir ve muhaldir. O halde zaruri olarak Ebû Leheb, hakkında güç yetirilmeyecek teklif lazım gelir. Aynı şekilde bu mesele bizleri de kulların fiilleri konusunda bağlar. Eğer bütün akıl sahipleri bu hususta bir araya toplanıp bu konuda bir şey söylemeyi isteseler, buna güç yetiremezler. Bu konuda Hişâm b. Hakem'in Allah bir şeyi meydana gelmeden önce varlık ve yokluk olarak bilmez, sözünü dillendirebilir. Ancak bu görüşü savunan da Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından tekfir edilmiştir.⁶⁶

⁶⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/40.

⁶⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 5/85.

⁶⁶ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Erbâin*, 229.

Râzî, Allah'ın takdiri olmadan insanın fiili gerçekleştirmesinin mümkün olmadığını ve Allah'ın onun için takdir etmediği şeyin, Allah tarafından insanda meydana gelişinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Râzî bunu örneklerle izah etmektedir.

a) Yüce Allah kafirin inanmayacağını bildiğinde, imanın ondan hasıl olması durumunda Allah'ın ilminin cehalete dönüşmesi gerekir. Bu imkânsızdır, imkânsızı gerektiren şey de imkânsızdır. Bu da kâfirin iman etmesinin imkânsızlığını gerektirir. Başka bir ifade ile imanın var olması, ilim ile beraber imanın yokluğunun meydana gelmesini imkânsız kılar. Çünkü imanın var olması ilim ile olur. Bu, malum ile mutabık olursa böyledir. Eğer imanın yokluğu ve ilim ile beraber iman var olursa o zaman imanda var olma ve yok olmanın bir araya gelmesi gerekir. Böyle bir durum imkânsızdır. Allah kafirde imanın yokluğunu bilmiştir, dolayısıyla onda imanın varlığı imkânsızdır. Şayet onda imanın varlığını bilseydi onda imanın yokluğu imkânsız olurdu.⁶⁷

b) Allah inanmayan bazı kavimlerden “O kâfir olanlar; onları korkutsan da korkutmasan da birdir, onlar inanmazlar.”⁶⁸ “Onların çoğuna gerçek söz söylenmiştir, onlar inanmazlar”⁶⁹ şeklinde bahseder. Râzî diyor ki Allah'ın haber verdiği bu kişiler inanmayanlardır. Eğer onlar inansalardı, biz Allah'ın doğru olan haberini yalana dönüştürmezdik. Doğrusu bu yalandır ve imkânsızdır. İmkânsızı istemek de muhâldir. Dolayısıyla onlardan imanın meydana gelmesi imkânsızdır.⁷⁰

c) Cenâb-ı Allah, kendilerinden asla inanmayacaklarını haber verdiği kimseleri inanmakla mükellef kılmıştır. İman bütün haber verdiklerinde Allah'ı tasdik etmektir. Onlara haber verilen şeylerden biri de asla iman etmeyecekleridir. O halde iman etmeyeceklerine iman etmeleri gerekir. Bu iki zıddı bir araya getirir ki bu asla olamaz ve olması imkânsızdır. Anlatılanlardan Allah'ın iman etmeyeceklerini haber verdiği kimselerden imanın sadır olmasının imkânsız olduğu ortaya çıkmaktadır.⁷¹

Yukarıdaki izahlar ışığında şunları söyleyebiliriz: Râzî, Allah'ın ezeli ilminin insanı fiillerini icra etmede zorlayıcı olmadığını belirtir. O, Allah'ın ezeli ilminin insan fiillerine taalluk etmesi sonucu bu fiillerin ortaya çıktıklarını kabul eder. Bize gizli olması nedeniyle biz eylemlerimizde irademizi kullanmak suretiyle özgürce davranışlarda bulunabiliyoruz.

⁶⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/30.

⁶⁸ Bakara, 2/6.

⁶⁹ Yasin, 36/7.

⁷⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/30.

⁷¹ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/30.

7. Râzî'nin Kaza ve Kader Anlayışı Hakkındaki Tenkitlerin Değerlendirilmesi

Râzî'nin ezeli planda bir kaza ve kaderin varlığına dair ifadeleri, birçok araştırmacı nezdinde onun cebir mezhebini savunduğu şeklinde bir kanaatin oluşmasına neden olmuştur. Bu araştırmacıardan biri olan Muhsin Abdulhamit, Râzî'nin kaza ve kader hususundaki mezhebinin cebir görüşü olduğunu belirterek şöyle der: "Râzî, bütün Eş'arî kelimcilerden daha fazla cebri savunur ve insan iradesini inkâr eder, ifadesini kullandığımda gerçeğe karşı çıkmamış olurum."⁷² Yazar kitabının başka bir yerinde, Râzî'nin kitaplarında savunmuş olduğu cebir görüşünün Ehl-i sünnetten Eş'arîler'in ve muhaddislerin görüşüne aykırı olduğunu ifade eder.⁷³

Gerçekten de Râzî, birçok yerde cebir görüşünü açıkça savunmaktadır. Ancak onun benimsediği cebir görüşü, Cebriyye'nin savunduğu görüşten farklılık arz eder. Aslında o, kesb sözünden anlaşılan sonucu benimsemiştir, fakat bizatihi kesb kavramını kullanmamıştır. Onun yerine açık bir şekilde cebr lafzını kullanmıştır.⁷⁴ Râzî, bundan dolayı çok az yer hariç cebri, açıkça dile getirmekten çekinmez. Kuldan filin sadır olması Allah'ın yarattığı sebebe bağlıdır. Her ne zaman sebep mevcut olursa filin meydana gelmesi zorunlu olur. Durum böyle olunca cebr lazım gelir. Dolayısıyla varlıkta cebirden başka hiçbir şey yoktur.⁷⁵

Kitaplarının birçok yerinde cebir görüşünü savunan Râzî, kimi yerlerde de cebir ile ihtiyar arasında orta yolun tutulmasını sâlık vermektedir. Râzî'nin tefsirinin sonlarına doğru Fussilet suresinin 30. ayetinin tefsirinde, doğru yol üzerinde kalmayı yani cebir ile hürriyet arasında bir noktada bulunmanın gerekliliğine işaret ettiğini vurgulayan Muhsin Abdülhamîd, bunun nedenini şöyle açıklamaya çalışmaktadır: Râzî'nin tefsirindeki cebir ile ihtiyar arasında bulunma görüşü şöyle açıklanabilir. 1-Eş'ariyye'nin savunduğu kulun filleri Allah tarafından yaratılır, insan kesbeder anlamında kullanmış olabilir. 2-Tefsirinde bulunan cebir ile ihtiyarın arasını ayıran dosdoğru yol üzerinde bulunma ifadesi, öğrencileri tarafından tefsirinin son bölümlerine sokulan ta'liklardan olabilir. 3-Ömrünün sonuna doğru cebir görüşünden vazgeçip, mu'tedil bir Eş'arî kelimcisi gibi cebir ile hürriyet arasında bir yol benimsemiş olabilir.⁷⁶ Yusuf Şevki Yavuz, Râzî'nin cebir görüşünden döndüğüne dair Muhsin Abdülhamid'in ifadelerinin yorum sonucu olduğuna, Râzî'nin tefsirinde bu görüşünden döndüğüne dair kesin bilgiler bulunmadığına işaret eder.⁷⁷

⁷² Muhsin Abdülhamîd, *er-Râzî müfessiren*, (Bağdat, Dâru'l-Hürriyet, 1974), 294.

⁷³ Muhsin Abdülhamîd, *er-Râzî müfessiren*, 297.

⁷⁴ Muhammed Salih Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve ârâuhu'l-kelemîyye ve'l-felsefiyye*, 525.

⁷⁵ Muhammed Salih Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve ârâuhu'l-kelemîyye ve'l-felsefiyye*, 533.

⁷⁶ Muhsin Abdülhamîd, *er-Râzî müfessiren*, 296-297.

⁷⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddîn er-Râzî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1995), 12/91.

Aslında durum hiç de öyle değildir. Râzî'nin cebir ve ihtiyara dair değerlendirmesinin tefsirinin son bölümlerine öğrencileri tarafından sokulan yorumlar olduğu şeklindeki Muhsin Abdülhamid'in değerlendirmesi, yerinde bir değerlendirme değildir. Zira Râzî'nin bu ifadeleriyle tefsirinin giriş kısmında da karşılaşmak mümkündür. Mesela Râzî, tefsirinin hemen girişinde Fatıha Suresini tefsir ettiği yerde “yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz”⁷⁸ ayetinin cebriliği ve kaderiliği nefyettiğini ve her şeyin Allah'ın kaza ve kaderi ile olduğunu ispat ettiğini ifade eder.⁷⁹ Yine aynı surenin bir başka ayetini tefsir ettiği yerde Râzî'nin şu ifadelerine şahit oluyoruz. İnanç ve amel konusunda hak yol sırat-ı müstakim üzere olmaktır. Kim kulun bütün fiilleri kendisindedir, derse Kaderî çizgiye düşer. Kim de kulun hiçbir fiili yoktur derse, cebriliğe düşer. Bu iki görüş de egridir. Dosdoğru olan kula fiil isnad etmekle beraber bütün fiillerin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu kabul etmektir.⁸⁰

Râzî insanın özgürlüğü ve iradesi konusunda her ne kadar Mu'tezile mezhebine saldırırsa da insandan kudreti selbetme hususunda Eş'arî'yi de takip etmez. Eş'arî mezhebinde meşhur olan kesb tabirini kullanmamaya özen gösterir. O, Cüveynî'nin *Akîdetü'n-Nazamiyye* eserindeki görüşünü kabul eder ve şöyle der: “İnsandan sadır olan fiil, ihtiyari fiildir. İhtiyari fiil, bir şeyin varlığında fayda olduğuna inanıldığında bu inanıştan ortaya çıkan meyilden ibarettir. Bu meyil kudretin aslına karışır. Bu meyil ile kudret, fiilin meydana gelmesini gerekli kılar. Bu durumda kul hakiki surette fail olur. Bununla beraber fiillerin tamamı Allah'ın kaza ve kaderiyledir.”⁸¹

Peki, kulun fiilleri Allah'ın kaza ve kaderi ile olunca kul nasıl olur da gerçek anlamda fail olabilir, şeklinde bir soru sorulduğunda, Râzî şöyle cevap vermektedir: “Biz kudret ile sebeplerin bir arada olmasıyla fiil zorunlu olarak meydana gelir dediğimizde kulun fail ve yapıcı olduğunu itiraf etmiş oluruz. Kur'an'ın zahirine ve Allah'ın kitaplarına muhalefet etmemiz gerekmez. Fiilde müessir olanın kudret ile sebepler olduğunu söyledığımızda ve bunların da Allah'ın yaratmasıyla olduğunu dile getirdiğimizde her şeyin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu söylemiş oluruz.”⁸² Bu açıklamalardan Râzî'nin insanı gerçek anlamda ihtiyar sahibi olarak değerlendirdiğini anlamamız gerekir. O, her ne kadar insan gerçek manada faildir dese de bu ihtiyarın suri bir ihtiyar olduğuna inanır. Bundan dolayı birçok yerde insan muhtar suretinde muztardır” sözünü tekrar eder.⁸³

⁷⁸ Fatıha, 1/5.

⁷⁹ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 1/144.

⁸⁰ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 1/152.

⁸¹ Muhammed Salih Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve ârâuhu'l-keîâmîyye ve'l-felsefiyye*, 532.

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *el-Meâlim, fî usûli'd-dîn*, 1. Bs (Ürdün, Dâru'l-Feth, 2010), 441.

⁸³ Muhammed Salih Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve ârâuhu'l-keîâmîyye ve'l-felsefiyye*, 532-533.

Sonuç

Râzî, kaza ve kader bahsini uzun uzadıya işlemektedir. Onun kitaplarında kullandığı üslup, bu konunun kimi yerlerde kapalı kalmasına neden olmuştur. O, kaza ve kader mevzuunu, Kur'an'ın işlediği en temel konulardan biri olarak görür. Bu nedenle kaza ve kader meselesine özel bir önem atfeder.

Râzî'nin kaza ve kader hususunda yaptığı açıklamalar ve ileri sürdüğü delillerden, onun kaza ve kaderi imanın şartlarından biri olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Onun düşüncesinde imanın şartlarından biri olarak yer bulan kaza ve kaderin, aynı zamanda rıza gösterilmesi gereken ilahi bir hüküm olduğunun da altı çizilmektedir.

Eserlerinde ısrarla kaza ve kaderin varlığını ispat etmeye çalıştığı gözlemlenen Râzî'nin cebir ile ihtiyar arasında cebir görüşüne daha yakın olduğu müşahade edilmektedir. Yer yer cebir görüşünün sakatlığına vurgu yapsa da somut olarak kulun hürriyetini savunduğu yerler nadirat kabilinde kalmaktadır. Kulun sorumluluğu ve teklif bağlamında meseleye yaklaştığı yerlerde, fiilleri insana nispet etmekten bahsederken; Allah'ın kudreti ve iradesi ekseninde mevzuyu ele aldığı yerlerde, insanın kendi kudreti ile fiillerini yaratamayacağını dile getirmektedir.

Râzî, gerek ortaya koyduğu aklî deliller gerekse Kur'an, hadis ve selef âlimlerinden yaptığı nakiller ile insanın fiillerinde tam bir irade özgürlüğünden bahsedilemeyeceğini, "*insanın muhtar suretinde muztar*" olduğunu formüle etmiştir.

Râzî'yi cebr-i mutlak mezhebinin savunucusu olarak değerlendiren bazı araştırmacıların iddiasının aksine, kitaplarının kimi yerinde onun kulun hürriyet ve iradesine atıflar yaptığına tanık olunmaktadır. Bu atıfların daha güçlü ifadelerle anlatılan cebir görüşü karşısında zayıf kalmasının, onun cebir görüşüne sahip olduğu şekilde bir kanaatin oluşmasına neden olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Abdülhamîd, Muhsin, *er-Râzî müfessiren*, Bağdat: Dâru'l-Hürriyet, 1974.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Arca, Abdullah, *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Allah'ın Sıfatları*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.
- Arslan, Ali, *İslam İnançları Tevhid ve İlm-i Kelam*, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1984.
- Arslan, Ali, *İslam İnançları ve Felsefesi*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1964.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd, *Şerhu 'akîdeti Ehli's-sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Arif Aytekin, Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1989.
- Bâküllânî, Ebûbekir Muhammed b. Tayyib, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelam*, İstanbul: Fatih Enes Kitabevi, 2000.
- Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Emîn, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Enfâl bint Yahya İmâm, *Mevkifu'r-Râzî mine'l-kazâ ve'l-kader arz ve'n-nakz*, Doha: Mektebetu İmâm Buhârî, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Erbaîn fi usûli'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2006.
- Günaydın, Necati, *Fahreddin er-Râzî'nin Mu'tezile Atıfları ve Eleştirileri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi SBE, 2023.
- Kaplan, Hayri, *Fahrüddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, Yayınlanmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi SBE, 2001.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Öz, Nurhan, *Kelami, Felsefi ve Tasavvufi Açından Kader (Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî Örneğinde Bir Karşılaştırma)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Hitit Üniversitesi SBE, 2022.
- Öz, Ruhullah, "Usul-i Selase'nin Fatih Suresindeki İz Düşümü", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/23, 2019.
- Öz, Ruhullah, *Fahreddin er-Râzî'nin Perspektifinden Antropomorfizm ve Tenzih*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *el-Kaza ve'l-kader*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, *el-Erbaîn fi usûli'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, *el-Hâmsûn fi usûli'd-dîn*, thk. Saîd Fevde, (Hâşiye ala'l-hamsûn fi usûli'd-dîn içerisinde), Kahire: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, *el-Meâlim, fi usûli'd-dîn*, 1. Bs Ürdün: Dâru'l-Feth, 2010.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, *Mefâtihü'l-gayb*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, Beyrut: Dâru'z-zehâir, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, *Kitâbü'l-muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Kum/İran: Emir Matbaası, 1999.
- Sâbûnî, Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Sâbûnî, Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2014.

Turgut, Hüsnü, *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi: Erciyes Üniversitesi, 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddîn er-Râzî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Zerkân, Muhammed Salih, *Fahreddîn er-Râzî ve ârâuhu'l-keîâmîyye ve'l-felsefiyye*, Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.

RÜKNEDDİN MUHAMMED CÜRCÂNÎ'NİN FESAHAHAT İLE İLGİLİ GÖRÜŞ VE ELEŞTİRİLERİ

Mehmet GÜLNİHAL*

Öz

Arap dil ilimleri içerisinde farklı yaklaşım ve tartışmaların yoğun şekilde yapıldığı ilimlerin başında belagat ilmi gelmektedir. Belagat ilminin karakteristik yapısı, dinî saikler, çözüm odaklı yaklaşımlar gibi etkenler, söz konusu farklı görüş ve tartışmaların başat faktörleri olarak değerlendirilmektedir. Bu anlamda belagatçılar arasında belagat ilminin konuları üzerinde çok fazla görüş ayrılıkları süre gelmektedir. H.VII. asırda yaşayan Rükneddin Muhammed Cürcânî'nin belagat ilmiyle ilgili görüş ve eleştirileri, bu durumun bir yansımasıdır. Cürcânî, belagat ilminin tüm konularıyla ilgili görüş ve eleştirilerini farklı bir üslupla ele aldığı müstakil çalışması *el-İşârât ve't-tenbîhât fî ilmi'l-belâgâ* adlı eserinde açıklamıştır. Bu çalışmada, örneklik teşkil etmesi adına Cürcânî'nin belagat ilminin mukaddimesi olan "fesahat" ile ilgili dile getirdiği görüş ve eleştirileri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Belagat, Fesahat, Rükneddin Muhammed Cürcânî, el-İşârât ve't-tenbîhât

RUKNEDDİN MUHAMMED AL-JURJANI'S OPINIONS AND CRITICISMS ABOUT FESAHAHAT

Abstract

Among the Arabic language sciences, the science of rhetoric is one of the sciences where different approaches and discussions are intense. Factors such as the characteristic structure of the science of rhetoric, religious motivations, and solution-oriented approaches are considered the dominant factors of these different views and discussions. In this sense, there are still many disagreements among rhetoricians on the subjects of rhetoric. H.VII. the views and criticisms of Rükneddin Muhammed Cürcânî, who lived in the 16th century, regarding the science of rhetoric are a reflection of this situation. Al-Jürcânî explained his views and criticisms on all subjects of the science of rhetoric in his independent work, *el-İşârât ve't-tenbîhât fî ilmi'l-belâgâ*, in which he

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 21.11.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 05.12.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1394127>

* Öğretim Görevlisi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı/

ORCID ID: 0000-0001-6522-7132,

e-posta: mehmetgulnihal8282@hotmail.com

Atıf/Citation: Gülnihal, Mehmet. "Rükneddin Muhammed Cürcânî'nin Fesahat ile İlgili Görüş ve Eleştirileri". *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (2023), 227-249.

handled it in a different style. In this study, al-Jurjani's views and criticisms regarding "elusive", which is the introduction to the science of rhetoric, are discussed in order to set an example.

Keywords: Arabic language, Rhetoric, Fluency, Rükneddin Muhammed Cürcânî, el-Îşarat ve't-tenbihât

Giriş

Rükneddin lakabıyla meşhur olan Cürcânî'nin tam adı Rükneddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed Cürcânîdir. Cürcân'a bağlı Esterâbâd'ta doğup büyümüş olan Cürcânî, Irak'ın Hille ve günümüzde Necef olarak bilinen Irak'ın el-Garî şehrinde hayatını sürdürmüştür.¹ Kendisi daha çok "Cürcânî" nisbesi ile tanınsa da "el-Hillî", "el-İsterabadî" ve "el-Garî" veya "el-Garavî" nisbeleri ile de anılmaktadır. H. VII. asırda yaşadığı bilinen Cürcânî'nin doğum ve vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte h. 729 yılına kadar yaşadığı tahmin edilmektedir. Nitekim *el-Îşârât ve't-tenbihât fî ilmi'l-belâgâ* adlı eserine yazdığı mukaddimesinden de buna dair işaretler bulunmaktadır.²

Cürcânî, belagat ilminde en çok tenkit ettiği Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739) çağdaşdır. Kelam, üsul, felsefe ve belagat gibi birçok ilimde temayüz etmiş bir alim olan Cürcânî'nin farklı alanlarda olmak üzere otuza yakın eser telif etmiştir.³ Bunlardan biri de *el-Îşârât ve't-tenbihât fî ilmi'l-belâgâ* adlı eseridir. Cürcânî, bu eserinde belagat konularıyla ilgili tanım, taksim ve örneklerini sunduktan sonra alimlerin konuyla ilgili görüşlerinde kendi bakış açısına göre eksik ve yanlış gördüğü konularla ilgili görüşleri eleştirmiştir. Bu konuların başında belagat ilminin mukaddimesi sayılan fesahat gelmektedir.

فصح fiilin mastarı olan فصاحة kelimesi sözlükte; açık seçik olma, havanın açık ve berrak olması, sütün yüzünü kaplayan köpükten arınıp saf ve halis olması, anlaşılır konuşma gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Fesahat kavramının terim anlamı için net bir tanım ortaya koymak oldukça zordur. Zira bu kavram, kelime, kelam ve mütekellim gibi yapısal anlamda birbirinden farklı unsurlar için müşterek bir niteliktir. Bu bağlamda fesahat kavramını her üç unsuru kapsayacak şekilde tanımlamaktan ziyade söz konusu

¹ Rükneddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed Cürcânî, *el-Îşârât ve't-tenbihât fî ilmi'l-belâgâ*, ed. İbrahim Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2011), 8; Seyyîd Muhsin el-Emîn, *A'yanü's-Şîa*, thk. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dâru't-taâruf, 1983), 9/425,426; Ömer Rıdâ Kahhale, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Dâru ihyaü't-türâsî'l-arabî, ts.), 11/46,47.

² Cürcânî, *el-Îşârât ve't-tenbihât fî ilmi'l-belâgâ*, 8; Emîn, *A'yanü's-Şîa*, 9/425.

³ Cürcânî, *el-Îşârât ve't-tenbihât fî ilmi'l-belâgâ*, 8,9; Emîn, *A'yanü's-Şîa*, 9/426.

⁴ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn* (Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-hilâl, ts.), 3/121; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987), 1/541,542; Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Atâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 1/391; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdr, 1993), 2/544; Mustafa Çuhadar, "Fesahat" (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/423.

üç unsur için ayrı ayrı tanımlama yoluna gitmek daha isabetli olacaktır.⁵ Nitekim Hatib el-Kazvîni ve Cürçânî gibi alimler bu saikle genel bir tanım yerine kelime, kelim ve mütekellim olmak üzere fesahat için üç ayrı tanım yapmıştır.⁶ Dolayısıyla fesahat kavramının tam anlaşılması kelime, kelim ve mütekellim fesahatlerinin yeterince bilinmesine bağlı olduğunu belirtmeliyiz. Çalışmamızda Cürçânî'nin fesahatin üç ana unsuru olan kelime, kelim ve mütekellime dair tenkit ve değerlendirmelere yer verilecektir.

1. Kelimenin Fesahati

Klasik Arap belagat kaynakları incelendiğinde kelimenin fesahati için bir tanımdan öte kelimenin fasih sayılabilmesi için öncelikle bazı kusurlu durumlardan arınmış olması gerekliliği üzerinde durulduğu görülmektedir. Bununla beraber bu kusurların neler olduğu konusunda farklı görüşler mevcuttur. Nitekim Hafâcî (ö.466), bir kelimenin fasih sayılabilmesi için sekiz şart öne sürerken,⁷ Sekkâkî, Kazvîni ve *Telhîs* geleneğine mensup belagat alimleri, üç tane şart öne sürmüşlerdir⁸ Modern dönem Arap belagatçıları ise bu şartların dört tane olduğunu kaydetmişlerdir.⁹

Cürçânî kelimenin fesahatini "İşarat" başlığı altında izah etmektedir.¹⁰ Ona göre söz konusu kelimenin altı kusurlu durumdan arınmış olması diğer bir ifadeyle kelimenin bu kusurlardan herhangi birini içermemesi gerekmektedir. Dolayısıyla bir kelime bu altı kusurdan herhangi birisini içermediği sürece fasihtir. Aşağıda söz konusu şartlar detaylı bir biçimde ele alınmaktadır.

1.1. Kelimenin İdgamsız İki Aynı Harf veya Mahreçleri Yakın Harfler İçermemesi

Kelimenin yapısını harflerin özellikleri ve aralarındaki ilişkiler belirlemektedir. Aynı cinsten idgamsız iki harfin yan yana gelmesi veya mahreçleri birbirine yakın harflerden müteşekkil olan kelimenin telaffuzu dile ağır gelmektedir. Dolayısıyla böyle bir yapıya sahip olan kelime fasih sayılmamaktadır.

Örneğin ...الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْاَجَلِّ kelimesi, idgam yapıp الْحَمْدُ olarak gelmesi gerekirken kurala aykırı bir biçimde idgam yapılmaksızın getirilmiştir. Bu anlamda

⁵ Fesahatin terim anlamı hakkında geniş bilgi için bkz. M. Edip Çağmar, *Alıştırmalarla Belâgat*, ed. Ömer Yıldız (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2022), 14.

⁶ Geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed Kazvîni, *el-Îzâh fî 'ulûm'l-belâga*, ed. belâga Muhammed Abdu'l-Mün'im Hifâcî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.), 1/17-21,28,40; Cürçânî, *el-Îşârât ve't-tenbîhât fî ilmi'l-belâga*, 14-24.

⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 64.

⁸ Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1987), s.416; Kazvîni, *el-Îzâh fî 'ulûm'l-belâga*, c.1, s.21; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, ed. Abdülhamid el-Handâvî. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), s.140.

⁹ Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâga: el-Beyân el-meân el-bedî* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1993), s.15; Abdulfettâh Feyyûd Besyûnî, *İlmu'l-ma'ânî* (Kahire: Müessesetu'l-muhtâr, 2015), s.23.

¹⁰ Cürçânî, *el-Îşârât ve't-tenbîhât fî ilmi'l-belâga*, s.14.

idgamin yapılmasını gerektiren kıyasın varlığına rağmen idgamsız bir yapıda ifade edilmesi nedeniyle *الأجلى* kelimesi gayri fasih kategorisinde sayılmıştır.¹¹

Cürcânî, mahreçlerinin yakınlığı sebebiyle gayri fasih olarak addedilen yapıya *المُعْتَمِع* kelimesini örnek vermektedir. Mezkûr kelime, mahreçleri birbirine yakın ح, ع, خ harflerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu harfleri art arda doğru telaffuz etmek son derece zordur. Bu bağlamda söz konusu kelime gayri fasih kabul edilmektedir.¹²

1.2. Kelimenin Garip Olması

Belagat açısından cümle içerisinde alışıldık ve bilindik kelimenin varlığı, muhatapta güzel bir intiba bırakır. Tam tersine bilinmedik ya da yabancı olunan kelimenin varlığı ise onda kerih bir hal meydana getirir.¹³ Bu anlamda belagat yönünden bakıldığında garabet niteliği taşıyan kelime, muhatapta istenmeyen rahatsızlık oluşturması nedeniyle fasih sayılmamaktadır. Örnek;

فَلَوْ كَانَ سَلْمَى جَارَهُ أَوْ أَجَارَهُ رِيَاخُ بْنُ سَعْدٍ رَدَّهُ طَائِرٌ كَهَلٍ

(Şayet Selma onun komşusu (hamisi) olsaydı veya Riyâh b. Sa'd ona (yanına alıp himaye etmek suretiyle) yardım etseydi, yaşını almış bir kuş (büyük bir şans) onu döndürürdü.)¹⁴

Bu beyitte kullanılan *كَهَلٍ* kelimesinin bilindik anlamı yaşını almış, olgun demektir. Ancak şiirde “büyük şans anlamında” kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla *كَهَلٍ* kelimesinin burada kast edilen anlamı pek bilinmemektedir. Bu nedenle kelime, garabet niteliğini taşımaktadır. Bu kusuru sebebiyle fasih kelime kategorisinin dışında kalmaktadır.

1.3. Kelimenin Ammice (Müptezel) Bir Yapıda Olması

Fesahat açısından kelimenin ammi yani nitelik olarak çok düşük seviyede bulunması, onu fasih kelime kategorisinin dışında bırakır.¹⁵ Zira belagat ancak belli bir seviyeye ulaşmış kelime veya cümle yapılarıyla tezahür eder. Bu nedendir ki söz konusu

¹¹ Meşhur şair Ebu'n-Necm el-'İclî'ye (ö.130/747) ait olan şiirin tam beyti şu şekildedir; الحمد لله العليّ الاجلّ الواحد الفرد القديم الأول (Âlî, en yüce, bir, ferd, kadim, evvel olan Allah'a hamd olsun.) Ebû 'Ubeydullâh Muhammed b. 'Imrân el-Merzubânî, *el-Muveşşah fi Meâhizi'l-Ulemâ' alâ's-Şu'arâ'* (b.y.: y.y., ts.), 1/500; Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 14; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*, ed. Abdusselâm Muhammed, (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1997), 2/390,392; Abdurrahman b. Abdurrahman Ebu'l-Feth el-Abbâsî, *Me'âhidu't-tansîs' ala's-şevâhidi't-telhîs*, ed. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamid (Beyrut: Alemu'l-kütüb, ts.), 1/18.

¹² Söz konusu diyalog şu şekilde geçmektedir; Bedevî adama اين هي (deven nerede?) şeklinde devesi sorulduğunda, *أَنْهَا تَرَعَى الْهُعْعُ* (o, otlaniyor.) cevabını vermiştir. Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 14; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subbu'l-aşâ fi smâ'ati'l-inşâ'* (Beyrut: Dâru'l kutubi'l ilmiyye, ts.), 2/275; Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Telhîs*, ed. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Mektebetü'l- 'asriyye, ts.), 1/155.

¹³ Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 14.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/149; Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 66; Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 14; Şu'arâu Hüzeliyyîn, *Dîvânü'l-Hüzeliyyîn*, ed. Muhammed Maḥmûd eş-Şinkîti (Kahire: Dâru'l kavmiyyeti, 1965), 2/165.

¹⁵ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 73; Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 15.

kelimenin ammi/müptezel bir yapıda olması onu fesahatın dışında tutmaktadır. Aşağıdaki beyit bu durumu örneklemektedir;

قَدْ قُلْتُ لَمَّا حَجَّ فِي صَدِّهِ إِعْطَفَ عَلَى عَبْدِكَ يَا قَابِرِي

(Yüz çevirme konusunda direktliğinde dedim ki; ey beni defneden! Bu kölene merhamet et!)¹⁶ Buradaki قَابِرِي kelimesi, genelde avam kadınların kullandığı bir ifade olması hasebiyle seviyesi son derece düşüktür.¹⁷ Dolayısıyla söz konusu kelime toplumda müptezel olarak addedilmesi nedeniyle fesahat kriterlerini taşımamaktadır.

1.4. Kelimenin Arap Kullanımının Dışında Bir Anlamda Kullanılması

Bir kelimenin Arap örfüne muhalif bir biçimde, vazedilen anlamın dışında başka bir anlam için kullanılması neticesinde fesahatı zayıf olmaktadır.¹⁸ Bu durumda olan kelimenin ikinci anlam için kullanılması bir yanılısma nedeniyle meydana geldiği düşünülmektedir. Bu bağlamda anlam kargaşasına yol açmasından kaynaklı mezkûr kelime fesahat sınırları dışına çıkmaktadır. Örnek;

يَشُقُّ عَلَيْهِ الرِّيحُ كُلَّ عَشِيَّةٍ جُيُوبَ الْعَمَامِ بَيْنَ بَكْرِ وَأُمِّ

(Her akşam bakire ve dul arasındaki bulutlarla gelen koku ona ağır geliyor.)¹⁹

el-Buhtürî'ye²⁰ ait olduğu bilinen bu beyitte أُمِّ kelimesi “dul kadın” anlamında kullanılmıştır. Oysa أُمِّ kelimesi Arap örfünde “kocasız olmayan kadın” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla gerek dul gerekse bakire olsun zevcesi olmayan kadın için kullanılan bu kelime, söz konusu beyitte bakirenin mukabili olarak kullanılması Arap örfüne aykırı bir durum teşkil etmektedir. Bu bağlamda mezkûr kelime gayri fasih olarak değerlendirilmektedir.²¹

1.5. Kelimenin Arap Kullanımında Zikredilmesi Hoş Olmayan Başka Bir Anlamı Çağrıştırmaması

Fesahat yönünden dile getirilmesi hoş karşılanmayan anlama sahip kelimenin kullanımı o kelimeyi fesahat açısından zayıf kılmaktadır. Bu olgu hemen her dilde olduğu gibi zengin bir yapıya sahip olan Arap dilinde de mevcuttur. Cürcânî'ye göre mezkûr nitelikteki kelime, her ne kadar söz konusu anlamda kullanılsa da o anlamı çağrıştıracak olması nedeniyle gayri fasih sayılacaktır.²² Örnek;

قُلْتُ لِقَوْمٍ فِي الْكَنْفِ تَرَوْحُوا عَشِيَّةً بِنَا عِنْدَ مَاوَانَ رَجَّحَ

¹⁶ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 75; Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 15.

¹⁷ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 75.

¹⁸ Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 16.

¹⁹ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 78; Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 16; Ahmed Matlûb, *Esâlîbu'l-Belâgîyye* (Kuveyt: Vekâletu'l-Matbûa'ât, 1980), 1/28.

²⁰ Şair hakkında geniş bilgi için bkz. Zülfikar Tüccar, “Buhtürî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/381-383.

²¹ Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 16.

²² Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 16.

(Düşkün kimselere dedim ki; geceyi Mâvândaki ağılda geçirdik. Akşam yolculuğa devam edin.)²³

Meşhur Su'lûk şairlerinden 'Urve b. el-Verd'e²⁴ ait olan bu beyitte geçen الكَيْفِ kelimesi, her ne kadar "ağıl" anlamında kullanılmış olsa da zikredilmesi kerih olan "tuvalet" anlamını çağrıştırmaması nedeniyle fasih sayılmamaktadır.²⁵ Zira normal ifadelerin bile seviyesini düşüren bu durumun, edebiyatın zirvelerinden biri olan şiirde kabul edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla buradaki ilgili kelime, şiirin seviyesini düşürdüğünden fesahat niteliğinden uzaklaşmaktadır.

1.6.Kelimenin İtidal Sınırı Aşacak Derecede Uzun Olması

Fesahat bakımından dile ağır gelecek derecede uzun olması kelimeyi gayri fasih kılmaktadır. Zira fesahatin bir yönü izhar ve berraklık niteliklerine bakmaktadır. Dolayısıyla bıktırıcı bir uzunluğa sahip kelimedeki fesahatin varlığını iddia etmek pek makul değildir. Nitekim kelimeyi daha kolay ifade etmek amacıyla Arap dilinde bir sürü tahfif yöntemlerinin uygulanması kelimenin bu yapısıyla ilgili olduğunu düşündürmektedir. Bu anlamda itidal derecesini aşacak derecede uzun bir yapıya haiz olan kelime gayri fasih olarak addedilmektedir. Örnek;

فَيَاكُمْ أَنْ تَكْشِفُوا عَنْ رُؤُوسِكُمْ أَلَا إِنَّ مَعْنَاطِيْسَهُنَّ الدَّوَابِّ

(Başınızı çıkarma konusunda kendinize dikkat ediniz! Zira kakülleri kılıçlar için mknatis gibidir.)²⁶

İbn Nübâte es-Sa'dî'ye²⁷ ait olan bu beyitte kullanılan مَعْنَاطِيْسِ kelimesi çok uzun olması ve dolayısıyla dillendirilmesi zor olduğu için fasih sayılmamaktadır.

Sonuç itibariyle Cürcânî'nin kelimenin fesahati konusunu ele almasına baktığımızda onun, kelimenin maddesi, delaleti ve kıyasa uygunluğu olmak üzere temelde üç unsur üzerinde durduğunu görmekteyiz. Zira kelimeyi oluşturan harflerin mahreç yakınlığı ya da uzaklığı kelimenin maddi yönüne, delalet ettiği mefhum veya mefhumların özellikleri kelimenin delalet yönüne ve kelimenin yapısal anlamda kıyasa uygun olup olmaması da kelimenin kurallara uygunluk yönüne tekabül etmektedir. Söz konusu özelliklerin varlığı veya yokluğu kelimeyi ya güzelleştirmekte (تَلَاوُمٌ) ya da çirkinleştirmektedir (تَنَافُرٌ).

Bu açıdan bakıldığında Cürcânî'nin kelimenin fesahati için öne sürdüğü altı şartın özünde bu üç ana unsurun olduğu iddia edebiliriz. Ayrıca burada açıkça belirtmek

²³ Urve b. el-Verd, *Dîvânu 'Urve b. el-Verd*, ed. Esmâ Ebubekr Muhammed (Beyrut: Dâru'l kutubi'l ilmiyye, 1998), 1/23; Ebû 'Alî Aḥmed b. Muḥammed b. el-Ḥasan el-İşfehânî el-Merzûkî, *Şerḥu Dîvânu'l-Ḥamâse*, thk. Ğarîd eş-Şeyḥ (Beyrut: y.y., 1424/2003), 333; Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 16.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Yakup Göçemen, "Eşkiya (Su'lûk) Şair 'Urve b. el-Verd'in Sosyal Adalet ve Dayanışma Anlayışı", *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 51 (2020), 121-128.

²⁵ Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 16.

²⁶ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, 88; Dîyâu'd-Dîn Ebû's-Sa'âdât Hibetu'llâh b. 'Alî b. Ḥamza İbnu's-Şecerî, *Emâlî*, thk. Maḥmûd Muḥammed eṭ-Ṭanâhî (Kahire: y.y., 1413/1991), 2/463; Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 17.

²⁷ İbnu's-Şecerî, *Emâlî*, 2/463.

gerekir ki; Cürcânî'nin kelimenin fesahatini bozan mezkûr kusurları belirlerken ciddi derecede Hafâcî'nin konu hakkındaki görüşlerini büyük ölçüde benimsemektedir. Zira Hafâcî kelimenin fesahati konusunda kelimedeki bulunmaması gereken kusurları sıralarken yukarıda zikredilen altı kusurla beraber "kelimenin kulakta güzel bir tınıya sahip olmaması ile kelimenin letafet veya gizlilik gerektiren yerlerde tasğir yapısıyla gelmemesi"²⁸ şeklinde toplamda sekiz tane kusuru zikretmektedir. Dolayısıyla Hafâcî'nin konu hakkında zikrettiği sekiz kusurdan altı tanesini neredeyse örnekleriyle beraber olduğu gibi alan Cürcânî, bu konuda el-Hafâcî'nin görüşlerinin tesirinde kaldığı aşikardır.

2. Kelamın Fesâhat şartları

Cürcânî kelamın fesahatını iki şarta bağlamaktadır. Ona göre kelamın fasih olabilmesi için şu iki özelliği taşıması gerekmektedir; 1-kelamı oluşturan unsurların (kelime, harf) dizilişinin (takdim-te'hir) olması gereken şeklin dışında olmaması, 2-kelamın, mahreç açısından benzer harflerin bir araya toplanması nedeniyle telaffuzu çok zor bir yapıda olmaması.²⁹ Dolayısıyla Cürcânî'ye göre kelam, bu iki olumsuz nitelikten beri ise fasih, bu iki niteliği veyahut ikisinden herhangi birisini barındırıyor ise fasih sayılmamaktadır.

2.1. Kelam Öğelerinin Dizilişi Olması Gereken Şeklin Dışında Olmaması

Cürcânî'ye göre anlamın idrakine az veya çok zarar vermesi itibariyle dizilişi olması gerekenden farklı bir yapıda olması durumunda söz konusu kelamın gayri fasih olacağını ifade etmektedir.³⁰ Bu anlamda Cürcânî'nin söz konusu dizilişin ifadenin anlaşılmasını zorlaştıracağını söylemekte ve bunun üzerinde durmaktadır. Aşağıda verilecek beyit bu duruma örnektir.

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلَكًا * أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ

İnsanlar arasında onun (Hişâm b. Abdülmelik) annesinin babası aynı zamanda kendisinin de (İbrahim b. Hişâm) babası olan halife Hişâm b. Abdülmelik'ten başka ona benzeyen bir kimse yoktur.³¹

Meşhur şair el-Farazdak'e³² nisbet edilen bu beytin asıl mefhumu şu şekildedir: "insanlar arasında halifenin dayısı İbrahim b. Hişâm'a halife Hişâm b. Abdülmelik'ten başka benzeyen kimse yoktur." Ne var ki mezkûr beyit olması gereken dizilişin dışında bir yapıyla ifade edilmiştir. Zira anlaşılır bir şekilde yukarıda geçen asıl anlamı vermesi adına söz konusu beyittin olması gereken dizilişi وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ حَيٌّ يُقَارِبُهُ إِلَّا مُمْلَكًا أَبُو أُمِّهِ أَبُوهُ

²⁸ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s.63-91.

²⁹ Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 18,19.

³⁰ Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 19.

³¹ Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî Fârisî, *Kitâbu's-Şir*, ed. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1998), 267; Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, ed. Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebulfazl İbrâhim, (Beyrut: el-Mektebetü'l-unsuriyye, 1419), 162; Abbâsî, *Me'âhidu't-tansîs 'ala's-şevâhidi't-telhîs*, 43.

³² Geniş bilgi için bkz. Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sellâm İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuḥûli's-Şuarâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1974), 2/298; Ali Şakir Ergin, "Ferezdak" (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/373-375; Sabâh Ali es-Süleymân, *Mu'cemu's-Şu'arâ* (Umman: Dâru Ğaydâ, 2015), 174.

şeklindedir. Ancak burada müstesna (مُتَمَكِّئًا) müstesna minhu'ya (حَيٍّ) takdim edilmiş, mübteda (أَبُو أُمِّهِ) ile haber (أَبُوهُ) arasına yabancı fasıla olan حَيٍّ kelimesi girmiş ayrıca mevsuf (حَيٍّ) ile sıfat (يُنْقَارِيهِ) arasına da yabancı olan أَبُوهُ kelimesi fasıla olmuştur.³³ Bu açıdan bakıldığında bu beyitte oluşan farklı dizilim nedeniyle dinleyicinin kelimelerden manaya ulaşma noktasında ciddi bir sıkıntı içerisine gireceği apaçıktır. Zira yapılan takdim te'hirler mefhumda bir kargaşaya yol açmakta, dolayısıyla mefhumun anlaşılması zarar görmektedir. Cürcânî, muhatabın idrakinde oluşturduğu bu giriftik nedeniyle mezkûr beyti gayrı fasih olarak değerlendirmektedir.³⁴ Dolayısıyla bu beyitte kelimelerin normal dizilişi değiştirildiği için dinleyici anlamı kavramakta zorlanır. Çünkü buradaki diziliş değişikliği, anlamda bir karışıklığa sebep olmakta ve anlamın açık bir şekilde anlaşılmasını engellemektedir. el-Cürcani de söz konusu beytin muhatabın anlamı kavramasını zorlaştırdığını belirtmekte ve bu durumun kelamın fesahatine aykırı olduğunu ifade etmektedir.

2.2. Kelamın Kolay Söylenbilir Olması

Arap dilinde telaffuzu zor kelimelerden oluşan kelamı kolay bir şekilde söylemek oldukça güçtür. Nitekim Türkçedeki tekerlemeler de bu durumun bir göstergesidir. Sözdeki bu fonetik uyumsuzluk, kelamın fesahatini bozmaktadır. Dolayısıyla söz konusu bu sözel ihlal, kelamın fesahatini ortadan kaldırmaktadır. Diğer belagat alimleri gibi Cürcânî de bu durumu şu beyitle örneklendirmektedir;

وَقَبْرٌ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قُرْبٌ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ

(Harb'in kabri çorak bir alandır. Onun kabrine yakın bir kabir yoktur.)³⁵

Burada ر, ب, ق harflerinin bir arada bulunma ve sıkça tekrarlanmaları nedeniyle telaffuz zorluğu ortaya çıkmaktadır. İşte bu sözel ağırlık, bu beytin fesahatine engel teşkil etmektedir.³⁶

3. Kelimenin Fesahat Şartları ile İlgili Eleştirisi

Kelimenin fesahat şartları konusundaki görüşleri her ne kadar Hafâcî'nin görüşlerine paralellik arz etse de Cürcânî, Hafâcî'yi, kelimenin fesahatı için zikrettiği sekiz şarttan biri olan "kelimenin bir meziyet yani kulakta güzel bir tınıya sahip olması" konusunda eleştirmektedir. Şöyle ki; Hafâcî 'ye göre kelimenin fasih sayılabilmesi için gerekli şartlardan birisi de "kelimenin özel bir dizilime sahip olup kulağa hoş ve güzel gelen bir tarza sahip olması"dır. Bir kelime her ne kadar mahreçleri birbirinden uzak harflerden oluşsa da şayet kulaktaki hissiyatı hoş ve güzel değilse fasih sayılamaz.³⁷ Zira

³³ Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 19; Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, ed. Ahmed Hasan Mehdelî, Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l kutubi'l ilmiyye, 2008), c.1, 244.

³⁴ Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 19.

³⁵ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002), c.1, 74; Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 19; Abbâsî, *Me'âhidu't-tansîs 'ala's-şevâhidi't-telhîs*, 289.

³⁶ Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 19.

³⁷ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s.65.

kelimenin kulaktaki hissiyatı gözün bir manzarayı algılaması gibidir. Manzaranın farklı renkler ve ahengine bağlı olarak göz, söz konusu manzaranın güzel-çirkin seviyesini algılamaktadır. Örneğin عَذْبٌ veya عُدْبٌ kelimeleri söz konusu özelliğe haizdir. عَذْبٌ kelimesinin bu özelliğe sahip olmasının nedeni, sadece onu oluşturan harflerin mahreçlerinin birbirlerinden uzak olması değil, bununla beraber bizzat kendisinin özel bir dizilime ve kulaktaki güzel tınıya haiz olmasından kaynaklanmaktadır. Şayet bu meziyet mahreçlerinin uzaklığından kaynaklanmış olsaydı harflerinin tertibi değiştirildiği takdirde örneğin بَعْدٌ kelimesinin de aynı meziyete ulaşması gerekirdi. Ancak böyle bir durumda بَعْدٌ kelimesi عَذْبٌ kelimesinin sahip olduğu meziyete ulaşamayacağı inkâr edilemez bir gerçektir.³⁸

Hafâcî bu tezini ayrıca şöyle temellendirmeye çalışmıştır:

Ağaç dalı için عُشْلُجٌ³⁹ kelimesini yerine aynı anlama gelen 40 العُصْنُ veya القَنْنُ⁴¹ kelimelerini kullanmak kulağa daha hoş gelmektedir. Kelimeler arasındaki bu meziyet farklılığı, iki ayrı elbise giyinmiş iki farklı sanatçının şarkılarını icra ederken ki dinleyicilerde oluşturdukları farklı duygular gerçeği gibidir. Dinleyicilerdeki duyguların farklılaşmasının nedeni; sanatçıların değişik renklerdeki elbise içinde farklı ses ve seda ile sanatını icra etmeleridir. Dolayısıyla bu durumda iki ayrı sanatçının dinleyicilerde farklı duygular oluşturması kaçınılmaz bir gerçektir. Aynı şekilde kelimeler arasında da kulaktaki tınlarına göre güzel-çirkin farklılıkları ortaya çıkmaktadır. İşte bu meziyetin oluşmasındaki temel etken, lafızlardaki özel dizilim ve kulağa güzel gelme olgusundan başka bir şey değildir.⁴²

Cürçânî, Hafâcî'nin yukarıdaki görüşünü eleştirmektedir. Ona göre bazı kelimelerdeki söz konusu meziyetin varlığı tartışılmaz bir gerçektir. Ancak bu meziyetin yani lafızlardaki özel dizilim ve kulağa hoş gelme olgusunun sebebi konusunda bir çıkmaza girilmektedir. Zira söz konusu sebebin bizzat "kelimede bulunan meziyetin (المزية) kendisi ise o halde bir şeyin kendisinin sebebi olması (تعليل الشيء بنفسه) sonucuna götürür ki bu da imkansızdır. Eğer sebep kelimenin oluşturduğu coşkunluk (الطرب) ise o halde döngü/devir (الدور) meydana gelir ki bu da mümkün değildir. Çünkü coşkunun sebebi de aynı zamanda kelimedeki söz konusu meziyetin kendisidir. Dolayısıyla her iki durumda da mantıksal bir çıkmaza girilmektedir.⁴³

Gerçek olan şu ki; عَضْبٌ, عُصْنٌ gibi kelimelerdeki meziyetin iki nedeni vardır. Birincisi: Bu tür kelimeler, olması gereken en güzel dizilime (اعدل التركيب) sahiptirler. Çünkü bu

³⁸ Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s.65.

³⁹ Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezâk Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, ed. komisyon (thk.) (Dâru'l-hidâye, t.y.), c.6. 113.

⁴⁰ Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyye el-mu'asira* (Kahire: Alemu'l-kutub, 2008), c.2. 1613.

⁴¹ Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, ed. Muhammed 'ivaz Mura'ib (Beirut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabiyyi, 2001), c.15. 335.

⁴² Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, s.65.

⁴³ Cürçânî, *el-Îşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, s.18.

kelimelerden her birisi birincisi başlangıç, ikincisi sakin olup fasıla ve üçüncüsü de i'rab harfi olmak üzere üç harfli ortası sakin bir dizilime sahip kelimelerdir. İkincisi: Bu tür kelimelerden her birisi aynı tarzda dizilmiş, mahreçleri birbirinden uzak harflerden meydana gelmişlerdir. Dolayısıyla dil, bu kelimeleri tek bir hareketle telaffuz eder. Zira ع harfi en alt, ذ harfi orta ve ب harfi de en üst mahreçtedir. İşte dil, bu kelimeleri telaffuz ederken tek bir harekete ihtiyaç duymaktadır. Ancak harflerin yeri değiştirilirse, örneğin دُعَب gibi, bu durumda söz konusu kelimenin telaffuzu için dil önce orta mahreçten alta daha sonra alttan üst mahreçe olmak üzere iki harekete ihtiyaç duyacaktır. Dolayısıyla bu şekildeki kelime kulaktaki duyumu çok makbul karşılanmayabilir. عُشَلَج gibi kelimelerin fasih kategorisine girmemelerinin nedeni ise Hafâcî'nin iddia ettiği gibi kelimenin adı geçen meziyete sahip olmamaları değil, bilakis bu tür kelimelerin fasih olmamalarının nedeni garabet (الغرابة) vasfını taşımalarıdır.⁴⁴

Cürcânî, her ne kadar bazı kelimelerde söz konusu meziyetin varlığını kabul etse de eleştirisinin ana temasına bakıldığında zaman konuya mantıksal açıdan yaklaştığı görülmektedir. Nitekim Cürcânî, kelimedeki bulunması gereken söz konusu meziyeti sebep-sonuç bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre kelimedeki meziyet bir sonuç, bu sonucu doğuran ise ya bizzat meziyetin kendisi ya da duygulardaki coşkunluktur. Her iki durumda da mantıksal açıdan bir çıkmazla karşı karşıya kalındığı aşikardır. Zira meziyetin bizzat kendisi sebep olarak kabul edildiği takdirde, bir şeyin kendisine sebep olması (تعليل الشيء بنفسه) sonucunu doğurur ki bu da imkansızdır. Şayet söz konusu meziyetin sebebi duygulardaki coşkunluk ise bu takdirde coşkunun sebebi de yine aynı meziyet olacağı için bir döngü (الدور)⁴⁵ meydana gelecektir ki bu da mantıksal açıdan batıldır. Dolayısıyla “illet batıl olunca malul da batıl olur” kuralına göre sebep ortadan kalkınca sonuç da ortadan kalkar. Bu açıdan bakıldığında Cürcânî'nin kendi eleştirisinde tutarlı bir yol izlediği görülmektedir. Zira kelimelerde birtakım meziyetlerin bulunduğunu kabul etmekle beraber bunun bütün kelimelere teşmil etmek olanaksızdır. Nitekim kişilerin bilimum durumlarından ötürü duyguların birbirlerinden farklı olması tabii bir durum olup kelimelerin hoş bir tını özelliğine sahip olması izafi bir olgudur. Ayrıca bir kelime, taşıması gereken altı şarta haiz olduğu sürece tartışmaya konu olan “kelimenin özel bir dizilime sahip olup kulağa hoş ve güzel gelen bir tarza sahip olması” özelliğini de pekâlâ barındırabileceği mümkündür.

4. Kelamın fesahat şartlarıyla ilgili eleştirisi

Cürcânî kelamın fesahati konusunda çağdaşı Kazvini'nin öne sürdüğü üç şarttan biri olan التعقيد kaydını tenkit etmiştir. Zira Kazvini, kelamın fesahatini “dil kurallarına aykırı

⁴⁴ Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâğa*, s.18.

⁴⁵ Metin Yurdagür, “Devir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/230-231.

durumlar barındırmaması (ضعف التأليف), nefret edici kelimelerden oluşmaması (تنافر الكلمات) ve girift bir yapıya sahip olmaması (التعقيد) şeklinde üç kayıtlı sınırlandırmıştır.⁴⁶

Kazvini (التعقيد) kaydını ise sözselsel (التعقيد اللفظي) ve anlamsal (التعقيد المعنوي) olarak ikiye ayırır. Lafzî kapalılık b, “Muhatabın anlamı kavrayamayacağı şekilde sözde meydana gelen karışıklık ve bozukluk” demektir.⁴⁷ Nitekim Kazvini’ye göre yukarıda zikredilen وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَكَّنًا * şiiri kelamın sözselsel anlamda girift olmasına örnektir. Çünkü şiirde fesahat açısından kelamda bir kapalılık/giriftlik söz konusudur. Buradaki kapalılık kelimelerin dizilişinden kaynaklanması nedeniyle kelamdaki bu giriftlik sözseldir.⁴⁸ Kazvini, anlamsal kapalılığı ise “zihnin birincil anlamdan, kastedilen ikincil anlama ulaşması noktasında zorluk çekmesidir”⁴⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre kelamın murad edilen manaya delaletinin açık olmaması, istenilen anlama ulaşması noktasında zihnin birçok uzak irtibatlar kurmaya mecbur bırakılması ve dolayısıyla zihnin bu pratikte yorulması nedeniyle manevi bir kapalılık meydana gelmektedir.⁵⁰ Abbasi döneminde yaşayan şair Abbâs b. el-Ahnef’in aşağıdaki şiiri, kelamdaki manevi kapalılığa bir örnektir.

سَأَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرُبُوا * وَتَسْكُبُ عَيْنَايَ الدُّمُوعَ لِتَجْمُدَا

(Yakınlaşmanız için sizden uzak olmak istiyorum. Bir daha gözyaşı dökmemesi için gözlerim yaşlar döküyor.)⁵¹

Şair, söz konusu şiirde sevdikleriyle beraber daha sonraları mutlu olmaları adına onlardan uzak ve öngörülen acı ve hüznünü yaşaması gerektiğini belirtmek istemektedir. Bunun için şair, bir süreliğine onlardan uzak kalması gerektiğini ve ayrılık acısı nedeniyle yeterince gözyaşı döktükten sonra mutluluğa ulaşacağı ümidiyle artık üzüntüden dolayı gözlerinin döktüğü gözyaşlarını akıtmayacağını kastetmektedir.⁵² Kazvini’ye göre şair şiirin ikinci mısrasında gözlerinin gözyaşı akıtması, hissettiği hüzünden kinayedir (وَتَسْكُبُ عَيْنَايَ الدُّمُوعَ). Ona göre bu kinayede herhangi bir sorun yoktur. Ancak şair السُرورِ kelimesi ile mutluluğu (السور) murad ettiği kinayede yanlış düşmüştür. Şu nedenle şair “kişinin gözyaşı dökmek istemesine rağmen göz pınarının kuruması” anlamına gelen جمود kelimesini “göz pınarının mutlak kuruluşu” anlamında ele almış ve bu anlamı ile السور (mutluluk) için kinaye yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında şair, söz konusu olan şiirde istifade ettiği kinaye sanatını hatalı bir şekilde kullanmıştır.⁵³

⁴⁶ Kazvîni, *el-Îzâh fi ‘ulûm’l-belâga*, c.1, 28.

⁴⁷ Kazvîni, *el-Îzâh fi ‘ulûm’l-belâga*, c.1, 32.

⁴⁸ Kazvîni, *el-Îzâh fi ‘ulûm’l-belâga*, c.1, 32,34.

⁴⁹ Kazvîni, *el-Îzâh fi ‘ulûm’l-belâga*, c.1, 34.

⁵⁰ Kazvîni, *el-Îzâh fi ‘ulûm’l-belâga*, c.1, 34.

⁵¹ Kazvîni, *el-Îzâh fi ‘ulûm’l-belâga*, c.1, 34; Abbâsî, *Me’ âhidu’t-tansîs ‘ala’s-şevâhidi’t-telhîs*, 51.

⁵² Mustafa Muhammed’ed- Dusûkî, *Hâşiyetu’d-Dusûkî ‘alâ muhtâsâru’l-ma’ânî*, ed. Abdülhamid el-Handâvî (Beyrut: el-Mektebetu’l-asriyye, ts.), 198-204.

⁵³ Kazvîni, *el-Îzâh fi ‘ulûm’l-belâga*, 35; Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî es-Sübki, *Arûsu’l-efrâh fi şerhi Telhisi’l-Miftâh*, ed. Abdülhamid el-Handâvî. (Beyrut: el-Mektebetu’l-asriyye, 2003), c.1, 83.

Dolayısıyla bu durum, gerçek anlamdan ikincil anlama kolay bir şekilde ulaşma noktasında dinleyiciyi son derece zorlaması kaçınılmazdır. Bu nedenledir ki söz konusu kelimada manevi kapalılık (التعقيد المعنوي) ortaya çıkmaktadır.

Cürcânî, Kazvini'nin kelamın fesahatini bozan manevi kapalılık (التعقيد المعنوي) konusundaki görüşünü eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre Kazvini'nin yukarıda serdedilen görüşlerinde her ne kadar isabet sağlamış olsa da bu durum kelamın fesahatini değil bilakis kelimenin fesahatini bozmaktadır. Zira söz konusu durumda fesahate engel teşkil eden unsur, daha önce kelimenin fesahati için zikredilen altı şarttan biri olan “Kelimenin Arap kullanımının dışında başka bir anlamda kullanılması”dan kaynaklanmaktadır.⁵⁴

Konu üzerinde etraflıca düşünüldüğünde Cürcânî'nin asıl varmak istediği nokta, kelamın fesahati için kendisinin zikrettiği iki şartın yeterli olduğu ve temelde Kazvini'nin manevi kapalılık (التعقيد المعنوي) dışında öne sürdüğü şartları kapsadığı anlaşılmaktadır. Zira Cürcânî'nin kelamın fesahati için zikrettiği birinci şart (kelamı oluşturan yapıların dizilimi (takdim-te'hir) olması gereken şeklin dışında olmaması), kazvini'nin kelamın fesahati için ileri sürdüğü “kelamın dil kurallarına aykırı durumları barındırmaması (ضعف التأليف)” şartı ile “kelamın girift bir yapıya sahip olmaması (التعقيد)” şartının birinci kısmı olan lafzi kapalılığı (التعقيد اللفظي) karşılamaktadır. Nitekim örnekler üzerinden incelendiğinde ضعف التأليف ten kastın, kelamın dil kurallarına aykırı bir şekilde dizilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Cürcânî'nin kelamın fesahati için net bir şekilde belirttiği birinci şart, ضعف التأليف şartını içinde barındırdığı aşikardır. Aynı şekilde genel anlamda Lafzi kapalılık/giriftlik (التعقيد اللفظي) ile murad edilen, kelamın aykırı bir tarzda yani gramer kurallarına çelişik bir şekilde dizilimi olduğu verilen örneklerden anlaşılmaktadır.

Cürcânî'nin Kazvini'ye yönelik eleştirisinin ana temasını kelamdaki manevi kapalılık (التعقيد المعنوي) şartı oluşturmaktadır. Son tahlilde Cürcânî'nin ileri sürdüğü eleştirisinin kendi içinde bir tutarlık arz ettiği görülmektedir. Zira konu örnekler üzerinden değerlendirildiğinde Kazvini'nin üzerinde durduğu kelamdaki “manevi kapalılığın (التعقيد المعنوي)”, aslında kelimenin Arap kullanımının dışında kullanılmasından kaynaklı olduğu sonucuna varıla bilinir. Nitekim mezkûr örnekte kelamın fesahatini bozan unsur لَتَجُمَدًا kelimesidir. Bunun nedeni ise söz konusu kelimenin Arap kullanımının dışında kalacak bir şekilde anlamının genişletilerek السرور kelimesi için kinaye edilmesidir. Bu yaklaşıma göre buradaki kusur bizzat kelimenin fasih olmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Cürcânî açısından bakıldığında söz konusu şiirdeki anlamsal kapalılık kelamın yanlış kullanımından değil, kelimenin yaygın kullanımından farklı bir şekilde kullanılmasyla ortaya çıkmıştır.

⁵⁴ Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*, 20.

Sonuç

Belagat ilmi, Arap dil ilimleri arasında en çok izafi özelliklere sahip olan disiplindir. Bunun sebebi, belagat ilminde çok sayıda değişkenin bulunmasıdır. Bu değişkenlerin en önemlisi, belagatın temel unsuru sayılan muktâzâ-ı hâl (durum/ortamın gerektirdiği) kavramıdır. Çünkü her hitabın ortamı, diğer ortamlardan farklı olması doğal bir durumdur. Bu nedenle, belagat ilminin konuları hakkında farklı görüşlerin ve ihtilafların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Cürcânî, Kelam, Felsefe, Üsul, Belagat gibi birçok İslami ilimlerde mahir bir alimdir. Belagat ilminin konuları hakkındaki görüşlerini ve eleştirilerini *el-İşârât ve't-tenbîhât fî ilmi'l-belâgâ* adlı eserinde ortaya koymuştur. Bu eserde, kendi görüşlerinin yanında, döneminin baskın belâgî görüşlerini mantıksal bir çerçevede eleştirmiştir.

Bu çalışmada, Cürcânî'nin belagat ilminin konularından biri olan fesahat hakkındaki görüşlerini ve eleştirilerini incelemeye çalıştık. Cürcânî'nin, fesahat konusunda kendine özgü görüşler geliştirdiğini ve yanlış bulduğu görüşleri açıkça eleştirdiğini gördük. Örneğin, bir kelimenin fasih olması için Hafâcî'nin sekiz şart, Sekkâkî, Kazvî'nin ve Telhîs ekolüne bağlı belagat alimlerinin üç şart ileri sürerken, Cürcânî altı şart belirlemiştir. Bu bağlamda, Cürcânî'nin konuya farklı bir perspektif getirdiğini söyleyebilmemiz mümkündür. Bununla beraber Cürcânî'nin, fesahat konusunda etkilendiği düşünülen Hafâcî'yi bazı konularda eleştirmesi, onun ilmi ahlakından taviz vermediğini göstermesi açısından son derece önemlidir. Ayrıca, kelamın fesahatı konusunda çağdaşı olan Kazvî'ye yaptığı eleştiride sunduğu argümanlar, onun konuyla ilgili derin bir bilgiye sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Bununla birlikte, Cürcânî'nin görüşlerinde ve eleştirilerinde tutarlı bir çizgi izlemesi, onun ilmi tartışma ilkelerine uyduğu konusunda bize önemli bilgiler vermektedir.

Kaynakça

- Abbâsî, Abdurrahman b. Abdurrahman Ebu'l-Feth. *Me'âhidu't-tansîs 'ala's-şevâhidi't-telhîs*. ed. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Alemu'l-kütüb, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *Kitâbu's-sinâ'ateyn*. ed. Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebulfazl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü'l-unsuriyye, 1419.
- Bağdâdî, Abdülkâdir. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*. ed. Abdusselâm Muhammed. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1997.
- Besyûnî, Abdulfettâh Feyyûd. *İlmu'l-ma'ânî*. Kahire: Müesseetu'l-muhtâr, 2015.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. , Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Cürcânî, Rükneddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-İşârât ve't-tenbîhât fi ilmi'l-belâga*. ed. İbrahim Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Çağmar, M. Edip. *Ahştırmalarla Belâgat*. ed. Ömer Yıldız. İstanbul: Ensar Yayınevi, 1. Basım, 2022.
- Çuhadar, Mustafa. "Fesahat". C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyeye alâ Şerhi't-Telhîş*. ed. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Mektebetü'l- 'asriyye, ts.
- Dusûkî, Mustafa Muhammed. *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'alâ muhtâsâru'l-ma'ânî*. ed. Abdülhamid el-Handâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-Arabiyye*. thk. Aḥmed 'Abdulğaffâr 'Aṭṭâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Emîn, Seyyîd Muhsin. *A'yanü's-Şîa*. thk. Hasan el-Emîn. Beyrut: Dâru't-taâruf, 1983.
- Ergin, Ali Şakir. "Ferezdak". 12/373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. ed. Muhammed 'ivaz Mura'ib. Beyrut: Dâru' ihyâi't-turâsî'l-arabiyyi, 2001.
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî. *Kitâbu's-Şîr*. ed. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1998.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-hilâl, ts.
- Göçemen, Yakup. "Eşkiya (Su'lûk) Şair 'Urve b. el-Verd'in Sosyal Adalet ve Dayanışma Anlayışı". *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 51 (2020), 117-146.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Sinân e. *Sirru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- Hüzeliyyîn, Şuarâu. *Dîvânü'l-Hüzeliyyîn*. ed. Muhammed Mahmûd eş-Şinkîtî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l kavmiyyeti, 1965.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-Luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdr, 1993.
- İbn Sellâm el-Cumaî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtu Fuḥûli's-Şuarâ*. thk. Maḥmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1974.
- İbnu's-Şecerî, Diyâu'd-Dîn Ebû's-Sa'âdât Hibetu'llâh b. 'Alî b. Ḥamza. *Emâlî*. thk. Maḥmûd Muhammed eṭ-Ṭanâhî. 3 Cilt. Kahire: y.y., 1413/1991.
- Kahhale, Ömer Ridâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru ihyâu't-türâsî'l-arabî, ts.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subbu'l-aşâ fi sinâati'l-inşâ*: 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l kutubi'l ilmiyye, ts.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-Îzâh fi 'ulûm'l-belâga*. ed. belâga Muhammed Abdu'l-Mün'im Hifâcî, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ceyl, ts.
- Matlûb, Ahmed. *Esâlîbu'l-Belâğîyye*. Kuveyt: Vekâletu'l-Matbûa'ât, 1980.
- Merâğî, Ahmed Mustafâ. *Ulûmu'l-belâga: el-Beyân el-meân el-bedî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1993.
- Merzubânî, Ebû 'Ubeydullâh Muhammed b. 'Imrân. *el-Muveşşah fi Meâhizi'l-Ulemâ' alâ's-Şuarâ*: b.y.: y.y., ts.
- Merzûkî, Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Ḥasan el-Merzûkî el-İşfehânî. *Şerḥu Dîvânu'l-Ḥamâse*. thk. Ğarîd eş-Şeyḥ. Beyrut: y.y., 1424/2003.
- Metin Yurdağür. "Devir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyye el-mu'asira*. Kahire: Alemu'l-kutub, 2008.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1987.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân. *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi*. ed. Ahmed Hasan Mehdelî, Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l kutubi'l ilmiyye, 2008.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî. *Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhisi'l-Miftâh*. ed. Abdülhamid el-Handâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2003.
- Süleymân, Sabâh Ali. *Mu'cemu's-Şuarâ*. Umman: Dâru Ğaydâ, 2015.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *el-Mutavvel*. ed. Abdülhamid el-Handâvî (thk). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Tüccar, Zülfikar. "Buhtür". *DİA*. 6/381-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Verd, 'Urve b. el-Verd. *Dîvânu 'Urve b. el-Verd*. ed. Esmâ Ebubekr Muhammed. Beyrut: Dâru'l kutubi'l ilmiyye, 1998.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezâk Mürtazâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. ed. komisyon. 40 Cilt. Dâru'l-hidâye, t.y.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr. *Esâsu'l-Belâga*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

TURTÛŞÎ'NİN AHLÂKU'N-NEBÎ İSİMLİ ESERİNDE ORTAK METİN İNŞÂSÎ

Ebru ADIYAMAN*

Öz

“Birbirinden farklı hadîsleri birleştirerek ortak bir metin inşâ etmek” olarak ifade edilebilecek olan telfik, erken dönemlerden itibaren bazı muhaddislerin kullandığı bir yöntemdir. Telfikten kasıt bir hadîsin bütün tariklerini bir arada göstererek hadîse bütüncül bakmak değildir. Burada yapılan, metninde veya senedinde ortak yönleri bulunan bazı hadislerin bir müellif tarafından kendi kriterlerine göre seçilmesi, senedlerinin düşürülmesi ve nakledilmiş tek bir metin gibi algılanmasına yol açacak şekilde yeniden kurgulanmasıdır. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/ 855) gibi bazı muhaddisler isnadları bu şekilde birleştirmeyi, birbirine karıştırmayı ağır bir dille tenkit etmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel, rivâyet işini iyi bilen sika kimselerin telfik yapmasında sakınca görmemiştir. Kendisinin de bu şekilde telfik yaptığı söylenebilir. Telfik isnad ve metin yönünden farklı şekillerde yapılabilmektedir. Hadisleri birleştiren kişi, rivâyetinde lafız ve râvî farklılıklarını belirtebilir veya gizler. Bir rivâyetin farklı versiyonlarının bir arada görülmesi, konunun daha iyi anlaşılması açısından kolaylık sağlasa da uzmanı olmayan kişileri rivâyetlerin sıhhatini belirlemede yanılığa düşürebileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Endülüslü âlim Turtûşî (öl. 520/1126) kitaplarında zaman zaman bu yöntemi kullanmıştır. Bu çalışmanın konusu, örnekler üzerinden onun bu yöntemi nasıl uyguladığını açıklamak ve kullandığı rivâyetlerin ayrı ayrı orijinal asıllarını tespit etmektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Turtûşî'nin sınırlı sayıda eseri günümüze ulaşmıştır. Bu sebeple konuyu tam olarak gösteren örnekler sınırlıdır. Turtûşî'nin bu yöntemi Ebû's-Şeyh el-İsfahânî'ye ait *Ahlâku'n-Nebî ve Âdâbüh* isimli kitap üzerine bir ihtisâr olarak kaleme aldığı *Ahlâku'n-Nebî* isimli kitabında daha çok uyguladığı

¹ Bu çalışma tarafımızca hazırlanıp 2022 yılında savunulmuş olan “*Turtûşî'nin Hadîs Kullanımı ve Kitâbu'l-Havâdis ve'l-Bid'a İsimli Kitabının Değerlendirilmesi*” isimli doktora tezi esas alınarak oluşturulmuştur.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 13/10/2023, Accepted / Kabul Tarihi: 8/12/2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1375300>

* Arş. Gör. Dr. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye/ Research Assistant PhD, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Erzincan, Türkiye

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6782-6085>

e-posta: ebrukarakasadiyaman@gmail.com

görülmüştür. Bu sebeple çalışmanın esas kaynağı bu kitaptır. Çalışmada Turtûşî'nin daha kapsamlı olan örnekleri seöilmiştir. Sonuç olarak, Turtûşî'nin telfik yaparken genellikle ortak bir sahâbi râvisi olan ve konu bütünlüğü olan hadisler arasında bu metodu benimsediğı görülmüştür. Müellif, ihtisâr yapmayı hedeflediğı için, bu kitabında hacmi genişletmemek adına böyle bir yöntem benimsemiş olabilir. Müellifin rivâyetleri çoğunlukla mânen rivâyete uygun bir şekilde birleştirdiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İsnad, Telfik, Metin İnşâsı, Turtûşî

RECONSTRUCTION OF THE HADITH- TEXTS IN TURTUSHI'S BOOK: AHLAKUN NABI

Abstract

Talfiq is a method that has been deployed by certain hadith scholars since early periods. It incorporates the synthesis of divergent hadiths from various sources. Talfiq doesn't mean to look at the hadiths holistically by reaching all the variants of one hadith, together. It refers to the process that an researcher selects certain hadiths with shared aspects in their texts or content, according to their own criteria. After that he rearranges the hadiths and presents that as if they are in one matn. Some hadith scholars, such as Ahmad b. Hanbal, have severely criticized mixing isnads in this way. Although viewing different variants of a narration together makes it closer to understand the subject better, it should also be taken into account that it may mislead non-experts in determining the authenticity of the narrations. As an Andalusian scholar Turtushi, often used this practice in his books. In this study, it was explained how he applied this method through examples, and the original forms of the narrations he used were tried to be determined separately. It has been seen that Turtushi generally adopts this method among the hadiths that have a common companion narrator and a common subject. Besides, it has been determined that he sometimes combines the narrations that have no common point. It is clear that Turtushi has used this method more in his book *Ahlakun-Nabi*, which he wrote as an ikhtisar on the book *Ahlakun-Nabi ve Adabuh* belonging to Ebu-Sheikh al-Isfahani. İkhtisar may potentially adopted such a method in this study as a requirement of his work, but it has been identified that there are applications in this way in his other works. It is possible to say that the narrations combined by the author are mostly combined in accordance with narrative with meaning.

Keywords: Hadith, Isnad, Talfiq, Text Reconstruction, Turtushi

Giriş

Endülüslü âlim Ebû Bekir Muhammed b. Velîd el-Fihri et-Turtûşî, fakih olmasının yanında muhaddis kimliği ile de tanınmaktadır. Bir muhaddis olarak Turtûşî'nin eserlerinde hadis kullanımı farklı yönlerden tenkit edilmiştir. Onun eleştirilebilecek uygulamalarından biri, eserlerinde sık sık hadislerin senedlerini birleştirmesi, “el-isnâdu'l-cem'î” yöntemidir.² Burada kastedilen senedleri birleştirme eylemi, bir rivâyetin bütün vecihlerini bir araya getirip hadislere bütüncül yaklaşılması değildir. Turtûşî, farklı rivâyetlerden bölümleri, sened ve metinlerdeki farklılıkları zikretmeden, tek bir metinmiş gibi algılanmasına sebep olabilecek şekilde nakletmektedir. “Telfik” olarak da adlandırılabilir bu uygulama, bazı hadisçiler tarafından kullanılmış; ancak çoğunlukla tenkide uğramıştır. Zaman zaman telfik yapan hadisçilere Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Zührî örnek gösterilebilir. Ahmed b. Hanbel, rivâyette ehil olan kimselerin telfikini kabul etmekte; bunun dışındaki kimseleri ise isnadları birleştirmelerinden dolayı tenkit etmektedir.³ Zührî, ifk hadisesini anlatan rivâyetleri râvîlerini zikrettikten sonra kendi lafızlarıyla nakletmiştir.⁴

Bu çalışmanın amacı Turtûşî'nin *Ahlâku'n-nebî* isimli eserinde yer alan bu tür nakillerin seçilerek rivâyetlerin orijinal asıllarının ve kaynaklarının tespit edilmesidir. Araştırmamızda öncelikle Turtûşî kısaca tanıtılacak, ardından onun telfiki nasıl kullandığı tespit edilmeye çalışılacaktır. *Ahlâku'n-nebî* isimli kitabının seçilmesinin nedeni, müellifin bu kitapta bu yöntemle daha çok başvurmuş olmasıdır.

Turtûşî hakkında, onun farklı yönlerini ve muhtelif eserlerini konu edinen çalışmalar bulunmasına rağmen telfik yöntemi hakkında alanyazında çalışma tespit edilememiş olması, bu makaleyi özgün kılmaktadır.⁵

1. Turtûşî'nin Hayatı

Turtûşî'nin tam adı Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef b. Süleymân b. Eyyûb el-Fihri'dir. Künyesi Ebû Bekr'dir. İbn Ebî Randekâ olarak da bilinmektedir.⁶

² Ebru Adıyaman, *Turtûşî'nin Hadîs Kullanımı ve Kitâbu'l-Havâdis ve'l-Bid'a İsimli Kitabının Değerlendirilmesi* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 89.

³ Bünyamin Erul, “Telfik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/ 400-401.

⁴ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyuddîn Osman b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetü envâi 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Nûreddin İtr (Suriye: Dâru'l-Fikr & Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 223-225.

⁵ Turtûşî'nin ahvâl-i şahsiyye konusundaki görüşlerini değerlendiren bir çalışma: Sacide Taha Mahmut-Şems Ali Mehdî, “İmam et-Turtûşî ve Ârâuhu'l-fıkhiyyetü fi'l-ahvâli's-şahsiyyeti”, *Mecelletü't-türâsi'l-ilmiiyyi'l-Arabî*, 4, 2015, 211-239; Turtûşî'nin siyaset felsefesi çerçevesinde hazırlanmış bir araştırma: A. Sait Aykut, “Turtûşî ve Ortaçağ İslam Dünyasında Siyâsî Realizm”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 26/51, 2021/2, 39-80.

⁶ İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Beşkuvâl, *es-Siletu fi târihi eimmeti'l-Endelüs*, tsh. Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955), 545.

Hicrî 451 yılında Turtûşe'de doğmuştur.⁷ Turtûşe, bugünkü adıyla Tortôsa, Endülüs'ün doğu sınırında yer alan, doğal güzellikleri ile bilinen bir sahil kentidir.⁸

Turtûşî ilk eğitimini Endülüs bölgesinin önde gelen ilim merkezlerinde almış, daha sonra yirmi altı yaşındayken, 476 yılında hacca gitmek üzere yola çıkmış, hac vazifesi sonrasında da Basra, Bağdat, Irak, Şam, Kudüs gibi bölgelere rihle yapmıştır. Son olarak İskenderiye'ye gitmiş ve oraya yerleşerek 520 yılında hayatını orada tamamlamıştır.⁹

Hayatına dair bilgi veren kitaplarda, Turtûşî'nin ailesi ile ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, İskenderiye'de iken öğrencilerinden Tâhir b. Avf'ın teyzesi ile evlenmiş, böylece maddî olarak biraz rahata kavuşmuş, vefat ettiğinde de cenaze namazını oğlu Muhammed kıldırmıştır.¹⁰

Turtûşî Endülüslü meşhur muhaddis Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (öl. 474/1081) öğrencisidir. Sarakosta'da ondan hilaf ilmini öğrenmiş, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ini ondan okumuştur. Basra'da Ebû Bekr eş-Şâşî'den (öl. 507/1114) fıkıh öğrenmiş, Ebü'l-Abbâs el-Cürcânî, Ebû Ali et-Tüsterî (öl. 479/1086) gibi âlimlerden de ders almıştır.¹¹

Müellifin öne çıkan özelliklerinden biri, Bağdat'ta iken tasavvufa yönelmiş olmasıdır. Turtûşî, *Sirâcu'l-mülûk* isimli kitabında, Irak'ta iken yaşadığı bir olayın çok etkisinde kaldığını anlatmaktadır. Bir gün elindeki bir küpten su içerken, yanındaki bir kimse ona bu küpün bir zamanlar insan olduğunu, ölüp toprağa karıştıktan sonra da başkalarının onu alıp küp haline getirdiğini anlatmıştır. Turtûşî bu sözlerden çok etkilenmiş, kendi tabiriyle neredeyse akli başından gitmiştir.¹² Turtûşî'yi tanıtan kitaplarda, onun dindarlık yönünün ilmî yönünden daha önde olduğu, dünya nimetlerine karşı çok kanaatkâr olduğu, zâhid bir âlim olduğu ifade edilir.¹³

Turtûşî'nin fıkıh, dil, ahlâk konularını içeren yirmiden fazla kitabı bulunmaktadır. *Sirâcu'l-mülûk*, *Birru'l-vâlideyn*, *ed-Duâu'l-me'sûr*, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-*

⁷ Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 11/325.

⁸ Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yakût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru's-Sâdr, 1995), 4/30.

⁹ Hayreddin ez-Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımaşkî, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/134; Takıyyuddîn el-Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, thk. Muhammed Ya'lâvî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2006), 7/220; İbn Beşkuvâl, *es-Sile*, 545.

¹⁰ Ahmed b. Yahya b. Ahmed b. Amîre Ebû Ca'fer ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs* (Kahire, Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1967), 137; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut, Dâru's-Sadr, 1971), 4/264.

¹¹ İbn Beşkuvâl, *es-Sile*, 545.

¹² İmam Ebû Bekr Muhammed b. Velîd et-Turtûşî, *Sirâcu'l-mülûk*, thk. Heyet (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2016), 121-122.

¹³ İbn Beşkuvâl, *es-Sile*, 545.

bid'a, *Tercümetü ferâsetnâme*, *Tahrîmu'l-ğinâ ve's-simâ'*, *Ahlâku'n-Nebî* bunlardan bazılarıdır.¹⁴

2. Turtûşî'nin Telfik Yöntemi

“Telfik” Arapça’da bir şeyi bir şeye katmak, iki yarıyı birleştirmek, giymek manalarına gelen “لفق” fiilinden türemiştir.¹⁵ Ezherî’ye göre kapsamlı bir birleştirmeyi/ eklemeyi ifade eder.¹⁶

Hadisçilerin ıstılahında ise, “Telfiku’r-rivâyât” ibaresinin kısaltılmış şekli olarak, kök manasına yakın bir şekilde, rivâyetlerin birleştirilerek nakledilmesi anlamına gelmektedir. Bu hadisler aynı konuda olup tahammülleri açısından farklı olabileceği gibi, görünüşte birbirlerine zıt olan hadisler de olabilir. Bu hadisleri amel edecek şekilde uzlaştırmak da bir telfiktir.¹⁷ Telfik’in birbirinden farklı uygulanış şekilleri vardır. Bunlar: Ortak isnâdı ve tercih edilen metni vermek, iki veya daha fazla şeyhten alınan bir hadîsi, lafzın kime ait olduğunu belirtmeden sevk etmek, lafızlar arası temyizde bulunmaksızın sadece kimlerden alındığına işaret etmek, isnadı ve metinleri kısımlar halinde birleştirip farklılıklara (rivâyet lafızlarından mürekkebe metindeki lafızların kimlere ait olduğuna) dikkat çekmek ve râvinin birkaç şeyhten aldığı hadisleri kendi lafzıyla nakletmesi yöntemleriyle olabilmektedir.¹⁸

Bu yöntemi ilk uygulayanlardan biri tarih âlimi Vâkıdî’dir (öl. 207/823). Vâkıdî bu şekilde nakillerde bulunduğu için pek çok tenkide maruz kalmıştır.¹⁹ Meşhur muhaddis Ahmed b. Hanbel, Vakıdî’nin rivâyetlerini terk etmiş, onun hakkında ağır ithamlarda bulunmuş ve onu “kezzâb” diye nitelendirmiştir.²⁰ Ahmed b. Hanbel, Vakıdî’yi eleştirmesinin sebebini de senedleri birleştirip tek bir metinle rivâyet etmesi olarak açıklamaktadır. Ayrıca Ma’mer’in olmayan bir sözü Ma’mer’e isnâd etmesi, isnadları uydurup metne yapıştırması da Ahmed b. Hanbel’in Vâkıdî’ye yönelik tenkit ettiği hususlardandır.²¹

Bir hadîsin farklı parçalarının seçilerek bir metin haline getirilmesi, metinlerdeki mana ve ruh farklılığının ihmal edilmesi, metnin sınırlarının tam olarak

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Adıyaman, *Turtûşî'nin Hadîs Kullanımı ve Kitâbu'l-Havâdis ve'l-Bid'a İsimli Kitabının Değerlendirilmesi*, 40.

¹⁵ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 5/165.

¹⁶ Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbu'l-luğa* thk. Muhammed Avd Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001), 9/133.

¹⁷ Abdullah Aydın, “Telfik”, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), 319.

¹⁸ Süleyman Doğanay, “Hadiste Telfik: Metin Eksenli Bir Araştırma”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 1/30, 2016, 30-31.

¹⁹ Kasım Şulul, *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri* (İstanbul: Siyer yayınları, 2021), 463.

²⁰ Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Mekkî, *ed-Duafâu'l-kebîr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 4/107.

²¹ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 4/20.

belirlenememesi, hangi metinlerin seçileceği, hangi kısımların öne alınıp geri bırakılacağı hususlarında ortaya çıkan sübjektiflik bu yöntemin genel geçer sonuçlara ulaşmada yetersiz kalabileceğini göstermektedir.²² Telfikin eleştirilen bir yöntem olmasına rağmen tercih edilmesinde, bu metodu kullanan alimlerin gördüğü birtakım faydalar olduğu düşünülmektedir. Örneğin Vâkıdî, bir müverrihtir. Onun rivâyetleri naklederken rivayetleri bir hadisçi gibi değerlendirmemesi normal karşılanabilir. Nitekim onun çalışmaları bir olay örgüsünü veya bir kurguyu nakletme amacına matuftur. Ayrıca, Vakıdî hadis otoriteleri arasında yer almamakta ve güvenilmez kabul edilmektedir.²³ Muhaddislerin telfiki kullanmasında ön plana çıkan sebepler de değişkenlik göstermektedir. Âlimlerin bir kısmı aynı hocadan tahammül yolları farklı olarak aldıkları hadisleri birleştirirken, bir kısım âlimler ise bir hadisin ihtiva ettiği bütün hükümleri bir arada göstermek için telfiki tercih etmiştir.²⁴

Turtûşî'nin telfik yöntemi, genellikle konu bütünlüğü bulunan hadisleri sadece sahabe ravisine işaret ederek, bir metinde kendi lafızlarıyla nakletmek şeklindedir. Turtûşî'nin nakillerinden metin veya sened hakkında bir ayırım yapmak güçtür. Çünkü o birden fazla metni tek bir metinmiş gibi inşâ etmektedir. Sened hakkında bilgi sahibi olmak ise mümkün değildir, zira Turtûşî kitaplarında hadîslerin senedlerini hazfetmektedir. Onun kitaplarında sık sık başvurduğu bu metodu, aşağıda örnekler incelendiğinde daha iyi anlaşılacaktır.

2.1. Enes b. Mâlik ile İlgili Nakiller

Turtûşî'nin senedleri birbirinden farklı olan metinleri birleştirdiği bir rivâyet, *Ahlâku'n-Nebî* isimli kitabında yer alan Enes b. Mâlik'in şu rivâyetidir:

“Annem beni Rasûlullah'a getirdi ve al, bu senin küçük hizmetçin olsun dedi. Ben Nebî'ye dokuz sene hizmet ettim. Ben bütün yaptıkları sahibinin hoşuna giden tarzda bir çocuk değildim. O beni yaptığım hiçbir şey yüzünden ayıplamadı, bana kesinlikle öf bile demedi, Bana asla yaptığım bir şeyden ötürü bunu böyle yaptın demedi, ne kötü yaptın demedi, böyle böyle yapsaydın daha iyi olurdu demedi, beni hiç ayıplamadı, bana hiç hakaret etmedi, vurmadı, beni azarlamadı, kovmadı, bana yüzünü ekşitmedi, yaptığım şeyden dolayı beni azarlamadı, eğer ailesinden biri beni azarlayacak olsa onlara, ne hata yaptıysa onu bırakın dedi; ve bana bir şey demedi, yaptığım veya yapmadığım şey için neden yaptın veya neden yapmadın demedi, bir şey kırıldığı zaman kader böyleymiş derdi.”²⁵

²²Selçuk Coşkun, “Metin İnşasının Teorik ve Uygulamadaki Bazı Problemleri Üzerine”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 2015, 66.

²³ İmtiaz Ahmed, “Bir Muhaddis Olarak Vâkıdî”, çev. Ramazan Özmen, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 2000, 439.

²⁴ Doğanay, “Hadiste Telfik: Metin Eksenli Bir Araştırma”, 29.

²⁵ İmam Ebû Bekr Muhammed b. Velîd et-Turtûşî, *Ahlâku'n-Nebî*, thk. Nureddin b. Muhammed el-Humeydî el-İdrîsî (Riyad: Merkezi'l-Melik Faysal lil-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2017), 62-63.

Kaynaklarda Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'e hizmetçi olarak verilmesi, Enes'in işe gönderildikten sonra onun çocuklarla oyun oynaması, Hz. Peygamber'in kendisine olan davranış biçimlerini anlatması gibi olayların her biri farklı rivâyetlerde geçmektedir. Enes'ten nakledilen bu rivâyetler tespit edilebildiği kadarıyla ayrı ayrı şu şekildedir:

“Ben Rasûlullah'a dokuz sene hizmet ettim bana kesinlikle bunu neden böyle yaptın dediğini bilmiyorum ve beni asla hiçbir şey için ayıplamadı.”²⁶

“Rasûlullah insanların ahlak bakımından en güzeli idi. Bir gün beni bir iş için göndermişti, vallahi gitmem dedim, ama içimde Rasûlullah'ın benden istediği işi yapma niyeti vardı, çıktım, sokakta oynayan çocuklarla karşılaştım, bir süre sonra baktım Rasûlullah başımı arkadan tuttu, gülümseyerek 'Ey Enes seni gönderdiğim yere gitsen ya!' buyurdu. Ben de 'evet ya Rasûlullah şimdi gidiyorum' dedim. Vallahi ben Rasûlullah'a dokuz sene hizmet ettim, bana yaptığım bir şey için bunu neden yaptın, bunu neden yapmadın, neden böyle böyle oldu dediğini hatırlamıyorum.”²⁷

“Rasûlullah Medine'ye geldiğinde Ümmü Süleym beni eline aldı ve dedi ki 'Ya Rasûlallah, bu benim oğlumdur, okuma yazma bilir' Enes yine dedi ki, ben Rasûlullah'a dokuz sene hizmet ettim, bana asla yaptığım bir şey için bunu kötü yaptın veya ne kötü bir iş yaptın demedi.”²⁸

“Rasûlullah Medine'ye geldi ve ben dokuz yaşında bir çocuktum. Annem Ümmü Süleym beni aldı ve Rasûlullah'a getirdi. 'Ya Rasûlallah! bu benim oğlumdur, sana hizmet etsin' dedi. Ben Rasûlullah'a dokuz sene hizmet ettim. Bana yaptığım bir şey için neden böyle yaptın demedi, yapmadığım bir şey için neden böyle yapmadın demedi. Bir gün çocuklarla oynuyordum. Rasûlullah yanımıza geldi, bize selam verdi ve beni yanına çağırdı. Sonra beni bir iş için gönderdi. Döndüğümde bana bunu kimseye anlatma buyurdu. Eve geç kaldım. Geldiğimde annem seni bu saate kadar tutan şey nedir diye sordu. Ben de Rasûlullah bana bir görev verdi dedim. Annem ne olduğunu sorunca, Rasûlullah'ın kimseye anlatma dediğini söyledim. Bunun üzerine annem de bana ey yavrucuğum, Rasûlullah'ın sırrını kimseye anlatma dedi.”²⁹

Turtûşî'nin bu naklinde, rivâyetlerin ortak noktasının, hadîsin sahâbi râvisi olan Enes b. Mâlik olduğu görülmektedir. Metinler mukayese edildiğinde, Hz. Peygamber'in

²⁶ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâût- vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 19/36; Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillâh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî, 1991), “Fedâil”, 2309; İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr b. Ebî Âsım Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980), 1/156.

²⁷ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ty.), “Edeb”, 1.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/275; 20/356; 21/255.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/ 182.

Enes b. Mâlik'i (r.a) hiç ayıplamamış olması, onu azarlamamış olmasının bütün metinlerde ortak olduğu anlaşılmıştır. Müellif burada râvi ve konu bütünlüğü bulunduğu için bu şekilde nakilde bulunmuştur. Turtûşî, bu rivâyeti kendi inşâ ettiği şekliyle *Ahlâku'n-nebî* isimli kitabında zikretmektedir. *Ahlâku'n-nebî* ise, Ebü's-Şeyh el-İsfahânî'nin *Ahlâku'n-nebî* ve *âdâbüh* isimli eseri üzerine yapmış olduğu bir ihtisâr çalışmasıdır. Turtûşî hadîsi ihtisârın özelliği sebebiyle bu şekilde rivâyet etmiş olabilir. Senedindeki sahâbi râvî ve hadisin manası değişmediği için mânen rivâyeti kabul edenlere göre böyle bir telfik câiz görülebilir. Turtûşî bu rivâyetlerde sadece metinleri birbirine katmaktadır. Ancak isnadın diğer râvileri bilinemeyecek şekilde nakledildiği için bu tür rivâyetlere temkinli bakmak gerekmektedir. Bu kitabın bir ihtisâr çalışması olduğunu Turtûşî kitabın mukaddimesinde belirtmektedir.³⁰ Ancak, bu kitapta bulunan bazı rivâyetler Ebü's-Şeyh'in kitabında bulunmamaktadır. Bu durum Turtûşî'nin kendi tasarruflarını da kitaba dahil ettiğini göstermektedir.³¹

Müellifin sened ve metinlerini ayrı ayrı zikretmeksizin bir bütün metin halinde paylaştığı, Enes b. Mâlik'ten gelen diğer bir rivâyet ise şu şekildedir:

“Rasûlullah ile on yıl arkadaşlık ettim, güzel kokusunu aldım, onun bedeni en güzel kokan beden idi. O ashabından birisiyle karşılaşınca onunla beraber ayağa kalkardı. Adam arkasını dönüp gidinceye kadar O, arkasını dönüp gitmezdi. Ashabından birisi ile karşılaşınca elini uzatır, o kişi elini çekmeden (Rasûlullah da 's.a.v') elini çekmezdi. Ashabından birisi ile karşılaşınca ona kulak verir, sahâbi sözünü bitirmeden onun sözünü kesmezdi, Ayaklarını yanında oturduğu kişinin önüne uzatmaz, biri ile oturduğu sürece o kalkmadan kalkmaz, yüzünü o kişi yüz çevirinceye kadar ondan çevirmezdi.”³²

Rivâyet Turtûşî'nin *Ahlâku'n-Nebî* isimli kitabında yer almaktadır. Ancak rivâyeti bu şekilde inşâ eden Ebü's-Şeyh değil Turtûşî'dir. Nitekim Ebü's-Şeyh'in kitabında rivâyetin sadece baş kısmı yer almakta, “Ayaklarını yanında bulunduğu kimsenin önüne uzatmaz...” şeklinde devam eden kısmı bulunmamaktadır.³³ Turtûşî bu metni oluştururken tespit edebildiğimiz kadarıyla iki farklı rivâyeti birleştirmiştir. Bu rivâyetler aşağıdaki şekildedir:

Enes b. Mâlik'ten şöyle rivâyet edilmiştir: “Rasûlullah ile on yıl arkadaşlık ettim, güzel kokusunu aldım, onun bedeni en güzel kokan beden idi. O ashabından birisiyle

³⁰ Turtûşî, *Ahlâku'n-Nebî*, 40-41.

³¹ Örneğin, Turtûşî, Hz. Peygamber'in affediciliği ve müsamahakâr tavrının anlatıldığı bölümde, Ebü's-Şeyh'in naklettiği, Zübeyr b. Avvâm ile Ensar'dan bir kimse arasında hurma bahçelerinin sulanması konusunda geçen anlaşmazlığı naklederken, hadisin *Ahlâku'n-Nebî* isimli kitaptaki metnini değil, Müslim'de geçen versiyonunun metnini nakletmeyi tercih etmiştir. Bu duruma kitabın muhakkiki de işaret etmiştir. Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî, *Ahlâku'n-Nebî ve âdâbüh*, thk. Sâlih b. Muhammed (Riyad: Dâru'l- Müslim li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1998), 1/236; Turtûşî, *Ahlâku'n-Nebî*, 69; 40.

³² Turtûşî, *Ahlâku'n-Nebî*, 57.

³³ Ebü's-Şeyh, *Ahlâku'n-Nebî ve âdâbüh*, 1/116.

karşılaşınca onunla beraber ayağa kalkardı. Adam arkasını dönüp gidinceye kadar O, arkasını dönüp gitmezdi. Ashabından birisi ile karşılaşıncı elini uzatır, o kişi elini çekmeden (Rasûlullah da 's.a.v') elini çekmezdi. Ashabından birisi ile karşılaşıncı ona kulak verir, sahâbi sözünü bitirmeden onun sözünü kesmezdi"³⁴

Diğer rivâyetin ise aslının, Enes b. Mâlik'ten rivâyet edilen şu rivâyet olduğu düşünülmektedir:

"Rasûlullah biriyle karşılaşıncı onunla musafaha ederdi ve o kişi elini çekinceye kadar elini çekmezdi, o kişi yüzünü çevirmeden Rasûlullah yüzünü çevirmezdi ve ayaklarını yanında oturan kişinin önüne uzattığı görülmemiştir."³⁵

Turtûşî'nin bu metinde de metinleri birbirine eklediği ve hadisi lafzen değil mânâden rivayet ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü hadîsin orijinalinde geçen "وَأَلَمْ يَرِ مَقِيمًا رُكْبَتَيْهِ" ifadesi, Turtûşî'nin naklinde "وَأَلَمْ يَرِ رُكْبَتَيْهِ" şeklindedir.

2.2. Hz. Peygamber'in Ahlâkını Anlatan Rivâyetler

Müellifin isnadlarını cem ederek tek hadis olarak naklettiği bir başka rivâyet de Hz. Âişe'den gelen şu rivâyettir:

"Hz. Âişe Rasûlullah'ın ahlâkı Kur'ânda buyurdu. Sonra 'siz Mü'minûn Sûresini okuyor musunuz?' diye sordu. Bizler de 'evet okuyoruz' dedik. 'Oku' dedi ve ben de okudum, "Onlar namazlarını muhafaza ederler"³⁶ kısmına kadar okudum, O da 'işte Rasûlullah'ın ahlâkı halvete çekildiğinde budur, O insanlara en çok iyilikte bulunan, insanların en cömerti ve güler yüzlüsüdür' dedi."³⁷

Bu rivâyette de müellifin birbirinden farklı rivâyetleri tek tarikle naklettiği görülmektedir. Rivâyetler ayrı ayrı şu şekilde tespit edilmiştir:

"Sa'd b. Hişam'dan nakledildiğine göre, kendisi (Hz. Aişe'ye) 'Ey Müminlerin annesi, bana Rasûlullah'ın ahlakını anlat' demiştir. Hz. Aişe de 'Onun ahlakı Kur'ândır,

³⁴ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/286; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Ğirâme el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 3/367.

³⁵ İbnü'l-Ca'd, Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî el-Bağdâdî, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990), 494; Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Sıfâtu'l-Kıyâme", 46; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâût- Muhammed Zühayr eş-Şâviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 13/346; Ahmed el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Husrevcirdî el-Horasânî Ebû Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 10/324.

³⁶ el-Mü'minûn, 23/9.

³⁷ Turtûşî, *Ahlâku'n-Nebî*, 64.

siz Kur'ân okumaz mısınız? Allah Teâlâ, Sen muhakkak ki yüce bir ahlak üzeresin³⁸ buyurmuştur.' şeklinde cevap vermiştir."³⁹

Rivâyet hakkında, *Müsned*'i tahkik eden Şuayb el-Arnâût başkanlığındaki heyet sahih hükmünü vermektedir. Onların değerlendirmesine göre isnattaki Mübarek b. Fedâle başka bir râvîden tedlis yapmıştır, ancak onun dışındaki rivayetleriyle ihticâc edilebilir. Mübarek dışındaki ricalin ise hepsinin sika olduğunu belirtmektedirler.⁴⁰

"Sa'd b. Hişam'dan nakledildiğine göre, kendisi Hz. Aişe'ye bana Rasûlullah'ın ahlâkını anlat demiştir. Hz. Aişe de Onun ahlâkı Kur'ân'dı buyurmuştur."⁴¹ Rivâyetin isnâdı Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahihtir.⁴²

"Biz Ey Müminlerin annesi, Rasûlullah'ın ahlâkı nasıldı diye sorduk. O da, onun ahlâkı Kur'ân'dı dedikten sonra Müminler kurtuluşa ermiştir'den 'Onlar namazlarını muhafaza ederler.'⁴³kısmına kadar okudu ve işte onun ahlâkı böyle idi buyurdu."⁴⁴

"Ebû Derdâ'dan şöyle rivâyet edilmiştir, ben Hz. Aişe'ye Rasûlullah'ın ahlâkını sordum, o da O'nun ahlâkı Kur'ân'dı, o, Kur'ân'ın öfkelenmesine öfkelenir, Kur'ân'ın rıza gösterdiğine rıza gösterirdi. buyurdu."⁴⁵

"Hz. Aişe'ye Rasûlullah'ın evine çekildiğinde nasıl olduğu soruldu. O da, 'insanların en yumuşak huylusu idi, en cömerdi idi, sizlerden biri gibiydi ancak tebessümlü, gülyüzlü idi' diye cevap verdi."⁴⁶ Rivâyetin "Rasûlullah hanımları ile insanlardan uzağa çekildiğinde, insanların en yumuşak huylusu idi, en cömerdi idi, sizlerden biri gibiydi ancak tebessümlü, gülyüzlü idi" şeklinde bir varyantı daha bulunmaktadır. Bu rivâyet için Nasıruddîn Elbânî "zayıf" değerlendirmesinde bulunmuştur.⁴⁷

Hadislerin sıhhat durumlarına bakıldığında, Turtûşî'nin metni inşa ederken sadece sahih hadislerden değil, zayıf rivâyetlerden de nakilde bulunduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla, "Turtûşî metnini oluştururken sahih hadislerden seçmeye gayret etmiştir." şeklinde bir değerlendirme yapmamaktayız. Ancak, onun amacının hadis rivâyet etmek değil Hz. Peygamber'in ahlâkını anlatmak olduğu ifade edilebilir.

³⁸ el-Kalem, 68/4.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/149.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/149.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/183; 43/15.

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/183.

⁴³ el-Mü'minûn, 23/1-9.

⁴⁴ Ebû Abdırâhman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *el-Müctebâ min es-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), "Tefsir", 278.

⁴⁵ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el- Mu'cemü'l-avsât*, thk. Târik b. Ivedullâh- Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ty.), 1/30.

⁴⁶ İbn Râhûye, Ebû Ya'kub İshâk b. İbrahim b. Mahled b. İbrahim el-Hanzalî el-Mervezî, *Müsnedü İshâk b. Râhûye*, thk. Abdulğafur b. Abdilhâlık el-Belûşî (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1991), 3/1008.

⁴⁷ Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Da'ifu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtuh* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2010), 636.

Metinler incelendiğinde, Hz. Peygamber'in ahlâkını anlatırken Kur'ân'dan örnekler veren rivâyetler ile onun ev halini anlatan rivâyetlerin birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Turtûşî Rasûlullâh'ın evine çekildiğinde güler yüzlü, yumuşak huylu olması ve cömert davranışlar sergilemesi ile Mü'minûn sûresinde anlatılan huşû içinde olma, boş işlerden kaçınma, ırzını koruma, haddi aşmama yaklaşımları arasında bir ilgi kurmuştur. Rivâyetler Sa'd b. Hişâm'dan ve Ebû Derdâ'dan nakledilmekte, her ikisinin de rivâyetlerinin nihâî râvisi Hz. Âişe olmaktadır. Bu sebeple böyle bir telfiki mânen rivâyet olarak kabul etmek mümkündür.

Turtûşî'nin aynı eserinde bir başka metin inşâsı şu şekildedir:

“Hz. Aişe'den şöyle rivâyet edilmiştir: Rasûlullah ailesinin işleri ile ilgilenirdi. Namaz vakti geldiğinde namazını kılardı. Evinde iken herhangi birisi evinde ne işle meşgul oluyorsa o da o işleri yapardı. Elbisesini diker, ayakkabısını onarır, bir eşyayı bir yerden başka bir yere alıp koyardı, en sevdiği iş dikiş işiydi. Ben Rasûlullah'ın evinde oyuncak bebeklerle oynardım. Benimle oynamaya arkadaşlarım da gelirlerdi. Rasûlullah'ı gördüklerinde beni oyundan çıkarırlardı, ancak Rasûlullah onları bana yönlendirince oynamaya devam ederdik.”⁴⁸

Bu metin incelendiğinde; aşağıdaki rivâyetlerden oluşturulmuş olduğu tespit edilmiştir:

“Bir adam Hz. Aişe'ye Rasûlullah'ın evde iş yapıp yapmadığını sordu. Hz. Aişe de ‘evet, Rasûlullah evde iş yapardı. Elbisesini diker, ayakkabısını onarırdı, herhangi birisi evinde ne işle meşgul oluyorsa o da o işleri yapardı’ şeklinde cevap verdi.”⁴⁹

“Ben Rasûlullah'ın evinde iken oyuncak bebeklerle oynardım. Benimle oynamaya arkadaşlarım da gelirlerdi. Rasûlullah'ı gördüklerinde beni oyundan çıkarırlardı, ancak Rasûlullah onları bana doğru yönlendirince oynamaya devam ederdik.”⁵⁰

“Ben Rasûlullah'ın evinde iken oyuncak bebeklerle oynardım. Bazen Rasûlullah yanıma gelirdi. Yanımda iki cariye bulunurdu. Rasûlullah girdiğinde onlar çıkar, Rasûlullah çıktığında ise onlar yanıma gelirlerdi.”⁵¹

⁴⁸ Turtûşî, *Ahlâku'n-Nebî*, 57.

⁴⁹ Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve el-Basrî, *el-Câmi'*, thk. Habîb er-Rahmân el-A'zamî (Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî & Beyrut: Tevzî'u'l-Mektebî'l-İslâmî, 1983), 11/260; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/290; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Huseyin Selîm Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 8/117; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 12/490.

⁵⁰ Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasâr min umûri Rasûlillâhi sallallahu 'aleyhi ve selleme ve sunenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), “Edeb”, 81.

⁵¹ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 62.

“Ben Rasûlullah’ın yanında iken oyuncak bebeklerle oynardım ve o da arkadaşlarımla oynamak konusunda beni teşvik ederdi.”⁵²

“Ben oyun oynardım, arkadaşlarım da gelirdi. Rasûlullah gelince onlar kaçır, Rasûlullah ise onları geri getirirdi.”⁵³

Turtûşî burada, nakledeceği hadîsin metnini oluştururken Hz. Aişe tariki ile gelen farklı rivâyetleri bir araya getirmektedir. Rivâyetlerin ortak noktası Rasûlullah’ın (s.a.v) ev hali ile ilgili olmalarıdır. Bununla birlikte, Hz. Aişe’nin ev işleri ile ilgili rivâyetlerinde kendisinin oyuncaklarla oynadığına dair herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır. Oyuncakla oynadığını anlattığı rivâyetlerde ise Rasûlullah’ın (s.a.v) ev işlerine yardım etmesi, evde ayakkabılarını tamir etmesi, dikiş dikmesi, evde iş yapması konusunda herhangi bir ifade yoktur. Rivâyetlerin Hz. Âişe kanalıyla gelmesi Turtûşî nezdinde onları birlikte zikretme imkanı vermiştir.

Yukarıdaki rivâyetlerde görüldüğü üzere, Hz. Âişe’nin sahâbi râvî olduğu ve kısmen konuların benzer olduğu bu rivâyetlerden Turtûşî bir metin inşâ etmiştir. Turtûşî’nin bu yöntemle yaptığı nakillere sık sık yer verdiği *Ahlâku’n-Nebî* isimli kitabının muhakkiki Nûreddin b. Muhammed el-Humeydî, bu metinden sonra dipnotta bu duruma işaret etmekte, ve bu yapılan nakil yönteminin kınanması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁴ Ancak kendisi bu metnin hangi hadislerle oluşturulduğunu tespit etmemiş, bu tespit tarafımızca yapılmıştır.

Sonuç

Hadislerin senedlerinin birleştirilmesi, bazı hadisçiler tarafından uygulanmış olsa da genel olarak muhaddisler tarafından eleştirilmiş bir yöntemdir. Çünkü bir hadîsin sıhhat değerlendirilmesinin tam yapılabilmesi için sened ve metnin durumunun doğru bilinmesi gerekir.

Turtûşî’nin naklettiği hadîsler incelendiğinde bu rivâyetlerin genellikle aynı sahâbî râvîden rivâyet edilen aynı konudaki hadisler olduğu görülmekte ve onun bu hadîslerin bütün varyantlarına hâkim olduğu düşünülmektedir. Bazen aynı hadîsin farklı tariklerine ulaşmış olduğu görülmüştür. Olay örgülerini bu şekilde kurgulayarak bütünleştirdiği hadisleri bu şekilde anlaşılır kıldığını söylemek mümkündür. Zaman zaman farklı konulardaki rivâyetleri de birleştirdiği gözlemlenmiştir. Bu da, ona bu sebeple yöneltilebilecek tenkitleri haklı çıkarmaktadır. Nitekim telfiki kabul eden hadisçiler bunun sadece mânen rivâyete benzeyen yönlerini kabul etmektedir. Ancak birbirinden tamamen farklı râvîleri temyiz edilemeyecek şekilde birbirine eklemek

⁵² İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, ty.), “Nikâh”, 50.

⁵³ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’*, 10/465.

⁵⁴ Turtûşî, *Ahlâku’n-Nebî*, 57.

muhaddislerin ağır bir dille tenkit etmiş olduğu bir yöntemdir. Turtûşî *Ahlâku'n-Nebî* isimli kitabında rivâyetleri büyük oranda ilk kaynağı olan Ebü's-Şeyh'ten nakletmektedir. Ancak bir ihtisar çalışması olmasına rağmen orada bulunmayan rivayetleri de kitaba eklemiştir.

Ahlâku'n-Nebî isimli kitapta Turtûşî'nin bu yöntemi, metinleri kısaltmak için yaptığı düşünülmektedir. Bununla birlikte, kitaptaki her örneğin bu genellemeye uymadığı tespit edilmiştir. Çünkü Turtûşî bu kitapta bazı hadisleri birleştirirken bazen Ebü's-Şeyh'in yer vermediği rivâyetleri de kendisi hadislere eklemiştir.

Turtûşî hadisleri birleştirdiği yerlerde metnin öncesinde veya sonrasında bu konuda bir bilgi vermemektedir. Ayrıca genellikle hiç sened zikretmemekte, sadece sahabi ravi ile yetinmektedir. Ancak hadisler birleştirilirken, metinde veya râvî zincirinde eksiklik olması durumunda, hadis alanında uzmanlığı olmayan kimseler tarafından bu hadisler yanlış anlaşılabilir. Yapılan değişiklikler ya da ekler okuyucuya bildirilmelidir. Bildirilmediği durumlarda bu tür rivâyetlere karşı ihtiyatlı olunması gerekmektedir.

Kaynakça

- Adıyaman, E. (2022). *Turtûşî'nin Hadîs Kullanımı ve Kitâbu'l-Havâdis ve'l-Bid'a İsimli Kitabının Değerlendirilmesi*. (Doktora Tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Öğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi veri tabanından erişildi. (710348)
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş- Şeybânî. *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâût- ve diğerleri. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed, İmtiaz. "Bir Muhaddis Olarak Vâkıdî". çev. Ramazan Özmen. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3, 2000, 439.
- Aydınlı, Abdullah. "Telfık". *Hadîs İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadîsevi, 2006.
- Aykut, A. Sait. "Turtûşî ve Ortaçağ İslam Dünyasında Siyâsî Realizm". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 26/51, 2021/2, 39-80.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnâût- Muhammed Züheyr eş-Şâvîş. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ahmed el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Husrevcirdî el-Horasânî Ebû Bekir. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-Basrî. *Müsnedü'l-Bezzâr el-menşûr bismi'l-Bahri'z-zehhâr*. thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 2009.

- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasâr min umûri Rasûlillâhi sallallahu 'aleyhi ve selleme ve sunenihî ve eyyâmih.* thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- Coşkun, Selçuk. "Metin İnşâsının Teorik ve Uygulamadaki Bazı Problemleri Üzerine". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 1/1, 2015.
- Dabbî, Ahmed b. Yahya b. Ahmed b. Amîre Ebû Ca'fer. *Buğyetü'l-mültemis fî târihi ricâli ehli'l-Endelüs.* Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1967.
- Doğanay, Süleyman. "Hadiste Telif: Metin Eksenli Bir Araştırma". *Bilimname: Düşünce Platformu.* 1/30, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-ü Ebî Dâvûd.* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty .
- Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî. *Ahlâku'n-Nebî ve âdâbüh.* thk. Sâlih b. Muhammed. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l- Müslim li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1998.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Da'ifu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtuh.* Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2010.
- Erul, Bünyamin. "Telif". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.* 40/ 400-401 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn.* thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-'ayn.* thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yakût b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-buldân.* 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdr, 2. Basım, 1995. Hatîb el-Bağdâdî. (2002). *Târîhu Bağdâd.* Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *Târîhu Bağdâd.* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Herevî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî. *Tehzîbu'l-luğa.* thk. Muhammed Avd Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah. *Târîhu Dimaşk.* thk. Amr b. Ğirâme el-Umerî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Beşkuvâl. *es-Siletu fî târihi eimmeti'l-Endelüs.* tsh. Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1955.
- İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr b. Ebî Âsım Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş- Şeybânî. *es-Sünne.* thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.

- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1971.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnâût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre b. Sâlih b. Bekir es-Sülemî en-Nisâbûrî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ty.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ty.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kub İshâk b. İbrahim b. Mahled b. İbrahim el-Hanzalî el-Mervezî. *Müsnedü İshâk b. Râhûye*, thk. Abdulğafur b. Abdilhâlık el-Belûşî. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1991.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Ca'd, Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî el-Bağdâdî. *Müsnedü İbni'l-Ca'd*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyuddîn Osman b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâi 'ulûmi'l-hadîs/Mukaddimetü İbn Salâh*. thk. Nûreddin Itr. Suriye & Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Mahmut, Sacide Taha- Mehdî, Şems Ali. "İmam et-Turtûşî ve Ârâuhu'l-fikhiyyetü fi'l-ahvâlî's-şahsiyyeti". *Mecelletü't-türâsi'l-ilmiyyi'l-Arabî*. 4. 2015. 211-239.
- Makrîzî, Takıyuddîn. *el-Mukaffa'l-kebîr*. thk. Muhammed Ya'lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2006.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve el-Basrî. *el-Câmi'*. thk. Habîb er-Rahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî & Beyrut: Tevzî'u'l-Mektebi'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- Mevsîlî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Huseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.
- Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillâh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *el-Müctebâ min es-Sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.
- San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî' el-Himyerî el-Yemânî. *el-Musannef*. thk. Habîb er-Rahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1983.
- Şulul, Kasım. *Muhammed b. Ömer el-Vâkidî Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

- Tayâlisî Ebû Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Andulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk. *el-Câmi'ü'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Turtûşî, İmam Ebû Bekr Muhammed b. Velîd. *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bid'a*. thk. Ebû Abdillâh Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: 2003.
- Turtûşî, İmam Ebû Bekr Muhammed b. Velîd. thk. Heyet. *Sirâcu'l-mülûk*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2016.
- Turtûşî, İmam Ebû Bekr Muhammed b. Velîd. *Ahlâku'n-Nebî*. thk. Nureddin b. Muhammed el-Humeydî el-İdrîsî. Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal lil-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2017.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Mekkî. *ed-Duafâu'l-kebîr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

أوهام وكيع في علل الحديث لابن أبي حاتم

Halit ALİOĞLU*

الملخص

اشترط المحققون لقبول رواية الراوي ضبطه مايرويه، واهتموا بمعرفة درجات الرواة في الضبط، فميزوا مراتبهم في ذلك باصطلاحات خاصة تبين منازلهم، فاستعملوا اصطلاحات تفيد أعلى مراتب الضبط كالحجة والثبت والثقة وغيرها، واختاروا اصطلاحات أخرى تفيد مراتب ضعف الضبط كقولهم صدوق وضعيف وسيء الحفظ ويخطئ كثيراً ومضطرب الحديث ومنكره وغيرها من المصطلحات العديدة، ورغم بيانهم للدرجات العليا من الضبط للرواة إلا أنهم ذكروا أوهاماً وأخطاءً وقع فيها الرواة الثقات الأعلام، وهذه الأوهام لا تؤثر في تضعيفهم أو الحط من مراتبهم مقابل الكم الكبير من الروايات الصحيحة التي رووها، وقد بين النقاد وعلماء العلل ذلك لما له من أهمية عند اختلاف الرواة في الترجيح بين رواياتهم، يسלט هذا البحث الضوء على كل الأوهام المنسوبة لكيع بن الجراح التي ذكرت في كتاب العلل لابن أبي حاتم، مع مقارنة ذلك بكلام علماء العلل وبيان موافقتهم أو مخالفتهم في ذلك، ويهدف إلى الوصول إلى نتائج مهمة منها التأكد من نسبة الأوهام إلى وكيع وبيان اتفاق النقاد على ذلك واختلافهم، والبحث عن طرق أخرى للروايات وأثرها في الترجيح.

الكلمات المفتاحية: الحديث، أوهام، وكيع، علل الحديث، ابن أبي حاتم

İbn Ebî Hâtim'in 'İlelu'l Hadîs Adlı Eserinde Vekî' b. Cerrâh'a Ait Rivayetlerdeki Vehimleri

Öz

Muhaddisler bir râvinin rivayetinin kabulü için zabtı şart koşmuşlardır. Zabt yönünden râvilerin derecelerinin bilinmesine önem vermişlerdir. Derecelerini ortaya koyan özel terimlerle her birinin derecesini belirlemişlerdir. Zabtın en yüksek derecelerini ifade eden *hüccet*, *sebt* ve *sika* terimleri; zabtta z'afiyet derecelerini ifade eden ise *sadûk*, *zayıf*,

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 29/10/2023, Accepted / Kabul Tarihi: 30.12.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1382893>

* Doktora Öğrencisi, Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0088-454X>

e-posta: khaledal9@yahoo.com

Atıf/ Citation: ALİOĞLU, Halit. Altun.. "İbn Ebî Hâtim'in 'İlelu'l Hadîs Adlı Eserinde Vekî' b. Cerrâh'a Ait Rivayetlerdeki Vehimleri". *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (2023), 343-364.

seyyiu'l-hifz, çokça hata eden, *muzdaribu'l-hadîs*, *münkerü'l-hadîs* gibi çeşitli terimleri kullanmışlardır. Râvilerin zabt özelliğinin en üst derecelerini ifade etmelerine rağmen en meşhur sika râvilerdeki vehim ve hataları da zikretmişlerdir. Sahih olarak naklettikleri birçok rivayete karşın, var olan bu vehimler ne onları zayıf saymayı gerektirmiş ne de derecelerini düşürmüştür. Münekkit muhaddisler ve 'ilelu'l-hadîs âlimleri bunun, rivayetler arasındaki ihtilaflar konusunda önemli olduğunu ifade etmişlerdir. Bu çalışma, ibn Ebî Hâtim'in Kitâbu'l-ilel adlı eserinde zikredilen Vekî' b. Cerrâh'a ait rivayetlerdeki vehimlere ışık tutmakta, 'ilelu'l-hadîs âlimlerinin konu ile ilgili görüşlerini aktarıp konuyu destekleyici ve konuya muhalif yanlarını açıklamaktadır. Vekî' b. Cerrâh'ın rivayetlerindeki vehim oranının belirlenmesi, münekkit muhaddislerin bu konuyu kabulü ve buna ihtilaf etmelerinin ifade edilmesi, rivayetlerin diğer tariklerinin ve tercih konusundaki etkisinin araştırılması gibi sonuçlara ulaşmayı hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Vehimler, Vekî', 'ilelu'l-hadis, İbn Ebî Hâtim

WAKI'S AWHAM IN IBN ABÎ HATIM'S BOOK, "ILAL AL-HADITH"

Abstract

In order to accept a narrator's narration, hadith scholars conditioned that he be precise in what he narrates, and they were interested in knowing the degrees of narrators in precision, so they distinguished their ranks in this regard with special terms that show their ranks. So they used terms that indicate the highest levels of precision, such as *hujja*, *sabt*, *sika* and other terms. They used other terms that indicate the levels of poor narrating, such as saying: *sadûq*, *daeef*, *seyu'l-hifz*, made many mistakes, confused in narrating, and many other terms. Despite their explanation of the highest levels of accuracy of the narrators, they mentioned mistakes and errors committed by the trustworthy and eminent narrators. These mistakes do not have the effect of weakening them or lowering their ranks in comparison to the large number of authentic narratives that they narrated. Critics and scholars have explained this because of its importance when narrators differ in the weighting between their narrations. This research sheds light on the errors of Waki' ibn al-Jarrah that were mentioned in the book "Al-Ilal" by Ibn Abî Hâtim. Comparing this with the evaluation of scholars of *ilal* and explaining their agreement or disagreement with that. It aims to reach important results, including verifying the attribution of mistakes to Waki', clarifying the critics' agreement on that and their differences, and searching for other methods for narrations and their effect on weighting narrations.

Keywords: Hadith, Awham, Waki', Ilal al-Hadith, Ibn Abî Hâtim

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله خاتم الأنبياء والمرسلين وبعد، فإن المسلمين بدءاً من عهد الصحابة اهتموا بنقل كلامه وأفعاله وتقريراته الخلقية والخلقية صلى الله عليه وسلم للأجيال اللاحقة، وكانوا حريصين في النقل والرواية خشية الخطأ والنسيان أو قول ما لم يقله صلى الله عليه وسلم وقد سمعوا منه قوله: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"¹، ومن المعلوم أن الإنسان مهما قويت ذاكرته وعلا شأنه في الضبط والتهذيب إلا أنه معرض للخطأ والنسيان وجل من لا ينسى ولا يخطئ، ولهذا وضع العلماء والمحدثون شروطاً وضوابط يضبطون من خلالها حديث رسول الله ويحفظونه، ومن هذه الشروط: العدالة والضبط وانتفاء الشذوذ والعلة القادحة، ويقصد بالضبط أداء الراوي الحديث ونقله كما حمله دون خطأ أو نسيان أو تحريف وما شابه، ومن المعلوم أن الإنسان معلول بالنسيان وأن الناس درجات في قوة الحفظ والضبط فمهما قويت حافظته الراوي وعلا شأنه في الضبط والتهذيب فالخطأ أمر محتمل لأسباب مختلفة، وقد ذكر العلماء مراتب الرواة في الضبط ويميزوا ذلك بألفاظ تدل على أعلى مراتبه إلى أدناها، ورغم ذلك قد يكون الراوي موصوفاً بأعلى درجات الضبط والتثبت ويقع في الخطأ لعارض ما، وقد تنبه العلماء لذلك وقارنوا الروايات ببعضها ورجحوا بين الرواة في ذلك، وذكروا أوهاماً كثيرة للرواة الثقات وقنعوا بما وقد اتفقت آراؤهم في ذلك أحياناً واختلفت أحياناً أخرى، ومن الرواة الثقات الذين ذكرت أوهامهم وكيع بن الجراح الرؤاسي، المحدث الكبير المشهور بضبطه وحفظه وتثبته، وقد وردت في ذلك أقوال لكبار العلماء تبين منزلته في ذلك، ومع ذلك لم يسلم وكيع - رحمه الله - من النقد فقد ذكر العلماء له أوهاماً كثيرة متنوعة بين الوهم في الأسماء والتصحيح أو إسقاط رواة أو إبدال راوٍ بآخر، ومن المحدثين الذين ذكروا ذلك ابن أبي حاتم في كتابه المعروف علل الحديث، فقد ذكر فيه أوهام وكيع، ونقل أقوال أبيه وأبي زرعة الرازيان، وفي هذا البحث دراسة لهذه الروايات بجمع طرقها وتخريجها ومقارنتها ببعضها وبيان أقوال العلماء فيها وذكر اتفاقهم واختلافهم في ذلك مع الترجيح وبيان القرائن والمرجحات للوصول إلى نتائج تفيد في فهم قواعد المحدثين في تقديمهم لروايات وكيع بالوهم واستخلاص ما يمكن أن يفيد في دراسة علل الحديث وأوهام ثقات آخرين. والله الموفق.

أهمية البحث: تكمن أهمية البحث من خلال بحثه أوهام راوٍ ثقة مشهور وهو وكيع بن الجراح، وأثر ذلك في رواياته، وبيان نوع العلة وسببها وتأثيرها في قبول الروايات أو ردها.

مشكلة البحث: تكمن مشكلة البحث وسؤاله الأساسي حول الأوهام المنسوبة لوكيع بن الجراح في علل الحديث لابن أبي حاتم ونوعها وتأثيرها في روايات وكيع والتأكد من سبب الوهم ومصدره هل هو من وكيع كما ذكر أم أنه متعلق بأمر آخر.

الدراسات السابقة: خلال البحث الموسع الذي أجريته في قواعد بيانات المكتبات في شبكة الانترنت لم أطلع على بحث خاص بأوهام وكيع في علل الحديث لابن أبي حاتم، ولكني وجدت دراسات قريبة منه ومتعلقة بالموضوع منها:

* طالب دراسات عليا في جامعة بلوا - تركيا في قسم العلوم الإسلامية الأساسية.

¹ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، "العلم"، 38.

1- كتاب **أوهام المحدثين الثقات** لمؤلفه سعيد بن عبد القادر باشنقر، وقد طبعته دار بن حزم في أربعة عشر مجلداً عام 2015 في بيروت. وقد أورد فيه أوهام الأئمة الحفاظ المكثرين ثم أتبعه بأوهام رجال الشيخين ثم بأوهام رجال البخاري ثم بأوهام رجال مسلم وفي الأخير ذكر أوهام رواة الكتب الستة، وقد ذكر ترجمة لكل راو وأتبعه بأوهامهم حسب المنهج الذي ذكره، وقد تفحصت قسم روايات وكيع التي وهم فيها فوجدت فيها روايتين من الروايات التي وردت في علق بن أبي حاتم، تناولها بالدراسة لكونها وردت ضمن الروايات التي تتبعها وفق منهجه، وقد ذكر الرواية ثم قام بتخريج الطرق والحديث عن الطريق الراجحة مستشهداً بأقوال الأئمة والنقاد، ولم أدخل هاتين الروايتين المدرستين في بحثي ودرست بقية الروايات التي لم تدخل في نطاق بحثه.

2- مقالة باسم **"المسائل المنتقدة على الإمام وكيع بن الجراح: دراسة تحقيقية"** للدكتور محمد عمران شمس والدكتور أبطاهر خان، نشرتها مجلة تهذيب الأفكار، العدد 4 في يناير - يونيو عام 2017. وقد اطلعت على المسائل المذكورة فيها فوجدتها إحدى عشرة مسألة، ولم يتبع المؤلفان في الدراسة منهجا واضحا في إيراد المسائل من مصادر معينة ومناقشتها، بل قاموا بسرد نص الحديث ثم تكلموا عن الطرق دون تمهيد للخلاف على مدار الحديث ودون مناقشة منهجية، وقد أوردوا حديثا من علق الحديث لابن أبي حاتم رأيت إعادة دراسته وفق منهج واضح لبيان علة الوهم المنسوبة لوكيح.

منهج البحث: اتبعت في دراسة الروايات المنهج الاستقرائي والتحليلي الاستنتاجي، حيث يتم تتبع كل طرق الحديث وتقارن ببعضها ويتم تحليلها للوصول إلى نتائج في ضوء أقوال علماء العلق والمجرح والتعديل، وقد قمت بتخريج الطرق من الصحيحين إن وجد فيهما وإلا فمن الكتب الأربعة وإن لم أجده فيها ذكرت مصدراً حسب القدم الزمني، وقد اقتصر على ذكر مصدر واحد على الأقل لكل وجه خشية التطويل إلا إن كانت هناك فائدة في ذكر مصادر متعددة، وبعد تخريج الطريق رسمت جدولاً توضيحياً لطرق الرواية عند الحاجة لذلك، ثم تكلمت في المناقشة والترجيح عن الطرق والخلاف بينها وترجيح الوجه الراجح مستدلاً بالقرائن والمرجحات المقوية لذلك مع الاستدلال بأقوال علماء العلق وتوجيه آرائهم حسب الأصول المعتمدة في علم العلق.

هدف البحث: يهدف البحث إلى دراسة الأوهام المنسوبة لوكيح وبيان آراء علماء العلق وموافقهم أو مخالفتهم، كما سيتم التعرف على سبب تلك الأوهام وأنواعها وتأثيرها في الروايات من عدمه.

خطة البحث: يتألف البحث من مقدمة وتمهيد تم فيه تعريف العلة والوهم وذكرت فيه ترجمة موجزة لوكيح ولابن أبي حاتم ونبذة عن كتابه علق الحديث، وأربعة مباحث معنونة بنوع الوهم وفيها دراسة خمسة أحاديث، وفي نهاية البحث خاتمة ذكرت فيها نتائج البحث، وفهرس المصادر والمراجع.

التمهيد: وفيه تعريف العلة والوهم

أولاً: العلة لغة: تطلق العلة في اللغة على ثلاثة معان هي: التكرّر أو التكرير، والعائق يعوق، والضعف في الشيء، فالأول العلة وهي الشربة الثانية وتأتي بمعنى التكرر ومنه حديث: " إذا عله ففيه القود"² والمعنى الثاني العائق يعوق، قال الخليل: "العلة حدث يشغل صاحبه عن وجهه، والمعنى الثالث، العلة المرض وصاحبها معتل"³ وقال الفيروزآبادي: "العلة بالكسر المرض"⁴.

وإصطلاحاً: عرف علماء الحديث العلة بتعاريف متعددة مختلفة ألفاظها لكنها تجتمع على أوصاف العلة وهي الخفاء وظهور السلامة منها وأنها تقدر في صحة الحديث، أكتفي بإيراد تعريف النووي فقد عرف العلة بقوله: "عبارة عن سبب غامض قادح مع أن الظاهر السلامة منه"⁵.

ثانياً: الوهم: لغة: يطلق الوهم على الغلط والسهو، وأوهم من الحساب كذا: أسقط، وكذلك في الكلام والكتاب، وقال ابن الأعرابي: "أوهم ووهم وسواء؛ ووهمت في الحساب وغيره أوهم وهما إذا غلطت فيه وسهوت"⁶.

أما اصطلاحاً فلم أجد من عرفه في كتب الحديث لوضوحه وبيانه ويمكن تعريفه بأنه: غلط يقع به الراوي في سند الحديث أو متنه أو فيهما. وهناك مرادفات للوهم استعملها المحدثون منها الغلط والخطأ والنسيان والغفلة، وهناك تداخل بين هذه المصطلحات وعموم وخصوص، وقد اعتاد المحدثون على تسمية أخطاء الرواة الثقات والمشاهير بالأوهام، أما إن كثرت أخطاء الثقة فإنها تنزل بمرتبته إلى درجة الصدوق، وحينها يقال: صدوق يخطئ وأحياناً يقال صدوق له أوهام، وإن قل ضبط الراوي أكثر فيقال: يخطئ كثيراً أو يروي المناكير أو يخالف الثقات وما شابه من ألفاظ تدل على نسبة الخطأ وقتله أو كثرته، وفي الأمر متسع بين المحدثين وخلاف في إطلاق هذه الاصطلاحات نظراً لاختلاف تقييمهم وتقديراتهم لعدد أغلاط الرواة مقابل رواياتهم الصحيحة⁷.

² عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: المجلس العلمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403)، 276/9. من كلام إبراهيم النخعي.

³ أحمد بن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (سوريا: دار الفكر، 1399هـ / 1979م)، 14-12/4.

⁴ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1426هـ / 2005م)، 1035.

⁵ يحيى بن شرف النووي، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، تحقيق: محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ / 1985م)، 44. وانظر:

Mustafa Macit Karagözoğlu, " İlelü'l-Hadis", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2020; 22:84-86.

⁶ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 644/12؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 1168.

⁷ انظر: أحمد بن علي بن حجر، تهذيب التهذيب، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326)، 381/10.

ثالثاً: ترجمة وكيع بن الجراح

هو وكيع بن الجراح بن عدي، أبو سفيان الرؤاسي، روى عن خلق كثير، وروى عنه جمع غفير من المحدثين، وقد اتفق الأئمة والحفاظ على عدالته وضبطه وإتقانه وثبته، ولهم في ذلك أقوال كثيرة يطول ذكرها،⁸ لكن أذكر ما يتعلق بمرتبه في الضبط ودرجته بين أقرانه، قال أحمد: "ابن مهدي أكثر تصحيحاً من وكيع، ووكيع أكثر خطأ من ابن مهدي، ووكيع قليل التصحيح"،⁹ وقال أيضاً: "أخطأ وكيع في خمس مئة حديث"،¹⁰ ويفهم من هذا القول أن وكيعاً له تصحيقات وأخطاء وإن كانت تصحيقاته قليلة، وقد جاء ما يدل على رتبة وكيع في الضبط بين أقرانه، فقال عبد الصمد بن سليمان البلخي: "سألت أحمد بن حنبل، عن يحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدي، ووكيع بن الجراح، والفضل بن دكين، فقال: ما رأيت أحداً أحفظ من وكيع، وكفاك بعبد الرحمن بن مهدي معرفة وإتقاناً، وما رأيت رجلاً أوزن بقوم من غير محاباة ولا أشد تثبتاً في أمور الرجال من يحيى بن سعيد، وأبو نعيم أقل الأربعة خطأ، وهو عندي صدوق ثقة بموضع الحجة في الحديث"، فقد أكد أحمد أن أقل هؤلاء الرواة الأربعة خطأ هو أبو نعيم الفضل بن دكين، ويفهم منه بمفهوم المخالفة أن الثلاثة الآخرين أكثر خطأ من أبي نعيم، وقال حنبل بن إسحاق: "قال أبو عبد الله: ما رأيت بالبصرة مثل يحيى بن سعيد، وبعده عبد الرحمن بن مهدي، وعبد الرحمن أفقه الرجلين. قيل له فوكيع، وأبو نعيم؟ قال: أبو نعيم أعلم بالشيوخ وأساميهم وبالرجال، ووكيع أفقه"،¹¹ وفي هذه المقولة أكد أحمد بن حنبل مزية أبي نعيم ووكيع، وذلك أن أبا نعيم أضبط للشيوخ والرواة وأساميهم أما وكيع فإنه أكثر فقهاً من أبي نعيم، وبعبارة أخرى فإن أبا نعيم أكثر اهتماماً بجانب الرواية أما وكيع فلإ جانب اشتغاله بالرواية اهتم بالدراية وفقه الحديث، وقد سئل أحمد بن حنبل: إذا اختلف وكيع، وعبد الرحمن بقول من نأخذ؟ فقال: "عبد الرحمن نوافق أكثر، وخاصة في سفيان، كان معنياً بحديث سفيان"،¹² توفي سنة ثمانية وعشرين أو تسعة وعشرين ومائة.¹³

رابعاً: ترجمة ابن أبي حاتم

هو عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر، أبو محمد، الحافظ العلم الجامع التميمي الرازي، ولد سنة أربعين ومائتين، أو إحدى وأربعين. طلب العلم منذ صغره فتلقى العلم على كبار الشيوخ وروى عنه جمع غفير، وأثنى عليه المحدثون والعلماء، قال أبو يعلى الخليلي: "أخذ علم أبيه وأبي زرعة، وكان مجراً في العلوم ومعرفة الرجال، صنف في الفقه واختلاف الصحابة والتابعين، وكان زاهداً

⁸ انظر: عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1271هـ/1952م) 222-2019/1.

⁹ أحمد ابن حنبل الشيباني، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس (الرياض: دار الخاني، 1422هـ/2001م)، 394/1.

¹⁰ علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر، 1415هـ/1995م)، 98/63.

¹¹ المصدر السابق، 73.76/63.

¹² أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: أحمد بن علي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1422هـ/2002م)، 512/11.

¹³ Mehmet Emin Özafşar, " Vekî' B. Cerrâh", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2013; 43/8-9.

يُعدُّ من الأبدال"، وقال الذهبي: "كتابه في الجرح والتعديل يقضي له بالرتبة المنيفة في الحفظ، وكتابه في التفسير عدة مجلدات، وله مصنف كبير في الرد على الجهمية يدل على إمامته"، مات رحمه الله تعالى في المحرم سنة سبع وعشرين وثلاثمائة.¹⁴

خامساً: نبذة عن علل ابن أبي حاتم

ألف العلماء تصانيف عديدة في علم علل الحديث، ومن هذه المصنفات كتاب العلل لابن أبي حاتم وهو كتاب عظيم في بابه، وهو من أجودها وأنفعها عند الأئمة، وهو مرتب على أبواب الفقه، وقد افتتحه مؤلفه بمقدمة عن أهمية علم العلل، ثم ثنى بكتاب الطهارة ثم الصلاة .. مرتباً على أبواب الفقه، ولم يقسم الكتاب الواحد إلى أبواب، ولا يوجد ترتيب بين المسائل، وقد يكرر بعض الأبواب. ولم يكتف مؤلفه رحمه الله تعالى على رأيه فقط، بل شمل آراء أئمة هذا العلم، خاصة أبو حاتم وأبو زرعة رحمهما الله تعالى الذين شكلت آراؤهما معظم مادة هذا الكتاب، وقد يخالفهم، ولا يقتصر على نقل الآراء، وكثيراً ما يسرد سؤالاته لأبي حاتم وأبي زرعة متتالية، ويذكر في نقوله الكثير من الفوائد القيمة، مثل الحكم على الرواة جرحاً وتعديلاً، ومثل النص على السماع وعدمه، ويمكن القول بأن الكتاب غنيٌّ بمسائل مصطلح الحديث التي ينبغي على الباحث أن يتأملها جيداً ويستفيد منها.

وقد أثنى العلماء -رحمهم الله تعالى- على هذا الكتاب القيم، وحثوا طلاب الحديث على الاهتمام به والاستفادة منه، ولأهمية هذا الكتاب عند الحافظ ابن عبد الهادي صنف كتاباً بعنوان تعليقة على العلل لابن أبي حاتم، وراح يشرح فيه علة الحديث الذي يورده ابن أبي حاتم، بتخرجه من كتب الحديث وإيراد كلام الأئمة فيه، وله أحكام على الأحاديث والرواة مع تصويبات لبعض الأخطاء، ولكن المنية وافته، ولم يتم الكتاب.¹⁵

وسنبداً بعرض الأوهام التي نسبت لوكيع كما وردت في علل الحديث معنونة في مباحث أربعة:

المبحث الأول: وهم وكيع بإبدال راو بأخر

قال ابن أبي حاتم في كتابه: "وسألت أبا زرعة عن حديث رواه وكيع بن الجراح، عن الأعمش، عن أبي إسحاق، عن حارثة، عن خباب: شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرمضاء، فلم يشكنا، قال أبو زرعة: أخطأ فيه وكيع؛ إنما هو على ما رواه شعبة وسفيان، عن أبي إسحاق، عن سعيد بن وهب، عن خباب، عن النبي صلى الله عليه وسلم".¹⁶

المطلب الأول: تخرج أوجه الحديث

¹⁴ انظر: محمد بن أحمد الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ / 1998م)، 3/34؛ عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو (مصر: دار هجر، 1413)، 3/324.

¹⁵ انظر: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي ابن أبي حاتم، *علل الحديث*، مقدمة التحقيق، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف د. سعد بن عبد الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجروسي (د. ت. مطابع الحميضي، 1427هـ / 2006م)، 1/283-291.

¹⁶ ابن أبي حاتم، *علل الحديث*، 2/120، رقم 255.

قد روي الحديث من عدة أوجه على الشكل التالي:

الوجه الأول: "وكيع بن الجراح، عن الأعمش، عن أبي إسحاق، عن حارثة، عن خباب، أخرجه الحميدي وابن ماجه،¹⁷ وتابعه يحيى بن عيسى وشريك عن الأعمش".¹⁸

الوجه الثاني: شعبة وسفيان، عن أبي إسحاق، عن سعيد بن وهب، عن خباب، عن النبي صلى الله عليه وسلم. أخرجه أحمد وأبو عوانة من طريق شعبة،¹⁹ وأخرجه الحميدي من طريق وكيع وقبيصة عن سفيان،²⁰ والسراج من طريق أبي نعيم عن سفيان، والطبراني من طريق عبد الرزاق وأبي نعيم ومحمد بن كثير عن سفيان،²¹ وتابعهم أبو الأحوص سلام بن سليم وزهير،²² ويونس بن أبي إسحاق،²³ وزكريا بن أبي زائدة وسليمان بن قرم،²⁴ واسرائيل وشريك،²⁵ والرحيل بن معاوية،²⁶ وأبو خيثمة،²⁷ ومفضل بن صدقة،²⁸ ومتابعة من طريق أبي جعفر الرازي عن الأعمش عن أبي إسحاق به.²⁹

الوجه الثالث: عبد الرحمن بن مغراء، عن الأعمش، عن أبي إسحاق، عن حارثة بن مضرب، عن بعض أصحابه، عن خباب، أخرجه البزار.³⁰

- ¹⁷ عبد الله بن الزبير الحميدي، المسند، تحقيق: حسن سليم أسد الداراني (دمشق: دار السقا، 1996)، 238/1؛ محمد بن يزيد القزويني بن ماجه، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (د.ن. دار إحياء الكتب العربية، د.ت.)، "الصلاة"، 3.
- ¹⁸ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ت.)، 72/4.
- ¹⁹ أحمد ابن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م)، 530/34؛ يعقوب بن إسحاق أبو عوانة، المستخرج، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي (بيروت: دار المعرفة، 1419هـ/1998م)، 288/1.
- ²⁰ سفيان بن سعيد الثوري، حديث الإمام سفيان بن سعيد الثوري (رواية: السري بن يحيى عن شيوخه عن الثوري، ورواية: محمد بن يوسف الفريابي عن الثوري)، تحقيق: عامر حسن صبري (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2004م)، 69.
- ²¹ الحميدي، المسند، 237/1؛ محمد بن إسحاق السراج، حديث السراج، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة بن رمضان (مصر: دار الفاروق، 1425هـ/2004م)، 270/2؛ الطبراني، المعجم الكبير، 78/4.
- ²² مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط. د. ت.)، "المساجد ومواضع الصلاة"، 189-190.
- ²³ أحمد بن عمرو البزار، البحر الزخار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988)، 78/6.
- ²⁴ السراج، حديث السراج، 271-270/2.
- ²⁵ الطبراني، المعجم الكبير، 79/4.
- ²⁶ الهيثم بن كليب الشاشي، المسند، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1410)، 416/2.
- ²⁷ أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م)، 644/1.
- ²⁸ أحمد بن موسى ابن مردويه، جزء فيه أحاديث أبي عبد الله المعروف بأبي الشيخ الأصبهاني، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر (الرياض: مكتبة الرشد، 1414)، 170.
- ²⁹ عبد الله بن محمد أبو الشيخ الأصبهاني، ذكر الأقران وروايتهم عن بعضهم بعضاً، تحقيق: مسعد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/1996م)، 36.
- ³⁰ البزار، المسند، 81/6.

الوجه الرابع: عمر بن حفص، عن أبيه عن الأعمش، عن أبي إسحاق، عن حارثة بن مضرب، أو من هو مثله من أصحابه عن خباب، أخرجه الطحاوي.³¹

الوجه الخامس: سفيان عن الأعمش عن عمارة بن عمير عن أبي معمر عن خباب.³²

الوجه السادس: يحيى بن أبي بكير عن شعبة عن حصين والأعمش عن أبي الضحى عن مسروق عن خباب.³³

الوجه السابع: يحيى بن سعيد الأموي عن الأعمش، عن أبي إسحاق، عن حارثة بن مضربة، وعن غيره، عن خباب بن الأرت، عن عبد الله بن مسعود، أخرجه الطبراني.

المطلب الثاني: جدول طرق الحديث

سيتم في هذا الجدول توضيح الطرق المتفرعة عن المدار ليتضح الخلاف ومصدر الوهم.

أحمد وأبو عوانة		شعبة	أبو إسحاق	سعيد بن وهب	خباب
الحميدي والسراج والطبراني		سفيان الثوري			
مسلم		أبو الأحوص سلام بن سليم وزهير			
البيزار		ويونس بن أبي إسحاق			
الشاشي		الرحيل بن معاوية			
البيهقي		أبو خيثمة			

³¹ أحمد بن محمد الطحاوي، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق (القاهرة: عالم الكتب، 1414هـ/1994م) 1/185.

³² محمد بن حبان البستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408هـ/1988م)، 4/343.

³³ محمد بن عبد الرحمن المخلص، المخلصيات وأجزاء أخرى لأبي طاهر المخلص، تحقيق: نبيل سعد الدين جرار (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،

1429هـ/2008م)، 3/225.

				اسرائيل وشريك			الطبراني
				مفضل بن صدقة			أبو بكر بن فورك
				سليمان بن قرم			السراج
				زكريا بن أبي زائدة			السراج
				الأعمش	أبو جعفر الرازي		أبو الشيخ الأصبهاني
	خباب	حارثة	أبو إسحاق	الأعمش	وكيع		الحميدي وابن ماجه
					يحيى بن عيسى وشريك		الطبراني
خباب	عن بعض أصحابه	حارثة بن مضرب	أبو إسحاق	الأعمش	عبد الرحمن بن مغراء		البيزار
	خباب	حارثة بن مضرب أو من هو مثله من أصحابه	أبو إسحاق	الأعمش	حفص	عمر بن حفص	الطحاوي
ابن مسعود	خباب	حارثة وعن غيره	أبو إسحاق	الأعمش	يحيى بن سعيد الأموي		الطبراني
	خباب	عن أبي معر	عمارة بن عمير	الأعمش	سفيان		ابن حبان
	خباب	مسروق	أبي الضحى	حصين والأعمش	شعبة	يحيى بن أبي بكير	أبي طاهر المخلص

المطلب الثالث: المناقشة والترجيح

اتضح من ترجيح طرق الحديث أن مدار الحديث على أبي إسحاق، وقد اختلفت الروايات عنه فرواه وكيع ويحيى بن عيسى وشريك عن الأعمش عن أبي إسحاق عن حارثة عن خباب، ورواه جمع من الثقات منهم شعبة وسفيان الثوري وأبو الأحوص سلام بن سليم وزهير ويونس بن أبي إسحاق، وزكريا بن أبي زائدة وسليمان بن قرم، والرحيل بن معاوية، وأبو خيثمة، ومفضل بن صدقة واسرائيل وشريك كلهم عن أبي إسحاق عن سعيد بن وهب عن خباب، وللأعمش رواية من هذا الطريق من رواية أبي جعفر الرازي عن الأعمش عن أبي إسحاق به، والذي ترجح أن طريق الرواة الثقات عن أبي إسحاق عن سعيد بن وهب عن خباب هو الصحيح للقرائن والأسباب التالية:

1- رواية جمع كبير من الثقات عن أبي إسحاق بهذا الوجه.

2- رواية شعبة وسفيان الثوري عن أبي إسحاق بهذا الطريق، وشعبة وسفيان الثوري أوثق الرواة عن أبي إسحاق، فقد ذكر الترمذي وابن المديني وابن معين وأبو زرعة وآخرون أن الثوري وشعبة أثبت وأحفظ من جميع من روى عن أبي إسحاق.³⁴

3- متابعة اسرائيل وشريك-وهما من الثقات الضابطين لحديث أبي إسحاق- رواية شعبة وسفيان الثوري عن أبي إسحاق.³⁵

4- إخراج مسلم لهذا الطريق من حديث أبي الأحوص وزهير.

5- ترجيح أبي حاتم.

6- ترجيح ابن عساكر لهذا الطريق.³⁶

وقد ذكر أبو زرعة أن وكيعاً أخطأ في هذا الحديث وأبدل سعيد بن وهب بحارثة، ولكن بعد تتبع طرق الحديث ووجوهه تبين أن روايات مختلفة كثيرة جاءت عن الأعمش واختلف عليه فيها فرواه أبو جعفر الرازي عن الأعمش عن أبي إسحاق عن سعيد بن وهب عن خباب ووافق فيها جمع الثقات عن أبي إسحاق، ورواه وكيع ويحيى بن عيسى وشريك عن الأعمش عن أبي إسحاق عن حارثة عن خباب، ورواه عبد الرحمن بن مغراء، عن الأعمش، عن أبي إسحاق، عن حارثة بن مضرب، عن بعض أصحابه، عن خباب، ورواه عمر بن حفص عن أبيه عن الأعمش عن أبي إسحاق، عن حارثة بن مضرب، أو من هو مثله من أصحابه عن خباب، ورواه يحيى بن سعيد الأموي عن الأعمش، عن أبي إسحاق، عن حارثة بن مضربة، وعن غيره، عن خباب بن الأرت، ورواه أيضاً سفيان عن الأعمش عن عمارة بن عمير عن أبي معمر عن خباب، ورواه يحيى بن أبي بكير عن شعبة عن حصين والأعمش عن أبي الضحى عن مسروق عن خباب، فقد اختلفت الروايات عن الأعمش، وقد ذكر علماء الجرح والتعديل أنه ثقة لكنه يضطرب في حديث أبي إسحاق، فقال ابن المديني: الأعمش كثير الوهم في أحاديث هؤلاء الصغار، مثل الحكم، وسلمة بن كهيل، وحبيب

³⁴ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد (الأردن: مكتبة المنار، 1407هـ / 1987م)، 709/2-

بن أبي ثابت، وأبي إسحاق، وما أشبههم.³⁷ فالذي يغلب أن الوهم والاضطراب من الأعمش لا من وكيع، فقد يكون الأعمش قد رواه على أوجه مختلفة مضطربة ثم رواه وكيع حسبما سمعه منه.

وهم ابن عيينة في رواية الحديث: وقد ذكر ابن أبي حاتم رواية ابن عيينة هذا الحديث عن الأعمش، عن عمارة، عن أبي معمر، عن خباب؛ قال: شكونا إلى النبي صلى الله عليه وسلم الرمضاء، وقال أبو حاتم: "هذا خطأ، أخطأ فيه ابن عيينة ليس لهذا أصل"، وقد وضع أبو زرعة المقصود من ذلك وهو أن ابن عيينة أدخل متن حديث في سند حديث آخر، فأدخل متن حديث شكوى الرمضاء للرسول صلى الله عليه وسلم في سند حديث عمارة، والحال أن حديث عمارة فيه السؤال عن قراءة النبي صلى الله عليه وسلم.³⁸ فقد روى الحديث جرير وعبد الواحد وحفص وسفيان عن عمارة بن عمير، عن أبي معمر، قال: "قلنا لخباب: بأي شيء كنتم تعرفون قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظهر والعصر؟ قال: باضطراب لحيته".³⁹

مثال آخر على وهم وكيع بإبدال راو بآخر في السند

قال ابن أبي حاتم في كتابه: "وسئل أبو زرعة عن حديث رواه وكيع، عن سفيان، عن السدي، عن سليمان بن قتة، عن ابن عباس: أنه قرأ: ؟ فقال أبو زرعة: هكذا كان يرويه وكيع، وإنما هو: سفيان، عن موسى بن أبي عائشة، عن سليمان بن قتة، عن ابن عباس: أنه قرأ. قال أبو محمد: كذا رواه خلف بن هشام، عن أبي عوانة، عن موسى بن أبي عائشة، عن سليمان بن قتة، عن ابن عباس. وكذا رواه أبو الربيع الزهراني، عن سفيان - يعني ابن عيينة - عن موسى بن أبي عائشة، عن سليمان بن قتة، عن ابن عباس".⁴⁰

المطلب الأول: تخريج أوجه الحديث

قد روي الحديث من عدة أوجه على الشكل التالي:

الوجه الأول: وكيع، عن سفيان، عن السدي، عن سليمان بن قتة، عن ابن عباس، لم أقف على تخريجه في مصدر آخر سوى علل ابن أبي حاتم.

الوجه الثاني: موسى بن أبي عائشة، عن سليمان بن قتة، عن ابن عباس.

³⁷ ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، 800/2.

³⁸ ابن أبي حاتم، علل الحديث، 38/2، -39.

³⁹ البخاري، "الأذان"، 90.

⁴⁰ ابن أبي حاتم، علل الحديث، 639/6، رقم 2826.

أخرجه من طريق سفيان الثوري كل من الشافعي،⁴¹ والطبري،⁴² وآخرون، وأخرجه من طريق أبي عوانة سعيد بن منصور،⁴³ وابن أبي الدنيا، لكنه قال: سليمان بن بريدة بدل سليمان بن قتة،⁴⁴ وابن عساكر في تاريخ دمشق،⁴⁵ وأخرجه من طريق شعبة النحاس.⁴⁶ وأخرجه من طريق سفيان بن عيينة الطبري،⁴⁷ وابن الأعرابي،⁴⁸ والحاكم،⁴⁹ وآخرون، وأخرجه من طريق قيس بن الربيع ابن الأعرابي.⁵⁰

الوجه الثالث: وكيع، عن سفيان الثوري، عن موسى بن أبي عائشة، عن سليمان بن قتة، عن ابن عباس. أخرجه الآجري.⁵¹

المطلب الثاني: جدول طرق الحديث

سيتم في هذا الجدول توضيح الطرق المتفرعة عن المدار ليتضح الخلاف ومصدر الوهم.

ابن أبي حاتم	وكيع	سفيان الثوري	السدي	سليمان بن قتة	ابن عباس
الآجري	وكيع	سفيان الثوري	موسى بن أبي عائشة	سليمان بن قتة	ابن عباس
الشافعي والطبري		سفيان الثوري			
سعيد بن منصور وآخرون		أبو عوانة			
النحاس		شعبة			
الطبري والحاكم وآخرون		ابن عيينة			
ابن الأعرابي		قيس بن الربيع			

⁴¹ محمد بن إدريس الشافعي، التفسير، تحقيق: أحمد بن مصطفى الفزان (السعودية: دار التدمرية، 1427هـ/2006م)، 3/1250.

⁴² محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاکر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/2000م)، 12/430.

⁴³ سعيد بن منصور، السنن، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: دار السلفية، 1403هـ/1982م)، 8/134.

⁴⁴ عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، الصمت وآداب اللسان، تحقيق: أبو إسحاق الحويني (بيروت: دار الكتاب العربي، 1410)، 160.

⁴⁵ ابن عساكر، تاريخ دمشق، 318/50.

⁴⁶ أحمد بن محمد النحاس، إعراب القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421)، 4/45.

⁴⁷ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 15/348.

⁴⁸ أحمد بن محمد بن الأعرابي، المعجم، تحقيق: عبد المحسن بن إبراهيم (السعودية: دار ابن الجوزي، 1418هـ/1997م)، 2/688.

⁴⁹ محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/1990م)، 2/538.

⁵⁰ ابن الأعرابي، المعجم، 2/688.

⁵¹ محمد بن الحسين الآجري، ذم اللواط، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم (القاهرة: مكتبة القرآن، د. ط، د. ت.)، 44.

المطلب الثالث: المناقشة والترجيح

ذكر أبو زرعة هذا الحديث وبين أن الصحيح هو الرواية المخالفة لرواية وكيع عن الثوري، وقد تبين بعد جمع الطرق ودراستها ومقارنتها ببعضها أن الثوري وابن عيينة وأبا عوانة وشعبة وقيس بن الربيع رووا الحديث عن موسى بن أبي عائشة عن سليمان بن قتة عن ابن عباس، وذكر أبو زرعة أن وكيعا رواه عن الثوري عن السدي عن سليمان بن قتة عن ابن عباس، وقد بحثت في كل المصادر والمراجع فلم أعثر على هذا الوجه، بل وجدت حديثا رواه وكيع عن الثوري ووافق جماعة الرواة عن موسى بن أبي عائشة.

والذي ترجح من خلال البحث أن طريق الجماعة الرواة عن موسى بن أبي عائشة هو الراجح الصحيح لاتفاقهم على هذا السند وكلهم ثقات، وقد وافق روايتهم وكيع في روايته عن الثوري. أما الطريق التي أعلمها أبو زرعة فلم أجد سندها فلعل الوهم ممن دون وكيع أو أن وكيعا رواه مرة على الوجه الصحيح ووهم مرة فرواه وأخطأ فأبدل موسى بن أبي عائشة بالسدي، والله أعلم.

المبحث الثاني: وهم وكيع بإسقاط راو من السند

قال ابن أبي حاتم في كتابه: "وسألت أبي عن حديث رواه وكيع، وأبو داود الطيالسي، عن الأسود بن شيبان، عن بحر بن مرار، عن جده أبي بكر؛ قال: كنت أمشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمر على قبرين، فقال: إنهما يعذبان، فقال: ائتني بجريدة... ، وذكر الحديث. ورواه عن النبي صلى الله عليه وسلم، فسمعت أبي يقول: هذا أصح من حديث وكيع. ورواه سليمان بن حرب، ومسلم بن إبراهيم وعبد الله بن أبي بكر العتكي، عن الأسود بن شيبان، عن بحر بن مرار، عن عبد الرحمن بن أبي بكر، عن أبي بكر، عن النبي صلى الله عليه وسلم، فسمعت أبي يقول: هذا أصح من حديث وكيع".⁵²

المطلب الأول: تخريج أوجه الحديث

قد روي الحديث من عدة أوجه على الشكل التالي:

الوجه الأول: وكيع، وأبو داود الطيالسي، عن الأسود بن شيبان، عن بحر بن مرار، عن جده أبي بكر؛ أخرجه من طريق وكيع ابن ماجه وابن أبي شيبة،⁵³ وأخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده.⁵⁴

الوجه الثاني: سليمان بن حرب، ومسلم بن إبراهيم، وعبد الله بن أبي بكر العتكي، عن الأسود بن شيبان، عن بحر بن مرار، عن عبد الرحمن بن أبي بكر، عن أبي بكر، لم أجد من أخرجه من طريق سليمان بن حرب في مصدر آخر، وقد أخرجه من طريق مسلم

⁵² ابن أبي حاتم، علل الحديث، 574/3، رقم 1099.

⁵³ ابن ماجه، "الطهارة"، 26؛ عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد،

1409)، 115/1.

⁵⁴ سليمان بن داود الطيالسي، المسند، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي (مصر: دار هجر، 1419هـ / 1999م)، 198/2.

بن ابراهيم البخاري والبخاري والبخاري،⁵⁵ وأخرجه من طريق عبد الله بن أبي بكر العتكي الحرابي وابن عدي،⁵⁶ وتابعهم أبو سعيد مولى بني هاشم،⁵⁷ وعبد الصمد.⁵⁸

الوجه الثالث: أبو داود الطيالسي عن الأسود بن شيبان عن محمد بن صفوان البكري عن أبي بكر. أخرجه البيهقي.⁵⁹

المطلب الثاني: جدول طرق الحديث

سيتم في هذا الجدول توضيح الطرق المتفرعة عن المدار ليتضح الخلاف ومصدر الوهم.

		جده أبي بكرة	بجر بن مرار	الأسود بن شيبان	وكيع	ابن ماجه وابن أبي شيبة
					أبو داود الطيالسي	أبو داود الطيالسي
		عبد الرحمن بن أبي بكر	بجر بن مرار	الأسود بن شيبان	سليمان بن حرب	ابن أبي حاتم
					مسلم بن إبراهيم	البخاري والبخاري والطبراني
					عبد الله بن أبي بكر العتكي	الحرابي وابن عدي

⁵⁵ محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، مراقبة: محمد عبد المعيد خان (الهند: دائرة المعارف العثمانية، د. ط، د. ت.)، 126/2؛ البخاري، المسند، 101/9؛ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم (القاهرة: دار الحرمين، د. ط، د. ت.)، 113/4.

⁵⁶ إبراهيم بن إسحاق الحرابي، غريب الحديث، تحقيق: سليمان إبراهيم محمد العايد (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1405)، 610/2؛ عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد وآخرون (بيروت: الكتب العلمية، 1418هـ/1997م)، 236/2.

⁵⁷ أحمد، المسند، 7/34.

⁵⁸ البخاري، التاريخ الكبير، 127/2.

⁵⁹ أحمد بن الحسين البيهقي، إثبات عذاب القبر وسؤال الملكين، تحقيق: شرف محمود القضاة (الأردن: دار الفرقان، 1405)، 47.

					أبو سعيد مولى بني هاشم		أحمد
					عبد الصمد		البخاري
		أبي بكر	محمد بن صفوان البكري	الأسود بن شيبان	أبو داود الطيالسي		البيهقي

المطلب الثالث: المناقشة والترجيح

تبين بعد جمع الطرق ومقارنتها ببعضها ودراستها أن الطريق الذي رجحه أبو حاتم هو الصحيح للأسباب والقرائن التالية:

1- رواية جمع من الثقات وهم سليمان بن حرب ومسلم بن إبراهيم وعبد الله بن أبي بكر العتكي وأبو سعيد مولى بني هاشم وعبد الصمد الحديث عن الأسود بن شيبان عن بحر بن مرار عن عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبي بكر.

2- انفراد وكيع وأبي داود الطيالسي بالرواية بإسقاط عبد الرحمن بن أبي بكر من السند.

3- ترجيح الطبراني والدارقطني والمزي والبوصيري لطريق عبد الرحمن بن أبي بكر، فقد قال الطبراني: "ولم يجوده عن الأسود بن شيبان، إلا مسلم بن إبراهيم"،⁶⁰ وقال الدارقطني: "والصواب قول من قال عن عبد الرحمن بن أبي بكر"⁶¹ وتابعه المزي في تصويبه،⁶² وذكر البوصيري أن طريق ابن ماجه وابن أبي شيبة وهم.⁶³

وقد روى أبو داود الطيالسي الحديث عن الأسود عن محمد بن صفوان البكري عن أبي بكر، وأبدل عبد الرحمن بمحمد بن صفوان، ولم أجد متابعة لأبي داود الطيالسي في هذه الرواية فلعله أخطأ والصحيح ما رواه الجماعة الثقات عن الأسود.

⁶⁰ الطبراني، المعجم الأوسط، 4/113.

⁶¹ علي بن عمر الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي (الرياض: دار طيبة، 1405هـ/1985م)، وتعليق: محمد بن صالح بن محمد الدباسي (الدمام: دار ابن الجوزي، 1427)، 7/156.

⁶² يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين (بيروت: المكتب الإسلامي والدار القيمة 1403هـ/1983م)، 9/37.

⁶³ أحمد بن أبي بكر البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق: دار المشكاة (الرياض: دار الوطن، 1420هـ/1999م)، 1/279.

المبحث الثالث: وهم وكيع في اسم الراوي

قال ابن أبي حاتم في كتابه: "وسئل أبو زرعة عن حديث رواه أحمد بن حنبل، عن وكيع، عن يحيى بن جعفر المازني، عن هلال بن يزيد المازني - عن أبي هريرة - قال: رأيت أبا هريرة يقطع البسر من التمر بالمقراضين؛ يعني: أنه يكره أن يبنذ التمر والبسر؛ يجمع بينهما. وروى أحمد بن حنبل، عن عبد الصمد بن عبد الوارث وأبي سعيد مولى بني هاشم، عن يحيى بن يعفر، عن هلال بن يزيد، عن أبي هريرة. فسئل أبو زرعة: أيهما الصحيح؟ قال: يحيى بن يعفر".⁶⁴

المطلب الأول: تخريج أوجه الحديث

قد روي الحديث من عدة أوجه على الشكل التالي:

الوجه الأول: رواه أحمد بن حنبل، عن وكيع، عن يحيى بن جعفر المازني، عن هلال بن يزيد المازني - عن أبي هريرة، أخرجه أحمد،⁶⁵ والدارقطني.⁶⁶

الوجه الثاني: أحمد بن حنبل، عن عبد الصمد بن عبد الوارث وأبي سعيد مولى بني هاشم، عن يحيى بن يعفر، عن هلال بن يزيد، عن أبي هريرة. أخرجه أحمد،⁶⁷ والخطيب البغدادي.⁶⁸

المطلب الثاني: جدول طرق الحديث

سيتم في هذا الجدول توضيح الطرق المتفرعة عن المدار ليتضح الخلاف ومصدر الوهم.

أحمد والدارقطني	أحمد بن حنبل	وكيع	يحيى بن جعفر المازني	هلال بن يزيد المازني	أبي هريرة
أحمد والخطيب	أحمد بن حنبل	عبد الصمد بن عبد الوارث وأبي سعيد مولى بني هاشم	يحيى بن يعفر		

⁶⁴ ابن أبي حاتم، علل الحديث، 4/490، رقم 1592.

⁶⁵ أحمد، العلل ومعرفة الرجال، 3/48.

⁶⁶ علي بن عمر الدارقطني، المؤلف والمختلف، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1406هـ/1986م)، 2351/4.

⁶⁷ أحمد، العلل ومعرفة الرجال، 3/48.

⁶⁸ أحمد بن علي الخطيب البغدادي، موضح أوهام الجمع والتفريق، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي (بيروت: دار المعرفة، 1407هـ)، 180/1.

المطلب الثالث: المناقشة والترجيح

اتضح من الروايات السابقة أن وكيعاً روى الحديث وذكر اسم والد شيخه بأنه جعفر، وقد بين علماء العلل أنه أخطأ في هذا الاسم وأن الصحيح يعفر وليس جعفر، فقد قال أحمد: أخطأ وكيع إنما هو يحيى بن يعفر،⁶⁹ وقال البخاري: "وقال وكيع: يحيى بن جعفر وهو وهم"،⁷⁰ وذكر ابن أبي حاتم أن وكيعاً كان يغلط فيه ويقول يحيى بن جعفر،⁷¹ كما نبه ابن حبان على وهم وكيع،⁷² وقد ذكر العسكري في كتابه رواية وكيع هذه وتصحيحه فيها.⁷³ ورغم كون وكيع حافظاً متقناً ثبتنا إلا أنه وهم في بعض الروايات وهذا منها، وقد قال أحمد: "ابن مهدي أكثر تصحيحاً من وكيع، ووكيع أكثر خطأ من ابن مهدي، ووكيع قليل التصحيح، وقال أيضاً: أخطأ وكيع في خمس مئة حديث"،⁷⁴ فهذا الحديث من الروايات التي أخطأ فيها وكيع في اسم شيخه، والعلة هذه في السند لا تقدر فيه لوروده من طرق أخرى صحيحة.

المبحث الرابع: وهم وكيع في وقف المقطوع

قال ابن أبي حاتم في كتابه: "وسمعت أبا زرعة وذكر حديثاً رواه وكيع، عن حماد بن زيد، عن عمرو بن مالك، عن أبي الجوزاء، عن ابن عباس، في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾؛ قال: لكفور. فقال أبو زرعة: هذا وهم؛ وهم فيه وكيع؛ إنما هو: عن أبي الجوزاء فقط".⁷⁵

المطلب الأول: تخريج أوجه الحديث

قد روي الحديث من عدة أوجه على الشكل التالي:

وكيع، عن حماد بن زيد، عن عمرو بن مالك، عن أبي الجوزاء، عن ابن عباس، لم أجد رواية وكيع من طريق حماد في مصدر آخر سوى علال ابن أبي حاتم، ووجدت متابعة لوكيع من طريق آدم وسعيد بن منصور عن حماد،⁷⁶ وأخرجه الطبري الحديث من طريق مجاهد عن ابن عباس.⁷⁷

المطلب الثاني: جدول طرق الحديث

⁶⁹ أحمد، العلل ومعرفة الرجال، 48/3.

⁷⁰ البخاري، التاريخ الكبير، 311/8.

⁷¹ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 157/9.

⁷² محمد بن حبان البستي، الثقات، مراقبة: محمد عبد المعيد خان (المند: دائرة المعارف العثمانية، 1393هـ/1973م)، 254/9.

⁷³ الحسن بن عبد الله العسكري، تصحيحات المحدثين، تحقيق: محمود أحمد ميرة (القاهرة: المطبعة العربية الحديثة، 1402)، 90/1.

⁷⁴ ابن عساکر، تاريخ دمشق، 98/63.

⁷⁵ ابن أبي حاتم، علال الحديث، 593-594، رقم 1665.

⁷⁶ مجاهد بن جبر، تفسير مجاهد، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل (مصر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، 1410هـ/1989م)، 743؛ سعيد بن منصور، السنن، تحقيق: فريق من الباحثين (السعودية: دار الألوكة، 1433هـ/2012م)، 409/8.

⁷⁷ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 565/24.

		أبي الجوزاء	عمرو بن مالك	حماد بن زيد	وكيع		
	ابن عباس				آدم		مجاهد بن جبر
					سعيد بن منصور		سعيد بن منصور
		مجاهد					الطبري

المطلب الثالث: المناقشة والترجيح

أعل أبو زرعة حديث وكيع ووضح ذلك بأنه من كلام أبي الجوزاء وليس من كلام ابن عباس، وقد بحثت في طرق الحديث فوجدت متابعة لوكيع رواها آدم بن أبي إياس وسعيد بن منصور وكلاهما ثقة ضبط، وقد قيل في سعيد بن منصور: كان لا يرجع عما في كتابه لشدة وثوقه به،⁷⁸ فقد تابعا وكيعا في روايته عن حماد بن زيد وروايتهما مقبولة لكونهما من الثقات، كما أن لرواية وكيع متابعة ناقصة من طريق مجاهد، ويحتمل أن يكون أبا زرعة لم يطلع أو لم تصله متابعات آدم وسعيد لوكيع، فنسبة الوهم لوكيع مرجوحة والوصل صحيح، والله أعلم.

الخاتمة

يمكننا تلخيص أهم النتائج التي وصل إليها البحث فيما يلي:

- بعض الأوهام المنسوبة إلى وكيع لم تصدر عنه وإنما صدرت من غيره، ولهذا لا تؤثر فيه رواياته.
- تصحيف وكيع أسماء الرواة ثابت عند غالبية المحدثين وعلماء العلل.
- بعض الروايات والأوجه المذكورة لوكيع في العلل لم أجدها في مصدر آخر، وقد يكون الخطأ فيها ممن هو دون وكيع، فلا يمكن البت فيها ما لم يتم الوقوف عليها.
- وجود طرق تؤثر في الترجيح يغلب على الظن أن أبا حاتم وأبا زرعة لم يقفا عليها.
- إن أحكام علماء العلل على الروايات التي سئلوا عنها صادرة عنهم حسبما توفر لديهم من معلومات، وما وقفوا عليه من روايات، وقد يقف اللاحق على ما لم يقف عليه السابق، ويكون لذلك أثر في الحكم والترجيح، ولذلك فإن دراسة أحكام العلماء على الروايات في كتب العلل لها فائدة كبيرة في التحقق من العلل وأسبابها وأنواعها ومصدرها وفي صقل مهارات الباحث في علم العلل.

⁷⁸ أحمد بن علي بن حجر، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة (سوريا: دار الرشيد، 1986-1406)، 86، 241.

- فهرس المصادر والمراجع

- ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد. *الصمت وآداب اللسان*. تحقيق: أبو إسحاق الحويني. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 1، 1410هـ.
- ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد. *الجرح والتعديل*. حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 1، 1271هـ / 1952م.
- ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد. *العلل*. تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجريسي. الرياض: مطابع الحميضي، الطبعة 1، 1427هـ / 2006م.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد التميمي. *الحنظلي، علل الحديث، الرازي*. تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف د. سعد بن عبد الله الحميد. دن. مطابع الحميضي، الطبعة الأولى، 1427هـ / 2006م.
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. *المصنف في الأحاديث والآثار*. تحقيق: كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة 1، 1409هـ.
- ابن الأعرابي، أحمد بن محمد. *معجم ابن الأعرابي*. تحقيق: عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني. السعودية: دار ابن الجوزي، الطبعة 1، 1418هـ / 1997م.
- ابن حبان، محمد بن حبان البستي. *الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان*. ترتيب: علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 1408هـ / 1988م.
- ابن حبان، محمد بن حبان البستي. *الثقات*. مراقبة: محمد عبد المعيد خان، الهند: دائرة المعارف العثمانية، الطبعة 1، 1393هـ / 1973م.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. *تهذيب التهذيب*. الهند: دار المعارف النظامية، الطبعة 1، 1326هـ.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني. *تقريب التهذيب*، محمد عوامة. سوريا: دار الرشيد، الطبعة الأولى، 1406-1986.
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. *شرح علل الترمذي*. تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد. الأردن: مكتبة المنار، الطبعة 1، 1407هـ / 1987م.
- ابن عدي، عبد الله بن عدي. *الكامل في ضعفاء الرجال*. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وعبد الفتاح أبو سنة. بيروت: الكتب العلمية، الطبعة 1، 1418هـ / 1997م.
- ابن عساکر، علي بن الحسن. *تاريخ دمشق*. تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي. بيروت: دار الفكر، الطبعة 1، 1415هـ / 1995م.
- ابن عساکر، علي بن الحسن. *معجم الشيوخ*. تحقيق: وفاء تقي الدين. دمشق: دار البشائر، الطبعة 1، 1421هـ / 2000م.
- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. *السنن*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دن. دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- ابن ماجة، محمد بن يزيد. *السنن*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. مصر: دار إحياء الكتب العربية، د. ط، د. ت.
- ابن مردويه، أحمد بن موسى. *جزء فيه أحاديث أبي عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان، المعروف بأبي الشيخ الأصبهاني*. تحقيق: بدر بن عبد الله البدر. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة 1، 1414هـ.
- ابن منصور، سعيد بن منصور. *سنن سعيد بن منصور*. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. الهند: الدار السلفية، الطبعة 1، 1403هـ / 1982م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1414هـ.
- أبو الشيخ الأصبهاني، عبد الله بن محمد. *نكر الأقران وروايتهم عن بعضهم بعضا*. تحقيق: مسعد السعدني. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1417هـ / 1996م.
- أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق. *المستخرج*. تحقيق: أيمن بن عارف دمشقي. بيروت: دار المعرفة، الطبعة 1، 1419هـ / 1998م.
- الأجزئي، محمد بن الحسين. *نم اللواط*. تحقيق: مجدي السيد إبراهيم. القاهرة: مكتبة القرآن، د. ط، د. ت.

- أحمد ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. *العلل ومعرفة الرجال*. تحقيق: وصي الله بن محمد عباس. الرياض: دار الخاني، الطبعة 2، 1422هـ/2001م.
- أحمد ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. *المسند*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون. إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 1421هـ/2001م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *التاريخ الكبير*. مراقبة: محمد عبد المعيد خان، الهند: دائرة المعارف العثمانية، د. ط، د. ت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري*. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، الطبعة 1، 1422هـ.
- الزيار، أحمد بن عمرو. *المسند = البحر الزخار*. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعي. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة 1، 1988هـ.
- البوصيري، أحمد بن أبي بكر. *إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة*. تحقيق: دار المشكاة، تقديم: أحمد معبد عبد الكريم، الرياض: دار الوطن، الطبعة 1، 1420هـ/1999م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. *إثبات عذاب القبر وسؤال الملكين*. تحقيق: شرف محمود القضاة. الأردن: دار الفرقان، الطبعة 2، 1405هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. *السنن الكبرى*. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 3، 1424هـ/2003م.
- الثوري، سفيان بن سعيد. *حديث الإمام سفيان بن سعيد الثوري* (رواية: السري بن يحيى عن شيوخه عن الثوري، ورواية: محمد بن يوسف الفريابي عن الثوري). تحقيق: عامر حسن صبري. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة 1، 2004م.
- الحاكم، محمد بن عبد الله. *المستدرک على الصحيحين*. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1411هـ/1990م.
- الحربي، إبراهيم بن إسحاق. *غريب الحديث*. تحقيق: سليمان إبراهيم محمد العايد. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، الطبعة 1، 1405هـ.
- الحميدي، عبد الله بن الزبير. *المسند*. تحقيق: حسن سليم أسد الداراني. دمشق: دار السقا، الطبعة 1، 1996م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. *تاريخ بغداد*. تحقيق: أحمد بن علي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 1، 1422هـ/2002م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. *موضح أوامم الجمع والتفريق*. تحقيق: عبد المعطي أمين قلججي. بيروت: دار المعرفة، الطبعة 1، 1407هـ.
- الدارقطني، علي بن عمر. *العلل الواردة في الأحاديث النبوية*. مج1-11 تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، الرياض: دار طيبة، الطبعة 1، 1405هـ/1985م، مج12-15 تعليق: محمد بن صالح بن محمد الدباسي. الدمام: دار ابن الجوزي، الطبعة 1، 1427هـ.
- الدارقطني، علي بن عمر. *المؤتلف والمختلف*. تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 1، 1406هـ/1986م.
- الذهبي، محمد بن أحمد. *تذكرة الحفاظ*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1419هـ/1998م.
- السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين. *طبقات الشافعية الكبرى*. تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. مصر: دار هجر، الطبعة 2، 1413هـ.
- السراج، محمد بن إسحاق. *حديث السراج*. تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة بن رمضان، تخريج: زاهر بن طاهر الشحامي. مصر: دار الفاروق، الطبعة 1، 1425هـ/2004م.
- الشاشي، الهيثم بن كليب. *المسند*. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة 1، 1410هـ.
- الشافعي، محمد بن إدريس. *تفسير الشافعي*. تحقيق: أحمد بن مصطفى الفران. السعودية: دار التدمرية، الطبعة 1، 1427هـ/2006م.

- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. المصنف. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. الهند: المجلس العلمي، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة 2، 1403هـ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط. تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. القاهرة: دار الحرمين، د. ط، د. ت.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، الطبعة 2، د. ت.
- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 1420هـ / 2000م.
- الطحاوي، أحمد بن محمد. شرح معاني الآثار. تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، رقمه: يوسف عبد الرحمن المرعشلي. القاهرة: عالم الكتب، الطبعة 1، 1414هـ / 1994م.
- الطيالسي، سليمان بن داود. المسند. تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي. مصر: دار هجر، الطبعة 1، 1419هـ / 1999م.
- العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد بن إسماعيل العسكري. تصحيقات المحدثين، تحقيق: محمود ميرة. القاهرة: المطبعة العربية الحديثة، الطبعة الأولى، 1402.
- ابن منصور، سعيد بن منصور. السنن. تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف د. سعد بن عبد الله الحميد. السعودية: دار الألوكة، الطبعة الأولى، 1433هـ / 2012م.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 8، 1426هـ / 2005م.
- الفزويني، أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. سوريا: دار الفكر، د. ط، 1399هـ / 1979م.
- مجاهد، مجاهد بن جبر. تفسير مجاهد. تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل. مصر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، الطبعة 1، 1410هـ / 1989م.
- المخلص، محمد بن عبد الرحمن. المخلصيات وأجزاء أخرى لأبي طاهر المخلص. تحقيق: نبيل سعد الدين جرار. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة 1، 1429هـ / 2008م.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن. تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف. تحقيق: عبد الصمد شرف الدين. بيروت: المكتب الإسلامي، والدار القيمة، الطبعة 2، 1403هـ / 1983م.
- مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت.
- النَّحَّاس، أحمد بن محمد. إعراب القرآن. وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1421هـ.
- النووي، يحيى بن شرف. التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث. تحقيق: محمد عثمان الخشت. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 1، 1405هـ / 1985م.

- Karagözoğlu, Mustafa Macit. İlelü'l-Hadîs, TDV İslâm Ansiklopedisi, ANKARA, 2020.
- Özafşar, Mehmet Emin. Vekî' B. Cerrâh, TDV İslâm Ansiklopedisi, ANKARA 2013.

SAİD b. CÜBEYR'İN İLMİ ve SİYASİ KİŞİLİĞİ

İsmail TANRIVERDİ*

Öz

Tâbiîn büyüklerinden olan Saîd b. Cübeyr Habeş asıllı mevâli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Emevîlerin mevâli politikasına karşılık birçok mevâlinin yaptığı gibi o da ilmi yetkinliğiyle varlığını fark ettirmeye çalışmıştır. Başta Abdullah b. Abbas olmak üzere, Abdullah b. Ömer gibi birçok sahabî büyüklerinden ilim tahsil etmiştir. Saîd çocukluk ve ilk gençlik yıllarını Hicaz'da Abdullah b. Zübeyr yönetimi altında geçirdi. Abdullah b. Zübeyr Emevîler tarafından bertaraf edilince Kûfe'ye geçti ve Vali Haccâc b. Yûsuf tarafından yakından ilgi gördü. Hatta bir dönem mevâlden olduğu halde Emevî ileri gelenlerinin tepkilerine rağmen Haccâc'ın atamasıyla Kûfe'de kadılık yapmıştır. Bu istisnai durum şüphesiz Saîd b. Cübeyr'in ilmi kişiliğinin etkin rolüne bağlı bir durumdu. Hayatının büyük bir kısmını siyasetten uzak ilmi kişiliği üzerinden devam ettiren Saîd, bir süre sonra Emevî komutanı Abdurrahman b. Eş'as'la birlikte Emevîlere karşı isyana girişti. Başarısızlıkla sonuçlanan bu isyan girişiminden sonra yaklaşık on iki yıl saklanarak yaşayan Saîd, Haccâc'ın girişimleriyle yakalanıp Kûfe'ye getirilmiş ve onun emriyle 95/713 yılında idam edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Saîd b. Cübeyr, Haccâc b. Yûsuf, Kûfe, Emevî, Abdurrahman b. Eş'as

Abstract

Saîd ibn Jubayr, born into a Mawali family of Abyssinian origin, was one of the great figures among the Tabi'in (followers of the Companions of the Prophet). In response to the Umayyad policy towards the Mawali, he, like many others, endeavored to establish his presence through his scholarly prowess. He acquired knowledge from notable figures, including Abdullah ibn Abbas and Abdullah ibn Umar, who were among the companions of the Prophet. Saîd spent his childhood and early youth in the Hijaz

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 09.10.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 30.12.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1373063>

* Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3063-3485>

e-posta: ismail.tanriverdi@gmail.com

Atıf/ Citation: Tanrıverdi, İsmail. "Saîd b. Cübeyr'in İلمي ve Siyasi Kişiliği". *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (2023), 365-381.

under the rule of Abdullah ibn Zubayr. After Abdullah ibn Zubayr was eliminated by the Umayyads, Saïd moved to Kufa, where he received close attention from the governor Haccac ibn Yusuf. In fact, despite being a Mawla, he was appointed as a judge (qadi) in Kufa, which provoked the disapproval of some Umayyad elites. This exceptional circumstance was undoubtedly due to the influential role played by Saïd ibn Jubayr's scholarly personality. Leading a significant part of his life away from politics and focusing on his scholarly persona, Saïd eventually joined a rebellion against the Umayyads alongside Umayyad commander Abdurrahman ibn Ash'as. Following the failure of this rebellion, Saïd lived in hiding for approximately twelve years. However, he was eventually captured and brought to Kufa under Haccac's initiatives. In the year 95/713, he was executed on Haccac's orders.

Keywords: Saïd b. Jubayr, Haccac b. Yusuf, Kufa, Umayyad, Abdurrahman b. Ash'as

Doğumu, Ailesi ve Kabîlesi

İsmi, Saïd b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî olarak bilinir.¹ Saïd b. Cübeyr Habeş asıllı siyahî bir aileden gelmektedir.² Kendisi tâbiînün büyüklerinden sayılır. Nerde doğduğu tam olarak bilinmemekle birlikte daha küçük yaşlarda İbn Abbas'ın (68/687) yanında tedrise başladığı bilgisinden hareketle Mekke'de veya Hicaz'da doğduğu söylenebilir. Bazı bilgilere dayanarak Kûfe'de doğduğunu söyleyenler de vardır.³ İbn Sa'd'da geçen bir rivayete göre İbn Abbas gözlerini kaybettikten sonra yanına Kûfe'den fetva sormaya gelenlere "İbn Ümmü Dehmâ (yani Saïd b. Cübeyr) aranızda değil midir? O varken Kûfe'den neden bana soru sormak için geliyorsunuz?" der.⁴ Bu bilgidenden hareketle yirmili yaşlarda Kûfe'ye yerleştiğini söyleyebiliriz.⁵ Saïd b. Cübeyr, hayatını en çok Kûfe

¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Târîhu'l-kebîr* (Haydarâbat: Dâiretu'l-meârîfi'l-osmaniyye t.y.), 3/461.

² İbn Sa'd'ın anlattığına göre, İbn Abbas Saïd b. Cübeyr'e kimlerden olduğunu sorunca Saïd, ben Esedoğullarımdım der. Peki, onların Araplarından mı yoksa mevlâlarından mı diye sorunca mevlâlarından olduğunu söyler. İbn Abbas o halde "Ben Allah'ın kendisine Esed oğullarından nimet verdiği kişiyim de." demiştir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdu'l-Kâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/267.

³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 114.

⁴ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/268.

⁵ Abdullah b. Abbas'ın Kerbelâ olayından sonra üzüntüsünden dolayı gözlerini kaybettiği anlatılır. Bk. İ. Lütfü Çakan vd. "Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 1/77. Dolayısıyla İbn Abbas'ın H. 61 yılından sonra gözlerini kaybettiği ve bunu İbn Sa'd'ın yukarıdaki rivayetleriyle birleştirdiğimizde Saïd b. Cübeyr'in H. 61 yılından sonra Kûfe'de yaşadığı bilgisine ulaşabiliriz.

ve Mekke'de geçirmiştir.⁶ Ayrıca bir müddet İsfehân,⁷ Azerbeycan ve Irak'ın Sünbülân köyünde kaldığı da rivayet edilir. Buralardayken yılda iki defa bir umre bir de hac için Mekke'ye geldiği anlatılır.⁸ Kaynaklarda babası Cübeyr ve annesi Ümmü Dehmâ hakkında bilgi yoktur.⁹ Ancak kaynaklar ailesinin Esed b. Huzeyme koluna bağlı Vâlibe b. Hâris oğullarının azatlısı olduklarını ifade eder.¹⁰ Saîd b. Cübeyr'in doğumu konusunda kesin bilgi olmamakla birlikte H. 94¹¹ veya 95¹² (M. 713 veya 714) yılında 49¹³/50¹⁴ yaşındayken Emevî Valisi Haccac b. Yusuf tarafından öldürüldüğü bilgisine dayanarak, H. 44 veya 45¹⁵ (M. 664 veya 665) yıllarında doğduğu söylenebilir.¹⁶ Saîd b. Cübeyr, el-Esedî veya el-Vâlibî şeklinde ayrıca hayatının en önemli dönemlerini Kûfe'de geçirdiği için de el-Kûfî¹⁷ nisbeleriyle anılmıştır. Künyesi Ebû Abdillâh veya Ebû Muhammed'dir. Abdullah¹⁸ ve Abdulmelîk¹⁹ ve Muhammed²⁰ adlı üç oğlu bulunduğu da kaynaklarda geçmektedir. Ayrıca Mes'ûd b. Mâlik b. Ma'bed adlı bir mevlâsından da bahsedilmektedir.²¹

⁶ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (y.y. 1424/2003), 12/468.

⁷ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1405/1985), 4/324. el-İsbehânî, Saîd b. Cübeyr'in İsbehân'da iki sene kaldığını ifade eder. Hatta burada ikamet ederken yanında Mecûsî bir hizmetçisinin olduğunu da anlatır. Bk. Ebû Muhammed Abdullah el-İsbehânî, *Tabakâtu'l-muhaddisîn bi-İsbehân*, thk. 'Abdu'l-Ğafûr Abdu'l-Hak Huseyn el-Belûşî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1992/1412), 1/415.

⁸ Ebû 'Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Hallikân, *Vefâyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârun Sadr, 1366/1900), 2/372; Abdurrahman b. Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 3/82.

⁹ ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4/325.

¹⁰ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/267.

¹¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, ed-Dineverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-ammetu ilkütub, 1410/1992), 446.

¹² Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 3/461; Muhammed b. Halef b. Hayyân el-Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, thk. Abdulaziz Mustafa el-Murâğî (Beyrut: el-Mektebetu't-ticâriyyetu'l-kubrâ, 1366/1947), 2/412; Muhammed b. Hibbân, *Kitâbu meşâhîri 'ulemâi'l-emsâr* (el-Mansure: Dâru'l-vefâ, 1411/1991), 134.

¹³ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 446; İbn Sa'd'a göre Saîd b. Cübeyr H. 94 yılında 49 yaşındayken Haccac b. Yusuf tarafından öldürüldü. Bk. İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/275; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 3/461; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/412.

¹⁴ Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Târîhu İsbehân*, thk. Seyyid Kûsrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1410/1990), 1/381.

¹⁵ Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lamu'l-Esmâi'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l- Musta'rebîn ve'l-Musteşrikîn* (Kahire: 1959), 3/93.

¹⁶ Bazı rivayetlere göre Saîd'in öldürüldüğünde 57 yaşında olduğu da söylenir. Bk. Şemsuddîn Ebû'l-Muzaffer Yûsuf Sibî b. el-Cevzî, *Miratu'z-zaman fi tevârîhu'l- a'yân*, thk. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Hirât vd. (Dimeşk: Dâru'r-risâleti'l-alemiyye 1434/2013), 10/14, 16; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/470.

¹⁷ ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4/321.

¹⁸ Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 5/103; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 446.

¹⁹ Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 5/416; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 446.

²⁰ el-İsbehânî, *Tabakâtu'l-muhaddisîn bi-İsbehân*, 1/315.

²¹ Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 7/423.

İlmî Kişiliği

Saîd b. Cübeyr, küçük yaşlardan itibaren ilim tedrisine başlamıştır. Rivayetlere göre İbn Cübeyr en önemli eğitim dönemini evlenene kadar İbn Abbas'ın yanında geçirerek sağlamıştır. Kur'ân ilimlerinin başlangıcı sayılan kıraat ilmini de yine Abdullah b. Abbas'tan arz yoluyla almıştır.²² Saîd b. Cübeyr'in İbn Abbas'tan sonra en çok ilim aldığı ve istifade ettiği kişi Abdullah b. Ömer'dir (74/693). Saîd b. Cübeyr'in hadîs ve tefsir rivayetlerinden ziyade fikhî konularda İbn Ömer'den ders aldığı kaynaklardan anlaşılmaktadır.²³ Yine ders aldığı önemli sahabîler arasında Hz. Âişe (58/678), Enes b. Mâlik (93/711), Adî b. Hâtim (83/702) gibi zatlar da vardı.²⁴ Daha birçok kişiden ders alan ve birçok sahabî ile görüşen İbn Cübeyr, belli bir dönemden sonra artık kendisi Kûfe'de ders ve fetvâ vermeye başlar. Hatta İbn Abbas'ın yanında talebeyken bile, İbn Abbas tarafından kendisine hadis rivâyet etme konusunda icâzet verildiği ifade edilir. Mücâhid'in naklettiği bir rivayette, İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr'e "Haydi hadis rivayet et, demiş, o da, siz buradayken mi? deyince İbn Abbas, evet ben buradayken senin hadis rivayet etmen, Allah'ın sana bir lütfü değil mi? İsbet edersen ne âlâ, hata edersen sana öğretirim." demiştir.²⁵ Saîd b. Cübeyr'in döneminde yaşayan âlimlerin birçoğu bir veya birkaç alanda ilmî yetkinliğe sahip iken, İbn Cübeyr dönemin bütün din ilimlerinde söz sahibi olma derecesine gelmiştir. Bu yüzden kendisine "cihbîzü'l-ulema" (âlimlerin başı) denmiştir.²⁶ Özellikle tefsir ilmi başta olmak üzere hadis ve fıkıh ilimlerinde çok önemli bir yere sahiptir. Kütüb-i Sitte'de İbn Cübeyr'e dayanan birçok hadis rivayeti de vardır. Adî b. Hatim et-Tâî (67/686), Abdullah b. Abbâs (68/687-88), Abdullah b. Zübeyr (73/692), Abdullah b. Ömer (73/693), Ebû Saîd el-Hudrî (74/693-94), Abdullah b. Muğaffel (59/679) ve Enes b. Mâlik (93/711-12), Ebû Hureyre (58/678) gibi sahabîlerle Amr b. Meymûn (74/693 [?]) ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî (73/692 [?]) gibi tabiilerden hadis rivâyet etmiştir. Ayrıca başta oğulları Abdullah ve Abdülmelik olmak üzere, Ebû Salih es-Semmân (101/719-20), Mücahid b. Cebr (103/721), Ya'la b. Hâkim, İkrime el-Berberî (105/723), Adî b. Sabit, Meymûn b. Mihrân (117/735), Simâk b. Harb (123/741), İbn Şihâb ez-Zührî (124/742), Amr b. Dinâr (126/744 [?]), Ebû İshak es-Sebîî (127/745), Mâlik b. Dînâr (131/748'den önce), Eyyûb es-Sahtiyânî (131/749) ve A'meş (148/765) gibi tabiiler onun talebesi olmuştur.²⁷

²² İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 2/371.

²³ Bir gün İbn Ömer'e Ferâiz ile ilgili soru sorulmuştu. O da bu soruyu Saîd b. Cübeyr'e sorun O, bu konu da benden daha bilgilidir demiştir. Bk. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/411.

²⁴ M. Fatih Kesler, *Mekke Tefsir Ekolü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 56.

²⁵ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/268; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 2/371.

²⁶ Muhammed b. Fadl İsmail el-İsbehânî, *Siyeru's-selefi's-sâlihîn*, thk. Kerim b. Hilmî b. Ferhat b. Ahmed (Riyad: Dâru'r-râye, t.y.), 782; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4/333.

²⁷ Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 3/461; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4/322. Bk. Mehmet Efendioğlu, "Saîd b. Cübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/553; Kesler, *Mekke Tefsir Ekolü*, 56.

Saîd b. Cübeyr'in "Mushafü Saîd b. Cübeyr" diye bir Kur'an nüshası olduğu anlatılır.²⁸ Rivâyetlere göre halife Abdülmelik b. Mervân, Saîd b. Cübeyr'den bir Kur'an tefsiri yazmasını istemiş, o da bu alanda bir eser kaleme alarak halifeye göndermiştir.²⁹ Eser daha sonra Atâ b. Dinâr tarafından rivâyet edilmiştir. Ayrıca İbn Cübeyr, kıraat ilminde de otorite haline gelmişti. Bu konuda meşhur yedi kıraat imamından Ebû Amr b. Alâ'nın kıraat ilmini ondan aldığı söylenir.³⁰

Devlet İşlerinde Aldığı Görevler

Saîd b. Cübeyr'in, halife Abdülmelik'in isteği üzerine bir tefsir yazmış olduğu önceden belirtilmişti. İbn Ebî Hatim, babasından naklettiği bir haberde bu hususu teyid etmektedir. Bu habere göre Abdülmelik, Saîd b. Cübeyr'den bir Kur'an tefsiri yazmasını istemiş, Saîd istenen bu tefsiri yazmış ve halifeye göndermiştir. Ayrıca Saîd b. Cübeyr'in kendisine başvurmaları üzerine Abdülmelik'in rüyalarını da yorumladığı anlatılır.³¹

Saîd b. Cübeyr Haccâc b. Yûsuf döneminde Kûfe kadılarında Abdullah b. Utbe b. Mesûd ve Ebû Bürde b. Mûsâ el-Eş'arî'nin yanında bir süre kâtiplik yaptı.³² Haccâc, onu sarayındaki ilim ve sohbet meclisine dâhil etmişti.³³ Haccâc b. Yûsuf Kûfe'ye vali olarak atanınca Saîd b. Cübeyr'e kadılık ve imamlık vazifesi vermiştir.³⁴ O güne kadar Emevî yönetiminde mevâliye gerek kadılık gerekse imamlık gibi önemli vazifeler verilmemişti. Haccâc rivayetlerde geçen kendi ifadesiyle Saîd b. Cübeyr'e "Ben seni insanların tepkisine rağmen kadı olarak tayin etmedim mi?" demiştir.³⁵ Ancak kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Saîd b. Cübeyr'in kadılık vazifesi çok uzun sürmemiştir. Muhtemelen bürokratların veya Emevî taraftarlarının tepkisi üzerine Haccâc, Saîd b. Cübeyr'i bu görevden alıp yerine Ebû Bürde el-Eş'arî'yi getirdi. Saîd b. Cübeyr'i de Ebû Bürde'nin yanına kâtip olarak tayin etti. Aynı zamanda gönlünü almak

²⁸ Bk. Ebû Bekr b. Ebî Dâvud es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kâhire: el-Fârûku'l-hadîse, 1423/2002), 221. Bazı rivayetlerde Saîd b. Cübeyr'in hocası İbn Abbas gibi yazmaktan çekindiği, hatta kendisine neden bir tefsir yazmıyorsun sorusuna çok kızdığı ifade edilir. Bk. İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 2/371. Bununla beraber bazı rivayetlerde ise kendisi ilmi tedrisini şöyle anlatır: "Çoğu zaman İbn Abbas'a gelir, sahifeme yazardım. Sahifem dolduğu zaman da takunyalarım, onlar da dolduğunda avuçlarıma yazardım." Bk. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/268.

²⁹ Saîd b. Cübeyr'in günümüze ulaşmamış olan bu eserinin ilk düzenli (Kur'an-ı Kerim'i başından sonuna kadar tefsir eden) tefsir olduğu rivayet edilir. Bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm müsneden 'an Rasûlillahi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998), 1/10.

³⁰ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 2/371.

³¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 114.

³² Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *Kitâbu'l-muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedide, 1366/1947), 378; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 2/372.

³³ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 446.

³⁴ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1417/1996), 7/364; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 445; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/466; Cemâluddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Dâru'l-kutub, t.y.), 1/252.

³⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/464.

için onu görüşüne başvurulmadan hiçbir hükmün karara bağlanmayacağı bir konuma getirdi.³⁶

Haccâc, Saîd b. Cübeyr'i en çok malî işlerle görevlendirmiştir. Yine rivâyetlerde kendisine Haccâc tarafından çok miktarda mal verildiği anlatılmaktadır.³⁷ Haccâc, Saîd b. Cübeyr'e ihtiyaç sahiplerine yardım ulaştırma görevi de vermişti. Bunun için Saîd b. Cübeyr'e yüz bin dirhem verdiği anlatılır.³⁸ Bir süreliğine Fırat Nehrinin suladığı arazinin öşürlerini toplamakla da görevlendirilmiştir. İbn Sa'd'da geçen bir rivâyete göre, Haccâc'ın görevlilerinden olan Matar b. Nâciye, Saîd b. Cübeyr'i zekât ve sadakaları toplamak üzere Kûfe gümrüğüne tayin etmiştir.³⁹ Yine Haccâc, Saîd b. Cübeyr'i 80/699 yılında İbnu'l Eş'as ordusu ile birlikte, ordunun malî işleri sorumlusu olarak Sicistân'a göndermişti. Belâzurî'nin rivâyet ettiğine göre, Haccâc Saîd b. Cübeyr'e bir milyon dirhem vermiş ve onu ordu işleri için kullanmasını ve küfre girmediği sürece kendi sözünden çıkmaması gerektiği konusunda tembihlemiştir.⁴⁰

Saîd b. Cübeyr'in Haccâc'ın kendisine tevdi ettiği görevleri kabul etmesi onun yönetimini ıslah etme düşüncesinden kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim Haccâc kendisine birçok ihanda bulunup insanların itirazlarına rağmen -mevâlden olduğu için- önemli vazifeler verdiği halde neden isyana katıldığını sormuş, o da "İnsanlara zulmetmeyi bırakıp yönetimini yumuşatmanı ummuştum, ancak öyle olmadığı için seninle savaştım." diye cevap vermiştir.⁴¹

Abdullah b. Zübeyr'in Emevîlere Karşı Ayaklanmasında Saîd b. Cübeyr'in Durumu

Zübeyr b. Avvâm'ın oğlu olan Abdullah, Cemel vakası sırasında teyzesi Hz. Aişe'nin yanında yer almış ve Hz. Ali'ye en ateşli muhalefeti sürdürenlerden biri olmuştu. Muâviye döneminde Medine'de oturan Abdullah, Yezîd'in veliâht tayin edilmesine de karşı çıkmış ve hilafeti esnasında Yezîd'in bütün girişimlerine rağmen biat etmemişti. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesinden sonra Emevî yönetimine karşı Hicaz'daki muhalefetin lideri konumuna geldi. Yezîd, Abdullah'ın kendisine karşı açtığı muhalefet cephesini ortadan kaldırmak için çeşitli girişimlerde bulunmasına rağmen bir netice elde edemedi. Neticede Yezîd'in gönderdiği Husayn b. Nümeyr es-Sekûnî komutasındaki ordu Mekke'yi 64 gün boyunca kuşatma altına aldı. Yezîd'in ölmesi üzerine Abdullah b. Zübeyr, "emîrül-mü'minin" unvanıyla halifeliğini ilan etti (64/683).

³⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/464.

³⁷ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 446.

³⁸ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 2/373; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/464. Haccâc, Saîd b. Cübeyr'e "Sana ihtiyaç sahiplerine dağıtılmak üzere yüz bin dirhem verdiğim halde onlarla ilgili sana hiçbir hesap sormadım (yani sana o kadar güveniyordum)." demiştir. Bk. İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 2/373.

³⁹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/273.

⁴⁰ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 7/364; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/462.

⁴¹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/273.

Emevî hilafetinin başına geçen Mervân b. Hakem dönemi boyunca Abdullah, Hicaz ve doğu eyaletlerinde hilâfetini devam ettirdi. Mervân b. Hakemin ölümünden sonra hilafetin başına geçen Abdülmelik b. Mervân döneminde daha önceleri Hicaz'da Abdullah'a destek veren Haricîlerle Abdullah arasında ihtilaf meydana geldi. Öte yandan mevâlinin de desteğini almayı başaran Muhtâr es-Sekafi bir anda hem Abdullah'a hem de Abdülmelik'e cephe açtı. Daha sonra Kûfe merkez olmak üzere Abdullah'ın yönetimindeki doğu eyaletlerini ele geçiren Muhtâr, Abdullah'ın kardeşi Mus'ab'ı vazifelendirmesi üzerine büyük bir kuşatma sonunda bertaraf edildi. Abdülmelik ise büyük bir orduyla henüz doğu eyaletlerini Haricîlerden alan Mus'ab'ın üzerine yürüyerek ordusunu dağıtıp Mus'ab'ı öldürdü. Böylece Abdullah b. Zübeyr'in elinden Hicaz hariç bütün bölgeleri aldı. Bu sefer Abdülmelik, Abdullah'ı tamamen ortadan kaldırmak üzere Hicaz üzerine Haccâc b. Yusuf komutasında bir ordu gönderdi. Altı ay süren muhasara neticesinde Haccâc 73/692 yılında Hicaz'ı da alarak Abdullah'ı öldürdü.⁴²

Haccâc, Abdullah b. Zübeyr'in Emevîlere karşı ayaklanmasını bastırıp, Abdullah'ı ortadan kaldırdıktan sonra Hicâz valisi olarak atanınca, halife Abdülmelik adına tekrar bölge halkından biat aldı. Bu sırada biati alınanlardan biri de Saîd b. Cübeyr idi.⁴³ Bu bilgiden hareketle Saîd'in Abdullah b. Zübeyr'in Hicaz'daki 9 yıllık hilafeti (64-73/683-692) esnasında Hicaz'da muhtemelen de Mekke'de yaşadığı anlaşılıyor. Kaynaklardaki bilgiler ışığında Saîd'in Abdullah b. Zübeyr ayaklanmasında aktif bir rol almadığı görülmektedir. Ancak o sıralarda bile Emevî yönetiminden memnun olmadığı için Abdullah b. Zübeyr'in yönetimi altında yaşamayı tercih ettiği söylenebilir. Daha sonra Haccâc Kûfe bölgesine vali olarak atanınca burada Saîd b. Cübeyr'den ikinci kez biat almıştı. Saîd'in bu ikinci biatından sonra Haccâc'la arası gayet iyi bir duruma geldi. Hatta bu süreçte Saîd'i sürekli yönetim işlerinde vazifelendirmiş olduğu ve ona birçok ihsanlarda bulunduğu görülmektedir.

Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as'la Birlikte Haccâc b. Yûsuf'a Karşı Ayaklanması

Deyrülcemâcim olayı olarak bilinen bu ayaklanma, adını olayın çarpışmaya dönüştüğü yer olan Deyrülcemâcim'den alır. Bu ayaklanmanın başını çeken İbnü'l-Eş'as'ın asıl adı, Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as olmasına rağmen, kaynaklarda daha çok dedesine nisbetle Abdurrahman b. Eş'as şeklinde geçer. Bunun nedeni sahâbî olan dedesi Eş'as b. Kays'ın, yaşadığı dönemde etkin bir siyasî kişiliğe sahip olması ve

⁴² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-meârif, 1387/1967), 6/187; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 3/363; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/177; Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/141.

⁴³ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 6/490. Ayrıca bk. 'İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. el-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 4/54; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/463.

adının oğlu Muhammed'e nispeten kaynaklarda daha çok geçmesidir. İbnü'l-Eş'as, başlangıçta Emevî valisi Ubeydullah taraftarı olmasına rağmen Müslim b. 'Akîl'in idamından sonra Emevîler'le mücadele eden Abdullah b. Zübeyr'in safına geçti ve Muhtar es-Sekafi ile Mus'ab b. Zübeyr arasında cereyan eden Muhtar'ın öldürüldüğü savaşta Mus'ab'ın ordusundaki Kûfeli askerleri yönetti. Uzun süre Mus'ab b. Zübeyr'in yanında Hâricîlerle savaşan İbnü'l-Eş'as, Mus'ab'ın yenilip öldürülmesi üzerine Emevî halifesi Abdümelîk'e biat etti.⁴⁴

Daha sonra Kûfe Valisi Bişr b. Mervan, İbnü'l-Eş'as'ı, Kûfe ordusunun başına getirerek Ezrakî Hâricîleri ile mücadele etmesi için Basra Valisi Hâlid b. Abdullah b. Hâlid'in yardımına gönderdi. Hâricîleri başarılı bir mücadeleyle yenmesi üzerine, bu başarıdan sonra İbnü'l-Eş'as Rey valiliğine tayin edildi. Vergi ödemekten vazgeçen Kâbülistân'ın Türk hükümdarı Rutbil'in üzerine gönderilen İbn Ebû Bekre'nin yenilmesi üzerine Haccâc, Rutbil'le mücadele etmesi için Kûfe ve Basra ordugâhlarından seçtiği 40.000 kişiden oluşan büyük bir ordu kurdu ve başlarına da Abdurrahman b. Eş'as'ı komutan olarak atadı.⁴⁵ Haccâc bu orduyu en iyi şekilde teçhiz edip, askerlere ücretlerinin yanı sıra kazanacakları zafer için peşinen para verdi. Bu orduya İbnü'l-Eş'as'la beraber katılan Saîd b. Cübeyr, Haccâc tarafından ordunun malî işlerinin sorumlusu olarak atanmıştı.⁴⁶

Haccâc, Abdurrahman b. Eş'as'a muzaffer olması durumunda Sicistân bölgesine vali olarak tayin etme sözü vermişti. 80/699 yılında harekete geçen İbnü'l-Eş'as ilk başta Afganistan bölgesinin büyük bir kısmını ele geçirdi.⁴⁷ Ancak bölgenin dağlık olması ve kış mevsiminin girmesi nedeniyle İbnü'l-Eş'as, savaşa bir müddet ara vermek istedi. Buna karşılık Haccâc onun savaşa devam etmesini istiyordu. Üstelik Haccâc, savaşa devam etmemesi durumunda İbnü'l-Eş'as'ı görevden almakla da tehdit etti. Bunun üzerine İbnü'l-Eş'as, yardımcılarını toplayıp onlarla istişare etti. Zaten kalpleri Emevîlere karşı olan özellikle de Kûfeliler Haccâc'a isyan bayrağı açmayı teklif etler. Bunun üzerine İbnü'l-Eş'as, Haccâc'ın emrine uymayıp Emevî yönetimine karşı isyan bayrağı açtı.⁴⁸ Aynı zamanda hareketini insanlar nezdinde meşru zemine çekmek için isyanına dini bir görünüm vererek mevâliyi ve Emevî hilâfetinden memnun kalmayan muhalif grupların birçoğunu etrafında topladı. Bu yolla özellikle de iktidarın meşruiyetine inanmayan Irak

⁴⁴ Bk. İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3/82; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/463.

⁴⁵ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 6/327. Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Haccâc'ın seçtiği askerler, çoğunlukla valilik yaptığı Irak bölgesinde karışıklığa yol açabileceğini düşündüğü kişilerden oluşmaktaydı. Başta birçok Kûfeli asker olmak üzere bölgesinden toplayıp uzak bir yere göndermesi, hem bölgesini güvene almış olmaya hem de potansiyel tehlike gördüğü kişilerin nazarını savaşa odaklayarak iç kargaşaların önüne geçmeye matuf olduğu söylenebilir. Bk. İrfan Aycan, "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/428.

⁴⁶ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eş'râf*, 7/364; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/462.

⁴⁷ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 6/328.

⁴⁸ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 445; et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 6/334.

âlimlerinden birçoğunun da desteğini kazanmayı başardı. Bunlardan birisi de ilmi yetkinliği ile insanlar üzerinde etkisi olan Saîd b. Cübeyr oldu.⁴⁹

Abdurrahman b. Eş'as önce Haccâc'ın üzerine gönderdiği birlikleri dağıtarak Irak'a doğru ilerledi. Tüster'de Haccâc'la karşılaşan İbnü'l-Eş'as'ın ordusu burada da Haccâc'ı mağlup etmeyi başardı. Basra'ya çekilip Zâviye'de karargâh kuran Haccâc, burada ilk kez İbnü'l-Eş'as'ı mağlup etti.⁵⁰ Bu sırada Basra ve Kûfe'yi ele geçirmiş olan İbnü'l-Eş'as'ın, kendisine Kûfe'den ve başka yerlerden katılanların sayesinde toparlanması çok uzun sürmedi. 81/701 yılında Deyrülcemâcim'de tekrar karşı karşıya gelen iki ordunun mücadelesi, yüz gün devam etti. Çarpışmalar, sonunda asker sayısı İbnü'l-Eş'as'ın ordusuna göre az olduğu halde Haccâc'ın galibiyetiyle sonuçlandı. Basra'da Ubeydullah b. Abdurrahman el-Abşemi'nin yardımıyla tekrar toparlanan İbnü'l-Eş'as, Düceyl ırmağı yakınlarında bir kez daha Haccâc'la karşı karşıya geldi. Burada ağır kayıplar veren İbnü'l-Eş'as, artık toparlanamayacağını anlayınca doğuya kaçarak Rutbîl'e sığındı. Rutbîl ise Haccâc'ın kendisini belli bir dönem vergiden muaf tutması karşılığında İbnü'l-Eş'as'ı ona teslim etmiş, fakat bu durumu kendine yediremeyen İbnü'l-Eş'as, bir uçurumdan atlayarak hayatına son vermiştir.⁵¹

İbnü'l-Eş'as'ın bu mağlubiyetine kuşkusuz en çok ordusunun homojen olmayan yapısı neden olmuştu. Emevîler döneminde birbirinden farklı muhalefet cepheleri vardı. Zaman zaman İktidara karşı ışığı en çok parlayan muhalefetin şemsiyesi altında toparlanmalar meydana geliyordu. Neticede ayaklanmaya dönüşen bu toparlanmaların devamı uzun sürmüyordu. Çünkü farklı etkenlerle bir araya gelen bu gruplar, belli bir süre sonra özel gündemlerine dönüp iç bölünmelerle dağılıyorlardı.

İbnü'l-Eş'as'ın bu hareketinde Saîd b. Cübeyr'e de danıştığı ve desteğini aldığı kaynaklardan anlaşılmaktadır. İbnü'l-Eş'as'ın ordusuna Saîd b. Cübeyr'le birlikte katılan birçok âlim vardı. Abdurrahman b. Ebî Leylâ, eş-Şa'bî, Abdullah b. Şeddâd, Ebu'l-Buhterî, Hakem b. 'Uteybe, Müslim b. Yesâr, Câbir b. Zeyd gibi çok sayıda saygın kişi bunların arasında sayılabilir.⁵²

Bu harekette Saîd b. Cübeyr'in nasıl bir rol aldığı hususunda kaynaklarda geniş bilgi olmamakla birlikte ilmî ve saygın kişiliği ile askerler üzerinde çok etkisi olduğu bazı rivayetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Sa'd'ın tabakatında geçen bir rivayette Saîd b. Cübeyr'in askerlere şöyle hitap ettiği anlatılır: "Onlarla (Haccâc'ın ordusuyla) yaptıkları zulümden, dinden çıkmalarından, Allah'ın kullarına karşı büyüklük

⁴⁹ Ebû 'Amr Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umrî (Beirut: Dâru'l-kalem, 1397/1976), 287.

⁵⁰ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 6/368.

⁵¹ ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4/184; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3/61.

⁵² Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 287; el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 7/363. Bir rivâyete göre Abdurrahman b. Eş'as'ın ordusuna Saîd b. Cübeyr'le beraber kurradan beş yüz kişi katılmıştır. Bk. Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 287.

taslamalarından, namaza ehemmiyet vermemelerinden ve Müslümanları zelil hale getirmelerinden dolayı çarpışın.”⁵³ Yine başka bir rivâyette askerlerden savaşma konusunda kendisine fetva soranlara, savaşmanın meşruiyetini anlatmış ve onlara cesaret vermiştir.⁵⁴

Kaynakların birçoğunda Saîd b. Cübeyr’in İbnü’l-Eş‘as’a olan biatinden caymayı gururuna yediremediğinden dolayı isyan hareketine katıldığı ileri sürülmektedir.⁵⁵ Onun bu kadar önemli bir kararı verirken sadece böyle bir gerekçeye dayandığını söylemenin yetersiz olduğu kanaatindeyiz. Bunun yanında Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’da şehid edilmesi, Mekke’nin tahribi ve Abdullah b. Zübeyr’in acı akıbeti, Emevî yönetiminin koyu Arap milliyetçiliği esasına dayanan siyaseti, ganimetlerden Arap olmayanlara pay verilmemesi, mevaliyi hor görme anlayışı gibi toplum hayatında çok derin izler bırakan daha önemli sebepler aramak gerekir. Ayrıca hocası Abdullah b. Ömer’in vefatından önce, Haccâc fitnesine karşı savaşmadığı için büyük bir üzüntü duyduğunu kendisine söylemesi de Saîd’in bu kararında etkili olmuştur.⁵⁶

Bazı rivayetler, Saîd b. Cübeyr’in İbnü’l-Eş‘as’la beraber isyana katılmasının nedenini Haccâc’ın, İbnü’l-Eş‘as’la birlikte Saîd b. Cübeyr’i de ordunun mali sorumluluğundan azletmesine bağlar.⁵⁷ Ancak bu harekete Saîd b. Cübeyr’in katılmasının mezkûr nedenlerinin yanında Emevî iktidarının özellikle mevali politikası etkili olmuştur. Nitekim çok kısa bir süre önce Haccâc’ın kadılığa atadığı Saîd, sırf mevaliden olmasından dolayı bir ayrımcılıkla karşı karşıya kalmış ve yeni başladığı görevine bu sâikle son verilmişti. Çünkü liyâkat noktasında daha salâhiyetli olduğu halde sırf mevaliden olduğu için kendisinden daha aşağı kişiler ona tercih edilmişti.⁵⁸ Her ne kadar Haccâc zekice durumu idare edip Saîd b. Cübeyr’i başka vazifelerde istihdam etmiş olsa da önceki görevin altında sayılan bu vazifeler Saîd b. Cübeyr’i bu

⁵³ İbn Sa’d, *Tabakâtu’l-kübrâ*, 6/275; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 3/501.

⁵⁴ Savaş esnasında askerlerden biri Saîd b. Cübeyr’e gelerek kendisinin bir köle olduğunu efendisinin ise Haccâc’ın tarafında olduğunu bu yüzden savaşmasının caiz olup olmadığını öldüğünde kendisine günah yazılıp yazılmayacağını sormuş; Saîd ise, savaşmanın caiz olduğunu hatta efendisi karşısına çıksa bile onunla savaşması gerektiği konusunda fetva vermiştir. Bk. İbn Sa’d, *Tabakâtu’l-kübrâ*, 6/273. İbnü’l-Esîr de bu rivayetlere benzer şekilde Saîd b. Cübeyr’in askerleri cesaretlendirmek ve savaşmaya teşvik etmek bakımından roller üstlendiğini ifade eder. Bk. İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 3/501, 502.

⁵⁵ Saîd b. Cübeyr, yakalanıp Haccâc’ın huzuruna getirildiğinde Haccâc’ın neden bana karşı isyan ettin sorusuna karşılık, gerekçe olarak İbnü’l-Eş‘as’a biat ettiğini bu yüzden onunla beraber hareket ettiğini söylemiştir. Bk. İbn Sa’d, *Tabakâtu’l-kübrâ*, 6/275.

⁵⁶ Efendioğlu, “Saîd b. Cübeyr”, 35/553.

⁵⁷ Cemâluddîn Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî, *el-Muntazam fi tevârihi’l-mulûk ve’l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir ‘Atâ, Mustafa Abdulkadir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1412/1992), 6/318.

⁵⁸ Emevîler’in mevâlî politikasını içselleştiren veya konjonktürel anlamda aşılabilir bir olgu olarak kabul edenler de vardı. Nitekim İbn Sa’d’da geçen bir rivayete göre Deyrülcemâcim’de bir araya gelen ulemâ Ebu’l-Bahterî’yi lider seçmek istemişler. Ancak Ebu’l-Bahterî, kendisinin mevâliden olduğunu ifade ederek bunun mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Bk. İbn Sa’d, *Tabakâtu’l-kübrâ*, 6/297.

ayrımcılık konusunda tatmin etmemiş görünüyor. Kanaatimizce Saîd b. Cübeyr'i bu harekete katılmaya zorlayan en büyük etken bu olmuştur.

Saîd b. Cübeyr'in Emevî Yönetiminden Kaçması ve Saklanması

Abdurrahman b. Eş'as, Deyrülcemâcim ve peşinden cereyan eden birkaç hareketinden de bir sonuç elde edemeyip yenilgisi kesinleşince kaçmıştı. Daha sonra Haccâc'ın adamları tarafından yakalanınca uçurumdan atlayıp hayatına son vermişti. Rivayetlere göre Saîd b. Cübeyr de başarısız olan bu ayaklanmadan sonra Haccâc'a yakalanmamak için Abdurrahman b. Eş'as'la beraber doğuya kaçmıştı.⁵⁹ Bazı rivayetlerde Haccâc'ın kendisine karşı ayaklanan kimselere bu tavırlarından dolayı kâfir olduklarını kabullenmeleri durumunda serbest bırakılacaklarını söylemiştir. Ancak içlerinde birçok âlimin de bulunduğu kimselerin bu teklifi reddettiği ve Haccâc tarafından öldürüldüğü anlatılır.⁶⁰

Saîd b. Cübeyr'in Haccâc'dan kaçması yaklaşık on iki yıl kadar sürmüştür.⁶¹ Saîd b. Cübeyr, İbnü'l-Eş'as'ın yenilmesinden sonra iki yıl kadar İsfehân'da kaldı.⁶² Belâzuri'de geçen bir rivayete göre Rey şehrinde de kalmıştır. Rivayete göre orada tâbiîn sonrası önemli râvi ve müfessirlerinden biri olan Dehhâk b. Müzâhim'le görüşmüş, Dehhâk kendisinden tefsirle ilgili nakillerde bulunmuştur.⁶³ Muhtemelen İsfehân'a yakın olduğu için bir müddet orda da bulunmuştur. Haccâc, Saîd b. Cübeyr'in İsfehân'da olduğunu öğrenince oranın idarecilerine mektup yazıp Saîd'i kendisine göndermelerini istedi. Saîd b. Cübeyr, Haccâc'ın bu talebini duyunca oradan ayrılarak bir müddet Azerbaycan'a, oradan da Irak'ın Sünbûlân köyüne gelip bir süre de orada yaşamıştır.⁶⁴ Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Saîd b. Cübeyr uygun bir ortam bulunca umre için Mekke'ye gelmiş ve orada ömrünün son on senesini geçirmiştir. Mekke'de kendi ismini gizlemiş, uzun süre saklanarak yaşamıştır.⁶⁵ Kimi rivayetlere göre, o sırada Hicaz valisi olan Ömer b. Abdülaziz'in muhaliflere karşı yumuşak davranması hatta muhaliflerin bir kısmını himaye etmesi sayesinde Mekke'de kalabilmiştir.⁶⁶

⁵⁹ et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 6/387; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3/82.

⁶⁰ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3/82.

⁶¹ Efendioğlu, "Saîd b. Cübeyr", 35/553. Bazı kaynaklar Saîd b. Cübeyr'in saklanması on yıl sürdüğünü ileri sürerler. Ancak İbnü'l-Eş'as'ın tamamen yenilmesinin 81 veya 82 yılında gerçekleştiği bilgisi ile Saîd b. Cübeyr'in 94 veya 95 yılında yakalanıp öldürülmesi bilgilerini karşılaştırdığımızda Saîd'in saklanma süresinin en az on iki yıl olduğu ortaya çıkar. Krş. Abdurrahman b. Saîd b. Ali b. Vehf el-Kahtâni, *Ebrâcü'z-züccâc fi sîreti'l-Haccâc* (Riyad: Matbaatun sefir, t.y.), 120. Başka bir rivayette ise Saîd'e ne kadar süredir saklanıyorsun? diye sorulduğunda buna cevaben "Ben kaçtığımda karım hamileydi. Şimdi ise karnındaki (çocukla beraber yani çocuğun doğup büyüdüğünü ima ediyor) ile yanıma geldi" der. Bk. ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4/327.

⁶² Ebû Nuaym el-İsbehanî, *Târîhu İsbehan*, 2/128.

⁶³ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân* (Beyrut: Dârun ve mektebet'u-hilâl, 1408/1988), 312.

⁶⁴ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3/82.

⁶⁵ İbnü'l- Cevzî, *el-Muntazam fi tevârihi'l-mulûk ve'l-ümem*, 6/318.

⁶⁶ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3/82.

Yakalanması ve Öldürülmesi

Ömer b. Abdülaziz Hicaz valiliği sırasında Halife Velîd b. Abdülmelik'e Irak valisi Haccâc'ı şikâyet edip halka yaptığı baskı ve zulümleri anlatan bir mektup yazdı. Bunun üzerine Haccâc da Velîd'e Ömer b. Abdülaziz'in isyancıları himaye ettiğini ve bütün Emevî düşmanlarının Hicaz'a sığındığını ifade ederek şikâyette bulundu. Halife Velîd, bu konuda Haccâc'ı haklı bulup Ömer b. Abdülaziz'i Hicaz valiliğinden azletti ve yerine Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi tayin etti. Hâlid, Hicaz'a atanır atanmaz Mekke'ye gelip Velîd'in talimatı ve Haccâc'ın da talebi üzerine Irak'tan kaçıp Hicaz'a sığınan herkesi tehdide başladı. Arananların ya Haccâc'a teslim olmalarını veya evlerini yakacağını söyledi.⁶⁷ Bu sırada Mekke'ye yakın bir köyde saklanan Saîd b. Cübeyr'e dostları ve akrabaları Mekke'den kaçmasını önerdiler. Zira Hâlid'in onu yakalayıp Haccâc'a teslim etmesinden korkuyorlardı. Ancak Saîd b. Cübeyr kaçmaktan ve saklanmaktan yorulduğunu ifade ederek, bu konuda: "Artık ne olacaksa olsun." ifadesiyle durumu akışına bıraktığını söyledi. Bazı rivayetlerde de: "Artık kaçtığım için Allah'tan utanıyorum Allah benim hakkımda dilediğini yapsın." diyerek kaçmayı reddettiği de anlatılır.⁶⁸ İbn Sa'd'da geçen bir rivayetten anlaşıldığı kadarıyla bu süreç içinde Saîd'in saklanmaya devam ettiği görülmektedir. Nitekim tutuklandığında "Allah'ın bu mukaddes beldesinde biri beni ihbar etti ki, onu Allah'a havale ediyorum." demiştir.⁶⁹

Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Saîd'in yerini öğrenir öğrenmez bir grup askerini gönderip evini kuşattı. Saîd'in ellerini kelepçeledikten sonra kendisini Haccâc'a götürmeleri gerektiğini ifade ettiler. Yine rivayetlerde anlatıldığı kadarıyla bu sırada Saîd, Mekke'den ayrılmadan önce Kâbe'yi tavaf etmek istedi. Tutuklanan diğer on kişiyle beraber Kâbe'yi kelepçeli bir şekilde tavaf etti. Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, onları tavaf yaparken görünce tavaflarına mani olmuştur.⁷⁰ Başka bir rivâyette bu sırada yanına kızı gelmiş, babasını o halde görünce ağlamaya başlamıştı. Saîd, kızını teselli etmiş, ardından "Annene söyle buluşma yerimiz inşallah cennettir." dedikten sonra Kûfe'ye götürülmüşlerdi.⁷¹ İbnu'l-Esîr'in rivayetine göre ise Mekke'den Kûfe'ye getirildiğinde önce Kûfe'deki evine getirilmiş, kızı ve ailesiyle Mekke'de değil burada görüşmüştü. Ayrıca bu sırada Saîd'in Kûfe'ye getirildiğini duyan birçok Kûfeli âlim de onun yanına gelip görüşmüştür.⁷² Saîd b. Cübeyr'le birlikte Mekke'de tutuklanan dört kişi daha vardı. Bunlar, 'Atâ b. Ebî Rebâh, Mücâhid b. Cebir, 'Amr b. Dinâr ve Talk b. Habîb'ti. Talk yoldayken Kûfe'ye varamadan vefat etti. 'Atâ ve 'Amr Haccâc tarafından affedildi.

⁶⁷ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 7/368; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3/82.

⁶⁸ ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4/327.

⁶⁹ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/274.

⁷⁰ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/274. el-Belâzurî'ye göre, bir hafta boyunca kelepçeleriyle Kâbe'yi tavaf ettiler. Bk. el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 7/365.

⁷¹ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 7/368.

⁷² İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/54.

Mücâhid hapsedildi ve Haccâc'ın ölümüne kadar hapiste kaldı. Saîd ise Haccâc tarafından öldürüldü.⁷³

Saîd b. Cübeyr, Haccâc'ın Kûfe yakınlarında yeni kurduğu ve ortasında da kendisine büyük bir saray yaptırdığı Vâsıt şehrine getirilip, Haccâc'ın huzuruna çıkarıldı. Rivayetlerde Saîd'in tutuklanması ve Haccâc'ın huzuruna getirilmesi ile ilgili çok farklı anlatımlar bulunmaktadır. İbn Sa'd'da geçen rivayetlere göre, Saîd Haccâc'ın huzuruna getirildiğinde çok kızgın bir şekilde Saîd'e "Seni yönetimime ortak etmedim mi, sana ikramlarda bulunmadım mı?" gibi birçok soru sordu. Saîd hepsine evet diye cevap verdi.⁷⁴ Râvi, "Bu sırada biz Haccâc'ın Saîd'i affedeceğini sandık." der.⁷⁵ Haccâc, "O halde neden bana karşı isyan ettin?" diye sorunca Saîd, "İbnü'l-Eş'as'a ettiğim biatten dolayı vicdanen böyle yapmak zorunda kaldım." dedi. Bunun üzerine Haccâc çok sinirlendi ve "Allah'a verdiğin söz, bana verdiğin söz ve emîrül-müminîne verdiğin söz için değil de Allah'ın düşmanı İbnü'l-Eş'as'a verdiğin söz için kendini zorunlu hissettin öyle mi?" peşinden "Allah'a yemin ederim ki seni öldüreceğim." dedi. Hemen Saîd'in boynunun vurulmasını emretti. Müslim el-A'ver aldığı emri elindeki kılıçla Saîd'in boynunu vurarak yerine getirdi.⁷⁶

Başka rivayetlere göre bu diyalog şöyle gerçekleşmiştir: Saîd b. Cübeyr Haccâc'ın huzuruna getirilince Haccâc Saîd'e: "Ey Şakî b. Kuseyr⁷⁷ ben Kûfe'ye vali olarak geldiğimde devlet vazifelerinde Arapların dışında kimseye yer verilmediği halde seni imam tayin etmedim mi?" Saîd "Evet" dedi. Haccâc: "Kûfe halkının tepkisine rağmen seni kadı yapmadım mı? Tepkiler artıp Arap olmadığın için hükümlerin meşru sayılmayınca seni Ebû Bürde b. Ebû Musa'nın yanına kendisine kesinlikle danışılmadan hüküm verilemeyeceği bir konuma getirmedi mi?" Saîd "Evet" dedi. "Tamamı Arap reislerinden olduğu halde seni (mevaliden olmana rağmen) yol arkadaşlarımdan biri yapmadım mı?" Saîd "Evet" dedi. "Seninle ilk karşılaşmamızda sana hesabını hiç sormadığım ihtiyaç sahiplerine dağıtılmak üzere yüz bin dirhem vermedim mi?" Saîd yine "Evet" dedi ve şöyle ekledi: "Ancak boynumda İbnü'l-Eş'as'ın biati vardı." deyince.

⁷³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/462-463; el-Kahtâni, *Ebrâcü'z-züccâc fi sîreti'l-Haccâc*, 121. İbnü'l-Esîr'de geçen bir rivayete göre Saîd'i tutuklayıp götüreren iki askerden biri ihtiyaç için uzaklaşınca diğeri Saîd'in kaçmasına izin verdiği halde Saîd kaçmak istememiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/54; Ayrıca bk. et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 6/488.

⁷⁴ el-Mutahhar b. Tahir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih* (Paris: Börtarnod matbaası, 1345/1927), 6/39; İbn Hallikân, *Vefâyâtul-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 2/373.

⁷⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/463.

⁷⁶ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/275-276; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 446; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4/328; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/464.

⁷⁷ Rivayetlere göre Haccâc belagat ilmine vakıf yaşadığı dönemde sayılı fâsihlerden biriydi. "Saîd b. Cübeyr" yerine "Şakî b. Kuseyr" ifadesiyle Arapçada "mütâbakatu hüsnâ" diye ifade edilen bir belagat unsurunu kullanmıştı. Bu edebi sanat, peş peşe gelen iki ismin zıt anlamlılarıyla yer değiştirilmesi suretiyle gerçekleştirilir. Burada "Saîd" (mutlu) yerine "Şakî" (mutsuz); "Cübeyr" (güçlü) yerine "Kuseyr" (güçsüz) ifadesi kullanılmıştır. Bk. Ziyâuddîn b. el-Esîr, *el-Meselû's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, (Kahire: Dâru nühzeti Mısır, ty.), 3/145.

Haccâc buna çok kızdı ve “Boynunda emire’l-mü’minin Abdülmelik b. Mervân’ın biati ondan önce yok muydu?” dedi ve askerlerine Saîd’in boynunun vurulmasını emretti ve Saîd’i öldürttü.⁷⁸

Tarih kaynaklarında, Saîd b. Cübeyr’in adının geçtiği yerlerde en çok üstünde durulan hadise, öldürülmeden önce Haccâc’la olan diyalogu olmuştur. Çok uzun ve birbirinden bazen farklı anlatımlar içeren bu diyaloglar, muhtemelen biraz da olayı dramatize etmeye matuf olarak zikredilmiştir. Taberî’nin anlatımına göre; Saîd Haccâc’ın huzuruna getirildiğinde neden isyana katıldığı sorulunca “Boynumda İbnü’l-Eş’as’ın biati vardı.” cevabına karşılık Haccâc, Saîd’e kızarak şöyle sorar: “İbnu Zübeyr Mekke’den getirilip öldürüldükten sonra Mekke halkıyla beraber senden de, emirü’l-mü’minîn Abdülmelik adına biat almadım mı? Sonra Kûfe’ye vali olarak geldiğimde ikinci kez Kûfe halkıyla beraber emirü’l-mü’minîn için biatini yenilemedin mi? ” Saîd bütün bu sorulara “Evet” dedi. Bunun üzerine Haccâc, “Sen emirü’l-mü’minîne verdiğin iki biati boz, sonra da hain oğlu hain (İbnü’l-Eş’as)’e verdiğin tek biate vefa göster öyle mi? Vurun boynunu!” deyip Saîd’i öldürttü.⁷⁹ Genellikle bu minvalde anlatılan Saîd’le Haccâc’ın diyalogunda Saîd’in kendini iyi müdafaa edemediği görülmektedir. Ancak Saîd’in Haccâc’ın huzurunda hakarete uğradığını aktaran farklı bir rivayeti de nazara vermekte fayda görüyoruz. Buna göre, Saîd Haccâc’ın huzuruna getirilince “Adın ne?” diye sorar “Adım Saîd b. Cübeyr” deyince Haccâc, “hayır senin adın Şakî b. Kuseyr (mutsuz ve yenilmiş).” der. Bunun üzerine Saîd, “Annem ismimi senden iyi bilir.” dedikten sonra Haccâc, çeşitli sorular sorar ve Saîd’in boynunun vurulmasına hükmeder. İki rekât namaz kılmak isteyen Saîd için adamlarına “Eğer (kıble yerine) doğuya dönerse kılabilir dönmezse kılmasına izin vermeyin.” diyerek Saîd’e hakarete bulunmuştur.⁸⁰

İbn Sa’d’da geçen başka ilgi çekici bir rivayette Hasan-ı Basrî, “Ben şu Saîd b. Cübeyr’e şaşıyorum kendi memleketinden uzak bir yerde Haccâc’la savaştı ve onunla savaşmayı teşvik etti. Sonra kaçıp Mekke’ye gitti. Sonra da canını muhafaza edemedi.” der.⁸¹ Aslında bu rivayetten de anlaşıldığı kadarıyla Saîd’in kendisini iyi müdafaa edemediği anlaşılmaktadır. Zira Saîd, kendi gücünün üzerinde olan bir işe kalkışmış ve herhangi bir neticeye de ulaşamamıştı. Kaynaklardaki bilgilerden hareketle en azından bir dönem Saîd b. Cübeyr’in idareyi ıslah etmeye dönük bir politika içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu amacına dönük olarak da içine sinmediği halde Emevî yönetimi altında bazı devlet vazifeleri ifa etmiş ve Haccâc’a yakın durmuştu. Önceleri bu niyetini idarenin yanında kalarak denemeye çalışan Saîd b. Cübeyr, bunda muvaffak olamayınca önüne çıkan ilk isyan hareketine katılarak bu ıslah politikasını farklı bir tarzla gerçekleştirmek istemişti. Daha sonraları kendisi de yaptıklarından bir neticeye varamayışını sorgular

⁷⁸ İbn Hallikân, *Vefâyâtü’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*, 2/373.

⁷⁹ et-Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 6/490. Ayrıca bk. İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 4/54; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 12/463.

⁸⁰ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3/83.

⁸¹ İbn Sa’d, *Tabakâtu’l-kübrâ*, 6/276.

hale gelmiştir. Nitekim Hasan-ı Basrî'nin, Saîd'in durumu ile ilgili o günkü koşulları göz önüne alarak yaptığı değerlendirmesi, bu durumu ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra, yakalanacağını anladığında artık kaçmak istememesi ve Haccâc'ın huzuruna getirildiğinde "Ben Müslüman bir adamım bazen hata eder bazen isabet ederim."⁸² diyerek içerisine düştüğü durumu izah etmiştir.

Saîd b. Cübeyr ağırlıklı görüşe göre Hicrî 95 yılında 49 yaşında iken Haccâc tarafından katledilerek öldürülmüştür. Rivayetlere göre Haccâc da Saîd'i öldürdükten sonra akli dengesini ve sağlığını kaybedip on beş gün veya bir iki ay sonra ölmüştür.⁸³ Saîd b. Cübeyr öldürüldükten sonra Vâsıt şehrine defnedilmiş, Vâsıt'taki kabri Haccâc'ın ölümünden sonra halkın ziyaretgâhı olmuş, 1053/1643 yılında kabrinin üzerine bir türbe inşa edilmiştir. 1900'de buraya bir cami yapılmış, 1961'de inşasına başlanan büyük cami 1968'de tamamlanmıştır.⁸⁴

Sonuç

Emevî yönetiminin temel siyasetlerinden biri olan mevali politikası birçok alanda olumsuz neticeler doğurmuştur. İlmî kişilikleri ve dinî yaşamlarıyla Emevî toplumunda saygın konuma sahip birçok âlim, maalesef yöneticiler tarafından her zaman hak ettikleri konumu bulamamışlardır. Topluma kendini kabullendirmenin bir yolu olarak ilmi vasıflarıyla ön plana çıkmaya çalışan özellikle çoğunluğu mevaliden olan ulema sınıfı, mümeyyiz vasıflarına rağmen ikinci derecede muamele görmek istemediler. Saîd b. Cübeyr en çok da bu politikadan dolayı hayatı boyunca, bir dönem dışında, sürekli muhalif kanada yakın durmuştur. Önceleri Abdullah b. Zübeyr'in yanında, muhtemelen genç yaşından dolayı, pasif konumda yer almış. Abdullah b. Zübeyr öldürülünce biraz da Haccâc'ın gayretleriyle Emevî yönetimine yakın durmuş hatta devlet vazifeleri almıştı. Haccâc, Saîd'i Emevî devlet politikalarının ve teamüllerinin rağmına mevaliden olduğu halde geçici de olsa kadı tayin etmişti. Bu durumundan Saîd'in ilmi şahsiyeti itibariyle toplum nezdinde ne denli önemli bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Saîd'in potansiyel siyasi etkisini de göz önüne aldığından dolayı Haccâc, onu bir dönem yakınında tutmak istemiştir. Saîd b. Cübeyr bu süre boyunca bile Emevî yönetiminde bir şeylerin ters gittiğinin farkında olmalı ki önüne çıkan ilk fırsatta Abdurrahman b. Eş'as'la beraber aktif bir şekilde isyan hareketine katıldı. İbnü'l-Eş'as'ın ilk başlarda üstün başarılar göstermesinde onun da şüphesiz çok katkısı olmuştu. Ancak

⁸² et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 6/490; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 3/82; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/54; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/465. İbnü'l-Esîr'e göre Saîd Haccâc'ın sorularına karşılık "Ben Müslüman bir adamım bazen hata eder bazen isabet ederim." deyince Saîd'e karşı baya yumuşamıştı. Ancak boynumda İbnü'l-Eş'as'ın biati vardı deyince Haccâc, çok sinirlenmiş ve öldürülmesini emretmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/54.

⁸³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/55; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/466.

⁸⁴ Efendioğlu, "Saîd b. Cübeyr", 35/553.

bu başarı çok uzun sürmedi. İbnü'l-Eş'as'ın akıbeti de kendisinden önce Hz. Hüseyin'in, Mus'ab ve Abdullah b. Zübeyr'in akıbetine benzer bir şekilde sonuçlandı.

Saîd b. Cübeyr, katıldığı isyan hareketinden sonra on iki yıl kadar Emevî yönetiminden saklandı. Ancak Haccâc'ın girişimleri sonucu Mekke'de yakalanıp huzuruna getirildi. Uzun diyaloglardan sonra Haccâc'ın emriyle 95/713 yılında 49 yaşında iken öldürüldü. Haccâc tarafından yakalanıp huzuruna çıkarıldığında kendini iyi savunamadığı anlaşılmaktadır. Bu durumunu artık siyasi nedenlerden dolayı gizlenmekten bıktığı ve kendisini kaderin akışına bıraktığı şeklinde ifade etmiştir. Saîd b. Cübeyr'in siyasi kişiliği ilmi alandaki başarısı gibi olamamıştır. Bu yüzden de çalışmalara genellikle ilmi kişiliği ile konu olmuştur.

Kaynakça

- Aycan, İrfan. "Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- el-Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1417/1996.
- Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Futûhu'l-buldân*. Beyrut: Dârun ve mektebet'u-hilâl, 1408/1988.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Târîhu'l-kebîr*. 8 cilt. Haydarâbat: Dâiretu'l-meârîfi'l-osmaniyye, t.y.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Çakan, İ. Lütfü vd. "Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ebû Nuaym el-İsbehânî, Ahmed b. Abdullah. *Târîhu İsbehân*. thk. Seyyid Kûsrevî Hasan. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1410/1990.
- Efendioğlu, Mehmet. "Saîd b. Cübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/552-554. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû 'Amr. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umrî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1397/1976.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi tevârihi'l-mulûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Mustafa Abdulkadir 'Atâ. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1412/1992.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsne'den 'an Rasûlillahi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*. Thk. 120 Es'ad Muhammed Tayyib. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998.
- İbnu'l-Esîr, 'İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb. *Kitâbu'l-muhabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedide, 1366/1947.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Târîhu İbn Haldûn*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.

- İbn Hallikân, Ebû 'Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 cilt. Beyrut: Dârun Sadr, 1366/1900.
- İbn Hibbân, Muhammed. *Kitâbu meşâhîri 'ulemâi'l-emsâr*. thk. Merzûk Ali İbrahim. el-Mansure: Dâru'l-vefâ, 1411/1991.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Y.y, 1424/2003.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet 'Ukkâşe. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-ammetu ilkütub, 1410/1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdu'l-Kâdir Atâ. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- İbn Tağrîberdî, Cemâluddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhira*. 16 cilt. Mısır: Dâru'l-kutub, t.y.
- İsbehânî, Ebû Muhammed Abdullah. *Tabakâtu'l-muhaddisîn bi-İsbehân*. thk. 'Abdu'l-Ğafûr Abdu'l-Hak Huseyn el-Belûşî. 4 cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1992/1412.
- İsmail el-İsbehânî, Muhammed b. Fadl. *Siyeru's-selefi's-sâlihîn*. thk. Kerim b. Hilmî b. Ferhat b. Ahmed. 4 cilt. Riyad: Dâru'r-râye, t.y.
- Kahtânî, Abdurrahman b. Saîd b. Ali b. Vehf. *Ebrâcü'z-züccâc fi sîreti'l-Haccâc*, Riyad: Matbaatun sefir, t.y.
- Kesler, M. Fatih. *Mekke tefsir ekolü*. Ankara: Akçağ yayınları, 2005.
- Makdisî, el-Mutahhar b. Tahir. *el-Bed ve't-tarih*. 6 cilt. Paris: Börtarnod matbaası, 1345/1927.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Şemsuddîn Ebû'l- Muzaffer. *Miratu'z-zaman fi tevârîhu'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Hirât vd. 23 cilt. Dımeşk: Dâru'r-risâleti'l-alemiyye 1434/2013.
- Sicistânî, Ebû Bekr b. Ebî Dâvud. *Kitâbu'l-mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kâhire: el-Fârûku'l-hadîse, 1423/2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-taberî*. thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim. 11 cilt. Mısır: Dâru'l-meârif, 1387/1967.
- Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbâru'l-kudât*. thk. Abdulaziz Mustafa el-Murâğî. 3 cilt. Beyrut: el-Mektebetu't-ticâriyyetu'l-kubrâ, 1366/1947.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/145-146. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n- nubelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâvut. 25 cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1405/1985.
- Ziyâuddîn b. el-Esîr. *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*. Thk. Ahmed el-Huvafî, Bedvî Tibâne. 4 cilt. Kahire: Dâru nühzeti Mısır, ty.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lamu'l-esmâi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikî*. Kahire: 1959.

ENDÜLÜS BİYOGRAFİ YAZICILIĞINDA YENİ BİR DÖNEM: ZÜBEYDÎ'NİN
TABAKÂTÜ'N-NAHVİYYİN VE'L-LUĞAVİYYİN'İ İLE İBNU'L-FARADÎ'NİN TÂRİHU
'ULEMÂÎ' L-ENDELÜS ADLI ESERLERİ ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR
TAHLİL

Figen AKAY*

Öz

Hicrî 4/ Mîlâdî 11. Yüzyılda tarih sahnesinde boy gösteren Endülüs Emevî halifeliği devri, siyasi birliğin yanı sıra ilmî ve fikrî olgunluğa şahitlik etmiş, bu olgunluk da çeşitli ilim ve bilgileri kapsamıştır. Bu ilimler arasında Zübeydî (ö. 379/989) ve İbnu'l-Faradî'nin (ö. 403/1013) öne çıktığı tarih ilmi de vardır. Genel olarak Endülüs tarihi kütüphanesini ve özel olarak biyografi sanatını zenginleştirmeye katkıda bulunan bu iki isme ait olan *Tabakâtü'n-naħviyyîn ve'l-luğaviyyîn* ile *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs* adlı eserler Arap edebiyatı açısından önemli sayılacak bazı bilgiler içermektedir. Çünkü bu eserler H. 4-5/M. 10-11 tarih aralığında Endülüs'te yaşamış olan nahiv ve dil âlimlerini içermesi bakımından son derece önemli bir yere sahiptir. Bu iki eser üzerinde yapılan bazı tespit ve değerlendirmeler bu makalenin konusu olarak seçilmiştir. Bu çerçevede makale bir giriş, iki bölümden oluşmaktadır. Makalenin giriş kısmında Zübeydî ve İbnu'l-Faradî'nin araştırmamıza konu olan eserlerinin tarihi arka planına ışık tutmak ve yazarlarının içinde yaşadıkları asırda Endülüs'te sosyo-kültürel ortam göz önüne alınarak ilmî birikimlerinin anlaşılması noktasında giriş mahiyetinde bilgiler verilmiştir. Makalenin birinci bölümünde sırasıyla Zübeydî'nin ve İbnu'l-Faradî'nin kısa biyografileri aktarılmıştır. Ayrıca ilim talebi için yaptıkları yolculuklar, hocaları, öğrencileri ve eserleri kısaca tanıtılmıştır. Makalenin ikinci bölümde ise Zübeydî'nin *Tabakâtü'n-naħviyyîn ve'l-luğaviyyîn*'i ile İbnu'l-Faradî'nin *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs* adlı eserlerinden hareketle, bu iki eserin Endülüs biyografi yazıcılığındaki konumu ve önemine binaen bazı tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çerçevede her iki eser

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 04.10.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 22.12.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1371511>

* Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-9237-002X>

e-posta: feyupoglu@uludag.edu.tr

Atıf/ Citation: Akay, Figen. "Endülüs Biyografi Yazıcılığında Yeni Bir Dönem: Zübeydî'nin *Tabakâtü'n-Naħviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*'i İle İbnu'l-Faradî'nin *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs* Adlı Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil". *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (2023), 382-398.

içerik ve üslup olarak ele alınmış, benzer ve farklı yönleri göz önünde bulundurularak karşılaştırılmalı olarak analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Endülüs Edebiyatı, Dil Bilgisi, Biyografi Yazıcılığı, Dil.

A NEW ERA IN THE BIOGRAPHY OF AL-ANDALUS: A COMPARATIVE ANALYSIS OF ZUBAYDĪ'S TABAKĀT AL-NAHWĪYYĪN WA'L-LUKAWĪYYĪN AND IBN AL-FARADĪ'S TĀRĪHU 'ULEMĀ'Ī AL-ANDALUS

Abstract

The period of the Umayyad caliphate of Andalusia, which emerged on the stage of history in the 4th/ 11th century AH, witnessed political unity as well as scientific and intellectual maturity, and this maturity included various sciences and knowledge. Among these sciences was the science of history, in which Zubaydi (d. 379/989) and Ibn al-Faradī (d. 403/1013) were prominent. The works of these two names, *Tabaqāt al-nahwiyyīn wa al-lughawīyyīn* and *Tārīhu 'ulamā'ī al-Andalus*, which contributed to enriching the Andalusian historical library in general and the art of biography in particular, contain some information that can be considered important in terms of Arabic literature. Because these works have a very important place in terms of containing the grammatical and linguistic scholars who lived in Andalusia between 4-5 AH/10-11 AD. In the introductory part of the article, introductory information is given in order to shed light on the historical background of Zubaydi and Ibn al-Faradī's works, which are the subject of our research, and to understand their scholarly accumulation considering the socio-cultural environment in Andalusia in the century in which they lived. In the first part of the article, brief biographies of al-Zubaydī and Ibn al-Faradī are presented respectively. In the second part of the article, based on Zubaydi's *Tabakāt al-nahwiyyīn wa'l-lughawīyyīn* and Ibn al-Faradī's *Tārīhu 'ulamā'ī al-Andalus*, some determinations and evaluations were made regarding the position and importance of these two works in Andalusian biography writing.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Andalusian Literature, Grammar, Biography, Language.

Giriş

Zübeydî ve İbnu'l-Faradî'nin yaşadıkları dönem, hicrî dördüncü asrın son yarısı ile beşinci asrın ilk yarısını kapsamaktadır. Zübeydî'nin hayatının büyük bir kısmının geçtiği İbnu'l-Faradî'nin ise kısmen gençlik dönemlerine tekabül eden Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem (ö. 366/976) zamanında Endülüs'ün gerek siyasi gerekse kültür ve

medeniyet alanında yüksek seviyeye ulaştığı bilinmektedir. II. Hakem'in kurmuş olduğu saray kütüphanesine kitaplar toplamak için İslam dünyasının çeşitli merkezlerine memurlar göndermesi; ilim adamlarına değer verip ilme teşvik için onları ödüllendirmesi ve Kurtuba'da eğitim merkezleri açması sebebiyle Endülüs İslam coğrafyasının en gözde merkezi haline gelmiştir. Endülüs'ün birçok alanda zirve dönemini yaşadığı bir zaman diliminde, hilafetin merkezi olan Kurtuba şehrinde eğitimlerine başlayıp şehrin ilmi kalkınmasından faydalanma imkânı bulmaları şüphesiz ki ilmî kişiliklerinin oluşmasındaki en büyük etken olmuştur. Özellikle Zübeydî ilmî faaliyetlerle daha fazla meşgul olma imkânı bulmuş, hatta halife II. Hakem ile görüşmüş, onun talebi üzerine *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn* adlı eserini kaleme almıştır. Hicri beşinci asrın başlarında vefat eden İbnu'l-Faradî II. Hişam'ın (366-399/976-1009) halifelik dönemine de şahit olmuştur. II. Hişam döneminde de ilim ve kültür hayatı II. Hakem dönemindeki canlılığını korumuş ve Kurtuba ilmî merkez olma özelliğini devam ettirmiştir.¹

Makalenin çerçevesini tarih ve edebiyat âlimlerinden olan Zübeydî'nin *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn'i* ile İbnu'l-Faradî'nin *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* adlı eserleri belirlemiştir. Her ne kadar eserlerin kapsadıkları tarih aralıkları farklılık gösterse de makalede, her iki eserde de ortak olarak yer alan H. IV-V. Yüzyıllar arasında yaşamış olan dil âlimleri üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Nitekim Zübeydî, bölgesel ve ihtisas (nahivci ve dilci) ayırım temelinde kaleme aldığı eserinde Basra ve Kufe ekolünden başlamak üzere sırasıyla Mısır, Kayrevan ve Endülüs bölgeleri olmak üzere nahiv ve dil âlimlerinin biyografilerine kronolojik bir zaman dilimi çerçevesinde yer vermiştir. İbnu'l-Faradî ise, Endülüs'ün fethinden kendi dönemine kadar Endülüs'te yaşamış âlimleri araştırıp *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* isimli eserinde bir araya getirmiştir. Bu minvalde makalenin kapsamı Zübeydî'nin *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn* adlı eserinin son bölümü olan "Endülüslü nahivciler ve dilciler" başlığı ile İbnu'l-Faradî'nin *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* adlı eserinde kısa biyografilerine yer verdiği âlimler olmuştur. Nahiv ilmi ve dil bilimleriyle meşhur olmuş isimlerin tespit edilmesi ve bu âlimlere dair bazı değerlendirmeler makalenin konusunu oluşturmaktadır. Zübeydî'nin ve İbnu'l-Faradî'nin Endülüs'te yaşamış olan nahiv ve dil âlimlerinin isimleri, tahsil hayatları, ilmî yolculukları, yazdıkları veya rivayet ettikleri kitapları gibi birçok konuda önemli bilgilerin yer aldığı bu iki eser, tespit edilen isimlerin biyografilerini ele alış yöntemleri açısından da karşılaştırılmalı olarak incelenecektir. Böylece bir yandan Endülüslü dil âlimleri tespit edilirken diğer yandan da söz konusu dönemin önde gelen iki önemli biyografi yazarının bu alandaki yöntemlerine dair karşılaştırmalı olarak yapılan değerlendirmeler araştırmanın bir diğer önemli konusu olmuştur. Sonuç itibarıyla de

¹ Tarihçiler halife II. Hakem'i kendisinin ilmî kişiliğinden, ilim adamlarına verdiği değerlerden büyük bir övgü ile bahsettiği hatta onu "ahkem" yani "en bilge kişi" olarak nitelemişlerdir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 143-145.

Endülüs biyografi yazıcılığında meydana gelen gelişmeler de ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

1. Zübeydî'nin Kısa Biyografisi

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen² b. Abdillâh b. Mezhic b. Muhammed b. Abdillâh b. Bişr ez-Zübeydî el-İşbilî³, 316/928 yılında İşbiliyye'de (Sevilla) dünyaya gelmiştir. Babasından sonra İşbiliyye'nin bazı hocalarından ders okuyarak Kurtuba'ya (Cordoba) gitmiş ve oraya yerleşmiştir. Nahiv ve dil ilimleri alanında döneminin en seçkin isimlerinden birisi haline gelmiştir.⁴ Kurtuba'dan İşbiliyye'ye geri dönen Zübeydî, Endülüs Emevî halifesi II. Hakem'in davetiyle hilafet merkezi olan Kurtuba'ya tekrar dönmüştür.⁵ II. Hakem'in oğlu II. Hişâm'ın eğitimiyle de vazifelendirilen Zübeydî, İşbiliyye kadılığı görevinin yanı sıra polis teşkilatını da düzenlemiştir.⁶ Aynı zamanda ilmîni geliştirme imkânı da bulan Zübeydî, bu dönemde dil ve şiir alanının ileri gelen ismi olan Ebû Ali el-Kâli⁷ (356/967) yanı sıra, nahiv âlimi olan Muhammed b. Yahyâ er-Rebâhî⁸ (358/968) ve birçok âlimden ders okumuştur. Kendisinin rahle-i tedrisinden geçen bazı öğrencileri ise büyük dil âlimi olan İbn Sîde'nin babası İsmail b. Sîde, Arap dili ve edebiyatı âlimi olan vezir İbn Ebû Ubeyde, Ubâde b. Mâüssemâ, Vezir İffîlî, dil âlimi Temmâm b. Gâlip olarak sıralanmaktadır. 379/989 yılında İşbiliyye'de vefat etmiştir.⁹

² Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhü't-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb ve zikrû vezîriha Lisâniddîn İbni'l-Hatîb* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1387-1968), 7/38; Bazı kaynaklarda ise ismi Hasen şeklinde elif-lamsız olarak verilmiştir. Bkz. Ebu'l-Velîd Abdillâh b. Muhammed b. Yusuf İbnu'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-telif ve't-terceme, 1385-1966), 1/213; Ebû Bekir Muhammed b. Hayr b. Ömer b. el-İşbilî İbn Hayr, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbilî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1430-2009), 431.

³ Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'Ayân ve enbâü ebnâi'z-zemân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1397-1977), 4/372;

⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'Ayân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, 4/372; Ebû Abdillâh Muhammed b. Fettûh b. Abdillâh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi târihi ulemâi'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1428-2008), 1.296;

⁵ Ebu't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub Fîruzâbâdî, *el-Bülğa fi terâcimi eimmeti'n-nahv ve'l-luğa*, thk. Muhammed Mısri, Dimeşk: Dâru Sa'du'd-Dîn, 1999, s. 262; Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, I-IV, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî; 1986, 3/109.

⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'Ayân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, 4/372;

⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'Ayân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, 4/373;

⁸ Zübeydî *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luġaviyyîn* adlı eserinin sonunda hocasının biyografisine yer verdiği bölümde, hoca ve öğrenci arasındaki şiir alışverişi aralarındaki bağlantıyı açıkça ortaya koymaktadır. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. El-Hasan b. Ubeydullah ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luġaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kâhire: Dâru'l-meârif, t.y., 310-314; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'ayân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, 4/372;

⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'ayân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, 4/374; Zevalsiz, Halit, "Zübeydî, Ebû Bekr". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/ 519.

Başlıca eserleri şu şekilde sıralanmaktadır: Muhtaşaru'l-ayn,¹⁰ el-Vâdih (nahiv),¹¹ Ebniyetü'l-esmâ, Mâ telhanu fihî'l-âmmе,¹² Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn (bi'l-Maşrik ve'l-Endelüs).¹³

2. İbnu'l-Faradî'nin Kısa Biyografisi

Çeşitli kaynaklardan edinilen bilgilere göre yazarın adı Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yusuf b. Nasr'dır. Künyesinin Ebû Muhammed¹⁴ şeklinde geçtiği de görülmekle birlikte Ebu'l-Velîd olarak tercih görmüştür. Babasının ferâiz ilminde meşhur olması sebebiyle İbnü'l-Faradî nisbesiyle meşhur olmuştur.¹⁵ Bazı kaynaklar kendisini doğup büyüdüğü yer olan Kurtuba'ya nispet ederek el-Kurtubî,¹⁶ ailesine nispetle de el-Ezdî¹⁷ olarak isimlendirmişlerdir. Kurtuba'da 351 (962) yılında¹⁸ doğmuştur.

İbnu'l-Faradî, Endülüs'teki Emevî Halifeliğinin siyasi başkenti olan aynı zamanda da çeşitli alanlarda ve sanatta bilginlerin uğrak yeri olan Kurtuba şehrinde büyümüştür. Küçük yaşta Kurân-ı Kerîm'i okumayı öğrenip hafız olmuş, on dört yaşına geldiğinde ise birçok hocadan ders okumaya başlamıştır. İlmî hayatının Kurtuba'da başladığı İbnu'l-Faradî, Endülüs içinde ve dışında bulunan ilim merkezlerine yaptığı yolculuklar ile bir yandan kendi ilmini aktarmış diğer yandan da ilmini geliştirme imkânı bulmuştur. Bu çerçevede kendisinin Endülüs'ten Meşrik'e doğru uzanan coğrafyada gerçekleştirdiği bu seyahatler sonucunda edebiyatçı, nahivci, şair, kıraat âlimi, muhaddis ve fakih olarak

¹⁰ el-Makkarî, Nefhüt-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb, 7/38; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-'ayân ve enbâü ebnâi'z-zemân, 4/372;

¹¹ el-Makkarî, Nefhüt-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb, 7/39; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-'ayân ve enbâü ebnâi'z-zemân, 4/372;

¹² Firuzâbâdî, el-Bülğâ, s. 262.

¹³ el-Makkarî, Nefhüt-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb, 7/39; Safedi, el-Vâfi, 2. 259; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-'ayân ve enbâü ebnâi'z-zemân, 4/372.

¹⁴ el-Makkarî, Nefhüt-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb, 2/129.

¹⁵ Hayrettin ez-Ziriklî, el-A'lâm kâmûsu terâcim li-eşheru'r-ricâli ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn (Beyrut, ts.), 4/265; İbn Umeyre Ahmed b. Yahya b. Ahmed ed-Dabbî, Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs (Kâhire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabi, 1386-1967), 335.; el-Humeydî, Cezvetü'l-muktebis, 366;

¹⁶ İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yan ulema'il-mezheb (Kahire: Dârü'l-Türâs, 1391-1972), 1/452; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-'ayân ve enbâü ebnâi'z-zemân, 3/105; el-Makkarî, Nefhüt-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb, 2/129; Babanzade İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-müsannifin (İstanbul: Millî Eğitim Basınevi, 1370-1951), 1/449.

¹⁷ İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-'ayân ve enbâü ebnâi'z-zemân, 3/105; Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd İbn Beşkûvâl, es-Sıla fi târihi e'immeti'l-Endelüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve fukahâihim ve üdebâihim, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1431-2010), 1/337;

el-Makkarî, Nefhüt-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb, 2/129.; Ömer Rıza Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifin: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye (Beyrut: İhyâü't-türâsi'l-Arabi, ts.), 6/146;

¹⁸ İbnu'l-Faradî, Ebu'l-Asbağ İsmâ b. Ahmed'in biyografisini verirken, kendisiyle onun aynı tarihte doğduğunu ve bu tarihin 351 yılı olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbnu'l-Faradî, Târîhu ulemâi'l-Endelüs, 1/336.

tanınan pek çok hocaya sahip olmuştur.¹⁹ Bu hocaların başında ise, Yahyâ b. Abdullah b. Yahyâ el-Leysî (ö. 367/977),²⁰ Hattâb b. Mesleme b. Muhammed el-İyâdî (ö. 372/982),²¹ Ebû Ca 'fer b. Avnillah el-Bezzâz (ö. 378/988),²² Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ el-Müferric (ö. 380/388),²³ Abdullah b. İsmail b. Harb b. Ferec (ö. 380/990),²⁴ Ebu'l-Mervân Ubeydullah b. Muhammed el-Beşîr (ö. 380/990),²⁵ Abdullah b. Muhammed b. el-Kâsım es-Seğrî (ö. 383/993),²⁶ Yahya b. Mâlik b. Âiz b. Keysân (ö. 385/995),²⁷ Zekeriya b. Bekir b. Ahmed b. el-Ğassânî (ö. 393/1003),²⁸ gibi isimler sıralanabilir. Öne çıkan talebeleri ise²⁹ Mus'ab b. Abdillâh b. Muhammed b. Yusuf İbnu'l-Faradî (ö. 440/1048),³⁰ İbn Hazm (ö. 456/1064),³¹ İbn Hayyân'dır (ö. 469/1079).³²

İlim tahsili için Endülüs'ün dışına yapılan yolculukların yaygınlaştığı bir dönemde yaşayan İbnu'l-Faradî bu akıma uyararak ilim talebi için çeşitli şehirlere gitmiştir. Öncelikle 369-382/ 979-992 yılları arasında İsbiliyye, Şezûne, İstice İlbîre, Beccâne, Verker, Kal'atü Eyyûb³³ gibi Endülüs şehirlerinde bulunmuştur. 382/992 yılında da hac vazifesini yerine getirmek için doğuya gitmiştir. Bu zaman diliminde Mısır, Kayrevan ve Mekke'deki hocalarla tanışıp, ders halkalarına katılma imkânı bulmuştur.³⁴

¹⁹ İbnu'l-Faradî'nin hocaları hakkında geniş bilgi için bk. Şeymanur Keçeli, İbnu'l-Faradî ve Târîhu Ulemâi'l-Endelüs adlı eserin tanıtım ve değerlendirilmesi (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Marmara Üniversitesi, 2017), 26-49..

²⁰ İbnu'l-Faradî Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin tercemesini verirken, 366 yılında kendisinden Muvatta'yı dinlediğini ifade etmiştir. Bk. İbnu'l-Faradî, Târîhu ulemâi'l-Endelüs, 2/192.

²¹ İbnu'l-Faradî kendisinden ilim öğrendiğini ifade etmiştir. Bk. İbnu'l-Faradî, Târîhu ulemâi'l-Endelüs, 1/133.

²² İbn Beşkûvâl, es-Sıla, 1/338.

²³ İbn Beşkûvâl, es-Sıla, 1/338.

²⁴ İbn Beşkûvâl, es-Sıla, 1/338.

²⁵ İbnu'l-Faradî kendisinden rivayet ettiğini ifade etmiştir. Bk. İbnu'l-Faradî, Târîhu ulemâi'l-Endelüs, 1/253.

²⁶ İbn Beşkûvâl, es-Sıla, 1/338.

²⁷ İbn Beşkûvâl, es-Sıla, 1/338.

²⁸ İbnu'l-Faradî kendisinden rivayet ettiğini ifade etmiştir. Bk. İbnu'l-Faradî, Târîhu ulemâi'l-Endelüs, 1/152.

²⁹ İbnu'l-Faradî'nin hocaları hakkında bk. Keçeli, İbnu'l-Faradî ve Târîhu ulemâi'l-Endelüs, 50-59.

³⁰ İbnu'l-Faradî'nin oğludur ve babasının öğrencilerinden birisidir. ed-Dabbî, Buğyetü'l-mültemis, 471; el-Humeydî, Cezvetü'l-muktebis, 522.

³¹ Kaynaklarda İbn Hazm'ın hocası olarak İbnu'l-Faradî geçmese de İbn Hazm'ın bazı eserlerinden ve rivayetlerinden onun İbnu'l-Faradî'ye talebelik yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hazm Tavku'l-hamâme adlı eserinde İbnu'l-Faradî'nin oğlu Ebû Bekir Mus'ab b. Abdillâh b. el-Faradî hakkında şöyle der: "Kurtuba'daki hadis hocalarına ve Mus'ab'ın babasına hadis öğrenmek için gittiğimiz günlerde Mus'ab bizim için bir dost, arkadaş ve kardeşti." Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kûtî ez-Zâhirî İbn Hazm, Tavku'l-hamâme fi'l-ülfeti ve'l-üllâf, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye, 1407-1987), 262.

³² İbn Hayyân'ın Muktebes'inin bir kısmını neşreden Mahmûd Ali Mekkî, girişte İbn Hayyân'ın İbnu'l-Faradî'nin öğrencisi olduğunu belirtmiştir. Ebû'l-Mervân Hayyân b. Halef b. el-Hüseyin el-Emevî İbn Hayyân, el-Muktebes min enbâi ehli'l-Endelüs, thk. Mahmud Ali Mekkî (Kahire: Meclisü'l-Âlâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1414-1994), 21.

³³ Keçeli, İbnu'l-Faradî ve Târîhu ulemâi'l-Endelüs, 67.

³⁴ İbn Beşkûvâl, es-Sıla, 1/338; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-ayân, 3/105; ez-Ziriklî, el-A'lâm, 4/265; el-Makkarî, Nefhü't-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb, 2/129.

İbnu'l-Faradî hac ve ilim tahsili maksadıyla doğuya yaptığı yolculuktan döndükten sonra Kurtuba'ya yerleşmiş ve telif hayatına başlamıştır.³⁵ Bu eserlerin çoğu günümüze ulaşmamışken isimleri bazı kaynaklar tarafından kaydedilmiştir. Örneğin el-Mü'telif ve'l-muhtelif,³⁶ Müştebihü'n-nisbe,³⁷ Aḥbâru şu'arâu'l-Endelüs,³⁸ el-Müellef fi'n-nahviyyîn,³⁹ Risâle fi'l-fikh,⁴⁰ el-Münebbih li- zeyyi'l-fütûn alâ kavâili'l-fiten,⁴¹ Riyâdu'n-nüfûsi'n-naḳıyye fi 'ulemâ' ve meşâyihi İfrîkiyye⁴² adlı eserleri vardır. Bunların dışında günümüze ulaşan iki eseri bulunmaktadır. Bunların ilki çalışmamıza konu olan Târîhu ulemâi'l-Endelüs ile Kitâbu'l-elḳâb⁴³ adlı iki eserdir.

İbnu'l-Faradî 6 Şevval 403 / 20 Nisan 1013 tarihinde Berberî isyancılar tarafından Kurtuba'da öldürülmüştür.⁴⁴

3. Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn ile Târîhu ulemâi'l-Endelüs adlı Eserlerin Karşılaştırmalı Tahlili

Endülüs'te biyografi yazıcılığı IV/X asırda tabakât ve terâcim eserleri tarzında başlamıştır. Bu alanda telif edilen biyografi eserlerine bakıldığında bunların, sadece belirli bir alanda uzmanlaşmış kişileri içerdiği görülmektedir. Huşenî'nin (ö. 361/971) Aḥbâru'l-fukahâ ve'l-muḥaddisîn'i, Zübeydî'nin (ö. 379/989) Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn'i, İbn Cülcül'ün (ö. 384/994) Tabakâtü'l-eṭibbâ ve'l- ḥukemâ'sı gibi eserler bu konunun en bâriz örnekleri olmuştur.

Zübeydî'nin Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn adlı eseri bir giriş ve yedi bölümden meydana gelmektedir. Arap dilini övdüğü ve diğer tüm dillere üstün tuttuğu ifadeleriyle başladığı giriş kısmında, Arap dilinin tarihi hakkında bilgi vermiştir. Şöyle ki Arapların, cahiliye döneminde ve İslamiyet'in ilk yıllarında kendi selikalarına uygun olarak konuştuklarını, Allah'ın İslam dinini bütün dinlere üstün kıldıktan sonra insanların akın akın İslam dinine girdiklerini, böylece çeşitli dillerin birleşmesinden

³⁵ İbn Beşkuvâl, es-Sıla, 1/338.

³⁶ ez-Ziriklî, el-A'lâm, 4/265; İbn Beşkuvâl, es-Sıla, 1/338; el-Makkarî, Nefhü't-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb, 2/129; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-'Ayân, 3/105; Dabbî kitap hakkında 'kitâbun kebîr' der. Bk. ed-Dabbî, Buğyetü'l-mültemis, 335; Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifin, 6/146.

³⁷ ez-Ziriklî, el-A'lâm, 4/265; İbn Beşkuvâl, es-Sıla, 1/338; el-Makkarî, Nefhü't-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb, 2/129; Bağdatlı, Hediyyetü'l-ârifin, 1/449; Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifin, 6/146.

³⁸ İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-'Ayân, 3/105;; İbn Beşkuvâl, es-Sıla, 1/338; Bağdatlı, Hediyyetü'l-ârifin, 1/449;; ez-Ziriklî, el-A'lâm, 4/265; el-Makkarî, Nefhü't-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb, 2/129.

³⁹ İbnu'l-Faradî bu kitabını Abbas b. Nâsîh'in tercemesinde zikretmiştir. Bk. İbnu'l-Faradî, Târîhu Ulemâi'l-Endelüs, 1/296.

⁴⁰ Dabbî bu kitabı İbn Ebî Zeyd'in kendisine rivayet ettiğini söyler. Bk. ed-Dabbî, Buğyetü'l-mültemis, 336.

⁴¹ Dabbî bu kitabı kendisine Kâbisî'nin rivayet ettiğini söyler. Bk. ed-Dabbî, Buğyetü'l-mültemis, 336.

⁴² Babanzade İsmail Paşa Bağdatlı, İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ keşfi'z-zunûn (Lübnân: İhyâüt-Türâsi'l-Arabî, 1428-2008), 1/603; Bağdatlı, Hediyyetü'l-ârifin, 1/449; Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifin, 6/146.

⁴³ İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-'Ayân, 3/105;; İbn Beşkuvâl, es-Sıla, 1/337; el-Makkarî, Nefhü't-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb, 2/129.

⁴⁴ ed-Dabbî, Buğyetü'l-mültemis, 335;; İbn Beşkuvâl, es-Sıla, 1/341; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-'Ayân, 3/106; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcû'l-müzheb, 1/452; Bağdatlı, Hediyyetü'l-ârifin, 1/449.

dolayı Arap dilinde birtakım bozulmaların olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Arap dilindeki ilk bozulma dilin süsü olan aynı zamanda da manayı açıklığa kavuşturmada belirleyici olan irab unsurunda meydana gelmiştir. Bu sebeple de Arap dili âlimlerinin dili korumak adına birtakım kurallar ortaya koymaya başladıklarını vurgulamıştır. Bu noktada kuralları ilk koyucu olarak Ebü'l-Esved Zâlim b. 'Amr ed-Düelî, Nasr b. 'Âsım ve Abdurrahman b. Hürmüz gibi öncü isimleri sıralamıştır. Kendilerinden sonra gelen âlimlerin de bunların başladıkları işi tamamladıklarını, Arap diliyle alakalı uzun uzadıya açıklamalar ve kıyâsalar yapıp manaları açık bir şekilde ortaya koyduklarını, dilsel olgularla ilgili meseleleri, delilleri ve sebepleri (illetleri) bağlamında ele aldıklarını kaydetmiştir.⁴⁵

Zübeydî giriş kısmının devamında bu eserini Endülüs Emevî halifelerinden II. Hakem'in ricası üzerine yazdığını hatta kitapta takip edilecek yöntemin de halife tarafından belirlendiğini ifade etmiştir. Bu çerçevede kitabın içeriği ve tertibinde, öncelikle İslamî dönemin başlarındaki nahiv ve lügat âlimlerinden başlamak itibarıyla Zübeydî'nin yaşadığı asra kadar olan âlimlere, mümkün olduğu kadar doğum yerlerine, yaşlarına, vefat tarihlerine, itikadi görüşlerine, ilmî mezhep ve dereceleri hakkında bilgi verilmek üzere sırasıyla yer verilmiştir. Ayrıca onları yüceltmek için faziletlerine ve iyiliklerine dair hikâyelere de değinilmiştir.⁴⁶

Zübeydî söz konusu eserinde âlimleri incelerken ilk önce bölgesel ayırım yapmış, Basra, Kûfe, Mısır, Kayrevân ve Endülüs olmak üzere beş bölgeyi zikretmiştir. Daha sonra bu bölgelerde bulunan âlimleri nahiv ve lügat olmak üzere uzmanlık alanlarına göre yeniden gruplandırmıştır. Bu ayrımı Basra ve Kûfe dil mezheplerine net bir şekilde yansıttığı, her birini "nahivciler" ve "dilciler" başlıkları altında müstakil olarak gruplandırırken, diğer üç bölgedeki âlimleri "nahivciler ve dilciler" olarak tek başlık altında toplayarak tabakalara ayırdığı dikkat çekmektedir. Böylece eser Basra ekolüne mensup nahivciler, Kûfe ekolüne mensup nahivciler, Basra ekolüne mensup dilciler, Kûfe ekolüne mensup dilciler, Mısırlı nahivciler ve dilciler, Kayrevanlı nahivciler ve dilciler, Endülüslü nahivciler ve dilciler şeklinde yedi ana bölümü sıralanmıştır. Bu başlıklar altında sıraladığı âlimleri de ilgili oldukları kısımla alakalı özellik ve derecelerine göre yeniden bir sıralamaya tabi tutarak tabaka içinde yeni alt tabakalar meydana getirmiştir. Bu alt tabakalarda kronoloji gözetilmiş ama tamamen uygulanmamıştır. Ayrıca sayıları da birbirlerinden farklı olmuştur.

Zübeydî aslen nahiv ve dil âlimidir. Eserin son kısmı olan "Endülüslü nahivciler ve dilciler" başlığı altında toplamda 103 nahiv ve dil âliminin biyografisine yer vermesi sebebiyle bu başlık çalışmamızın odak noktası olmuştur. Böylece bu eser Endülüs'teki dil çalışmaları ve bu alanın öne çıkan isimlerini içermesi açısından son derece önemli bir kaynak sayılmaktadır

⁴⁵ Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, giriş, 11-12.

⁴⁶ Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, giriş, 17.

Yaşadığı dönemde geniş rivayet bilgisi ile hadis ve biyografi alanlarındaki bilgi birikimiyle şöhret kazanan İbnü'l-Faradî, Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs adlı eserinde Endülüs biyografi yazıcılığında önemli bir yere sahip olmuştur. Zira Endülüs âlimlerinin biyografileri hakkında kaleme aldığı bu eserinde, Endülüs'ün fethiyle 394/1004 yılları arasında yaşamış olan 1651 Endülüslü âlimin kısa biyografilerine yer vermiştir. İbnu'l-Faradî eserinde herhangi bir sınırlandırma yapmaksızın, birçok alanda yer alan Endülüslü âlimleri alfabetik olarak sıralamış ve biyografilerine bu şekilde yer vermiştir. Böylece kendinden önceki biyografi yazıcılığından farklı bir metot geliştirmiştir. Netice itibariyle sonra gelen biyografi yazarlarının takip ettiği yeni bir biyografi yazım metodu oluşturmuştur. Bu husus da Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs adlı eserin, biyografi alanındaki yeri ve önemine işaret etmektedir.

İbnu'l-Faradî eserinin giriş kısmında şehirler üzerine haberler ve hikâyeler içeren kapsamlı bir kitap yazmaya niyetlendiğini, fakat söylemediği bazı sebeplerden dolayı bu amacını gerçekleştiremediğini, bunun yerine özet halinde söz konusu eserini kaleme aldığını ifade etmiştir. Ancak burada dikkat çeken husus, eserin mukaddimesinde “hâzâ kitâbun ceme'nâhu”⁴⁷ şeklinde bir ifade kullanıp, kitap için herhangi bir isimlendirme yapmaması olmuştur. Eserin bu ismi alması farklı kaynaklar sayesinde olmuştur. Şöyle ki Humeydî bu eser hakkında Târîhu'l-ulemâ ve'r-ruvâti'l-ilm bi'l-Endelüs⁴⁸ olarak bahsederken, İbn Hallikân ve İbn Ferhûn Târîhu'l-Endelüs, İbn Hayr ise Târîhu'l-Endelüs ve Ricâlihâ⁴⁹ şeklinde bu kitaba atıf yapmıştır. İbn Beşküval ise bu esere Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs⁵⁰ demiş. Birçok isimle anılan bu eserle ilgili yapılacak olan çalışmada İbn Beşküvâl'in isimlendirmesi esas alınmıştır.

İbnu'l-Faradî bu kitabını 28 üst başlık, 161 alt başlığa ayırarak, alfabetik sıraya göre kaleme almıştır. Üst başlıkları elif harfinden yâ harfine kadar olan harflerden oluşurken; alt başlıklar âlimlerin isimlerini içerir. Böylece eserini “harfu'l-elif, harfu'l-bâ, harfu'l-cîm” şeklinde devam ederek toplamda 28 üst başlığa ayıracak şekilde alfabetik sıralamaya göre tertip etmiştir. Daha sonra da her üst başlığın altına da yine alfabetik olacak şekilde “Bâbu İbrahim, Bâbu Ebân, Bâbu Ahmed, Bâbu Bakî, Bâbu Câbir, Bâbu Hâris” şeklindeki isim sıralamasından oluşan toplamda 161 alt başlık vardır. Bu alt başlıklarda o isimle aynı olan diğer isimler vefat tarihlerine göre sıralanmıştır.

İbnu'l-Faradî'nin her bâbın sonuna “efrâd” ve “mine'l-ğurebâ” başlığı açtığı görülmektedir. Alfabetik olarak alt bölüme yerleşemeyen ve o babda tek kalan âlimi efrâd başlığı altında zikretmiştir. Aslen Endülüs'lü olmayıp dışarıdan özellikle doğudan Endülüs'e gelen âlimlere ise “mine'l-ğurebâ” başlıklı müstakil bir bölümde yer vermiştir.

⁴⁷ İbnu'l-Faradî, Târîhu Ulemâi'l-Endelüs, 1 (yazarın önsözü).

⁴⁸ el-Humeydî, Cezvetü'l-muktebis, 2/366.

⁴⁹ el-İşbîlî İbn Hayr, Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî, 272.

⁵⁰ İbn Beşküvâl, es-Sıla, 1/338;

Endülüslü kişilerden farklı olarak bu yabancı kişilerin Endülüs'e ne zaman geldikleri ve Endülüs'e ilim alanındaki katkıları hakkında bilgiler vermiştir.

İbnu'l-Faradî'nin bu eseri Endülüs âlimleri ve Endülüs'teki ilim râvileri hakkında yazılmış nadide eserlerden birisidir. Ayrıca bu eser, Endülüs'ün Emevîler dönemindeki siyasi ve kültürel tarihinin birçok açıdan incelenmesine de katkı sağlayan önemli bir kaynak olma özelliği taşımaktadır. Eser, bazı Endülüs halifelerinin ve valilerinin yanı sıra gerek aslen Endülüslü olup gerek Doğu'dan Endülüs'e göç eden âlimlerin, şair ve edebiyatçıların biyografilerini içermesi açısından da son derece değerlidir.

İbnu'l-Faradî'nin Tarîhu 'ulemâ'l-Endelüs'ü, hicrî dördüncü yüzyılın son yarısında Endülüs Arap edebiyatı, nahiv ve dil bilimleri alanlarında öne çıkan âlimlerin hakkında kısa bilgiler sunan temel bir kaynak olma özelliği taşıyan bir eserdir. Bu çalışmada, eserde biyografilerine yer verilen toplamda 1651 Endülüslü âlim içerisinde nahiv ilmiyle ilgilenen isimler tespit edilip değerlendirilmiştir. Bu çerçevede nahiv ve dil bilimleri ile ilgisinin olduğu belirtildiği 120 adet âlim tespit edilmiştir. Bu bilgilendirme yapılırken de İbnu'l-Faradî'nin bahsini ettiği âlimlerin sadece edebî yönüne dair kaydettiği bilgiler esas alınmıştır. Bu açıdan da çalışma Müslümanların dokuz asır boyunca hakimiyet kurduğu Endülüs'te, nahiv ilminin konumunu ve nahiv âlimlerini tespit etme noktasındaki önemine işaret etmiştir.

Endülüs'te biyografi yazıcılığı IV/X asırda tabakât ve terâcim eserleri tarzında başlamıştır. Bu alanda telif edilen biyografi eserlerine bakıldığında bunların, sadece belirli bir alanda uzmanlaşmış kişileri içerdiği görülmektedir. Huşenî'nin (ö. 361/971) Aḥbâru'l-fukahâ ve'l-muḥaddisîn'i, Zübeydî'nin (ö. 379/989) Ṭabaḳâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn'i, İbn Cülcül'ün (ö. 384/994) Ṭabaḳâtü'l-eṭṭibbâ ve'l-ḥukemâ'sı gibi eserler bu konunun en bâriz örnekleri olmuştur. İbnu'l-Faradî'nin (ö. 403/1013) V/XI. Yüzyılda Ṭârîhu 'ulemâ'l-Endelüs adlı eserini kaleme almasıyla birlikte Endülüs'te biyografi yazıcılığı alanında bir dönüm noktası yaşanmıştır. Bu eserin, daha önce yazılan biyografik eserlerden ayrıldığı en önemli husus, fetihten itibaren 394/1004 tarihine kadar yaşamış Endülüslü ilim adamlarını herhangi bir kategoriye koymaksızın alfabetik olarak sıralaması olmuştur. Bu kitabında, fıkıh, hadis, kıraat, edebiyat, geometri, astronomi ve tıp gibi birçok alanda öne çıkmış Endülüslü ilim adamlarının hayatlarına yer vermiştir. V/XI. Yüzyıldan itibaren ise Endülüs biyografi yazıcılığında İbnu'l-Faradî'nin yöntemi yayılmış ve bu minvalde eserler yazılmaya başlanmıştır. Bunun ilk örneği ise İbn Beşkuvâl'in (ö. 578/1183) es-Sıla isimli eseri olmuştur.⁵¹

Zübeydî, kitabının içeriği ve tertibinde, ilk olarak İslam'ın ilk başlarındaki nahiv ve lügat âlimlerinden başlamak itibariyle kendi yaşadığı asra kadar olan âlimlere, mümkün olduğu kadar doğum yerlerine, yaşlarına, vefat tarihlerine, itikadi görüşlerine,

⁵¹ Cumhur Ersin Adıgüzel, "Endülüs'te Biyografi Yazıcılığının Doğuşu ve Gelişimi (III-VII/IX-XIII. Yüzyıllar)", İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı, (2018), 170-174.

ilmî mezhep ve dereceleri hakkında bilgi verilmek üzere sıralamıştır. Ayrıca onları yüceltmek için faziletlerine ve iyiliklerine dair hikâyelere de yer vermiştir.⁵² Ama tabakalar altındaki başlıklandırmayı neye göre yaptığını belirtmemiştir. Ayrıca nahivciler ve dilbilimciler tarafından tanımlanan kesin kavramı da göstermemiştir. Burada âlimleri neye göre alt başlıklar altında bir araya getirdiğini de ifade etmemiştir. Bunu metinlere dair yaptığımız okuma sonucunda tarih aralığına ve konu birliğine riayet etmesi sayesinde anlamaktayız.

İbnu'l-Faradî'ye gelince Zübeydî'nin aksine, eserine eksiksiz ve son derece açıklayıcı bir metodolojik giriş yazdığı dikkat çekmektedir. İbnu'l-Faradî bu kitabı yazma amacını şu şekilde ifade eder. “*Âlimlerin ismini, künyesini, nesebini zikretmek, bunlar içinde kimlerin bir görüşe sahip olduğu, kimlerin hadis ve rivayet yönünden baskın olduğu, kimlerin Endülüs'ten Doğu'ya rihle yaptığı, orada kimlerden rivayette bulunduğu, kimlerle görüştüğü, kimlerin aldığı birikimi aktardığı, kimlerden fetva istendiği ve kimlerin hakimlik yaptığını zikretmektir. Ayrıca imkân ölçüsünde âlimlerin doğum ve vefat tarihlerini de zikrettim.*”⁵³ Ayrıca giriş kısmında kullandığı kaynakları, bu kaynaklara erişim yöntemlerini, kitabını alfabetik olarak ana bölümlere ayırdığını, bu bölümlerin altında da mümkün olduğunca kronolojik sıraya bağlı kalmaya çalıştığını dile getirmiştir. Bölüm bittikten sonra da bireysel kalanlara ve Endülüs'e dışarıdan gelenlere ayırdığı bazı bölümlere yer vermiştir.

Zübeydî, biyografisini kaydettiği kişinin mensup olduğu kabileyi, yaşadığı yeri, ders aldığı hocaları ile ders verdiği öğrencileri, dil konusundaki yetkinliği ve vefat tarihi gibi önemli hususları zikrettiği görülmektedir. Bu bilgileri verirken, bahsi geçen âlimin dil çalışmalarındaki konumuna işaret eden son derece önemli bilgiler vermektedir.

İbnu'l-Faradî de eserinde biyografilerine yer verdiği âlimlerin isminden sonra, varsa meşhur olduğu diğer ismi, künyesi ve nesebini de eklemiştir. Ulaşabildiği kadarıyla doğum ve ölüm tarihlerini de kaydetmiştir. Ayrıca tanıttığı kişilerin hangi şehirden olduğu ile hocalarından ve öğrencilerinden bahsetmiş, yazdığı kitaplardan önemli gördüklerini kaydetmiştir. İlim tahsili için Endülüs dışına yaptığı yolculuklar ile varsa üstlendiği resmî vazifelere de yer vermiştir. Âlimler hakkında verdiği bilgiler genel olarak birkaç satır olsa da bazı tercümelere daha uzun olmuştur. Bilgileri verirken bazen de yararlandığı kaynağı belirttiği dikkat çekmektedir.⁵⁴

Yukarıda da bahsi geçtiği üzere Zübeydî'nin eserindeki temel ayırım âlimlerin uzmanlık alanları olmuştur. Âlimleri nahivciler ve dilciler olarak ayırırken bunları bölgelere göre sınıflandırması ise, biyografi yazım geleneği bakımından farklı bir okuma metodu olmuştur.

⁵² Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, 17.

⁵³ İbnu'l-Faradî, Târîhu Ulemâi'l-Endelüs, 2 (yazarın önsözü).

⁵⁴ İbnu'l-Faradî, Târîhu Ulemâi'l-Endelüs, 1/316; 2/205.

İbnu'l-Faradî'nin eserini Zübeydî'nin metodundan ayıran en önemli husus, âlimleri uzmanlık alanlarına göre tabakalara ayırmaması, uzmanlık alanlarını da dikkate almaksızın isimlerini alfabetik olarak sıralanmasında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla söz konusu eserinde fıkıh, hadis, kıraat, edebiyat, geometri, astronomi ve tıp gibi birbirinden farklı alanlarda temayüz etmiş her ismin altında Endülüslü âlimlerin vefat tarihleri esasına göre sıralamıştır.

Zübeydî'nin eserinden farklı olarak İbnu'l-Faradî, aynı isme sahip olup Endülüs'e dışarıdan gelen kişilerin biyografilerine ise müstakil bir bölümde yer vermiştir. Bu bölümü de *mine'l-ğureba* olarak başlıklandırmıştır. İbnu'l-Faradî'nin benimsediği bu üslup tarzına kendinden önceki biyografi eserlerinde rastlanılmadığı gibi, kendisinden sonra benimsendiği görülmektedir.⁵⁵

İbnu'l-Faradî, âlimler hakkında bilgi verirken, bazen kaynaklarını ifade etmiştir. Örneğin 233 Numarada kayıtlı bulunan Ebû Abdülhamid İshak b. Abdirrahman'ın ölüm tarihini verirken bu bilgiyi İbn Hâris'ten naklettiğini söylemiştir.⁵⁶

Zübeydî ve İbnu'l-Faradî, eserlerinde bir dil ve nahiv âlimini tanıtırken her bir âlimin kendine has olan özelliklerini ön plana çıkarmış ve başka sıfatlarla da onları övmüştür. Kullandıkları bu sıfatlar, onların âlimlere verdikleri değere işaret etmektedir. Zübeydî'nin kullandığı sıfatlardan bazıları şunlardır: Kâne âlimen bi'l-luğati'l-Arabiyye⁵⁷ (Arap dili âlimiydi), Min zevi'l-fesâhati fi lisânihi ve şirihi⁵⁸ (Dili ve şiiri fasihti), Kâne bârian fi ilmi'l-Arabiyye⁵⁹ (Arapça bilgisi mükemmeldi), Kâne nahviyyen luğaviyyen fasiyha'l-lisân⁶⁰ (Dil ve nahiv âlimi olmasının yanı sıra fasih konuşmaktaydı), nahvî ve luğavî⁶¹(nahiv ve dil âlimi), kâne hafızan li'l-Kurân⁶²(Kurân hafızıydı), kâne fakîhen⁶³ (fakih idi).

İbnu'l-Faradî'nin ise bu bağlamda tercih ettiği ifadeler şu şekildedir: Fasîh, belîğ, şâir, hâfızan li'l-luğa (fesahat ve belagat sahibi, şair ve dil ilimlerine vâkıf), hâfızan li'n-nahv (nahiv ilmine vâkıf, iyi bilen), basîran bi's-şî'r (şiirde feraset sahibi, şiirin idrakinde olan) matbu'an fi's-şî'ri (doğuştan şiir söyleme becerisine sahip olan), âlim, fakih, şâir mütekaddim (ileri düzeyde şair), nahvî (nahiv âlimi), luğavî (dil bilimci), dâbitan li'l-kütüb, mütefennin (uzman), hasene'l-hatt (güzel yazı yazan), mütevâzî (alçakgönüllü), şeyhun edîbun (bir hoca), âkil, edîb, , halîm (yumuşak huylu), zû aclin râcih (üstün zekalı), mütedeyyin (dindar), kâne cezele's-şî'ri (güzel ve güçlü şiir şiire sahipti), kâne

⁵⁵ İbnu'l-Faradî'nin vefatından sonra eserine zeyiller yazılmaya başlanmıştır. Bunların en meşhuru İbn Beşküval'in es-Sıla adlı eseridir. Tıpkı İbnu'l-Faradî gibi eserinin son kısmında Endülüs'e dışarıdan gelen kişilere yer vermiştir.

⁵⁶ İbnu'l-Faradî, Târîhu Ulemâi'l-Endelüs, 1/71.

⁵⁷ Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, 259.

⁵⁸ Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, 262.

⁵⁹ Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, 278.

⁶⁰ Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, 306.

⁶¹ Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, 302.

⁶² Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, 291.

⁶³ Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, 302.

zâ derecetin fi'l-ilmî, kâtib, hatîb, mütesarrîf fi ilmi'n-nahv, arûzî,(aruz âlimi), müeddib, mevsuf bi'l-belâğa ve'l-hitâbe (belağat ve hitabet yönüyle tanınmış), meşhur bi'l-fesâha (fesâhetiyle bilinmiş), vb. Bunlar bir edebiyat âliminin taşıması gereken son derece önemli sıfatlar olsa gerektir.

Zübeydî (ö. 379/989) eserinin “Endülüslü nahivciler ve dilciler” başlığı altında toplamda 103 nahiv ve dil âliminin biyografisine yer vermiştir. İbnu'l-Faradî'nin eserinde var olup, daha kapsayıcı olması düşünülen Zübeydî'nin (ö. 379/989) Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn'de ise bazı isimlerin eksik olduğu tespit edilmiştir. Bu isimlerin sayısı oldukça çok olup, örnek teşkil etmesi açısından birkaç tanesine yer verilecektir. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

54 Numaralı kayıta bulunan Ebu'l-Velîd Ebân b. Osman el-Lahmî, Şezûne (Sedona) ehliendir. Nahiv ve dil âlimidir. Ayrıca güzel şiir söylediğini de kaydetmiştir. 377 tarihinde Kurtuba'da vefat etmiştir.

72 Numaralı kayıta bulunan Ebû Bekr Ahmed b. Yusuf b. Âbis el-Muâfirî, aslen Sarakusta'lı (Zaragoza) olup, Veşka'ya (Huesca) gitmiş ve ömrünün sonuna kadar orada yaşamıştır. İlim için rihle yapmıştır. Dil bilimi, nahiv ve şiir alanında yetenek sahibidir, doğuştan şairdir (şiir söyleme yeteneğine sahiptir). 297 yılında Veşka'da vefat etmiştir.

136 Numaralı kayıta bulunan Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen, Kurtuba ehliendir. Dil âlimi olmasının yanı sıra ileri düzey bir şairdir. 347'de vefat etmiştir.

154 Numaralı kayıta bulunan Ebû Ömer Ahmed b. Abdülvehhab b. Yunus, Kurtuba ehliendir. İbnu Sallallah olarak tanınır. Arapça ve dil bilgisi açısından zevk ve bilgi sahibiydi. 399 tarihinde vefat etmiştir.

165 Numaralı kayıta bulunan Ebû Cafer Ahmed b. Saîd b. Makdes, İlbîre (Elvira) ehliendir. Nahiv ve dil âlimidir. Halife el-Mustansır Billah'ın saray kütüphanesi için yeni kitaplar toplamış ve istinsah yapmıştır.

236 Numarada kayıtlı bulunan Ebû Bekr İshak b. Muhammed... b. Mutarrîf en-Nasrî, İsticce (Ecija) ehliendir. Dil, nahiv ve şiir alanında beceri sahibidir. Doğuştan şair ve belagat kurallarına uyararak akıcı bir şekilde konuşurdu. 370 tarihinde vefat etmiştir.

349 Numarada kayıtlı bulunan Ebû Bekir Hasan b. Velîd b. Nasr, Kurtuba ehliendir. İbnü'l-Arif diye tanınır. Nahiv ilmi alanında ileri seviyede bilgi sahibidir. 362 yılında Mısır'a gitmiş ve orada bulunan bir camide ders vermiştir. 367 yılında Mısır'da vefat etmiştir.

356 Numarada kayıtlı Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Velîd b. Nasr, Kurtuba ehliendir. İbnü'l-Arif olarak tanınırdı. Nahiv ve Arap dili âlimidir. Bu alanlarda ileri düzeyde bilgi sahibidir. İlim talebi için doğuya gitmiş ve oradaki hocaların desr halkalarına katılmıştır. Tuleytula'da (Toledo) 390 yılında vefat etmiştir.

416 Numarada kayıtlı bulunan Ebu'l-Kasım Halef b. Süleyman b. Amrûn el-Bezzâz, aslen İsticce'li olup, Kurtuba'ya yerleşmiştir. Nahiv ve dil âlimi, aynı zamanda da şairdir. 378 yılında Kurtuba'da vefat etmiştir.

475 Numarada kayıtlı bulunan Ebû Osman Saîd b. Aşşûn, İlbîre ehliendir. Nahiv âlimi, şair ve belîğ biri olup, Kurtuba'da halifelerin çocuklarını eğitmiştir. İlbîre'de vefat etmiştir.

İbnu'l-Faradî'nin eserinde geçen yukarıda sıralanmış olan isimlerin Zübeydî'de bulunmamasının birkaç sebebinin olduğunu düşünmekteyiz. Bunun ilk sebebi kanaatimizce Zübeydî'nin bu isimlere kendinden önceki kaynaklarda rastlamamış olmasıdır. Diğer sebepler ise Zübeydî'nin eserini h. 363-365 (974-976) yılları arasında telif ettiği dolayısıyla 365 tarihinden daha geç dönemde yaşamış olan âlimlere yer vermemesidir. Yani İbnu'l-Faradî'nin, Zübeydî'nin vefatından sonra yaşamış olan âlimlere yer vermesi olmuştur.

İbnu'l-Faradî her ne kadar Zübeydî'nin metodunu takip etmese de ondan çok sayıda nakilde bulunmuş ve Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs adlı eserinde ondan yaptığı atıflarda bulunmuştur. Bu atıflara bakıldığında Zübeydî'de geçen ifadeyi aynen almak yerine birtakım değişikliklere başvurduğu, bazen de ek bilgi verdiği dikkat çekmektedir. Örneğin; İbnu'l-Faradî, 618 Numaralı kayıta zikrettiği Ziya b. Ebi'z-Zâvî hakkındaki bilgileri Zübeydî'den aldığını zikretmiştir. Zübeydî zikri geçen şahsın Arap dili ve şiir ehlienden olduğunu ayrıca eyyamu'l-arab hafızı olduğunu⁶⁴ kaydederken İbnu'l-faradî de aynı ifadelerle bu bilgilere yer vermiş, ilaveten Kurtuba ehlienden olduğunu da eklemiştir.⁶⁵ Bir diğer örnek olarak İbnu'l-Faradî'nin 41 Numaralı kayıta yer verdiği Ebû İshâk İbrahim b. Ubeydullah el-Muâfirî verilebilir. Kendisi hakkında İşbiliye'li (Sevilla) olduğu, hâfızan li'l-luğa (Dilci), Basîran bi's-şîri (Şiir hakkında bilgi sahibi) ve Matbû'an fihi (Doğuştan şiire yatkınlığı vardı) olarak nitelediği bu kişi hakkında verdiği bilgiler⁶⁶ Zübeydî'deki bilgilerle uyumaktadır.⁶⁷

Bazen de İbnul-Faradî'nin, Zübeydî'den alıntı yaptığı kısımlarda eksiklik ya da yanlışlık olduğu göze çarpmaktadır. Örneğin 292 numaralı kayıta zikrettiği Bekir b. Hâtib el-Murâdî en-Nahvî hakkında arap dili, aruz ilmi ve matematik alanında öne çıktığını, nahiv alanında bir eser yazdığını ve bu eserin de mevcut olduğunu ifade etmiştir. Verdiği bu kısa biyografi bilgiyi Zübeydî'ye işaretten Muhammed b. Hasan'ın zikrettiğini⁶⁸ kaydetmiştir. Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn adlı esere bakıldığında onun nahiv alanında kitap yazdığı görülmektedir.⁶⁹ Fakat bu kitabın günümüze ulaştığına dair ifadeye ise Zübeydî'nin eserinin ilgili bölümünde rastlanılmamıştır. Bu

⁶⁴ Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, 292

⁶⁵ İbnu'l-Faradî, Târîhu Ulemâi'l-Endelüs, 2/205

⁶⁶ İbnu'l-Faradî, Târîhu Ulemâi'l-Endelüs, 1/18.

⁶⁷ Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, 307.

⁶⁸ İbnu'l-Faradî, Târîhu Ulemâi'l-Endelüs, 1/94.

⁶⁹ Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, 273.

yanlış aktarımın ya İbnu'l-Faradî tarafından bizzat yazıldığı düşünülmekte, ya da Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn adlı eserin İbnu'l-Faradî'nin elinde bulunan nüshasında bulunduğunu düşünmekteyiz. Bir diğer örnek ise 1008 numarada kayıtlı bulunan Ebu'l-Hazm Ufeyr b. Mesûd el-Ğassânî'dir. İbnu'l-Faradî kendisinin Murûr (Moron) ehlinden olup, Kurtuba'ya yerleştiğini, dil ilimlerini iyi bilip, ahbâru'l-arab yani Arapların eski tarihine dair destan mahiyetindeki rivayetler konusunda da bilgi sahibi olduğunu ifade ettikten sonra 220 yılında doğmuş, 316 yılında vefat ettiğini kaydetmiştir. Bu bilgiyi de aynı şekilde Muhammed b. Hasan'dan aldığını zikretmiştir.⁷⁰ Ne var ki Zübeydî'nin Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn adlı eserinde ilgili bölüme bakıldığında Ufeyr b. Mesud'un ilmi derecesine ve yöneticilerin çocuklarının eğitiminden sorumlu olduğuna dair bilgilere İbnu'l-Faradî'nin yer vermediği görülmektedir. Ayrıca bu bilgileri aldığını söylediği Zübeydî'nin eserinde, ilgili kişinin doğum tarihine de rastlanılmamıştır.⁷¹

Böylece, önceki birkaç örneğin ışığında, İbnu'l-Faradî'nin (Zübeydî'den) kaynaktan bizzat lafzen değil manen alıntı yaptığı, aldığı bilgiyi kendine ait ifadelerle yeniden şekillendirdiği ve bilginin de büyük oranda kaynağına ait olduğu sonucuna varmaktayız. Bahsedilen farklılıklara gelince de kesin olarak yanıldığını söylememiz mümkün değildir.

Sonuç

Endülüs tarihine bakıldığında, âlimlerin hayatlarını konu edinen biyografik eserlerin en erken hicri IV/ Mîlâdî X. Asırda yazılmaya başlandığı görülmektedir. Bu tür eserler meşhur olmuş şahsiyetlerin hayat hikâyelerini vermesinin yanında, o kişinin içinde yaşadığı toplumun tarihi, siyasi durumu ve kültürel ortamı hakkında da bilgi vermesi açısından oldukça önemli olmuştur. Ayrıca yazıldıkları dönemin dil zevki, edebî anlayışı, tarihi bakış açısı gibi düşünce yapısına da ayna görevi görmüştür.

Kültürel faaliyetler ve bilgi üretimi ancak siyâsî istikrarın olduğu bir atmosferde oluşup gelişir. Âlimleri ilme teşvik edip, onlara saygı duyup ödüllendirmede rol model olan halifelerin hâkim olduğu Emevî idaresindeki Endülüs topraklarındaki durum da tam olarak böyleydi. Bu ortamda insanlar, kendilerini birçok alanda geliştirme imkânı bulmuş ve eserler kaleme alabilmişlerdir. Sonuç itibariyle de Endülüs tarih kütüphanesine katkıda bulunan ve onu zenginleştiren birçok önemli eser ortaya konulmuştur. Bu bağlamda araştırmamızın konusunu oluşturan, genel anlamda Endülüs tarihi kütüphanesini ve özel anlamda ise biyografi sanatını zenginleştirmeye katkıda bulunan H. 4-5/M. 10-11 yüzyılda yaşamış iki isim ve iki eser dikkat çekmiştir. Zübeydî'nin Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn'i ile İbnu'l-Faradî'nin Târîhu ulemâi'l-Endelüs adlı eserlerinden hareketle, bu iki eserin Endülüs biyografi yazıcılığındaki

⁷⁰ İbnu'l-Faradî, Târîhu Ulemâi'l-Endelüs, 2/343.

⁷¹ Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn, 275.

konumu ve önemi tespit edilmiştir. Bu değerlendirmeler yapılırken Zübeydî'nin eseri, tabakat kitabı olarak yazıldığı ve doğrudan Endülüslü nahiv ve dil âlimlerini içerdiği için bu dönemin ön plana çıkan isimlerini tespit etmede oldukça kolaylık sağlamıştır. Ayrıca İbnu'l-Faradî'nin eserinden hareketle de eserde kısa biyografilerine yer verilen toplamda 1651 Endülüslü âlim içerisinden nahiv ve dil ilimleriyle ilgilenen isimler incelenmiş, böylece nahiv ve dil bilimleri ile ilgisinin olduğu belirtildiği 120 adet âlim tespit edilmiştir. Bu bilgilendirme yapılırken de İbnu'l-Faradî'nin bahsini ettiği âlimlerin sadece edebî yönüne dair kaydettiği bilgiler esas alınmıştır. Diğer yandan İbnü'l-Faradî'nin söz konusu eseri bazı eksiklikler içermesi nedeniyle tenkit edilmiş; eserde zikrettiği isimlerle beraber onun yer vermediği dil âlimleri tespit edilmiştir. Böylece 11. Yy a kadar Endülüs'te yaşamış gramer âlimlerinin tespiti hususundaki önemli bir boşluk doldurulmuştur.

Netice itibarıyla her iki eser içerik ve üslup olarak ele alınmış, benzer ve farklı yönleri göz önünde bulundurularak karşılaştırılmalı olarak analiz edilmiştir. Dönemin önemli isimlerinden olan Zübeydî ve İbnu'l-Faradî'nin sahip oldukları bilgi birikimi neticesinde ortaya koydukları bu iki eser, kaynaklarının çeşitli olmasının yanı sıra içerdikleri çıkarımları, döneminin Endülüslü dil âlimleri hakkında çeşitli bilgi alma imkânı sunmaktadır. Bu minvalde söz konusu eserler, hayat hikâyelerinden bahsettiği kişilerin edebî eserleri hakkında da bilgi vermiştir. Yer verdikleri âlimlerin edebî ürünlerine yer vermelerinin, Endülüs'ün ilmî, kültürel ve edebiyat alanında sahip olduğu bilgi birikiminin gelecek nesillere sağlıklı bir aktarımının yapılması gerektiğini düşünmelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu sebeple söz konusu eserler tarihî anlamda olduğu gibi, edebî anlamda da bir değer taşımaktadır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Cumhur Ersin. "Endülüs'te Biyografi Yazıcılığının Doğuşu ve Gelişimi (III-VII/IX-XIII. Yüzyıllar)". *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, Bağdatlı, Babanzade İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsârü'l-müsannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Basınevi, 1370-1951.
- Bağdatlı, Babanzade İsmail Paşa. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ keşfi'z-zunûn*. 2 Cilt. Lübnân: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1428-2008.
- Dabbî, İbn Umeyre Ahmed b. yahya b. Ahmed, *Buğyetü'l-mültemis fi târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1386-1967.
- Fîruzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Bülğâ fi terâcimi eimmeti'n-nahv ve'l-luğâ*, thk. Muhammed Mısırî, Dimeşk: Dâru Sa'du'd-Dîn, 1419-1999.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Fettûh b. Abdillâh el-. *Cezvetü'l-muktebis fi târîhi ulemâi'l-Endelüs*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1428-2008.

- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdümelik b. Mes'ûd. *es-Sıla fi târîhi e'immeti'l-Endelüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve fukahâihim ve üdebâihim*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2 Cilt. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1431-2010.
- İbn Ferhûn, İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yan ulema'i'l-mezheb*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'-Türâs, 1391-1972.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-'Ayân ve enbâü ebnâi'z-zemân*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397-1977.
- İbn Hayr, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr b. Ömer b. el-İşbîlî. *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1430-2009.
- İbn Hayyân, Ebü'l-Mervân Hayyân b. Halef b. el-Hüseyn el-Emevî. *el-Muktebes min enbâi ehli'l-Endelüs*. thk. Mahmud Ali Mekkî. Kahire: Meclisü'l-'Âlâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1414-1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kûtî ez-Zâhirî. *Tavku'l-Hamâme fi'l-'Ülfeti ve'l-'Üllâf*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Müessetü'l-Arabiyye, 1407-1987.
- İbnu'l-Faradî, Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yusuf. *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme, 1385-1966.
- İbnu'l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, I-IV, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kâhire: Dârü'l-fikri'l-arabî, 1406-1986.
- Keçeli, Şeymanur. *İbnü'l-Faradî ve Târîhu Ulemâi'l-Endelüs adlı eserin tanıtım ve değerlendirilmesi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Marmara Üniversitesi, 2017.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*. 16 Cilt. Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Makkarî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-. *Nefhü't-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb ve zikrü vezîriha Lisânidîn İbni'l-Hatîb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1387-1968.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Zevalsiz, Halit. "Zübeydî, Ebû Bekr". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 44/ 519-520. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Ziriklî, Hayrettin ez-. *el-A'lâm kâmûsu terâcim li-eşheru'r-ricâli ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. I-IX Cilt. Beyrut, 3. Basım, ts.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. El-Hasan b. Ubeydullah *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kâhire: Dârü'l-Meârif, 1404-1984.

النحو العربي وتطوره في شبه القارة الهندية
(من الفتح الإسلامي إلى نهاية الاحتلال البريطاني)

Mahmoud NASSAN*

الملخص

يُعدُّ النحو العربي في شبه القارة الهندية من أهم العلوم مكانةً وأبلغها أثراً لعلاقته بفهم القرآن والسنة، وارتباطه بإدراك الأحكام والمقاصد، ودوره في كيفية تراكيب الجمل والألفاظ، ونظراً لأهمية هذا الفن ومسيب الحاجة إلى قواعده وأحواله، فإن النحاة في تلك البلاد قد أخذوا على عاتقهم المحافظة على النحو العربي وأصالته، والمواظبة على تعلُّمه وتعليمه، والتحمُّس له والاعتزاز به، واعتكفوا عليه بالدراسة والبحث والنظم والتصنيف، والتعلم والتعليم والتحرير والتدقيق، وانشغلوا بكتابة الحواشي والشروح على المتون النحوية بلغات مختلفة من العربية والفارسية والأردية، وبمنظوماتها عبر العصور حتى أصبح تعلُّم هذا الفن وتعليمه، والوقوف على ضوابطه ومسائله من أولويات التعلم، ومن أهم موادّه المختارة في قائمة المفردات الدراسية بالمدارس الدينية وزوايا المساجد، وتلك الدراسات النحوية قد اتخذت شكلين من التأليف، فبعضها كانت متوناً مستقلة ذات طابع علمي موجز وخالٍ من التعليقات وقد اتصفت بالجودة والإتقان، وبعضها الآخر أُعدَّتْ شروحاً وحواشيً عقدها أصحابها بياناً لفك رموز الكتب النحوية وكشف غموضها، ونالت قسطاً من الشهرة والمكانة في حقل التعليم والدراسة لجودة المادة والتأليف، وحسن العرض والتعليل، وبذلك تطور النحو العربي، وازدهرت مسائله ومصنفاته في أطراف البلاد؛ فجاءت متفاوتة الأحجام والمادة، متباينة الطريقة والعرض، وفضلاً عن ذلك وجدت مجموعة من المنظومات الشعرية ألفت في هذا الفن وأدخلت إلى المناهج بغية تسهيل حفظ القواعد، وسرعة الاستحضار للمسائل، ومن هنا يقوم هذا البحث بتناول دراسة نَحْوِيَّة تاريخية ووصفيَّة منذ دخول الإسلام إلى تلك المناطق حتى نهاية الاحتلال البريطاني، ويتعرض لأهم السمات النحوية وأبرز مؤلفاتها بالدراسة والتحليل ليتجلى من خلاله حرص النحاة على قواعد النحو العربي والاهتمام بها حتى يتجنب اللسان من الوقوع في الخطأ واللحن، ويحافظ على فهم القرآن والحديث بشكل صحيح، وتحقيق الوحدة الإسلامية في بلاد المسلمين باللسان العربي المبين.

الكلمات الافتتاحية: النحو العربي، النحاة، المؤلفات النحوية، شبه القارة الهندية، الخصائص العامة للنحو، المدارس

الدينية.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 11.09.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 20.12.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1358249>

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0568-0776>

e-posta: mahmoud.naassan@gmail.com

Atıf/ Citation: Nassan, Mahmoud. "Hint Alt Kıtasında Arapça Dilbilgisi ve Gelişimi (İslam Fethinden Britanya Sömürgeciliğinin Sonuna Kadar)". *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (2023), 399-432.

HİNT ALT KITASINDA ARAPÇA DİLBİLGİSİ VE GELİŞİMİ (İSLAM FETHİNDEN BRİTANYA SÖMÜRGEÇİLİĞİNİN SONUNA KADAR)

Öz

Hindistan Yarımadası'nda Arap dilbilgisi, Kuran ve Hadis'i anlama, hükümlerin ve amaçların kavranması, cümle yapısı ve kelime kullanımının önemi sebebiyle öne çıkan bir bilim dalıdır. Bu alandaki dilbilimciler, Arap dilbilgisini ve kökenlerini koruma amacını taşımış, öğrenme ve öğretme konusunda kararlılık göstermiş ve çeşitli dillerdeki dilbilgisel metinleri açıklamalar ve notlar yazarak öğrenim ve öğretimi desteklemiştir. Bilimsel ve özgün metinler ile yorumları içeren açıklamalar aracılığıyla dilbilim çalışmaları yürütülmüş, bu çalışmalar kalite ve ustalıkla eğitim ve öğretim alanında tanınmış ve yüksek bir konuma ulaşmıştır. Arap dilbilgisi, farklı bölgelerde çeşitli boyutlarda ve içerikte gelişmiş, kuralları hatırlamayı kolaylaştırmak ve konuları hızla anlamak için şiirsel metinlerle zenginleştirilmiş ve öğretim programlarına dahil edilmiştir. Bu çalışma, İslam'ın bu bölgelere gelişinden başlayarak İngiliz sömürgeçiliğinin sonuna kadar olan tarihsel ve tanımlayıcı bir Arap dilbilgisi çerçevesinde dilbilimcilerin kurallara olan hassasiyetini, dilin hatalara düşmesini önleme önemini ve İslam dünyasında Arap dilinin birlik ve bütünlüğünü sağlama amacını inceler.

Anahtar Kelimeler: Arapça Gramer, Gramerciler, Hint Yarımadası, Gramerin Genel Özellikleri, Dini Okullar.

ARABIC SYNTAX AND ITS EVOLUTION IN THE INDIAN SUBCONTINENT (FROM THE ISLAMIC CONQUEST TO THE END OF BRITISH COLONIALISM)

Abstract

Arabic grammar in the Indian subcontinent holds a paramount position due to its profound impact on the understanding of the Quran and Hadith, its connection to comprehending legal rulings and objectives, and its role in shaping sentence structures and vocabulary. Recognizing the importance of this discipline and the pressing need for its rules, grammarians in this region have taken it upon themselves to preserve Arabic grammar and its authenticity. They are dedicated to learning, teaching, researching, and categorizing it, as well as writing annotations and explanations in various languages, including Arabic, Persian, and Urdu. These grammatical studies have taken two forms: concise independent texts known for their scientific rigor and clarity, and commentaries aimed at deciphering the intricacies of Arabic grammar. This dedication has led to the development and flourishing of Arabic grammar, with various sizes and content. Additionally, poetic mnemonic devices have been introduced into educational curricula to aid rule memorization. This research provides a historical and descriptive study of Arabic grammar in the Indian subcontinent from the introduction of Islam to the end of British colonial rule. It emphasizes the scholars' commitment to upholding the rules

of Arabic grammar to ensure linguistic accuracy and maintain a proper understanding of the Quran and Hadith, ultimately promoting Islamic unity among the people of the region through the use of clear Arabic language.

Keywords: Arabic Grammar, Grammarians, Grammatical Works, Indian Subcontinent, General Features of Grammar, Religious Schools

المقدمة

كان لعلماء شبه القارة الهندية عبر العصور الإسلامية مساهمة علمية في النحو العربي، ومشاركة واضحة في تطويره وازدهاره، وآثار رائعة في كتابة قواعده وموضوعاته حتى أصبح تعلم النحو . الذي هو جزء من اللغة العربية وآدابها. وتعليمه ودراسته في المدارس الدينية، وزوايا المساجد والدروس الخاصة من أولويات التعلم، وأهم المواد المختارة، وباتت المحافظة على حقيقته ونظامه، وصيانة قواعده ومسائله هامة لا يُستغنى عنها، وذلك نظراً لأهميته الكبيرة، ومكانته السامية بالنسبة إلى سائر العلوم العربية والإسلامية، فبالنحو يدرك أسرار القرآن ومقاصد السنة وقوانين الشريعة، وبه تُقوّمُ العبارة، وتُصان الجملة، ويُكبَّح اللسان، ويعصم القلم، ويعدل عن السقطة والهفوة، وانطلاقاً من هذه الأهمية للغة العربية عامة، والنحو العربي خاصة؛ لكونها لغة الدين الإسلامي، ولسان نبيه الكريم . صلى الله عليه وسلم .، فإن العلماء اللغويين والنحاة البارعين اعتكفوا على النحو العربي دراسة وحفظاً، وتدريساً وتعليقاً، واعتنوا به عناية خاصة واهتماماً بالغاً، وشجّعوا تلاميذه على قراءته قواعد ومبادئه، ورغبوا فيه، وبذلك العمل الجاد، والسعي الدؤوب، والنشاط المستمر استطاعوا أن يصنّفوا آثاراً رائعة، ومصنّفات بديعة تُضاف إلى المكتبة اللغوية والإسلامية في العالم الإسلامي عامة، وشبه القارة الهندية خاصة، ويتزوّد بها النحاة والباحثون أثناء دراستهم النحوية، ومسائلهم اللغوية، وكانت تلك الكتب النحوية التي تركوها في ميادين اللغة العربية، ومراكز التدريس تتضمن مواد غنية، وأفقاً واسعة تستوعب قواعد دقيقة، وموضوعات مفيدة يهدف بها أصحابها صيانة اللغة العربية من الهفوات والزلات، وإبعادها من المفاصد والألحان، وصونها من طغيان اللهجات واللغات، وبهذا الإنتاج العلمي، والإبداع القيم، والجهد المبذول في التصنيف قدموا للقراء ثمار أفكارهم، وجميل أعمالهم، وروعة نشاطاتهم، وساهموا في النهضة اللغوية، والثقافة الفكرية التي تركت بصماتها في سائر ربوع البلاد بمدنها وأقاليمها، وشاركوا في تأسيس بنائها، وتطوير أبوابها، وتلك الآثار النحوية قد اشتهرت شهرة واسعة في داخل شبه القارة الهندية، وحظيت بسمة طيبة في المجالس العلمية، ومكانة مقبولة، ونالت استحسان الباحثين والقراء في حقل التعليم والدراسة والتلقي؛ وذلك لما لها من جودة المادة، وسلاسة العرض، وعمق الدلالة، ومتانة التأليف، وحسن التعليل، وسعة الأفق يتجلى ذلك لكل من يطرق باب النحو في تلك الأراضي الواسعة النائية عن القراء العرب والمسلمين، ويعن النظر في قواعده الواردة في بطون كتب التراجم وتاريخ الأدب العربي وأطواره الفكرية واللغوية، ويجري مقارنة دقيقة بين مباحثه وآرائه، وبين متونه وحواشيه وتعليقاته، وتلك الدراسات اللغوية النحوية التي تم تداولها بين النحاة، وانشغل بإعدادها والتصنيف فيها وتحقيقها ودراستها المحققون والنحاة قد اتخذت شكلين من التأليف: .

فبعضها جاءت متونها مستقلة وخالية من الحواشي والتعليقات والملاحظات، وقد اتصفت تلك الأعمال العلمية، والآثار النحوية اللغوية بالجودة والإتقان، والوجازة والأصالة، كأمثال: " الإرشاد في النحو " للقاضي شهاب الدين الدولة آبادي (ت 849هـ)

الذي قيل في قيمته العلمية وحُكِمَ عليه بأنه أرفع مقاماً من " الكافية " في النحو لابن الحاجب (ت 646هـ)، نظراً لدقة مسأله، وحسن مناقشاته، وقلة ألفاظه، ومتانة أسلوبه، وجودة مادته، حتى اشتهر هذا الكتاب أوان حياة صاحبه، وتداوله أهل العلم والخبرة بعد مماته، وازداد الإقبال عليه، وكثرت الحاجة إليه في مراكز التعليم والمدارس العربية الدينية، وما زال قائماً . بأهميته العلمية ومكانته السامية . بأرض شبه القارة الهندية وخاصة في الهند وباكستان، ويُعدُّ من أشهر كتب هذا الفن وأبعدها صيتاً لِمَا له من مميزات وخصائص قلما توجد في كتاب آخر، ومثله كتاب نحوي آخر لا يقلُّ شأناً عما دُكِرَ في تلك البلاد، وهو كتاب: "هداية النحو" للشيخ سراج الدين عثمان الأودي (ت 758هـ)، فقد أعدّه العالم النحوي المشهور والمؤلف البارز في الأوساط العلمية بعد إمعان النظر، وقوة المطالعة، كما يوجد عدد آخر من المصنفين المحققين النحويين ممن كتبوا في النحو العربي، وأبحاثه اللغوية عبر الأزمنة المختلفة وفي مدنها الواسعة.

وبعضها الآخر أُعِدَّ شروحاً وحواشي، وتعليقات وتقريرات قام بها مؤلفوها لفكِّ رموز الكتب النحوية وألغازها، وكشف غموضها ومبهماتا، وتحليل تراكيبيها، وتوضيح الأجوبة عن اعتراضاتها وانتقاداتها، وبذلك كانت تُعدُّ مصادر لغوية، ومراجع هامة في التراث النحوي، وتتم الاستفادة منها، والاعتماد عليها في مجالات النحو ودراساته اللغوية، وتشكُّل رافداً غزيراً من روافد هذا الفن، ومصدراً مهماً لمبهماتا ونوادره، ومادة غنية لموضوعاته وقواعده، وكان من جملة هذه الشروح المفيدة، والتعليقات البديعة كتاب: " المعافية " للقاضي شهاب الدين الدولة آبادي، وهو شرح على " الكافية لابن الحاجب"، ويعرف بـ: " شرح الهندي" وهذا الكتاب أول تصنيف منظم في شبه القارة الهندية كله حتى أصبح متداولاً في أرجاء البلاد وفاق جميع الشروح في هذا الفن، وبذلك تحوَّل إلى أول كتاب في تلك المناطق⁽¹⁾، وكذلك شرح "غاية التحقيق" لصفي الدين بن نصير الردولوي (ت 820 هـ)، وغيره من شروح الإرشاد، والمعافية، والكافية لابن الحاجب، وشرح ملا جامي عليها، وقطرالندى لابن هشام (ت 761هـ)، ووصفت تلك الشروح والحواشي على الكتب المذكورة . وهي تُعدُّ من أمهات المصادر النحوية . بأنها من أجود الكتب، وأحسن الحواشي، وأروع الشروح، وأتقن التقييدات، وأطرف اليكّات التي قام بها العلماء والنحاة رغم أن العربية ليست لسانهم الأصلي، وديارهم بعيدة عن بيئتها الفصيحة وآدابها العريقة⁽²⁾ .

وهكذا خص الله . تعالى . هذه البلاد برجال كتبوا كتباً متعددة في النحو العربي، وبلغات مختلفة في قواعده من العربية، والفارسية، والأردية، فنالت مكانة بارزة، وشهرة واسعة ذاع صيتها في الآفاق، وتخطَّت سمعتها البلدان، حتى جعل هذا الفن من أهم العلوم التي يُعْتنى بها في سائر الأماكن العلمية، والمدارس الدينية، ومن أبرز مقرراتها الدراسية، وإذا ألقينا نظرة إلى المناهج والمفردات التي كانت متداولة منذ انتشار اللغة العربية وازدهارها في بلاد الهند والسند، وتأسيس المدارس العربية فيهما، وتعيين مادة النحو وتدريسها للطلاب فيما قبل القرن الثاني عشر الهجري لوجدناها تعتمد على عدد كبير من المفردات اللغوية ليس من بينها مؤلفات علماء شبه القارة الهندية إلا الكتب التالية: الإرشاد للقاضي شهاب الدين الدولة آبادي، وحواشي الكافية لبعض تلاميذه فقط،

(1) ينظر: الردولوي، صفي الدين بن نصير الدين الجونفوري، غاية التحقيق، تحقيق ودراسة دوست محمد شاكر السيلوي، وسماه: (التنقيح والتحقيق والتعليق على الكتاب: غاية التحقيق)، جامعة بنجاب . لاهور، الكلية الشرقية، باكستان، 1411هـ . 1990م، (رسالة دكتوراه غير منشورة) 21 / 1 مقدمة المحقق.

(2) وللوقوف على هذه الكتب وأهميتها النحوية ينظر: أبرز المصنفات النحوية ومؤلفيها في شبه القارة الهندية من هذه المقالة.

وهي بقيت في المناهج الدراسية المقررة لمائتي سنة تقريباً، ثم أخرجت منه، ولما نيّطت بالشيخ نظام الدين السالوي الفرنكي اللكهنوي (ت 1161هـ) مهمة تعديل المناهج المختلفة، ودمجها في منهج نموذجي جديد في القرن العاشر الهجري رأى بأن الأولوية في هذا التغيير هو تمثل الكفاءات العلمية، وإقرار الكتب المحلية وهذا ما تم اعتماده؛ حيث قام باختيار عدد من المؤلفات النحوية وتعيينها؛ لتكون مقررة ضمن المنهج المعتمد في المدارس العربية، وسمّي ذلك المنهج فيما بعد بـ: "درس نظامي"، وكان من الكتب النحوية المقررة التي أنتجها أبناء البلاد وعلماؤها في هذه المرحلة وتمت إضافتها كتاب: "هداية النحو" للشيخ سراج الدين عثمان الأودي المذكور آنفاً، و"شرح مائة عامل" للشيخ عبد الرسول السهارةوري (ت 9؟)، وهكذا كانت حركة التأليف في النحو العربي، وتطوره المزهر بالأقاليم الشمالية الهندية الباكستانية ومدارسها العلمية⁽³⁾.

وأما في المناطق الجنوبية من شبه القارة كإقليم مليبار وما يحيط به من المدن والقرى، فكانت العناية بقواعد النحو ودراسته، والاهتمام بشأنه ملحوظة، ومساهمة النحاة في هذا المجال واضحة، ولا سيما في القرن التاسع الهجري؛ حيث نشأت ببلدة (فنان) المدرسة المخدومية، فتطور علم النحو فيها تطوراً واسعاً، وازدهرت مسائله ومصنفاته في أطرافها منتشراً؛ فعلماءها قاموا بتصنيف مجموعة من المؤلفات النحوية القيمة جاءت بأشكال متفاوتة الأحجام، متنوعة المادة، متباينة الطريقة والعرض، فمنها كانت متوناً مستقلة ذات طابع علمي موجز، ومنها كانت شروحات وحواشي وتعليقات عقدها أصحابها بياناً وتفسيراً لعدد من أمهات الكتب النحوية، وأدخلت للمنهج الدراسي، ونالت اهتمام النحاة والشرح المحققين ورعايتهم، وكان أشهر تلك الكتب التي استعملها النحاة من أبناء البلاد في المدارس العربية الدينية والمجالس العلمية، واكتسبت أنظار الباحثين نحوها كتاب: "شرح التحفة" للمخدوم الكبير، زين الدين (ت 928هـ)، و"شرح على ألفية ابن مالك"، و"عين الهدى شرح قطر الندى" للشيخ عثمان بن جمال الدين المعبري الفناني (ت 991هـ)، وكتاب "النحو الكبير" لساليلاكات كنج أحمد حاجي (ت 1338هـ)، وغيرهم من النحاة الذين لم تستوعبهم هذه الأسطر القليلة، وتركّت ذكر أسمائهم خوفاً من الإطناب والحشو، وفضلاً عن ذلك أن مجموعة من المنظومات الشعرية في علم النحو أدخلت إلى مناهج الدراسة، فبعضها كانت قديمة موروثه قدمت إلى الهند، كأمثال: ألفية ابن مالك، والتحفة الأرجوزية، وبعضها الآخر أبدعها علماء شبه القارة الهندية، وأضافوها إلى المصادر اللغوية، وتوسعت بها أبواب النحو العربي، كتحويل القاضي محمد بن عبد العزيز الكالكوتي (ت 1025هـ) كلاً من كتاب: "الأجناس"، و"قطر الندى"، و"العوامل" إلى منظومات شعرية بغية تسهيل حفظ القواعد النحوية، وسرعة استحضار مسائلها، والاستشهاد بها وقت لزومها⁽⁴⁾، ولم يكن هذا الحرص على اللغة العربية وآدابها عامة، والنحو العربي خاصة من قبل النحاة واللغويين الذين تعلّموه وعلموه، وشجّعوا عليه، ودرّسوه وصنّفوا فيه إلا بفضل الدولة المسلمة في شبه القارة الهندية ورعاية سلاطينها وأمرائها المحبّين للغة العربية والمشجعين لها، وما ذاك الاهتمام بما إلا لكون علم النحو وسيلة لفهم القرآن الكريم وإعجازه، وتفسيراً لحقائق الدين الإسلامي وإدراك لأسراره، وأداة لتحقيق الوحدة الإسلامية في سائر أرجاء المعمورة بين أبنائها، فعليه تأتي هذه المقالة عبر دراسة العناصر الآتية:

(3) وللمزيد من الموضوع وأهمية هذه الكتب النحوية في المدارس بنظر: دور النحو العربي في المدارس الدينية وأبرز مقرّراته فيها من هذا البحث.

(4) وللاطلاع على هذه الكتب وأسمائها ودورها العلمية بنظر: نشأة النحو العربي وتطوره في شبه القارة الهندية، وأبرز المصنفات النحوية ومؤلفيها في شبه القارة الهندية من هذه المقالة.

المقدمة

مفهوم النحو العربي وأهميته في شبه القارة الهندية
 نشأة النحو العربي وتطوره في شبه القارة الهندية
 دور النحو العربي في المدارس الدينية وأبرز مقرراته فيها
 السمات العامة للنحو العربي في شبه القارة الهندية
 أبرز المصنفات النحوية ومؤلفيها في شبه القارة الهندية
 الخاتمة

مفهوم النحو العربي وأهميته في شبه القارة الهندية:

فالتحو لغةٌ - كما ورد في المعاجم العربية (5): هو مشتق من المادة اللغوية (نحا)، يقال: نحا إلى شيءٍ، أي قصدَهُ، وعليه فالتحو معناه القصدُ والطريقُ، وهذا أحد الألفاظ التي تفيدها مادة النحو، وقد ذَكَر الأزهري في هذا الصدد بأنَّ أهل اليونان كانوا إذا وجدوا أحداً يعلم الألفاظ واللغويات ويُعنى بأمور البحث سموهُ نَحْوِيًّا، ويؤيد كلامه بأنَّ يوحنا الإسكندرانيّ سُمِّيَ بيحيي النحوي لما كان له من المعرفة بلُغة أهل اليونان(6)، ومما يذكر هنا أنّ أبا الأسود الدُّؤليّ حينما وضع قواعد اللُغة العربية قال للناس: "انحوا نحوه"، أي اقصدوه، فسُمِّيَ نَحْوًا(7)، ومن هنا ذهبت طائفة من أهل اللغة إلى أن القصد هو أوفق المعاني للنحو وأشبهها بالمعنى الاصطلاحي، كأمثال ابن دريد؛ حيث تحدّث عن مفهوم النحو اللغوي قائلاً: " ومنه اشتقاق النحو في الكلام، كأنه قصد الصواب"(8)، وتبعه ابن فارس بالقول: " ولذلِكَ سُمِّيَ نحو الكلام؛ لأنه يقصدُ أصولَ الكلام فيتكلم على حسب ما كانت العربُ تتكلَّمُ به"(9).

واصطلاحاً: فقد عرّفهُ النحاة بتعريفات عدّة منها ما عرّفه الجرجاني بقوله: " هو علم بقوانين يعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب والبناء وغيرهما، وقيل: النحو: علم يعرف به أحوال الكلم من حيث الإعلال، وقيل: علم بأصول يعرف بها صحة الكلام

(5) ينظر . مثلاً: الجوهري، إسماعيل بن حماد، أبو نصر، تاج اللغة وصحاح العربية = الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1407هـ - 1987م 6/ 2503، والزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ط، د ت، د م 40/ 41 وما بعدها، والقيومي أحمد بن محمد بن علي الحموي، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د ط، د ت 2/ 596، مادة (نحو).

(6) ينظر: الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 2001م 5/ 163 مادة (نحو)، وينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ 15/ 309 المادة نفسها. (7) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة 5/ 163 مادة (نحو).

(8) ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة؛ تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1987م 1/ 575 مادة (نحو).

(9) ابن فارس، أحمد بن فارس القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د م، د ط، 1399هـ - 1979م 5/ 403 مادة (نحو).

فساده"⁽¹⁰⁾، وكما حدّده البجائي بقوله: هو "علمٌ به يُعرفُ أحوالُ أواخرِ الكلمِ العربيّةِ إفراداً وتركيباً"⁽¹¹⁾، وبهذه التعاريف نرى معنى النحو الاصطلاحي يدور حول كونه علماً يبحث عن أحوال الكلام من حيث صحته وفساده، وبأن مفهومه ليس علامة لفظية ينحصر عليها الإدراك فحسب، وإنما هو مناط إيضاح الدلالة والارتباط بها، وبالإعراب يفهم مراد المتكلم، وهذا ما يستأنس من كلام ابن فارس حينما تعرض لذكر الإعراب قائلاً: "فأما الإعرابُ فيه تُمَيِّزُ المعاني ويُوقِفُ على أغراض المتكلمين، وذلك أنّ قائلاً لو قال: "ما أحسنُ زيدٌ" غيرَ معرَّبٍ أو "ضربَ عمرُ زيدٌ" غيرَ معرَّبٍ لم يُوقَفِ على مراده، فإن قال: "ما أحسنُ زيداً" أو "ما أحسنُ زيدٍ" أو "ما أحسنُ زيداً" أبانَ بالإعراب عن المعنى الذي أراد، وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها: فهم يُفَرِّقون بالحركات وغيرها بين المعاني"⁽¹²⁾.

وأما أهميّة النحو العربي في تلك البلاد، فُيَعَدُّ من أشهر علوم اللغة العربيّة مكانةً وأبلغها تأثيراً؛ لما له من علاقة وطيدة بفهم القرآن الكريم والحديث الشريف، وارتباط شديد بكيفية تراكيب الجمل وأداء الألفاظ، وكثرة معاني للدلالات الناشئة عن وجوه الإعراب والبناء ومتعلقاتها باختلاف الأحوال والأزمنة، ويضاف إلى ذلك أنه يساعد على تعرف صحة التراكيب العربيّة أو ضعفها، ويدقق في المفردات الواقعة في تراكيبها بغية تجنب الوقوع في الأخطاء وصون اللسان من الزلات، والتمكّن من قدرة الإيفهام على التعبير الصحيح والنطق السليم في المحادثة، ولهذا الأهمية نشير إلى بعض النقاط التي دفعت النحاة الهنود إلى العناية بهذا الفن، وجعله موضع عناية لهم على النحو الآتي:

. أهميّة النحو العربي في بيان القرآن الكريم وفهم معانيه: بما أن علم النحو أحد أدوات فهم القرآن وعلومه، ويساعد على توضيح نصوصه وإدراك معانيه والوقوف على أسراره وأهدافه، ويحافظ على نطق آياته بطريقة صحيحة، ويجعل به تراكيب الجمل سليمة من الأخطاء وخالية من العيوب فإننا نجد كثيراً من نحاة شبه القارة الهندية قد اهتموا بقواعده ومسائله خلال العصور الإسلامية، ودرسوه في المدارس الدينية وزوايا المساجد، واعتكفوا عليه بالدراسة والتحقيق، وقاموا بكتابة الحواشي والشروح على المتون النحوية وشروحها ومنظوماتها التي تدور حول قواعد ذاك الفن ومسائله، كما اعتنوا بإعراب القرآن النحوي ووجوهه الدلالية، وضربوا لذلك أمثلة رائعة بجهودهم القيمة ومصنفاًهم الدقيقة لا تزال آثارها تلمع للمفكرين والنحاة في المكتبات الإسلامية، وكان من أبرز تلك الكتب: البحر الموج للقااضي شهاب الدين الدولة آبادي؛ إذ اعتنى فيه ببيان التراكيب النحوية ووجوه الفصل والوصل أشد اعتناء⁽¹³⁾، وكتاب نور النبي تفسير القرآن للشيخ حسين بن خالد الناكوري، وهو يشتمل على حل التراكيب النحوية وتوضيح المعاني⁽¹⁴⁾،

(10) ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1403هـ - 1983م ص 240.

(11) البجائي، أحمد بن محمد الأندلسي، شهاب الدين الأندلسي، الحدود في علم النحو، تحقيق: نجاة حسن عبد الله نولي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية، الطبعة: العدد 112 - السنة 33 - 1421هـ/2001م ص 435 - 436، وينظر: الأشتوني، علي بن محمد، أبو الحسن، نور الدين، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419هـ - 1998م 1/ 19.

(12) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، الصاحبي في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، منشورات محمد علي بيضون، [بيروت]، ط 1، 1418هـ - 1997م ص 143.

(13) ينظر: الحسيني، عبد الحي بن فخر الدين، الثقافة الإسلامية في الهند، المسمّى ب: معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة. مصر، د ط، 2012م ص 149.

(14) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص 149.

والتفسير المظهري للقاضي ثناء الله الباني بتي، وكان مما اهتم به في ذلك التفسير الوجوه الإعرابية وتراكيب الجمل اهتماماً بالغاً⁽¹⁵⁾، وكذا رسالة في النحو للشيخ علي بن أحمد المهائمي (ت ٨٣٥ هـ)، وهي عجيبة في مضمونها. كما قال غلام علي آزاد البلكرامي⁽¹⁶⁾؛ حيث قدم فيها صاحبها وجوهاً عديدة من الإعراب للآية الثانية من سورة البقرة، وهي قوله . تعالى .: { ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ }⁽¹⁷⁾، وقد ذكر المؤلف في هذه الرسالة الصغيرة / ٢١٨٣٤٤٥٢٤ / من أوجه الإعراب المختلفة لهذه الآية القصيرة، وقد اقتطف منه غلام علي آزاد جملاً ليستدل بها على براعة المهائمي اللغوية، وقدرته الفائقة في النحو العربي ومسائله البليغة⁽¹⁸⁾، وإزالة الجمد من إعراب أكمل الحمّد للمولوي أبي الحسنات محمد عبد الحي الفرزكي محلي اللكهنوي (ت ١٣٠٤ هـ)، وهو في إعراب سورة "الحمد"⁽¹⁹⁾، وغير ذلك من كتب الأعراب لأولئك النحاة المصنفين سواء أكانت تلك النصوص القرآنية المعربة تدور حول كل السور في القرآن الكريم، أم لبعض سور مختارة وجزئيات معينة منه اكتفى بها صاحبها وانشغل بها بياناً للكلام المنزل وتوضيحاً لدلالته، ومن هنا فإننا رأينا طائفة من المفسرين القدامى قد أشاروا إلى أهمية النحو العربي ودوره المهم في تفسير القرآن الكريم وفهم معانيه، كمثال ابن عطية؛ حيث تحدث عن الموضوع بقوله: إِنَّ عِلْمَ النَّحْوِ وَتَحْدِيدَهُ "إِعْرَابُ الْقُرْآنِ أَصْلٌ فِي الشَّرِيعَةِ؛ لِأَنَّ بِذَلِكَ تَقُومُ مَعَانِيهِ الَّتِي هِيَ الشَّرْعُ"⁽²⁰⁾، وهذا ما يؤكده عبد القاهر الجرجاني قائلاً لِمَنْ يُقَابِلُ عِلْمَ النَّحْوِ بِالْإِهْمَالِ وَالِاسْتِصْغَارِ: "وَأَمَّا زَهْدُهُمْ فِي النَّحْوِ وَاحْتِقَازُهُمْ لَهُ، وَإِصْغَارُهُمْ أَمْرَهُ، وَتَهَاوُؤُهُمْ بِهِ، فَصَنِعُهُمْ فِي ذَلِكَ أَشْنَعُ مِنْ صَنِعِهِمْ فِي الَّذِي تَقَدَّمَ، وَأَشْبَهُهُ بِأَنَّ يَكُونَ صَدَاقًا عَنْ كِتَابِ اللَّهِ، وَعَنْ مَعْرِفَةِ مَعَانِيهِ"⁽²¹⁾، وبهذا الاعتبار ندرك أن الجهل بالحركة الإعرابية في الآيات القرآنية قد يؤدي إلى تحريف المعاني عن مقاصدها، ويُفضي إلى الإتيان بدلالات تتضمن الكفر بسبب القراءة الخاطئة وتغيير الحركة الصحيحة، وهذه المعرفة لا يتأتى إدراكها ولا يؤتى ثمارها إلا بالنحو العربي الذي أنزل الله كتابه بلسان أهله وطلب منهم فهم نصوصه المقدسة بهذه الطريقة في كثير من الآيات منها قوله . تعالى .: { إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ }⁽²²⁾، وقوله: { بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ }⁽²³⁾، ونحوه من الآيات الدالة على أنه

(15) ينظر: المصدر السابق ص 150، وهو يقع في سبعة مجلدات كبار، وقد صنفه صاحبه بالعربية.

(16) ينظر: البلكرامي، غلام علي آزاد الواسطي، سبحة المرجان في آثار هندستان، تقديم وتحقيق: محمد سعيد الطريحي، دار الرافدين، بيروت، ط 1، 2015 م ص 91 . 92 ص ٩٠.

(17) الآية / ٢ .

(18) ينظر: البلكرامي، سبحة المرجان ص 91 . 92، وأحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية، ترجمه عن الإنكليزية وعلق عليه الدكتور عبدالمقصود محمد شلقامي، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، د ط، ١٩٧٨ م ص 208 . 209.

(19) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٦، وأحمد، جميل، حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، د ط، ١٩٧٧ م ص 26، 386.

(20) ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1422 هـ / 1 / 40.

(21) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، أبو بكر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة . السعودية، ط 3، 1413 هـ - 1992 م ص 28.

(22) سورة يوسف: الآية / 2 .

(23) سورة الشعراء: الآية / 195 .

نزل بلسان عربي مبين، وفي هذا الصدد يقول المفسر أبو حيّان: "فجديرٌ لمن تاقث نفسه إلى علم التفسير وترقت إلى التحقيق فيه والتحرير أن يعتكف على كتاب سيبويه، فهو في هذا الفن المعوّل عليه والمستند في حلّ المشكلات إليه"⁽²⁴⁾.

. مكانته في علم الحديث وضبط روايته: كما أدرك علماء بلاد الهند والسند دور علم النحو في فهم الأحاديث النبوية ودلالة تراكيبها ودقة ألفاظها، ومن هنا بذلوا جهوداً طائلة ونشاطاً واسعاً في الموضوع بغية الحفاظ على أقوال الرسول . صلى الله عليه وسلم . وضبط سننه حتى لا تتغير مروياته ولا ينحرف كلامه، فقاموا بتوظيف علم النحو والاستفادة من قواعده لبيان الأحكام الشرعية واستنباط مقاصدها النبيلة، وتركوا في هذا الاتجاه آثاراً رائعة ازدهرت بها المكتبة الإسلامية وامتألت بفنونها ومصادرها، وكان في طليعة تلك المصنفات الحديثية ودراسة آثارها العلمية الرائعة كتاب: مشارق الأنوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية للصفّاني، حسن بن حسن اللاهوري (ت ٦٥٠هـ)، وهذا الكتاب صنّفه صاحبه في الحديث الشريف، وقام بتقسيمه إلى اثني عشر باباً، وكل باب كان مقسماً أيضاً إلى عدد من الفصول، فالباب الأول: جعله يتضمن الأحاديث التي تبدأ باسم الموصول، أو الاستفهام (من)، والثاني: يشتمل على الأحاديث التي تبدأ بالأداة (إن)، وهذا الباب نفسه قسمه المصنف إلى عشرة فصول تبعاً للضمائر المختلفة التي تأتي مع هذه الأداة، مثل: أنه، أنهم، أنك، أنا، ونحوها، والثالث: الأحاديث المبدوءة بأداة النفي المتمثلة في (لا)، والرابع يبدأ بالأحاديث المبدوءة بالأداة التالية: (إذا)، أو (إذ)، وهذه الأبواب كلها لها الأهمية العلمية، والقيمة اللغوية لدراسة أقوال الرسول - صلى الله عليه وسلم - المأثورة، وأفعاله المشروعة⁽²⁵⁾، ولعل هذا الاهتمام بالنحو العربي والاعتماد عليه لاستنباط الأحكام الشرعية جاء بناء على إشارة الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى تعلّم النحو وفهم ضوابطه ووجوه الإعرابية والعناية به في أحاديث مروية منها ما رواه أبو الدرداء أن النبي . صلى الله عليه وسلم . قال: "أرشدوا أحكامكم"⁽²⁶⁾، ويستفاد من هذا التوجيه النبوي الاهتمام بصحّة إيراد الكلام وضبط حركاته الإعرابية وأدائه على وجهه الصحيح وشكله الأصلي، كما أشار إلى ضرورة تعلم النحو ودراسته طائفة من كبار العلماء والمحدثين، كالشعبي الذي عبّر عن رأيه في هذا الموضوع قائلاً: «التَّحْوُّ فِي الْعِلْمِ كَالْمَلْحِ فِي الطَّعَامِ لَا يُسْتَعْفَى عَنْهُ»⁽²⁷⁾، وكذلك وكيع الذي أشار إلى ضرورة تعلّمه وتلقينه قبل تعلّم رواية الحديث بقوله: "أَتَيْتُ الْأَعْمَشَ أَسْمَعُ مِنْهُ الْحَدِيثَ وَكُنْتُ رُبَّمَا لِحْنْتُ، فَقَالَ لِي: يَا أَبَا سُفْيَانَ تَرَكْتَ مَا هُوَ أَوْلَى بِكَ مِنَ الْحَدِيثِ، فَقُلْتُ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، وَأَيُّ شَيْءٍ أَوْلَى مِنَ الْحَدِيثِ؟ فَقَالَ: النَّحْوُ فَأَمَلِي عَلَى الْأَعْمَشِ النَّحْوُ ثُمَّ أَمَلِي عَلَى الْحَدِيثِ"⁽²⁸⁾.

(24) أبو حيّان، محمد بن يوسف ابن حيّان أثيرالدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، د ط، 1420هـ / 1 / II.

(25) ينظر: أحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص ٨٩، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص ٥٦، وأحمد خان، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية منذ دخول المطبعة إليها حتى عام 1980م، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض . السعودية، د ط، 1421هـ . 2000م ص 253-254.

(26) وقال الحاكم النيسابوري: صحیح الإسناد ولم یخرجاه، الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ - 1990م / 2 / 447 رقم / 3643/.

(27) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: الدكتور محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض . السعودية، د ط، د ت 2 / 28.

(28) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع 2 / 26.

صون اللغة العربية من التحريف وحمايتها من العجمة واللحن: باعتبار أن علم النحو بقواعده الدقيقة يشكل مادة من أهم مواد اللغة العربية وفنونها البديعة لمساهمته في حفظها من التغيير والفساد، ومنعه من دخول الألفاظ الدخيلة وعجمتها إلى اللغة ومقاصدها والحرص على أداء معانيها وفق الأسس السليمة والنطق الصحيح، فإن النحاة في تلك المناطق تعلموا العربية . وخاصة النحو العربي . واعتنوا بتطبيقها في المخاطبات العامة والرسائل المتداولة، كما قاموا بإقرارها في المدارس الدينية وتدريسها ضمن العلوم الشرعية والعلمية، وجعلوا تعلم النحو من أهم العلوم التي ينبغي تعلمها، ودراستها من أوسع أبوابها لما له من دور واضح وأثر بالغ في التعرف على صحة التراكيب العربية وخطئها، وبيان ما يتعلق بألفاظها وحركاتها.

. تنوع التراكيب الدلالية والانتقال إلى الأهداف المنشودة: وهذا التنوع يبرز من خلاله أيضاً أهمية النحو العربي في إظهار المفردات والمعاني العميقة للباحثين والقراء، والانتقال بما بعد إحاطتهم بهذا الفن من الدلالة الظاهرة للتركيب والجمل العربية إلى المعاني المقصودة، ويتمثل هذا التوجيه في النصوص العربية الفصيحة وفي مقدمتها النصوص القرآنية، وقد وقف نحاة بلاد الهند والسند ومفسروها على هذه التراكيب الدلالية والوقوف على مفرداتها الظاهرة التي لم تغب عن أذهانهم الفكرية، وصحوتهم العلمية، فكل من يطالع الكتب التفسيرية التي تعنى بالجانب اللغوي الدلالي وارتباطها بالبلاغة، كتفسير نور النبي تفسير القرآن للشيخ حسين بن خالد الناكوري، والتفسير المظهر للقاضي ثناء الله الباني بتي، وغيرهما من كتب التفاسير التي تهتم بالإعراب ووجوه المتعددة اهتماماً بالغاً، فإنه يدرك كثيراً من هذه الجوانب اللغوية والبلاغية وأهميتها الدلالية، ويقف على دورهم البناء في تفسير هذه الوجوه اللغوية وأهمية أبعادها في تحديد المعاني وصياغة التراكيب، غير أن هؤلاء العلماء النحاة لم يكونوا بدعة في إبراز هذه الجوانب العلمية والدلالات الفكرية واللغوية، وإنما كانت ثمرة من سبقهم إلى هذه النشاطات الرائعة ودراسة صورها البلاغية، فها هو السكاكي الذي وقف على هذا الموضوع وشد الانتباه إلى أهميته بقوله: "إن علم النحو هو أن تنحو معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقاً بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب وقوانين مبنية عليها؛ ليحتز بها عن الخطأ في التركيب من حيث تلك الكيفية، وأعني بكيفية التركيب تقديم بعض الكلم على بعض ورعاية ما يكون من الهيئات إذ ذاك وبالكلم نوعياً المفردة وما هي في حكمها"⁽²⁹⁾، ويقصد بذلك بأن التركيب قد تختلف دلالاته من وضع إلى آخر، كأن يتقدم شيء على آخر تحت مفهوم تقديم الكلام وتأخير، وعليه فإن دلالة الكلام تختلف في كل مرة ويتغير فيها موضع الكلمة في التركيب اللغوي، ويأتي حينئذ دور علم النحو وتدخله في إزالة الشك والشبهات عما يدور في فلك تركيب الكلام وسياقه، وهذا ما أكده عبد القاهر الجرجاني في فهمه لعلم النحو؛ حيث ارتبط عنده مع علمي الدلالة والبلاغة، وقد صاغ منهما نظريته المشهورة عند البلاغيين والنحاة بالتظم، وهي تتعلق بنظم الكلام وفيها قال: "أن ليس 'النظم' إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي تُجبت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تُخل بشيء منها"⁽³⁰⁾، ثم أعقب ذلك بقوله: " فلا ترى كلاماً قد

(29) السكاكي، يوسف بن أبي بكر الخوارزمي، أبو يعقوب، **مفتاح العلوم**، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2،

1407هـ - 1987م ص 75.

(30) الجرجاني، دلائل الإعجاز ص 81.

وُصف بصحّة نظمٍ أو فساده، أو وُصف بمزيةٍ وفضلٍ فيه إلا وأنت تجدُ مرجعَ تلك الصحّةِ وذلك الفسادِ وتلك المزيةِ وذلك الفضلِ إلى معاني النَّحوِ وأحكامه، ووجدته يَدْخُلُ في أصلٍ من أصوله، ويتَّصلُ بابٍ من أبوابه⁽³¹⁾.

. إدراك المعاني المختلفة باختلاف الحركات الإعرابية: مما يضاف إلى أهميته في الدراسات اللغوية لدى نخبة الهنود ملاحظة دور النحو المؤثّر في تحديد العلاقة بين الألفاظ الواردة في التّركيب اللّغويّ الواحد، وبين التّراكيب المتعددة التي ترتبط أفرادها مع بعضها بعضاً، وتفسير ذلك أنّ المعنى الواحد للكلمة يختلف باختلاف الحركات الإعرابية المختلفة في إطار التّركيب اللّغويّ، ولا سيما ما يرجع إلى كتاب الله . عز وجل . وسنة نبيه . صلى الله عليه وسلم .، فرب كلمة ترد في آية قرآنية أو حديث شريف وتؤدي معنىً معيناً، وإذا ما تشكّلت هي نفسها بحركاتٍ مُختلفةٍ فإنها تؤدي معنىً مغايراً آخر، وبهذا الاعتبار فالمعاني قد تتداخل في التّراكيب اللّغوية وقد تتشاطر فيما بينها، وذلك بفضل الحركة الإعرابية الناشئة عن علم النحو وقواعده الأساسية التي تشكل محوراً أساسياً للتفريق بين المعاني المختلفة والوجوه المتعددة، وهذا الموضوع لوحظت آثاره في جهود النحاة والمفسرين العلمية وما قدموه واستنبطوه في آثارهم اللغوية والدينية، ولا سيما ما يتعلق بكتب تفسير الأحكام وبيان دلالتها الشرعية.

. دور قواعد النحو العربي في اللغة العربية وتأثيرها الدلالي في المدارس النحوية: ومما أعتني به في تلك المناطق من مسائل النحو العربي ووجد رعاية خاصة في أروقة العلماء ومجالس النحاة القواعد النحوية التي تعد مصدراً أساسياً لأحوال الإعراب والبناء، وتلك القواعد قد تداولها النحاة في مصنفاتهم ودراساتهم، واتخذوها طريقة لإظهار مواقع الكلام وفهم معانيه، وجعلوها أهم وسيلة لمن يرغب في تعلم القرآن وفهم تفسيره، وتلقي التجويد وصحة النطق بأداء سليم يخلو من العجمة واللحن، وتحقيقاً لهذا الهدف لجأ النحاة الهنود . اتباعاً لمن سبق من العرب القدامى . إلى تأليف الكتب النحوية الهامة وتحشيتها بالمسائل والتحقيقات والتعليق عليها بالقرارات والانتقادات التي امتلأت بقواعد علم النحو⁽³²⁾، ومن هنا وجد نوعان من المدارس النحوية عبر العصور المختلفة، أحدهما: المدرسة النحوية البصرية، وهي الأولى في دراسة علم النحو، ويعد أبو الأسود الدؤلي وتلاميذه روادها، فقاموا بنشر النحو وقواعده في البصرة وفيها خالفوا مع الكوفيين في كثير من القواعد النحوية الأساسية، وثانيهما: المدرسة النحوية الكوفية وكان من أشهر أعلامها الرؤاسي، وتلاميذه كالكسائي والفراء، وقد استطاعوا أن يستحدثوا في الكوفة مدرسة نحوية تستقل بطوايح خاصة، ووضع بعض المصطلحات الجديدة، وفي تاريخ المدرستين النحويين حدثت بينهما منافسة كبيرة ونزاع شديد في المسائل النحوية⁽³³⁾، وهذا النزاع ترك آثاره بين نخبة القارة الهندية، فصنّفوا كتباً نحوية عديدة بأنواعها الكثيرة ولسانها المختلفة جاءت

(31) المصدر السابق ص 83.

(32) للوقوف على تلك الكتب الهندية وجهود النحاة في النحو العربي ينظر: أبرز المصنفات النحوية ومؤلفيها في شبه القارة الهندية من هذه المقالة.

(33) وللإطلاع على هاتين المدرستين والوقوف على أعلامهما مفصلاً ينظر: شوقي ضيف، أحمد شوقي عبد السلام ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف، [مصر]، د ط، د ت II وما بعدها، والحديثي، خديجة، المدارس النحوية، دار الأمل، إربد . الأردن، ط 3، 1422 هـ . 2001 م ص 7 وما بعدها.

بأفكار المدرستين واتجاهاتها، وتضمنت مواد غنية ومساائل مفيدة وقواعد دقيقة يهدف بها أصحابها صيانة اللغة العربية من الهفوات واللغات وإبعادها من الألمان وطغيان اللهجات⁽³⁴⁾.

. بما أن اللغة العربية هي من أبرز اللغات العالمية شهرةً وأكثرها تداولاً وإقبالاً حول العالم العربي والإسلامي لكونها لغة القرآن الكريم، ولسان الرسول . صلى الله عليه وسلم . الذي بين بها كلام الله المنزل، فأصبح تعلمها عند نخبة تلك البلاد وعلمائها من مقتضيات الحياة الدينية والانشغال بها من ضروريات الإسلام، وهذه الضرورة لا سبيل إلى تحقيقها إلا بالرجوع إلى قواعد النحو العربي والاطلاع على مسائله وأمثلته بطريقة تجعل فهم اللغة العربية ذات الدلالات الواسعة والمعاني العميقة والفنون العديدة، وهي بذلك تساعد القارئ على فهم المعنى وأسلوب المحادثة، والباحثين على حسن التحليل وجودة العرض، وهذه القداصة للعربية والحب لأساليبها وبلاغتها وآدابها والاعتزاز بقواعدها ومفرداتها وتراكيبها ما جعل الشعوب العربية والإسلامية أن تتمسك بفنونها، وتبذل قصارى جهدها للمحافظة عليها ودراسة قواعدها.

نشأة النحو العربي وتطوره في شبه القارة الهندية

لما انتشر الإسلام في بلاد الهند والسند على أيدي الصحابة الكرام، ووصل المسلمون إلى سواحل الهند، ومنها ساحل مليبار في الجنوب، وبدأ الناس يدخلون إلى دين الله أفواجا، وعمت رسالة الدين الإسلامي سائر بلاد شبه القارة الهندية، وكتب معه اللغة العربية وآدابها، وانتشرت بانتشاره، وعلق بها أبناء البلاد شغفاً وعشقا، لكونها لغة القرآن العظيم ولسان الرسول الكريم . صلى الله عليه وسلم .، ووسيلة لفهم الدين وشعائره المقدسة، وأحكامه الخالدة، ولأهمية هذه اللغة وسمو مكانتها بين المسلمين، ودورها البارز لتفسير النصوص الدينية، والوصول إلى أهدافها، أصبحت ثمة ضرورة ماسة لتعلم العربية بفنونها . ولو قليلاً . وحاجة مُلحة للقيام ببعض الأعمال التعبديّة، والتركيز على أداء نطقها بشكل صحيح، وضبط كلماتها، ومراعاة قواعدها؛ ولذا أصبح تعلمها وتعليمها في تلك المناطق ضرورياً، والتوجه نحوها معتبراً، ومما لا شك فيه أن تعلم اللغة العربية ودراسة قواعدها، وحسن قراءتها والإحاطة بجزئياتها، وتكوين مفرداتها وإتقانها صياغتها في قوالب صحيحة لا يتم إلا بتعلم النحو والإقبال إليه، والوقوف على موضوعاته وأمثلته؛ لكونه جزءاً هاماً لا يتجزأ من العربية وفنونها، وله علاقة وثيقة بدلالة اللغة وتراكيبها، وبهذا الاعتبار بدأت دراسة النحو في بلاد الهند والسند، ونمت جذوره، وتطورت مادته ومفاهيمه، وكثر الانشغال به في المدارس الدينية، والمساجد العامة، ووضعت له الشروح والحواشي، والتعليقات والتفريعات، والاعتراضات والانتقادات بغية الوصول إلى استقامة العبارة ودقة الضبط، إعراباً وبناء، وجمالاً ومفردات من جهة، وإلى إدراك معاني القرآن، ودقائق أسرارها، وفهم النصوص النبوية ومقاصدها النبيلة من جهة أخرى غير أن تلك الدراسات النحوية، وتأليف آثارها في القواعد والمسائل، والاهتمام بإيجادها والرعاية لها في المراكز العلمية على مر العصور لم تكن مستقلة منذ اللحظة الأولى، وإنما كان الاعتماد على الكتب النحوية الأخرى، ككتب ابن هشام، وابن الحاجب،

(34) للاطلاع على تلك المسائل والاختلافات الواردة بين المدرستين في الكتب الهندية ينظر. مثلاً: .: الهندي، شهاب الدين أحمد بن عمر الدولة آبادي، المعافية في شرح الكافية، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، المكتبة الخنيفية، إسطنبول، تركيا، د ط، د ت ص 147 وما بعدها، 171 . 172 . 185 . 186، والرديوي، غاية التحقيق 1/ 458 459، 466.

وابن مالك، وغيرهم من أئمة النحو المشهورين، وجهابذة اللغة العربية التي تمت الاستعانة بها في ميادين دراسة النحو العربي، وقواعده اللغوية، وعُدَّت مصادر هامة في أبواب هذا الفن برُوع الأراضى الهندية ومحيطها، وعمدة لا يستغنى عنها كلما اقتضت الحاجة إليها.

وهكذا ظل البحث العلمي في النحو العربي ودراسته قائماً، واستمر تعلُّمه وتعليمه غير مستقلاً ومعروف بصبغة هندية بحتة حتى جاء القرن الثامن الهجري، فوجدنا فيه أحد العلماء الهنود، وهو الشيخ سراج الدين بن عثمان الأودي (ت 758هـ) قد صنف كتاباً في النحو وسماه: "هداية النحو"، وهو كتاب مستقل ومقبول ومتداول بأيدي الناس وطلاب العلم في تلك البلاد، كما قال السيد عبد الحي الحسيني⁽³⁵⁾، وبهذا يكون الكتاب المذكور. فيما اطلعت عليه من المصادر المعتمدة. أول كتاب مستقل يُدوَّن في هذا الفن بشكله العلمي، ويُعدُّ ذاك الصنيع الجليل، والإبداع الحسن مساهمة رائعة، وإضافة طيبة من أبناء شبه القارة الهندية، وليس صواباً ما ذهب بعض الباحثين والمؤلفين إلى أن أول كتاب في النحو يشبه القارة قد أَلَّف هو "تعليق الفرائد" لمحمد بن أبي بكر الدماميني (ت 827هـ)، ولا ما يراه راجحاً الدكتور أحمد إدريس من القول بأن هناك من سبقه في هذا المجال، وهو الشيخ يوسف بن الجمال المتلاني (ت 790هـ) الذي أَلَّف كتابه المسمَّى بـ: "شرح لب الألباب في علم الإعراب للقاضي البيضاوي"، ويعدّه أول مبتكر في هذا الفن، ويعلق عليه قائلاً: "فالأول (أي تعليق الفرائد للدماميني) أَلَّف كتابه بعد سنة / 820 هـ / وهو عام وصوله إلى الهند من مصر، والثاني (يعني الشيخ يوسف) صنف كتابه قبل وفاته في سنة / 790 هـ /"⁽³⁶⁾.

ويلاحظ فيما سبق من المقارنة والاستعراض بأن ما بين العالمين النحويين الأودي والمتلاني قرابة ثلاثين سنة، فالأول كانت وفاته أسبق، وكتابه مستقل بالأبواب النحوية ومباحثها وهو ما يجعله في الصدارة، وينال عمله قصب السبق في هذا الفن في حين أن الثاني متأخر الوفاة، وكتابه يُعدُّ أحد الشروح القائمة لكتاب "لب الألباب للقاضي البيضاوي"، ولا يتمتع بصفة الاستقلالية والشمولية لمسائل النحو كما تمتع به الأول.

ثم ازدهر علم النحو عبر القرون، وكثر التصنيف فيه وتنوعت الدراسات عنه، وتطورت موضوعاته بالتدرج تطوراً واسعاً حتى ظهرت مجموعة كبيرة من النحاة واللغويين المتضلعين، فقاموا بتوضيح المشكلات، وتفكيك الرموز والغموض، وشرح المنظومات، وبيان العبارات والجمل، وإزالة المبهمات، وتصنيف المتون والحواشي والشروح بمختلف اللغات، واعتكفوا على أمهات الكتب النحوية ودرسوها، واعتنوا بما وقَّموها، واعترضوا عليها وحكَّموها ونقدوها ضمن موازين علمية، وأساليب دقيقة، ونكات مفيدة ما جعل النحو العربي مقبولاً في المراكز العلمية، وموضع إعجاب في تلك الأماكن الشاسعة، وكان ممن أسهم في هذا الميدان، وعُدَّ من خيرة النحاة وكبار مصنفي النحو العربي في شبه القارة ومن أبرز حاملي رايته في القرن التاسع الهجري القاضي شهاب الدين أحمد بن عمر الدولة آبادي (ت 849هـ)؛ حيث قام بتصنيف مصنفات بديعة، وترك متوناً عميقة في الباب، ولا سيما في كتابيَّه النحويين، فالأول: هو "الإرشاد في النحو" الذي كان من الكتب الهامة في النحو العربي وقواعده الدقيقة، وتراكيبه الإعرابية، ولقوة عبارته ومتانة

(35) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص 25.

(36) ينظر: إدريس، أحمد، الأدب العربي في شبه القارة الهندية حتى أواخر القرن العشرين، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، [القاهرة]، ط 1، 1418هـ. 1998م ص 87.

متنه في الجمل العربية وأساليبها حُكِمَ عليه بأنه أرفع منزلة من الكافية لابن الحاجب في تلك البلاد⁽³⁷⁾ على الرغم أن الإرشاد لم يشتهر كاشتهارها إلا أنه استطاع أن يكتسب مكانة مرموقة في المدارس الدينية العربية، ومراكز البحوث والدراسات اللغوية، وقد شرحه عدد كبير من النحاة والدارسين، وعلقوا عليه بتعليقات مفيدة، وملاحظات دقيقة انتفع بها الباحثون وطلاب العلم، وكتابه الثاني: المسمى " المعافية شرح على الكافية " الذي يُعدُّ من أهمِّ الشروح النافعة على الكافية، ومن أدقِّ التقييدات عليها، وقد اشتهر الكتاب المذكور أيضاً بأراض الهند والسند وما يجاورهما، ونال الإقبال عليه من قبل جمهور النحاة في محيطه الجغرافي، ونال الاستحسان والرضا في رأي النقاد والمحققين لجودة التأليف وبراعة الشرح؛ ولهذه الأهمية الفنية، والقيمة العلمية، والمادة الغنية وُضعت عليه شروح كثيرة، وإضافات مفيدة، وهوامش ظريفة زاد بها دقة في المادة، وقبولاً في الموضوع، وبمرور الأزمنة من تطور النحو العربي في المدن والأقاليم كان جلُّ مَنْ أتى بعد المؤلِّف القاضي شهاب الدين الدولة آبادي يستفيدون من كتابيَّه النحويين السابقين، ويأخذون عنهما ويعتمدون عليهما، وهم بذلك قدموا في تلك المناطق مساهمة جليلة، ومشاركة قوية في تطوير دراسة علم النحو، وتوسعة قواعده، وبناء مسائله، والعناية بضوابطه، وتراكيب جملة حيثما وجدت الدراسات الإسلامية، والمراكز العلمية.

هكذا كان حال النحو وازدهاره في البلاد الشمالية من شبه القارة الهندية، وأما في المناطق الجنوبية كإقليم مليبار وغيره من المناطق الساحلية للهند والسند، فلم تكن صورة النحو وتاريخ دراسته واضحة حتى جاء القرن العاشر الهجري الذي لمعت فيه شخصية مرموقة تعد من أبرز الوجوه العلمية وأشهر أعيانها، وهو الشيخ زين الدين المخدوم الكبير بن علي بن أحمد المعبري المليباري (ت 928هـ)، وبعد التتبع والدراسة فيما توفر لدي من المصادر اللغوية والنحوية اتضح لي بأنه أوَّل مَنْ عرَّفَ النحو العربي في تلك المناطق بشكله الموضوعي وثوبه الفني العربي، وبيّن لأهلها ضوابطه وأبوابه؛ حيث تجلّى جهوده من خلال كتاب "الألفية لابن مالك" الذي أتى به من مصر إلى مليبار، وتصدّر للتدريس في المسجد الجامع الكبير ببلدة (فنان)، وأعدّ لذلك منهاجاً خاصاً لدروسه، فأدخل فيه "الألفية"، وشرحها لتلاميذه شرحاً مفيداً اتصف بدقة العبارة ومتانة الأسلوب حتى وصل إلى باب الإضافة فأدرسته المنية، ثم أكمله ابنه عبد العزيز، كما قال الدكتور عبد الغفور المليباري⁽³⁸⁾، وبذلك انتشر مذهب ابن مالك (ت 672هـ) في ربوع مليبار ومحيطها، واشتهرت آراؤه في الآفاق حتى أصبح تعلم النحو ودراسته هو تعلم "الألفية"، أو "التسهيل" لابن مالك، والنحاة في تلك المناطق، فإنهم " لم ينتهجوا إلا نهجه، ولم يتقيدوا إلا بمذهبه، وآراء ذاك النحوي واختياراته هو المتبع الوحيد في المسائل النحوية في منطقة مليبار، والفيصل الفذ فيها هو ما قاله ابن مالك في ألفيته فقط لا غير حتى أن دراسة النحو في مليبار في الحقيقة هي دراسة الألفية فقط، فأما دراسة الكتب الأخرى التي تدرس قبل الألفية ليست إلا تمهيداً وتوطئة لدراسة الألفية"⁽³⁹⁾، وبالإضافة إلى هذا الجهد الملحوظ في النحو العربي للشيخ زين الدين المخدوم الكبير الذي عُدَّ أكبر نحوي شهدته بلاد مليبار على الإطلاق . على ما

(37) ينظر: الحسني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٤، والرذولوي، غاية التحقيق ١ / ٢٠ مقدمة المحقق.

/ بتاريخ ٢٦ www.Nidaulhind.com⁽³⁸⁾ ينظر: عبد الغفور المليباري، مساهمة مليبار في النحو العربي، مقالة أعدها ونشرها في موقع نداء الهند / مارس / ٢٠١٦ م .

/ بتاريخ ٢٦ www.Nidaulhind.com⁽³⁹⁾ ينظر: عبد الغفور المليباري، مساهمة مليبار في النحو العربي، مقالة أعدها ونشرها في موقع نداء الهند / مارس / ٢٠١٦ م .

قاله الدكتور عبد الغفور⁽⁴⁰⁾، وعمله الدؤوب، وانشغاله بالتدريس ظهور شرحه للألفية الذي اشتهر شهرة واسعة لدى الأوساط العلمية في تلك المنطقة، وحظي بمكانة سامية، ولم ير فيها أي كتاب نحوي آخر نال مثل هذه الشهرة؛ حيث عكف عليه التلاميذ دراسة ومذاكرة، واحتفَّ به النحاة تعليقاً وتقريراً، وما زال هذا الشرح يدرّس في مليبار بجنوب الهند وما يجاورها من الدول منذ أن جاء إلى حَيَرِ الوجود، ولا يوجد ثمّة عالم بعده إلا وتعلّم الألفية بواسطة هذا الشرح الطريف والبيان الدقيق، وله منّة على كل من نحا هذا الاتجاه، وتسلك مسلكه⁽⁴¹⁾.

كما شهدت البلاد آثاراً أخرى في علم النحو نالت قبول اللغويين، واستحسان النحاة، ككتاب "عين الهدى شرح قطر الندى" للشيخ عثمان بن جمال الدين المعبري الفناني (ت 991هـ)، وهو شرح مفيد ومتقن، وقد انتشر هذا الكتاب على نطاق واسع، وتلقاه العلماء والنحاة بالقبول والتعظيم، ووضعوه في مناهج التدريس بديار مليبار لأهميته العلمية، وقيمتها الفنية في الباب، وكذلك "شرح التحفة الوردية" للشيخ زين الدين المخدم الكبير (ت 928هـ)، وقد اشتهر شهرة واسعة أيضاً كسابقه، وأُعْتِمِدَ عليه في المدارس، وتقبله الناس قبولاً جميلاً، وحظي برعاية طيبة من ذوي الشأن والبيان⁽⁴²⁾، وبعده استمرت النهضة العلمية واللغوية في مناطق الجنوب الهندي ومنها النحو العربي؛ فقد ازدهرت مباحثه وتطورت فنونه وقام العلماء النحاة بتصنيف كتب عديدة في الفن المذكور وقواعده، فداع صيتها في الآفاق، وسار بها الركبان إلى الأطراف، فقدموا من خلالها خدمة جليلة للتراث اللغوي عامة، والنحو العربي خاصة، وساهموا في تطويره بأحسن المؤلفات، وأروع المسائل، وأجود الحواشي، وأتقن الملاحظات.

دور النحو العربي في المدارس الدينية وأبرز مقرراته فيها:

نظراً لأهمية النحو العربي، ومسيب الحاجة إلى قواعده الأساسية، ومعرفة أحواله الإعرابية من حيث المرفوعات، والمنصوبات، والمجرورات، والإعراب والبناء، ونحوها، فإن اللغويين المتضلعين، والنحاة الماهرين قد أخذوا بعين الاعتبار المحافظة على اللغة العربية وآدابها، وصونها من الزلل واللغظ واللحن، وإبعادها من الانحطاط والوهن، وواظبوا على تعلّمها وتعليمها، والتحمّس لها والاعتزاز بها؛ لكونها لغة الدين الإسلامي ولسان الرسول - صلى الله عليه وسلم - وبوصفها عنصراً قوياً من عناصر تكوين شخصية المسلم، ومن مقومات الوحدة الإسلامية، فتحقيقاً لهذه الحاجة قام أولئك النحاة بإدخال جملة من أمهات كتب النحو إلى المدارس العربية الإسلامية، ومناهج دراستها المقررة، فبعضها كانت مصادر نحوية أصيلة ومتوناً قديمة موروثية أتت من خارج حدود شبه القارة الهندية، كبلاد ما وراء النهر والفرس وغيرهما، وبعضها الآخر كان من إبداعاتهم علماء شبه القارة وثمارهم، فجاءت مستقلة بأسلوب جديد، وطريقة سليمة، ومادة وفيرة أضيفت إلى النحو العربي، ونالت إعجاب القراء، وإقبال النحاة، وتحقيق الباحثين والدارسين، وللوقوف على هذه الحقائق، وبيان مناهج الدراسة التي كانت متداولة عبر العصور المختلفة وتطورها وأدوارها المتنوعة، وإبراز دور النحو العربي

(40) ينظر: المصدر السابق.

(41) ينظر: المصدر السابق.

(42) ينظر: المصدر السابق.

في كلِّ منها، ومدى أهميته البالغة ضمن المفردات اللغوية المقررة، فإننا نستعرض تلك الأدوار للمدارس الدينية⁽⁴³⁾ على الشكل الآتي، فنقول:

إن أول من خاض في هذا الباب بالشرح والتفصيل، وبيّن مراحلها بحسب التغيرات الزمانية هو العلامة السيد عبد الحي الحسيني (ت 1341هـ) الذي ألف كتابه المسمّى بـ: "الثقافة الإسلامية في الهند"، و"المناهج الدراسية في الهند وتطوراتها"، وقد تحدث فيهما عن الموضوع بشكل جيد وقام بتقسيم المناهج التعليمية وحصرتها في أربعة أدوار مختلفة تجلت في الأدوار الآتية:

الدور الأول: يبدأ من أوائل القرن السابع إلى القرن التاسع الهجريين، فامتدت إلى مائتي سنة تقريباً، وكان من أهم مقررات اللغة العربية وتدريسها في النحو كتاب: المصباح، والكافية لابن الحاجب، ولب الألباب للقاضي ناصر الدين البيضاوي، والإرشاد في النحو للقاضي شهاب الدين الدولة آبادي (ت 849 هـ)، وحواشي الكافية له ولبعض تلاميذه، كالمعافية وغاية التحقيق، وغيرهما، ويلاحظ في هذا الدور أن ممن أسهم في علم النحو، وطوّر مسأله، وشارك في التصنيف فيه، وحقّق قواعده من أبناء شبه القارة الهندية القاضي شهاب الدين الدولة آبادي في كتابه "الإرشاد" المذكور سابقاً، وبعض تلاميذه في حواشيهم النافعة، وتقريراتهم الدقيقة، وهذه المصنفات الهندية في النحو العربي، ولا سيّما الكتاب الأخير كان من الكتب الأساسية، والمراجع المعتمدة في هذا الفن ودراسته العلمية، وذلك لما تتضمن من المواد العلمية، والقواعد الدقيقة، والأمثلة الحسنة ما دفع اللغويين المحققين أن يشهدوا له بالموضوعية والجودة والإتقان، ويحكموا عليه بالمتانة والدقة والتقدير.

الدور الثاني: بدأت هذه المرحلة في أواخر القرن التاسع الهجري، وازدهر فيها النحو العربي، ووجد عناية من أولي الشأن، وتطوراً في دراسته ومنهجه، وذلك بفضل هجرة العلماء اللغويين والنحاة الذين نزحوا من مدينة ملتان نتيجة للمعارك الشرسة التي وقعت بين المسلمين والهندوسيين وأدت إلى الخراب والدمار، وكان من أشهر هؤلاء المتضلعين الشيخ عبد الله (ت ؟)، والشيخ عزيز الله (ت ؟)، فقاما بتعديلات في مناهج التعليم ومقرراته الدراسية، وكان من جملة الكتب النحوية التي شملها هذا التغيير شرح ملا جامي على الكافية ليقام مقام كتاب: لب الألباب للبيضاوي، والإرشاد للقاضي شهاب الدين الدولة آبادي، ثم قام النحاة الهنود

(43) إن تاريخ المدارس الدينية في شبه القارة الهندية بمعناها الاصطلاحي المشهور يرجع إلى الملك شهاب الدين الغوري الذي فتح أجمير في الهند، وأنشأ فيها مدارس عديدة، ثم وسع نطاقها السلطان قطب الدين أيبك سنة / 589هـ /، فأسس مدرسة عظيمة بمدينة دلهي، وبعده الملك شمس الدين ألتمش، فبنى مدرسة عظيمة وسماها المدرسة الناصرية، وهذه المدارس كان لها شأن عظيم، ودور بارز في تخريج طلاب العلم، وإعداد العلماء المتمكنين، ثم أنشئت مدارس دينية وعربية كبيرة، وفي مدن متعددة بأرض الهند والسند، كأمثال: دلهي، وبنجاب، وأكرا، وأوده، وبهار، وبنغال، وذكّن، ومالوه، وملتان، وكشمير، وكجرات، وسورت، وغيرها من المدن بأسماء مختلفة، حتى انتشرت المدارس العربية الإسلامية في أرجاء البلاد، وفي آخر العهد الإسلامي بتلك المناطق كانت هناك مدرستان مشهورتان، إحداهما: مدرسة الشيخ الشاه ولي الله الدهلوي، وثانيتها: مدرسة ملا نظام الدين السهالوي الفرنكي محلي، وهاتان المدرستان لعبتا دوراً مهماً في صياغة الذهن، وإعداد الجيل الواعي، وتنوير الفكر الثقافي غير أن الأولى اهتمت بالجانب الديني والدعوي، وأعدت للعلوم الإسلامية وخدمتها، والثانية تغلب عليها تأثير العلوم العقلية وقضاياها الذهنية، والشغف الزائد بما. ينظر هذه المدارس الدينية وبياناتها وأماكنها ودورها الثقافي في: الحسيني، عبد الحي بن فخر الدين، **الهند في العهد الإسلامي**، مراجعة وتقديم: أبي الحسن علي الحسيني الندوي، دار عرفات، الهند، ط 1، 1422هـ. 2001م ص 356 وما بعدها، والندوي، سعيد الأعظمي وآخرون، **اللغة العربية في الهند**، (الأوراق العلمية المقدمة في ندوة مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية ضمن مشاركته في فعاليات سوق عكاظ في الدورة الثامنة. المؤتمرات والندوات 4)، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، [السعودية - الرياض]، ط 1، 1436هـ. 2014م ص 21.

وغيرهم بالحواشي والشروح والتعليقات، وكتابة الهوامش على ذلك الشرح. أي شرح ملا جامي على الكافية لابن الحاجب، ودرسوا مباحثه، وبيّنوا مجمله، وفكّوا عباراته؛ ليكون الشرح سهل المنال، يسير الإدراك، قريب المعاني بين يدي القارئ والمحققين.

الدور الثالث: وفي هذا الدور تعرضت المناهج للتغيير إلا أن مادة النحو بقيت محتفظة بوجودها دون أن يمسه قرار بإضافة شيء عليه، أو تبديل بعض الكتب ببعضها الآخر، وأريد بهذا التغيير رفع المستوى إلى أعلى منه، وكان لقدم فتح الله الشيرازي (ت 997هـ) فضل كبير في التعليم والرقي نحو الأفضل؛ إذ أجرى بعض التعديلات في المنهج الدراسي وقبلها اللغويون بالترحيب وحسن القبول، كما كانت خدمات الشيخ وجيه الدين العلوي الكجراتي (ت 998هـ) جدية بالذكر في هذا المجال.

الدور الرابع: ويبدأ هذا الدور من القرن الثاني عشر الهجري إلى يومنا هذا، وما زال هذا النظام قائماً في المدارس الدينية العربية في شبه القارة الهندية، وخاصة ببلاد الهند وباكستان، وقد أعد منهجه الشيخ نظام الدين السهالوي الفرنكي محلي (ت 1161هـ) بقوة الفكر، وعلو الهمة، فاستحق الصدارة بهذا الصنيع، ونال حسن القبول وصدق الأوصاف في هذا الوضع، وهو ما دفع السيد العلامة الندوي إلى وصفه قائلاً: " ففاق جميع المناهج، وقهر الألباب، فلم يناهضه منهج آخر، ولا يزال بقوته وجاذبيته، ولم ينقص منه شيء"⁽⁴⁴⁾، وبذلك أحدث في دروس المدارس العربية ومناهجها نظاماً جديداً تلقاه سائر الناس بالرضا، والعلماء المتخصصون بالإعجاب، وكان حظ النحو من هذا التغيير هو إقرار نحو مير لعلي بن محمد المعروف بسيد مير شريف (ت 816هـ)⁽⁴⁵⁾، وشرح العوامل المائة للشيخ عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، وهداية النحو للشيخ سراج الدين عثمان الأودي (ت 758هـ)، والكافية لابن الحاجب (ت 646هـ)، وشرح الكافية المسمى "الفوائد الضيائية" لملا جامي (ت 898هـ) إلى مبحث الحال⁽⁴⁶⁾، ثم قامت ندوة العلماء في لكهنؤ بحركة تغيير المناهج الدراسية في المعاهد الدينية والعربية، وأخذت تجري فيها تعديلات جوهرية غير النحو العربي فترك بما كان عليه سابقاً، وهكذا تكثرت جهود القائمين بالنجاح والتيسير بعد إعادة النظر في المواد المقررة⁽⁴⁷⁾، وهذا المنهج لمقررات المدارس الدينية قد راج في تلك البلاد، وشاع أمره بين الأوساط العلمية، وعُرفت طريقته بـ " درس نظامي " منذ أوائل القرن الثامن عشر الميلادي، وأغنى عما صنفه العلماء من الكتب الدراسية خارج شبه القارة الهندية، وهذا الإنتاج العلمي من أبناء الوطن، والنشاط البارز في النحو دليل واضح على النضج العقلي، والأصالة الفكرية، والمساهمة الرائعة في الحركة العلمية، والنهضة الثقافية اللغوية على قدم المساواة مع البلدان الإسلامية والعربية، ومسايرتها في كافة المجالات العلمية وفنونها، هذا ما كان عليه الحال العلمي، وآل إليه وضع النحو العربي وتطوره اللغوي في الأقاليم الشمالية من شبه القارة الهندية.

أما في الأقاليم الجنوبية من البلاد، فلم تكن جهود العلماء الفكرية في كافة المجالات العلمية عامة، ونشاطهم اللغوية في المدارس العربية والدينية خاصة أقلّ شأناً من الشمال الهندي؛ حيث نهض العلماء النحاة في تلك المناطق بتأليف مجموعة من الكتب النحوية، وإدخالها إلى المدارس العربية لتعليمها وتعلمها، وحفظها ومذاكرتها، وشرحها وتهديتها حتى أصبح تلك المصنفات فيها من

(44) والندوي، وآخرون، اللغة العربية في الهند ص 33.

(45) هو كتاب في النحو العربي يتضمن مبادئ قواعد اللغة العربية، عربه حامد حسين من الفارسية إلى العربية.

(46) وللوقوف على هذه الأدوار بالتفصيل والبيان ينظر: الحسني، الثقافة الإسلامية في الهند ص 15 . 20، والندوي، وآخرون، اللغة العربية في الهند ص 30 . 33، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص 83 . 84.

(47) ينظر: الندوي، وآخرون، اللغة العربية في الهند ص 33.

أهم المفردات المقررة على الطلاب، ولا سيما بعد ظهور المدرسة المخدومية⁽⁴⁸⁾، وهذا ما أكده الدكتور عبد الغفور المليباري بقوله: " تطورت في مليبار دراسة النحو. كسائر العلوم والفنون . تطوراً واسعاً، وازدهرت فيها ازدهاراً كبيراً، ثم استمرت مسيرة هذا التطور والازدهار في القرون التالية، وقد تخرَّج فعلاً من المدرسة المخدومية جمع غفير من الأعلام الأجلاء، وقد قدّموا مساهمة جليلة، ومشاركة كبيرة في تطوير دراسة علم النحو في منطقة مليبار"⁽⁴⁹⁾، وكان من جملة ما أدخل إلى المنهج الدراسي، واعتمد عليه للتعليم والدراسة كتاب: مائة عامل للجرجاني، وتقويم اللسان في النحو لمحمد بن أبي القاسم البقالي الخوارزمي (ت 562هـ)، وأرجوزة التحفة (منظومة في النحو والصرف) لابن الورد المعري (ت 749هـ) المعروفة بالتحفة الوردية، وقطر الندى لجمال الدين ابن هشام، وخلاصة الألفية لابن مالك، وهذا الكتب كلها تُعدُّ من أمهات الكتب النحوية، وكانت تشكل المصادر الأولية في فنه وقد صنفت بأقلام الأئمة النحاة والعلماء المشهورون في اللغة العربية، ثم وفدت إلى أراضي شبه القارة الهندية من خارج حدوده، أما ما صنّفه أبناء الهند في الموضوع نفسه من الآثار وتركوها في المراكز العلمية، فكان من أبرزها شرح الألفية للشيخ زين الدين المخدوم الكبير (ت 928هـ) العالم النحوي واللغوي النابغ الذي قيل فيه بأنه أكبر نحوي شهدته مليبار على الإطلاق⁽⁵⁰⁾، وكتابه هذا قد اشتهر شهرة واسعة المناطق الجنوبية وحظي بشهرة لم يحظ بمثله أي كتاب نحوي آخر كما لقيت رواجاً فيها، ونالت رعاية خاصة في مدارسها العربية، وأدخلت إلى مناهجها المقررة، وكذلك كتاب شرح قطر الندى لابن هشام، المسمّى "عين الهدى شرح قطر الندى للشيخ عثمان بن جمال الدين المعبري الفناي (ت 991هـ)، وشرح التحفة للشيخ زين الدين المخدوم الكبير السابق، وهذه الشروح النحوية كلها قد انتشرت على نطاق واسع، ونالت شهرة فائقة تلقاها العلماء بالقبول والاستحسان، ووضعوها في المناهج المقررة للمدارس الدينية في ديار مليبار وغيرها، واعتكف عليها التلاميذ بالدراسة والمذاكرة؛ لكونها تتميز بالجودة والإتقان، وضبط القواعد وضرب الأمثلة والبيان⁽⁵¹⁾ فضلاً عن ذلك أن نحاة شبه القارة الهندية، وخاصة في الجنوب الهندي أدخلوا إلى مناهج الدراسة بعض المنظومات الشعرية المؤلفة في النحو العربي، وذلك ليُسر حفظه، وتسهيل استحضاره، وسرعة استعماله للاستشهاد به والاعتماد عليه عند الحاجة إليه؛ إذ من المعلوم أن القواعد المنظومة كلما كانت محفوظة كانت قدرة استحضارها أسهل، وإمكان استملاكها والإحاطة بجزئياتها أطوع، وهذا ما كان يهدف إليه النحاة في تلك المناطق؛ حيث قاموا بإقرار طائفة من المنظومات العلمية في النحو، وأضافوها إلى المقررات المعتمدة، وكان من أشهرها: خلاصة الألفية، والتحفة الوردية، كما أن بعض العلماء في شبه القارة حوّلوا عديداً من المنثورات النحوية إلى منظومات شعرية، كأمثال القاضي محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي (ت 1025هـ) الذي حوّل إلى النظم كلاً من كتاب: الأجناس، وقطر الندى لابن هشام، والعوامل للجرجاني⁽⁵²⁾، تسهيلاً للحفظ وسرعة للاستحضار، وهكذا أصبح تعلّم النحو العربي في المدارس

(48) أسسها الشيخ زين الدين المخدوم الكبير في مليبار، وذلك بعدما رجع من مصر في القرن التاسع الهجري، وتصدّر فيها للتدريس، وارتحل إليه الطلبة من شتى / [www. Nidaulhind.com](http://www.Nidaulhind.com) الأماكن. ينظر: المليباري، عبد الغفور، مساهمة مليبار في النحو العربي، مقالة أعدها وقام بنشرها في موقع نداء الهند / بتاريخ ٢٦ / مارس / ٢٠١٦م.

/ بتاريخ ٢٦ www. Nidaulhind.com (49) المليباري، عبد الغفور، مساهمة مليبار في النحو العربي، مقالة أعدها وقام بنشرها في موقع نداء الهند / مارس / ٢٠١٦م.

(50) ينظر: المصدر السابق.

(51) ينظر: المصدر السابق.

(52) ينظر: المصدر السابق.

الدينية العربية، وزوايا المساجد من أولويات التعلّم والتعليم في تلك الأماكن، وفيما بعد تحوّلت إلى جامعة شاملة خرّجت جمعاً غفيراً من النحاة النابغين والأعلام البارزين فصنّفوا عديداً من الكتب النافعة سارت شهرتها في الآفاق، وذلك بفضل هذه المساهمة الجليلة، والمشاركة الكبيرة التي قام بها أولئك النحاة غير أن تلك البلاد الواسعة والتراث العلمي الضخم . مع الأسف . لم تنل عناية المؤرّخين المحققين، والمفكرين الدارسين العرب ما كان تستحقه، ولم تشغل من مؤلفاتهم وأبحاثهم وآرائهم المكان المطلوب، ولعل السبب في ذلك بُعد الديار، وحيلولة البحار، وانقطاع الأخبار، وقلة الاتصالات، وفضلاً عن ذلك كله أن كثيراً من كتب التاريخ وتراجم الرجال والسير، والآثار الأدبية والفنون العلمية كتبت باللغة الفارسية التي كثيراً ما يتعدّد الوصول إليها لتحقيق الفكرة المرادة، وإنجاز الأهداف المنشودة.

السمات العامة للنحو العربي في شبه القارة الهندية:

بعد الوقوف على أسماء الكتب النحوية وإيرادها، والاطلاع على أنواعها وتصفح بعضها تبين بأن النحو العربي قد تميز بخصائص تبلورت في عدة أمور إليك أبرزها على الشكل الآتي:

- الاهتمام بعلم النحو العربي، وصون قواعده والتركيز على موضوعاته وأمثله بكافة الوسائل التعليمية من تعلم وتعليم، ونقد وتحليل، وشرح وحاشية، وتأليف متون ونظم وتشجيع للطلاب على دراسته وتأمين فرص للراغبين فيه، ونحو ذلك من وسائل الترغيب والتشويق، هذا ولم تأت له هذه الأهمية إلا لكونه أداة لفهم القرآن الكريم وبياناً للسنة الشريفة، ووسيلةً لتقويم اللسان وحسن المقال، وانطلاقاً من هذه النظرة جاءت فكرة إدخال أمهات الكتب النحوية إلى المناهج الدراسية في المدارس الدينية، وزوايا المساجد التعليمية.

- إبداع الصنعة، ودقة المادة، وجودة العرض لفن النحو وقواعده، وتراكيب مسائله، وانسجام عباراته، وهذا ما تجلّى في المصنفات النحوية التي تركها نخاة شبه القارة الهندية للمكتبة العلمية، والمحققون النقاد، فإذا أخذنا نموذجاً تطبيقياً من تلك الكتب فإننا نرى كتاب الإرشاد في النحو للقاضي شهاب الدين الدولة آبادي (ت ٨٤٩ هـ) في قائمتها؛ حيث نراه متناً محكماً في تركيب الجمل، وصياغة المفردات، وموفقاً في حسن الترتيب وتناول الموضوع، وواضحاً في إيراد النظر للنظير، ومائلاً لكل حكم تمثيلاً ينطق بالعبارة القائمة أو الكلمة السابقة، وشارحاً القاعدة بكلمات محدودة وتعريف جامعة، وفي هذا السياق يتحدث حاجي خليفة عن بعض خصائصه واصفاً إياه بقوله: "وهو متن لطيف تعمق في تهذيبه كل التعمق، وتأنق في ترتيبه كل التأنق"⁽⁵³⁾، ونظراً لقوة مادته، وإحكام تصنيفه، وضبط قواعده جعله علماء الهند أرفع منزلة من الكافية لابن الحاجب وأعمق تأثيراً منه، وذلك لمميزاته الكثيرة وخصائصه العميقة ما جعله تتمتع بشهرة واسعة في ربوع شبه القارة الهندية وسمعة طيبة في أروقة النحاة كاشتهار الكافية في المشرق الإسلامي وتأثيره البالغ في أفكار النحاة والباحثين، وعليه فإن كتاب الإرشاد متن متين إن لم يتفوق على الكافية، فإنه . بلا شك . يكون منافساً كبيراً للكافية بمائلها في المادة النحوية، وتراكيب الجمل، وترتيب المسائل بمعان قوية، وألفاظ وجيزة.

(53) حاجي خليفة، كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، عُني بتصحيحه وطبعه محمد شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت 1/68.

- تنوع التصنيف في علم النحو، وتعدد لغة الكتابة فيه، فالمصنفات النحوية في تلك المناطق قد اتخذت طريقتين من التأليف، إحداهما: كتب المتون، وهي مستقلة صنف في الأبواب النحوية وقواعدها، وتراكيبها ومفرداتها، وثانيتهما: كتب الشروح والحواشي والتعليقات، فقد قام بها أصحابها لحل المشكلات، وتوضيح المبهمات، وإزالة الغموض، وتسهيل العبارات؛ حيث كانت بطون الكتب تمتلئ بتلك التعليقات المفيدة والحواشي الدقيقة، واللطائف الغريبة ما جعل العبارات النحوية سهلة المرام، قريبة الهدف، سريعة الإدراك، وذلك كأمثال: شروح الكافية، والإرشاد، وقطر الندى، وشروح شرح ملا الجامي وغيرها من الكتب النحوية التي ألفت لهذا الغرض إلا أن الطريقة الثانية في تلك البلاد كانت أكثر إنتاجاً، وأطول باعاً من الأولى، ويضاف إلى ذلك أن كتابة علم النحو ودراسة قواعده الفنية بعدة لغات والتأليف فيه بهذا التنوع اللغوي تدل على قيمة النحو العلمية وشدة العناية بضوابطه، وتبين مكانته الخاصة لدى الشعوب المسلمة؛ لكونه سَطَّرَ بلغته المصدران الأساسيان الكتاب والسنة، وضُيِّطَ بها أحكامهما التشريعية.

- تصنيف المنظومات والأرجوزات الشعرية في النحو العربي وضوابطه الإعرابية، وإدخالها إلى المدارس الدينية، والتركيز عليها بحفظ أبياتها ودراسة دلالتها؛ فيها تستحضر القواعد عند الحاجة إليها، ويسهل الوصول إلى أهدافها، والمعلوم أن القدرة على استرجاع القواعد المنظومة أكبر من استرجاع القواعد المنثورة، وبناء على هذه النظرة قام بعض النحاة والأدباء في شبه القارة الهندية بتحويل كثيرٍ من المنثورات النحوية إلى المنظومات الشعرية في الفن نفسه، وذلك كأمثال: القاضي محمد الكاليكوتي الذي استطاع تحويل كلِّ من كتاب: الأجناس، وقطر الندى لابن هشام، والعوامل للجرجاني إلى نظم بديع جمع فيه المسائل النحوية وأمثلتها بأسلوب يجذب الأذهان ويستقطب الأسماع، والشيخ عبد القادر خيرالدين الجونبوري في منظومته للعوامل النحوية للجرجاني، وغيرها من أئمة النحاة والشعراء في تلك البلاد.

- كثرة الاستشهاد بالقرآن الكريم والسنة النبوية، والاستئناس بالشواهد الشعرية، فالنحاة كانوا يستشهدون في مؤلفاتهم بهذه الأدلة على الترتيب المذكور غالباً، ويقررون بها مسائلهم وشروحهم، ويؤيدون بها مذاهبهم وتقريراتهم، وهذا المنهج كان واضحاً في كثير من الكتب النحوية واستعمال قواعدها ودراسة موضوعاتها، وكان من أشهر تلك المصنفات المتبعة لهذه الطريقة شرح الألفية للشيخ زين الدين المخدوم الكبير، وشرح قطر الندى المسمَّى: عين الهدى شرح قطر الندى للشيخ المخدوم الكبير السابق، والمعافية في شرح الكافية لشهاب الدين أحمد بن عمر الدولة آبادي، وغاية التحقيق للشيخ صفي الدين بن نصير الدين الجونفوري الردولوي، وغيره من مصنفات النحو⁽⁵⁴⁾.

- استفرد بعض الكتب النحوية بضرب الأمثلة الفقهية وقواعدها الفرعية والإكثار من إيراداتها، والاستعانة بها لتوضيح المسائل النحوية، وتقرير ضوابطها، وبيان إعرابها، وبذلك ربط النحاة القواعد المقررة في النحو العربي بالفروع الفقهية لتسهيل مادة النحو، واستحسان إدراكها، وتوسُّع أفق فهمها، وإزالة غموضها، وهذا ما لاحظناه في بعض الكتب وخاصة كتاب: بداية النحو للشيخ عبد الرشيد الجونبوري؛ حيث انفرد بخاصية مميزة، وهي جعل كل الأمثلة النحوية مأخوذة من الفقه الإسلامي وبنائها على

(54) ينظر مثلاً: الهندي، المعافية في شرح الكافية ص 71، 87، 88، 95، 103، 137، 140، 658، 659، 673، والرذولوي، غاية التحقيق/1، 647، 454، 398، 836/2، 799.

قواعدها اللغوية ما جعل الكتاب المذكور مصبوغاً بصبغة جديدة، وطريقة بديعة قلما يوجد مثله في المناهج المتبعة للنحاة قديماً وحديثاً⁽⁵⁵⁾.

- الاعتدال والتوسط في ذكر التعريفات والمصطلحات النحوية في الكتب المتون، والميل نحو الدقة في اختيار المعاني والألفاظ، والجودة في التراكيب، والعدول عن الحشو والاستطراد وفضول الكلام؛ لتكون تلك الحدود والمصطلحات العلمية جامعة لأفرادها، ومانعة من محترزاتها، وهذا ما لوحظ في كثير من الآثار النحوية، كأمثال: المعافية شرح الكافية للقاضي شهاب الدين الدولة آبادي، والإرشاد في النحو للقاضي السابق أيضاً، وغاية التحقيق وهو شرح على المعافية للشيخ صفي الدين بن نصير الدين الجونفوري الردلوي وغيرها.

. وجود كلمات عجمية، كالفارسية والأردية في بعض المصنفات النحوية، والاستعانة بها في شرح الكلمات، وتفصيل العبارات وتراكيب الإعراب، وبيان المعاني، وذكر المعضلات، وهذا ما رأيناه عند القاضي شهاب الدين الدولة آبادي في شرحه المسمى بالمعافية؛ حيث استعان في أثناء شرحه باللغة ببعض الألفاظ الفارسية، ومنها قوله في بيان كلمة (الحصّاجر)، فقال: " وهي أنثى الضبعان، ويقال لها بالفارسية: كفنار"⁽⁵⁶⁾.

. تأثر بعض المصنفات النحوية بالمنطق في تلك البلاد وقضاياها العقلية، وخاصة الشروح والحواشي والتعليقات، ومما يعلم أن النحو العربي في وضعه ونشأته لم يتأثر بالمنطق اليوناني، وإنما اعتمد على قواعد اتبعها العرب قديماً، ثم دُوّنت تلك القواعد وحُفظت بعد ظاهرة اللحن واستفحالها ودخول العجم إلى الإسلام حرصاً على سلامة معاني النصوص ومقاصدها، وبعد دخول علم المنطق بدأ ظهور هذه الفكرة وانتشارها في مصنفات بعض النحويين أواخر القرن الثالث الهجري حينما تسربت هذه المفاهيم المنطقية إلى العلوم الإسلامية والعقلية وترجمت الكتب اليونانية إلى العربية، ومنذ ذلك الوقت بدأ تأثر النحاة بها، كأمثال ابن السراج (ت316هـ) في كتابه الموجز، والزجاجي (ت340هـ) في الجمل وهما كتابان نحويان وفيهما أثر واضح للمنطق اليوناني، وكذا ابن الحاجب في شروحه النحوية ومتونها لاحقاً، وهذا ما جعل بروكلمان أن يقول: إن "علم النحو انبثق من العقلية العربية المحضة، بغض النظر عن الروابط بين اصطلاحات هذا العلم، ومنطق أرسطو، وفيما عدا ذلك لا يمكن إثبات وجوه أخرى من التأثير الأجنبي"⁽⁵⁷⁾، وبعد تدوين النحو وتوثيقه لأجل حفظ التراكيب التي هي قوالب للفكر والمعنى وبه يعصم النطق من الخطأ في الألفاظ، فأصبحت علاقته بالمنطق. الذي هو آلة تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر. هي علاقة اللفظ بالمعنى، وعلاقة اللغة بالفكر، ومن هنا أدرك النحاة الهنود أهمية فهم المنطق وقضاياها في البحث اللغوي ودراسته في القواعد النحوية التي تركز على الألفاظ في حين أن المنطق يركز على المعاني، ولعل من أبرز تلك الكتب التي تُعنى بالجانب المنطقي وأمناطه العقلية وتتناوله في دراسة النحو ومساائله هو المعافية في شرح الكافية لابن الحاجب للقاضي شهاب الدين أحمد بن عمر الدولة آبادي، وغاية التحقيق شرح المعافية للشيخ صفي الدين بن نصير الدين الردلوي الجونفوري.

(55) ينظر: الهندي، المعافية في شرح الكافية ص 94، 127، 252، 498، والردلوي، غاية التحقيق 1/ 344.

(56) الهندي، المعافية في شرح الكافية ص 113.

(57) بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية الدكتور عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، ط 4، د 2/ 124.

- الإشارة إلى البحور الشعرية وبيان أوزانها في العروض، والتصريح بذكرها في أثناء الشروح الطويلة والمتون الأصيلة القديمة في النحو، وهذه الظاهرة وجدت عند بعض النحويين؛ إذ كانوا خبراء وماهرين في علوم اللغة والعروض والقافية، ولديهم قدرة فائقة في الوقوف على دقائق الأمور واكتشاف أسرار القواعد، وكان من أولئك الذين اتبعوا هذه الطريقة لتخريج البحور الشعرية عروضياً وتوضيحها القاضي شهاب الدين الدولة آبادي في كتابه: المعافية شرح الكافية⁽⁵⁸⁾.

- التعرض إلى الوجوه البلاغية، والصور البيانية، وعلم البديع وأقسامه، فقد قام بذلك بعض النحاة في شروحهم القيمة، وحواشيهم البديعة، واستمروا على المنهج ليضيفوا إلى تلك الحواشي والشروح بياناً للمتون القديمة وزيادة للفائدة العلمية، وكان من أبرز أولئك العلماء النحاة الذين اتخذوا هذه الطريقة مسلكاً، وتفننوا في شرحها وبيانها بالذوق البلاغي والأدبي، وأحسنوا الصنعة بالإتقان الشيخ القاضي شهاب الدين الدولة آبادي⁽⁵⁹⁾، والقاضي صفي الدين الردولوي⁽⁶⁰⁾، فهما يذكران الصور البلاغية في تصانيفهما من بداية شروحهما إلى نهايتهما، ويعتنيان بمصطلحاتها ما يعطي للشرح روحاً أدبية تنسجم معها النفس ويرتاح لها البال.

- نشأته في أحضان المدارس الدينية وتطوره بأقلام شيوخها؛ إذ اللغة العربية منذ دخولها إلى شبه القارة الهندية كان يراد بها خدمة الإسلام ونشر رسالته، وباعتبار أن العربية ودراستها وفهم قواعدها تعد وسيلة هامة لإدراك معاني الإسلام وتحقيق أسرارها، فلا عجب أن نرى نشأة علم النحو ونموه وازدهاره في تلك المدارس الإسلامية، ونلاحظ فيه كثيراً من الشروح والتعليقات والهوامش للكتب التي أدخلها العلماء إلى مقررات الدرس في مجال اللغة العربية وآدابها، واعتمدوا عليها في الحقل التعليمي، كالكافية لابن الحاجب، وألفية ابن مالك، وقطر الندى لابن هشام، وغيره من المصادر الأصلية في النحو العربي.

- تقليد المذاهب النحوية القديمة، واتباع أساليب النحاة السابقين في الموضوعات غالباً، وتقليد المذاهب لمعرفة قواعدها ومسائلها وحدودها وشروحها استلزمت عدم التجديد إلا في القليل، وهذه الطريقة هي ما كانت رائجة بشكل عام في شبه القارة الهندية وخاصة في الشمال الهندي الباكستاني، أما في الجنوب الهندي كإقليم مليبار وغيره من المدن والأقاليم الواقعة في تلك المناطق، فإن المنتشر في ربوعها كان مذهب ابن مالك ومن سلك مسلكه، فالنحاة في ذلك الإقليم لم ينتهجوا في الدراسات النحوية وقواعدها إلا نهجه. كما قال الدكتور عبد الغفور الملباري⁽⁶¹⁾، ولم يتقيدوا إلا بمذهبه وآرائه، واختياراته وترجيحاته هو المتبع الوحيد في مسائلها حتى أن دراسة النحو في مليبار أصبحت دراسة الألفية لابن مالك فحسب دون سواها، فأما الكتب الأخرى ودراساتها التي كانت تدرس قبلها، فلم تكن إلا توطئة لها وتعريفاً بها، ولعل أول من عرّف كتاب الألفية بهذه المنطقة وأذاع أهميتها هو الشيخ زين الدين المخدوم الكبير الذي أتى بها من مصر إلى مليبار، ونظراً لمكانتها العلمية وقواعدها الجامعة وأمثلتها الواضحة فإن الشيخ المذكور أدخلها إلى المنهج الخاص بدروسه وقام بشرحها لتلاميذه شرحاً موجزاً اتصف بالمتانة والدقة إلا أن المنية وافته ولم يكمله، ثم أكمله ابنه عبد العزيز.

(58) الهندي، المعافية في شرح الكافية ص 508، 588، 597، 598.

(59) الهندي، المعافية في شرح الكافية ص 209، 210، 283، 303، والردولوي، غاية التحقيق 1/ 281.

(60) ينظر: الردولوي، غاية التحقيق 1/ 567، 569.

/ بتاريخ www.Nidaulhind.com⁽⁶¹⁾ ينظر: الملباري، عبد الغفور، مساهمة مليبار في النحو العربي، مقالة أعدها ونشرها في موقع نداء الهند/

٢٦/ مارس ٢٠١٦م.

- عدم تلقي النحو وقواعده من أصحاب اللغة وأفواه أهلها مباشرة، وإنما تلقوا تعاليمهم العربية وفنونها من النحاة العجم مثلهم . وهم ليسوا عرباً، وهؤلاء هم الذين قاموا في شبه القارة الهندية بنشر الإسلام ولغته، وعلومه وثقافته غالباً، وكان على أكتافهم الحمل الأثقل في المحافظة على اللغة العربية وضبط قواعدها وصون اللسان من اللحن والغلط في تركيبها وأساليبها، وبعد الدراسة والتتبع وجدت عدة عوامل أدت إلى ظهور النحاة العجم في ميادين التعليم والتصنيف في تلك البلاد أكثر من إخوانهم العرب، وكان من أبرزها: هجرة العلماء على نحو واسع من أكناف الدولة الإسلامية في بلاد فارس وما وراء النهر بسبب الأوضاع السياسية المضطربة؛ حيث بحثوا عن ملجأ آمن يستقرون فيه سواء أكان في عصر اضمحلال الدولة العباسية أم بعد سقوطها واجتياح المغول لها، ولم يكن أمامهم إلا التوجه إلى ملوك الدول التي نشأت في الهند من القرن الحادي عشر إلى القرن الثامن عشر الميلادي، ولا سيما سلاطين الدولة الغزنوية (366-582هـ)، والغورية (582-602هـ)، والمغولية (932-1273هـ) الذين كانوا يشجعون العلم والعلماء، فهؤلاء العلماء النحاة أسسوا مدارس دينية، فتحوّلت فيما بعد إلى مراكز إشعاع انخرط فيها الطلاب، وخرجت أجيالاً من العلماء الكبار، ومنها: أن دول شبه القارة الهندية تقع في منطقة بعيدة عن مأخذ اللغة وأصحابها الفصحاء وعن جزيرة العرب التي انطلقت منها أشعة النور ورافقتها العربية ما جعل علماء اللغة وأئمة النحو في البلاد أن يعتمدوا على العلماء العجم الذين أنتجوا فنوناً في العربية ومنها علم النحو، وهذا ما كان عليه الحال في الشمال الهندي الذي تأثرت فيه اللغة العربية غالباً بالثقافة الفارسية، وأما في الجنوب الهندي وخاصة ساحل مليبار، فإن التأثير العربي المباشر فيه كان ملحوظاً وذلك بسبب استقرار بعض الأسر العربية الفارة من الاضطهاد الذي رآه من الحجاج بن يوسف الثقفي فيه، ووصول القوافل التجارية إليه، ووجود العلاقات الاجتماعية والثقافية وغيرها من قنوات الاتصال مع البيئة العربية.

أبرز المصنفات النحوية ومؤلفيها في شبه القارة الهندية

كان لعلماء شبه القارة الهندية مساهمة جلية في النحو العربي ودراسته عبر العصور، وأثر بارز في التأليف وكتابة الشروح والحواشي ارتسم فيها جمال العرض، وجودة المادة، وإتقان الصنعة، ونال من جمهور النحويين واللغويين حسن القبول، ولفت الانتباه وإعجاب الحال، وهذا يتضح لمن اطّلع على مصنفاتهم النحوية والأبحاث النقدية بأشكالها المختلفة من المتون والشروح، والحواشي والتعليقات، وبلغاتها المتنوّعة من العربية والفارسية والأردية وغيرها ما دفع بكثير من العلماء النحاة والباحثين والمتعلمين أن يعتكفوا عليها دراسةً ومذاكرةً، وتعليقاً وتدرّساً، ونقداً وتحليلاً، وانشغلوا بما حقبة تاريخية لحلّ متونها وحواشيها، وكشف معضلاتها وتسهيل غموضها، وبهذه الدراسة الجادة في النحو العربي وموضوعاته المتعددة التي قام بها أولئك النحاة ازدهرت أبوابه ومسائله، وذاع صيته في المدارس الدينية، وكثر الإقبال عليه بالدراسة والتأليف في البلاد، وإليك أبرز تلك الآثار النحوية التي ظهرت بالجودة والإتقان، والنقد والتمحيص، وصنفت باللغات المختلفة من العربية والفارسية والأردية ما زالت تشهد لها المكتبات العلمية العامة والخاصة، ومراكز المخطوطات والوثائق على النحو الآتي .:

أولاً- الكتب النحوية وشروحها بالعربية:

. شرح لب الألباب للشيخ يوسف بن الجمال الملتاني (ت ٧٩٠هـ)⁽⁶²⁾، ويُسمى أيضاً بـ: "يوسف شرح لب الألباب في علم الإعراب"⁽⁶³⁾.

. الإرشاد في النحو للقاضي شهاب الدين أحمد بن عمر الدولة آبادي (ت ٨٤٩ هـ)، ويعرف أيضاً باسم: "الإرشاد" مختصراً، وهذا الكتاب متن لطيف تعمق صاحبه في تهذيبه، وتأثق في ترتيبه، وقد شرحه عدد كبير من النحاة المحققين والشرّاح باللغة العربية⁽⁶⁴⁾.

. المعافية شرح الكافية لابن الحاجب للقاضي شهاب الدين الدولة آبادي (ت ٨٤٩ هـ)، ويُسمى أيضاً بـ: "شرح الهندي"، وهو الكتاب الثاني للقاضي المذكور، وعنه قال العلماء النقاد: إنه من التصانيف الرائعة في شبه القارة الهندية، وقد اشتهر في العالم أوان حياته، وتداوله أهل العلم إلى الآن بعد مماته⁽⁶⁵⁾، وهو شرح عجيب ومفيد. كما قال السيد عبد الحي الحسيني⁽⁶⁶⁾، هذا وقد توهم الأرنقي في نسبه إلى سراج الدين الهندي وليس كذلك⁽⁶⁷⁾، وللكتاب المذكور شروح وحواشٍ عديدة قام بها العلماء كان من أشهرها: غاية التحقيق شرح المعافية للشيخ صفي الدين بن نصير الدين الردولي الجونفوري (ت ٨٢٠ هـ)، وهذا الكتاب شرح على شرح الدولة آبادي على الكافية لابن الحاجب، له قيمة رائعة في النحو، وقد سبق صاحبه في هذا الفن كثيراً من كبار الشرّاح لشرح الهندي وغيره بشبه القارة الهندية⁽⁶⁸⁾.

. هداية النحو للشيخ سراج الدين بن عثمان الأودي (ت ٧٥٨ هـ)، وهو كتاب مقبول ومتداول بأيدي الناس وطلاب العلم، كما قال أهل العلم⁽⁶⁹⁾.

. وسيط النحو للشيخ تراب علي بن نصره الله العباسي الخير آبادي (ت ١٢٤٢ هـ)⁽⁷⁰⁾.

. تشريح النحو للسيد عبد الله بن السيد آل أحمد البلكرامي (ت ١٣٠٥ هـ)⁽⁷¹⁾.

(62) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٤، والألوائي، محيي الدين، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، دار القلم، دمشق، ط ١،

١406 هـ. 1986 م ص ٤١٦، وإدريس، أحمد، الأدب العربي في شبه القارة الهندية ص ٨٧.

(63) ينظر: أحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص ٤٢٢.

(64) وللوقوف على تلك الشروح المطولة ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٤-٢٦، وأحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص ٢٠٥-٢٠٦،

٤٢٣-٤٢٤، ٤٢٦-٤٢٧، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص 47، 73، 82، وإدريس، أحمد، الأدب العربي في شبه القارة الهندية ص 87-٨٨.

(65) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٤، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص ٧٣، وأحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص ٤٢٣، والردولي،

غاية التحقيق ١/ ٢٠ مقدمة المحقق، وإدريس، أحمد، الأدب العربي في شبه القارة الهندية ص ٨٧.

(66) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٤.

(67) ينظر: المصدر السابق.

(68) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٤، وأحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص ٤٢٤، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص ٧٥، والردولي،

غاية التحقيق ١/ ٢١-٢٢ مقدمة المحقق، وإدريس، أحمد، الأدب العربي في شبه القارة الهندية ص ٨٧.

(69) ينظر: أحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص ٤٣٥.

(70) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٥، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص ٢٠٧.

(71) ينظر: المصدر السابق، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص ١٥٥.

. الغباب في علم الإعراب في النحو للسيد محمد نقي بن الحسين النقوي اللكنوي، الملقَّب ب: ممتاز العلماء (ت ١٢٨٩هـ)⁽⁷²⁾.

. تذكرة النحو للملا عبد الرشيد الجونوري (ت ١٠٨٣هـ)⁽⁷³⁾.

. بداية النحو للملا عبد الرشيد السابق⁽⁷⁴⁾.

. نادر البيان في النحو للعلامة أحمد بن مسعود الحسيني الهركاني (ت ١١٧٥هـ)⁽⁷⁵⁾، وقد ذكره الدكتور زبير أحمد بالاسم

السابق، ونسبه إلى أحمد بن مسعود الحسن النكرامي، وصفه تحت عنوان: كتب تاريخها مجهول، أو مشكوك فيه⁽⁷⁶⁾.

. باهر البرهان للعلامة أحمد بن مسعود السابق، وهو شرح على كتابه السابق، المسمى ب: " نادر البيان " صنفه سنة

١١٥٠هـ / هذا ما صرَّح به عبد الحي الحسيني⁽⁷⁷⁾، وذكره الدكتور جميل أحمد بعنوان: " باهر البيان شرح نادر البيان"⁽⁷⁸⁾.

. المقصد في النحو للشيخ تاج الدين محمود بن محمد الدهلوي (ت ٨٩١هـ)⁽⁷⁹⁾.

. المعارف في النحو للشيخ حسين بن محمد بن يوسف الدهلوي الكلبركوي (ت 812هـ)⁽⁸⁰⁾.

. الأشرفية في النحو للسيد أشرف بن إبراهيم السمناني المشهور بجهانكير (ت 808هـ)، وهو مختصر مفيد في هذا الفن⁽⁸¹⁾.

. جامع المسائل النحوية في شرح الصمدية البهائية للشيخ محمد مؤمن بن الحاج محمد قاسم الشيعي الجزائري (كان من

علماء القرن الحادي عشر الهجري)، وهو شرح مبسوط في النحو العربي⁽⁸²⁾.

. خلاصة المسائل في النحو للحكيم السيد حفاظت حسين (ت ؟)⁽⁸³⁾.

. خلاصة النحو للشيخ محمد رشيد بن محمد مصطفى العثماني الجونوري (ت 1083هـ)، وهو مختصر لطيف في النحو⁽⁸⁴⁾.

(72) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٦، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص ٣٧٤، والحسيني، عبد الحي بن فخرالدين، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، ويسمى ب: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، 1420هـ. 1999م/7/1090، والألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية ص ٤١٥.

(73) ينظر: أحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص ٤٢٨.

(74) ينظر: المصدر السابق.

(75) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٥، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص ٤٢٦، والألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية ص ٤١٥.

(76) ينظر: أحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص ٤٣٥.

(77) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٥، وإدريس، أحمد، الأدب العربي في شبه القارة الهندية ص ٨٨.

(78) ينظر: أحمد، جميل، حركة التأليف ص ٤٢٦.

(79) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٥، وإدريس، أحمد، الأدب العربي في شبه القارة الهندية ص ٨٨، ومجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند، مراجعة وتحرير: مجموعة من الدكاترة منهم صفدر زبير الندوي، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض - السعودية، ط 1، 1436هـ - 2015 م ص 72-73.

(80) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٥، وإدريس، أحمد، الأدب العربي في شبه القارة الهندية ص ٨٨، ومجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند ص 70-71.

(81) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٥، والحسيني، نزهة الخواطر 3/237، وإدريس، أحمد، الأدب العربي في شبه القارة الهندية ص ٨٨.

(82) ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 6/839.

(83) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٥.

(84) ينظر: المصدر السابق، والحسيني، نزهة الخواطر 5/633، والألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية ص ٤١٥.

- . شمس النحو للمولوي شمس الدين بن أمير الدين الحيدر آبادي (ت ١٢٨٣هـ) (85).
- . مقرَّب في النحو للشيخ محمد بن يوسف السوري (ت 1361هـ) (86).
- . الإنصاف فيما جرى في منع نحو أبي سرسة من الخلاف للشيخ محمد بن يوسف السوري السابق (87).
- . تقويم النحو لبعض علماء الهند مجهول المؤلف (88).
- . كاشف الظلام عمَّا يتعلَّق بالألف واللام في تحقيق "أل" التعريف للمفتي سعد الله بن نظام الدين (ت ١٢٩٤هـ) (89).
- . إزالة الجُمَد من إعراب أكمل الحُمَد للمولوي أبي الحسنات محمد عبد الحي الفرنكي محلي اللكهنوي (ت ١٣٠٤هـ)، وهو في إعراب سورة الفاتحة (90).
- . خير الكلام في تصحيح كلام المدلول ملوك الكلام للمولوي أبي الحسنات محمد عبد الحي السابق (91).
- . تقريب النحو للمولوي محمد سعيد (ت ؟) (92).
- . لآلئ النحو للسيد محمد حكم بن محمد الحسني النقشبندي (ت ١١٥٠هـ) (93).
- . إرشاد الطلب إلى علم الأدب في النحو للشيخ إبراهيم بن عبد العلي الآروي (ت ١٣١٩هـ) (94).
- . تلخيص الصِّرف والنحو للشيخ إبراهيم بن عبد العلي الآروي (ت ١٣١٩هـ) (95).
- . كتاب النحو للشيخ شاليلاكات كنج أحمد حاجي بن محي الدين حاجي (ت ١٣٣٨هـ) (96).
- . كتاب النحو الكبير للشيخ شاليلاكات السابق (97).
- . العُباب في النحو للسيد محمد تقي بن الحسين بن دلدارعلي اللكهنوي (ت 1289هـ) (98).

(85) ينظر: الحسني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٦، والألواني، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية ص ٤١٥، وعالم، صهيب، تاريخ اللغة العربية وواقعها في الهند، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية الرياض. السعودية، ط 1، 1437هـ - 2016م ص 112-113.

(86) ينظر: الحسني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٦، والحسني، نزهة الخواطر 8/ 1349.

(87) ينظر: الحسني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٦.

(88) ينظر: المصدر السابق.

(89) ينظر: الحسني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٦، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص 410.

(90) ينظر: المصدر السابق، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص 26، 386.

(91) ينظر: المصدر السابق، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص 25، 386.

(92) ينظر: المصدر السابق، والألواني، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية ص ٤١٥.

(93) ينظر: أحمد، جميل، حركة التأليف ص 117.

(94) ينظر: محمد حبيب الرحمن، اللغة العربية وآدابها في ولاية بيهار، مقالة ترجمها أبو محمد، ونشرها في مجلة ثقافة الهند، المجلد ٥٦، العدد ١، عام ٢٠٠٥م، ص / بموقع التواصل الاجتماعي. www.Nidaulhind.com ١٦٣. ١٦٤، ثم تم نشرها في موقع نداء الهند / ينظر: المصدر السابق (95).

/ بتاريخ www.Nidaulhind.com (96) ينظر: المليباري، عبد الغفور، مساهمة مليبار في النحو العربي، مقالة أعدها وقام بنشرها في موقع نداء الهند / ٢٦ / مارس / ٢٠١٦م.

(97) ينظر: المصدر السابق..

(98) ينظر: الحسني، نزهة الخواطر 7/ 1090، والألواني، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية ص ٤١٥.

. المبتكر في المؤنث والمدنر لمولانا ذوالفقار أحمد بن همت علي المانوي (ت ١٣٤٠هـ)، وقد وصفه السيد عبد الحي الحسيني بقوله: "كتاب أجمع ما في الباب" (99).

. مفتاح الأدب في علمي النحو والصرف للشيخ عبيد الله بن أمين الدين الجيتوي الميمني بوري (ت ١٣٠٣هـ) (100).

. تدريب الطلاب في النحو للشيخ المذكور (101).

. كتاب في النحو للشيخ محمد حسن بن نور الحسن البهيني (ت ١٣١٦هـ) (102).

. فتح الأدب في النحو والصرف للحكيم نجم الغني بن عبد الغني الرامبوري (ت ١٣٥١هـ) (103).

. التكميل في النحو للشيخ أبي الفتح بن العلاء الكالبي (ت 862هـ) (104).

وهذه القائمة بأسماء الكتب النحوية ومؤلفيها هي أشهر ما كتب وصنف في الباب، واكتفيت بما ذكرنا نظراً لشهرتها في البلاد وكثرة الاعتماد عليها في المدارس الدينية العربية ومراكز التعليم، وثمة شروح أخرى وحواش وتعليقات ومنظومات شعرية لتلك الكتب، وهي كثيرة ومشهورة قام بإعدادها في تلك الأراضي كبار النحاة، وهي متفاوتة في البسط والإحجام والإقبال والإعراض، ومتنوعة في عرض المادة العلمية من حيث العمق والأسلوب والتبعية والاستقلالية، وبعد التقصي والدراسة وقفت على كثير من تلك النشاطات العلمية والآثار المفيدة للعلماء النحاة في النحو العربي، فبعضها طبعت ونشرت في المكتبات العلمية وتمت الاستفادة منها والرجوع إليها أثناء القراءة والبحث العلمي، وبعضها الآخر ما زالت مخطوطة يطمرها الغبار في مركز المخطوطات والوثائق ومجهولة يغفل عنها الباحثون والدارسون، فإحاطة بهذه المصنفات البديعة وقواعدها المتينة إليك أشهر ما أعددت حولها على الشكل الآتي:

شروح وحواش وتعليقات كثيرة لكافية ابن الحاجب وصلت إلى نحو ستة وأربعين كتاباً، ولألفية ابن مالك وصل عدد شروحها والتعليقات عليها إلى خمسة كتب، ولهداية النحو لسراج الدين بن عثمان الأودي شرح واحد، وقطر الندى وحواشيه وتعليقاته، فقد وصل عدد شروحها إلى ثمانية، ولكتاب: مائة عامل للجرجاني بلغ إلى أربعة كتب بالإضافة إلى ذلك أن هناك عدداً من الكتب النحوية ألفت وهي تحمل اسم: رسالة في النحو أو ما يشبه ذلك، وقد بلغ عددها إلى عشر رسائل، ومنظومات شعرية صنف في العوامل النحوية للجرجاني، وقطر الندى لابن هشام في النحو العربي جمعت الأبواب النحوية ومسائلها، وقد وصل أفرادها إلى سبع منظومات، ومما يذكر هنا أن ثمة شروحات أخرى أقيمت في تلك البلاد، وأضيفت إلى المصنفات المذكورة وكان لها فوائد جمة لا تخفى على من طالعها ودقق النظر في جوانبها، وذلك كشروح المصباح للمطرزي، وبداية النحو للملا عبد الرشيد الجونبوري، وتهديب النحو، والمتن المتين في النحو، والكافي في النحو، والوافي، والمنهل الصافي للدماميني، والإرشاد للدولة آبادي بالإضافة إلى شروح وحواشٍ قدمت حول بعض المنظومات، كشرح التحفة الوردية لابن الورد المعري (وهي منظومة في النحو والصرف)، وهو شرح

(99) الحسيني، نزهة الخواطر ٨/ ١٢٢٥.

(100) ينظر: المصدر السابق ٨/ ١٢٩٨، ومجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند ص 263.

(101) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٦.

(102) ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر ٨/ ١٣٥٥.

(103) ينظر: المصدر السابق ٨/ ١٣٨٩.

(104) مجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند ص 69.

كبير، وغيره من الشروح لتلك المنظومات الشعرية، وآثرت العدول عن ذكرها خشية الإطالة والملل، فما ذكرته على سبيل التمثيل لا الحصر (105).

وقبل أن نختتم الحديث عن وصف الكتب النحوية العربية في شبه القارة الهندية، ونطوي صفحاتها ينبغي أن نذكر هنا ثلاثة كتب نحوية صنفها الشيخ محمد بن أبي بكر، المشهور بالدماميني (ت 837هـ)، العالم البارز النحوي المصري الذي انعطف في الفترة الأخيرة من عمره سنة / 820هـ إلى الهند بسبب الرعاية الملكية من بعض أمرائها، وقطن في إقليم كجرات، وهذه الكتب النحوية كانت تشكل قيمة علمية في باب النحو، وتفتح آفاقاً واسعة أمام النحاة والنقاد لكتابة التعليقات على مسائلها، والحواشي على متونها، وإليك بيانها على النحو الآتي:

. تعليق الفرائد للدماميني، وهذا الكتاب النحوي شرح على كتاب: "تحصيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك"، وقد كتب شرحه هذا في بلدة كيمبي، التي كانت داخلية في مقاطعة كجرات، وأهداه إلى ملكها السلطان أحمد شاه / 814 - 846 هـ (106).

. تحفة الغريب للمؤلف السابق، وهذا الكتاب شرح لكتاب: "مغني اللبيب لابن هشام"، وهو يُعدُّ من أهم الحواشي التي وضعت عليه، وقد ظهر هذا المصنّف سنة / 824 هـ / حينما كان مؤلفه قاطناً في مدينة نهرواله (107).

. المنهل الصافي بشرح الوابي للمؤلف السابق، وهو شرح جامع لكتاب: "الوابي" لمحمد بن عثمان بن عمرو البلخي، وقد صنّفه المؤلف في فن النحو سنة / 825 هـ / عندما كان في طريقه إلى مدينة أحسن آباد (كلبرك)، وأهداه إلى ملك آخر، وهو أحمد شاه البهمني / 825 - 838 هـ (108).

ثانياً. الكتب النحوية وشروحها بالأردية والفارسية:

. شرح المائة للجرجاني للشيخ عبد الرسول السهارةوري (ت ؟)، وهو شرح منظوم بالفارسي، كما قال السيد عبد الحي الحسيني (109)، والدكتور جميل أحمد (110).

. المسالك البهية في النحو للشيخ عبد الرحيم بن عبد الكريم الصفي يوري (ت 1267هـ)، وهو كتاب بسيط في المسائل النحوية (111).

(105) وللوقوف على تلك الشروح والحواشي والرسائل في النحو العربي مفصلاً ينظر: المصادر الواردة في هامش المصنفات النحوية في شبه القارة الهندية والإحالة إليها. (106) ينظر: أحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص 204، والردولوي، غاية التحقيق 1 / 19 مقدمة المحقق، وشوقي ضيف، المدارس النحوية ص 357، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، د ط، 1 / 66 - 67.

(107) ينظر: أحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص 205، والردولوي، غاية التحقيق 1 / 19 مقدمة المحقق.

(108) ينظر: أحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية ص 204 - 205، والردولوي، غاية التحقيق 1 / 19 مقدمة المحقق.

(109) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص 25.

(110) ينظر: أحمد، جميل، حركة التأليف ص 84.

(111) ينظر: أحمد، جميل، حركة التأليف ص 255، الهامش I، والحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص 25، والألواني، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية ص 415.

- . عين الإفادة في كشف الإضافة للسيد عبد الله بن السيد آل أحمد الحسيني البلكرامي (ت ١٣٠٥هـ) (112).
- . منتخب النحو للسيد أمير حيدر الحسيني البلكرامي (ت؟) (113).
- . رسالة في بيان الإضافة للشيوخ عبد الصمد بن أفضل محمد الأكبر آبادي (ت؟) (114).
- . أصول الأصول في النحو للمولوي محمد حسن التبريلوي (ت؟) (115).
- . تسهيل الحماية شرح الهداية في النحو للمولوي خليل الرحمن بن عبد العزيز الحسيني الإسلام آبادي (ت؟) (116).
- . شرح المفصل للزنجشيري لمولانا عبد الله بن محمد أفضل العمادي (ت ١٣٦٦هـ) (117).
- . كتاب النحو للحافظ عبد الرحمن الأمرتسري (ت؟)، وهو كتاب مبسوط في الأبواب النحوية بالأردية (118).
- . تحفة الإعراب لمولانا عبد الحميد الفراهي (ت ١٣٤٩هـ)، وهي منظومة صنفها بالأردية في الإعراب النحوي (119).
- . رقية النجاة للمولوي علي عباس بن إمام علي الجريأكوتي (ت ١٣٠٢هـ)، وهو كتاب في النحو كتب باللغة الأردية (120).
- . تلخيص النحو للمولوي إبراهيم بن عبد العلي الأروي (ت ١٣١٩هـ)، وقد صنفه بالأردية (121).
- . توضيح المرام في تحقيق الجملة والكلام لمولانا إلهي بخش الفيض آبادي (1036هـ)، وهي رسالة مبسطة بالفارسية (122).

الخاتمة

بعد استعراض علم النحو وتطوره، ونمو مسائله وتغيير أدواره في شبه القارة الهندية رأينا النحاة قد بذلوا فيه جهوداً فائقة ونشاطاً رائعاً، وتركوا فيه مصنفاً قيمة وآثاراً رائعة اكتظت بها المكتبة العربية والإسلامية واستفاد منها رُوّادها، وكثر تداولها في المراكز العلمية، والمدارس الدينية بشتى أنواعها من المتون والشروح، والحواشي والتعليقات، والمنظومات الشعرية والتقريرات، وتوضيحاً لتلك الجهود المبذولة لخدمة النحو العربي خاصة، ولأهمية اللغة العربية باعتبارها وسيلة لفهم الدين ومصادره عامة فيمكن في ختام هذه المقالة الإشارة إلى النقاط الآتية:

. إحياء اللغة العربية وآدابها، والتشبيد بدورها، والتمسك بمبادئها وقواعدها، والاهتمام بنشرها وتطويرها، والمواظبة على تعلمها وتعليمها؛ لكونها لغة الكتابة والرسائل، ودليل الحضارة والثقافة، ومصدر التقدم العقلي والازدهار الفكري، فباللغة يكتب

(112) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص 25، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص 156.

(113) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص 25، والألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية ص 415.

(114) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص 26، والألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية ص 416.

(115) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص 26، والألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية ص 416.

(116) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص 26.

(117) ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر ٨ / ١٢٩٧.

(118) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص 25، والألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية ص 416.

(119) ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر ٨ / ١٢٦٧.

(120) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٦، والحسيني، نزهة الخواطر ٨ / 1312، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص 189.

(121) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٦، والحسيني، نزهة الخواطر ٨ / ١١65.

(122) ينظر: الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند ص ٢٥، والألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية ص ٤١٥، والحسيني، نزهة الخواطر ٨ / ١١٩١،

وذكره باسم: عمدة المرام في تحقيق الجملة والكلام.

أبداع الآداب، وأروع الخيالات، وأبلغ البلاغات، ويتواصل بها كثير من الناس في العالم عربياً وعجمياً وتنعقد بها أواصر المحبة والارتباط الأخوي ما كسبها قوة معنوية ومكانة فريدة لتشكل إحدى اللغات الحية في العالم فضلاً عن كونها لغة القرآن ولسان الرسول الأمين . صلى الله عليه وسلم ..

. الحرص الشديد، والشغف الزائد، والتشجيع المتواصل على تعلم النحو العربي وتعليمه ودراسته وحفظه، والتصنيف فيه بأشكال مختلفة تباينت في مادتها ونوعيتها، وجودتها وأساليبها، وإيجازها وبسطها، ونظمها ونثرها، ومحاولة ربط ذلك كله بمصادر الدين الإسلامي، ومنابعه المعتمدة بغية يُسر الاطلاع على الحقائق المشروعة وأسرارها المقدسة، والوصول إلى فهمه الحقيقي وأهدافه المنشودة، ولولا النحو العربي وقواعده المقررة، ومسائله المتعددة، وتطبيقاته الواسعة لَمَا حَسُنَّ استنباط كثير من الأحكام، والوقوف على إدراك الحقائق، وتبيين أوجه المعاني بحسب اختلاف الإعراب والبناء واللوازم والمتعديات، والأصلي والفرعي، ونحو ذلك من الوجوه النحوية، ومن هنا جاءت العناية بعلم النحو والاهتمام بموضوعاته؛ لأنه يُعَدُّ وسيلة من أهم الوسائل لفهم القرآن والسنة الشريفة، وحلقة وصل تشتد أواصرها بين الثقافة الإسلامية والعربية.

. التفنن في تأليف الكتب النحوية، والكتابة في قواعدها وفروعها بلغاتها المختلفة من العربية، والفارسية، والأردية، والتنوع في أشكالها من المتون الأصيلة، والشروح المفيدة، والحواشي العميقة، والمنظومات الشعرية الكثيرة، فبعضها طبعت وقدمت إلى المراكز الثقافية، والمكتبات العلمية ومصادر اللغوية؛ ليتناولها القراء والباحثون بالمطالعة والحفظ، والنحاة بالنقد والتحليل، ويناقشوها في ميادين العلم، ومجالس البحث والمناظرة، وبعضها الآخر ما زالت مخطوطة في مراكز المخطوطات تنتظر من يخرجها إلى حيز الوجود للاستفادة منها والاعتماد عليها.

. هذه الكثرة الملحوظة من المصنفات النحوية، وتدوين قواعدها وفروعها بالأساليب المتينة، والشروح المديدة، والتحقيقات الدقيقة، والملاحظات الهادفة تبين قدرة علماء شبه القارة الهندية على حسن البيان والتعليل وجودة التأليف، وتدلل على إدراك فقه اللغة وأسرار معانيها، وسعة الأفق ورحب الصدر للمناقشات العلمية والمسائل الدقيقة، والاعتراضات البليغة والأجوبة اللطيفة رغم أن أولئك العلماء النحاة الغيورين على العربية وفنونها الذين كتبوا في هذا الفن كانوا قد عاشوا في مناطق جغرافية نائية، ودرسوا في بيئة غير عربية.

. تدوّج هذا الفن في ربوع البلاد بمراحل عدّة عبر العصور، وتغيّرت ملامحه على مر الدهور، ففي نشأته الأولى كان الاعتماد على الكتب النحوية الوافدة من الخارج، كأمثال: كتب ابن هشام، وابن مالك، والزمخشري، والجرجاني، وغيرهم في النحو العربي، واستغرق الانشغال بتلك الآثار والاعتكاف عليها بالمطالعة والتدريس، والتعليق والتهميش، والمناقشة والنقد رداً من الزمان، ونتيجة لهذا الجهد المبذول، والعمل الدؤوب تطور شأنه، وازدهرت مسائله حتى صُيِّفَ فيما بعد غير واحد من الآثار النحوية، وكثرت إبداعاتهم في هذا الفن، وارتقت النهضة اللغوية بفنونها المتعددة عامة والنحو خاصة، وعمّ البلاد جهود العلماء ونشاطات النحاة في سائر أرجاء شبه القارة، ولا سيما أثناء العهد المغولي الإسلامي، ونهضته الثقافية والحضارية والسياسية.

. وللحفاظ على النحو العربي وقواعده، وتطوير موضوعاته ومباحثه أُدخِلت جملة من الكتب النحوية إلى المدارس الدينية، وقُرّر تدريسها ضمن المناهج الدراسية، وكان لها فيما بعد دور بارز في تخريج العلماء والدعاة العاملين، ودافع قوي للغويين والنحاة

الغويين على اللغة العربية وآدابها ودراسة مصادرها وتاريخها، وتأثير واضح في تبصير العقول وتنوير الفكر للطلاب والدارسين، فكانوا حماة العقيدة الصحيحة، وأداة تبليغ الرسالة الإسلامية، وحصناً منيعاً لدحض شبهات المستشرقين وإبطال الضلالات المغرضة لهم ضد الإسلام وأهله.

. تأثر علم النحو في الجنوب الهندي بمذهب ابن مالك الأندلسي، وانتشار مذهبه النحوي في الأراضي الهندية وثقافتها اللغوية أكثر منه في الشمال الهندي وأطرافه الواسعة بمدنه وأقاليمه، وخاصة في مليبار وربوعها، فالنحاة فيها لم ينتهجوا في كتابة موضوعات النحو العربي، وتقرير مباحثه وأمثله إلا نهج ابن مالك النحوي، ولم يتقيدوا إلا بمذهبه، وآراؤه واختياراته في المسائل النحوية هي العمدة الوحيدة حتى أصبحت دراسة النحو في تلك المنطقة دراسة الألفية لابن هشام، وذلك للعلاقة الوطيدة بين أبنائها وبين العرب والعربية من قديم الزمان وتطورها ما بعد الإسلام في كثير من المجالات الدينية والثقافية والحضارية من جهة، ولهجرة العرب المهاجرين الذين كانوا يأتون مع قوافل التجار، وهروب بعض الأسر من اضطهاد الحجاج بن يوسف الثقفي، واستقرار العلماء المضطهدين في السواحل الهندية ولا سيما في ساحل مليبار بالجنوب من جهة أخرى.

. رغم المخاطر الكثيرة، والمؤامرة المستمرة التي كانت تحدّد بانقراض اللغة العربية وآدابها بما فيها النحو العربي لكونها من أهم الوسائل لفهم القرآن وتفسير أحكامه والسنة الشريفة وبيانها، وخاصة بعد الاحتلال البريطاني لشبه القارة الهندية الذي حاول جاهداً تجفيف منابع العلوم الإسلامية ومصادرها الشرعية والقضاء على كافة التراث الإسلامي ونهضته العلمية والحضارية، فإن طائفة من أهل العلم والدين اعتنوا بهذا الجانب اللغوي، وبذلوا فيه جهوداً طائلة للحفاظ على هذا التراث اللغوي والإسلامي، ودافعوا عن اللغة العربية ومكائنها المقدسة عند المسلمين، ولولا دفاعهم عنها، وصونهم لقواعدها، وحرصهم الشديد على إثباتها والمحافظة عليها بشتى الوسائل لكانت العربية أثراً من الآثار التاريخية يبحث عن معالمها في الكتب التاريخية وآثارها العلمية، ولما كان لها أي أثر يُذكر ولا وجود لها في واقع حياة المسلمين الفكرية بشبه القارة الهندية الآن، ولا في مدارسها العربية والدينية مستقبلاً.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً. الكتب المطبوعة:

- . إدريس، أحمد، الأدب العربي في شبه القارة الهندية حتى أواخر القرن العشرين، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، [القاهرة]، ط 1، 1418هـ. 1998م.
- . ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي، **جمهرة اللغة**؛ تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1987م.
- . ابن فارس، أحمد بن فارس القزويني الرازي، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د ط، د م، 1399هـ - 1979م.
- ... **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، منشورات محمد علي بيضون، [بيروت]، ط 1، 1418هـ-1997م.

- . الشريف الجرجاني، **التعريفات**، علي بن محمد بن علي الزين، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1403هـ - 1983م.
- . ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1422هـ.
- . الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، أبو بكر، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة. دار المدني، جدة. السعودية، ط 3، 1413هـ - 1992م.
- . أبو حيان، محمد بن يوسف ابن حيان أثيرالدين الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، د ط، 1420هـ.
- . الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ - 1990م.
- . السكاكي، يوسف بن أبي بكر الخوارزمي، أبو يعقوب، **مفتاح العلوم**، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1407هـ.
- . الحسيني، عبد الحي بن فخر الدين، **الهند في العهد الإسلامي**، مراجعة وتقديم: أبي الحسن علي الحسيني الندوي، دار عرفات، الهند، د ط، 1422هـ - 2001م.
- **الثقافة الإسلامية في الهند**، المسمى ب: **معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة. مصر، د ط، 2012م.
- **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام**، المسمى ب: **نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**، دار ابن حزم، بيروت. لبنان، ط 1، 1420هـ - 1999م.
- . الندوي، سعيد الأعظمي وآخرون، **اللغة العربية في الهند** (الأوراق العلمية المقدمة في ندوة مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية ضمن مشاركته في فعاليات سوق عكاظ في الدورة الثامنة. المؤتمرات والندوات 4)، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، [الرياض. السعودية]، ط 1، 1436هـ - 2014م.
- . الألوائي، محيي الدين، **الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية**، دار القلم، دمشق، ط 1، 1406هـ - 1986م.
- . مجموعة من المؤلفين، **الثقافة العربية في الهند**، مراجعة وتحرير: مجموعة من الدكاترة منهم صفدر زبير الندوي، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض. السعودية، ط 1، 1436هـ - 2015م.
- . عالم، صهيب، **تاريخ اللغة العربية وواقعها في الهند**، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية الرياض. السعودية، ط 1، 1437هـ - 2016م.
- . خان، أحمد، **معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية منذ دخول المطبعة إليها حتى عام 1980م**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض. السعودية، د ط، 1421هـ - 2000م.

- الجوهري، إسماعيل بن حماد، أبو نصر، تاج اللغة وصحاح العربية = الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٤٠٧هـ. ١٩٨٧م.
- . أحمد، جميل، حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، د ط، ١٩٧٧م.
- الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ط، د ت، د م.
- . الفيومي أحمد بن محمد الحموي، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د ط، د ت.
- . ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.
- زبير، أحمد، الآداب العربية في شبه القارة الهندية، ترجمه عن الإنكليزية وعلق عليه الدكتور عبد المقصود محمد شلقامي، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، د ط، ١٩٧٨م.
- . البلكرامي، غلام علي آزاد الواسطي، سبحة المرجان في آثار هندستان، تقديم وتحقيق: محمد سعيد الطريحي، دار الرافدين، بيروت، ط 1، 2015م.
- . الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، أبو بكر، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: الدكتور محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض. السعودية، د ط، د ت.
- . البجائي، أحمد بن محمد الأندلسي، شهاب الدين الأندلسي، الحدود في علم النحو، تحقيق: نجاة حسن عبد الله نولي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية، الطبعة: العدد 112- السنة 33- 1421هـ. 2001م.
- . الأشموني، علي بن محمد، نورالدين أبو الحسن، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419هـ - 1998م.
- . شوقي ضيف، أحمد شوقي عبد السلام ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف، [مصر]، د ط، د ت.
- . الحديثي، خديجة، المدارس النحوية، دار الأمل، إربد. الأردن، ط 3، 1422هـ. 2001م.
- . حاجي خليفة، كاتب جلبي، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، عني بتصحيحه وطبعه: محمد شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت.
- . السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا. لبنان، د ط، د ت.
- . بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية: الدكتور عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، ط 4، د ت.
- . الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة؛ تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط 1، 2001م.

- . الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، أبو بكر، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة . السعودية، ط 3، 1413هـ - 1992م.
- . الحسني، عبد الحي بن فخرالدين، **نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**، ويسمى بـ : **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام**، دار ابن حزم، بيروت . لبنان، ط 1، 1420هـ . 1999م.
- . الهندي، شهاب الدين أحمد بن عمر الدولة آبادي، **المعافية في شرح الكافية**، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، المكتبة الحنيفية، إسطنبول، تركيا، د ط، د ت.
- ب . الرسائل الجامعية وموقع التواصل الاجتماعي:**
- . الردلوي، صفي الدين بن نصير الدين الجونفوري، **غاية التحقيق**، تحقيق ودراسة: دوست محمد شاكر السيالوي، وسماء: (التنقيح والتحقيق والتعليق على الكتاب: غاية التحقيق)، جامعة بنجاب . لاهور، الكلية الشرقية، باكستان، 1411هـ . 1990م، (رسالة دكتوراه غير منشورة).
- . حبيب الرحمن، محمد، **اللغة العربية وآدابها في ولاية بيهار**، مقالة أعدها الدكتور المذكور، وترجمها أبو محمد، ونشرها في مجلة ثقافة الهند، المجلد ٥٦، العدد ١، عام ٢٠٠٥م، ثم نشرت في موقع نداء الهند / [www. Nidaulhind.com](http://www.Nidaulhind.com) / بموقع التواصل الاجتماعي.
- . المليباري، عبد الغفور، **مساهمة مليبار في النحو العربي**، مقالة أعدها ونشرها في موقع نداء الهند / www. Nidaulhind.com / بتاريخ ٢٦ / مارس / ٢٠١٦م.

حذف المبتدأ وأغراضه البلاغية في شعر الفرزدق

Usame İHTİYAR*

Azad ÇİÇEK**

Aslam JANKIR***

الملخص

يتأسس هذا البحث على دراسة أسلوب حذف المبتدأ وأغراضه البلاغية في شعر الفرزدق أحد أهم شعراء العصر الأموي، وقد تميّز باب الحذف بأنه مدار دراسة النحويين والبلاغيين، فالعربية لغة الحذف، بشرط ألا يؤدي هذا الحذف إلى لبس أو غموض في المعنى، وهذا دليل على عبقرية العربية وشجاعتها. سندرس مصطلح الحذف، وأهم شروطه، وسنجري دراسة نحوية بلاغية تطبيقية على شعر الفرزدق، وتأتي أهمية البحث في الكشف عن أسرار حذف المبتدأ، والوقوف على أسراره الكامنة، واستخراج النكت البلاغية، وما يدور حوله من أسرار ولطائف، وما حملته من لغة جمالية مليئة بالعواطف والأفكار، وإظهار العبقرية التعبيرية التي حظي بها شعره. الجانب الأهم في الدراسة مرهون على ما سيتمخض من إجراء تطبيقي في الوقوف على أغراضه البلاغية، ودراستها دراسة علمية مشفوعة بالشواهد القرآنية والنحوية لمعرفة ما أضافه الحذف من إثارة جمالية بديعة، وقيمة فنية في تحيره لا تكمن في الذكر، فمتى ظهر العنصر المحذوف زال الرونق والبهاء من الكلام، فالحذف له أثر كبير في التنبيه والإيجاء.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الحذف، المبتدأ، الفرزدق، شعر، تحليل.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 06.09.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 30.11.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1356403>

* Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Ana Bilim Dalı.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3010-8261>

e-posta: uihtiyar@bingol.edu.tr

** Doktora Öğrencisi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belağatı Ana Bilim Dalı.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9259-1546>

e-posta: azad.haji.92@gmail.com

*** Dr. Öğr. Üyesi. Mardin Artuklu Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyat Bölümü.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2228-4687>

e-posta: aslamjankir@artuklu.edu.tr

Atıf/ Citation: İhtiyar, Usame – Çiçek, Azad – Jankir, Aslam. "Ferezdak'ın Şiirinde Mübtedânın Hazfîne Bağlı Belâğî Amaçları". *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (2023), 433-452.

FEREZDAK'IN ŞİİRİNDE MÜBTEDÂNIN HAZFİNE BAĞLI BELÂĞÎ AMAÇLARI

Öz

Bu araştırma, Emevi dönemi şairlerinden biri olan Ferezdak'ın şiirinde yer alan mübtedânın hazfî ve bunun belâğî amaçları üzerine bir çalışmayı içermektedir. Hazf, dilbilimciler ve belâğat uzmanları tarafından incelenen ve Arapçanın hazf yeteneğine işaret eden bir konu olmuştur. Ancak bu hazf, anlamda karışıklık veya belirsizliğe yol açmamak koşuluyla gerçekleştirilmelidir. Bu durum, Arapçanın dehâsını ve cesaretini gösteren en iyi kanıttır. Araştırmada, hazf kavramı, önemli şartları ve Ferezdak'ın şiiri üzerinde dilbilimsel ve belâğî bir çalışma gerçekleştirilecektir. Araştırmanın önemi, mübtedâki hazfin sırlarını ortaya çıkarmak, içerdiği gizli amaçları keşfetmek, edebi incelikleri ve etrafında dönen sırları ve nükteleri açığa çıkarmak, duygular ve düşüncelerle dolu güzellik dolu bir estetik dil sergilemek ve Ferezdak'ın ifade yeteneğindeki dehâsını ortaya koymaktır. Araştırmadaki en önemli taraf, uygulamalı bir çalışmanın sonuçlarının elde edilmesiyle edebi amaçların anlaşılması ve bilimsel olarak incelenmesidir. Bu çalışma, Kur'an-i ve dilbilimsel kanıtlarla desteklenen bir bilimsel araştırma yaparak hazfin sunduğu estetik ve sanatsal değeri ortaya koyar. Çünkü hazf unsuru ortaya çıktığında, metinden parlaklık ve güzellik kaybolur. Dolayısıyla hazf, uyandırma ve çağrışım sürecinde önemli bir rol oynar.

Anahtar kelimeler: Arapça dil, Hazf, Mübtedâ, Ferezdak, Şiir, İnceleme.

DELETING AND ITS RHETORICAL PURPOSES IN THE POETRY OF AL-FARAZDAQ

Abstract

This research is based on studying the method of deleting the subject and its rhetorical purposes in the poetry of Al-Farazdaq, one of the most important poets of the Umayyad era. The topic of deletion has been distinguished as being the focus of the study of grammarians and rhetoricians. Arabic is the language of deletion, provided that this deletion does not lead to confusion or ambiguity in the meaning. We will study the term omission, and its most important conditions, and we will conduct an applied rhetorical grammatical study on Al-Farazdaq's poetry to show the expressive genius of his poetry. The most important aspect of the study depends on what will result from an applied procedure in exploring its rhetorical purposes, and studying it scientifically with Qur'anic and grammatical evidence. We will also explore how deletion adds wonderful aesthetic excitement to the text, and how the artistic value in deletion is when choosing not to explicitly mention it, but rather when the omitted element appears. It is then the splendor and splendor disappear from Speech. Thus, omission plays a major role in the process of alerting and suggesting.

Keywords: Arabic, Deletion, Beginner, Al-Farazdaq, Poetry, Analysis.

الحذف لغة

جاء في لسان العرب: "الحذف: حَذَفَ الشَّيْءَ يَحْذِفُهُ حَذْفًا: قَطَعَهُ مِنْ طَرَفِهِ. الحذف الرمي عن جانب والضرب عن جانب، تقول: حذف يحذف حذفًا، وحذفه حذفًا: ضربه عن جانب أو رماه عنه. حذفه بالعصا والسيف يحذفه حذفًا وتحذفه: ضربه أو رماه بما. حذف الشيء إسقاطه"¹ الحذف تهذيب الكلام وخلوؤه من العيب ومن الزائد الذي لا طائل منه.

الحذف اصطلاحًا

أول من تطرق لأسلوب الحذف سيبويه في كتابه، وعبر عن هذا بقوله: "اعلم أنهم مما يحذفون الكلم، وإن كان أصله في الكلام غير ذلك، ويحذفون ويعوضون، ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطًا"².
يكون الحذف بإسقاط جزء من كلمة أو بكلمة كاملة للاختصار وللإيجاز، والابتعاد عن الإسهاب والتطويل، وتجنب الحشو والتكرار في الكلام، ومجيئه إنما هو لغرض بلاغي، ويكون بالدليل، وأمن اللبس.

شروط الحذف

وضع العلماء مجموعة من الضوابط والشروط لحصول الحذف في الجملة لكيلا يتأول المتأولون على الجملة العربية، ولمنع حدوث العشوائية واتباع الهوى في هذا الأسلوب البليغ الفصيح، وإلا أصبحت الجملة ناقصة مشوهة، فحذف وذكر من شاء ومتى شاء، والحذف وإن كثر في كلام العرب، وتعددت مواضعه، فإنه لا يجوز إلا عند أمن اللبس، لذلك سنقف على أهم شروطها، وهي:
1- أن تكون في المذكور دلالة على المحذوف، إما من لفظه وإما من سياقه وإلا لم يتمكن من معرفته، فيصير اللفظ مخلاً بالفهم، ولئلا يصير الكلام لغزاً فيهجن في الفصاحة،³ ودليل الحذف نوعان: أحدهما غير صناعي، وينقسم إلى حالي كقولك لمن رفع سوطاً: (زيداً) بإضمار (أضرب)، أو مقالي كقولك لمن قال: (من أضرب)؟ زيداً. والثاني صناعي: وهذا يختص بمعرفته النحوي؛ لأنه إنما عرف من جهة الصناعة، كقوله تعالى: ﴿لَا أُفْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾.⁴ فالتقدير: (لأننا أقسم)، وذلك لأن فعل الحال لا يقسم عليه في قول البصريين.⁵

¹ أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، اعتنى بتصحيحها أمين عبد الوهاب- محمد العبيدي، دار إحياء التراث العربي- مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط3، 1999م، 93: 3.

² عثمان بن قنبر سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م، 1: 24-25.

³ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل الديمياطي، دار الحديث، القاهرة، 2006م، 691.

⁴ القيامة، 76: 1.

⁵ ابن هشام جمال الدين عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حققه فخر الدين قباوة، دار اللباب، إسطنبول، ط1، 2018م، 749.

كما يشترط المبرد في الحذف أن يكون أن يكون الدليل موجودًا مقترنًا، "فكل ما كان معلومًا في القول جاريًا عند الناس فحذفه جائز، لعلم المخاطب".⁶

ذكر ابن يعيش أهمية وجود القرائن اللفظية والحالية ودلالة السياق في الجملة فقال: "الألفاظ إنما جيء بها للدلالة على المعنى فإذا فهم المعنى بدون لفظ جاز ألا تأتي به".⁷

أما إذا كان المحذوف فضلة فلا يشترط لحذفه وجدان الدليل، ولكن يشترط ألا يكون في حذفه ضرر معنوي، أي: إخلال بالمعنى أو اللفظ، كما في قولك: ما ضربت إلا زيدًا، أو صناعي: كما في قولك: زيد ضربته. وقولك: ضربني وضربته زيدًا.⁸

2- ألا يكون ما يُحذف كالجُزء، فلا يُحذف الفاعل ونائبه ولا مشبهه، ولا اسم كان وأخواتها⁹ وذلك لأن الفاعل عمدة، فلا بدَّ من ذكره إما ظاهرًا، وإما مستترًا عائدًا إلى مذكور في الكلام أو ما يدل عليه الفعل أو الكلام.

3- ألا يكون مؤكَّدًا، لأن المؤكَّد مرید للطول والحذف مرید للاختصار. فلا يجوز أن يؤدي الحذف إلى نقض الغرض كوقوع الحذف والتوكيد معًا، كقولنا: الذي رأيت زيدًا. فلا يجوز القول: الذي ضربت نفسه زيدًا.¹⁰

4- ألا يؤدي حذفه إلى اختصار المختصر، فلا يُحذف اسم الفعل دون معموله؛ لأنه اختصار للفعل، وأما قول سيبويه في: زيدًا فاقتله، إنما أراد تفسير المعنى لا الإعراب.¹¹

5- ألا يكون عاملاً ضعيفًا، فلا يُحذف الجار الجازم والناصب للفعل إلا في مواضع، قويت فيها الدلالة وكثر فيها استعمال تلك العوامل ولا يجوز القياس عليها.¹²

6- ألا يكون عوضًا عن شيء، فلا تحذف (ما) في قول العرب: أما أنت منطلقًا انطلقت، ف (ما) هنا عوض عن كان المحذوفة، فلا يجوز حذفها، وأصل الكلام: انطلقتُ لأن كنت منطلقًا، فقدم الجار والمجرور للاختصار، فصارت: لأن كنت منطلقًا انطلقت، ثم حذف الجار للاختصار، وحذفت كان للاختصار أيضًا، وعوضت (ما) عنها، فصار الكلام: أن ما ... ت. فلما بقي ضمير الفاعل التاء انفصل، فصارت أنت، ثم أدغمت النون في الميم لتقارب محرجيهما، فصارت: أما أنت منطلقًا انطلقت. ولا تحذف كلمة (لا) من قولهم: افعل هذا إما لا، ولا التاء من: عدة وإقامة واستقامة.¹³

⁶ محمد بن يزيد المبرد، المتتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، ط3، 1994م، 3: 254.

⁷ موفق الدين ابن يعيش الموصلي، شرح المفصل للزمخشري، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م، 1: 239.

⁸ ابن هشام جمال الدين الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، 749.

⁹ ينظر: المصدر نفسه، 754.

¹⁰ ينظر: المصدر نفسه، 754-755.

¹¹ المصدر نفسه، 755.

¹² المصدر نفسه، 755-756.

¹³ المصدر نفسه، 756.

7- ألا يؤدي الحذف إلى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه، ولهذا السبب منع البصريون حذف مفعول الفعل الثاني (هاء الغائب) من نحو: ضربني وضربته زيداً، لئلا يتسلط الفعل ضربت على زيد فينصبه على أنه مفعول به، ثم يقطع عنه؛ لأنه مرفوع بالفعل الأول ضربني.¹⁴ وجاز هذا الحذف إذا لم يوقع في إشكال تهيئة العامل للعمل، كقولنا: ضربني زيد وضربت، والمقصود: ضربته.

8- ألا يؤدي الحذف إلى إعمال العامل الضعيف مع إمكان إعمال العامل القوي، ولهذا السبب منع البصريون حذف المفعول به (الهاء) في: زيدٌ ضربتهُ، لأن في حذفه إعمال الابتدء - وهو عامل معنوي - فيعرب زيدٌ مبتدأ، مع التمكن من إعمال الفعل - وهو عامل لفظي - والعامل اللفظي أقوى من العامل المعنوي، ولأن في حذف المفعول مخالفة للشرط السابع، حيث يتهيأ الفعل ضرب للعمل في زيد، فيصبح مفعولاً به، ثم يقطع برفعه على الابتدء، فإذا حُذف المفعول وجب نصب زيد، فتصبح الجملة: زيداً ضربت، خروجاً من العلتين.¹⁵

حذف المبتدأ في شعر الفرزدق

لما كانت الجملة العربية جملة حية وثرية، وطبيعتها قائمة في ذهن صاحبها ومائلة في لفظه سواء أكان ذلك تحقيقاً أم تقديرًا، جاز فيها الحذف والذكر، والتقديم والتأخير، والفصل والوصل، شريطة عدم إفساد المعنى أو إخلاله، أو وقوع لبس أو غموض في هذه الجملة.

مهما يكن فإنَّ الحذف خلاف الأصل، ويقع في المسند والمسند إليه لمعان بلاغية دقيقة لطيفة، على ألا يؤدي هذا الحذف إلى لبس وغموض، وبناءً على هذا جاز لنا حذف أحد طرفي الإسناد إذا دل عليه دليل، ووجد في المذكور ما يغني عن المحذوف.

عرّف سيبويه المبتدأ بأنه: "كل اسم ابتُدئَ به لِيُبَيَّنَ عليه كلامٌ. والمبتدأ والمبني عليه رفع، فالابتداء لا يكون إلا بمبني عليه. فالمبتدأ الأوَّل والمبنيُّ ما بعده عليه، فهو مسند ومسند إليه".¹⁶

بما أن المبتدأ هو الركن الأساسي في الجملة الاسمية، فلا تُتصوَّر جملة اسمية من غيره، فوجود المبتدأ ضروري وشرط في الجملة، بيد أنه قد يحذف، ومع حذفه فهو موجود ومقرر في الذهن، فقد تعود اللسان العربي على حذف المبتدأ إذا دلَّ عليه السياق؛ لأنَّ المتلقي يدرك الدلالة دون عناء أو تعب، فقد جاء حذف المبتدأ في شعر الفرزدق في مواطن عديدة وكثيرة، بتعدد الأغراض الشعرية لديه، وكان لهذا الحذف قيمة جمالية رائعة أضافت للنص معاني رقيقة، وأسهمت في بناء التركيب وأغنته، فضلاً عن الاختصار والاحتراز عن العبث، فكان كلامه باعثاً للفكر وتنشيطاً للخيال، وإثارة للانتباه، فاستنبط المعنى من القرائن والأحوال، مما جعل كل

¹⁴ المصدر نفسه، 756.

¹⁵ يُنظر: المصدر نفسه، 756.

¹⁶ سيبويه، الكتاب، 2: 126.

هذا كلامه يدخل القلب، ويمس سرائر النفس المشغوفة دائماً بالأشياء التي تومض ولا تتجلى، وفي حذفه هذا عوّل في الدلالة على العقل؛ لأنه ليس هناك لفظ يدل عليه، ودلالة العقل أقوى وأمكن من دلالة اللفظ.¹⁷

يُحذف المبتدأ، ولا يكون حذفه إلا مفرداً؛ لأنّه لا يبتدأ إلا بالأسماء المفردة، ويتعذر تقدير الجمل في المفردات.¹⁸

كذلك لا يُحذف المبتدأ إلا إذا وُجد دليل يدلنا على المحذوف، وهذا الحذف يكون واجباً في بعض الأحيان، ويكون جائزاً في أحيان أخرى، أما حذفه جوازاً ففي حالات إذا دل عليه دليل:

1- في أسلوب القطع والاستئناف: يقول الشيخ عبد القاهر الجرجاني: "ومن المواطن التي يطرد فيها حذف المبتدأ (القطع والاستئناف) يبدوون بذكر الرجل، ويقدمون بعض أمره، ثم يدعون الكلام الأول، ويستأنفون كلاماً آخر، وإذا فعلوا ذلك أتوا في أكثر الأمر بخبر من غير مبتدأ".¹⁹ وسبب ذلك لبيان جمال المعنى عند حذف الكلام.

والاستئناف كثير في لغة العرب، وهو على ضربين:

الأول: بإعادة الصفات المتقدمة، ومثاله قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ... أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.²⁰ فموضع الاستئناف من الآية هو قوله: ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾. لأنه لما عدد صفات المتقين بالإيمان بالغيب، وبإقامة الصلاة، وبالإنفاق إلى آخر ما قرره من صفاتهم الحسنة، اتجه لسائل أن يسأل بأن هؤلاء قد اختصوا بهذه الصفات، فهل يختصون غيرها، فأجيب عنه بأن الموصوفين بما تقدم من الصفات هم المستحقون للفوز بالهداية عاجلاً وللفلح آجلاً.²¹

يقول الفرزدق في هجائه لعبد الله بن سلم الباهلي، وقيل: لعمر بن مسلم الباهلي، بعد أن مدحه، فأمر له بثلاثمائة درهم، وكان عمرو بن عفراء الضبي صديقاً له فلامه، فقال: تعطي الفرزدق ثلاثمائة درهم، وإنما كان يكفي أن تعطيه عشرين درهماً²²: (الطويل)

وَلَكِنْ دِيَانِي أَبُوهُ وَأُمُّهُ بِحُورَانَ يَعْصِرْنَ السَّلِيْطَ أَقَارِبُهُ

لقد حذف هنا المبتدأ، والتقدير: ولكن أنت ديان، فقد جعل عمرو بن سلم ندلاً وليس كريماً، ووالداه يعملان في حوران، وأقاربه يعملون في عصر الزيت، فهو من أهل القرى المعتملين لإقامة عيشهم، ونفى عنه مما عليه العرب الخالص من الانتجاع والحرب. الغرض البلاغي: هجاء عمرو بن عفراء، وإهانته وتحقيره، وتقليل قيمته.

¹⁷ يُنظر: محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1996م، 160-161.

¹⁸ يُنظر: يحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق عبد الحميد هندواي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2002م، 2: 63.

¹⁹ عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، 147.

²⁰ البقرة، 2: 5-2.

²¹ يُنظر: يحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، 2: 51-52.

²² إيليا الحاوي، شرح ديوان الفرزدق، منشورات دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1983م، 1: 82. ديان: قرية بالشام، السليط: دهن السمسم.

يقول الفرزدق²³: (الوافر)

أَلَا قَبَّحَ إِلَاهُ بَنِي كَلَيْبٍ، ذَوِي الْحُمَرَاتِ وَالْعَمَدِ الْقِصَارِ

نِسَاءً بِالْمَضَائِقِ مَا يُؤَارِي مَخَازِيَهُنَّ مُنْتَقِبُ الْحِمَارِ

حذف المبتدأ من البيت الثاني، والتقدير: هنُّ نساءٌ. يعبر الفرزدق هنا نساء بني كليب بدنو خيامهم، وقصر أعمدتهم، وأن حجاجهم لا يخفي عورات نساءهم ومخازيهم وراء النقاب الذي يضعنه، فقد أصبح العار والخزي عادة لا تفارقهم ولا تنفك عنهم. الغرض البلاغي: هجاء وتحقير نساء بني كليب، وإصاق العار بهم.

يقول الفرزدق أيضاً²⁴: (الطويل)

فَتَى كَانَ لَا يُبْلِي الْإِرَارَ وَسَيْفُهُ بِهِ لِلْمَوَالِي فِي التُّرَابِ انْتِقَامُهَا

فَتَى لَمْ يَكُنْ يُدْعَى فَتَى لَيْسَ مِثْلَهُ إِذَا الرِّيحُ سَاقَ الشُّوْلَ شَلًّا جَهَامُهَا

فَتَى كَشِهَابِ اللَّيْلِ يَرْفَعُ نَارَهُ، إِذَا النَّارُ أَحْبَاهَا لِسَارٍ ضِرَامُهَا

حذف المبتدأ من الأبيات الثلاثة، والتقدير: (هو)، جاء الفرزدق بهذه الأبيات الثلاثة المتتالية مستخدماً أسلوب التكرار العامودي، فقد كان يخوض المعارك الضارية، ودائم التجول على متون حصانه، ولم يكن له شبيهة أو مثيل بين أقرانه، وكان أشد الناس بدلاً في أيام الضيق، وعند إضرار الناس للنار ليلاً خوفاً من أن يراهم المارون، كان الفرزدق يشعل ناره في مكان مرتفع ليلجأ إليه الناس ليلاً. الغرض البلاغي: المدح، وإظهار الصفات الحسنة والافتخار والتباهي بها، ونلاحظ هنا غرضاً بلاغياً آخر وهو لطف وعطف الأب البالغ، وإظهار مشاعره الجارفة، والقرب بينهما، وهنا نلمس الصدق والرفقة.

من ذلك أيضاً قول الفرزدق²⁵: (الطويل)

مَصَالِبْتُ عِنْدَ الرَّوْعِ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ إِذَا شَخَصَتْ نَفْسُ الْجَبَانِ مِنَ الرَّعْبِ

حذف المبتدأ ههنا لدلالة السياق عليه، والتقدير: هم مصاليت. فهم يقتحمون المعارك الشديدة الضارية، الذي ترتعد فيه نفس الجبان، وتألبي القتال، ويفر من المعركة هارباً. الغرض البلاغي: إظهار شجاعة قبيلته والاعتداد بهم.

²³ شرح ديوان الفرزدق، 1: 572.

²⁴ شرح ديوان الفرزدق، 2: 372. الشول: النياق الجافة اللبن، وهنا السحاب المتركب، شلاً: طرداً، جهامها: سحابها الذي هرق ماؤه مع الريح.

²⁵ شرح ديوان الفرزدق، 1: 35. المصاليت: جمع المصلات: الماضي في الأمور.

يقول أيضاً²⁶: (البيسط)

أَعْرُ، تَنْصَدِعُ الظُّلْمَاءُ عَنْ قَمَرٍ بَدْرٍ إِذَا مَا بَدَا يَسْتَعْرِقُ الْقَمَرَا

لجأ الفرزدق هنا إلى حذف المبتدأ، والتقدير: هو أعر. فهو كالبدر والقمر المنير الذي يظهر ويكشف بدر السماء. الغرض البلاغي: المدح، وإظهار صفات الممدوح.

يقول الفرزدق في مدح أسد بن عبد الله²⁷: (الطويل)

قَرَمٌ يُبَارَى شَمَاطِيطُ الرِّيَاحِ بِهِ حَتَّى تَقَطَّعَ أَنْفَاسًا وَمَا فَتَرَا

التقدير: هو قرم. ينافس الرياح ويباريها، التي تبعث المطر الجليد والصقيع، وهو يبعث الخير والدفء والثراء والعطاء دون تعب أو فتور أو ملل. الغرض البلاغي: إعلاء شأن الممدوح، وإظهار صفاته التي قلما يجيء بها أحد غيره.

يقول الفرزدق²⁸: (الطويل)

قَنَافِدُ دَرَامُونَ خَلَفَ جِحَاشِهِمْ لِمَا كَانَ إِيَّاهُمْ عَطِيَّةً عَوْدَا

التقدير: قوم جرير قنafd، فقد هجا الفرزدق قوم جرير بالخيانة، فشبهم بالقنafd في مشيتهم ليلاً، وهم في مشيتهم كالشيخ الكبير المسن، حتى لا يشعر بهم من أرادوا ذلك، واكتسبوا هذه الصفة القبيحة من عطية أبي جرير؛ لأنه هو الذي علمهم، وعوّدهم على هذا. الغرض البلاغي: هجاء جرير وأبناء قومه وقبيلته بأفبح الصفات، وأسوئها.

يقول الفرزدق²⁹: (البيسط)

سَهْلُ الخَلِيقَةِ لَا تُخَشَى بَوَادِرُهُ يَزِينُهُ اثْنَانِ: حُسْنُ الخَلْقِ وَالشِّيمُ

حَمَالُ أَثْقَالِ أَقْوَامٍ، إِذَا افْتُدِحُوا، حُلُو الشَّمَائِلِ، تَحَلُّو عِنْدَهُ نَعْمُ

التقدير: هو سهل الخليقة، هو حمال أثقال أقوام، هو حلو الشمائل. هو حلو الشمائل.

²⁶ شرح ديوان الفرزدق، 1: 508. الأعر: الأبيض المتألق، تنصدع: تنشق.

²⁷ شرح ديوان الفرزدق، 1: 372. القرم: الفحل. الرياح الشماطيط: التي تأتي من كل جهة وناحية.

²⁸ شرح ديوان الفرزدق، 1: 307. الدرامون: السائرون.

²⁹ شرح ديوان الفرزدق، 2: 354. الخليقة: الطبع والسجية. البوادر: جمع بادرة، الغضب والحدة.

أراد الفرزدق أن يمدح الإمام زين العابدين، فهو لين الطباع يزينه حسن خلقه وحسن منظره، ويحمل عن الناس أثقلمهم ويجد حلولاً لمشاكلهم، وهو طيب الخصال يطيب له أن يجيب بكلمة نعم لمن يسأله أو يلجأ إليه. الغرض البلاغي: تنزيل الإمام زين العابدين (المسند إليه) منزلة عظيمة دون أن يصرح باسمه صوتاً له عن لسانه وتعظيمًا في الإخبار عن صفاته.

والثاني: أن يكون الاستئناف واقعاً بغير الصفات، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ... فَاسْمِعُونَ﴾.³⁰ موقع الاستئناف هو قوله تعالى: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾.³¹ وكان سائلاً قال: كيف حال هذا الرجل الذي آمن بالله ولم يعبد إلهاً غيره وأخلص في عبادته، فقيل: قيل ادخل الجنة، وطرح الجار والمجرور، ولم يُقل: قيل له، لانصباب القصد إلى القول لا إلى المقول له مع كونه معلوماً.³²

كقول الشاعر: (الكامل)

زَعَمَ الْعَوَازِلُ أَنَّي فِي غَمْرَةٍ صَدَقُوا وَلَكِنْ غَمْرِي لَا تَنْجَلِي

لما حكى عن العوازل أنهم قالوا: هو في غمرة، وكان ذلك مما يحرك السامع لأن يسأله فيقول: فما قولك في ذلك، وما جوابك عنه؟ وإن قوله: صدقوا جواب لسؤال مقدر تقديره: أصدقوا أم كذبوا؟³³

يقول الفرزدق³⁴: (الطويل)

وَرِثْتُ، أَبِي أَخْلَاقَهُ، عَاجِلَ الْقَرَى، وَعَبَّطَ الْمَهَارِي كَوْمَهَا وَشَبَّوْهَا

كأنه قيل له: أي المهاري؟ فقال: كومها وشبوها، عندما سئل عن أخلاق أبيه، سارع بذكرها من ضيافة ونحر إبل، لشد انتباه السامع لصفة وميزة يمتاز بها وهي كرمه وعطاؤه، فجاء بأسلوب الاستئناف البياني، لرغبته في تميز هذه المعاني، وإظهارها في ألوان مختلفة، وكان سائلاً يسأله: أي نوع من الإبل، فذكر أنواع الإبل التي سيدبحها لضيوفه. الغرض البلاغي: مدح والده، والفخر والاعتزاز بأخلاقه وكرمه.

2- في جواب الاستفهام: يقع الحذف كثيراً في جملة الجواب، وهذا الحذف لقريظة لفظية، وهو جائز منوط باختيار المتكلم، فقد ذكر المبتدأ في السؤال فلا حاجة لذكره مرة أخرى في الجواب، يقول ابن جني: "قد حذف المبتدأ تارة، نحو: هل لك في كذا (وكذا)، أي:

³⁰ يس، 36: 22-25.

³¹ يس، 36: 26.

³² يُنظر: يحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، 2: 51-52.

³³ لم يعرف قائل هذا البيت. ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 235-236. ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، 475. العوازل: جمع عاذلة، وهي

اللائمة. الغمرة: الشدة، تنجلي: تنكشف.

³⁴ ورد في شرح الديوان: ورثت إلى أخلاقه... وصرت عراقيب المتالي شبوها. شرح ديوان الفرزدق، 1: 105. سيبويه، الكتاب، 2: 16-17. القرى: الضيافة، عطها: أن تنحر

لغير علة، الكوم: جمع كوماة: وهي الناقة العظيمة السنم، المهاري: جمع مهريه، وهي الإبل تنسب إلى نحره بن حيدان، الشيوب: المسنة، العروق: عصب المنكب، المتالي: أولاد النياق تفطم فتلوها،

هل لك فيه حاجة، أو أرب، وكذلك قوله - عز وجل - : ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّن نَّهَارٍ بَلَاغٌ﴾.³⁵ أي: ذلك أو هذا بلاغ، وهو كثير".³⁶ كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْحَطْمَةُ نَارَ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ﴾.³⁷ التقدير: الحطمة نار الله الموقدة. وقد جرت عادة النحويين في ذلك أن يقدروا الضمير، والأصل: تقدير الظاهر، وإنما قدر النحاة الضمير لئلا تُتَوَهَّم المغايرة.³⁸

يقول الفرزدق³⁹: (الطويل)

وَكَيْفَ بِكُمْ إِنْ تَظْلِمُونِي وَتَشْتَكُونَا إِذَا أَنَا عَاقَبْتُ إِمْرَأً وَهوَ أَقْطَعُ

حذف المبتدأ في أسلوب الاستفهام، والتقدير: وكيف الأمر بكم. يبدأ بلوم أهله وعشيرته عند نصحتهم وإرشادهم إلى عدم قطع صلة الرحم، ويتعجب منهم بأنهم يشتكون ويظلمونه عند عقوبتهم جزاء ما اقترفته أيديهم من قطع للرحم وظهور جفاء بينهم. الغرض البلاغي: تجنب الحشو في الكلام، فلا فائدة من تذكيره لقومه الذين أعمى الحق أبصارهم؛ لأنه مفهوم من السياق.

يقول أيضاً⁴⁰: (البيسط)

فَكَيْفَ بِمَحْبُوسٍ دَعَانِي وَدُونَهُ دُرُوبٌ وَأَبْوَابٌ وَقَصْرٌ مُّشَرَّفٌ

حذف المبتدأ هنا أيضاً، والتقدير: فكيف الأمر بمحبوسٍ دعاني. يعتز بشجاعته، فقد دخل على امرأة وهي محصنة بأبواب، وحرس وجنود، وداخل قصر منيف، وتجاوز جميع الحواجز التي وضعت أمامه، ووصل لهدفه الذي يطمح إليه دون خوف أو تردد. الغرض البلاغي: الاحتراز عن ذكر شجاعته وجرأته، فهو معروف، ولا يحتاج لتأكيد، فتجنب الذكر تجنباً للحشو في الكلام الذي لا طائل منه.

3- بعد إذا الفجائية: الحذف في هذا الموضع قليل، حتى إنه لم يرد في القرآن الكريم⁴¹، لأن الأكثر بعدها حذف الخبر، والأشهر إثباته، نحو: خرجت فإذا السبع. وعلى الرغم من هذا فقد جعل سيبويه الحذف في هذا الموضع مستحسنًا، ومن ذلك: مررت به فإذا أجمل الناس، ومررت به فأبما رجل.⁴²

³⁵ الأحقاف، 46: 35.

³⁶ أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، 2: 362.

³⁷ الهزرة، 104: 5-6.

³⁸ ابن أم قاسم المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، شرح وتحقيق عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2001م، 1: 485-486.

³⁹ شرح ديوان الفرزدق، 2: 44.

⁴⁰ شرح ديوان الفرزدق، 2: 115.

⁴¹ جلال الدين السيوطي، مع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992م، 2: 38.

⁴² عثمان بن قنبر سيبويه، الكتاب، 3/ 76.

4- بعد الفاء الرابطة لجواب الشرط: من المعلوم أن الفاء تقترن بجواب الشرط عندما لا يكون الجواب صالحاً لمباشرة الأداة، وتلحق الفاء جواب الشرط في مواطن عديدة، منها: بأن يكون الجواب جملة اسمية، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾⁴³. وكقوله تعالى: ﴿أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾⁴⁴.

أو جملة فعلية، فعلها جامد، كقوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ﴾⁴⁵. أو فعلها مسبوق ب (سين، سوف، ما، قد، لن). كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَطْعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾⁴⁶. وكقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾⁴⁷.

أو جملة فعلية فعلها طلبي، والطلب يشمل: الأمر، والنهي، والنداء، والاستفهام، كقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾⁴⁸. كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي﴾⁴⁹.

بيد أن المبتدأ قد يحذف بعد الفاء الرابطة لجواب الشرط سواءً أكان اسماً ظاهراً أم ضميراً إذا جاء بعد الفاء التي تتصل بجواب الشرط جملة، نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾⁵⁰. أي: فعمله لنفسه، وإساءته عليها، وكقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطُلٌّ﴾⁵¹. التقدير: فهو طل، وكقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَخَالَطَوْهُمُ فَإِخْوَانُكُمْ﴾⁵². التقدير: فهم إخوانكم.

يقول الفرزدق⁵³: (الطويل)

وَفِيٌّ، إِذَا ضَنَّ الْبَخِيلُ بِمَالِهِ، وَفِيٌّ إِذَا أُعْطِيَ بِدِمَّتِهِ حَبْلًا

التقدير: إذا ضن البخيل بماله فهو وفي. الحكم بن أيوب وفي يفي بوعده ولا يخلف وعداً قطعه على نفسه، فهو يهب ويمنح المال، ويجير المستجير. الغرض البلاغي: التعجيل بالمسرة لإظهار صفة الوفاء التي امتاز بها الحكم بن أيوب.

⁴³ الإسراء، 17: 17.

⁴⁴ الإسراء، 17: 110.

⁴⁵ الكهف، 18: 39-40.

⁴⁶ النساء، 4: 80.

⁴⁷ آل عمران، 3: 85.

⁴⁸ النصر، 110: 1-3.

⁴⁹ البقرة، 2: 249.

⁵⁰ فصلت، 41: 46.

⁵¹ البقرة، 2: 265.

⁵² البقرة، 2: 220.

⁵³ شرح ديوان الفرزدق، 2: 278.

5- بعد القول: وحذف المبتدأ بعد القول ومشتقاته من أفعال وأسماء كثير، والاعتماد هنا على السياق اللفظي، كقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً﴾⁵⁴. أي: هم ثلاثة.

يقول الفرزدق⁵⁵: (الطويل)

وَمَمْنَعُهَا مِنْ أَنْ يَقُولَ: سَبِيَّةٌ بَنُونَ لَهَا مِنْ غَيْرِ أُسْرَتِهَا زُهْرُ

فقد حذف ضمير الرفع: هم، والتقدير: هي سبيّة. فسبيّة: خبر لمبتدأ محذوف، فأولادها من زوجها الأول يمنعون من القول بأنّ أمهم قد سببت. الغرض البلاغي: عدم تعلق أي غرض بذكرها، فتجنب عن ذكرها بأنها سبيّة لتجنب الإطالة.

يقول الفرزدق⁵⁶: (الكامل)

وَاللّٰهُ مَا أَحْصِي تَمِيمًا كُلَّهَا إِلَّا الْعَلَىٰ أَوْ أَنْ يُقَالَ: كَثِيرٌ

حذف ضمير الرفع أيضًا هنا: هي، والتقدير: هي كثير. فكثير: خبر لمبتدأ محذوف. فلو أراد أن يحصي بني تميم لأحصى وعدّ عندهم المجد والرفعة والمجد والعلی، ومهما قال عنهم ومدحهم يظل قليلاً. الغرض البلاغي: الابتعاد عن التطويل، فتجنب ذكر بني تميم كلهم احترامًا عن العبث.

7- بعد (بل) التي للابتداء: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾⁵⁷. التقدير: بل هم أحياء. ف (بل) هنا حرف ابتداء، بدليل أن ما بعدها جملة، وليس مفردًا.

يقول الفرزدق⁵⁸: (الطويل)

فَقُلْتُ لَهَا: لَا بَلْ عِيَالٌ أَرَاهُمْ وَمَا هُمْ مَا فِيهِ لِلْغَيْثِ مَقْعَدُ

⁵⁴ الكهف، 18: 22.

⁵⁵ شرح ديوان الفرزدق، 1: 423.

⁵⁶ شرح ديوان الفرزدق، 1: 486.

⁵⁷ آل عمران، 3: 169.

⁵⁸ شرح ديوان الفرزدق، 1: 252.

التقدير: لا بل هم عيال. فهو مؤرق، وأهمه الهموم، ومشغول البال على عياله وأولاده الكثيرين الذين حل بهم الفقر والعوز، ولا مكان أو أرض لهم تحميهم وتؤويهم يتساقط فيها الغيث كي ينعموا بحياة طيبة. الغرض البلاغي: إظهار صفة الصبر والجلد التي أثقلت كاهل الممدوح من هم وغم وكدر، وصعوبة عيش.

8- إذا كان الكلام مبدوءاً بنكرة موصوفة: كقوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا﴾⁵⁹. والتقدير: هذه سورة.

يقول الفرزدق⁶⁰: (السيط)

قَوْمٌ أَبَوْا أَنْ يَنَالَ الْفُحْشُ جَارَتَهُمْ وَالْجَاعِلُونَ مِنَ الْآفَاتِ أَرْكَانًا

التقدير: هم قوم. إنهم يصونون ويحفظون جارتهم عن العار، ويستفيدون من الحروب والمعارك التي خاضوها، ويجعلون منها دعائم لمجدهم وعزتهم. فهم ينالون المكارم، ويطعمون الفقراء والمساكين في وقت الشدة والحاجة والضيق. الغرض البلاغي: إظهار صبر قومه وجلدهم وشدة بأسهم وهم في أصعب حالاتهم.

9- في أسلوب: هل لك في كذا؟ أو هل لك إلى كذا: وهذا الأسلوب شائع في العربية، أي: هل لك رغبة، أو ميل، أو سبيل، أو إرادة، أو رأي. هل: حرف استفهام، لك: جار ومجرور متعلقان بـجبر مقدم محذوف، في كذا أو إلى كذا: جار ومجرور متعلقان بمبتدأ محذوف تقديره: حاجة أو أرب أو رغبة. نحو قوله تعالى: ﴿فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى﴾⁶¹. المصدر المؤول من أن وما بعدها في محل جر بـإلى، والجار والمجرور متعلقان بمبتدأ محذوف، تقديره: حاجة.

يقول الفرزدق⁶²: (السيط)

يَا حَمْرُ هَلْ لَكَ فِي ذِي حَاجَةٍ غَرَضَتْ أَنْصَاؤُهُ، بِيَلَادٍ غَيْرِ مَمْطُورٍ

⁵⁹ النور، 24: 1.

⁶⁰ شرح ديوان الفرزدق، 2: 600.

⁶¹ النازعات، 79: 18.

⁶² شرح ديوان الفرزدق، 1: 419. حمز: أي: حمزة مرخماً. غَرَضَتْ: ملت وضجرت. الأنصاء: مفردها نضو، السهم فسد من كثرة ما رمي به أو الثوب البالي.

يطلب من حمزة أن يحقق غاياته وآماله، وأن يؤدي حاجته في بلد ملّ فيه العيش، وانحبس فيه المطر، وأصبح بلدًا جافًا. الغرض البلاغي: العناية بالخبر، والتنبيه على كرم حمزة المستمر وغير المنقطع.

10- إذا كان الخبر صفة له في المعنى: كقوله تعالى: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ...﴾⁶³. التقدير: هم العابدون.

يقول الفرزدق⁶⁴: (الكامل)

الْأَكْثَرُونَ إِذَا يُعَدُّ حَصَاهُمْ؛ وَالْأَكْرَمُونَ إِذَا يُعَدُّ الْأَوَّلُ

التقدير: هم الأكثرون. هم الأكرمون. يتفاخر الفرزدق بقومه، ويفضلهم على غيرهم من الناس، فهم معروفون ورفيعو الشأن ولا حاجة لذكرهم، ومجيء اسم التفضيل مع المبتدأ المحذوف خير دليل وأحسن طريقة للتفاخر بقومه. الغرض البلاغي: الفخر. ويحذف المبتدأ وجوبًا في حالات⁶⁵:

1- النعت المقطوع (إن أخير عنه بنعت بفيد المدح أو الذم أو الترحم)، كقولهم: الحمد لله الحميد، برفع (الحميد) باعتباره خبرًا لمبتدأ محذوف، أي: هو الحميد، ومثل: حكم على المجرم السفاح، أي: برفع (السفاح)، والتقدير: هو السفاح، ومثل: اللهم ارحم عبدك المسكين، برفع (المسكين)، أي: هو المسكين. وإنما وجب حذفه ليعلم أنه في الأصل صفة، فقطع عنها لقصده المدح أو الذم أو الترحم، ولو ظهر المبتدأ ما التفت المخاطب إلى ذلك.⁶⁶

أما إذا كان القطع لغير غرض المدح أو الشتم أو الترحم، فحذف المبتدأ حينئذ جائز لا واجب.⁶⁷

يقول الفرزدق⁶⁸: (الطويل)

فَأَصْبَحَ فِي حَيْثُ التَّقِينَا شَرِيدُهُمْ طَلِيقٌ وَمَكْتُوفُ الْيَدَيْنِ وَمُرْعَفُ

⁶³ التوبة، 9: 112.

⁶⁴ شرح ديوان الفرزدق، 2: 320.

⁶⁵ ينظر: عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، اعتنى به وعلق عليه محمد نوري بارنجي، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2008م، 66-67. جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، 2: 39-40.

⁶⁶ شرح الرضي على الكافية، تحقيق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، ط2، 1996م، 1: 272-273.

⁶⁷ ينظر: أنير الدين أبو حيان الأندلسي، التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، حققه حسن هنداي، دار القلم، دمشق، ط1، 2000م، 3: 314. ابن أم القاسم المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، 3: 963.

⁶⁸ شرح ديوان الفرزدق، 2: 122. الشريد: الطريد، وأريد به جنس المطرودين، الطليق: الأسير الذي أطلق عند إيساره، المكتوف: المشدود بالكتاف، وأصله الجبل يشد به وظيف البعير إلى كتفيه، المرعف: اسم مفعول من أزعفته، الصريع المقتول مكانه.

التقدير: منهم قتيل، ومنهم مكتوف اليدين، ومنهم مزعف. يقول سيبويه: "فرغ طليق وما بعده على القطع؛ لأنه تبعيض للشريد وبيان أنواعه".⁶⁹ تركوا الأعداء خلفهم مشردين، فمنهم الطليق الهارب، ومنهم المقيّد، ومنهم الذي يموت بسبب جراحهم النازفة. الغرض البلاغي: إظهار شجاعة قومه، وما ألحقوا بأعدائهم من أضرار جسيمة.

2- مخصوص نعم ويئس: وهو الاسم الخاص المعين المذكور بعد الاسم العام (فاعلهما)، نحو: نعم العبد المؤمن اتقى ربه. (فالمؤمن) مخصوص نعم، وفاعلها هو (العبد)، ويذكر المخصوص، ليحدّد المقصود بالمدح أو الذمّ. ويعرب المخصوص مرةً مبتدأً مؤخرًا، وجملة المدح أو الذمّ قبله خبر مقدم، ومرةً هو خبر لمبتدأً محذوف، وقد يحذف المخصوص إذا كان معلومًا للمخاطب، كقوله تعالى: ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾.⁷⁰ أي: نعم العبد أيوب،⁷¹ وهناك وجهٌ ثالثٌ وهو أن يعرب المخصوص مبتدأً خبره محذوف، وبه جزم سيبويه⁷²، وقال ابن البادش: "لا يميز سيبويه أن يكون المخصوص بالمدح أو الذمّ إلا مبتدأً".⁷³

يقول الفرزدق⁷⁴: (الطويل)

إلى عُمَرِ أَقْبَلْنَ مُعْتَمِدَاتِهِ سِرَاعًا، وَنِعْمَ الرَّكْبُ وَالْمُتَعَمِّدُ

التقدير: نعم هو الركب. فالمطايا أسرع وتعجلت معتمدة ومشتاقة إلى كرم عمر بن الوليد بن عبد الملك. الغرض البلاغي: مدح، وإعلاء شأن عمر بن عبد الملك.

يقول الفرزدق⁷⁵: (الطويل)

جَرَى ابْنَا عِقَالٍ بِي وَعَمَّرُوا وَحَاجِبٌ وَسَلَّمِي وَجَدَّ نِعْمَ جَدُّ الْمُرَاحِمِ

التقدير: نعم هو جد المرachim. ساعد هذا الحذف على زيادة انتباه المتلقي، والشوق المفعم لفهم العبارة من خلال تقدير المحذوف، فهو يعدد أشراف قومه، ولا مجال لمزاحمتهم. الغرض البلاغي: مدح، وتعظيم قومه.

يقول الفرزدق⁷⁶: (الطويل)

⁶⁹ سيبويه، الكتاب، 2: 10.

⁷⁰ ص، 38، 30.

⁷¹ جار الله محمود الزحشيري، المفصل في صنعة الإعراب، قدم له وبوبه علي بو ملحم، دار ومكتبة هلال، بيروت، ط1، 1982م، 363.

⁷² ابن أم القاسم المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، 3: 922.

⁷³ ابن أم القاسم المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، 3: 922.

⁷⁴ شرح ديوان الفرزدق، 1: 251.

⁷⁵ شرح ديوان الفرزدق، 2: 457.

⁷⁶ شرح ديوان الفرزدق، 1: 459.

لَعْمَرِي، وَمَا عُمْرِي عَلَيَّ يَهَيِّنُ، لَيْسَ مُنَاخُ الضَّبْفِ وَالْجَارُ عَامِرُ

التقدير: هو عامر. قصد الفرزدق هذا الحذف قصداً، ولم يأت به عفو الخاطر، فأراد من المتلقي أن يبحث عن المحذوف بفهمه؛ ليوجه ذهن المتلقي ليقدر محذوفاً، لإصاق الصفة السيئة ببني عامر، فهو يهجوهم، ويعيرهم بأنهم ينفرون ويتضايقون من الضيوف. الغرض البلاغي: ذم بني عامر.

يقول الفرزدق⁷⁷: (الطويل)

لَيْسَتْ هَدَايَا الْقَافِلِينَ أَتَيْتُمْ بِهَا أَهْلَكُمْ يَا شَرَّ جَيْشِينَ عُنُصْرًا

التقدير: لبيست هذه هدايا القافلين. لقد عادت قافلتهم بالغنائم، وبست هذه المغام. الغرض البلاغي: ذم وهجاء عبد الرحمن بن محمد.

3- الخبر المصدر الذي جيء به بدلاً من اللفظ بفعله: يرى النحاة أن المصدر يؤدي معنى فعله، فيحل محله، ويؤدي غرضه، كقوله تعالى: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾⁷⁸. التقدير: أمري أو شأني صبرٌ جميلٌ. فصدر: خبر لمبتدأ محذوف، ويقدرونه حسب المقام، ومن النحويين من قدر خبراً محذوفاً، أي: فصدر جميل أجمل، والأولى تقدير مبتدأ محذوف، يقول العلوي: "حذف المبتدأ ههنا يكون أبلغ، لأن الآية وردت في شأن يعقوب، فلا بد من أن يكون هناك اختصاص به، فإذا كان تقديره: فأمرني صبر جميل كان أخص به وأدخل في احتماله للصبر واختصاصه به"⁷⁹.

4- الابتداء بالاسم المرفوع بعد (لا سيما): حيث يجوز أن يرد الاسم بعدها مرفوعاً، فإذا كان كذلك، فهو خبر لمبتدأ محذوف وجوباً. نحو: أحبّ الأدبَ لا سيما الجاهلي. التقدير: لا سيّ الذي هو الجاهلي.

5- بعد لام التبيين: تُلحق هذه اللام بعد المصادر المنصوبة بأفعال مخزولة مضمرة لتبين من المدعو له بها، وذلك قولك: سَقِيَا، وَرَعِيَا، وَرُجِبَا⁸⁰ قال سيبويه: "كل هذا منصوب على إضمار الفعل المختزل استغناءً عنه بها"⁸¹. والتأويل: سقاك الله سَقِيَا، ورعاك الله رَعِيَا، وسبب اختزال الفعل أنهم جعلوا المصدر بدلاً منه، ثم تلحق لام التبيين، فيقال: سَقِيَا لزيد، وَرَعِيَا له....؛ لأنه لولا هذه اللام لم يعلم من المدعو له بشيء من هذا، أو المدعو عليه،⁸² كقوله تعالى: ﴿فَسُخِّفُوا لِمَا صَحَابِ السَّعِيرِ﴾⁸³. تتعلق هذه اللام بخبر محذوف لمبتدأ محذوف، يقول الرضي: "والجار والمجرور بعد هذه المصادر في محل رفع على أنه خبر المبتدأ الواجب

⁷⁷ شرح ديوان الفرزدق، 1: 398.

⁷⁸ يوسف، 12: 18.

⁷⁹ يحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، 2: 64.

⁸⁰ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، كتاب اللامات، تحقيق مازن المبارك، دار صادر، بيروت، ط3، 1992م، 129.

⁸¹ سيبويه، الكتاب، 1: 311-312.

⁸² ابن إسحاق الزجاجي، كتاب اللامات، 130-131.

⁸³ الملك، 67: 11.

حذفه، ليُلي الفاعل أو المفعول، المصدر الذي صار بعد حذف الفعل كأنه قائم مقام الفعل، كما كان ولي الفعل، والمعنى: هو لك، أي: هذا الدعاء لك".⁸⁴ كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ﴾⁸⁵. لهم: جار ومجرور متعلقان بخبر محذوف لمبتدأ محذوف، والتقدير: الدعاء كائن لك.

يقول الفرزدق⁸⁶: (الطويل)

حَبِيبًا دَعَا، وَالرَّمْلُ بَيْنِي وَبَيْنَهُ، فَأَسْمَعِنِي، سَقِيًا لِدَلِكْ، دَاعِيَا

(لذلك): الجار والمجرور متعلقان بخبر محذوف لمبتدأ محذوف، والتقدير: الدعاء كائن لك.

لقد حالت المسافات بينه وبين حبيبه، فأخذ يناديه، ويصيح بأعلى صوته. الغرض البلاغي: الشوق والحنين إلى الحبيب.

6- في صدر جملة الحال: يقول الفرزدق⁸⁷: (الطويل)

لَهُ رَاحَةٌ بِيضَاءُ يَنْدَى بِنَائِهَا، قَلِيلٌ، إِذَا إِعْتَلَّ الْبَخِيلُ، إِعْتَالَهَا

التقدير: وهو قليل. فيده بيضاء يقطر الندى من أصابعها، وهي لا تتوقف أو تكف عن المنح والعطاء كاليد البخيلة. الغرض البلاغي: مدح مسمع بن المنذر، والافتخار بكرمه.

الخاتمة:

وصلت الدراسة إلى أن الأصل في الكلام الذكر، ووجدنا أن الحذف لا يكون إلا عند وجود الدليل وأمن اللبس مع وجود غرض بلاغي، وقد لاحظنا أن أغراض حذف المبتدأ في شعر الفرزدق متعددة متنوعة، فمنها: المهجاء، والمدح، والذم، والفخر، والشجاعة، والشوق والحنين، وتجنب الحشو في الكلام إذا كان لا يتعلق بذكره غرض بلاغي، وعدم ذكر المسند إليه لتفخيمه وتعظيمه صوتاً له، ولتنزيهه منزلة عظيمة، ومنها أيضاً التعجيل بالمسرة والمساءة، والابتعاد عن التطويل احترازاً عن العبث، وكذلك إظهار الصفات الحميدة، والعناية بالخبر، وزيادة انتباه المتلقي، وقد جاء حذف المبتدأ خادماً للمقاصد البلاغية التي توخاها الشاعر وللمعاني التي طلبها من اختيار الحذف وتفضيله على الذكر في المواطن التي ورد فيها.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

⁸⁴ شرح الرضي على الكافية، 1: 307-308.

⁸⁵ محمد، 47: 8.

⁸⁶ شرح ديوان الفرزدق، 2: 642.

⁸⁷ شرح ديوان الفرزدق، 2: 284.

الجزباني، عبد القاهر بن عبد الرحمن ت 471هـ. دلائل الإعجاز. قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر. القاهرة: الناشر مكتبة الخانجي.

ابن جني، أبو الفتح عثمان ت 392هـ. الخصائص. تحقيق محمد علي النجار. المكتبة العلمية.

أبو حيان الأندلسي، أثير الدين ت 745هـ. التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل. حققه حسن هنداي، دمشق: دار القلم، ط1، 2000م.

الرضي، محمد بن الحسن الأستراباذي ت 688هـ. شرحه على الكافية. تحقيق يوسف حسن عمر، بنغازي: منشورات جامعة قان يونس، ط2، 1996م.

الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق ت 337هـ. كتاب اللامات. تحقيق مازن المبارك. بيروت: دار صادر، ط3، 1992م.

الزحشري، جار الله محمود ت 538هـ. المفصل في صناعة الإعراب. قدم له وبوبه علي بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة هلال، ط1، 1982م.

ابن السراج، محمد بن سهل ت 316هـ. الأصول في النحو. تحقيق عبد الحسين الفتلي. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1996م.

سيبويه، عثمان بن قنبر ت 180هـ. الكتاب. تحقيق وشرح عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1988م.

السيوطي، جلال الدين ت 911هـ. مع الهوامع في شرح جمع الجوامع. تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1992م.

إيليا الحاوي، شرح ديوان الفرزدق. منشورات دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1983م.

عبد الله الزركشي، بدر الدين محمد ت 794هـ. البرهان في علوم القرآن. تحقيق أبو الفضل الديمياطي. القاهرة: دار الحديث، ط1، 2006م.

العلوي، يحيى بن حمزة ت 705هـ. الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. تحقيق عبد الحميد هنداي. بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 2002م.

المبرد، محمد بن يزيد ت 285هـ. المقتضب. تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط3، 1994م.

المرادي، ابن أم قاسم ت 749هـ. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك. شرح وتحقيق عبد الرحمن علي سليمان. القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 2001م.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين ت 711هـ. لسان العرب. اعتنى بتصحيحها أمين عبد الوهاب- محمد العبيدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي- مؤسسة التاريخ العربي، ط3، 1999م.

أبو موسى، محمد محمد. خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني. القاهرة: مكتبة وهبة، ط4، 1996.

ابن هشام الأنصاري، عبد الله جمال الدين ت 761هـ. معني اللبيب عن كتب الأعراب. حققه فخر الدين قباوة. إسطنبول: دار اللباب، ط1، 2018م.

———. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. اعتنى به وعلق عليه محمد نوري بارتجي. الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، ط1، 2008م.

ابن يعيش الموصلبي، موفق الدين ت 643هـ. شرح المفصل للزحشري. قدم له ووضع هوامشه وفهارسه إميل يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001م.

Kaynakça

Abdullah Zerkeşi, Bedreddin Muhammed. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl. Kahire: Darülhadis, 1957.

Zeccacî, Ebü'l Kâsım Abdurrahman. *Kitabu'l-Lâmât*. thk. Mazin mubarek. Beyrut: Darü Sadır. 3 Basım. 1992.

Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkahir b. Abdirrahman. *Delâilü'l-İ'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncı.

Ebû Hayyân el-Endelusî, Esir-ed-din. *Ettezilul ve Tekmilu fi Şerhi Kitabi teshihli*. Thk. Hasan Hindawi. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1 Basım, 2000.

Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed. *Hasâisü ettrakib Dirase Tahliliyye Li Mesâilü'l-Meânî*. Kahire: Mektebetü Vehbe. 4 Basım, 1996.

El Radiyyu, Muh bin el Hasan. *Şerhu'l Kafıye*. thk. Yusuf bin Ömer. Bingazi: Cametul Kan Yunus, 2 Basım, 1996.

el- Âlevi, Yahyâ b. Hamza. *et-Tırâz Lî esrâri'l-belâga ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*. thk. Adulhamid el-Hindawi. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye. 1 Basım, 2002.

el-Murâdî, İbn Ümmü Kâsım. *Tavdihü'l-Makasid ve'l-Mesalik bi-şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Abdurrahman Ali Süleyman. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1 Basım, 2001.

el-Müberrid, Muhammed b. Yezîd. *El-Muktedab*. Muhammed Abdülhâlik Udayme. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 3 Basım, 1994.

Es-Suyuti, Celâleddin. *Hem'ü'l-Hevami' fi şerhi cem'i'l-cevami*. thk. Abdül-'âl, Sâlim Mukrim. Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1992.

Ez-Zemahşerî, Cârullah Mahmûd. *El Mufassal Fi Sin'atul İrab*. thk. Ali Ebu Mulhum. Beyrut: Dârû Mektebetü'l Hilal, 1 Basım, 1982.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasa'is*. Thk. Muhammed Ali en-Neccar, El Mektebetü'l İlmiye.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaleddin. *Lisânü'l-Arab*. thk. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed el-Ubeydi. Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l- Müessetü't Tarihi'l-Arabî, 1999.

İbn Yaiş, Muvaffakuddin. *Şerhü'l-Mufassal Lz-Zemahşerî*. thk. İmel Yakup. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1 Basım, 2001.

İbn-u Hişâm, Abdullah cemaueddin. *Muğni'l-Lebib an Kütübü'l- Eârîb*. thk. Fahrettin Kebave. İstanbul: Dârü'l-Lübab, 1.Basım, 2018.

İbn-u Hişâm, Abdullah Cemaueddin. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Nuri Bartci. Riyad: Darul-Müğnî, 1 Basım, 2008.

Sibaveyh, Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: 3 Basım, 1988.

İliyyâ el-Hâvi. *Dîvâni'l-Ferezdak*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lubnâni ve Mektebetü'l-medrese, 1 Basım, 1983.

BABÜRNAME'YE GÖRE ÖMER ŞEYH MİRZA'NIN AİLESİ VE EMİRLERİ

Kadir TUĞ*

Öz

Fergana Vadisine önce Cengiz Han, Cengiz Han'ın vefatından sonra da oğlu Çağatay hâkim olmuştur. Fergana vadisindeki halkın çoğunluğu Müslüman olması münasebetiyle bu bölgeye gelen Moğollar kültürel olarak etkilenmiş ve Tarmaşirin döneminde İslamiyeti kabul etmişlerdir. Moğollar İslamiyeti kabul etmeleriyle birlikte kendi benliklerini kaybetmişlerdir. Bu durum siyasi olarak da Çağataylıların Maverâünnehr bölgesindeki siyasi etkinliklerini kaybetmelerine neden olmuştur. Maverâünnehr bölgesindeki yerel beyler kendi nüfuzlarını artırmaya başlamışlardır. Timur bu bölgedeki Çağatay nüfuzunu kırmış ve Timur devletini kurmuştur. Timur'un torunlarından Ebu Said Mirza Timur devletinin Maverâünnehr'deki hâkimiyetini sağlamlaştırmıştır. Onun vefatından sonra siyasi istikrarsızlık baş göstermiş, Timurlu toprakları dört oğlu arasında paylaşılmıştır. Fergana vadisi de Ömer Şeyh Mirza'ya düşmüştür.

Ömer Şeyh Mirza Timur soyundan gelen Fergana idarecilerinden biridir. Babürname'deki şecereye göre dördüncü kuşak torunudur. Çağataylı Yunus Han'ın kızı Kutlug Nigar Hanım ile evlenmiştir. Bu akrabalık Ömer Şeyh Mirza'nın Fergana vadisindeki meşruiyetini güçlendirmiştir. Kutlug Nigar Hanım ile evlilikten Fergana, Afganistan ve Kuzey Hindistan tarihine yön veren Zahiraddin Muhammed Babur dünyaya gelmiştir. Ömer Şeyh Mirza'nın beş kız ve üç erkek olmak üzere sekiz çocuğu dünyaya gelmiştir. Kız çocukları kendi emirleri ile evlilikler yapmak suretiyle Fergana'daki hâkimiyetini pekiştirmiştir. Bazen de bölgeye gelerek hâkimiyet noktasında mücadele eden idareciler ile evlenmeleriyle siyasi istikrarı sağladıkları görülmektedir. Babürnamede hem Ömer Şeyh Mirza hem de emirlerinin şahsiyetleri ile ilgili bilgiler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ömer Şeyh Mirza, Fergana, Babur, Emirler, Çağatay Hanlığı ve Timuriler

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01.11.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 08.11.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1384717>

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü/ Dr. Lecturer, Bingöl University Faculty of Arts and Sciences, Department of History, Bingöl, Turkey

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5250-2526>.

e-posta: kadirtug@yahoo.com

Atıf/ Citation: Tuğ, Kadir. "Babürname'ye Göre Ömer Şeyh Mirza'nın Ailesi ve Emirleri". *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (2023), 453-468.

OMER SHEIKH MIRZA'S FAMILY AND EMIRS ACCORDING TO BABURNAMA

Abstract

Fergana Valley was first dominated by Genghis Khan, and after his death, his son Chagatai ruled. Since the majority of the people in the Fergana valley were Muslims, the Mongols who came to this region were culturally influenced and accepted Islam during the Tarmashirin period. The Mongols lost their own identity when they accepted Islam. This situation also caused the Chagatai people to lose political influence in the Transoxiana region. Local lords in the Transoxiana region began to increase their power. Timur broke the Chagatai influence in this region and established the Timur state. Abu Said Mirza, one of Timur's grandchildren, strengthened the dominance of the Timur state in Transoxiana. After his death, political instability arose, and the Timurid lands were shared among his four sons. Fergana Valley also fell to Omer Sheikh Mirza.

Omer Sheikh Mirza was one of the Fergana administrators who was a descendant of Timur. According to the genealogy in Babürname, he is the fourth-generation grandson. He married Kutlug Nigar Khanum, the daughter of Chagatai Yunus Khan. This kinship strengthened Omer Sheikh Mirza's legitimacy in the Fergana Valley. From his marriage with Kutlug Nigar Khanum, Zahiruddin Muhammed Babur, who shaped the history of Fergana, Afghanistan and Northern India, was born. Omer Sheikh Mirza had eight children, five girls and three boys. He consolidated his dominance in Fergana by marrying daughters under his orders. Sometimes, it is seen that they came to the region and ensured political stability by marrying the administrators who were struggling for dominance. In the Baburnama, information about the personalities of both Omer Sheikh and his emirs was given.

Keywords: Omer Sheikh Mirza, Fergana valley, Babur, Orders, Chagatai Khanate ve Timurid

Giriş

Cengiz Han¹ sağlığında devletini Cuci, Çağatay, Ögedey ve Tuluy arasında dört idari sisteme bölmüştür². Bu taksimatta Çağatay³'a doğuda Uygur bölgesinden başlayıp

¹ Cengiz Han, Moğol İmparatorluğunun kurucusudur. Asıl İsmi Timuçin'dir. O, 1115 tarihinde eski 12 hayvanlı Türk takvimine göre domuz yılında dünyaya gelmiştir(W. Barthold, "Cengiz Han", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 3/91).

² İsmail Aka, *Timur ve Devleti*,(Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014): 3.

³ Cengiz Han'ın ikinci oğlu Çağatay babasının sağlığında, Cengiz Yasasını en iyi bilen, örf ve adet alanında en yetkin bir kişi olması dolayısıyla her yerde saygı görmekteydi. Kanunların uygulanması noktasında ödünsüz olması münasebetiyle kanun noktasında Cengiz Han'ın yolunu takip etmiştir. Babasıyla beraber bütün seferlere katılmıştır. Babasının 1229 tarihinde vefat etmesinden sonra da hiçbir sefere katılmamıştır(W. Barthold, "Çağatay", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 3/266; Aka, *Timur ve Devleti*, 3.)

Semer kand ve Buhara dahil Ceyhun nehrine kadar olan coğrafya düşmüştür. 1242 tarihinde Çağatay vefat etmiştir⁴. Çağatay Hanlığı Çağatay'ın vefatından 20-30 yıl sonra kurulduğu anlaşılmaktadır. Önce Çağatay'ın torunu Kara Hülagü, sonra Çağatay'ın oğlu Yesü Mönge sülalenin idaresine gelmişlerdir. Hanlığın esas kurucusu ise Algu Han⁵ olarak görülmektedir. Çağatay ordusu Cengiz Han döneminde olduğu gibi çeşitli boylardan oluşmaktaydı. Bu farklılığa rağmen Pamir Dağlarının doğu ve batı kuvvetleri genel itibarıyla beraber hareket etmeyi başarmışlardır. Bunlara Doğu ve Batı Çağataylılar denmiştir⁶. Tarmaşirin (1326-1334) İslamiyeti kabul etmiş ve Alaeddin ismini almıştır⁷. Bu olaydan sonra halk İslamiyet'i kabul etmeye başlamıştır. Çağataylılar arasında İslamiyet'in yayılmasıyla birlikte birçok Moğol boyu İslamiyet'i kabul etmiştir. XIV. Yüzyıla gelindiğinde Moğol boyları her ne kadar Moğol olduklarını ifade etseler de hem Müslümanlaşmaya hem de Türkleşmeye başlamışlardır⁸. Timurlular Maverâünnehr'i 1448 tarihinde tamamen hâkimiyetleri altına alınca bu bölgede Çağataylılar'dan bahsedilmez olmuştur. Timur⁹ ve oğulları tarafından Doğu Çağataylılar Almalığ, Kaşgar ve Aksu merkez edinen Moğolistan kolunu ortadan kaldıramamıştır. Son Çağataylı hanlarından Veys Han'ın (öl.1428) vefatından sonra toprakları II. Esen Buka ve Yunus Han arasında paylaşılmıştır¹⁰ Yunus Han etki alanını batıya doğru kaydırmıştır.

Çağatay soyundan gelenler Maverâünnehr bölgesinde 1346/1347 yılındaki Türk askeri aristokrasisine karşı giriştiği mücadelede başarısız olmuş ve Maverâünnehr'de Çağatay hanedanı hâkimiyeti kaybetmiştir. 1370'e kadar Çağatay neslinden gelen hanedanlar, Türk emirler tarafından kukla bir idareci gibi tahta oturtulmuşlardır. Timur¹¹ zamanında da Ögedey hanedanından gelenler bu şekilde idarecilik etmişlerdir. Bundan dolayı Maverâünnehr ahali Çağatay ismiyle anılmıştır. Şeybani tarafından Afganistan bölgesine sürülen gruplar da kaynaklarda Çağatay ismiyle anıldığı görülmüştür¹².

⁴ W. Barthold, "Çağatay", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 3/266-270; Aka, *Timur ve Devleti*, 3.

⁵ Aka, *Timur ve Devleti*, 3.

⁶ İsenbike Togan, "Çinggis Han ve Moğollar", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2014), 8/247.

⁷ Abdulkadir Yuvalı, "Çağatay Hanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ekim 2023)

⁸ Togan, "Çinggis Han ve Moğollar", 247.

⁹ Timur'a İranlılar Timur Leng, Türkler Aksak Timur ve Avrupalılar ise, Tamarlane diye lakab vermişlerdir. Timur'un çağdaşı olan bütün kaynaklarda (Mustafa Kafalı, "Timur", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 12/336) doğum tarihi 9 Nisan 1336 (H. 25 Şaban 736) olarak belirtilmiştir. Eski 12 hayvanlı (Moğollar da kullanmaktadır) Türk takvimine göre sıçan yılında Keş şehri (Şerefüddin Ali Yezdi, *Emir Timur (Zaferneme)* Çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2019), 25) yakınlarındaki Hoca Ilgar köyünde dünyaya gelmiştir (Mustafa Kafalı, "Timur", *İslam Ansiklopedisi*, 12/336).

¹⁰ Yuvalı, "Çağatay Hanlığı".

¹¹ Timur ile bilgi veren çağdaşı olan kaynaklar şeceresini Cengiz Han'a dayandırmaktadır. Timur b. Emir Turagay b. Emir Bargul b. Emir Aylangir b. Emir İcil b. Emir Karaçar Noyan b. Emir Sugucincin b. Emir İrdamcı Barlas b. Kaçulay b. Emir Tumanay Han Cengiz Han şeklinde verilmiştir (Enver Konukçu, "Babürlüler: "Hindistan'daki Temürlüler", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2014), 8/745).

¹² W. Barthold, "Çağatay", 269.

Timur'un mensup olduğu Barlas kabilesi Keş, Gülab(Huttalan) ve Taşkend çevresine hâkim olmuş, Timur bu kabilenin emirleri sülalesinden gelmektedir. Timur tarih sahnesine çıktığı zaman Çağatay Hanlığı siyasi sarsıntı geçirmekteydi. Çağatay ülkesinde devletin idaresi hanedan üyelerinden ziyade nüfuzlu emirler elinde bulundurmaktaydı. Çağatay hanlığının iç karışıklıklarından faydalanan Doğu Türkistan'da hüküm süren Tuğluk Timur (1358-1362) Maveräünnehr bölgesine sefer düzenlediği zaman Emir Hacı Barlas ve diğer bazı emirler bölgeyi terk etmiştir. Timur kendi topraklarının tahribini önlemek amacıyla kabile büyüklerinden izin alarak bölgede kalmıştır. Tuğluk Timur'a biat etmiştir. Bunun karşılığında Timur'a Keş ve Mülkat'ı bırakmıştır. Tuğluk Timur bölgeye ikinci gelişinde ise Timur'a ordu oluşturması için yarlığ vermiştir. Tuğluk Timur oğlu İlyas Hoca'yı Maveräünnehr'e han tayin etmiştir. Timur'u da İlyas Hoca'nın emrine vermiştir. İlyas Hoca'nın emirleri halka zulme başlayınca Timur kayınbiraderi Emir Hüseyin'in yanına gitmiş, beraber Harezm bölgesine geçmişlerdir. Daha sonra bölgeye dönerek Emir Hüseyin ile 1364 yılında Keş ile Karşı arasında İlyas Hoca'yı mağlup etmişlerdir. İlyas Hoca İli'ye çekilmek zorunda kalmıştır¹³. Böylece Çağataylılar Maveräünnehr bölgesini terk etmek zorunda kalmıştır.

Ebu Said Şeybani yardımıyla Timuri tahtına oturmuştur. Ebu Said döneminde Moğol tehlikesi tekrar belirmiştir. Esen Buga'nın iki seferini de geri püskürtmüştür. Horasan bölgesindeki Karakoyunlu Cihan Şah ile ittifak etmiştir. Daha sonra Karakoyunlu-Akkoyunlu mücadelesine müdahil olmuş, Azerbaycan bölgesinde Uzun Hasan'a karşı 1469 tarihinde yapılan savaşı kaybetmiştir. Timurilerdeki bu istikrarsızlıktan faydalanan Şeybaniler kuzeyden Timurlu topraklarına doğru sınırlarını genişletmeye başlamışlardır. Doğuda ise Yunus Han (1462-1487) birliği sağlamış ve Maveräünnehr bölgesindeki siyasi olaylara müdahil olmaya başlamıştır. Bu dönemde Ömer Şeyh Mirza kardeşi Ahmed Han'ın Fergana valisi olarak görev yapmıştır. Ömer Şeyh Mirza Yunus Han ile dostane ilişkiler kurmuştur. Yunus Han'ın kızıyla da evlenmiştir¹⁴. Çağatay Hanlığı'nın desteğini akrabalık yoluyla aldığı görülmüştür.

Fergana, Timur döneminde Şahruh ve Uluğ Bey'in hakimiyet alanı olan Horasan'a bağlanmıştır¹⁵. 1469-1494 yılları arasında Timur'un torunlarından olan Ömer Şeyh Mirza'nın yönetimi altına girmiştir¹⁶. Ömer Şeyh Mirza'nın oğlu Zahreddin Muhammed Babur, Şeybani han ile yaptığı mücadeleyi kaybettikten sonra 1504 yılında Kabil'e çekilmiştir¹⁷. Bu olaydan sonra devletin ağırlık merkezini Kuzey Hindistan bölgesine kaydırdığı görülmüştür.

1.Ömer Şeyh Mirza'nın Hayatı Ve Ailesi

¹³ Mustafa Kafalı, "Timur", 337-338.

¹⁴ Hans R. Roemer, "Timurlular", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 12-1/554-556.

¹⁵ Tahsin Yazıcı, "Fergana", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 10.10.2023)

¹⁶ W. Barthold, "Fergana", W. Barthold, "Çağatay", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 4/563.

¹⁷ Yazıcı, "Fergana".

1.1. Doğum ve Nesebi

Ömer Şeyh Mirza, Sultan Ebu Said Mirza'nın dört oğlundan en küçüğüdür¹⁸. Ömer Şeyh Mirza'nın şeceresi şöyle: "Emir Timur'un oğlu Miraşah Mirza, onun oğlu Sultan Muhammed Mirza, onun oğlu Sultan Ebu Said Mirza, onun oğlu Ömer Şeyh Mirza"¹⁹ sıralanmıştır.

Ömer Şeyh Mirza 1456 tarihinde Semerkand şehrinde dünyaya gelmiştir. Kardeşleri Sultan Ahmet Mirza²⁰, Sultan Muhammet Mirza ve Sultan Mahmud Mirza"dır. Ömer Şeyh Mirza erkek kardeşlerinin en küçüğüdür. Sultan Ebu Said Mirza Kabil'i önce Ömer Şeyh Mirza'ya vermiş, Baba Kabil'i de atake olarak görevlendirmiştir²¹.

Ömer Şeyh Mirza'nın babası vefat edince Fergana bölgesi kırılğan bir miras olarak kendisine kalmıştır. Babadan kalma küçük bir bölgeyi idare eden Ömer Şeyh Mirza, hayatının büyük kısmını Semerkand'ı ele geçirmek maksadıyla kardeşleriyle mücadele etmek zorunda kalmıştır²². Ömer Şeyh Mirza'nın Taşkant²³'te hâkimiyeti sağlaması, kardeşi Ahmed Mirza'nın Taşkent'in hâkimiyet mücadelesine girmesi, Ömer Şeyh Mirza'nın da Semerkand'ı kardeşinin elinden alma girişiminde bulunmasına neden olmuştur²⁴. Anonim Tarih-i Kaşgar eserinde Ömer Şeyh Mirza ile Sultan Ahmed Mirza'nın aralarını Yunus Han düzelttiği, bu katkısından dolayı da Yunus Han'a Taşkent'in verildiği ile ilgili bilgi verilmiştir²⁵. Orhan Çınar ise, Ahmed Mirza'nın Fergana bölgesine saldırması üzerine Ömer Şeyh Mirza, Yunus Han'dan yardım istemesine neden olmuştur. Yunus Han'ın desteğiyle bu tehlikeyi atlatan Ömer Şeyh Mirza Yunus Han'a Ahsi, Marglan, Oş, ve Sayram gibi önemli şehirleri vermiştir²⁶. Bundan dolayı Yunus Han'ın hâkimiyet alanı zaman zaman değişmiştir Ömer Şeyh Mirza zamanında Fergana'daki hâkimiyet alanı genel itibariyle Andican, Oş, Merginan,

¹⁸ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*. Çev. Reşit Rahmeti Arat, (Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987): 1/6.

¹⁹ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/6; Konukçu, "Babürlüler: "Hindistan'daki Temürlüler", 8/745.

²⁰ Ebu Said Mirza'nın tahta oturduğu 1451/1452 yılında dünyaya gelmiştir. Annesi Orda Bugra Tarhan'ın kızıdır. Orda Buğra Tarhan aynı zamanda Derviş Muhammed Tarhan'ın babasıdır. (Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/18).

²¹ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*,1/6.

²² Michael H. Fisher, *Babürlüler Hindistan'da Bir Türk İmparatorluğu*, Çev. M. Fatih Çalışır, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2020), 49.

²³ Babürname'de eski kaynaklarda adının Şaş veya Çaç şeklinde geçtiği ifade edilmektedir(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/5.)

²⁴ Orhan Çınar, *Çağatay Devleti Zamanında Türkistan'ın Siyasi, Askeri ve Sosyal Durumu* (İstanbul: T.C. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2019), 145.

²⁵ *Anonim Tarihi Kaşgar*, Yay. Haz. O. Akımuşkin (Sankpetersburg: Sankpetersburgkoye Vostokovedeniye, 2001), 50b-51a.

²⁶ Çınar, *Çağatay Devleti Zamanında Türkistan'ın Siyasi, Askeri ve Sosyal Durumu*, 145.

esfera, Hocend, Ahsi ve Kasan şehirlerinden oluşmaktaydı²⁷. Ömer Şeyh Mirza bir kaza sonucu 10 Haziran 1494 (5 Ramazan 899) tarihinde vefat etmiştir²⁸.

1.2. Şekli ve Şemali

Değirmi sakallı, dolgun yüzlü ve kısa boylu tombul bir kişiymiş. Bundan dolayı da çok dar elbise giymeyi tercih edermiş. Kuşak bağlatırken karnını içe çeker, bağlandıktan sonra karnını koyuverirmiş. Kuşak bağlama esnasında çoğunlukla kuşak koparmış. Giyinme ve yemeye çok önem verdiği anlaşılmaktadır²⁹. Ömer Şeyh Mirza kilo noktasında takıntısının olduğu görülmektedir. Kendini daha az kilolu göstermek için giyim kuşamını buna göre ayarlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Ömer Şeyh Mirza döneminde genel itibariyle insanlar başına çar-piç sarık³⁰ kullanır ve sade sarıp kuyruk koyduğu görülmüştür. Ömer Şeyh Mirza ise destar-piç sarmıştır. Yazları divan dışında genellikle Moğol usulü börk giymiştir³¹.

1.3. Ahlak ve Etvarı

Hanefi mezhebine mensup olup, itikadı temiz bir kişiliğe sahiptir. Beş vakit namazını kılan muttaki bir Müslümandır. Hatta bütün kazaya kalmış namazlarını kılmıştır. Ömer Şeyh Mirza çoğunlukla sesli kuran okuduğu görülmüştür. Hoca Ubeydullah'ın müridi olduğu ifade edilmiştir. Birçok defa sohbetlerine bulunmuştur. Ubeydullah Hoca ona “oğlum” diye hitap edermiş³²

Ömer Şeyh Mirza, okuyup yazma hususunda iyi bir eğitim almıştır. Şiir alanında kabiliyeti olmasına rağmen bu alanla pek ilgilenmemiştir. Çoğunlukla Hamsateyn, Mesnevi ve tarih kitaplarını mütalaa ettiği görülmüştür. Genellikle de Şeyhname'yi okumuş. Adalet noktasında çok hassas olduğunu görülmektedir: “Çin'den bir kervan gelirken, Andican taraflarındaki dağların eteğinde çığ altında kalmışlar, iki kişi kurtulabilmiştir. Bu olayı haber alır almaz kendi adamlarını gönderip, kervanın bütün mallarını kayıt altına aldirtmiştir. İki yıl sonra Semerkand ve Horasan'da varislerini buldurtup mallarını teslim ettirmiştir”³³.

Ömer Şeyh Mirza yakışıklı, tatlı dilli, iyi huylu ve cömert bir kişiliğe sahipti. Bedensel olarak da çok güçlüydü, yumruğu ile vurduğu zaman herkesi devrirdi. Devletin

²⁷ Konukçu, “Babürlüler: “Hindistan'daki Temürlüler”, 8/745.

²⁸ M. Fuat Köprülü, “Babur, Zahir al-Din Muhammed b. Omar Şayh(1483-1530”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 2/180.

²⁹ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/6.

³⁰ Çar-piç veya destar-piç, sarık sarılırken, sarık bezlerinin dolaşma, bükülme veya kıvrılmalarına göre isim almaktadır(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/596). Bu da bir çeşit sarık sarma şekli olarak görebiliriz.

³¹ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/6.

³² Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/6.

³³ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/ 6-7.

sınırlarını genişletmek amacıyla verdiği mücadelede pek çok sulh harbe ve dostluklar da düşmanlığı dönüştürmüştür³⁴.

Geçmişte çok içtiği halde sonraları haftada bir veya iki defa meclis kurarmış. Sohbeti hoş bir kişiliğe sahip olup, yeri geldiğinde güzel beyitler okurmuş. Zengin olmakla beraber, çok mütevazi bir kişiliğe sahipmiş. Genel itibariyle tavla oynar, bazen de kumar oynadığı görülürmüş³⁵.

1.4. Ömer Şeyh Mirza'nın Çocukları

1.4.1. Erkekler Çocukları

Ömer Şeyh Mirza'nın 5 kızı ile 3 oğlu bulunmaktaydı. Erkek çocuklarının arasında en büyüğü Zaireddin Muhammed Babur³⁶ idi. Diğer erkek çocuğu Babür'den 2 yaş küçük olan Cihangir Mirza³⁷ idi. Bir diğer oğlu ise Babür'den 4 yaş küçük olan Nasır Mirza³⁸dır.

1.4.2. Kız Çocukları

Kızların büyüğü Zaireddin Muhammed Babur'un öz kardeşi kendisinden 5 yaş büyük olan Hanzade Begim'dir. Babür'ün Muhammed Şeybani ile yaptığı savaşta mağlup olmasından sonra Muhammed Şeybani'nin eline düşmüş ve onunla evlenmiştir. Bu evlilikten Hurrem Şah adında bir oğlan dünyaya gelmiştir. Kızların ikincisi Nasır Mirza ile öz kardeş olan Babür'den de 2 yaş büyük olan Mihr-Banu Begim'dir. Üçüncüsü Nasır Mirza'nın öz kardeşi olan Şehr Banu Begim³⁹, Babür'den 8 yaş küçük üvey kardeşidir. Dördüncü kızı ise Aga Sultan⁴⁰dan dünyaya gelme Zaireddin Muhammed Babur'un üvey kardeşi olan Yadigar Sultan Begim'dir. Beşinci kızı Rukiye Sultan Begim, lakabı

³⁴ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/7.

³⁵ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/7.

³⁶ Zaireddin Muhammed Babur, babasının 1494 yılında vefat etmesi sonucu Fergana vilayetinde tahta oturmuştur. O tahta oturur oturmaz, bir taraftan dayısı Mahmut Han diğer taraftan da amcası Sultan Ahmet'in saldırılarına uğramıştır. Bu mücadeleden bir şekilde başarı elde etmiştir(Köprülü, "Babur, Zahir al-Din Muhammed b. Omar Şayh(1483-1530", 180).

Zaireddin Muhammed Babur, akrabalarıyla yapmış olduğu mücadelede başarılı olmuş ise de Özbek hükümdarı Şeybani Han'a karşı "Seri Pul" da yapmış olduğu mücadeleyi kaybetmiştir(Köprülü, "Babur, Zahir al-Din Muhammed b. Omar Şayh(1483-1530", 180; Aka, *Timur ve Devleti*, 151) Bunun üzerine Taşkend'e dayısının yanına çekilmek zorunda kalmıştır. Zaireddin Muhammed Babur kendi maiyetine topladığı Türk ve Moğollardan oluşan bir kuvvetle Hidikuş'u geçerek 1504 yılında Kabil'i kan dökmeden hâkimiyeti altına almıştır. (Köprülü, "Babur, Zahir al-Din Muhammed b. Omar Şayh(1483-1530", 181) Burada Zaireddin Muhammed Babur imparatorluğunu kurulmuştur.

³⁷ Cihangir Mirza'nın annesi Moğolların Tümen beylerinin kızı Fatma Sultan'dır(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*,1/8).

³⁸ Nasır Mirza'nın annesi Andicanlı bir cariye olan Ümid adlı bir kişidir(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*,1/8).

³⁹ Ceneyt Barlas'ın hanımıdır(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*,1/55 .

⁴⁰ Aga Sultan Babür namede bir cariye olduğu ifade edilmektedir(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*,1/8).

Karagöz Begim, annesi Mahdum Sultan Begim'dir. Hem Rukiye Begim hem de Yadigar Sultan Begim⁴¹ Ömer Şeyh Mirza'nın vefatından sonra dünyaya gelmişlerdir⁴².

1.5. Hanım Ve Cariyeleri

1.5.1. Kutluk Nigar Hanım⁴³

Yunus Han⁴⁴'ın ikinci kızıdır Sultan Mahmud ve Sultan Ahmed hanların kız kardeşleridir. Kutluk Nigar hanım Zahiruddin Muhammed Babur'un annesidir⁴⁵. Kutluk Nigar Hanım Muharrem ayında sıtmaya yakalanmıştır. Horasanlı Seyid Tabib adlı doktor Horasan usulüne göre, karpuz yedirerek tedavi etmeye çalışmıştır. Karpuzlu tedaviden beş altı gün sonra cumartesi günü vefat etmiştir⁴⁶. Zahiruddin Muhammed Babur Kabil'i feth ettikten 5-6 ay sonra 1505 yılında vefat etmiştir⁴⁷. Uluğ Bey'in dağın eteğinde yaptırmış olduğu Bağ-ı Nevruzi adlı bahçeye defn edilmiştir⁴⁸.

1.5.2. Şah Begim⁴⁹

Nesli Bedaşan idarecilerinden İskender Filkos'a dayanmaktadır. Ömer Şeyh Mirza'nın Şah Begim'den iki oğlu dünyaya gelmiştir. Semerkand bölgesinde kendisine Hanike Han lakabı verilmiştir⁵⁰.

⁴¹ Yadigar Sultan Begim'in babası erken vefat etmiştir. Bundan dolayı Babur'un büyük annesi İsen Devlet Bey tarafından büyütülmüştür(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*,1/8).

⁴² Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*,1/8.

⁴³ Zahiruddin Muhammed Babur'a özellikle anne tarafından akraba olan Kaşgar ve Moğolistan hükümdar ailesine mensup hanımlar için kullanılmıştır(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*,1/587).

⁴⁴ Zahiruddin Muhammed Babur'un annesi Çağatay idarecilerden Yunus Han'ın kızıdır(Konukçu, "Babürlüler: "Hindistan'daki Temürlüler", 8/746). Yunus Han'ın 7 çocuğu bulunmaktadır. Bunlar Nigar Hanım, Kutluk Nigar Hanım, Hub Nigar Hanım, Sultan Muhammed Han, Sultan Ahmed Han(Alaça Han), Nigar Hanım ve Devlet Sultan Hanım'dır. (Mirza Haydar Duğlat, *Tarih-i Reşidi*, 324-325).Yunus Han, Çağatay Han'ın neslinden gelmektedir(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*,1/9).Şeceresi şu şekildedir: Cengiz Han'ın oğlu Çağatay, Onun oğlu Mötügen, onun oğlu Yisun Teve, onun oğlu Duva Han, onun oğlu İsen Buka Han, onun oğlu Tuğluk Timur, onun oğlu Hızır Hoca, onun oğlu Muhammed Han, onun oğlu Şir Ali Oğlan, onun oğlu Veys Han, onun oğlu da Yunus Han'dır(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*,1/9).

⁴⁵ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*,1/9-10.

⁴⁶ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/170.

⁴⁷ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/ 10.

⁴⁸ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/170.

⁴⁹ Begim (beg-i-m), hanım ve sultanım tabirlerinde olduğu gibi başlarda (benim beyim, hanım ve sultanım) iken, sonradan hitap olarak kullanılmış ve sonunda unvan halini almıştır. Begim Babur'da onun baba tarafından akrabaları olan Timur hanedanına mensup hanımlar için kullanılmıştır(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/587).

⁵⁰ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/ 11.

1.5.3.Ulus Ağa⁵¹

Ömer Şeyh Mirza'nın hanımlarından Ulus Ağa, Hoca Hüseyin Mirza'nın kızıdır. Bu hanımından bir kızı dünyaya gelmiş ise de küçük yaşta vefat etmiştir. Ulus Ağa'yı bir buçuk yıl sonra haremden çıkartmıştır⁵².

1.5.4.Fatma Sultan Aga

Fatma Sultan Ağa⁵³, Moğol Tümen beylerinden birinin kızıdır. Diğer hatunlarından önce Ömer Şeyh Mirza Fatma Aga ile evlenmiştir. Daha sonraları evlendiği Karagöz Begim çok sevimli idi. Ömer Şeyh Mirza'ya şirin görünmek için soyunu Ebu Said Mirza'nın büyük kardeşi Minuçirh Mirza'ya kadar dayandırmıştır⁵⁴.

1.6. Ömer Şeyh Mirza'nın Odalık ve Cariyeleri

Odalık ve Cariyelerinin sayıca çok olduğu anlaşılmaktadır. *Ümid Ağaç*⁵⁵ Mirza'dan önce vefat etmiştir. Ömer Şeyh Mirza'nın vefat etmeden önce aldığı Moğollardan *Tün(Tersün) Sulan*'dır. Diğeri de *Aga Sultandır*⁵⁶.

1.7. Ömer Şeyh Mirza'nın Ümerası

1.7.1. Hoday Berdi Timurtaş

Hoday Berdi Timurtaş Kasım Bey'in büyük oğludur⁵⁷. Herat hâkimi Ak Buga Bey'in büyük kardeşinin soyundan gelmektedir. Sultan Ebu Said Mirza, Şahruhiye şehrinde Cuki Mirza'yı kuşatma altına aldığı zaman, Fergana vilayetine Ömer Şeyh Mirza'yı atamıştır. Buraya yirmi beş yaşındaki Hoday Berdi Timurtaş'ı da eşikagası olarak tayin etmiştir. Bir veya iki yıl sonra İbrahim Begçek Uş bölgesine saldırdığında, Hoday Berdi Timurtaş arkasından saldırmış, bu mücadele esnasında Hoday Berdi Timurtaş şehit olmuştur. Bu mağlubiyeti ve Timurtaş'ın vefatını 4 gün sonra Ömer Şeyh Mirza'ya haber vermişlerdir⁵⁸. Hoday Berdi Timurtaş 1466 yılında vefat etmiştir⁵⁹.

1.7.2.Hafız Muhammed Bey Dulday

Sultan Melik Kaşgari'nin oğlu Ahmed Hacı Bey'in küçük kardeşidir. Hoday Berdi Timurtaş'ın vefatından sonra onun yerine Fergana vilayetine eşik-ihtiyarı⁶⁰ olarak

⁵¹ Ağa ve Ağaç, neseben asalete sahip olmayıp, evlenme yoluyla ile hanedan üyelerine eş olan hanımlar için kullanılmıştır(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/587).

⁵² Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/12.

⁵³ Cihangir Mirza'nın annesidir(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/473)

⁵⁴ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/12.

⁵⁵ Ömer Şeyh Mirza'nın odalığı, Babür'ün kardeşi Nasir Mirza'nın annesidir(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/565)

⁵⁶ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/12.

⁵⁷ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/490.

⁵⁸ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/12.

⁵⁹ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/490.

⁶⁰ Eşik İhtiyarı, tabii olarak en çok mali ve askeri kuvvet ve kudrete sahip unvan olduğu anlaşılmaktadır. Hükümdarın devleti idare etme noktasında eşik ihtiyarından fikir alış-verişinde bulunduğu görülmektedir(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/606).

görevlendirmişlerdir. Sultan Ebu Said Mirza'nın vefatından sonra Andican beylerbeyi ile anlaşamayınca Semerkand'a Sultan Ahmed Mirza'nın yanına gitmiştir. Sultan Ahmed Mirza, Çir'de mağlup olduğu zaman Urtepe'de görev yapmaktaydı. Ömer Şeyh Mirza Semerkand'a giderken Urtepe bölgesine geldiğinde burayı Ömer Şeyh Mirza'ya teslim etmiş kendisi de Mirza'nın hizmetine girmiştir. Bu katkısından dolayı Ömer Şeyh Mirza Andican'ın idaresini Hafız Muhammed Bey Dulday'a vermiştir. Bir müddet burada kaldıktan sonra Sultan Muhammed Han'ın yanına giderek idaresine girmiştir. Kendisine Mirza Han'ı emrine vererek, Dızak(Dizek)'i vermiştir. Babür'ün Kabil seferi öncesi Hint yoluyla hacca gitmek üzere yola çıkmış ve hacc yolunda vefat etmiştir. Kişiliği gösterişten hoşlanmaz, az konuşan ve sade bir idareci olduğu ile ilgili bilgi verilmiştir⁶¹.

1.7.3.Hoca Hüseyin Bey⁶²

Hoca Hüseyin Bey, Ömer Şeyh Mirza'nın emirlerinden biridir. Ömer Şeyh Mirza'nın hanımlarından olan Ulus Ağa'nın babasıdır. Aynı zamanda Uzun Hasan'ın kardeşidir⁶³. Hoca Hüseyin Bey, şen ve gösteriş sevmeyen bir kişiliğe sahiptir. O dönemde adet gereği içki meclislerinde koşuk söylenir, Hoca Hüseyin Bey bu meclislerde iyi koşuk söylemiş⁶⁴.

1.7.4.Şeyh Mezid Bey

Şeyh Mezid Bey Ömer Şeyh Mirza'nın emirlerinden biridir⁶⁵. Babür'e bey-atake olarak tayin edilmiştir. Şeyh Mezid Bey'in idareciliği ve savaş sanatında mahirmiş. Ebul Kasım Babür'ün hizmetinde de bulunmuştur. Ömer Şeyh Mirza'nın hizmetinde rütbece daha yüksek bir idareci olarak görev yapmıştır⁶⁶.

1.7.5. Ali Mezid Koçın Bey

Ali Mezid Koçın Bey, Ömer Şeyh mirza'nın emirlerinden biridir⁶⁷. O, ilki Ahisi ikincisi de Taşkend olmak üzere iki defa isyan etmiştir. Babür bundan dolayı münafık, fasık, nankör ve işe yaramaz bir kişilik olarak tarif etmiştir⁶⁸.

1.7.6. Hasan Yakub Bey

Hasan Yakub Bey Noyan Bey'in oğludur. Ömer Şeyh Mirza'nın emirlerinden biridir⁶⁹. Ömer Şeyh Mirza vefat ettikten sonra Babür Sahib-i ihtiyar görevini ona

⁶¹ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/12-13.

⁶² Bey, Türk devlet idaresinde ve bununla bağlı askeri teşkilatta eskiden beri yüksek bir vazife, salahiyet ve görev sahibi kişilere mahsus olan bu unvan, daha sonraları farklı unvanların içinde kullanılmaya başlanmıştır. Babür'un beyleri İçki beyler ve uluğ beyler olmak üzere iki gruba ayrıldığı görülmüştür.(Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/590-591)

⁶³ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/487.

⁶⁴ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/13.

⁶⁵ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/556.

⁶⁶ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/13.

⁶⁷ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/445.

⁶⁸ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/13.

⁶⁹ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/482.

vermiştir. Babür bunun için mütavazi, iyi tabiatlı, çevik, cesur ve liyakatlı bir kişilik olarak tarif etmektedir. Hasan Yakub Bey, iyi ok atığını çöğeni iyi oynadığını ve birdir bir oyununda iyi hopladığını anlatır. Babür dar görüşlü, az kavrayışlı ve fitneci bir kişiliği sahip olduğu ile ilgili bilgi vermiştir⁷⁰.

1.7.7. Kasım Bey Koçın

Ömer Şeyh Mirza'nın daha sonra da Zahiruddin Muhammed Babur'un önemli emirlerindedir⁷¹. Andican'ın eski koşun beylerinden biridir. Hasan Bey'den sonra Babür'e sahib-i ihtiyar olarak hizmet etmiştir. O vefat edinceye kadar kudreti ve itibarı artmıştır. Kasım Koçın Bey, Kasan bölgesine saldırıp yağma faaliyeti yapan Özbekleri ağır bir mağlubiyete uğratmıştır. Ömer Şeyh Mirza'ya hizmet etmiştir. Yassı-Geçit savaşında iyi mücadele vermiştir. Mesliha dağlarından, ayrılarak Hüsrev Şah'ın yanına gitmiştir. Babür 1504 tarihinde Hüsrev Şah'la birlikte Kabil'de Mukim'i kuşatma altına aldığı anda, Kasım Koçın Bey de Babür ile beraber gelmiştir. Dere-i Huş'ta Türkmenlerle mücadele ederken kahramanca savaşmıştır. Bu katkılarından dolayı Bengiş vilayetini Kasım Koçın Bey'e vermiştir. Kabil'e dönünce onu oğlu Hümayün'e bey-ateke tayin etmiştir. Kasım Koçın Bey Zemin-Daver savaşı sırasında vefat etmiştir⁷². Kasım Koçın Bey dindar bir kişilik olarak hayatını sürdürmüştür. O şüpheli yemekleri kesinlikle yemediği sağlık noktasında dikkat görülmüştür. Onun fikri tedbiri mükemmelmış. Kasım Koçın Bey cesur, şakacı ve her ne kadar ümmi olsa da çok nüktedan bir kişiliğe sahipmiş⁷³.

1.7.8. Baba Kulu Baba Ali Bey

Şeyh Bahadır soyundan gelmektedir. Şeyh Mezid Bey'in vefatından sonra Baba Kulu Baba Ali Bey'i Babür'e bey-ataeke olarak görevlendirmişlerdir. Sultan Mehmed Mirza Andican'a sefer düzenlediği sırada Ahmed Mirza'nın yanında yer alıp Ura-Tepe'yi teslim etmiştir. Sultan Mahmud Mirza'dan sonra, Semerkand'dan kaçıp, Ura-Tepe'de Sultan Ali Mirza ile savaştı, bu mücadelede mağlup edilerek öldürülmüştür. Baba Kulu Baba Ali Bey'in idareciliği iyi olduğu, savaş araç ve gereçlerini iyi kullandığı ve askerini iyi koruduğu ifade edilmektedir. Babür, Onun dindarlık noktasında zayıf olduğunu, namaz kılmadığı ve oruç tutmadığını ifade etmiştir. Gayri Müslim bir yaşayışa sahip olduğunu söyler⁷⁴.

1.7.9. Ali Dost Tagayi

Ali Dost Tagayi, sağarçı tümen beylerinden biridir. Babür'ün ananesi İsen Devlet Begim'e akrabalığı bulunmaktadır. Babür Ali Dost Tagayi'e Ömer Şeyh Mirza

⁷⁰ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/13.

⁷¹ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 2/499.

⁷² Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/13-14.

⁷³ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/14.

⁷⁴ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/14.

döneminden daha çok bağlanmıştı⁷⁵. Ömer Şeyh Mirza'nın vefatından sonra Andican'da idarecilik yapmıştır. Babür Semerkand'da iken muhalifler bir oyunla Ali Dost Tagayi'den Andican kalesini almışlardır⁷⁶. Babür, Ali Dost Tagayi'nin elinden her işin gelebileceği bilgisini vermiştir. Babür eserinde kendisine yıllarca hizmet ettiği için fakat bir becerisinin olmadığından bahsetmiştir⁷⁷. Hasan Yakub, cihangir Mirza'yı desteklemek suretiyle Babür'ü tahttan indirme planının içine girmiştir. Ali Dost Tagayi'nin de bulunduğu bazı emirler Babür'ü desteklemişler ve Hasan Yakub'u azletmişlerdir⁷⁸. Ali Dost Tagayi, Ebu Said Mirza'ya hizmet ettiği zamanlarda yadacılık⁷⁹ yapmıştır. O zaman kuşçu unvanında görev yapmıştır. Babür eserinde: ahlak ve tavrının kötü olduğunu, kıskanç, fitneci, namussuz, münafık, kendini beğenmiş, sert sözlü ve soğuk yüzlü olduğundan bahsetmiştir⁸⁰.

1.7.10. Veys Lagari

Veys Lagari, Semerkand'daki Tokçu aşiretine mensup olduğu zikredilmiştir. Ömer Şeyh Mirza'nın yakın adamlarından biri olduğu ifade edilmiştir⁸¹. Veys Lagari Nasır Mirza'nın bey-ateke'liğini yapmıştır. Bundan dolayı uzun süre Kasan'da hayat sürmüştür⁸². Babür ile birlikte Kazaklıklarda bulunmuştur. Kişiliği, Fikri ve tedbiri mükemmel olduğu söylenmektedir. Diğer idareciler ile karşılaştırıldığında az fitneci olduğu ifade edilmektedir⁸³.

1.7.11. Mir Gıyas Tagayi

Ali Dost'un küçük kardeşidir. Moğol hanedan üyeleri arasında, Sultan Ebu Said Mirza'nın en yakın adamlarından biridir. Ömer Şeyh Mirza'nın da son zamanlarında en yakın adamlarından biri haline gelmiştir. Veys Lagari, idarecilere karşı dost ve arkadaş gibi davranış sergilediği anlatılmıştır. Sultan Mahmud Han Ahsi kalesini kuşattığı sırada Veys Lagari ve Mir Gıyas Tagari diğer beylerden şüphelenmelerinden dolayı Kasan'a geçmişlerdir. Beyler Han tarafına geçmeleriyle birlikte Mir Gıyas Tagayi de han tarafına geçmek zorunda kalmıştır⁸⁴.

Mir Gıyas Tagayi, Kasan'a giderek Sultan Mahmud Han'ın safında yer almıştır. O, Kasan'da hayatının sonuna kadar Han'ın hizmetinde kalmıştır. Han da ona hürmet

⁷⁵ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/14.

⁷⁶ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/56.

⁷⁷ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/14.

⁷⁸ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/25.

⁷⁹ İbn Fadlan, yadacılığı Şamanist bir adet olarak nitelendirmiştir. Yada taşı(yağmur çeken taş)'nın yeşil renkte olduğu yağmur, kar, dolu yağdırma ve fırtına çıkarma gibi olağan üstü işler yaptığını zikretmiştir(İbn Fazlan, *Seyahat Name*, Terç. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2016), 155.

⁸⁰ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/14.

⁸¹ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/ 14.

⁸² Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/17.

⁸³ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/14.

⁸⁴ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/14-17.

etmiştir. Mir Gıyas Tagayi, güler yüzlü ve şakacı bir kişiliğe sahipti. Günah işleme noktasında hiç çekinmediği ifade edilmiştir⁸⁵.

1.7.12. Derviş Ali

Horasan'da dünyaya gelmiştir. Sultan Ebu Said Mirza yanında Horasan'ın çehre bölümünde hizmet etmiştir. Ebu Said Mirza Semerkand ve Horasan hâkimiyetine geçtikten sonra iki şehrin kabiliyetli askerlerinden hassa bölükleri oluşturulmuştur. Bu hassa bölüklerine Horasan çehre bölümü ve Semerkand çehre bölümü denmiştir⁸⁶. Babür emirleri ile Andican'ı almak için geldikleri zaman Babür'ün bazı emirlerine altın dağıtıldığı için kuşatmadan vazgeçmişlerdir. Diğer emirlerin de ümitleri kesilmiş Ali Derviş dahil olmak üzere oradan ayrılmıştır⁸⁷. Ali Derviş Babür ile beraber Semerkand Kale kapısının yanında kahramanca çarpışmıştır. Onun cesur bir kişiliğe sahip olduğu söylenmektedir. Nesih ve Talik yazılarını iyi yazmaktaydı. Tabiatında hasislik galip gelmekteydi⁸⁸.

1.7.13. Kanber Ali

Moğol ve Ahtacıardan olduğu anlaşılmaktadır. Babasının birkaç defa kasaplık yapmasından dolayı Kanber Ali Sellah demekteydiler. Yunus Han zamanında ibrikçilik görevini ifa etmiş, daha sonraları bey olmuştur. Babür'ün döneminde de görev verilmiştir. Kişiliği ise işe başlarken iyi başlar devamında ise şüpheye düşermiş. Halk arasında "Çok söyleyen dağınık söyler" ata sözü bulunmaktadır. Buradan anlaşıldığı gibi o da çok konuşur konuşmayı dağıtırdı. Bir işi becerme noktasında çok kabiliyetsiz ve kafası çalışmayan birisidir⁸⁹.

Babür babası Ömer Şeyh Mirza vefat ettiğinde Andican'daki Çahar-Bağda bulunmaktaymış. Babasının vefat haberi Ramazan ayının beşinde Salı günü (10 Haziran) Andican'a ulaştırılmıştır. Babür haberi alır-almaz atına binip, yakın adamlarıyla Kurgan'a hareket etmiştir. Mirza kapısına vardığı zaman, Şirim Tagayi atın dizgininden tutmuş, Namazgah tarafına çevirmiştir. Babür bu yön değiştirme işini şu şekilde "Sultan Ahmed Mirza güçlü bir idarecidir. O büyük bir askeri kuvvetle gelirse beyler Babür ve vilayeti teslim etme ihtimalinden dolayı Özgend ve Tağ(İl-Tağ) eteğine götürmüştür. Beylerin vilayeti teslim etmeleri durumunda Babür ele geçirilmeden dayıları Alaça Han veya Sultan Mahmud Han'ın yanına gidebilmesi için bu şekilde davranmıştır⁹⁰

⁸⁵ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/15.

⁸⁶ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/15.

⁸⁷ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/ 57.

⁸⁸ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/15.

⁸⁹ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/ 15.

⁹⁰ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hatıratı*, 1/15.

Sonuç

Ömer Şeyh Mirza Timur neslinden gelen Ebu Said Mirza'nın oğludur. 1456 tarihinde Semerkand'da dünyaya gelmiştir. Ebu Said Mirza Baba Kabili'yi Ömer Şeyh Mirza'ya ata-eke olarak atamıştır. Ebu Said Mirza'nın vefatından sonra Fergana'daki önemli yerleşim yerleri olan Andican, Oş, Merginan, Esfera, Hocand, Ahşi ve Kasan gibi şehirlerde uzun süre idarecilik yapmıştır. Çağatay Hanlığı idarecilerinden Yunus Han'ın kızıyla evlenmesi dolayısıyla Fergana'daki hâkimiyetini sağlamlaştırmıştır. Ömer Şeyh Mirza vefatına kadar Fergana vilayetini hâkimiyetinde bulundurmıştır.

Babürname'de Ömer Şeyh Mirza'dan değirmi sakallı, dolgun yüzlü, kısa boylu, tombul, yakışıklı, tatlı dilli, iyi huylu, cömert ve adil bir kişi olduğundan bahsedilmiştir. O inanç noktasında Hanefi mezhebine mensup itikadı temiz bir kişiliğe sahip olduğu ifade edilmiştir. Aynı zamanda Hoca Ubeydullah Ahrar'ın müridi olduğunu, birçok defa sohbetlerinde bulunduğu zikredilmiştir. Ömer Şeyh Mirza'nın dini noktada itikatlı bir Müslüman olduğu anlaşılmaktadır.

Ömer Şeyh Mirza iyi bir eğitim almış, şiir okuma ve yazma hususunda kabiliyetli bulunmakla birlikte bu alanla pek ilgilenmemiştir. Daha çok Hamsateyn, Mesnevi ve tarih alanındaki kitapları mütaala etmeyle uğraşmıştır. Genellikle de Şeyhname eserini okuduğu görülürmüş. Meclislerde yeri geldiğinde ezberinden güzel beyitler okumuş.

Ömer Şeyh Mirza'nın emirlerinin hangi soydan geldikleri, hangi idareciler döneminde hangi unvanlar ile nerede görev yaptıklarını ve bazılarının nerede vefat ettikleriyle ilgili bilgi verilmiştir. Bazı idarecilerin kişiliği ile ilgili malumatlar da verilmiştir.

Kaynakça

- Aka, İsmail. *Timur ve Devleti*. Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Anonim Tarih-i Kaşgar. Yay. Haz. O. Akimuşkin. Sankpetersburg: Sankpetersburgkoye Vostokovedeniye, 2001.
- Barthold, W. “Cengiz Han”. *İslam Ansiklopedisi*. 3/91-98. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Barthold, W. “Çağatay”. *İslam Ansiklopedisi*. 3/266-270. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Barthold, W. “Fergana”. *İslam Ansiklopedisi*. 4/558-565. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Çinar, Orhan. *Çağatay Devleti Zamanında Türkistan’ın Siyasi, Askeri ve Sosyal Durumu* İstanbul: T.C. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Fisher, Michael H. *Babürlüler Hindistan’da Bir Türk İmparatorluğu*. Çev. M. Fatih Çalışır. İstanbul: Kronik Yayınları, 2020.
- Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur’un Hatıratı*. Çev. Reşit Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Gazi Zahirüddin Muhammed Babur. *Vekayi Babur’un Hatıratı*. Çev. Reşit Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- İbn Fazlan. *Seyahat Name*. Terç. Ramazan Şeşen İstanbul: Bedir Yayınevi, 2016.
- Kafalı, Mustafalı. “Timur”. *İslam Ansiklopedisi*. 12/1/336-346. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Konukçu, Enver. “Babürlüler: “Hindistan’daki Temürlüler”. *Türkler*. 8/744-760 Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2014.
- Köprülü, M. Fuat. “Babur, Zahir al-Din Muhammed b. Omar Şayh(1483-1530)”. *İslam Ansiklopedisi*. 2/180-187. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Mirza Haydar Duğlat. *Tarih-i Reşidi* Çev. Osman Karatay, İstanbul: Selenge Yayınları, 2006.
- Reomer, Hans R. “Timurlular”. *İslam Ansiklopadisi*. 12/1/346-370. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Roemer, Hans R. “Timurlular”. *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 12-1/346-370.
- Şerefüddin Ali Yezdi. *EmirTimur (Zaferneme)*. Çev. D. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2019.
- Togan, İsenbike. “Çinggis Han ve Moğolllar”. *Türkler*. 8/235-255. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2014.

Yazıcı, Tahsin. “Fergana”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 10.Ekim.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fergana>
Yuvalı, Abdulkadir. “Çağatay Hanlığı”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 10.Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cagatay-hanligi>

Ahmet EKŞİ, *İslâm Hukuku Bakımından Evlat Edinme (Tebennî) Adlı Eserin Değerlendirilmesi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 1. Baskı, 160 Sayfa, ISBN: 978-605-7619-46-4.

Ömer Faruk PEKER*

Öz

İslam Hukukunda evlat edinme olgusu Hz. Peygamber'in Zeyd b. Harise ile olan ikili ilişkisinin örneğinde, İslam Hukukunun sıkça tartışma konusu olan hükümleri arasında yer almaktadır. Binaenaleyh ülkemizde de uygulanagelen pozitif hukukun önermiş olduğu evlatlık müessesesi şu kapsamdaki soruların yeniden cevaplandırılmasını gerektirmektedir: İslam'ın, hukuken öz evlat statüsü kazandıran evlatlık uygulamasını ilga etmesinin hikmetleri nelerdir? Kimsesiz çocukların karşı karşıya kaldıkları sosyal ve ekonomik yoksunluk hukuki zeminde çözüme kavuşturulabilir mi? Türk hukuk sisteminin tanımlamış olduğu evlatlık uygulamasının, fıkıh süzgecinden geçebilecek yönleri nelerdir? Çalışmanın hedefini kısaca yukarıda verilen ve çoğaltabileceğimiz soruların tarihi veri analizleri doğrultusunda cevaplandırılması olarak değerlendirebiliriz. Değerlendirme kısmına geçmeden önce belirtmemiz gereken bir diğer husus, evlatlık uygulamasının ya da alternatiflerinin toplumumuzda meşru bir formatta nasıl yeredinebileceğine dair yapılan çalışmaların halen oldukça yetersiz olmasıdır. Söz konusu sayılı çalışmanın içerisinde şu an incelemesini yapacağımız eserin, metodolojisi¹ ve sunmuş olduğu yenilikçi perspektifi itibarıyla kendi sahasında öneme haiz olduğunu ifade etmeliyiz.

Anahtar Kelimeler: Evlatlık, Evlat edinme, Tebenni, Osmanlı, Şer'iyye Sicilleri, İslam Hukuku

Article Types / Makale Türü: Book Review/Kitap Kritiği

Received / Makale Geliş Tarihi: 01.12.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 30.12.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1399161>

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-4478-1365>

e-posta: omerfrk.peker@gmail.com

Atıf/ Citation: Peker, Ömer Faruk. "Ahmet Ekşi, İslâm Hukuku Bakımından Evlat Edinme (Tebennî) Adlı Eserin Değerlendirilmesi". *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (2023), 469-474.

¹ Metodoloji: Örnek olay incelemesi

A FIGURAL ANALYSIS ON ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Abstract

This text focuses on the examination of the phenomenon of adoption in Islamic Law, with reference to the example of the dual relationship between Prophet Muhammad and Zayd ibn Haritha. It suggests the need to readdress the legal provisions that are frequently debated within Islamic Law, particularly in the context of the positive law applied in our country regarding the institution of adoption. Consequently, the reasons behind Islam's abolition of adoption as a means to legally acquire the status of a biological child are explored. The text also raises questions about whether the social and economic deprivation faced by orphaned children can be resolved within a legal framework. Moving on to the Turkish legal system, the aspects of adoption defined by it that could pass through the sieve of Islamic jurisprudence (Fiqh) are discussed. The overarching goal of the study is seen as answering questions such as those mentioned above through historical data analyses. It is important to note, before moving on to the evaluation section, that there is still a considerable inadequacy in the studies on how adoption or its alternatives can be legitimately established in our society. Given the methodology and the innovative perspective presented in the work under review, it is emphasized that the study holds significance within its field.

Keywords: Adoption, Tebenni, Ottoman, Sharia Registers, Islamic Law.

Giriş

Evlatlık uygulaması nedir ve niçin evlat ediniriz? Neredeyse tüm toplum ve medeniyetlerde evlatlık müessesesi dediğimizde şöyle bir tanım yapmak yanlış olmaz: “Korunmaya muhtaç çocukların, yasal olarak öz evlat statüsü kazanabilecekleri aile ortamlarına entegre edilmesidir.” Peki bu kadar büyük bir sosyal hedefin yerine getirilmesini sağlayan evlatlık uygulamasının İslam dinince ilga edilmesinin sebebi nedir? Değerlendirmesini yapacağımız çalışmanın ana fikrini bu vb. sorulara yönelik objektif bir fıkhi tezin savunusu olarak özetleyebiliriz. Giriş ve üç ana bölümden oluşan eserin giriş kısmında çalışmanın hedefi açık bir şekilde izah edilerek, literatürdeki seleflerinden ayrıştığı yöntem ve konular yapıcı tenkitler eşliğinde vurgulanmıştır. Bu bölümde İslam hukukunun yetim, yoksul ve kimsesizlere olan merhamet temelli yaklaşımının meşru olmayan herhangi bir hukuki himayeyle bağdaştırılamayacağıının altı çizildikten sonra, sırasıyla birinci bölümde konunun kavramsal çerçevesi şekillendirilerek, Kur’an ve sünnetteki konumu tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde söz konusu yasağın hedefleri ve ortaya çıkan sosyal boşluğun yerine, İslam kültüründe ikame edilen alternatif kurumlardan bahsedilmiştir. Üçüncü ve son bölümdeyse çalışmanın genel muhtevasını oluşturan argüman ve iddialar dikkat çekici bir tarihi dayanak olan Osmanlı Şer’iyye sicillerinin analiz edilmesi suretiyle temellendirilmeye çalışılmıştır.

Kitap, üslubu itibarıyla anlaşılabilirliği için herhangi bir tahsil gerektirmemektedir. Kullanılan ifade ve örneklerin basit olmasına özen gösterilmiştir.

Okuyucu tarafından anlaşılması beklenen terimler ya da karıştırılma ihtimali öngörülen yan ve benzer anlamlı kavramlar için de ekstra açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca işlevsellik gözetilerek yapılan söz konusu basitleştirme çabası düşük tamlamalara ya da anlamsız cümlelere de sebebiyet vermemiştir. Bu noktada gözümüze çarpan ilk husus anlaşılabilir olma gayesiyle basit kelimelerin dahi tanımlarına yer verilmişken, toplum nazarında anlaşılması daha güç kelimelerin bir iki yerde dipnotsuz kullanılmasıdır. Örneğin “örfi hukuk, sicil, nafaka” gibi nispeten bilindik kavramlar için tanımlayıcı ifadeler yer verilirken “zevî'l-erham, asabe, ashabü'l-feraiiz” gibi nadiren gündeme gelebilecek sözcüklerde aynı metodik stabiliteye rastlanmamaktadır(s.88).

Çalışmanın kendi haleflerine dair minimal kitap incelemeleri aracılığıyla yapıcı tenkitlerde bulunması, okuyucu açısından konunun literatürüne dair genel kavrayış sağlamaktadır. Ayrıca İslam öğretilerine karşı eleştirel yaklaşıma sahip olan yazarlara da yer yer atıfta bulunularak görüşlerinin konu bağlamında tartışılmış olduğunu görmekteyiz(s.99). Buradan hareketle kitap içeriğinin hazırlanma aşamasında çapraz okuma, güncel tartışma takibi ve çözümlenmelerin ayrıntılı şekilde yapıldığı çıkarımında bulunabiliriz.

İçerik itibarıyla değinmek istediğimiz birkaç husustan ilki eserde tebenni uygulamasının tanımıyla beraber geçen “erken dönemlerdeki evlatlık uygulamasının erkek çocuklarla sınırlı olduğu” iddiasıdır (s.24). Zengin ailelerin ardılıklarını garanti altına alabilmek adına daha çok erkek çocuklarını evlat edinmelerinin Roma ve Eski Arap Toplulukları gibi pek çok uygarlıkta görüldüğünü bilmekteyiz. Ancak burada altını çizmek istediğimiz asıl soru, “kız çocuklarının miras alma hakkı dolayısıyla daha az tercih edilmesi, hiç evlat edinilmedikleri gibi bir sonucu doğurur mu?”. Tarih boyunca çok az kız çocuğu evlat edinildiği iddiası, örnekler ışığında değerlendirildiğinde gerçekten de oldukça muhtemeldir. Buna mukabil kız çocuklarının evlat edinilmesine dair kayıtların çok az olmasının neredeyse tüm medeniyetlerde kadınların yasal etkilerinin ikinci planda olmasından da kaynaklanabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. İslam öncesi toplumlarda kız çocuklarının evlat edinilmesi, kendilerine atfedilen değer itibarıyla tarihi kayıtlara geçmeksizin ekseriyetle gayri resmi bir işlem mesabesinde değerlendirilmiş olabilir. Kaldı ki Roma’da 2. yüzyıl itibarıyla evlat edinmenin statüsüne dair yapılan hukuki değişimlerin kız çocuklarının da evlat edinilmesine müsaade ettiği nakledilmektedir. Ve yine birçok Mezopotamya uygarlığının hukuk literatüründe, kız çocuklarının evlat edinilmesine izin verildiği bilinmektedir.² Bu örnekte olduğu gibi yeterli kaynakça gösterilmeden yapılan tarihsel genellemelere eserin geneli itibarıyla fazla yer verildiğini söyleyemesek de akademik bir çalışmada dikkate değer bir ayrıntı olduğunu düşünüyoruz.

Bir başka açıdan İslami ilimler alanında yazılmış olan eserlerin göz ardı edilen handikaplarından birinin de ulemanın bütününe kapsayan adlandırmalara yeterli kaynak gözetmeksizin atıfta bulunulması olduğunu görmekteyiz. Örneğin “Fukahâ bu

² Bisha Eugena, “Adoption in Ancient Times”, European Science Review (2015), 172-173.

hususunu olarak tanımlamaktadır” şeklinde biten bir cümle, dipnotunun da söz konusu genellemeyi karşılayacak çeşitliliğe sahip olması gerektiğini varsaymalıyız. Bu bağlamda eserde sıkça kullanılan mücmel ifadelerin kifayet noktasında işaret edilebilir bir noksanlığına da rastlanmamıştır.

Şimdi incelememizin eserin her bölümünü ayrı ayrı ele alacağımız kısma geçebiliriz.

1. Bölüm

Üç ana başlık ve toplamda on dokuz alt başlıktan oluşan eserin ilk kısmında müellif, İslam Hukuku'nun evlatlık olgusuna yaklaşımını diğer hukuk mekanizmalarıyla mukayeseli olarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kavramsal çerçeve öncelikle İslam, Ehli Kitap, Roma, Cahiliye ve Pozitif Hukuk anlayışları merkeze alınarak çizilmiştir. Dini naslardan başlayarak tarihi ve kültürel verilerin tedrici olarak okuyucuya sunulması, zihinlerde meydana gelebilecek kronolojik karışıklığı önlemenin yanında anlatının soyut olarak şemalaştırılmasını da kolaylaştırmıştır. Yazarın eserin geneline yaymış olduğu açıklayıcı literatür bilgisi, alan dışı okur kitlesi için de ortaya koyulan problemi aşamalı bir evrede tanıyabilmeyi sağlamaktadır.

Kavramsal çerçeveye Kuran-ı Kerim'de zikredilen anahtar kelimelerin analiz edilmesiyle başlayan yazar, kitabın başlığı için tercih edilen “tebenni” fiili başta olmak üzere anlamdaş kavramları kullanım yerlerini de dikkate alarak tahlil etmektedir. Benzer şekilde İslam dininin evlat edinmeye yönelik prensiplerinin ve meydana getirdiği sosyal reformların belirginleştiği Peygamber dönemini de hadislerin ele alındığı ikinci başlık altında, somut örnekler eşliğinde incelemektedir. Söz konusu kaynaklardan hareketle İslam'ın yapay soy kütüğü, miras, haksız kazanç vb. birçok probleme kapı aralayan evlat edinme uygulamasını ilga etmiş olduğu ve bunun gibi tasarrufların konunun toplum nazarındaki ehemmiyetini istismar etmek suretiyle haksız güzellemelere tabi tutulamayacağı sıklıkla vurgulanmıştır.

Bölümün diğer alt başlıklarına gelindiğinde yazar, muhtelif hukuk sistemlerinde yer alan evlatlık uygulamalarını tasvir etmeden önce Yahudi ve Hristiyan kaynaklarından da nakillerde bulunarak, üç semavi dinin konuya olan yaklaşımlarını teorik ve pratik yönleriyle açıklamaktadır. Takip edilen bu yöntemle, ilahi iradenin suni nesep inşası hususundaki geriye yönelik tutumunun anlaşılması daha basit bir hal almıştır. Yahudilik ve Hristiyanlıkta evlatlık uygulamasının tespiti noktasına gelindiğinde, müellif meselenin yalnızca klasik yönüyle sınırlı kalmayıp güncel verileri, uygulamaları ve yeni dini açılımları da etkili şekilde kullanmıştır. Bu bağlamda verilen örneklerin değerlendirilmesi noktasında çalışma süresince okura yönelik empati dilinin hakim olması ve ek açıklamalara yer verilmesi kitabın takdiri hak eden başlıca yönlerinden biridir.

Geniş bir hukuki yelpazenin özetlendiği bir diğer başlıkta Roma, Cahiliye ve Türk Hukuk sistemleri; etki sahaları itibarıyla münferit olarak incelemeye tabi tutulmuştur.

Bu bağlamda hukuk sistemlerindeki evlat edinme yollarının çeşitliliği ve hukuki sorumluluğuna dikkat çekilmiş, özellikle Türk Medeni Kanunu eski ve yeni halleriyle mukayese edilerek, evlat edinmenin kamusal yönü vurgulanmıştır.

Son olarak evlatlığın tanımı, tasnifi ve varoluşsal amacına yönelik olarak tarihi ve güncel değerlendirmelerde bulunulmuştur. Günümüzde kimsesiz çocuk ve çocuksuz kimselerin karşılıklı ihtiyacı olarak tanımlayabileceğimiz mevcut müessesenin, her dönem ve kültürde çeşitli ekonomik ve sosyal amaçlar gözetilerek kullanıldığına dikkat çekilmiştir. Müellif kısaca her ne amaçla olursa olsun evlat edinmenin hukuken problemleri sonuçlar doğuracak yapay bir soy bağı oluşturan formunu tenkit etmiş, İslam dini mensuplarının kimsesiz çocuklarla kurmaları gereken ilişkinin öz çocuk mesabesinde değil din kardeşi minvalinde olması gerektiği ifade edilmiştir. Eser boyunca yer yer zikredilen yorum ve değerlendirmelerde hatırı sayılır oranda kaynağa atıfta bulunulması, çalışmanın zengin içeriği noktasında göze çarpan unsurlardan biridir. Bunun yanında tenkit edilen uygulamaların olumsuz sonuçlarıyla ilgili istatistiksel verilerin de kullanılmasının çalışmanın iddiasını kuvvetlendireceği kanaatindeyiz.

2. Bölüm

İslam Hukukunun evlatlık uygulamasını ilga etmesinin toplumsal bir problemin ortada bırakılması değil yeni doğan ve doğması muhtemel hukuki marazların engellenmesi olduğu savunusu bu bölümde kimsesiz çocukların ihyasına yönelik uygulamaların kavramsal ve tarihi açılarından analiz edilmesiyle desteklenmektedir. Süt evlatlığı, vela, hilf, nesep ikrarı vb. doğrudan İslami kaynaklarda geçen ya da örfen ortaya çıkmış teamüllerin değerlendirilmesinde yoğun bir mukayese çalışması olduğu görülmektedir. Kitabın genelinde karşılaşılabileceğimiz söz konusu mikro mukayese tekniği, eserin ayırt edici özelliklerinden biridir. Bu mukayese yalnızca İslam ve diğer hukuk sistemleriyle sınırlı olmayıp, semavi dinler, kültürler, kanunlar, dini-örfi teâmüller, fıkhî mezhepler ve alternatif tebennî müesseseleri arasında olmak üzere geniş bir alana yayılarak ayrıntılandırılmaktadır. Ayrıca ana başlık İslam hukukunda evlat edinme uygulaması ismini taşımasına rağmen her alt başlık sonunda, özellikle hükümlerin gerekçelendirilmesi noktasında Türk hukuk sistemindeki tanımlamalara yeniden yer verilmek suretiyle iki hukuk sistemi arasındaki pratik farkların daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. Burada mükerrer bir tutum olduğu düşünülebilir ancak terimsel benzerlikler, güncel hukuktaki kavramların okuyucu zihnine İslama göre yeniden kodlanmasını gerektirmektedir. Son olarak bu bölümde ihtilaf edilen rivayetlerin dört yaygın mezhebin görüşleriyle ele alındığını ancak kafa karışıklığına yol açmama gayesiyle rivayetlerin yeni yorumlarına fazlaca yer verilmediği görülmektedir.

3. Bölüm

Eserin son bölümü olmakla beraber kendisiyle aynı amaca yönelik yazılmış çalışmalardan ayrıştığı en belirgin niteliği, “örnek olay incelemesi” yöntemini bu bölümde kullanmış olmasıdır. 16-18. Yüzyıl İstanbul ve Kıbrıs Şer’iyye sicillerinin

referans kabul edilerek tebenni uygulaması ve benzerlerinin tahlil edildiği bu başlık, ilk bakışta kitabın konusunu tam manasıyla ihtiva etmiyormuş gibi anlaşılabilir. Her ne kadar başlıkta da kaynak kullanımına dair ayrıntıya yer verilmiş olsa da gündeme alınan asıl konu İslam hukukunda evlat edinilmesinin tahlilidir ve okuyucu nazarında Osmanlı devleti, bu bütünün içerisinde referans alınıp alınmayacağı tartışmalı olan bir cüzmüş gibi düşünülebilir. Böyle bir izlenim tartışmaya müsait olmakla birlikte çalışmaya geniş bir perspektiften baktığımızda yalnızca tek bir dönemle sınırlı kalınmayarak konunun güncel uygulamalarından, Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin dönemindeki kimsesiz çocukların bakımına yönelik uygulamalardan da yer yer örnekler verildiğini görmekteyiz. Ayrıca Osmanlı'nın İslam tarihinde dört asırlık dominant bir konuma sahip olması ve kitabın hedef kitlesinin toplumsal arka planı da değerlendirildiğinde yeterince etkili bir veri niteliği taşıdığına altı çizilmelidir. Örnek olay incelemesinin bu konuda kullanılması bir yana genel olarak hukuk araştırmalarındaki kullanımı da ayrı bir önem arz etmektedir. Tarihsel pratiklerin değerlendirilmesi konuya dair yalnızca kanunlardan yola çıkılarak yapılacak üstünkörü yorumlardan daha etkili olacaktır. Bu bakımdan eserin kendi alanında yazılmış diğer çalışmalardan farklı olarak disiplinler arası kaçınılmaz ilişkiyi aktif kullanmasının, gerçeğe yakın yorumları beraberinde getireceğini düşünüyoruz. Son olarak evlatlık uygulamasıyla ilgili bilgilerin şer'iyeye sicillerinde kayıt altına alınma sebeplerine dair yapılan uzun açıklamalarına, çalışmanın misyonuna önemli bir katkısı olduğu kanaatinde değiliz(s.125).

Son tahlilde çalışmanın amacı, hukuk kayıtlarındaki geçmiş teamüllerden yola çıkılarak günümüzde de yeni açılımların yapılabileceğini objektif saiklerle ispat etmektir. Biz çalışmada gözetilen maksadın inceleyebildiğimiz kadarıyla gerçekleştiği inancındayız. Kitabın analiz edilebilecek birçok yönü olmakla birlikte biz değerlendirme yazımızın hacmini de gözeterek yalnızca birkaçına değinmeyi tercih ettik. Bununla beraber özellikle alternatif evlatlık müesseselerinin geçmişte suistimâl edilip edilmediğine dair yeni akademik rapor ve çalışmaların bu minvalden tartışmaları aydınlatacağı temennisi içerisindeyiz.

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE VARLIK TARTIŞMALARI VE GÜNÜMÜZ İNSANININ VARLIK ARAYIŞI*

29 Kasım 2023, Diyarbakır/Türkiye

Ahmet Akdeniz**

Öz

Varlık tartışmaları öteden beri kelim ve felsefenin en temel konularından biri olagelmıştır. Bu tartışmalar sadece bu iki ilmî disiplinle sınırlı kalmamış, neredeyse bütün düşünce sistemlerinde kendisine bir şekilde yer bulmuştur. Ne var ki varlık tartışmalarının ele alınma biçimi tarihsel süreçte farklılık arz edebilmiştir. Söz gelimi bu konu, İslam felsefe tarihinin erken dönemlerinden itibaren “varlık olmak bakımından varlık” şeklinde pür bir varlık araştırması tarzında karşımıza çıkarken, kelim ilminin erken dönemlerinde Cenâb-ı Allah’ın varlığını ispat etmek için mebâdi/vesâil kabilinden ele alındığı gözlemlenmektedir. Kelim/felsefe etkileşiminin yoğun olduğu müteahhirîn döneminde ise her iki ilmî disiplin bu meseleyi aynı zaviyeden ele almaya başlamıştır. Bu panelde söz konusu iki ilim dalında varlık tartışmaları masaya yatırılmış ve bu konuda ortaya konulan bilgiler bir panelin sınırları kapsamında dinleyicilere arz edilmiştir. Bunun yanı sıra varlık tartışmalarının günümüz dünyasında neye tekâbül ettiği ve bu tartışmaların insanın varlık arayışına nasıl yol gösterebileceği masaya yatırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelim, Varlık, Hâricî Varlık, Zihnî Varlık, Dilsel Varlık

Giriş

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Diyarbakır Dini Yüksek İhtisas Merkezi arasında yapılan protokol kapsamında İhtisas Merkezi kursiyerleri ve akademi adaylarının bilişsel yetkinliklerine katkı sunmak gayesiyle tertip edilen bu etkinlik, 29 Kasım 2023 tarihinde

Article Types / Makale Türü: Toplantı Özeti/Meeting Summary

Received / Makale Geliş Tarihi: 14.12.2023, Accepted / Kabul Tarihi: 25.12.2023

DOI: <https://doi.org/10.58852/dicd.1404702>

* 29.11.2023 tarihinde Diyanet Akademi Diyarbakır Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi’nde panel olarak sunulmuştur.

** Dr. Arş. Gör., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelim / Dr. Research Assistant, Dicle University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Kalam, Diyarbakır, Türkiye

ORCID ID: : <https://orcid.org/0009-0001-1571-3295>

e-posta: ahmet.akdeniz@dicle.edu.tr

Atıf/ Citation: Akdeniz, Ahmet. “İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları ve Günümüz İnsanın Varlık Arayışı”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (2023), 475-482.

Diyarbakır Dini Yüksek İhtisas Merkezi Müdürü Fatih Çatmakaş'ın oturum başkanlığında Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanları Prof. Dr. Metin Yiğit, Prof. Dr. Necmi Derin, Dr. Ahmet Akdeniz ve Dr. Faruk Evrenk'in akademik sunumları ile icra edildi. Program her ne kadar temelde İhtisas Merkezi kursiyerlerine yönelik tertip edilmiş olsa da dışarıdan katılıma açık olduğundan oldukça kalabalık bir dinleyici kitlesi önünde yapıldı.

1. İslam Düşüncesinde Dilsel Varlık

İlk panelist Prof. Dr. Metin Yiğit, “*İslam Düşüncesinde Dilsel Varlık*” başlıklı sunumunda kelimeler, fıkıh usûlü, felsefe ve dil eserlerinde dilsel varlık ile ilgili tartışmalara değindi. Sunumuna varlığın dört ayrı kategorisine atıfta bulunarak başlayan Yiğit, bu tartışmanın İslam medeniyetindeki yansımaları hakkında detaylı bilgiler verdi. Düşünce tarihinde varlıkla ilgili farklı tasniflerin olduğuna değinen Yiğit, Gazzâlî'nin konuya dair tasnifinden hareketle konuyu işleyeceğini belirtti. Ardından Gazali'nin el-Mustasfa, Mi'yarü'l-İlm, el-Maksidu'l-Esna ve Faysalu't-tafrika isimli eserlerindeki açıklamaları özetlemeye çalıştı. Faysalu't-tafrika'daki açıklamaların gerekçesinin İslam dünyasında tevil etrafında yaşanan ayrışma ve kamplaşma hareketlerine bir sınır çizmek olduğunu belirtti. Ona göre Gazzâlî, varlığı çeşitli alt başlıklara ayırmak suretiyle birbirine muarız gruplar arasında cereyan eden aşırı tartışmalara ilmî bir eksen kazandırmayı gaye edinmiştir. Bu eksenin içinde yapılan yorumların entelektüel bir değerinin bulunduğunu ve yorum sahiplerinin bu sınır içinde fikir özgürlüğüne sahip olduklarının altını çizdi. Ancak bu eksenin dışına taşarak varlığın mertebeleri arasında geçişi mümkün kılan herhangi bir karinenin bulunmadığı hallerde yapılan yorumlara aynı müsamahanın yapılmadığına işaret etti. el-Mustasfa ve el-Maksidu'l-Esna'daki açıklamaların ise kavram kargaşasını ve demagojiyi önleme amacına yönelik olduğunu belirterek buna dair örnekler verdi. Belirtilen ölçülere riayet etmeden ve kavramların hangi varlık mertebelerine tekabül ettiğini itibara almadan onları tekdüze bir şekilde kullanmanın yanlış sonuçlara götüreceğini sözlerine ekledi.

Dilsel varlığı, zihne yansıyan haricî/aynî varlığın insanî bir ameliye sonucu dilsel kalıba dökülmüş bir üretim olduğu şeklinde tanımlayan Metin Yiğit, bu varlık türünü kavramanın dilsel planda karşılaşılan birçok sorunu aşmada önemli katkılar sunacağını ifade etti. Ona göre bu varlığı anlamış ve içselleştirmiş bir hukukçu, ilahi vahye yönelik değerlendirmelerinde daha isabetli yorumlar ortaya koyacaktır. Bu hususu uzmanı olduğu İslam Hukuku alanından birkaç örnek üzerinden izah eden Yiğit, bu gerçeğin ıskalandığı durumlarda ne tür sorunlu yaklaşımların ortaya çıktığına dair de birtakım örnek ve analizler sunarak konuşmasını sürdürdü.

Varlık mertebelerine göre ilimlerin yeniden tasnif edilebileceğine değinen Yiğit, “varlık mertebesi-ilim dalları” ilişkisine dair örnekler verdi. Bu bağlamda dilsel varlığın hat ilmi, paleografi ve dil ilimleri için bir ana çerçeve görevi görebileceğini ifade etti. Aynı şekilde vahyi/nassı merkezine alan diğer bütün dinî ilimlerde de bir şekilde bu

dilsel varlığın türlü türlü yansımalarının olduğuna dikkati çeken Yiğit, hakikat-mecaz eksenli tartışmaların bu açıdan düşünülmesi gerektiğini belirterek sözlerini tamamladı.

Soru faslında kendisine fetret ehli hakkında nasıl düşünülmesi gerektiği sorulan Metin Yiğit, sunumunda ön plana çıkardığı dilsel varlık çerçevesinden yanıt vererek dine muhatap olan her kişinin kendisine ulaşılan bilgi ölçüğünde hesaba çekileceğini düşündüğünü söyledi. Öte yandan Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife isimli eserinde İslam filozoflarını tekfir etmekle kendisiyle çelişip çelişmediği yönündeki soruya da Gazzâlî'nin söz konusu yerde İslam filozoflarını tekfir etmesinin arka planında benimsedikleri yorumlarda mecazi varlığa kendilerini ulaştıracak bir karinenin bulunmaması sebebiyle söz konusu fikri ileri sürdüğünü söyleyerek cevaplamaya çalıştı.

Sunumu boyunca kendisine tayin edilen süre içerisinde dilsel varlığı anlatmaya çalışan Yiğit'in sunumu, İslam hukuku penceresinden ve dil ilimleri ekseninde doyurucu bilgiler içerdiği söylenebilir. Ancak böylesi kapsamlı bir konunun panelin kısıtlı süresi içerisinde hem tarihsel yönüyle hem de uygulamalı yönüyle ortaya konulması pek mümkün olmadığından bazı eksikliklerinin de olduğu ifade edilebilir. Bu sorun, paneliste tanınan sürenin azlığı ve konunun geniş çerçevesinden neşet ettiği düşünülebilir. Sürenin yetersizliği ve konunun geniş boyutuna rağmen, Metin Yiğit'in başarılı bir sunum yaptığı, dinleyici ve izleyicilerin sorularından anlaşılmış olup, salondakilerden güzel tepkiler almıştır.

2. İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık

İkinci panelist Prof. Dr. Necmi Derin, "*İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık*" başlıklı sunumuna İslam felsefe tarihinde ön plana çıkan Meşşâilik ve İsrâkîlik ekolleri hakkında bir ana çerçeve ortaya koyarak sözlerine başladı. Kindî (ö.252), Farabî (ö.339), İbn Sînâ (ö.428) ve İbn Rüşd (ö.520) gibi önde gelen filozofların fikirlerinde kendisini bulan Meşşâilik düşüncesinin felsefi konulara yaklaşım tarzının Cüveynî (ö.478)'den başlayarak kelimâ âlimlerinin gündemine geldiğini, Gazzâlî'den itibaren yoğun bir şekilde kelimâ ile felsefe arasında konular yönünden ortak bir zeminin söz konusu olmaya başladığını belirtti. Varlık tartışmalarının alt başlıklarından biri olan zihnî varlık konusunun da bu konulardan biri olduğunu ifade eden Derin, bu meselenin Gazzâlî sonrası dönemde ilk defa Fahreddîn er-Râzî (ö.606) tarafından dile getirildiğini söyledi.

Râzî öncesi dönemde Gazzâlî gibi kimi kelimâcılarının eserlerinde her ne kadar zihnî varlık ile ilgili kırık dökük birtakım ifadeler rastlanılsa da bu değerlendirmelerin doyurucu olmadığına altını çizen Derin, Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mebâhisü'l-meşrikiyye isimli eserinde zihni varlığı birkaç sayfa boyunca izah etmeye çalıştığını ve kabul edenler ile reddedenleri kısaca betimlediğini gördüğünü belirtti. Râzî'nin kabul edenler ile reddedenler şeklinde iki gruba ayırdığı bu kişilere ait leh ve aleyhteki argümanları da kısaca serrettiğini dile getiren konuşmacı, zihni varlık hakkında daha önce böylesi bir değerlendirmenin bulunmadığına dikkati çekti. Bu yönüyle Râzî'nin

kendisinden önceki şahsiyetlerden ayrıştığını, ondan önceki kelam ve felsefe âlimlerinin eserlerinde bu türden bir yaklaşımın söz konusu olmadığını sözlerine ekledi.

Zihnî varlıkla ilgili olgun tartışmaların özellikle müteahhirîn döneminde yapıldığını ifade eden Derin, söz konusu dönemde bu tartışmaların üst düzey entelektüel bir üslup ile yapıldığını, konuyu ele alan müelliflerin felsefe ve kelam ilminde tartışılan konuları derinlikli bir tarz ile ortaya koyduklarına işaret etti. Kemalpaşazâde (ö.940) ve Taşköprüzâde (ö.968)'nin bu konu hakkında yazdıkları özgün risalelerin oldukça önemli bilgiler içerdiğini belirten Derin, bu risalelerin ülkemizde uzunca bir süre şerh ve haşiye dönemi isimlendirmesi adı altında -nispeten küçümsenerek- gözden ırak tutulmaya çalışılması nedeniyle bu hale geldiğini ifade etti.

Konuşmasının sonraki kısımlarında Tûsî (ö.672) başta olmak üzere çeşitli kelam ve felsefe âlimlerinin eserlerinden detaylı bilgiler vererek zihnî varlık ekseninde kelamcı ve filozoflar arasında yaşanan fikrî ayrışmalara odaklanan Derin, tespit ettiği birçok teknik ve detay bilgiyi dinleyicilerle paylaştı. Zihnî varlık tartışmalarının mantık, kelam, felsefe ve dil alanında gündeme gelen bir konu olması hasebiyle zaman zaman anlaşılmasında bazı sıkıntılarla karşılaşılabilirdiğini dile getiren panelist bu konunun ana eksenleriyle her iki disiplinde neye tekabül ettiğinin görülebileceğini söyledi. Tümel varlıklara öteden beri mesafeli yaklaştığını ifade ettiği kelamcılarının zihnî varlığa da olumsuz yaklaşıklarını, felsefecilerin ise kabulcü bir tutum içinde olduklarına dikkati çekti.

Konuşmasının baş kısmında zihnî varlık hakkında genel bilgiler veren, bu bilgiler ışığında tarihi bir kronoloji ortaya koyan Necmi Derin, sunumu boyunca kelamcılar ile filozoflar arasında zihni varlık merkezli yaşanan gerilimi teknik bilgiler ışığında ortaya koyarak sözlerini tamamladı.

Oldukça soyut ve ağır bir konu olan zihnî varlık meselesini kendisine tahsis edilen mahdût süre zarfında izah etmeye çalışan Necmi Derin'in, erken dönemden itibaren sorunsal hakkında görüş beyan eden gruplar hakkında kısa ve öz bilgi vermede başarılı olduğu değerlendirilebilir. Zihni varlık bahsini eserlerinde işleyen kelam ve felsefe âlimlerinin görüşlerini aktarmada dinleyici kitesinin bilgi birikiminin biraz üzerinde konulara temas etmek suretiyle konuyu pür entelektüel bir tartışmada sunması yönüyle bir nebze tenkit edilebilir. Yalnız bu eleştiri getirilirken konunun tamamen soyut olan doğası gözden çıkarılmamalıdır. Bütün bu değerlendirmelere karşın, konusunu hem akademik birikimi yüksek kesime hitap edecek şekilde sunduğu hem de orta düzey bilgiye sahip dinleyicilerde belli bir merak oluşturduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

3. Kelam İlminde Varlık Tartışmaları ve Hâricî Varlık

Üçüncü panelist Dr. Ahmet Akdeniz, "*Kelam İlminde Varlık Tartışmaları ve Haricî Varlık*" başlıklı sunumuna, kelam tarihinde varlık tartışmalarının önemini ifade etmekle başladı. Varlık tartışmalarının kelam ilminde vesâil/mebâdî mesabesinde olduğunu, kelamcılarının İslam dinini fethedilen bölgelerde karşılaştıkları gayr-ı müslim

veya ehl-i kitaba İslam dininin hak din olduğunu ispatlamak gayretiyle ele aldıklarını söyledi. Onların bu düşüncelerinin temelinde inanmayanların bile kabul edebileceği nesnel/objektif bir zeminde tartışma yapma isteklerinin olduğunun altını çizen Akdeniz, kelamcılarının bu tavırlarıyla erken dönemden itibaren varlık bahislerine yakın ilgi duyduklarını ifade etti. O, İslam filozoflarının bu tartışmaya henüz girişmediği bir evrede bu işin kelamcılar eliyle layıkıyla yapıldığına dikkati çekti.

Varlık bahislerini kelamî sistemlerinde ilk ele alan grubun Mu'tezilî âlimler olduğunu dile getiren konuşmacı, Mu'tezile'nin bu çabasının onların "emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker" prensibiyle yakından ilişkili olduğunu söyledi. Geniş bir coğrafyaya yayılan İslam dini havzasında, Vâsıl b. Atâ'nın yetiştirdiği dâilerin önemli hizmetler yaptıklarını dile getirdi. Bu dâilerin aldıkları eğitim sonrasında gittikleri bölgelerde çeşitli dinlerin müntesipleriyle akıl eksenli tartışmalar yürüttüklerini ve İslam dininin muhalifler tarafından benimsenmesinde etkili olduklarını ifade etti. Mu'tezile mezhebinin İslam'ın bidayetinde bu düşünce ve motivasyonu önemli hizmetler ettiğini sözlerine ekledi. Düşmanın silahıyla mücehhez olan Mu'tezile mezhebinin erken dönemde ashab-ı hadisle pek sorunu olmadığını dile getiren Akdeniz, hadis âlimlerinin Amr b. Ubeyd hakkındaki sitayişkâr ifadelerine atıfta bulundu. Erken dönem hadis âlimlerinin bu sitayiş dolu ifadelerinin daha sonraki ashâb-ı hadis taraftarları tarafından farklılaştığına işaret eden panelist, yaşanan acı olayların bunda etkili olduğuna dikkati çekti.

İlk Mu'tezilî kelamcılar nezdinde Allah'ın varlığını ispat etmek için araçsal olarak kullanılan varlık tartışmalarının zamanla pür bir fizik tartışmasına dönüştüğünü ve dolayısıyla nakli zeminden hissedilir bir kopuş yaşandığının altını çizen Akdeniz, bu dönemde buna tepki olarak ashab-ı hadîs tarafından keskin tepkilerin söz konusu olmaya başladığını ifade etti. Cevher-cisim ve araz ekseninde yapılan kelamî tartışmaların yansımaları sıfatlar bahsinde Allah'ın zatını cevher, sıfatlarını ise araz ile eşleştirmeleri neticesinde Allah'ın ezeli sıfatlarının kabulünün kadimlerin çokluğuna götüreceği yönünde bir fikriyata kendilerini taşıdığının altını çizdi. Bu değerlendirmelerin dine karşı olduğunu değerlendiren selef âlimlerinin Mu'tezile karşıtı bir blok oluşturduğunu söyleyen Akdeniz, bunun yansımalarının en net haliyle Buhârî, İbn Kuteybe gibi hadis ehli müelliflerin eserlerinden kolaylıkla görülebileceğini sözlerine ekledi.

Mu'tezile mezhebinin ehl-i hevâ şeklinde nitelendirilmesi neticesinde akli kullanan âlim konusunda bir boşluk oluştuğunu, bu boşluğun doldurulması gayesiyle birtakım girişimlerin olduğuna işaret eden Akdeniz, bu çabaların Ehl-i sünnet kelam mektebini ortaya çıkarmakla sonuçlandığını söyledi. Ehl-i sünnet kelamcılarının varlık tartışmalarını, Allah'ın varlığını ispat etmek için araçsal olarak kullanmaya başladıklarını söyleyen Akdeniz, onların bu tutumlarıyla geniş halk kitleleri arasında yeniden kelama müspet bir bakış kazandırdıklarının altını çizdi. Zira onlar Allah, insan ve âlem eksenli üçlü bir düşünce piramidinin insana yatay bir tefekkür imkanı sunduğunu, şahidde

gördüğü varlıklar yoluyla gaib olan Allah'ı ispata bir yol bulduklarını, bunun da nakil/nassda dile getiren Kur'anî akla muvafık olduklarını ısrarla altını çizdiklerini aktardı.

Bu sürecin İslam filozoflarının etkisiyle pek uzun sürmediğini, nitekim Cüveynî'de tohumları atılan, Gazzâlî ile olgunlaştırılan ve Fahreddîn er-Râzî'de zirveye ulaşan felsefi-kelam düşüncesinin yeniden varlık olmak bakımından varlığı kelam ilmine konu olarak geri getirdiğini söyleyen Ahmet Akdeniz, bu dönemin erken dönem Mu'tezile mezhebinin yaptığı kadar tepki çekmemesini, kelamla uğraşan âlimlerin yeteri kadar tehlikeli görülmemesi ile ilişkilendirdi. Bunun bir diğer nedeni olarak İslamî fikriyâtın belli bir olgunlaşmaya kavuşması olarak ifade etti.

Müteahhirîn kelamının ikinci döneminde yapılan tartışmaları tamamen entelektüel bir renk kazandığını dile getiren Akdeniz, bu dönemde yapılan tartışmaların ne denli soyut olduğunun ispatı olarak kelam ilminin ana konusunun "malûm" olmasıyla izah etti. Bu dönemde yazılan eserlerin mantık, fizik, dil gibi ilimlerin kavramları ile yapılmaya başladığını ve gittikçe derinleştiğini sözlerine ekledi. Söz konusu tartışmaları şerh ve haşiye dönemi boyunca oldukça ve derinlikli bir şekilde yapılmaya devam ettiğini söyleyen Akdeniz, bunun yakın dönemde kelamda yenilik arayışları ile yeni bir istikamete evrildiğini dile getirdi. Günümüzde özellikle yapay zeka eksenli gelişmelerde bütün tarihi süreçte yaşanandan oldukça farklı bir sürecin söz konusu olduğunu ve kelâmcıların yaşanan süreci anlamlandırmak ve teorize etmek için konuyu yakından takip ettiklerini söyleyen panelist, kelamcılarının karşı karşıya kaldıkları bu meydan okumanın diğerlerine göre daha farklı ve özsel olduğunu belirtti.

Sözlerini toplama babında kelam ilminin erken dönemlerden itibaren dakikü'l-kelam bahislerini büyük bir önem verdiğini yineleyen Ahmet Akdeniz, bu hususta tarihin belli dönemlerinde bazı gerilemelerin olmasıyla birlikte genel manada önemli bir ilgi gördüğünü ifade ederek sözlerini tamamladı.

Soru faslında kendisine yöneltilen varlık bahislerini ortak bir şekilde ele alan felsefe ile kelam disiplinleri arasındaki temel farkın ne olduğu yönündeki soruya Akdeniz, kelamın varlık amacının nass ile çerçevesi çizilen inanç esaslarını ispat etmek olduğunu ifade ettikten sonra kelam ilminin bu inanç esasları etrafında ortaya çıkabilecek şüpheleri bertaraf etmeğe odaklandığına işaret etti. Bu nokta-i nazardan hareketle kelam ilminin asıl varlık amacının, nasslarda belirtilen inanç esaslarını akli bir araç olarak kullanarak ispat etmek olduğunu dile getirdi. O, kelam ilminin bunu yaparken her ne kadar felsefe ile ortak bir zeminde birleşme yaşıyorsa da ele aldığı konuya yöntemsel yaklaşımda kendi rengini vermeyi ihmal etmediğini söyleyerek sözlerini tamamladı.

Kendisine ayrılan süre içerisinde kelam tarihinde varlık tartışmalarına kısaca değinmek isteyen Ahmet Akdeniz, sunumunda her ne kadar erken dönem Mu'tezile kelamı hakkında önemli detay bilgiler verdiyse de müteahhir kelam dönemi hakkında

aynı detaylara giremedi. Panelistin sunumu sırasında süre sorunu yaşaması ve diğer panelistler ile dinleyicilerin dikkatinin dağılmaması için müteahhirin dönemi kelimasında varlık tartışmalarını fazla detaylandırmadığı düşünülebilir. Buna rağmen müteahhirin dönemi, yakın dönem ve günümüz hakkında önemli konulara işaret ederek özet bir sunumla zaman sorununun üstesinden gelmeye çalıştı. Bu konuda başarılı olduğu da söylenebilir.

4. Modern Zamanlarda Tükenen ve Tüketilen Varlığın Anlam Arayışı

Panelin son bölümüne Dr. Faruk Evrenk "**Modern Zamanlarda Tükenen ve Tüketilen Varlığın Anlam Arayışı**" başlıklı sunumunu yaptı. Öncelikle modern zamanlar kavramının sosyal bilim literatüründeki tanımı ile başlayan panelist, modern zamanın temelde köklerini Rönesans ve Aydınlanmadan alan bir kavram olduğunu belirtti. Rönesans hümanizmi ile temelleri atılan bu yeni anlayışta, tanrı, gelenek ve dinin otoritesinin yerine bireyin otoritesine dayanan yeni bir varlık anlayışının tahkim edilmeye çalışıldığını ifade etti. İlk başlarda sanat, resim, mimari gibi alanlarda tezahür eden bu yeniden doğuş hareketinin zaman içerisinde politikadan ahlaka ve teolojiye varıncaya kadar yüzyıllar boyunca kurumsallaşmış alanları yerinden ettiğine işaret etti. Bütüncül varlık anlayışı ve bu anlayışa eşlik eden bütüncül düşünce zemini zamanla parçalı ve her birisinin kendine özgü ilkeleri olan, birbirinden bağımsız alanları netice verdiğini söyledi.

Dr. Evrenk 19. yüzyıl pozitivizmi ile hakim konuma gelen modern zamanların özellikle 17. yüzyıldaki Aydınlanma olarak kavramsallaştırılan yeni varlık bilim anlayışıyla temellerinin atıldığını ifade etti. Aydınlanmanın, geleneksel ve dini otoriteyi kabul etmeyen, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi kurulu evrensel dinlere karşı gelen bir hareket olduğuna dikkati çekti. Aydınlanma düşünürlerinin, salt akılla bulmayı düşündükleri bir Tanrı (doğal din-deizm) anlayışı arayışına giriştiklerini belirtti. O, okumalarında bu düşüncenin, peygambere, mucizeye, ritüele yer vermediğine tanık olduğunu sözlerine ekledi. Aynı şekilde doğal hukuk, doğal ahlak gibi salt akılla temellendirmeye çalıştıkları alanlarda geleneksel hukuk ve ahlak anlayışını da reddettiklerini söyledi. Nitekim Rönesans ve Aydınlanmanın en önemli özelliğinin varlığın Yaratıcı ile olan bağlantısını koparıp sadece maddi bir nesneye indirgenmesi olduğuna işaret etti. Halbuki klasik dini düşünce açısından varlığın Yaratıcının isim ve sıfatlarının kendisinde tezahür ettiği bir kutsal sembol olarak düşünüldüğünün altını çizdi. Pozitivizm ve politik-ekonominin yeni formu olan kapitalizm kültürel mantığı ile hem insan hem de tabiat içindeki bütün varlıklar birer nesneye indirgenmek suretiyle birer tüketim malzemesi kıldığını vurguladı. Akıl sahibi varlık olarak insanın da modern zamanların bu tüketim mekanizmasının hem ajanı hem de objesi olarak işlev gördüğünü dile getirdi.

Dr. Faruk, özellikle 20. yüzyılın modern zamanların iddialarının çürütüldüğü bir zaman olduğunu ifade etti. İlerleme ve gelişmişlik iddiaları ile cenneti dünyaya indirme

iddiasında olan modern zamanlar, tarihte eşi benzeri görülmedik dünya savaşlarını netice verdiğini belirtti.

Görsellerle sunumunu zenginleştirerek kalıcılık sağlamayı hedefleyen Dr. Evrenk, panel süresi içinde konuyu özetlemeye çalıştı. Ancak uzun tarihsel bir evreyi kısa bir sürede özetlemek zor olduğundan konulara kısa ve öz bir şekilde temas etmekle yetindi. Dr. Evrenk, sunumunun sonuç kısmında modern zamanlarda tükenen ve tüketilen varlık arayışının ancak tevhid inancı yani Yaratıcı ile bağları koparılan varlığın Yaratıcıya iman ve intisap etmek suretiyle çözülebileceğini ifade ederek sözlerini tamamladı.

Sonuç

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile dış paydaşlarından biri olan Diyanet Akademisi Diyarbakır Dini Yüksek İhtisas Merkezi ortaklığında icra edilen bu panelin her iki kurumun âmir, öğretim kadrosu ve öğrencilerinin yoğun katılımına sahne olması, her şeyden önce panelin yakın sahada faaliyet yürüten iki öncü kurum arasında aşinalık sağlama ve işbirliğini artırmaya yönelik gayesini gerçekleştirmede başarılı olduğu ifade edilebilir. Nitekim sunumun ardından her iki kurum arasında yapılan şifahi görüşmelerde ileride daha kapsamlı ortak çalışmaların yapılması yönünde temennilerin dile getirilmesi buna kanıt olarak gösterilebilir. Yine panelin ileride vaiz veya müftü olacak Diyarbakır Dini Yüksek İhtisas Merkezi kursiyerlerinin kelam ve felsefeye ilgilerini artırmaya küçük de olsa katkı sunduğu, katılımcıların soru ve alakalarından anlaşılabilir. Bunun yanı sıra kelam ve felsefenin en temel konularından biri olan varlık bahsinin bir panelin sınırları içerisinde masaya yatırılmasının, alana mütevazı bir katkı sağladığı ifade edilebilir.