

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ



İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

Sayı / Number / 18: العدد • Yıl / Year / 2024: السنة

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır. / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv./

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة نصف سنوية.

İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv./

المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة إزمير كاتب شلبي

Prof. Dr. Mehmet DİRİK

Baş Editör / Editor in Chief / رئيس التحرير

Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU

Alan Editörleri / Section Editors / المحررون المسؤولون

Temel İslam Bilimleri Alan Editörü / Basic Islamic Sciences Section Editor / المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية

Arş. Gör. Şule Yüksel ARICI

Arapça Yazı Alan Editörü / Arabic Works Section Editor / المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة العربية

Arş. Gör. Elif OKUR

Sosyal ve Beşeri Bilimler Alan Editörü / Social Sciences and Humanities Section Editor / المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإجتماعية والإنسانية

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR

İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü / Islamic History and Arts Section Editor / المحررون المسؤولون عن قسم تاريخ الإسلام وفنونه

Dr. Öğr. Üyesi H. İbrahim ERYILMAZ

İngilizce Yazı Alan Editörü / English Works Section Editor / المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة الإنجليزية

Arş. Gör. Enes KAVAK

Tanıtım Yazıları Alan Editörü / Review Editor / المقرر المسؤول عن المقالات التعريفية (مثل التعريف بالكتب والندوات العلمية)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR

Editör Yardımcıları / Assistant Editors / مساعود رئيس التحرير

Arş. Gör. Merve CENGİZ

Yazım Editörleri / Copy Editors / محروو التدقيق الإملائي

Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU, Dr. Öğr. Üyesi İhsan SUTŞURUP, Arş. Gör. Dr. Samet YAĞCI, Arş. Gör. Dr. Belkis DOĞAN, Arş. Gör. Yusuf Ziya AKGÜN,

Arş. Gör. Zeynep KIZILYAR, Arş. Gör. Tubanur KAYA GÜLER

Dil Editörleri / Language Editors / محروو اللغة

Arş. Gör. Enes KAVAK

Mizanpaj Editörleri / Layout Editors / محروو التصميم للمجلة

Arş. Gör. Muhammet Fatih EREN, Arş. Gör. Mustafa YILMAZ

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Bilal GÖKKIR, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, Üniv. of St. Thomas, • Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Sukrija RAMIC, Üniv. of Zenica, • Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, Yalova Üniv., • Prof. Dr. Sevgi TÜTÜN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Mehmet DİRİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

Danışma Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, Qatar Üniv., • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, Victoria Üniv., • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Samsun Ondokuz Mayıs Üniv., • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. David JASPER, Üniv. of Glasgow, • Prof. Dr. David THOMAS, Üniv. of Birmingham, • Prof. Dr. Ednan ASLAN, Universität Wien, • Prof. Dr. Enes KARIC, Univerzitet u Sarajevu, • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, Yale Üniv., • Prof. Dr. Hamid ALGAR, Üniv. of California, Berkeley, • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniv., • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, Universiti Teknologi Malaysia, • Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Mehmet AKGÜL, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniv., • Prof. Dr. Mustafa KARA, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, Üniv. of Kentucky, • Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, SUNY, • Prof. Dr. Ramazan EGE, Uşak Üniv., • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., • Prof. Dr. Veddi AKYÜZ, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, Üniv. of Oxford, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, Columbia Üniv., • Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, İstanbul Üniv.

Kapak Tasarım / Cover Design / تصميم الغلاف

Doç. Dr. Uğur BAKAN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

Hilal Hattı / Crescent Calligraphy / خط الهلال

Hattat İsmail ÖZTÜRK

İletişim / Correspondence / مراسلة

İzmir Kâtip Çelebi Üniv., İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir

Tel.: +90 232 329 35 35 (çhat 8701-8729) • dergipark.org.tr/mizan • mizanulhak.org • mizanulhak@ic.kc.edu.tr

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ni Tarayan Dizin ve Veritabanları / Indexed and Abstracted by /



الفهارس وقواعد البيانات التي تصنف من خلالها مجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية:
Tübitak Ulakbim (TR DİZİN), Atla Religion Database (Atla RDB), ProQuest Religion, Sosyal Bilimler Atfı Dizini (SOBIAD), ISAM İlahiyat
Makaleleri Veritabanı, Bielefeld Academic Research Engine (BASE), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), ResearchBib Research Bible
Academic Resource Index, Directory of Research Journals (DRJI), Modern Language Association (MLA), CiteFactor Academic Scientific
Open Access Journals Index, Directory Of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Matriz de Información para el Análisis de
Revistas/Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Idealonline, OpenAIRE.

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım İlke ve Kurallarımız, dergimizin sonunda yer almaktadır.

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول.

المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة. شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

İçindekiler

Table of Contents

جدول المحتويات

ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

Sahîh Kıraatlerin Tercihinde Şiir ile İstîshâd Yönteminin Bir Tahlili

An Analysis of the Method of Istishâd with Poetry in the Preference of Sahîh Qiraat

Cihat ÇELİK, Hüseyin YAŞAR 1-22

Fransızların Cezayir'i İğgali ve Hamdan b. Osman Hoca'nın Mücadelesi

French Occupation of Algeria and Hamdan b. The Struggle of Othman Hodja

Ahmet GEDİK 23-44

Hâşim b. Utbe el-Mirkâl'in Askerî Ve Siyasî Faaliyetleri

Military and Political Activities of Hâşim b. Utba "al-Mirkâl"

Fatih GÜZEL 45-58

İlhanlılarda Uyğur Asıllı Şi'î Bir Emir: Taramtaz

A Shi'î Amîr of Uyghur Origin in the Ilkhanids: Taramtaz

Fırat UMANÇ 59-76

Tâbiînin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Akîdesini Beyânı ve Muhalif Mezheplere Karşı Koyma Çabaları

The Efforts of the Followers in the Creed of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah and Countering Divergent Groups

Majdoleen NAWASRAH 77-100

Hz. Peygamber'e Yönelik Eleştirilerin Tarihsel Evrimi ve Modern Çağa Yansımaları

Historical Evolution of Criticism of The Prophet and Its Reflections on the Modern Age

Sibğetullah KORHAN, Ahmet SÜRÜRİ 101-120

Tefsir Tarihinde Kur'ân Âyetlerinin Paradoksal Yorumuna Dair Tahlilî Bir Bakış

An Analytical Perspective on the Paradoxical Interpretation of the Qur'anic Verses in the History of Tafsir

İsa KANİK 121-140

Nakşibendiyye Tarikatında Kelimât-ı Kudsiyye Olarak Bilinen On Bir Esasın Manzum Şerhi: Nazm-ı Celî

Poetic Commentary on Eleven Principles Known As Kalimât-i Qudsiya In The Naqshbandiyya Order: Nazm al-Jalî

Necati İŞLER 141-180

Beyin Ölümü Gerçeği ve Fikihî Mahiyeti

The Reality of Brain Death and Its Interpretation from the Point of View of Islamic Jurisprudence Fiqh
Muhammed Raşid ELÖMER 181-208

Bedî' İliminde Lafzî Güzelleştiren Söz Sanatları İçinde Değerlendirilen Kompozisyon Sanatları
The Composition Arts Considered Among the Rhetoric Arts That Beautify Pronunciation in the 'Ilm al- Badî'

Ahmet GEZEK 209-222

Bir Şair Olarak Ahmed el-Ceda' ve 'el-Hurûc min Cuhri'd-Dabb' Şiir Divanı

Ahmed al-Ceda' As a Poet And The Poetry Divine 'al-Huruc Min Cuhri'd-Dabb'

Cengiz PARLAK 223-258

Şarkıcı Delâl ve Medine'de Sosyal-Kültürel Hayat

Singer Delal and Social-Cultural Life in Medina

Nadir KARAKUŞ 259-280

Eski Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Hamdi Mert'in Yaygın Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri

Former Vice Presidency of Religious Affairs Hamdi Mert's Opinions on Non-Formal Religious Education

Şeref GÖKÜŞ, Zahide YILMAZ 281-310

İdealizm ve Realizmin Birbirini Tenkidi: Rasyonel Temellendirmeler Ekseninde Bir Karşılaştırma

Criticism of Idealism and Realism: A Comparison on the Axis of Rational Justifications

Mehmet Latif BAKIŞ 311-340

Safiyüddin Hillî'nin Şiir Sanatı ve Nevâdir Şiirleri Üzerine

On Safieddin Hilli's Art Style and His Nawadir Poetry

Ahmet GEMİ 341-364

Üniversite Öğrencilerinde Dini Bireyselleşme: Karaman Örneği

The Religious individualization in university students: Karaman Example

Tahir DAĞCI 365-392

Bağdat Felsefe Okulunun Son Temsilcisi İbnü's-Semh ve Etkileşim Ağı

Ibn al-Samh the Last Representative of the Baghdad School of Philosophy and the Network of Interaction

Halil İbrahim DELEN 393-414

Burhânüddîn En-Neseffî'nin Hallâc-ı Mansûr Müdâfaası

Burhânüddîn En-Neseffî's Defense Of Hallâj-ı Mansûr

Ömer FIDANBOY 415-428

Hâkimin Rüşvet Almaması Gerekliğiyle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi

Evaluation of Hadiths on the Judge's Refusal to Take Bribes

Hayyire YÜKSEK, Ayşe GÜLTEKİN 429-452

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب**Aydın USTA, Haçlı Seferlerinde Kuşatma**

Abdurrahim ERGİN 455-458

Editörden

Allah'a hamd, Rasûlü'ne salât ve selam olsun.

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'nin on sekizinci sayısını siz değerli okuyucularımızla paylaşmaktan büyük mutluluk duymaktayız. Dergimiz, her geçen sayıda yayın kalitesini daha ileri seviyeye taşımayı amaç edinerek akademik üslûp ve etik değerlerden taviz vermeden yoluna devam etmektedir. Dergimize gönderilen çalışmaların her biri, yayın ilkelerimize uygunluk bakımından ön değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Dergimize yüklenen makaleler, *iThenticate* yazılımı ile benzerlik taramasından geçirilmektedir.

Dokuzuncu yılını idrak eden dergimizin bu sayısında on dokuz araştırma ve bir kitap inceleme yazısı yer almaktadır. Editör ekibimizin kontrolünden geçtikten sonra çift taraflı kör hakemlik uygulamasına tabi tutularak yayım aşamasına getirilen makaleler; Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, Kelam, Arap Dili ve Belagati, İslam Tarihi, Tasavvuf, Türk İslam Edebiyatı, Din Eğitimi, Türk Din Musikisi ve diğer dinî araştırmalar alanlarına göre dağılım göstermiştir.

Emek mahsülü çalışmalarını yayımlamak üzere dergimizi tercih eden kıymetli yazarlarımıza, makaleleri titizlikte inceleyen değerli hakemlerimize, dergimize gönderilen yazıları özenle gözden geçirerek gerekli işlemleri yapan alan editörü, yazım editörü, dil editörü, editör yardımcısı ve son okuyucu görevlerinde bulunan değerli meslektaşlarımıza teşekkürlerimizi sunarız.

Gayret bizden, tevfik şâni yüce Allah'tandır.

Doç.Dr. Raşit Çavuşoğlu

Baş Editör

Araştırma Yazıları
Research Papers
البحوث



Sahih Kıraatlerin Tercihinde Şiir ile İstishâd Yönteminin Bir Tahlili

Öz: Bu makalede, sahîh kıraatlerin tercihinde şiir ile istishâd yöntemi ele alınacaktır. Kur'an kelimelerinin farklı okuyuş şekillerini ele alan kıraat ilmi Kur'an'ın anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Âlimler âyetlerden çeşitli anlamların tespiti yoluna giderken kimi zaman kıraat farklılıklarından yararlanmışlardır. Kur'an'ın Arapça indirilmesi sebebi ile de kıraat ilmi Arap dili belâgatı ve tefsir ilmi ile doğrudan ilişkilidir. Müfessirler ve dilbilimciler eserlerinde kıraatleri değerlendirirken çeşitli yöntemler kullanmışlardır. Bu yöntemlerden bir tanesi de kıraatlerin şiir ile istishâdıdır. Kıraat ilmi literatürüne bakıldığında kıraat-şiir ilişkisi üzerine yapılan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma tefsir ve dilbilimcilerin eserlerinde sahîh kıraatleri değerlendirirken kullanmış oldukları şiir ile istishâd yönteminin olumlu olumsuz yönlerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Yine bu müelliflerin eserlerinde sahîh kıraatleri şiir ile açıklama yöntemleri de tespit edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra bu tespitler üzerine şiir ile istishâd yönteminin kıraat ilmi açısından ne derece kabul gördüğüne yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tefsir, Dilbilim, Şiir, İstishâd.

An Analysis of the Method of Istishhâd with Poetry in the Preference of Sahih Qiraat

Abstract: In this article, the method of istishhâd with poetry in the preference of authentic qirâ'a (Sahih qirâ'a) will be discussed. The study of qirâ'a is a study that deals with different ways of reciting the words of the Qur'an. At the same time, qirâ'as are of great importance in terms of understanding the Qur'an. Scholars have sometimes benefited from the differences in qirâ'a in determining various meanings and evidences from the verses. The study of qirâ'a is directly related to the study of Arabic language rhetoric and tafsir (exegesis) because the Qur'an was revealed in Arabic. The exegetes and linguists have used various methods while including the differences of qirâ'a in their works. One of these methods is the istishhâd of the qirâ'a with poetry. When we look at the literature of the study of Qirâ'a, there is no detached study on the relationship between Qirâ'a and poetry. In this context, this study aims to reveal the positive and negative aspects of the method of istishhâd with poetry used by tafsir and linguists while evaluating the authentic qirâ'a in their works. It will also try to identify the methods of explaining the authentic qirâ'a with poetry in the works of these authors. Then, based on these findings, explanations will be given on the extent of acceptance method of istishhâd with poetry in terms of the study of qirâ'a. It is thought that this article will contribute to future studies on the relationship between qirâ'a and poetry.

Keywords: Qirâ'a, Tafsir, Linguistic, Poetry, Istishhâd.

Cihat
ÇELİK*

Hüseyin
YAŞAR**

* Öğr. Gör., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı. E-Posta: cihat.celik@usak.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3089-7819>

** Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: huseyin.yasar@usak.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1043-3729>

Giriş

İslami ilimlerin asfî gayesi, Kur'ân-ı Kerîm'i doğru okumak, anlamak, yaşamak ve Allah'ın rızasını kazandıracak doğrultuda insan hayatına yön vermektir. Bu minvalde ilahi mesaj inmeye başladığından beri onun anlaşılması üzerine ilmi çalışmalar yapılmaktadır. Kur'ân dilinin Arapça olması sebebiyle de bu İslami ilimlerin başında Arap dili ve belâgatı gelmektedir. Kur'ân kelimelerinin ittifak ve ihtilaflarını ele alan kırâat ilmi de bu çerçevede Arap dili ile doğrudan ilişkilidir.

Kırâat ilmi Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir. Bu ilmin Kur'ân'ın okunmasında hata ve tağyirlerden koruma amacı olduğu gibi onun anlaşılmasında da önemi büyüktür. Kırâatler Kur'ân'ın sadece lafzî yönünü ele alan bir ilim dalı olarak görülmemiştir. Bu yüzden erken dönem eserlerde dâhil olmak üzere birçok tefsirde kırâatlere yer verilmektedir. Müfessirler ekseriyetle eserlerinde kırâatleri Kur'ân kelimelerine anlam bakımından zenginlik katması için yer verirken, dilbilimciler ise daha çok dil kaidelerini temellendirmek için kullanmışlardır.

Kur'ân'ın anlaşılmasında kullanılan yöntemlerden birisi de şiirle istişhâddir. Tefsir faaliyetlerinin ilk dönemlerinde bazı kelimelerin anlaşılması ve manalarının tespitinde ihtilaflar meydana gelmiştir. Kur'ân'ın bazı kelimelerinin en doğru anlamını tespit etmek için sahabe ve tabiinden gelenler, genellikle şiire başvurmuşlardır. Müfessirler de âyetlerin manalarını aktarırken kırâat farklılıkları ve Arap dilinin yanı sıra Arap şiirinden de çokça istifade etmişlerdir. Bu bağlamda ilk dönemden itibaren tefsir eserlerinde şiir ile istişhâd yöntemi kullanılmaktadır.

Bu çalışmada Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli bir yere sahip olan kırâatlerin tercih ve değerlendirilmesinde şiir ile istişhâd yöntemi ele alındı. Bilindiği gibi kırâat farklılıkları gerek tefsirde gerek Arap dilinde bazı ihtilafları beraberinde getirmiştir. Kırâatlerin değerlendirilmesinde bazı dilbilimciler sahîh kırâatlere yönelik eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu eleştirilere mukabil bazı dilciler ise kırâatleri şiir ile istişhâd yöntemi ile savunmuşlardır. Bu minvalde makalede Kur'ân kırâatlerinin şiirler ile temellendirilmesinin olumlu ve olumsuz yönlerinin tespiti hedeflenmektedir. Aynı zamanda dilbilimcilerin farklı kırâat okuyuşlarını hangi dil kaideleri üzerinden açıkladıklarına dair görüşlere de yer verilmiştir. Kırâat ve tefsir ile ilgili yapılan araştırmalar içerisinde, kırâatlerin tercih edilmesi veya kabul edilmemesine yönelik kırâat-şiir ilişkisi üzerine bir araştırmacının yapılmaması böyle bir çalışmanın yapılmasına zemin hazırlamıştır.

1. Şiir ile İstişhâd

Lügatte şahitlik yapmak istemek, delil getirmek, şahitlik etmek¹ anlamına gelen istişhâdın terim anlamı, “Bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla güvenilirliği kesin olan nazım ve nesirden örnek” vermeye denir.² Şiir ile istişhâd ise, bir mesele veya kapalı bir sözcüğü açıklamak, dil kaidesi ile ilgili bir konuyu veya edebi bir metni beyan etmek için şiirleri delil olarak getirme denilebilir.

Her toplumda olduğu gibi, Arap toplumunun da dili fasih kullandığı alanların başında şiir ve nesirler gelmektedir. Arap dili kaidelerinin tespiti ve nahiv ilminin sistemleşmesi hususunda şiirler dilsel malzemenin en önemli ürünüdür. Cahiliye döneminde de Arap kültüründe şiir ve şairler önemli bir yere sahiptir. Bu dönemde düzenlenen panayırlar ve şiir terennümlerinde seçilen şiirlerin Kâbe'nin duvarına asılması da bunun en büyük göstergesidir. İslamiyet'ten önce bu denli önemli olan şiirin İslam'ın gelmesiyle birlikte dinin özü ve muhtevasına zararlı olan yönleri yasaklanmıştır. Daha sonra dinin anlaşılması ve yayılmasına yardımcı olması yönü ile terennüm edilmesine izin verilmiştir.³

Gerek İslamiyet'in ilk yıllarında gerek fetihlerden sonra Kur'ân'ın anlaşılmasında ashâb şiirlerden çokça yararlanmışlardır. Hatta sahabe dönemine Hz. Ömer'in, “*Ey insanlar! Cahiliye şiirlerine, divanlarınıza önem verin. Çünkü onda kelâmınızın anlamları ve kitabınızın tefsiri vardır.*”⁴ sözü nakledilmektedir. Bundan dolayı şiir, hem Arap dili ve belâgatı açısından, hem de genel anlamda Kur'ân'ı anlama ve yorumlama hususunda önemli bir kaynak olmaktadır. Bu yönüyle şiirin dolaylı olarak Kur'ân'ın tefsirine hizmet ettiği söylenebilir. İslâmî eserlerin kaleme alındığı ilk dönem başta olmak üzere çoğu tefsirde, ayetlerin anlamı şiirle istişhâd edilip, şiirlerden çokça istifade edilmiştir.

Özellikle İslâmî ilimlerin tedvini konusunda büyük hizmetlerin yapıldığı hicrî 2. yüzyıla bakıldığında, Basra ve Kûfe'de kurulan dil ekollerinin etkisiyle birlikte “*Lügât, Garîbû'l-Kur'ân ve Meânî'l-Kur'ân*” adında birçok eserin şiirle istişhâd yöntemine yer verdiği görülmektedir.⁵ Bu eserlerin müelliflerinin çoğunun

¹ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1990), 2/629.

² Sâ'id Afgânî, *Fî Usûli'n-Nahv* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987), 6; Harun Öğmü, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri* (İstanbul: İsmâ Yayınları, 2010), 70; İsmail Durmuş, “İstişhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

³ Abdulmuttalip Arpa, “Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından Kurtubî'nin el-Cami' li Ahkamî'l-Kur'ân Tefsiri”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6 (Temmuz 2013), 93.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 13/332.

⁵ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Darül-marife, 1994), 58-59, 69, 77.

dilci/lügatçı olmaları sebebiyle kendi alanları çerçevesinde Kur'ân âyetlerine şiirlerden örnekler vererek çeşitli izahlarda bulunmuşlardır. Bu izahları kaleme aldıkları alanlar genellikle sarf, nahiv, lügat ve belâgatla ilgili konulardır. Müellifler eserlerinde şiirleri kelimelerin müfred, tesniye ve cemi olması durumunu veya kelimenin aslı, mecâzî ve kinâî anlamlarını belirlemede kullanmışlardır. Yine Kur'ân lafızlarının mânâlarının ve köklerinin tespit edilmesi gibi hususlarda lügatle ilgili olarak şiire başvurmuşlardır.⁶ Nahiv konuları ile ilgili olarak, i'rab bakımından müşkil görünen âyetlere ve kırâat farklılıklarına da şiirler vâsıtasıyla açıklamalar getirilmiştir.⁷ Bu açıklamaları eserlerinde kullananların başında özellikle Ferrâ (ö.207) ve Ahfeş (ö.215), sonraki dönemlerde de Kurtûbî (ö. 671) ve Râzi (ö.606) gelmekte olup, tefsirlerinde bu tür şiir ile kıyaslamalara çokça yer verdikleri görülmektedir. Bu bağlamda dilbilimciler ve tefsirciler eserlerinde kırâatlere şiir ile istîshâd getirmişlerdir.

2. Kırâat ve Şiirde Aynı Resim/Hat ile Yazılan Kelimelerin İstîshâdı

Kırâat ilmi literatüründe, ferşu'l-hurûf⁸ olarak adlandırılan kırâat farklılıkları daha çok kelimelerin harekesinde, harfinde, i'râbında veya bâb kalıbında görülen değişiklikleri ifade etmektedir. Kelimeye harf eklemek veya bir kelimedeki harfi hafzetmek suretiyle gerçekleşen bu farklı okunuşların bir kısmı da iki ayrı mushafa farklı yazılma şekliinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bir kırâatin resmî mushafın hattına uygun olması kırâatin sıhhat şartlarındandır. Aşağıda değerlendirmeye tâbi tutulan kırâatler, muttasıl bir sened, resmî mushafın hattına muvâfik ve Arapça dil kaidesine uygunluk⁹ gibi sahîh olma şartları taşımaktadır. Bu nedenle tefsirciler ve dilciler eserlerinde bu kırâatlere açıklık getirme zorunluluğu hissetmişlerdir. Bu açıklamalar kimi zaman dil kaidesi ile kimi zaman da şiirden örnekler verilerek yapılmıştır. Bu başlık altında inceleyeceğimiz farklı okuyuşlar harf ziyâdesi ve noksanlığı ile ilgili ve kelimenin harekelerindeki farklılıkları içermektedir. Müellifler, bu şekilde rivâyet edilen kırâatleri şiirde aynı surette gelen kelimeler ile istîshâd

⁶ Bkz. Ebû Ubeyde, Mecâz, 1/67, 2/48, 116; Ferrâ, 2/203; Ahfeş, 1/193-194

⁷ Ögmüş, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri*, 353. Bkz. Nehhâs, *i'râbu'l-Kur'ân*, 1/286-287

⁸ Okunuşunda ihtilaf vâki olan, üzerine kıyas yapılamayan cüzüyyâta denir. Ferşü'l-hurûf başlığı altında ele alınan ferş farklılıkları, belli bir kaideye dayanmayıp Kur'ân'da dağınık olarak bulunmakta ve âyetin anlamını değiştiren farklı okumalar şeklinde tanımlanmaktadır Bkz. Zerkânî, *Menâhilü'l-'İrfân*, 1/358.

⁹ Ebu Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*, nşr. Abdulfettah İsmail Şelebi (Mısır, ts.), 51; Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *Mürşidü'l-Vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâr-u Sadr, 1975), 65-66; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâğ (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 2011), 1/9-13; Muhammed Abdülazim Zerkânî, *Menâhilul-'İrfân fi Ulfuni'l-Kur'an*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arab, 1995), 349-350.

etmişlerdir. Buna göre, Bakara sûresi 2/258 âyetinde¹⁰ geçen (قَالَ أَنَا) lafzındaki (أَنَا) zamirinin /elif harfini İmam Nâfi vasılda ve vakıfta isbât¹¹ ile (أَنَا) şeklinde uzatarak okurken, geri kalan imamlar ise sadece vakıfta isbât ile okumaktadır.¹² Basralılara göre isbât ile med olarak okunan bu /elif munfasıl zamiri olarak adlandırılıp vakıfta harekenin beyanı için zâid olarak geldiği savunulmuştur. Ayrıca Temim kabilesinin kullanımında vakfen (durakta) ve vaslen (geçişlerde) isbât ile uzatılarak (أَنَا) şeklinde okunmuştur. Kûfelilerin görüşü ise isim bütünü ile sondaki /elif zâid olmayıp (أَنَا) şeklindedir. Bu görüşe göre İmam Nâfi kelimeyi isbât ile uzatırken kelimenin aslını esas almaktadır. Kelimedeki /elif harfini hafzederek (أَنَّ) şeklinde okuyanlar ise hem tahfif¹³ hem de fethaya delalet ettiği için sonunu uzatmadan okumaktadırlar.¹⁴

Nahivciler ise bu konuda, tekil şahıs olan ben anlamındaki (أَنَا) kelimesi ancak (أَنَا أَوْ أَنَّهُ) şeklinde gelecek olursa /elif harfi ile /he harfini durak yapmak için kullanıldığını söylemektedirler. Devamında ancak kelime başka bir kelimeyle birleştiği takdirde kendisi ile bittiği sesin elif harfinin yerini tutacağını da dile getirmektedirler. Bu yüzden şiirlerde istisnâ olarak gelmesi dışında (أَنَا فَعَلْتُ) şeklinde /elif'i uzatarak "ben yaptım" denilmesinin uygun olmayacağını savunmaktadırlar. Buna örnek olması açısından Humeyd b. Bahdel'in aşağıdaki şiirinde elif ile uzatarak (أَنَا) şeklinde naklettiği delil göstermişlerdir.¹⁵

أَنَا سَيْفُ الْعَشِيرَةِ فاعرفوني حُمَيْدًا قَدْ تَدَرَيْتُ السَّنَامَا

¹⁰ (إِذْ قَالَ لِإِبْرَاهِيمَ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُخِي وَأُؤَيِّتُ) "Hani İbrahim, "Benim Rabbim diriltir, öldürür." demiş; O da, "Ben de diriltir, öldürürüm" demişti."

¹¹ Kirâat istilâhında, iskatin zıddı olarak kullanılmıştır. Sonunda hemze bulunan kelimelerde vakfedildiğinde, hemzenin varlığı belirtilerek, sakin kılınmasıdır.

¹² Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1980), 188; Mekkî b. Hammûş b. Muhammed b. Muhtar Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*, thk. Muhayyeddin Ramazan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/306; bû Amr Osman b. Said Dâni, *Kitabu't-Teysir fi'l-kirâati's seb'a*, thk. Otto Pertz (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1984), 82; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/231.

¹³ Kirâatte herhangi bir harfi şeddesiz okumak

¹⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/306-307; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. 'Abdu'l-Ğanî ed-Dimyâtî, *Şihâbu'd-Dîn eş-Şehîr bi'l-Bennâi el-Bennâ', İthâfu Fuđalâi'l-Beşer fi'l-Kirâ'âti'l-Erbe'ate 'Aşer*, thk. Enes Mihre (Beyrut: y.y., 1427/2006), 1/108; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzi, *Tefsiru'l-Kebir: Mefatihü'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 7/26-27; Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/293.

¹⁵ Ebû Ali Hasan b. Abdulğaffâr Fârisî, *el-Hüccetü li'l-Kurrâi's-Seb'a*, thk. Bedrüddin Kahveci, Beşir Cuycâtî (Beyrut: Dâru Me'mun-Turâsi, 1993), 2/359; Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 2001), 1/346; Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/293.

“Ben aşiretin kılıcıym tanıyın beni, Humeyd'im ben, işte zirvelere tırmandım”¹⁶

Cevherî’de yukarıda geçen şiiri delil göstererek, (أَنَا) kelimesinin tek kişi anlamında ismin yerini tutan mütekellim (konuşan kişi) yerine kullanılan zamir olduğunu söylemektedir. Fetha üzerine mebni olarak gelmesini de nasb eden edat olan (أَنْ) den ayırt etmek için olduğunun bilgisini vermektir. Sondaki /elif harfinin ise vakıf halinde harekeyi beyan için gelebileceğini ve söz ortasında gelmesi durumunda bir lehçe dışında bu /elif’in düştüğünü aktarmaktadır.¹⁷

Bu kırâat farklılığı harfin hazfi ve isbâti ile ilgili olması yönünden Temim lehçesinde geçtiğine dair öncelikli bir bilgi verilmiştir. Basralı ve Kûfeli dilliler bu kırâati önce kendi görüşleri çerçevesinde dil kaideleri ile açıklamaktadırlar. Daha sonra nahivciler görüşlerini temellendirmek için (أَنَا) kelimesinin şiirde de uzatılarak okunduğunu aktarmış ve şiirdeki uzatılarak okunmak suretiyle gerçekleşen farklılığı kiraatin sıhhati için delil göstermişlerdir.

Bir başka örnekte, Yûsuf sûresi 12/31 âyetinde¹⁸ geçen (حَاشَ لِلَّهِ) kelimesini Ebû Amr vaslen (geçişte) (حَاشَا) şeklinde sonunu /elif ile okumaktadır.¹⁹ Bu şekilde okunması kelimenin beri kılma, kenarda tutma ve uzaklaşma gibi anlamlara “muhâşât” lafzından gelmesindedir. Geri kalan kırâat imamları ise resmi hatta muvâfik olması ve çok kullanılmasından dolayı tenzih manası içeren (حَاشَ) “hâşe” lafzı ile okumuşlardır. Basralıların bazı şiirlerinde sonunu hafzedilmeden geldiği de söylenmektedir.²⁰ Sibeveyhi ise bu kelimenin istisna edatı olan harflerden olduğunu söylerken²¹ Müberred (حَاشَ) kelimesinin fiil olduğunu savunmaktadır. Dilbilimcilerden el-Asmâî ise Ebû Amr’ın okuyuşunun doğru kullanım olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda ش/şin harfinden sonraki /elif’i hafzederek okuyanların bunu, Allah lafzındaki /elif’i onun bedeli olarak kabul ettiklerinden dolayı tercih ettiklerini

¹⁶ Ebû Bekr Muhammed bin el-Kâsım bin Beşşâr İbnü'l-Enbârî, *Îzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk, 1971), 411; Fârisî, *el-Hüccetü*, 2/365; İbn Atıyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 1/346; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdücelîl Abdüh Çelebî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 3/287.

¹⁷ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah tâc'ül-Lugati ve Sihah'il-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgaffur (Beyrut: Dâru'l İlm, 1990), 5/2074; Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/293.

¹⁸ (فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أُكْرِمْتَهُ وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُمْ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) “Kadınlar Yûsuf’u görünce, onu pek büyüttüler ve şaşkınlıkla ellerini kestiler. “Hâşâ! Allah için, bu bir insan değil, ancak şerefli bir melektir” dediler.”

¹⁹ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 348; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 128; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/10; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/295; Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâati'l-Kur'âniyye*, (Dimaşk: Dâru Sadeddîn, 2000), 4/243.

²⁰ Fârisî, *el-Hüccetü*, 4/423-424; Râzi, *Mefatihü'l-Gayb*, 18/131.

²¹ Ebû Beşer Amr b. Osman Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 2/349.

bildirmektedir.²²

En-Nehhâs ise bu edattan sonra gelen ismin nasb edilmesinin daha uygun olduğu görüşünü Ali b. Süleyman ve Muhammed b. Yezîd'den aktarmıştır. Çünkü Arapların (حاشا لزيد) “*Hâşâ Zeyd'den*” şeklindeki kullanımlarından dolayı bu kelimenin fiil olmasının daha sahîh olduğunu söylemiştir. Arapların bu kullanımından yola çıkarak ismin başından da harfin (meksur lam edatı) hazfedilmediğini belirterek aşağıdaki şair Nâbiğâ'nın şu şiirini delil göstermiştir.²³

ولا احاشي من الاقوام من احد

“*Ve ben kavimlerden hiçbir kimseyi müstesna kılmıyorum.*”²⁴

Nâbiğâ'nın şiirinde geçen (احاشي) kelimesi elif-i maksûra ile uzatılarak yazılmasından dolayı (حاش) kelimesindeki uzatılarak okunan kırâate delil olarak gösterilmiştir. Bazı dilciler de (حَاشْ) kelimesinin “dışında” anlamında bir edat olduğunu, (احاش)'nin ise “müstesnâ kılıyorum” anlamında bir fiil olduğunu dile getirmektedirler. (احاش) kelimesinin fiil olduğunu ise ondan sonra harfi cer'in gelmesine bağlamaktadırlar.

Ebû Zeyd'in nakletmesine göre de bir bedevi Arap'ın şu şiiri ile (حاشا) dan sonraki kelimenin nasb edildiğini rivâyet etmektedir.²⁵

حاشا الشيطانَ وَابَا الْأَصْبَغِ

اللهم اغفر لي ولمن يسمع

“*Allah'ım bana ve işiten herkese mağfiret buyur, Şeytan ile Ebû'l-Esbâ müstesnâ.*”²⁶

Burada (حَاشْ) kelimesi için getirilen istihâdlara baktığımız zaman bu kelimenin kırâatin açıklaması iki şekilde yapılmaktadır. Önce kırâatin farklı okunuşu ile ilgili rivâyetler verilirken sonrasında bu kelimenin fiil mi yoksa edat mı olması üzerine tartışmalar yapılmaktadır. Bu bağlamda dilciler (حاشا) şeklinde uzatılarak okunan kırâat ile ilgili kelimenin kökeninden ve hattından

²² İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 348-349; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/334-335.

²³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/334-335; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'il Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'an*, thk. Zühÿyr Gazi Zahi (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1985), 2/326.

²⁴ 'Abdulkâdir b. 'Omar el-Bağdâdî 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hiżânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab* (Kahire: Mektebetu'l-Ĥâncî, 1418/1997), 3/403; Ebû'l-Berakât 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. 'Ubeydillâh el-Enşârî Kemâluddîn Ebû'l-Berakât el-'Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye* (b.y.: y.y., 1420/1999), 308.

²⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/334-335.

²⁶ Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhtesab Fî Tebyîni Vucûhi Şevâzi'l-Kıraati ve'l-İzâhi Anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Dr. Abdu'l-Hâlim en-Neccâr, Dr. Abdulfettah İsmail Şelbî (Kâhire: Metabiu'l-İhram, 1994), 2/1/342; Ebû'l-Beḳâ' Ya'îş b. 'Alî el-Ḥalebî İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaşşal li'z-Zemaḥşerî*, thk. İmîl Bedî Ya'kûb (Beyrut: y.y., 1422/2001), 2/85.

yola çıkarak görüşlerini şiirde geçen kelimenin hem sureti hem anlamı üzerinden delillendirilmektedir.

2.1. Kelimelerin Harekesinde Farklılık Gösteren Kırâatler

Kelimelerin harekesinde farklılıkları ile olan kırâatler bazen kelimenin mana yönünü de etkilemektedir. Müfessirler genellikle bu tür kırâatlerin anlam yönünü ele alırken dilciler ise bu okunuşun gramerdeki yeri üzerinde durmaktadırlar. Aynı zamanda bu kırâatin şiirde de aynı hareke ile okunduğunu delil getirmektedirler. Örneğin, Bakara sûresi 2/271 âyetinde²⁷ geçen (فَنِعْمًا هِيَ) kelimesini Kâlûn, Ebû Amr ve Ebû Bekr Şu'be, *Û/nûn* harfini esreleyerek *ع/ayn* harfini de esreli şekilde ihtilas²⁸ ile okurken, İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Halef *Û/nûn*'un fethasıyla ve *ع/ayn*'ın kesrasiyla okumaktadır.²⁹ Basralılara göre burada iki sakin harfin icmâ etmesi söz konusu olduğunu bunun ancak med harfi veya lîn harfi olması halinde caiz olacağını söylemektedir.³⁰ Her iki okuyuşta da anlam değişmemektedir.

Nehhâs ise kelimenin farklı okunuşu ile ilgili olarak, Ebû Amr ve Nâff'den nakledilen kırâatte *ayn* harfinin sakin gelmesinin imkânsız olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde Nehhâs, Muhammed b. Yezid'den rivâyetle *ayn* harfinin sakin olup *m/mim*'in de şeddeli olarak gelmesi durumunda kimsenin bunu telaffuz edemeyeceğini, bunun yerine iki sakinin bir arada gelmesi ile revm yapmanın daha uygun olacağını aktarmıştır.³¹

Ebû Ali ise, *ع/ayn* harfinin esreli olarak okuyanların bu kırâatlerinin uygun olmadığını belirtmektedir. Bu kırâât ile iki sakinin bir araya getirilmiş olduğunu söyler. İkinci kırâât için ise, *Û/nûn* harfinin fetha ile *ع/ayn* harfinin de esreli olarak (نَعْمَ) şeklinde okuyan imamların kelimeyi aslına uygun şekilde okuduklarını savunmaktadır. Şairin şu sözünü de delil olarak aktarmaktadır.³²

مَا أَقَلَّتْ قَدَمَايَ إِنَّهُمْ نَعِمَ السَّاعُونَ فِي الْأَمْرِ الْمُبْرِ

“Ayaklarım hareket ettikçe onlar, iyi işlere koşan ne iyi kimselerdir.”³³

Bu kırâât, (فَنِعْمًا) kelimesindeki hareke farklılığı ile ilgilidir. Bu kırâât ile genel

²⁷ (إِنَّ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ) “Sadakaları açkıtan verirsiniz ne güzel!”

²⁸ Harfi sesin üçte ikisiyle okumaya denir

²⁹ Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 84; İbn Mucâhid, *Kitabu's-Seb'a*, 190; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/235-236; Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 1/393.

³⁰ Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *İbrâzu'l-Meânî Hirzu'l-Emânî fi'l-Kırâati's-Seb'*, thk. İbrâhîm Atûh Avad (Beyrut: Daru'l Kutubî'l İlmiyye, 1982), 375; Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/407.

³¹ Nehhâs, *l'rabu'-Kur'an*, 1/338.

³² Fârisî, *el-Hüccetü*, 2/396-397; Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/362-364.

³³ Fârisî, *el-Hüccetü*, 2/398; 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, 9/378.

ilgili, iki sakin harfin yan yana gelemeyeceği ve aksi takdirde kelimeyi okumanın imkânsızlığı üzerinde görüşler belirtilmektedir. Burada ع/ayn harfinin sakin olarak okunmadığı ihtilas ile okunduğu belirtilmektedir. Kelimedeki bir diğer farklı okunuş (نَعَم) şeklinde gelmesidir. ن/nûn harfinin fetha ile gelmesi ise bu kullanımın şiirde de geçtiği ile istîshâd edilmiştir.

Kirâat rivâyetinin resim/hattındaki farklı okunuşun şiirde yer almasına diğer bir örnek ise, Âl-i İmrân sûresi 3/39 âyetteki (أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ) kelimesindeki (أَنَّ) edatını İbn Âmir ve İmam Hamza kesre ile diğer imamlar ise fetha ile okumaktadır. Yine âyetteki (يُبَشِّرُكَ) kelimesini ise Hamza ve Kisâî ya harfini fetha ile ب/bâ harfini sakin ve ش/şın harfini şeddesiz olarak (يُبَشِّرُكَ) şeklinde okumaktadır.³⁴

Ahfeş, (يُبَشِّرُكَ) kelimesinin üç farklı kirâatte okunduğunu ve hepsinin aynı anlamı ifade ettiğini söylemektedir.³⁵ (يُبَشِّرُكَ) şeklinde şeddeli okunan kirâatin delilini imamların çoğunluğunun bu şekilde okuyuşuna bağlamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu kabilden mazi yahut emir fiillerinin bu şekilde şeddeli olarak geldiğini, Yâsîn 36/11 (فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ) Hûd11/71 (فَبَشِّرْهَا بِإِسْحَاقَ) deki âyetler ile örneklendirmiştir. (يُبَشِّرُكَ) şeklinde okunan kirâat'in ise Abdullah b. Mes'ud'un kirâati olduğunu ve Tihamelilerin söyleyişi olan (يُبَشِّرُ - بشر) kökünden geldiğini savunmaktadır. Bu görüşünü ise aşağıdaki Müslim b. M'abe'in şu beyitleri ile delillendirmektedir.³⁶

بَشِّرْتُ عِيَالِي إِذْ رَأَيْتُ صَحِيفَةً أَتَيْتُكَ مِنَ الْحَجَّاجِ يَتَلَى كِتَابَهَا

"Ben aile halkıma müjde verdim sana Haccac'tan yazılı olarak okunan bir sahife geldiğini gördüğüm zaman."³⁷

وَإِذَا رَأَيْتَ الْبَاهِشِينَ إِلَى الْعَلَا عِبْرًا أَكْفَهُمْ بَقَاعِ مِمَّحَلِ
فَأَعْنَهُمْ وَأَبَشِّرْ بِمَا بَشِّرُوا بِهِ وَإِذَا هُمْ نَزَلُوا بِضُنْكَ فَاَنْزَلِ

"Yardımcı ol onlara ve onların sevindiklerine sen de sevin, sıkıntılı dar bir yere konaklarsa sen de konakla."³⁸

Âyette geçen (يُبَشِّرُكَ) kelimesindeki kirâat sarf bakımından farklı kalıplarda

³⁴ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 205; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 87; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/343-344; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 27239; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 1/488.

³⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/113-114.

³⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin (Kahire: Dârü Hicr, 2001), 5/368; Ebi Zekerîya Yahya b. Ziyâd Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. en-Neccar Muhammed Ali, en-Necati, Ahmed Yusuf (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983), 1/212; Nehâs, *İ'rabu'l-Kur'an*, 1/373; İbn Atıyye, *Muharrerü'l-veciz*, 1/429.

³⁷ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 5/368; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/212; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, thk. Hâzim Saîd Haydar (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415), 1/219.

³⁸ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 5/368; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/212; Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, 1/219.

gelmiştir. Ahfeş bu kırâati değerlendirirken ilk önce Kur'ân'daki benzer kelimelerden örnekler göstermektedir. Devamında bu kelimenin kırâatteki okunuşunun şiirlerde de aynı şekilde kullanıldığı ile görüşünü desteklemektedir. (يُبَسِّرُكَ) şeklinde okunan kırâat farklılığının kırâat imamlarının çoğunun rivâyet etmesinden dolayı makbul kırâat olduğu görüşünü savunmaktadır. Bu da bizlere Ahfeş'in imamlardan nakledilen kırâatlere sahîh gözü ile baktığını göstermektedir. (يُبَسِّرُكَ) şeklinde rivâyet edilen kırâati şiir ile değerlendirmesi de sahîh kırâatleri temellendirirken savunmaya yönelik olduğu söylenebilir.

3. Şiirde Geçen Dilbilimsel Kullanımlar ile İstîşâh

Yukarıda aktarmış olduğumuz örneklerde müfessir ve dilciler, Kur'ân'da geçen kelimelerin resim/hattında ve hareketlerinde meydana gelen kırâat farklılıklarına şiir ile istîşâh etmişlerdir. Bu başlık altında ise müellifler kırâat farklılığı olan kelimenin farklı okunma sebebini şiirdeki dil kaidesi üzerinden açıklamışlardır. Kelimedeki değişikliği, şiirde de aynı değişikliğe uğramış farklı kelimeleri örnek göstererek istîşâh etmektedirler. Örneğin Mâide sûresinde 5/119 âyette³⁹ geçen (يَوْمٌ) kelimesini İmam Nâfi nasb ile geri kalan imamlar ise ref ile okumaktadır.⁴⁰ Ferrâ ve Kisâi bu kırâatle ilgili "isim olmayan kelimeye izafe edilen yevm kelimesi (يَوْمَانِدٍ) kelimesinde olduğu gibi fetha üzerine mebnidir" demiştir.⁴¹ Basralılar ise onun bu sözüne ihtilaf ederek, zarfların ancak mebni bir kelimeye izafe edildiği zaman mebni kılınacağını söyler. Bu âyet-i kerîmede ise (يَوْمٌ) kelimesi mu'reb olan bir kelimeye muzâftır. (يَنْفَعُ) kelimesi ise fiili muzari ve mu'reb olduğundan dolayı (يَوْمٌ) kelimesinin bu fiile muzâf olup onun mebni olmasını gerektirmediğini söylemektedir.⁴² Kûfeliler ise, (يَوْمٌ) "gün" lafzı (هَذَا) kelimesinin haberi olduğu için merfû olup fiil cümlesine izafet ile mahallen mansub okunması gerektiğini söylemektedir.⁴³

Kisâi, Basralılara itiraz etmek ve yukarıda aktardığımız görüşlerini desteklemek için Nabiğâ'nın şiirini delil göstermektedirler.⁴⁴ Şiir'de;

وقلتُ المَّا اصح والشيب وازع
المشيب على الصبا
على حين غائب

³⁹ (قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ) "Allah, şöyle diyecek: "Bugün, doğrulara, doğruluklarının yarar sağlayacağı gündür."

⁴⁰ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 205; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/424; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 101; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/247; Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 2/379.

⁴¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/327; Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'an*, 2/53.

⁴² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/224; Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'an*, 2/53-54; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/424.

⁴³ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/423; İbn Atıyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 2/264; Dimyatî Ahmed b. Muhammed Benna, *İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbe'ate aşer*, thk. Enes Mehre (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmîyye, 1998), 258.

⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/308-309.

“Ağaran saçlarıma gençliğim için sitem ettiğim ve bu ağaran saçlar (eğlenceden) alıkoyup kendime gelemeyecek miyim dediğim zaman.”⁴⁵

Şiirde geçen (حين) kelimesinin mebni olan (غائبت) kelimesine muzâf olduğu için (حين) nasb üzere mebni kılınmıştır. Aynı şekilde âyetteki (يَوْم) kelimesi de (يُنْفَع) fiiline muzâf yapılması ve nasb üzere gelmesi şiir ile açıklanmıştır. Bu örnek ile yukarıda geçen “zarfların ancak mebni bir kelimeye izafe edildiği zaman mebni kılınır” görüşünü desteklemektedirler.⁴⁶

Basralılar da bu izafetin mazi fiil üzere yapılmasında mahsur olmadığını ve bu şiirdeki örneğin farklı olduğunu ifade ederler. Ancak şiirdeki fiilin zaman zarflarına izafe olmasının caiz oluşunu da buradaki fiilin mastar anlamında olmasına bağlamaktadırlar.⁴⁷

Kirâatte bir kelimedeki harfin hafzedilmesini şiirde de hafzedilmiş başka bir kelime ile kıyas edilmesine örnek olarak, En’âm sûresi 6/40 âyetinde⁴⁸ geçen (أَرَأَيْتَكُمْ) kelimesini ve bu kalıpta (أَرَأَيْتَ) gelen tüm lafızların ikinci hemzesini Nâfi ve Ebû Ca’fer teshil⁴⁹ ile okumaktadır. Kisâ’î ise Kur’ân’ın tamamında ikinci hemzeyi iskat (düşürerek) (أَرَيْتَ) şeklinde okumuştur.⁵⁰ İsâ b. Ömer de Kisâ’î’nin bu okuyuşunu güzel görmüş ve bu kıraâtı tercih etmiştir. Râzî kelimedeki ikinci hemzenin iskat ile okunmasının şiirlerde çokça geçtiğini aktarmaktadır. Arapların kelimeyi hafifletmek için hemzeyi hafzetmesini şiirde geçen (سله) “ona sor” kelimesini örnek vererek kıyas etmektedir.⁵¹ Ahmed b. Yahyâ’nın şiirinde hemzenin hafzedilmesi ise şu şekildedir;

فَالْبِسُونِي بِرِقْعًا وَإِنْ لَمْ أَقَاتِلْ

“Eğer ben savaşmazsam, bana başörtüsü giydirin”⁵²

Şiirde geçen (فَالْبِسُونِي) kelimesindeki hemzenin tahfif için hafzedilerek okunmuştur. Arapların bu şekilde hemzeyi hafzetmesinin sebebini ise Râzî, hemzenin ع/ayn’el fiilinde/orta harf bulunmasına bağlamaktadır.⁵³ Aynı şekilde En’âm sûresindeki (أَرَأَيْتَ) kelimesini İmam Kisâ’î’nin iskat ile okumasını şiirde geçen (فَالْبِسُونِي) kelimesini örnek göstererek görüşünü

⁴⁵ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/330.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi’*, 8/308-309.

⁴⁷ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 12/146-148.

⁴⁸ (فَلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَنْتُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ آتَتْكُمْ السَّاعَةُ أَعْبَرِ اللَّهُ تَدْعُونَ) “De ki, “Üzerinize Allah’ın azabı gelse veya kıyamet saati size gelse, Allah’tan başkasına mı yalvarırsınız?”

⁴⁹ İki hemzenin yan yana gelmesi durumunda ikinci hemzenin ‘hâ’ harfine yakın bir ses ile okunması.

⁵⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/431; İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, 257; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 1/398; Hatîb, *Mu’cemu’l-kirâât*, 2/424.

⁵¹ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 12/233.

⁵² Mehdevî, *Şerhu’l-Hidâye*, 1/227.

⁵³ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 12/233.

desteklemektedir.

Ebû Hayyân, (أَرَأَيْتَ) kelimesini Kisâî'nin *l/elif*'i hazfederek okumasına delil olarak şiirde aynı surette hazfedilmiş şeklini aşağıdaki Râciz'in beyiti ile örneklendirmiştir.⁵⁴

مرجلا ويلبس البرودا قائلن احضروا الشهود
اريت ان جاءت به املودا

“Onu silahlı kalkanlı ve zırhlı olarak getirse şahit getirin” derler mi sanıyorsunuz?⁵⁵

Şiirde geçen (اريت) kelimesinin okunuşunda İmam Kisâî'nin kırâatini delil olarak *l/elifsiz* bir şekilde yazıldığı beyan edilmektedir. Şiirlerde veya herhangi bir metinde (أَرَأَيْتَ) kelimesinin *l/elif* ile yazılıp telaffuzunda hazf ile okunması ise ancak semâ ile bilinen bir gerçektir.

Ferrâ ise (اريت) kelimesinin bu şekilde okunuşunun Arapların genel kullanımı olduğunu aktarmaktadır.⁵⁶

En'âm sûresindeki bir kelimedede harfin teşdid-tahfif okunması ile ilgili olan kırâat farklılığı ise şiirde geçen başka bir kelime ile kıyas edilerek delillendirilmiştir. En'âm sûresi 6/80 âyetinde⁵⁷ geçen (أَنْحَاجُوْیَ) kelimesinin sonunu şeddesiz tahfif ile Nâfi, İbn Zekvân ve Ebû Ca'fer okumaktadır.⁵⁸ Kelimenin şedde ile okunması, ilkinin ref alameti olarak gelmesinden diğerinin ise fiil ile *y/yâ* harfini birbirinden ayırmak için gelmesinden dolayıdır. Fiilde iki aynı harf bir araya geldiğinde idgam kaçınılmaz olmaktadır. Kelimenin şeddesiz okunması, bir kelimedede iki aynı harfin gelmesinden dolayı tahfif kastı ile ikinci *n/nûn* hazfedilmiştir. Birinci *n/nûn*'un hazfedilmesi merfu alameti olması sebebiyle mümkün olmamaktadır. Bazı Basralılar bu kırâatte *n/nûn* harfinin hazfını Gatafân⁵⁹ kabilesi lügatında olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁰ Fakat Sibeveyhi bunun caiz olabileceğini savunmuş ve Arapların ta'difi⁶¹ ağır

⁵⁴ Muhammed bin Yusuf bin Ali bin Yusuf Ebû Hayyân el-Endulusî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcut, Şeyh Ali, Muhammed Muavvid (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 2010), 4/129.

⁵⁵ Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, 4/574; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/1/193.

⁵⁶ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/33.

⁵⁷ (وَخَاجَهُ قَوْمُهُ قَالَ أَنْحَاجُوْیَ فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدِيْنَا) “Kavmi onunla tartışmaya girdi. Dedi ki: “Beni doğru yola ilettiysen, Allah hakkında benimle tartışmaya mı kalkışıyorsunuz?”

⁵⁸ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 261; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 104; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/259; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/436; Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâat*, 2/468.

⁵⁹ Necîd kökenli bir Arap kabilesi

⁶⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/436.

⁶¹ Aynı harfin iki defa okunması

bulduklarını Amr b. Ma'dikerib'in şiiri ile örneklendirmiştir.⁶²

يسوء الفاليات اذا قلّني

تراه كا الثّغام يعل مسكا

“Misk sürülürken (saçlarını) onu yandık otu⁶³ gibi görürsün, saçından bit ayıkladıklarında ayıklayan kadınların hoşuna gitmez”⁶⁴

Şiirde geçen (قلّني) kelimesinin sonundaki ن/nûn harfinin hazfedilmesi âyette geçen (اتّحاجوني) kelimesi ile kıyas edilmektedir. Arapların okunuşunu ağır buldukları kelimeleri tahfif ile okumalarını ve bir kabilenin de bu şekilde telaffuzunu bu kirâatin açıklamasında delil olarak göstermişlerdir.

Bir başka örnekte ise, En'âm sûresi 6/86 âyetinde⁶⁵ geçen (وَالْيَسَعَ) kelimesinin ل/lam harfini şedde ile ي/yâ harfini de cezme ile (وَالْيَسَعَ) şeklinde Âsım'ın dışında Kûfeli imamlar okumaktadır.⁶⁶ Kelimenin tek ل/lam ile şeddesiz okunması onun aslının (يَسَعَ) olmasından ve başına elif-lam harflerinin ziyade olarak gelmesinden dolayıdır. Arapların kabile ismi olarak (اليحمد) taş ismi olarak (اليرمع) kullanmışlardır. Kûfeliler bu isimlerin başına gelen elif-lam'ın medh ve ta'zim için olduğunu söylemektedirler. Basralılar ise bu kelimenin aslının sıfat olup sonrasında isimlendirme (özel isme) intikaline binaen elif-lam takısı aldığını savunmaktadır.⁶⁷

Ebû Hatim, Arap dilinde (الْيَسَعَ) şeklinde bir ismin olmadığından dolayı bu kirâati reddetmektedir. Nehhâs ise cevap olarak Arapçada kullanılan Zeyneb ve Haydar gibi isimlerin Arapça olmadığını ve bunların ucme (Arapça olmayan) olarak kabul veya reddedilemeyeceğini savunmaktadır. Dahası Arapların bu isimleri sema yolu ile öğrendiklerini ve bu kelimelerde çokça değişiklik yaptığını da aktarmaktadır.⁶⁸

Mekkî, (لَيْسَعَ) şeklinde iki lam ile okunan kirâat için kelimenin aslının (لَيْسَعَ) olduğunu daha sonra başına lam-ı tarif geldiğini söylemektedir. Eğer kelimenin aslı (يَسَعَ) şeklinde olsaydı başına elif-lam takısının gelmeyeceğini belirtmektedir. Çünkü elif-lam takısının erkek ismi olan Yezîd ve Yeşkûr gibi isimlerin başına marife olduklarından dolayı gelebileceğini (لَيْسَعَ)

⁶² Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/519-520; Fârisî, *el-Hüccetü*, 3/335; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/443.

⁶³ Kurduğunda bembeyaz kesilen bir ot

⁶⁴ 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, 5/371; Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/154; Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, 1/282; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/443.

⁶⁵ (وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ) “İsmail'i, Elyasa', Yûnus'u ve Lût'u da doğru yola erdirmiştik. Her birini âlemlere üstün kılmıştik.”

⁶⁶ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 262; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 104; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, 1/438; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/260; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâat*, 2/476.

⁶⁷ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi'l-Kiraati's-Seb'*, thk. Sâlim Mukrim Abdul'âli (Kahire: Dâru's-Şürûk, 1989), 1/144.

⁶⁸ Nehhâs, *l'rabu'-Kur'an*, 2/80; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/448-449.

kelimesinin ise nekra olup el takısını alabileceğini savunmaktadır.⁶⁹

Mehdevî ise, tek lam harfi ile (الْيَسَعَ) şeklinde okunan kirâat için kelimenin aslının (يَسَعَ) olduğunu ve başına elif-lam takısının ziyade olarak geldiğini söylemiştir. Nitekim bunu (الْخَمْسَةُ الْعَشْرُ) “on beş” başına getirilen elif-lam takısına benzetmektedir. Daha sonra İbn Miyâde’nin aşağıdaki şiiri ile görüşünü delillendirmektedir.⁷⁰

وجدنا الوليد بن الأيزيد مباركا
شديدا بسأعباء الخلافة كاهله

“Biz el-Yezîd b. el-Velîdi mübarek ve omuzlarına Halifeliğin ağır yükleri binmiş gördük”⁷¹

Şiirde geçen (الوليد بن الأيزيد) dipnotta (الوليد الأيزيد بن) şeklinde vaki olduğu aktarılmıştır. Buna göre (يَزِيد) kelimesinin başına gelen elif-lam takısı ziyade edilmesi ile (يَسَعَ) kelimesinin başındaki el takısına delil gösterilmektedir. Aşağıdaki bir başka beyitte ise Arapların muzâri fiilin başına elif-lam takısı getirdiğini delil göstermiştir.

فيستخرج اليربوع من
ومن بيه بالشيخة اليتقصع
نافقائه

“Cerboayı kazdığı tünelin çıkışı yerinden ve eş-Şihâ’da bulunup girişini açtığı yuvasından çıkartır.”⁷²

Bu iki şiirde de (وَالْيَسَعَ) kelimesindeki farklı okunuşunun açıklanması başka kelimelerden kıyas ile yapılmıştır. Buna göre müellifler, kelimenin kökünün fiil mi isim mi yoksa ucme’ mi olduğu hakkındaki görüşlerini şiir ile desteklemiş ve karşı bir savunma olarak kullanmışlardır.

Enbiyâ sûresinde, kelimedeki harf ve hareketin değişmesi ile olan bir kirâat farklılığı ise şiirde anlam yönü ile delillendirmiştir. Enbiyâ sûresi 21/88 âyetinde⁷³ geçen (نُنَجِّي) kelimesini İbn Amir ve Ebû Bekr (نَجِّي) şeklinde şedde ve tek nun ile okumaktadır.⁷⁴ Zemahşerî, bu kelimenin üç şekilde (نُنَجِّي), (نُنَجِّي) ve (نَجِّي) şeklinde okunduğunu aktarmaktadır. Bu okunuşlarda ن/nûn harfinin ج/cîm’e idgam edilemeyeceğini söylemektedir. Üçüncü kiraâtin okunuşunun takdirini ise fiili (فُعِلَ) kalıbında kabul ederek (نَجَا يَنْجِي) şekline getirip sonuna

⁶⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/438; Kurtubî, *el-Câmi’*, 8/449-450.

⁷⁰ Mehdevî, *Şerhu’l-Hidâye*, 1/282-283; Kurtubî, *el-Câmi’*, 8/449-450.

⁷¹ ‘Abdulîkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-Arab*, 2/226.

⁷² ‘Abdulîkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-Arab*, 1/34-35.

⁷³ (فَأَسْتَجِيبُنَا لَهُ وَنَجِّنَا لَهُ مِنَ الْعَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ) “Biz de duasını kabul ettik ve kendisini kederden kurtardık. İşte biz mü’minleri böyle kurtarıyoruz.”

⁷⁴ İbn Mucâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, 430; Dâni, *Kitabu’t-Teysir*, 155; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/113; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/324; Hatîb, *Mu’cemu’l-kirâat*, 6/47-48.

ي/yâ harfi eklenerek okunabileceği ile açıklamıştır. Fakat kırâatin okunuşu için bunun zorlama bir yorum olduğunu da eklemektedir. Aynı zamanda Zemahşerî Allah'ın kitabına karşı böyle bir beytin delil getirilmesinin caiz olmadığını da belirtmektedir.⁷⁵ Zeccâc ise bu fiilin meçhul olarak okunmasını lahn olarak görmüştür.⁷⁶

Kurtubî tefsirinde, iki ن/nûn ile okunan kırâat'in "Biz müminlere işte böyle kurtarınız" buyruğu (يُنْجِي-أُنْجِي) "kurtardı kurtarır" fiillerinden geldiğini belirtmektedir. İkinci kırâat olan tek ن/nûn ve şeddeli bir cim ile (نُجِّي) okunmasının mazi bir fiil ve mastar takdiri ile olduğunu söyler ki, "İşte Müminler böyle bir Kurtuluş ile kurtulmuşlardır" anlamındadır. Bu okunuşun tıpkı (ضَرْبُ زَيْدَا) "Zeyd dövüldü" derken (ضَرْبُ الضَّرْبُ زَيْدَا) "Zeyd bir surette dövüldü" anlamında kullanılmaya benzer olduğunu savunmaktadır. Cerîr b. Atıyye'nin şu sözleri ile de görüşünü temellendirmektedir.⁷⁷

ولو ولدت فُقَيْرَةً جَرَوُ كَلْبٍ لَسَبُّ بَذَلِكِ الْجَرَوِ الْكَلَابَا

"Eğer Kufeyra (Ferezdak'ın annesi) o bir köpek yavrusu doğurmuş olsaydı, bu köpek yavrusu Dolayısıyla bütün köpeklere sövülürdü"⁷⁸

Burada şiirde kastettiği mana, o köpek yavrusu sebebi ile diğer bütün köpeklere de sövülürdü demek istenmiştir. Bu örnek ile (نُجِّي) şeklinde okunan kırâatin Hz. Yûnus'un nazarında onu kastederek bütün müminlerin kurtarıldığı anlamı üzerinden kıyas edilmektedir. Bir nevi kırâatin kapsadığı anlam ile şiirde geçen kelimenin manası üzerinden istîshâd edilmiştir. Müfessirlerin tefsirdeki kelimeleri de anlam zenginliği katmak için kullandıkları yöntem ile aynıdır. Aynı zamanda Kurtubî'nin bu şiir ile istîshâdî Zeccâc'ın kırâat ile ilgili lahn görüşüne de cevap niteliğindedir.

Kelimelerin i'râbındaki kırâat farklılığının beyanı için şiirde geçen kelime ile istîshâd örneği ise Hadîd sûresi örneklendirilmiştir. Buna göre, Hadîd sûresi 57/10 âyetinde⁷⁹ geçen (وَكَلًّا) kelimesini sonunu İbn Âmir, (وَكَلًّا) şeklinde ref ile geri kalan imamlar ise nasb ile okumaktadır.⁸⁰ İbn Âmir'in bu kırâatine göre âyetin manası, "Onlardan her birine Allah en güzeli, cenneti vaad etmiştir."

⁷⁵ Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418), 4/162.

⁷⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/403.

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/276; 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hiżânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, 1/337-338; Nehhâs, *l'rabu'-Kur'an*, 47144.

⁷⁸ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemahşerî*, 7/75; 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hiżânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, 1/337-338.

⁷⁹ (وَكَلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْخَسْبُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) "Bununla beraber Allah, hepsine de en güzel olanı (cenneti) va' detmiştir. Allah, bütün yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."

⁸⁰ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 625; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 208; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/384; Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâat*, 9/330.

şeklinde. Bu kırâatın delili ise fiil, mef'ulünden sonra gelirse yani mef'ul başa geçtiği zaman fiilin amel etmesinin zayıf olmasındandır. Aynı zamanda (وَعَدَةٌ) kelimesinin sonundaki hu zamiri hazf olunmuştur. Basralılar bunun sadece şiirde geçtiğini ve bunun caiz olmadığı savunmaktadırlar.⁸¹

Râzî ise, İbn Amir'in kırâatinin, Arapların tıpkı (ضريت زيد) "Zeydi dövdüm" demeleri gibi olduğunu aktarırken aşağıdaki Ebu Necm'in şiiri ile de bu görüşünü desteklemektedir.⁸²

علي ذنبا كلة لم اصنع

قد اصبحت أم الخيار تدعي

"Ümmü'l Hıyar, benim birtakım günahlar işlediğimi iddia etmiştir. Hâlbuki onların hiçbirini ben yapmadım."⁸³

Buradaki (كَلَّةٌ) kelimesinin fiili sonra gelmesinden dolayı merfû okunması gerekirken, manevi bir amel ile bir başka sebepten ötürü merfû okunduğu rivâyet edilmiştir.⁸⁴ Buradaki kırâat farklılığı fiilin mef'ulünden önce gelmesi durumu üzerinden şiirde geçen kelime ile kıyas edilmektedir. Ancak Basralıların bu okunuşun sadece şiirlerde geçeceği iddiası kendi görüşleri olan kelimenin nasb üzere okunuşunu temellendirme amacından başka bir şey değildir. Ya da kendisine karşı savunulan merfû okuyuş şekline karşı bir savunma göstergesidir.

4. Kırâatlerin Şiir ile İstîşhâd Yönteminin Değerlendirilmesi

Yukarıda aktarılan örnekler ile müelliflerin kırâatleri ihtiyarlarında/tercihlerinde kullanmış oldukları şiir ile istîşhâd yöntemlerini açıklamaya çalıştık. Bu minvalde müfessirler ve dilbilimcileri kırâatleri kendilerine özgü yöntemlerle şiirlerden delil getirerek açıklamışlardır. Peki, yapılan bu açıklamalar kırâat ilmi açısından ne derece kabul görmüştür? Aynı zamanda kırâatlerin şiir ile istîşhâdının olumlu yönleri olduğu gibi olumsuz yönleri de var mıdır? Öncelikle kırâat ilminde rivâyet edilen farklı okuyuşların sahîh olma şartları sahâbe dönemine kadar uzanmaktadır.⁸⁵ Ancak bu şartların genel bir hüviyet kazanması hicri 2. asrın başlarından itibaren gerçekleşmiştir. Bundan sonraki dönemlerde ise bu sıhhat şartları İslam âlimleri tarafından kabul görmüş ve sahîh kırâatleri belirlemede temel ölçü olarak kullanılmıştır.⁸⁶

Kırâatlerin tercihinde şiir ile istîşhâd yöntemi ise ilk dönem lügat ve tefsir

⁸¹ Benna, *İthâf*, 532; İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 625; Fârisî, *el-Hüccetü*, 6/266-267.

⁸² Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 29/221.

⁸³ Fârisî, *el-Hüccetü*, 6/267; 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, 1/173.

⁸⁴ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 29/220-221.

⁸⁵ Cafer Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 116.

⁸⁶ Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterleri*, 116-117.

eserlerinde yer almaya başlamıştır. Dilbilimci ve tefsirciler kırâat vecihlerini şiirler ile sadece görüşlerini temellendirmek için kullanmışlardır. Ancak bazı dilbilimcileri nakledilen kırâatin şiirlerde geçen Arap dili kaidesine veya resim/hattına uymadığını belirterek o kırâati lahn olarak nitelendirmişlerdir. Bu görüşlerinin sebebi ise yukarıda belirtmiş olduğumuz sahîh kırâat şartlarının o dönemde daha belirleyici hale gelmemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kırâat farklılıkları ilahi kelâm olma özelliği taşımamasından dolayı onların şiir ile delillendirilmesi ve lahn olarak görülmesi abesle iştigal etmek olur. Ayrıca o dönemde Ferrâ ve Ahfeş gibi müellifler kırâatlerin Hz. Peygamber'den semâen ve lafzen sahîh olarak nakledildiklerini ve onların dilbilimcilerin değişkenlik gösteren dil kaideleri ile zayıf düşürülemeyeceğini belirterek bu iddiaları reddetmişlerdir.⁸⁷ Bu tarz eleştirel yaklaşımların yanı sıra kırâatlerin şiir ile istişhâdı daha çok o kırâatin anlam yönünü zenginleştirmek ve Arap dili kaidesindeki yerini belirlemek amacı ile kullanılmıştır.

Kıraatlerin şiirle istişhâdında olumlu sayılabilecek yönleri;

-Kırâatlerdeki sahîh olma şartlarının yanı sıra bir kırâat rivâyetinin sıhhatini kuvvetlendirmek için şiirlerden de delil getirilmiştir.

-Farklı okunan kırâatin şiirde geçmesi, bazı Arap lehçelerinde bu okuyuş tarzının bulunduğuna kanıt olarak gösterilmiştir.

-Kırâatlerin âyetlerin tefsirine kazandırmış olduğu mana zenginliğini kırâatin şiirdeki anlamı ile çeşitlendirmesi ve kuvvetlendirmesi sağlanmıştır.

-Sahîh kırâat şartlarında "bir kırâatin Arap dili gramerine bir vecih ile uygun olması" kaidesini, şiirde geçen kırâatin gramer yönü ile bu şartın yerine getirilmesine örnek verildiği söylenebilir.

-Dilbilimci müellifler sahîh bir kırâat hakkındaki görüşlerini kuvvetlendirmek ve kırâatin sıhhatinin savunmak için de şiir ile desteklemişlerdir.

-Dilbilimcilerin ve müfessirlerin bir kırâatin grameri konusunda ayrıştıkları görüşlerinde şiirde geçen kelimenin kaidesi üzerinden istişhâd edip örneklendirmişlerdir.

Kıraatlerin şiirle istişhâdının olumsuz sayılabilecek yönleri;

-Muttasıl bir sened ile mushafa uygun olarak gelen kırâat rivâyetlerinin sadece şiirde geçmesi ile sahîh kabul edilebileceği görüşünün sahih kırâatlerin reddedilmesi anlamına gelecek bir durum olur.

- Bazı müelliflerin sahîh bir kırâatin varlığını kendi dil kaidesindeki tercihten

⁸⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/218; Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Evsat Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Kırâa (Kahire: Mektebetü Hancı, 1990), 1/444.

dolayı şaz görmesi ve sahîh bir kıraati reddetmesine yol açmıştır.

- Dilbilimci ve müfessirlerin eserlerinde bir kırâati, şiirlerde geçen farklı bir kelimenin resmi ve kuralıyla açıklaması sonucunda, sahîh kırâatlerin şiirde geçen her kurala göre kıyas edilmesi gibi sonuçlar ortaya çıkarmıştır.

-Sadece şiir ile bir kıraatin istîshâd edilip sahîh kabul edilmesinin, şaz kırâatlerin değerlendirilmesinde şiirden istîshâd edilerek sahîh sayılma gibi bir tehlike oluşturmuş olur.

- Bir kırâatin şiirdeki istîshâdı ile makbul sayılırken, bir başka kırâatin de şiirden delil gösterilerek lahn sayılması, olumsuz sayılabilecek yönleri olarak ifade edilebilir.

Sonuç

Kırâatlerin değerlendirilmesinde kullanılan yöntemlerden birisi olan şiir ile istîshâd yöntemi lügat ve tefsir eserlerinde sıkça yer almaktadır. Dilbilimci ve müfessirler kırâat farklılıklarına eserlerinde yer verirken genellikle kırâatin Arap gramerindeki yerini açıklama yolunu tercih etmişlerdir. Daha sonra kırâatleri âyetlerin açıklamasında anlam zenginliği katması bakımından değerlendirmişlerdir. Aynı zamanda ayette geçen farklı bir okunuşun mushaf farklılığından kaynaklanıp kaynaklanmadığı ile ilgili bilgileri de aktarmaktadırlar. En sonunda ise kırâati şiir ile istîshâd etmektedirler.

Müellifler şiir ile kırâat farklılığı olan kelimeleri istîshâd ederken birkaç farklı yöntem kullanmaktadırlar. Bunlardan birincisi bir kırâati şiirde aynı hatta olan kelime ile istîshâd etmeleridir. İkincisi ise farklı kırâati şiirde dil kaidelerinin kullanımı ile istîshâd ederek açıklamalarıdır. Bu yöntemleri kullanırken genellikle müellifler kırâatin şiirdeki anlamını da göz ardı etmemektedirler. Fakat gerek dilbilimciler gerek de nahiv ekolü temsilcileri bir kırâati şiir ile delillendirirken kendi görüşlerini temellendirmek ve savunmak amacı ile bu yöneme başvurmuşlardır. Aslında dilbilimcilerin bu yaklaşımı, kendi görüşü olan dil kaidesini karşıt görüşe kabul ettirmesi çabasıyla kaynaklanmaktadır. Bir diğer tespitimize göre de bazı dilcilerin kırâati şiir ile delil göstererek o kırâati lahn kabul edip sahîh olmadığını ispatlamak için kullanmasıdır. Sahîh olarak rivâyet edilmiş bir kırâatin kendi dil kaidesi çerçevesine oturmadığı için bunun yalnızca şiirlerde olabileceği görüşünü belirterek bunu yapmaktadırlar. Bunun yanı sıra kırâat eleştirilerine karşı bazı müelliflerde şiir ile delil getirerek savunmacı yaklaşımlarda bulunmuşlardır.

Sahîh olarak rivâyet edilmiş ve âlimlerin belirlemiş olduğu sıhhat şartlarını taşıyan kırâatlerin sıhhatini kuvvetlendirmek için aslında şiir ile tekrar istîshâdına gerek yoktur. Fakat ayette geçen kırâatin anlamını açıklamak veya Arap dili gramerindeki yerini belirlemek için şiirden örnekler verilmesi de ilmi açıdan bir zenginliktir

Kaynakça

- Abdulkâdir el-Bağdâdî, 'Abdulkâdir b. 'Omar el-Bağdâdî. *Hiżânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hjâncî, 1418/1997.
- Afgânî, Sâ'id. *Fî Usûli'n-Nahv*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987.
- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Evsat. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Kırâa. Kahire: Mektebetü Hanci, 1990.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Şiirle İstîşhâd Yöntemi Açısından Kurtubî'nin el-Cami' li Ahkami'l-Kur'ân Tefsiri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6 (Temmuz 2013), 91-119.
- Benna, Dimyatî Ahmed b. Muhammed. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbe'ate aşer*. thk. Enes Mehre. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Bennâ', Ahmed b. Muḥammed b. Ahmed b. 'Abdu'l-Ġanî ed-Dimyâtî .Şihâbu'd-Dîn eş-Şehîr bi'l-Bennâi el-. *İthâfu Fuḍalâi'l-Beşer fi'l-Kırâ'âti'l-Erbe'ate 'Aşer*. thk. Enes Mihre. Beyrut: y.y., 1427/2006.
- Cevherî, İsmail b. Hammad el-. *es-Sihah tâc'ül-Lugati ve Sihah'il-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgaḥfur. Beyrut: Dâru'l İlm, 1. Basım, 1990.
- Dânî, bû Amr Osman b. Said. *Kitabu't-Teysir fi'l-kırâati's seb'a*. thk. Otto Pertz. Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 2. Basım., 1984.
- Durmuş, İsmail. "İstîşhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Hayyân el-Endulusî, Muhammed bin Yusuf bin Ali bin Yusuf. *Tefsîru'l-bahri'l-muhîṭ*. thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcut, Şeyh Ali, Muhammed Muavvid. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 2010.
- Ebû Şâme, Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *İbrâzu'l-Meânî Hirzu'l-Emânî fi'l-Kırâati's-Seb'*. thk. İbrâhîm Atûh Avad. Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1982.
- Ebû Şâme, Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *Mürşidü'l-Vecîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâr-u Sadr, 1. Basım, 1975.
- Ebû'l-Berakât el-'Enbârî, Ebû'l-Berakât 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. 'Ubeydillâh el-Enşârî Kemâluddîn. *Esrâru'l-'Arabiyye*. b.y.: y.y., 1420/1999.
- Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Abdülgaḥfâr. *el-Hüccetü li'l-Kurrâi's-Seb'a*. thk. Bedrüddin Kahveci, Beşir Cuycâtî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Me'mun-Turâsi, 2. Basım, 1993.
- Ferrâ, Ebi Zekerîya Yahya b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. en-Neccar Muhammed Ali, en-Necati, Ahmed Yusuf. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983.
- Hatîb, Abdüllatif. *Mu'cemu'l-kırâati'l-Kur'âniyye*,. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru Sadeddîn, 1. Basım, 2000.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 2001.
- İbn Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî. *en-*

- Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâğ. Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 4. Basım, 2011.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Muhteseb Fî Tebyîni Vucûhi Şevâzi'l-Kıraati ve'l-Îzâhi Anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Dr. Abdü'l-Hâlîm en-Neccâr, Dr. Abdulfettah İsmail Şelbî. Kâhire: Metabiu'l-İhram, 1. Basım, 1994.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *el-Hücce fi'l-Kıraati's-Seb'*. thk. Sâlim Mukrim Abdül'âli. Kahire: Dâru's-Şürûk, 3. Basım, 1989.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrim. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1. Basım, 1990.
- İbn Mucâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Kâhire: Dâru'l-Meârif, III., 1980.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Beyrut: Darül-marife, 1994.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ' Ya'îş b. 'Alî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemaşşerî*. thk. İmîl Bedî Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1422/2001.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed bin el-Kâsım bin Beşşâr. *Îzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. 1 Cilt. Dimaşk, 1971.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2006.
- Mehdevî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *Şerhu'l-Hidâye*. thk. Hâzım Saîd Haydar. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415.
- Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Ebu Muhammed b. Hammus b. Muhammed. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*. nşr. Abdulfettah İsmail Şelebi. Mısır, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Mekkî b. Hammûş b. Muhammed b. Muhtar. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâ'âtî's-seb' ve 'ilelihâ ve hucejihâ*. thk. Muhyeddin Ramazan. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1984.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl. *İ'rabu'-Kur'an*. thk. Züheyr Gazi Zahi. 5 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.
- Öğmüş, Harun. *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri*. 1 Cilt. İstanbul: İsmâ Yayınları, 2010.
- Râzi, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîru'l-Kebir: Mefatihü'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Sibeveyh, Ebû Beşer Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 3. Basım, 1988.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Câmîu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1. Basım, 2001.
- Yerlikaya, Cafer. *Kıraatlerin Sihhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdülcelîl Abdüh Çelebî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418.

Zerkâni, Muhammed Abdülazim. *Menahilul'İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*. thk. Fevvez Ahmed Zümerli. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arab, 1. Basım, 1995.

Fransızların Cezayir'i İşgali ve Hamdan b. Osman Hoca'nın Mücadelesi

Öz: Akdeniz'de bir sömürge imparatorluğu kurma çabasında olan Fransa, Cezayir'i işgal ederek Monarşi'den Cumhuriyet'e geçiş aşamasındaki süreci kolaylaştırma çabasıındaydı. Bu arada sanayileşme ile birlikte XIX. yüzyılın başlarında işsiz nüfusun fazlaşması ve kötüye giden ekonominin körüklediği iç muhalefet, Fransa'yı Cezayir işgali konusunda iyiden iyiye cesaretlendirmişti. 1830 yılında Cezayir sahillerini işgal eden Fransa, beklediği bir direnişle karşılaşmıştı. Hamdan b. Osman Hoca bu direniş hareketine yazdığı eserlerle büyük bir katkıda bulunmuştur. Anadolu, Cezayir ve Avrupa'da edindiği bilgi ve siyasi tecrübeyle Fransız işgalini durdurabilmek için *Le Miroir* (Mir'ât/Ayna) isimli eserini kaleme almıştır. *Le Miroir*, Kıta Avrupası'nda insan haklarının, eşitlik ve özgürlüğün savunucusu olan Fransızların Cezayir'deki katliamlarının ve zulmünün tüm insanlığa rapor edildiği bir eserdir. Hamdan b. Osman Hoca eserinde aynı zamanda Cezayir'de yaşayan farklı milletlerden insanları, vatandaşlık bilinciyle bir araya getirme gayreti içerisindeydi.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Cezayir, Fransız İşgali, Hamdan b. Osman Hoca, Kulöglü.

French Occupation of Algeria and Hamdan b. The Struggle of Othman Hodja

Abstract: France, which was trying to establish a colonial empire in the Mediterranean, was trying to facilitate the transition from monarchy to republic by occupying Algeria. Meanwhile, in the early nineteenth century, the increase in the unemployed population due to industrialization and the domestic opposition fueled by the deteriorating economy encouraged France to invade Algeria. France invaded the Algerian coast in 1830 and encountered unexpected resistance. Hamdan b. Othman Hodja made a great contribution to this resistance movement with his writings. With the knowledge and political experience he gained in Anatolia, Algeria and Europe, he wrote *Le Miroir* (Mir'ât / Mirror) to stop the French occupation. *Le Miroir* is a work in which the massacres and atrocities committed by the French in Algeria, who were the defenders of human rights, equality and freedom in continental Europe, were reported to all humanity. Hamdan b. Othman Hodja also tries to bring people of different nationalities living in Algeria together with a sense of citizenship.

Keywords: Islamic History, Algeria, French Occupation, Hamdan b. Othman Hodja, Kulöglü.

Ahmet
GEDİK*



* Dr., Öğr., Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı. E-Posta: ahmet.gedik@ikcu.edu.tr ORCID ID: <https://0000-0002-6984-8267>

Giriş

Cezayir'deki Osmanlı hakimiyetinin tadrîcî bir şekilde sağlanmasından sonra (1519-1534) Batı Anadolu ve Akdeniz'den birçok genç bu topraklara göç etmiştir. Aydın, Muğla, İzmir, Manisa başta olmak üzere Batı Anadolu'dan toplanan bu gençler Türk soyluydu. Geldikleri topraklarda kalıcı olmak isteyen bu gençler, zamanla yerli ahaliden hanımlarla evlilik yapmışlar, Kuzey Afrika'da yeni bir hayat kurmuşlardı. Göç edenlerin yerli halk ile kaynaşmasından ortaya çıkan "Kuloğulları"¹ zamanla bölge nüfusunun çoğunluğunu oluşturmuştur.

Cezayir'in Müslüman nüfusu; Araplar², Türkler, Kuloğulları³ ve Berberîlerden müteşekkildi. Çoğunluğu sağlamasalar da Yahudiler, yönetimin kendilerine sağladığı bazı ayrıcalıklı hakları iyi kullanıp zamanla tüm Cezayir'in en zengin kesimini oluşturmuşlardı.⁴ Kuloğulları, Cezayir toplumu içerisinde en iyi eğitimi almakta, kendilerine verilen her türlü görevi hakkıyla yerine getirmeye çalışmaktaydılar.⁵ Babalarına nazaran daha dindar bir yapıya sahip Kuloğulları zeki, şık görünüşlü insanlardı. Tüm bu özellikleri bile kendilerinin içten içe kıskanılmalarına sebep olmaktaydı.⁶

¹ Türkler ile yerli kadınların evlenmesi neticesi ortaya çıkan nesle verilen isimdir. Daha fazla bilgi için bk. Ahmet Kavas, "Kuzey Afrika'da Bir Osmanlı Nesli: Kuloğulları", *Osmanlı Araştırmaları*, 21/21 (Haziran 2001), 31-68.

² Hamdan Hoca, *el-Mir'ât* adlı eserinde Cezayir Şehri sâkinleri hakkında bilgi verirken, şehrin asıl sâkinlerinin Endülüs'ten buraya göç etmek zorunda kalan ve üç milyonu Cebel-i Târik Boğazında denize atılarak boğulan Araplar olduğunu belirtir. Hamdan b. Osman Hoca, *el-Mir'ât*, thk. Muhammed el-Arabî ez-Zebîrî (Cezayir: Dâru'l-Hikmet, 2014), 101.

³ Osmanlı yönetimi altında 1630 yılına kadar Kuloğullarını gözle görülür bir şekilde devlet kademelerinden uzaklaştırdığı söylenemez. 1630 yılında Kuloğulları'nın Cezayir'in yönetimini ele geçirmek adına ayaklanmaya kalkmaları ve neticesinde başarısız olmaları, Cezayir'de kendileri için artık ma'kus bir talihin başlangıcı olmuştur. Bu ayaklanma Osmanlı idarecilerinin zihninden hiç çıkmamış ve Türkler daima Kuloğulları ile aralarına bir duvar örmüşlerdir. Kuloğullarının bu şekilde yönetimden uzak tutulmaları ve kendilerine artık fazlaca güvenilmemesi hakkında bk. Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir: Aperçu Historique et Statistique sur La Regence D'Alger, Cezayir Eyaleti Üzerine Tarihi ve İstatistiki Değerlendirme, Arapça adı Ayna*, çev. H. D. Oriental (Paris: Imprimerie de Goetschy Fils et Compagnie, 1833), 134-137.

⁴ Cezayir'de Türkler, 1630 Kuloğlu isyanından sonra Yahudilere daha fazla güvenip onlara ekonomik ayrıcalıklar sağlamışlardır. Fakat 1830 Fransız işgalinde bu kendilerine güvenilen Yahudiler işgal güçleriyle iş birliği içerisine girip daha da zenginleşmişlerdir. Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 88.

⁵ Berberîler ve Endülüs'ten gelen Araplarla aynı kaderi paylaşan Kuloğulları asker olsalar dahi, Yeniçeri olamazlardı. Bu konuyla ilgili olarak bk. Kavas, "Kuzey Afrika'da Bir Osmanlı Nesli: Kuloğulları", 48.

⁶ Kavas, "Kuzey Afrika'da Bir Osmanlı Nesli: Kuloğulları", 45.

Bu süreçte Anadolu ile Cezayir arasında insânî ilişkiler⁷ hiç kopmadı. Anadolu'dan Cezayir'e sıradan bir yeniçeri olarak gelen Türkler, bu coğrafyada elde ettikleri zenginlikleri üzerlerinde gösterebilmek adına şatafatlı elbiseleriyle Anadolu'ya akraba ziyaretinde bulunurlar ve dönerken yanlarında birkaç kişiyi Cezayir'e götürüp bunları askerî defterlere kaydettirirlerdi.⁸ Anadolu'dan Cezayir'e gelen Türkler, zamanla bu toprakların adetlerini, gelenek ve göreneklerini öğrenip onlarla uyumlu bir yaşantı içerisine girmişler, adeta bu toprakları artık kendilerine vatan olarak görmeye başlamışlardır.⁹

Cezayir'in 1830 yılında Fransızlar tarafından işgal edilmesine kadar, Anadolu ile Cezayir arasında insan hareketliliğinin canlı bir şekilde devam ettiği söylenebilir.¹⁰ Bu hareketliliğin çalışma konumuzu ilgilendiren bir örneği de Hamdan b. Osman Hoca'nın babası Osman Hoca'nın Burdur medreselerinde fıkıh öğreten bir müderrisen, Cezayir'e gitmesidir.¹¹

Çalışmamızda ilk olarak; Türkiye'de yeterince bilinmeyen Hamdan b. Osman Hoca, onun Fransız İşgali karşısındaki tutumu ve *Aperçu Historique et*

⁷ Ticârî ilişkiler, Anadolu ile Cezayir arasında, İzmir Limanı gibi Batı Anadolu limanları vasıtasıyla sürekli devam etmiştir. Aynı limanlar vasıtasıyla Anadolu ile Cezayir arasında yeniçeri, Hanefi Müftü, müderris, imam gibi niteliklere sahip insanlar da Fransız işgaline kadar gidip gelmekteydi. Bu konuyla ilgili olarak bk. Zekeriya Kurşun, "Osmanlı Cezayir'i'nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/1842)", *Tarihimizden Portreler, Osmanlı Kimliği, Prof. Dr. Cevdet Küçük Armağanı*, ed. Zekeriya Kurşun – Haydar Çoruh (İstanbul: Ortadoğu ve Afrika Araştırmacıları Derneği, 2013), 30.

⁸ Hamdan b. Osman Hoca'nın babası Osman Hoca'nın yerine getirdiği görevlerden biri de bu defterlerin kaydını tutmaktı. Çalışmamızın devamında bahsedeceğimiz üzere "Yeniçeri Sicilleri" de denilen bu defterler insan hareketliliğini ortaya koyması açısından araştırmacılar açısından son derece önemli kayıtlardır.

⁹ Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 91.

¹⁰ Aziz Semih İlter, *Şimâli Afrika'da Türkler* isimli eserinde Anadolu ile Cezayir arasındaki bu insan hareketliliğini zamanın ruhuna uygun olarak çok güzel bir şekilde açıkladığı için, bu kısmı olduğu gibi almayı uygun gördük. "Ana vatanından bir kabahat işleyerek kaçanlar, anasına babasına gücenenler, kavgacı ve sergüzeştçi tabiatlerinin sevkiyle talih denemek isteyenler hep Mağrib'e koşardı. İstanbul, İzmir, Antalya'da Garb Ocakları'nın birer vekili bulunup bunlar mezkur sahil sancaklarında (terlemeden para kazanmak ve solumadan can vermek isteyenler bayrağımız altına gelsin) diyerek tellâl çağırır, icabet edenleri toplar ve bir gemiyi dolduracak kadar çoğalınca hemen Cezayir'e yollarlardı. Cezayir yeniçerisi olmak için başka bazı evsafa beraber Türk olmak şarttı. En aşağı Yeniçeri ahalisinin en büyüğünün üstünde yer tutardı." Aziz Semih İlter, *Şimâli Afrika'da Türkler* (İstanbul: Vakıf Kütüphanesi, 1937), 2.

¹¹ Bu yolculuğun sebepleri ve kesin tarihi ile ilgili olarak araştırılmaya gerekli kısımlar mevcuttur. Zekeriya Kurşun, "Osmanlı Cezayir'i'nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/ 1842), Tarihimizden Portreler" isimli çalışmasında bu konuyla ilgili olarak 1760-1770'li yılları tarih olarak verip, Cezayir'deki Türklerle ve Kuloğulları'na Hanefî fikhını öğretmek için Cezayir'e gitmiştir, ifadelerini kullanırken, Ahmet Kavas, "Kuzey Afrika'da Bir Osmanlı Nesli: Kuloğulları" isimli çalışmasında defterdar olarak görev yaptığını belirtmiştir. Hamdan b. Osman Hoca kendi eserinde ise babasının; hukuk profesörü, yasa koyucu ve birinci katiplik görevi yaptığını ve askeri kayıtları tuttuğunu belirtmiştir. bk. Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 104.

*Statistique sur La Regence D'Alger*¹² (Arapça bilinen ismiyle *el-Mir'ât/Türkçe ismiyle Ayna*) isimli eseri hakkında bilgi verilecektir.¹³ Ardından Hamdan Hoca'nın Fransızların işgali sırasında yaptıklarının daha bilimsel bir şekilde "Afrika Komisyonu"na anlattıklarıyla G. Yver tarafından oluşturulan *Memoire de Si Hamdan* isimli çalışmadan da söz etmeye çalışılacaktır.¹⁴ Bundan sonra da Hamdan Hoca'nın Fransız işgalinin ardından İstanbul'a gelişi, II. Mahmud Dönemi veba salgını ve *İthâfû'l-Munsifîn ve'l-Udebâ bi Mebâhisi'l-İktirâz ani'l-Vebâ*¹⁵ isimli eseri hakkında bilgi verilecektir.

Çalışmamızda Fransızların arabuluculuk görevi verdiği Hamdan b. Osman Hoca'nın Cezayir'in doğusundaki Konstantin beyi el-Hâc Ahmed Bey ile görüşmesi ve siyâsî sonuçlarına temas edilecektir. İşgal altındaki Cezayir halkının bu dönemde Osmanlı Devleti ile ilişkileri kesmediklerini ve Bâb-ı Âlî'nin her koşulda bölgeye yardım etme gayretinde bulunduğu görülmektedir. Bu nedenle arşiv belgeleri ışığında Fransızların isteği ile onun arabuluculuk görevine de özellikle temas edilecektir.

1. Hamdan b. Osman Hoca (1773/1842)

Hamdan b. Osman Hoca'nın¹⁶ ailesinin bazı üyeleri büyük ticârî faaliyetlerde

¹² Fransız işgalini ve zulmünü anlattığı bir rapor şeklindeki bu eser, ilk olarak Arapça olarak kaleme alınmış, sonrasında Trablusgarplı Hassune ed-Duğeyis tarafından *Le Miroir: Aperçu Historique et Statistique sur La Regence D'Alger (Cezayir Eyaleti Hakkında Tarihi ve İstatistiki Değerlendirme)* adıyla Fransızca'ya çevrilmiştir. Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/ 1842)", 45.

¹³ Bu çalışmamızda söz konusu eserin hem orijinal Fransızcası *Aperçu Historique et Statistique sur La Regence D'Alger*'i, hem de Arapça'ya tercümesi olan *el-Mir'ât*'ı inceledik. Bundan sonraki dipnotlarımızda ise Fransızcası için kısaca "*Le Miroir*", Arapçası için "*el-Mir'ât*" isimlerini kullanmayı tercih ettiğimizi belirtmek isteriz.

¹⁴ Georges Yver, "Si Hamdan ben Othman Khodja" *Revue Africaine: Journal des Travaux de la Societe Historique Algerienne*, (Alger: Publiee Par la Societe Historique Algerienne, 1913).

¹⁵ II. Mahmud Dönemi'nde veba salgını ile mücadelede karantina tedbirlerinin önemi ve bunların dinî temelleri hakkında bilgiler içeren ve Osmanlı Devleti'nde resmî karantina tedbirlerinin başlangıç noktası olarak görülen bir eserdir. Bu eserin baskı yılı Temmuz/Ağustos 1838'dir. Yazılış tarihi ise H. 1253 olarak belirtilmiştir. bk. Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/1842)", 51. Bu eserin yazılış sebebi muhtemelen yakın dostu Hassune Dagayyis'in 1836 sonlarında Takvimhane'de kalırken veba salgınında vefat etmesidir. Hamdan Hoca bundan etkilenmiş olmalıdır. bk. Abdullah Erdem Taş, "Hassûne Dagayyis Yahut Hüseyin Mazhar Efendi: Trablus-Paris-Londra-İstanbul Hattında Bir Osmanlı Münevveri", 18. *Türk Tarih Kongresi*, (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 2018).

¹⁶ Bu noktada değinmemiz gereken önemli bir husus da, çalışmamıza konu olan Hamdan b. Osman Hoca'nın araştırmacılar tarafından çağdaşı Hamdan b. Amin ez-Zeccâc ile karıştırılıyor olmasıdır. Belki de bu durum kayıtlarda ikisinin de Hamdan Hoca olarak zikredilmesinden kaynaklanmış olabilir. Hamdan b. Amin ez-Zeccâc'a, Fransız işgalinin ilk yıllarında komutan Bourmont tarafından "Arapların Ağası" unvanı verilmiş fakat işgal komutanı Clauzel olunca bu kişiyi 7 Ocak 1831 tarihinde görevden almıştır. Önceki iki işgal komutanının aksine daha az şiddet yanlısı olup bölge halkıyla iletişim içerisinde olmaya özen gösteren genel vali Rovigo

bulunmalarına binaen, önemli miktarda servete ve etki alanına sahiplerdi. Hoca, böylesi güçlü ve şehirli bir ailenin saygın üyesi olarak Cezayir şehrinde dünyaya geldi. Bu ailenin şehirde ve Mittice Ovası'nda geniş arazileri mevcuttu.¹⁷ Babası Osman Hoca¹⁸, Hanefi fikhını Cezayir Medreselerinde öğreten bir müderrisi ve aynı zamanda beyliğin hesap defterlerini tutardı. Bunun yanında yeniçerilerin isimlerini, rütbelerini ve görev yerlerinin kayıt altına alındığı beyliğin cetvellerini¹⁹ güncelleyen bir numaralı sekreterdi.

Kaynaklarda Hamdan'ın vefat tarihi ile ilgili net bir bilgiye ulaşılmamasına rağmen doğum tarihi ile ilgili tek bir tarih vermek zordur.²⁰ Fransız işgalinin ilk yılları olan 1833 yılında 60 yaşında iken Cezayir'i terk ettiğini belirtmesine binâen, kesin doğum tarihinin 1773 yılı olduğunu düşünmekteyiz.²¹

Hamdan b. Osman Hoca, babasının Cezayir'de yerine getirdiği "mukataacı" ve en önemli sekreterlik görevleri hakkında bilgi verirken,²² kendisinin de müderris/fakih olan babasından devlet yönetimi ile ilgili olarak ilk elden bilgileri ve tecrübeleri edindiğini anlatmaktadır.²³ Hamdan b. Osman Hoca'nın babası, hükümdarın her durumda kendisine danıştığı bu birinci sıradaki

tarafından Fransa'ya sürgüne gönderilmiştir. Bilgi için bk. Yver, *Si Hamdan ben Othman Khodja*, 96.

¹⁷ Yver, "Si Hamdan ben Othman Khodja", 96.

¹⁸ Burdurlu Müderris Osman Hoca ve onun Anadolu'dan Cezayir'e uzanan pek de bilinmeyen ilginç hayat hikayesi ile ilgili olarak bk. Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/1842)", 29-31.

¹⁹ Araştırılmaya muhtaç olmakla birlikte, araştırmacılarımızın dikkatlerini çekmek amacıyla burada varlığından haberdar etmemiz gereken kayıt türlerinden biri de; "*Registres des Janissaires*" (*Yeniçeri Sicilleri*)'dir. Hamdan b. Osman Hoca'nın babası Osman Hoca'nın da bir Osmanlı kadısı olması hasebiyle tuttuğu Şer'î Siciller'in yanında bu defterlerin de kaydını tutuyordu. Şer'î Sicillere benzer bir yapıda olan bu kayıt türü ebat olarak daha büyük ve enli bir yapıya sahiptir. Bizzat Tunus Millî Arşivi ziyaretim esnasında inceleme fırsatı bulduğum bu defter, 72x23.5 cm ebadındadır. Henüz arşiv kayıtlarında yer almayan bu defterlerde, sadece Anadolu'dan değil, Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu farklı coğrafyalardan asker olarak gelip Cezayir, Tunus gibi yerlerde görev yapan Yeniçeriler ile ilgili önemli bilgiler mevcuttur. Araştırmacılarımızın istifade edebilmesi için Tunus Millî Arşivi'nde henüz kayda girmemiş bu defterlerin en azından varlığından daha fazla haberdar olmak son derece önemlidir. Bu konuyla ilgili olarak daha fazla bilgi için bk. İbrahim Güler, "Tunus Millî Arşivi ve Arşivin Türkçe Belgeler Açısından Değerlendirilmesi", *Bellekten*, 62/234 (Ağustos 1998), 559-562.

²⁰ Vefat tarihi ile ilgili olarak; G. Yver, *Si Hamdan ben Othman Khodja* isimli çalışmasında "1840 veya 1845 yılında vefat etmiştir" şeklinde yuvarlak bir ifade kullanırken, Nâsirüddin Saïdûnî, *Mine't-Türâsî't-Târîhî ve'l-Cogrâfî* isimli eserinde 1845 tarihini vermiştir. Zekeriya Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/ 1842)" isimli çalışmasında 1842 tarihini vermiştir. Biz vefat tarihi olarak 1842 tarihini kullanmayı uygun gördük.

²¹ Yver, "Si Hamdan ben Othman Khodja", 97.

²² Sekreteryanın başında olan kişiye mukataacı denilmekteydi. Bu kişi, her bireyin soyadlarının, adlarının ve farklı rütbelerinin kaydedildiği devlet muhasebe kayıtlarını ve askeri mevzuat kayıtlarını tutan kişidir. Bu birinci kâtibin emri altında üç kayıt tutan kişi daha vardır. Biri orduyla ilgili muhasebeden, diğeri devletin genel muhasebesinden, üçüncüsü ise gümrük kayıtlarından sorumlu kişidir. bk. Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 95.

²³ Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 103-105.

kâtiplik görevini yerine getirmekteydi. Yasaları, tarihî ve uluslararası hukuku çok iyi bilen Osman Hoca, yalnızca yönetici anlamında “dayı” ve müftülere verilen “efendi” ünvanıyla anılmaktaydı. Cezayir dayılarından Mehmed b. Osman Dayı döneminde dünyaya gelen Hamdan, şehirde su kemerleri ve su yollarıyla desteklenerek akar halde tutulan çeşmelerin ve çok sayıda medresenin inşa edildiği; kültürel ve ilmî hayatın dayı tarafından desteklendiği bir ortamda iyi bir eğitim almıştır.²⁴ Kur’ân-ı Kerîm’i ezberlemekle başlayan eğitim hayatı, babasından ve devrin diğer âlimlerinden tefsir, fıkıh, hadis tahsilyle devam etmiştir.

Eğitim hayatının ilk aşamasını bitiren Hamdan b. Osman Hoca, 11 yaşına geldiğinde, dönemin dayısının, Osmanlı Devleti’nin başşehri İstanbul/Bâb-ı Âlî’ye gönderdiği hediyeleri ulaştırmakla görevli, kendisi de zengin bir tüccar olan amcası el-Hâc Muhammed’e eşlik etti.²⁵ Cezayir’de yönetimdeki mevcut dayının vefatı üzerine yeni bir dayı seçimi için derhal divan toplanır ve şartlarını taşıyan kişi dayı olarak onaylanırdı. Ardından eski dayının kaftanını giyerdi. Cezayir’deki bu yönetim değişikliğini İstanbul’a haber vermek ve Bâb-ı Âlî’nin onayını almak son derece önemliydi. Başta kadı olmak üzere, müftü, nakîbü’l-eşraf ve şehrin ileri gelenlerinin onayını taşıyan bir belge ile Cezayir’den İstanbul’a “ağa el-hediye” adı verilen emanetler götürülürdü. Hamdan’ın amcasına eşlik ettiği böyle bir yolculukta, aslan ve kaplan derileri ile Cezayir’de üretilmiş ince yün battaniyeler ve değeri 5000 Frank’ı geçmeyen başka hediyeler vardı.²⁶ Resmî görevlendirme olmadığı için bu yolculuğun masrafları bizzat Hamdan’ın ailesi tarafından ödenmişti.²⁷ 1784 yılında İstanbul’a Anadolu’yu ve Türkçeyi, dahası ata yurdunu unutmaması için çocuk yaşta gönderilen Hamdan, burada 17 yıl kalıp eğitimini, bilgi ve görgüsünü arttırmıştır.²⁸ 1801 yılında Tunus’a dönmüş burada Tunus idarecisi Hammuda Paşa ile de görüşmüştür. Bu görüşmelerde Tunus’taki Türklerin bazı

²⁴ Hamdan b. Osman Hoca’nın babası, diğer Kuloğulları gibi çocuğunun iyi bir eğitim alması için gayret göstermiştir. Kuloğulları böylelikle Arap diline hâkim oluyor, Araplar gibi Kur’ân-ı Kerîm’i okuyor, dînî ilimlerde onlarla rekabet edebiliyorlardı. bk. Kavas, “Kuzey Afrika’da Bir Osmanlı Nesli: Kuloğulları”, 46.

²⁵ Hamdan b. Osman Hoca, Cezayir Dayısı Mehmed Paşa döneminde Konstantinopolis’e “ağa el-hediye” yi götürdüğünde 11 yaşındaydı. bk. Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 109.

²⁶ Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 109.

²⁷ Hamdân b. Osman Hoca, *el-Mir’ât*, 12.

²⁸ Hamdan Hoca küçük yaştan itibaren İstanbul, Paris, Londra gibi şehirleri ziyaret etmiştir. Bu tür ziyaretlerini bilgi ve görgüsünü arttırmaya, ilgi duyduğu alanlarda kendini geliştirmeye vesile kılmıştır. Tıp alanına da ilgisi vardı ve bu ilginin bir sonucu olarak da Veba Risâlesi olarak bilinen karantina tedbirleri açısından son derece önemli ve Osmanlı Devleti’nde karantina uygulamalarına kaynaklık edecek olan *İthâfü’l-Munsifin ve’l-Üdebâ bi Mebâhisi’l-İktirâz an’l-Vebâ* isimli eserini II. Mahmud’a sunabilmesinin altında bu bilimsel merak ve öğrenme azmi yatmaktadır. bk. Kurşun, “Osmanlı Cezayiri’nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/1842)”, 50.

taşkınlıkları nedeniyle kendisine şikâyetle bulunulmuştur.²⁹

Babasının vefatından sonra bir müddet Cezayir medreselerinde ders veren Hamdan b. Osman Hoca, dayısının yönlendirmesiyle ticaret hayatına girdi. Artık İstanbul veya Tunus gibi sadece Müslüman şehirlerini değil, Londra, Paris, Marsilya gibi Avrupa'nın önemli şehirlerini gezme imkânı da bulmuştu. Bu arada araştırmacı kişiliğinin bir parçası olarak gittiği, gördüğü yerleri hep farklı bir gözle inceleyip kendi ilmî seviyesini yükseltmek için kullandı. Aynı zamanda bu seyahatleri ona, 1789 Fransız İhtilali sonrası açığa çıkan ve neredeyse tüm dünyayı etkisi altına alan çeşitli fikir akımlarını tanıma ve bunlar karşısında yeni teoriler üretebilme yeteneği de kazandırdı denilebilir. Kendisi ile ilgili tüm bu gelişmeleri *Le Miroir* adlı eserinde dile getirmiştir³⁰. Fakat tamamıyla *Le Miroir* üzerinden Hamdan Hoca'yı tanımaya çalışmak eksik olacaktır. Zira Fransızcasında Hassune Dagayyis'in entelektüel birikimiyle Hamdan Hoca'nın tecrübeleri iç içe geçmiştir. Arapça aslı üzerinden de incelenmesi Hamdan b. Osman Hoca hakkında kapsamlı bilgi edinimine yardımcı olacaktır.

Öncelikle çalışmanın konusu olan Hamdan b. Osman Hoca'nın eserinin Fransızcası büyük ölçüde Hassûne Dagayyis'in (İngilizcesi Hassuna Deghayes/Fransızcası Hassuna D'Ghies, Osm: Hüseyin Mazhar Efendi) sayılabilir. Hassune Efendi sadece sıradan bir mütercim değil, aynı zamanda esere ruh veren bir müelliftir. Katkısı çok fazladır ki bu da makalenin merkezindeki bir kitabın daha iyi tanıtılmasını gerekli kılmaktadır. Bu hususta Abdullah Erdem Taş'ın "Hassune Dagayyis yahut Hüseyin Mazhar Efendi: Trablus-Paris-Londra-İstanbul Hattında Bir Osmanlı Münevveri" başlıklı tebliğinde şu ifadelere yer verilmiştir:³¹

"Hassune Efendi, Avrupa'da iken Cezayirli Hamdan b. Osman Hoca'nın "*el-Mir'ât*" adlı eserini Arapça'dan Fransızcaya çevirmişti. Hamdan b. Osman Hoca aslında Fransızca ve İngilizceyi akıcı bir şekilde konuşuyordu ancak bu dillerde hiç yazmamıştı. Ayrıca Dagayyis gibi Avrupa hukukuna, politikasına da aşina değildi. Fransız işgalini protesto eden bu kitabın Fransızcası "*Aperçu historique ve statistique sur la Régence d'Alger*" adı altında 1833'te yayınlandı. Kitabın önsözünde Yunanistan ve Belçika gibi devletler bağımsızlıklarını yenice kazanırken, bir Afrikalı halkın egemenlikten mahrum edilmesi protesto ediliyor ve eserde Avrupa düşünürlerinin kitaplarında yazdığı evrensel insan hakları, eşitlik, hukuk, adalet gibi kavramların niçin Afrikalılar için geçerli olmadığı; Fransız işgal generalinin bu haklara niçin riayet etmediği

²⁹ Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 150.

³⁰ Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 372; Hamdân b. Osman Hoca, *el-Mir'ât*, 372.

³¹ Taş, "Hassûne Dagayyis Yahut Hüseyin Mazhar Efendi: Trablus-Paris-Londra-İstanbul Hattında Bir Osmanlı Münevveri", 18. *Türk Tarih Kongresi* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 2018).

sorgulanıyordu. Kitabın kapağında Hassune Efendi çevirmen olarak “H. D. Oryantal.” şeklinde kaydedilmişti. Aslında o basitçe bir çeviri yapmamıştı. Arapça aslında olmayan veya yetersiz bir şekilde ifade edilen pek çok hususu Hassune Efendi Fransızcasında vukûfiyetle ele almış ve eserin etkisini kat kat artırmıştı.”³²

Hamdan b. Osman Hoca'nın bu süreçte Cezayir'de refah içerisinde bir yaşam sürdüğü söylenebilir. Nitekim akıllı ticârî faaliyetleri ve Mittice (Mitidja) ovalarının verimli tarım arazilerinin gelirleri ona büyük bir servet kazandırmıştır. Bizzat kendisinin beyan ettiği üzere serveti 300.000 Frank değerindeydi.³³ Böyle büyük bir servete sahip olmasının bir getirisi de şüphesiz gittiği ülkelerde özellikle Fransa'da tanınır hale gelmesiydi. Hamdan b. Osman Hoca, 1820 yılında -30 yaşlarında olan Hassune Efendi de bu sırada Fransa'da idi. Muhtemelen orada tanıştılar.- Fransızcasını geliştirip bilgi ve görgüsünü arttırmak amacıyla Fransa ziyareti sırasında, sonradan kral olacak olan Louis-Philippe ve ailesini tanıyıp yakın ilişki kurma fırsatını yakalamıştır. Aynı zamanda o, *Le Miroir* adlı eserinde Fransız aile yapısının ve Müslümanların aile yapılarının ne kadar farklı olduğuna dair bu ziyareti sırasındaki izlenimlerini çok canlı örneklerle dile getirmiştir.³⁴ Aslında sahip olduğu güç ve müreffeh yaşam Hamdan b. Osman Hoca'yı ilim öğrenmekten asla alıkoymadı. Tersine bu imkanlarını kullanarak her geçen gün kültürel seviyesini yükseltiyordu. Fransa işgali sonrası özellikle 1833'ün ardından 17 yıllık sürgün hayatı buna yardımcı olmuştu. Sadece o, fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimlerde değil aynı zamanda tıp, mantık ve dil bilimlerine de meraklıydı. Kısa bir Yunanistan ziyaretinden hemen sonra Paris'e dönerek şehrin hareketli ilmî yaşantısını da gözlemlene imkânı buldu. Nitekim bir gün Fransa Kralı Louis-Philippe ve eşinin rahatça halkın içinde dolaştığını gördüğünde bu durumu, Casbah (Kasaba)'daki sarayında uzlete çekilen Cezayir Dayısı Hüseyin Paşa ile karşılaştırmaktan kendisini alamamıştır.³⁵

Bu arada Hamdan b. Osman'ın çocukluğunun ve gençliğinin ilk yılları Cezayir dayılarından Mehmed b. Osman Dayı zamanında geçmişti. Hatta o, yine bu dayının idaresinin son yıllarında ortaya çıkan ve sonrasında Fransa'nın Cezayir'i işgal sebepleri arasında yer alan bir ticârî antlaşmaya da tanık oldu. Fransız İhtilali'nin ardından neredeyse bütün bir Avrupa'nın savaş ilan ettiği

³² İan Coller, “African Liberalism in the Age of Empire? Hassuna D'ghies and Liberal Constitutionalism in North Africa, 1822–1835”, *Modern Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 3/550-551; Salah el-Haddâd, *Lâ Takrabu Hâzihî's-Şecera*, Elektronik Nüsha, Aralık 2017, Mukaddime Kısmı.

³³ Nâsirüddîn Saîdünî, *Mine't-Türâsi't-Târîhi ve'l-Cogrâfi* (Beyrut.: Dâru'l-Mağribi'l-İslâmi., 1999), 488.

³⁴ Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 339.

³⁵ Saîdünî, *Mine't-Türâsi't-Târîhi ve'l-Cogrâfi*, 489.

Fransa yiyecek sıkıntısı ve ekonomik darboğazla mücadele etmekteydi. Bu sıkıntıyı kısmen hafifletme adına Cezayir dayısının da onayıyla Yahudi tüccar Bakri, Fransa'ya buğday ve nakit para desteği sağladı. Cumhuriyet idaresine geçen Fransa bu borçları kabullenmesine rağmen ödeme konusunda isteksiz davranmakta ve durum -son Osmanlı Dayısı- İzmirli Hüseyin Dayı'nın keyfini kaçırmaktaydı. Çünkü Yahudi tüccar Bakri'nin hem dayıya hem de Cezayir halkına büyük miktarda borcu vardı. Hüseyin Dayı alacakların tahsili konusunu Fransa hükümetine defalarca yazmasına rağmen bir türlü olumlu netice alamadı. Bu sebeple, Hüseyin Dayı Fransa'nın Cezayir Konsolosu Deval'in de bulunduğu 1827 yılında Ramazan Bayramı tebriği meclisinde, Fransa'nın neden mektuplarına cevap vermediğini konsolosa sorma imkânı buldu. Ancak konsolosun ona yanıtı küstahça oldu. Sınırlarına hâkim olamayan Hüseyin Dayı, elindeki yelpazeyi Deval'in yüzüne birkaç defa vurdu. Bu davranış bir bakıma Fransa'nın işgal hareketinin en görünür sebebi olacaktı.³⁶

Kayıtlara da "Yelpaze Olayı" olarak geçen bu hadiseden hemen sonra Cezayir, Fransa tarafından kolayca işgal edilemedi. Ancak iki yıldan fazla süren ve pek de sonuç alınamayan bir ablukadan sonra 17 Haziran 1830 yılında General Bourmont komutasındaki Fransız birlikleri Cezayir Şehri'ni ele geçirdi. Bu sırada Cezayir'de olan Hamdan b. Osman Hoca bu gelişmelerden elbette son derece rahatsızlık duyuyordu.³⁷ Bu nedenle, General Bourmont idaresindeki işgal güçleri ile iletişime geçti. En azından onları Cezayir şehrini nasıl yönetmeleri gerektiği konusunda yönlendirebileceği fikrine sahipti ve kısa sürede bu düşüncelerinin meyvelerini aldı. Hamdan b. Osman Hoca, oğlu Hasan'ı, Fransızlarca Mağriblilerin temsilcisi olarak atanan Ahmed bû Derba ile birlikte Bourmont'un yanına gönderdi. Bu müzakerelerin bir sonucu olarak Hamdan Hoca, belediye meclisi üyeliğine ve vakıfların yeniden yapılandırılması (gelirlerinin işgal güçlerine aktarılması) ile ilgili yeni kurulan

³⁶ Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 165-166. Fransa'nın uzun süredir Akdeniz ticaretinde söz sahibi olabilmek adına Kuzey Afrika sahillerine özellikle de kendisine en yakın olarak da Cezayir'e göz diktiği bilinen bir gerçektir. Sanayi Devrimi ile birlikte kölelikten ziyade yeni ticaret sahaları arayışına giren Avrupa ülkeleri ve tabii ki Fransa, ülkedeki sanayileşme sonrası artan işsizlik ve bazı siyâsî gerilimleri azaltabilmek adına çözüm arayışındaydı. İşgal konusunda Fransa Kralı X. Charles ikna edilmişti. Cezayir'in işgali Fransa'ya Afrika kapılarını açacağı gibi, İspanya'nın başaramadığı (en azından Afrika'da) Reconquista hareketini başarıya ulaştıracaktı. Sonradan Fransa'nın işgal hareketinin maddî bedelleri (insan kaybı, ekonomik yük gibi) manevî yönlemlerle azaltılma yoluna gidilmiştir. Nitekim Fransa, tarih boyunca Müslümanlar üzerine yapılan seferlerde sürekli en ön saflarda mücadele etmişti. Haçlı seferlerine katılan 5 kraldan 3'ünün Fransız olması şaşırtıcı olmasa gerekir. bk. Kavas, "Kuzey Afrika'da Bir Osmanlı Nesli: Kuloğulları"

³⁷ Fransızlar işgal ettikleri topraklarda Osmanlı unsurları, Araplar ve Mağribliler (Endülüs ve Fas) arasında yeni dengeler oluşturmak amacıyla Türkleri eşlerinden ve çocuklarından ayırarak Osmanlı topraklarına göçe zorlamıştır. Bu insanlar günlerce limanlarda bekletildikten sonra zor şartlar altında gidecekleri yere ulaşabilmişlerdir. bk. *Osmanlı Belgelerinde Cezayir*, çev. Fazıl Bayat-Yaşar Muhammed Salih el-Şerif (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2010), 290.

komisyona üye seçildi. İşgal güçlerinin istekleri aleyhinde hareket eden Hamdan b. Osman Hoca, vakıf malları konusunda Fransızlara boyun eğmediği için çok geçmeden bu görevlerinden uzaklaştırıldı.³⁸

Cezayir'in işgali sadece başşehir Cezayir ile sınırlı kalmış, bölgeye gönderilen işgal valileri de birbiri ardınca değişmişti. 1832 yılında bölge valisi Duc de Rovigo işgali merkezden çevreye yaymaya karar verdi. Bu arada Konstantin beyi Ahmed Bey'e bir elçi gönderilmesi gündeme geldi. Hamdan b. Osman Hoca, mecburiyetten ve zihninin bir kenarında yatan vatan toprağının bir şekilde mutlaka savunulması gerektiği düşüncesiyle mecburen görevi kabul etmek zorunda kaldı.

Bu aşamada bize göre, Hamdan b. Osman Hoca siyâsî dehasını ortaya koyan bir adım attı. Cezayir'in doğu bölgelerinin idarecisi Konstantin Bey'i Hacı Ahmed Bey ile yakinen tanışıyorlardı. Ahmed Bey ile Fransız işgali hakkında istişarelerde bulundu. Hamdan Hoca'nın çözüm önerileri neticesinde, hâlâ Osmanlı Devleti'ne tâbi olduklarını, düşmana teslimiyet konusunda yetkili makam olarak onun bu işlerin altından tek başına kalkamayacağı hususunda onu ikna etmiştir. Hala Osmanlı idaresi altında bulunan Cezayir toprakları için Fransız işgaline karşı nasıl mücadele verilmesi gerektiğinin en açık göstergesi Hamdan b. Osman Hoca'nın bu elçilik görevi olmuştur denilebilir. Hatta bu elçilik görevi sayesinde Cezayir'in henüz işgal edilememiş topraklarının da Osmanlı Devleti'ne bağlı olduğu düşüncesinin yayılmış olduğu iddia edilebilir.³⁹ Garp Ocakları, Avrupa devletlerince bağımsız krallıklar gibi değerlendirilmiş ancak işgalin ardından Osmanlı Devleti bu anlayışa şiddetle karşı çıkmıştır.⁴⁰

Çalışmamızın başında belirttiğimiz üzere 1833 yılı, 60 yaşına ulaşan Hamdan Hoca'nın Cezayir'i terk edip bağımsızlık mücadelesini hızlandırarak Paris'teki temaslarının neticelerini almaya başladığı yıldır. Özellikle bu yılın yaz aylarına doğru Fransa Kralı Louis Philippe'ye işgal kuvvetlerinin insanlık dışı uygulamalarının Fransa'nın tarihinde kara bir leke olarak kalacağını bildirdi.⁴¹ Nitekim bu gelişmeler olup biterken Fransa kamuoyunda işgal karşıtı söylemler yükselmişti. Bunların da etkisiyle kral derhal bir "Afrika Komisyonu" kurulmasını istedi. Bu ortamda devreye giren Hamdan b. Osman Hoca, söz konusu komisyonda Cezayirli'lere karşı uygulanan insanlık suçlarını rahatça

³⁸ Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 257.

³⁹ Osmanlı Devleti her zaman Fransız işgaline karşı direnen, bu uğurda mücadele edenlere sahip çıkmıştır. Konuyla ilgili olarak bk. *Osmanlı Belgelerinde Cezayir*, 232.

⁴⁰ Abdullah Erdem Taş – İsa Gökgedik, "Garp Ocaklarında Çözümle: İngiltere ve Fransa'nın Garp Ocaklarıyla Yaptığı Antlaşmalarda Birliği Bozucu Maddeler (17.-19. yy.)", *İstem*, 20/39 (2022), 251-275.

⁴¹ Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 359; 380.

ifade edebilme imkânı buldu.⁴²

Cezayir coğrafyasında bir taraftan bu siyâsî gelişmeler kaydedilirken, öte yandan Hamdan b. Osman Hoca, 1833 yılı içerisinde aslında bir rapor niteliği de taşıyan *Le Miroir/el-Mir'ât* adlı eserini kaleme almıştı. Eser önce Arapça olarak basılmış, ardından aynı yıl –sömürge karşıtlığı ile bilinen- Trablusgarplı Hassûne ed-Dagayyis⁴³ tarafından *Aperçu Historique et Statistique sur La Regence D'Alger* ismiyle Fransızca'ya tercüme edilmiştir.⁴⁴ *Le Miroir*, iki ana bölümden oluşmaktadır. Eserde kısaca söylemek gerekirse ilk bölümde Osmanlı hâkimiyeti ve idaresine, ikinci bölümde ise Fransız işgaline yer verilmektedir.⁴⁵

Hamdan b. Osman Hoca, Fransız işgalinin ve vatani Cezayir'in uğradığı zulmün etkilerinin en yoğun şekilde yaşandığı bu sıkıntılı dönemde siyâsî birikimi ve dehası yanında, kalemiyle de vatanının bağımsızlık mücadelesine destek vermekteydi. Bunun tipik göstergesi kaleme aldığı iki eseridir. O, ilkin Fransız zulmünü kamuoyuna duyurmak maksadıyla *Le Miroir/el-Mir'ât (Ayna)* adlı eseri yazdı.⁴⁶ İkinci olarak da Afrika Komisyonu üyeleri için hazırladığı biraz daha yumuşak ifade ve üslup kullandığı ve fakat yaşanan gerçekleri asla gizlemediği günlükleridir.⁴⁷ Söz konusu günlükler, George Yver'in, *Si Hamdan ben Othman Khodja* adıyla yayımlanan kitabının son kısmında *Memoire de Si Hamdan* şeklinde yer almaktadır.

Hamdan b. Osman Hoca, 1836 yılında (Hassune Dagayyis de bu tarihte İstanbul'a geldi, muhtemelen birlikte gelmişlerdir.) 63 yaşında iken, kendisine

⁴² Hamdan b. Osman Hoca'nın duyurma imkânı bulduğu insanlık dışı işgal uygulamalarından; ailelerin parçalanarak sadece erkeklerin göçe zorlanması, Cezayir'deki mezarlıklardan toplanan insan kemiklerinin gemilerle Marsilya limanına taşınıp şeker fabrikalarında beyazlatıcı olarak kullanılması sadece birkaçıdır. İnsan kemiklerinin Fransa'ya Bonne Josephine isimli gemiyle gizlice götürülmesi ile ilgili olarak bk. Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 434-435.

⁴³ Daha fazla bilgi için bk. Abdullah Erdem Taş, "Trablusgarplı Bir Devlet Adamı: Hassûne Dagayyis ve Garp Ocakları Hakkındaki 1250/1834 Tarihli Lâyihası", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*/50 (Ekim 2016), 86-108.

⁴⁴ Daha fazla bilgi için bk. Saîdüni, *Mine't-Türâsi't-Târîhi ve'l-Cogrâfi*, 491-493; Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/1842)", 45.

⁴⁵ Hamdan b. Osman Hoca'nın bu eserinin devlet yönetimine katkısını farklı bakış açısıyla incelenmesine örnek olarak bk. Tayeb Chenntouf (çev. Bahar Bakır), "Cezayir'de Devlet Meşrulaştırması (16.-19. Yüzyıl) Hamdan Khodja'nın Aynası", *Yükselen Afrika ve Türkiye/Rising Africa and Turkey*, haz. Ahmet Kavas-Hasan Öztürk (İstanbul: Tasam Yayınları, 2006), Erişim <https://afrika.tasam.org/pdf/yayinlar/14-chentouf.pdf>

⁴⁶ Hamdan b. Osman Hoca'nın bu eserine "Ayna" ismini vermesi çok manidardır. Kendilerini son derece "medenî, insancıl vb." terimlerle ifade eden bu insanlara, Avrupa dışında yaptıkları zulümle yüzleşmeleri için, dahası kendilerini görebilmeleri için bu isim verilmiştir.

⁴⁷ Yver, *Si Hamdan ben Othman Khodja*, 125-138.

değer veren⁴⁸ ve mücadelesini çok iyi tanıyan insanların bulunduğu Osmanlı Devleti'nin başşehri İstanbul'a döndü. Tam da bu yıllarda veba salgını Sultan II. Mahmud'un üstesinden gelmesi gereken önemli bir mesele haline gelmişti. Avrupalı devletler, gerekli tedbirlerin derhal alınmasını istemekte, tedbir alınmadığı takdirde Osmanlı coğrafyasının hastalığın taşınmasına çok elverişli olduğu eleştirilerini dillendirmekteydiler.⁴⁹

II. Mahmud bu sorunun üstesinden gelmeye çalışırken, Hamdan Hoca tıp ilmine merakı ve Avrupa'da gördüğü karantina uygulamalarının da etkisiyle *İthâfû'l-Munsifîn ve'l-Üdebâ bi Mebâhisi'l-İktirâz ani'l-Vebâ* isimli eserini sultana takdim etti. Böylesine sıkıntılı bir ortamda, böyle bir eseri takdim etmesi ve bu konuyla ilgili *Takvim-i Vekayi Gazetesi*'nde yazı kaleme alması Hamdan b. Osman Hoca'nın bilgi ve cesaretinin açık bir göstergesidir.⁵⁰

2. Uzlaştırıcı Siyâsî Figür Olarak Hamdan b. Osman Hoca

Hamdan b. Osman Hoca; fakih, birinci sekreter ve mukataacı olan babası Osman Hoca'dan ilk eğitimi almıştır. Babasının vefatının ardından, bir müddet "sandalye tuttum" ifadesiyle belirttiği gibi müderrislik görevini devam ettirdi.⁵¹ Hanefî fıkına dair üst düzey bilgisinin kaynağı küçük yaştan itibaren toplamda 17 yıl kaldığı İstanbul'daki eğitimi idi.⁵²

Amcasının yönlendirmesiyle, ticarete ve dolayısıyla farklı ülkelere seyahate başlayan Hamdan b. Osman Hoca bilgi ve görgüsünü hızla arttırdı. Avrupa seyahatleri sırasında 1789 Fransız İhtilali sonrası siyâsî değişimlerin etkisiyle, liberal ve Cumhuriyetçi bir yönetim tarzını yakından inceleme imkânı buldu. Osmanlı Devleti'nin yönetim ilkelerini yakından bilen Hamdan b. Osman Hoca, Fransız İhtilali sonrası özgürlük, kanun önünde eşitlik, insan hakları gibi bazı kavramların ve bu kavramlar etrafında gelişen uygulamaların aslında birbirinden çok da farkı olmayan bir yapıda olduğunu hem Avrupa'ya hem de Müslüman dünyaya anlatma gayreti içerisinde oldu. Ona göre Fransız devlet yönetimindeki "yeni" hükümlerin ve Osmanlı idaresinde uygulamadaki yönetim ilkelerinin farkında olan bir kişi çok da zorlanmadan bu iki yönetim şeklini birbiriyle uyumlu hale getirebilirdi. Yeter ki, hukuk alanında doğru bilgiye sahip olsun. Hamdan b. Osman Hoca, Avrupa'da liberalizmi savunanların, Müslümanların hukuk düzeninin zamanın gerisinde kaldığı ve

⁴⁸ Hamdan Hoca için "Cezayir Ulemasından" olarak bahsedilen ve maaş bağlanmasıyla ilgili evraklar için bk. *Osmanlı Belgelerinde Cezayir*, 233; Hamdan Hoca'nın oğlu Ali Rıza'ya rütbe verilmesiyle ilgili olarak bk. *Osmanlı Belgelerinde Cezayir*, 210.

⁴⁹ Sevtap Metin, "Osmanlı Devleti'nden Lozan'a Karantina Teşkilatlanması: Yeni Bir Kapitülasyon muydu?", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 23/2 (2021), 913-926.

⁵⁰ Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/1842)", 51.

⁵¹ Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 104.

⁵² Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/1842)", 50.

ihtiyaçlara cevap veremediği ile ilgili suçlamalarda bulunmadan önce, Müslümanların yasalarının ve kurumlarının aslında ne kadar özgürlükçü bir yapıda olduğunu öğrenebilmek için biraz daha gayret sahibi olmaları gerektiğini vurgulamıştır. Yanlı bir tutum olmadığı takdirde de bu düşmanlığın olmayacağı görüşündeydi.⁵³

Fransız İşgali sonrası Paris'te kaleme aldığı *Le Miroir/el-Mir'ât* (Ayna) adlı eseri siyâsî, sosyal ve ekonomik alandaki görüşlerini yansıtmasının yanında adeta Fransız idarecilere yönetim alanında ders niteliğinde örnekler de vermektedir. Bu örnekler, elbette mevcut Osmanlı Devleti'nin yönetim ilkelerinden alınmıştır. Türklerin, Cezayir topraklarına gelmeden önce Anadolu'da bir asker olarak başladıkları yolculuklarının nasıl bir başarı hikayesine dönüştüğünü anlatmaktaydı. Türklerin görev ve çıkarlarının aynı zamanda Cezayir halkının da menfaatleri adına hareket etmelerini gerekli kıldığını belirten Hamdan Hoca,⁵⁴ bu bilinçle halka yaklaşan Türklerin yönetimde başarılı olduklarının altını çizmiştir.⁵⁵

Hamdan b. Osman Hoca, 1830 yılında başlayan Fransız işgalinin başarılı olamamasına sebep olarak, Cezayirlilere verilen sözlerin tutulmamasını, onlara kötü muamele edilmesini göstermektedir. Osmanlı Devleti'nin merhametli yönetiminin yansması olarak Cezayir'de kurulmuş olan Beytûlmâl, bölgedeki fakir ve ihtiyaç sahiplerine hizmet verdiği gibi, veba salgını zamanlarında da tüm halka önemli miktarda maddî yardımda bulunmuştur. Ne yazık ki, Fransız işgal güçlerinin bu kurumun içini boşaltmaları halkın onlara karşı öfkesini daha da arttırmıştır.⁵⁶

Osmanlı siyâsî tecrübesinin ilk zamanlardan itibaren elde ettiği "uzlaştırıcı" özelliği, Hamdan b. Osman Hoca'nın da görüş ve tecrübelerine yansımaktaydı. Fransa'nın Cezayir işgali sırasında ilk yıllarda istediği ilerlemeyi kaydedememesi, Cezayir işgal komutanlarının da değişmesini beraberinde getirdi. 6 Aralık 1831'den 29 Nisan 1833'e kadar görev yapan General De Rovigo, Doğudaki güçlü Konstantin Bey'i Hacı Ahmed Bey'i teslim olmaya ikna etmek amacıyla hatırı sayılır birini elçi olarak göndermek istedi.⁵⁷ General De

⁵³ Hamdan b. Osman Hoca'nın *Le Miroir* adlı eserinde geçen "zamanın ve insanın ihtiyaçları, kanunların öngörmediği durumları doğurabilir" ifadesi (Mecelle kaidesi olarak ifade etmek gerekirse; "Ezmânın Teğayyürü ile Ahkâmın Teğayyürü İnkâr Olunamaz". bk. Hâdimî, Mecâmiu'l-Hakâik, 370). Aslında Avrupalıların sözüm ona sadece kendi hukuklarına ait olduğunu iddia ettikleri değişim ve dönüşüm kavramlarının Müslümanların yönetim ilkelerinde zaten mevcut olduğunu anlatmaktadır. Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 105.

⁵⁴ Cezayir halkının ihtiyaçları için kurulan ve bu doğrultuda hizmet veren Beytûlmâl'de paranın daha çok birikmesi için hiç evlenmeyen Türkler vardır. Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 135.

⁵⁵ Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 107.

⁵⁶ Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 112.

⁵⁷ Hamdan Hoca'nın oğlu, Ali Rıza Paşa yazdığı *Mir'âtü'l-Cezâir* adlı eserinde, Konstantin beyinden insanların korktuğunu, canlarından endişe ettikleri için yanına kimsenin gitmek istemediğini

Rovigo'ya Hamdan b. Osman Hoca'nın Konstantin Bey'i Hacı Ahmed ile aralarının iyi olduğunun söylenmesi, Rovigo'ya düşündüğü arabulucuyu bulma imkânı vermiş oldu.⁵⁸

Cezayir'in en büyük vilâyeti olan Konstantin, ekonomik olarak neredeyse tüm vilâyeti beslemekteydi. Genelde Arap ve Kuloğullarından oluşan nüfusa yine bir Kuloğlu beylik yapıyordu.⁵⁹ İdarede sert tedbirler alan ve kendisi için tehdit olarak algıladıkları kişiyi –rütbesi ne olursa olsun- idam etmekten çekinmeyen Hacı Ahmed Bey ile görüşmekten çoğu insan korkuyordu. Hatta kendisiyle barış görüşmeleri yapmak isteyen Rovigo bile onunla ilk etapta direkt görüşmekten çekindi. Hamdan b. Osman Hoca'yı yanına çağırıp Konstantin Bey'i Hacı Ahmed Bey'e elçi olarak gönderme fikrini açtı. Bu konuda pek de istekli olmayan Hamdan b. Osman Hoca, ısrarlara dayanamayarak 1832 yazında oğlu Ali Rıza ile birlikte on beş günlük mesafedeki, tehlikeli yollardan gidilecek olan Konstantin'e doğru yola çıkmaya karar verdi. Yola çıkmadan önce emniyetli bir yolculuk için yol boyu kendisine eşlik edecek, yöre halkının saygı gösterdiği rehberlere haber gönderdi. Aslında bu rehberler birer şeyhti. Hamdan b. Osman Hoca, Cercera şeyhine önce haber gönderip onunla birlikte daha az tehlikeli olan dağ yollarından gitti. Sonrasında diğer şeyhler Hamdan b. Osman Hoca ve oğlunu alıp sırayla Konstantin şehrine kadar kendilerine rehberlik ettiler.⁶⁰

Hamdan b. Osman Hoca ve oğlu yol güvenliği için farklı bir rota izlemek zorunda oldukları için on beş günden fazla süren bir yolculuk neticesinde

belirtir. Bir Kuloğlu olan Hacı Ahmed Bey aslında bey olamazdı. Cezayir işgal edilmeye başlandığında, Cezayir beyi Ahmed Bey, çabuk davranarak Konstantin beyi Hacı Ahmed'i bey ilan etti ve halkın da onayını alarak Cezayir direnişinin Osmanlı Devleti'ne bağlı bir bey ile devam etmesini sağlamış oldu. bk. Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 215.

⁵⁸ Rovigo endişeliydi çünkü başşehir ile Konstantin arası yaya olarak 15 günlük mesafeydi ve bu uzaklıktaki direniş merkezi Hacı Ahmed Bey'in etrafında toplanmıştı. Hacı Ahmed Bey, Osmanlı padişahı adına para basmaya başlamış, insanların alıştığı Osmanlı yönetim tarzını Konstantin'de de uygulamaya başlamıştı. Cezayir'in doğusunda güçlü bir direniş örgütlenmiş ve dahası Osmanlı Devleti ile siyâsî bir bağ bile kurulmuştu. bk. Ali Rıza Paşa, *Mir'âtü'l-Cezâir*, haz. Mehmet Nam (İstanbul: Akademi Tizit Yayınları, 2012), 162.

⁵⁹ Kuloğulları, 1630 yılında isyan etmeleri sebebiyle Cezayir'de ayrıcalıklı konumlarını kaybettiler ve bir daha yöneticilik görevlerine getirilmediler. Fakat şartların zorlamasıyla Kuloğlu Hacı Ahmed Bey, Cezayir dayısı tarafından Konstantin vilâyetine yönetici olarak atandı, işgal sonrasında da tüm halk tarafından Fransızların giremediği tüm Cezayir'in beyi olarak seçilmiştir. Zengin bir tüccar ve entelektüel Kuloğlu olan Hamdan b. Osman Hoca'nın, yine güçlü bir yönetici Kuloğlu olan Hacı Ahmed Bey ile ilişkilerinin iyi olmasını ikisinin de mensubu olduğu sosyal sınıfla ilgili olduğu görüşünderiz.

⁶⁰ Ali Rıza Paşa, *Mir'âtü'l-Cezâir*, 165-167. Bu yolculukta Ali Rıza Paşa, gözlediği bazı ilginç hadiselerle de değinmiştir. Özellikle şeyhin bindiği katırın tüylerini makasla kesip hastalıklara karşı şifa vermesi amacıyla tütsüde kullanılması, katırdan daha inmeden şeyhi sırtlarına alarak hiç yere bastırmadan konaklayacakları eve götürmeleri ilginç olaylardır. bk. Ali Rıza Paşa, *Mir'âtü'l-Cezâir*, 167.

Konstantin'e yakın bir bölge olan Bâb el-Hadid'e vardı. O sırada Tunus sınırındaki Hınşala Kabilesi'ni ziyaret eden Hacı Ahmed Bey yerine vekil olarak İbn İsa'yı bırakmıştı. Hamdan b. Osman Hoca'nın bu vekille arası iyi olmamasına rağmen, şehre girip, ertesi gün Hacı Ahmed'in gelmesini endişe ile bekledi. Konstantin beyi Hacı Ahmed, Hamdan b. Osman Hoca'nın beraberinde getirdiği mektubun içeriğini öğrenince, Fransızlara verilecek cevabı da –duruma vukûfiyeti ve siyâsî bilgisi sebebiyle- Hamdan b. Osman Hoca'nın hazırlamasını istedi.⁶¹ Uzlaştırıcı yönünü ortaya koyan ve aynı zamanda Osmanlı Devleti'ne bağlılığını bildiren Hamdan Hoca; bu toprakların Osmanlı mülkü olduğunu söyledi ve ifadelerin öneminden dolayı tercümesini aynen aktaracağımız şu satırları Hacı Ahmed Bey'e yazdırdı: “Ben -Konstantin Bey'i Hacı Ahmed Paşa- paşalık görevi için seçildim ve gönderildim. Bu sebeple size herhangi bir cevap veremem, sizinle uzlaşmam çünkü bağlı bulunduğum Osmanlı padişahına bilgi vermem gerekli ki, sizinle bir diyaloga girebileyim. Denize uzak bir vilâyet olduğumuz için deniz yoluyla Bâb-ı Âlî ile temasa geçemem fakat bana Annâbe Limanını verirseniz işte o zaman -Osmanlı sultanına danıştıktan sonra- size bir cevap verebilirim.” Bu siyâsî cevabı⁶² beğenen Hacı Ahmed Bey de karşılığında hemen cevabını yazdırıp Hamdan b. Osman Hoca'ya teslim etti. Vakit kaybetmeden yola çıkan Hamdan b. Osman Hoca Annâbe Limanı'na gidip gemiyle Cezayir şehrine dönüp, Rovigo'ya cevâbî mektubu ulaştırdı.⁶³ Cevaptaki siyâsî manevrayı anlayan ve bu durumdan hiç de hoşlanmayan Rovigo, derhal Hamdan b. Osman Hoca'nın Konstantin'e gidip Fransa'nın istediği teslim antlaşmasını yapmasını istedi. Hacı Ahmed Bey, tekrardan cevabın Hamdan b. Osman Hoca tarafından hazırlanmasını istedi. Bu sefer Rovigo'yu kızdırmadan bir yol bulmak niyetindeki Hamdan b. Osman Hoca, Osmanlı padişahını zikretmeden sadece Annâbe Limanı'nın kendisine verilmesi talebinde bulunduğu bir mektubu Hacı Ahmed Bey'e yazdırdı. Hamdan b. Osman Hoca, Annâbe Limanı üzerinden gizliden de olsa Bâb-ı Âlî ile temas kurma imkânı elde edilmesini düşünen Hamdan b. Osman Hoca bu isteğine ne yazık ki Rovigo'nun görevden alınması sebebiyle ulaşamadı.⁶⁴

Cezayir işgalini hızlandıran Fransa ile diyalog kurma umudunu kaybeden Hamdan b. Osman Hoca İbrahim b. Mustafa ile birlikte, 13 Mayıs 1834 yılında Bâdis'ten⁶⁵ II. Mahmud'a, Trablusgarp ve Tunus'un birleştirilerek ve tek bir

⁶¹ Kurşun, “Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/1842)”, 40.

⁶² Bu cevap, işgal karşısında Cezayir Müslümanlarının hem zaman kazanmasını sağlamış hem de Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarını pekiştirdiklerini Fransız işgal güçlerine açıkça gösterme imkânı sağlamıştır. Hamdan b. Osman Hoca'nın devlet yönetimi ve uzlaştırıcı siyasete ne kadar hâkim olduğunu bu mektup yazdırma işinde görebiliriz.

⁶³ Ali Rıza Paşa, *Mir'âtü'l-Cezâir*, 170-171.

⁶⁴ Kurşun, “Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/ 1842)”, 41.

⁶⁵ Cezayir'de bir kasaba, bk. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları* (Ankara: Başbakanlık Devler Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017), 77.

merkez gibi yapılandırılarak Fransız işgaline karşı güçlü bir cephe hattı oluşturulmasının faydaları hakkında tavsiye niteliğinde bilgiler verdi.⁶⁶ Ayrıca Anadolu'dan asker getirilmesinin sakinlerinden bahseden Hamdan b. Osman Hoca, bölgenin yerlileri ve savaşçı nitelikleriyle bilinen Berberilerin orduya alınarak onlardan yararlanma düşüncesini aktardı. Hamdan b. Osman Hoca, bölgede yaşayanların askere alınıp işgal altındaki toprakları kurtarma yolunda adeta onlara bir kimlik kazandırılması siyasetini takip etmiştir.⁶⁷

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle, Hamdan b. Osman Hoca'nın Fransız işgali karşısında ortaya koyduğu gayret ve bu gayretin arkasındaki hedeflerden hareketle onun uzlaştırıcı siyâsî bir figür ve bölge insanına kimlik ve aidiyet duygusu kazandıran önemli bir vatansever olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

3. Fransız İşgal Siyaseti ve Fransız Zulmü

5 Temmuz 1830 yılında, Sidi Ferraj denilen başşehir Cezayir'e çok yakın liman bölgesine 37.000 askeriyle çıkarma yapan General Bourmont, fazlaca bir direniş görmeden sahilde kamp kurmuştu. Kasaba bölgesi de denilen şehrin idare merkezinin olduğu mahallede bir araya gelen Hüseyin Dayı ve üst düzey yöneticiler böyle medenî ve insancıl bir milletin kendilerine asla zulmetmeyeceklerini düşünerek kendi aralarında işgal güçleri komutanına gidip antlaşma yapmak istediklerini iletceklerdi. Özellikle çocuklar, kadınlar ve kutsal mekanların güvenliğini sağlamayı hedefledikleri bu görüşme işgal güçlerince tüm güvencelerin verildiği oldukça sakin bir ortamda geçti.

General Bourmont, Cezayir sahillerine işgal güçleri komutanı olarak girişinden itibaren sürekli kendisinin Osmanlı Devleti adına görevlendirildiği yalanına başvurdu.⁶⁸ Devamında hemen şehre girmek yerine yeni talimatları kamp kurduğu sahilde, çadırında bekleyeceğini kendisine barış görüşmeleri için gelen Cezayir heyetine anlattı. Fransız komutan, iki elçinin "camilere ve kutsal mekanlara, çocuklara ve kadınlara dokunulmayacak" teklifini kabul ettikten sonra, daha da ileri giderek şunları da ilave etmiştir: "Cezayir şehri kesinlikle bir Osmanlı şehridir ve yapmam gereken tek şey şehre girip Osmanlı Devleti'nden bana gelecek emirleri beklemektir." Tüm bu görüşmeler gerçekleşirken Cezayir ahalisi olanlardan habersiz, kıyamet gününü yaşıyorcasına oraya buraya koşturup duruyordu.⁶⁹

Fransız işgal güçleri şehre girer girmez verdikleri tüm sözleri unutup camileri derhal kiliseye çevirdi. Cezayir'in ilk camisi "Seyyide Camii"ni, içerisinde

⁶⁶ Osmanlı Belgelerinde Cezayir, 176.

⁶⁷ Kurşun, "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/ 1842)", 42.

⁶⁸ Ali Rıza Paşa, *Mir'âtü'l-Cezâir*, 144.

⁶⁹ Ali Rıza Paşa, *Mir'âtü'l-Cezâir*, 145.

hazine saklandığı gerekçesiyle yıktılar. Fransızların, Müslümanların kutsal olarak gördüğü her ne varsa, tüm değerlere karşı çok saldırgan davranmasının izleri “Reconquista” hareketinde aranmalıdır. Müslümanların Sicilya ve Endülüs üzerinden Avrupa'ya ilerlemelerinden sonra onları sadece Avrupa'dan değil Kuzey Afrika ve Kudüs gibi Müslüman topraklarından da çıkarmak ve oraları işgal etmek Fransızlar için adeta kutsal bir amaç haline gelmiştir. Haçlı Seferleri'ne katılan beş Avrupa kralından, üçünün Fransız olması bu hedefin tarih sahnesine yansımalarıdır.⁷⁰

Cezayir işgali sonrası Fransızlar, şehirde buldukları çocukları, okullarda okuma yazma öğretme bahanesiyle toplayıp Hıristiyan eğitimi vermişlerdir. Rahipler, halkı dinlerinden döndürebilme adına çok fazla gayret gösterdi fakat bu uygulama halkın İslâmiyet'e daha da bağlanmasına yol açtı. Açlık içinde kıvranan zavallı çocuklara güzel elbiseler veren Fransızlar, onları din adamlarına teslim etmeyi ihmal etmediler.⁷¹

Fransızların insanlık dışı işgal uygulamalarına ilginç bir örnek de evli Türk erkeklerin Cezayir'den çıkarılmaları sırasında eşlerinden ve çocuklarından ayrılmaları konusunda baskı altına alınmasıdır.⁷² Bu süreçte Türk erkekleri hızla şehirden çıkarılıp gemilere bindirildiler. Bir kısmı İzmir'e, bir kısmı da Girit'e gönderildi.⁷³ Fransız komutan Bourmont, o dönem şehre girer girmez Türkleri hedef alarak onları ailelerinden ayırmış, zor şartlar altında bekleyecekleri gemilere bindirmiş ve onları sürgüne göndermişti. İber Yarımadasından son Müslümanların zorunlu sürgününden dört asır sonra Türkler de böylelikle Anadolu'ya eş ve çocuklarından ayrı şekilde gönderildiler. Anadolu'ya ulaşmadan çok zaman önce Tunus ve İtalya limanlarında hastalık ve sefalet içerisinde beklerken ölen bu Müslümanların kaderi nihayet Cebel-i Tarık Boğazı'nda denize atılan üç milyon Endülüslü Müslümanın kaderiyle keşişmişti.⁷⁴

Fransız işgali sırasında şehirlilerden daha zor durumda olanlar, dağlık bölgelerde yaşayan Bedevîler ve Berberîlerdi. Şehirde yaşayan halk bir şekilde başlarının çaresine bakmaya çalışırken, şehir dışında yaşayanların durumu içler acısıydı. Öyle ki vahşilikte hayvanların çok ötesine giden Fransız işgal güçleri, Kıta Avrupası dışında medeniyeti, Fransız İhtilali'ni ve dahası insanlık adına ne varsa unutturmasına çevredeki kabile ve köylere saldırıp ganimet adına kadınların kollarını kesip bileziklerini aldılar. Ganimet olarak elde ettikleri altın küpeler, koparılan kulaklar ile birlikte satılıyordu. Cezayir şehri

⁷⁰ Ahmet Kavas, *Osmanlı-Afrika İlişkileri* (İstanbul: Tasam Yayınları, 2006), 173.

⁷¹ Ali Rıza Paşa, *Mir'âtü'l-Cezâir*, 157.

⁷² Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 220.

⁷³ *Osmanlı Belgelerinde Cezayir*, 284, 298.

⁷⁴ Selda Kayapınar, “Fransa'nın Cezayir'de İlk Dönem İşgal Uygulamaları”, *Yeni Türkiye Dergisi* 3/97 (2017), 533.

pazar yeri satılmayı bekleyen yerli halkın kadınlarıyla doluydu.⁷⁵

Hamdan b. Osman Hoca, *Le Miroir* adlı eserinin son sayfalarında Fransızlarca düzenlenen resmî bir belgenin şahitliğiyle sömürge güçlerinin sadece yaşayanları değil ölüleri bile mezarlarında rahat bırakmadıklarına dair önemli bir belgeyi de tüm kamuoyuna duyurmuştur. Bu belgede Cezayir mezarlarından toplanan insan kemiklerinin Bonne Josephine Gemisi'ne yüklenerek Marsilya Limanı'na götürüldüğü ve bu insan kemiklerinin şeker fabrikasında kullanıldığı anlatılmaktadır. Çok üzüntü vericidir ki, bazı kemikler üzerindeki saç ve deri kalıntılarından, bu kemiklerin yeni gömülmüş insanlara ait olduğu öğrenilmektedir.⁷⁶

⁷⁵ Yver, "Si Hamdan ben Othman Khodja", 124.

⁷⁶ Sıdy Hamdan ben Othman Khoja, *Le Miroir*, 430-435.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin Bizans sınırında bir uç beyliği olarak edinmeye başladığı uzlaştırıcı siyâsî tecrübe, Balkan coğrafyasında artarak devam etmiş ve Osmanlıların yönetim anlayışının belirleyici bir unsuru haline gelmiştir. Yönetim anlayışındaki bu belirleyici unsurun yardımıyla Osmanlı Devleti Anadolu ile Cezayir arasında geçmişten günümüze derin izler bırakan insânî ve ticârî ilişkiler kurmuştur. İki bölge arasında adeta bir köprü olan bu ilişkilerin en belirgin sonucu ise, babası Türk, annesi yerli halktan olan ve yepyeni bir nesil olarak varlığını günümüze kadar devam ettiren "Kuloğulları"dır.

Osman Hoca, 18. yüzyılın sonlarına doğru Batı Anadolu'dan cihat yurdu Cezayir'e Hanefî fıkhnı öğretmek amacıyla giden önemli bir Osmanlı müderrisiydi. Endülüs'ten Cezayir'e göç etmiş bir hanımla evlenen Osman Hoca'nın evladı olarak dünyaya gelen Hamdan b. Osman, her Kuloğlu gibi iyi bir eğitim almış, babasının Cezayir'de yerine getirdiği önemli görevlere binâen yönetim ve halk nezdinde büyük itibar kazanmıştır. Ata yurdu Anadolu'dan ayrı tutulmadan hem Cezayir hem İstanbul hem de Avrupa'da almış olduğu klasik ve modern eğitiminin bir sonucu olarak 1789 Fransız İhtilali sonrası ortaya çıkan "yenilikçi" fikirler karşısında görüş beyan eden şarklı bir entelektüel olan Hamdan b. Osman Hoca, Fransız sömürgeciliğinin Afrika'da yayılma alanı olarak seçtiği ülkesini kalemiyle savunmuştur. Onun *Le Miroir (Arapça el-Mir'ât/Ayna)* adlı eseri, Avrupalılara Cezayir'de işledikleri insanlık suçlarını göstermesi ve medenî Avrupa insanına, kendini tanıyabilmesi açısından bir "Ayna" görevi görmüştür.

Hamdan b. Osman Hoca'nın, babası Osman Hoca ile birlikte Burdur Medreselerinden başlayan ve baştan itibaren mücadele içerisinde geçen hayat hikayesi ülkemizde pek de fazla bilinmemektedir. Onun mücadele, vatan sevgisi ve ilmî merak ile yoğrulan hayatı, araştırmacıların daha çok ilgisini çektikçe, değişim ve gelişimin bayraklaştırdığı dönemin Hristiyan ve Müslüman coğrafyaları ile sosyal, siyâsî ve ekonomik yapıları hakkında ilginç bazı bilgilerine ulaşılacaktır.

Araştırılmaya muhtaç olmakla birlikte, Osmanlı Türklerinin kendilerine yurt edindikleri bu coğrafyada ortaya çıkan bu yeni nesil, günümüzde bile siyâsî, sosyal ve ekonomik olarak etkisini hissettirmektedir. Hamdan b. Osman Hoca'nın babasının da kaydını tuttuğu defterlerden olan "Yeniçeri Sicilleri", Cezayir başta olmak üzere tüm Kuzey Afrika'daki insan hareketliliğinin en önemli belgelerindedir. Tunus Millî Arşivi'nde de mevcut bu defterler incelendikçe, daha nice Hamdan b. Osman Hoca gibi Anadolu ile Kuzey Afrika arasında köprü olmuş yiğitlerin hikayeleri gün yüzüne çıkacaktır.

Kaynakça

- Ali Rıza Paşa. *Mir'âtü'l-Cezâir*. haz. Mehmet Nam. İstanbul: Akademi Titez Yayınları, 2012.
- Chenntouf, Tayeb. (çev. Bakır, Bahar). "Cezayir'de Devlet Meşrulaştırması (16. -19. Yüzyıl) Hamdan Khodja'nın Aynası". *Yükselen Afrika ve Türkiye/Rising Africa and Turkey*. haz. Ahmet Kavas-Hasan Öztürk İstanbul: Tasam Yayınları, 2006. Erişim <https://afrika.tasam.org/pdf/yayinlar/14-chentouf.pdf>
- Coller, İan. "African Liberalism in the Age of Empire? Hassuna D'ghies and Liberal Constitutionalism in North Africa, 1822–1835". *Modern Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).
- Güler, İbrahim. "Tunus Milli Arşivi ve Arşivin Türkçe Belgeler Açısından Değerlendirilmesi". *Bellekten* 62/234 (Ağustos 1998), 551-566.
- el-Hâdimî, Ebû Saîd. *Mecâmiu'l-Hakâik*. İstanbul: (Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâ'ik* içinde), 1273.
- el-Haddâd, Salah. *Lâ Takrabu Hâzihi's-Şecera*. Elektronik Nüsha, Aralık 2017, Mukaddime Kısmı.
- Hamdan b. Osman Hoca. *el-Mir'ât*. thk. Muhammed el-Arabî ez-Zebîrî, Cezâir: Dâru'l-Hikmet, 2014.
- İlter, Aziz Semih. *Şimalî Afrika'da Türkler*. İstanbul: Vakit Kütüphanesi, 1937.
- Kavas, Ahmet. "Kuzey Afrika'da Bir Osmanlı Nesli: Kuloğulları". *Osmanlı Araştırmaları* 21/21 (Haziran 2001), 31-68.
- Kavas, Ahmet. *Osmanlı-Afrika İlişkileri*. İstanbul: Tasam Yayınları, 2006.
- Kayapınar, Selda. *Fransa'nın Cezayir'de İlk Dönem İşgal Uygulamaları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kayapınar, Selda. "Fransa'nın Cezayir'de İlk Dönem İşgal Uygulamaları". *Yeni Türkiye Dergisi* 23/97 (2017), 529-544.
- Kurşun, Zekeriya. "Osmanlı Cezayiri'nin Son Müdafii Hamdan b. Osman Hoca (1773/1842)". *Tarihimizden Portreler, Osmanlı Kimliği, Prof. Dr. Cevdet Küçük Armağanı*. ed. Zekeriya Kurşun – Haydar Çoruh. İstanbul: Ortadoğu Afrika Araştırmacıları Derneği, 2013.
- Metin, Sevtap. "Osmanlı Devleti'nden Lozan'a Karantina Teşkilatlanması: Yeni Bir Kapitülasyon muydu?". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 23/2 (2021), 905-957.
- Osmanlı Belgelerinde Cezayir*. çev. Fazıl Bayat – Yaşar Muhammed Salih el-Şerif. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2010.
- Saîdûnî, Nâsirüddîn. *Mine't-Türâsi't-Târîhi ve'l Cogrâfi*. Beyrut.: Dâru'l-Mağribi'l-İslâmi. 1999.
- Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017.
- Sidy Hamdan ben Othman Khoja. *Le Miroir: Aperçu Historique et Statistique sur La*

Regence D'Alger, (Cezayir Eyaleti Üzerine Tarihi ve İstatistiki Değerlendirme, Arapça adı Ayna. çev. H. D. Oriental. Paris: Imprimerie de Goetschy Fils et Compagnie, 1833.

- Taş, Abdullah Erdem. "Trablusgarplı Bir Devlet Adamı: Hassûne Dagayyis ve Garp Ocakları Hakkındaki 1250/1834 Tarihli Lâyihası". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 50 (Ekim 2016), 86-108.
- Taş, Abdullah Erdem – Gökgedik, İsa. "Garp Ocaklarında Çözülme: İngiltere ve Fransa'nın Garp Ocaklarıyla Yaptığı Antlaşmalarda Birliği Bozucu Maddeler (17. - 19. yy.)". *İstem*, 20/39 (2022), 251-275.
- Taş, Abdullah Erdem. "Hassûne Dagayyis Yahut Hüseyin Mazhar Efendi: Trablus-Paris-Londra-İstanbul Hattında Bir Osmanlı Münevveri". *18. Türk Tarih Kongresi*, (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 2018).
- Yver, Georges. "Si Hamdan ben Othman Khodja". *Revue Africaine: Journal des Travaux de la Societe Historique Algerienne*. Alger: Publiee Par la Societe Historique Algerienne, 1913.

Hâşim b. Utbe el-Mirkâl'in Askerî Ve Siyasî Faaliyetleri

Öz: Bu çalışmada Râşid halifeler dönemi önemli komutanlarından Hâşim b. Utbe'nin hayatı ve askerî faaliyetleri ele alınmıştır. Mekke'nin fethedildiği gün Müslüman olan Hâşim b. Utbe Hz. Peygamber ile uzun süre birlikte olamasa da sahabî olma şerefine nail olmuştur. Suriye ve Irak'taki ilk İslâm fetihlerine katılan Hâşim b. Utbe, Suriye'de gerçekleşen Fihl, Ecnâdeyn ve Yermük gibi savaşlara komutan olarak katılmış, birçok şehrin fethine iştirak etmiştir. Irak fetihlerinde de bulunan Hâşim b. Utbe, Sasanî imparatorluğunun mukadderatını belirleyen Kadisiye ve Celûlâ Savaşları'nın kazanılmasında etkin rol oynamıştır. Katıldığı savaşlardaki cesareti, atılganlığı ve kahramanlığı sebebiyle Hâşim b. Utbe'ye "el-Mirkâl-Atılgan" ünvanı verilmiştir. Hz. Ali'nin en büyük destekçilerinden biri olarak Cemel ve Siffin Savaşları'na katılan Hâşim b. Utbe, Siffin Savaşı'nda öldürülmüştür. İyi bir savaşçı, mahir bir komutan ve şair olan Hâşim b. Utbe, ilk dönem İslâm fetihlerine damga vurmuş, Müslümanlar arasındaki siyasî olaylarda etkin rol oynamış, ancak hayatı ve faaliyetleri hakkında yeterince araştırma yapılmamış bir şahsiyettir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, İlk İslâm Fetihleri, Hâşim b. Utbe, Kadisiye, Siffin.

Fatih
GÜZEL * 

Military and Political Activities of Hâşim b. Utba "al-Mirkâl"

Abstract: In this paper, the life and military activities of one of the leading commanders of Rashidun period, are discussed. It is said that Hâşim b. Utba became a Muslim on the day Mecca was conquered, so he had the dignity of being a Companion even though he could not stay with the Prophet for a long time. Hâşim b. Utba, who participated in the first Islamic conquests in Syria and Iraq, participated as a commander in the wars such as Fihl, Ajnâdeyn and Yarmuk in Syria and participated in the conquest of many cities. Hâşim b. Utba, who also participated in the conquests of Iraq, played an active role in the victory of the Qadisiyah and Jalûla Wars, which determined the fate of the Sassanid empire. Due to his greatest courage, venturesomeness, and heroic behaviors in the wars he participated in, Hâşim b. Utba was given the epithet of "al-Mirkâl" i.e. "the Venturous one". It is known that he also fought in the battles of Jamal as one of the biggest supporters of Ali, and he was killed during the battle of Siffin. Hashim b. Utba was a good warrior, a skillfull commander and a poet, who had many impacts on the early Islamic conquests. He also took an active role in the political issues among the Muslims, yet his life and activities have not been sufficiently researched.

Keywords: History of Islam, The First Islamic Conquests, Hâşim b. Utba, Qâdisiyyah, Siffin.

* Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Siyerî Nebî ve İslam Tarihi Anabilim Dalı. E-Posta: fatihguzel@karatekin.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-4153-3933

Giriş

Çalışmamızın konusunu Râşid halifeler döneminin önemli komutanlarından Hâşim b. Utbe'nin hayatı ve askerî faaliyetleri teşkil etmektedir. Hâşim b. Utbe ilk İslâm fetihlerine damga vuran komutanlardan biri olduğu halde hayatı ve askerî faaliyetleri ülkemizde akademik bir çalışmaya konu olmamıştır. Bu eksikliğin bir parça da olsa giderilmesi amacıyla Hâşim b. Utbe'nin hayatı ve askerî faaliyetleri çalışmanın konusu olarak tercih edilmiştir.

Çalışmada iki ana bölüm bulunmaktadır. İlk bölümde Hâşim b. Utbe'nin nesebi, Müslüman oluşu ve ilk İslâm fetihlerindeki faaliyetleri ele alınırken ikinci bölümde ise Hz. Ali dönemindeki Müslümanlar arasındaki iç savaşlardaki rolü ele alınmıştır. Bu çalışmada “Hâşim b. Utbe'nin sahabîliği, Râşid halifeler döneminde fetih hareketlerindeki rolü ve Hz. Ali dönemindeki Müslümanlar arasındaki iç mücadelelerdeki tavrı nedir?” gibi sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır.

1. Nesebi

Hâşim b. Utbe b. Ebî Vakkas b. Malik b. Uheyb b. Abdimenaf b. Zühre b. Kilab'tır.¹ Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin de boyu olan Kureyş kabilesinin Zühre oğullarındandır. Babası Hz. Peygamber'in en büyük düşmanlarından, Uhud savaşında attığı taş ile Hz. Peygamber'in dişini kıran Utbe b. Ebî Vakkas, amcası ise meşhur sahabî Sa'd b. Ebî Vakkas'tır. Annesi Aşer-i mübeşşere'den Abdurrahman b. Avf'ın kız kardeşi Atike bt. Halid'dir. Hâşim b. Utbe'nin künyesi Ebu Amr, lakabı ise savaşta atik ve düşmandan kaçmayan anlamındaki “el-Mirkâl”dir. Yermük savaşında tek gözünü kaybettiğinden dolayı “A'ver-kör” olarak da lakaplandırılmıştır.²

Hâşim b. Utbe'nin İslâm öncesi hayatıyla ilgili kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte hicretten on beş yıl önce doğduğu tahmin edilmektedir.³ Hâşim b. Utbe'nin Müslümanlara karşı savaştığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Mekke'nin fethi günü İslâm'a girmiş olmasına rağmen Hâşim b. Utbe'nin sahabîliği konusunda tarihçiler ihtilaf etmişlerdir. İbn Asâkir, Hâşim b. Utbe'yi tabiiinden saymıştır.⁴ Ancak tarihçilerin çoğu nübüvvet asrına yetişmesi, Mekke'nin fethinde Müslüman olması, Ridde savaşlarına katılacak kadar yaşının yeterli

¹ İbnü'l-Esîr Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Me've, Adil Ahmed Abdülmevcûd (Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415/1994), 4/601; İbn Hacer, Ebû'l-Fâdl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995/1415), 3/ 595; Ebû Ömer Yusuf b. Abdilber el-Kurtubî, *el-İstıab fî esmâ'ı'l-ashâb*, thk. Adil Mürşid (Amman, Dâru'l-a'lâm: 1423/2002), 747.

² Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Naîm el-Araksûsî, Me'mûn es-Sâgırcî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982/1402), 3/ 486.

³ Affânî Seyyid b. Hüseyin, *Fursânü'n-nehâr mine's-sahâbeti'l-ahyâr* (Kahire: Dâru'l-affânî, 2011/1432), 4/346.

⁴ Ebû'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti dımaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001/1421), 73/337.

olması nedeniyle Hâşim b. Utbe'yi sahabî olarak kabul etmişlerdir.⁵

Hâşim b. Utbe'nin Hz. Peygamber döneminde herhangi bir askerî sefere iştirak ettiğiine dair bir bilgi yoktur. Ancak Hz. Peygamberin Mekke'nin fethinden hemen sonra gerçekleştirdiği Huneyn gazvesi ve Tâif kuşatmasına Hâşim b. Utbe'nin Mekkelilerle katılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Hâşim b. Utbe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan Ridde savaşlarına Halid b. Velid'in (21/642) komutasında iştirak etmiştir.

2. Şam Fetihlerinde Hâşim b. Utbe

Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan Ridde, dinden dönme isyanlarının bastırılmasından sonra Arap yarımadasının dışında İslâm fetihlerini başlatmıştır. Güney Irak'ta yaşayan Arap kabileleri bölgeye hâkim olan Sasanîlere karşı Şeyban kabilesi lideri Müsenna b. Hârise (15/636) liderliğinde isyan etmişlerdir. Yıllarca süren savaşların sonucunda mağlup olan Arap kabileleri Müslüman olduklarını bildirerek Medine yönetiminden yardım talebinde bulunmuşlardır. Bu talep üzerine Hz. Ebu Bekir, Halid b. Velid komutasındaki İslâm ordusunu Güney Irak bölgesine sevk etmiştir. Bazı tarihçiler Hâşim b. Utbe'nin Halid b. Velid komutasında Irak fetihlerine katıldığını bildirmektedir.⁶

Irak fetihleri ile eş zamanlı olarak Suriye, Filistin fetih harekâtını da başlatan Hz. Ebu Bekir, bölgeye dört ayrı ordu sevk etmiştir. Suriye'de Bizanslarla yapılan mücadelelerde zaman zaman Suriye'ye yardım birlikleri sevk edilmiştir. Hz. Ebu Bekir, bin kişilik bir kuvvet hazırlayarak Hâşim b. Utbe'nin komutasında Suriye'ye göndermiştir. Hz. Bu Bekir, Hâşim b. Utbe'yi komutan tayin ettikten sonra ona şu tavsiyelerde bulunmuştur; "Ey Hâşim, müşriklere karşı cihat etmek üzere yardım istenecek birisi durumuna gelmen, insanlar tarafından önerilen, yiğit, vefakâr, güvenilir biri olman ailen ve senin için büyük bir mutluluktur. Bizler yaşlı kişilerin tecrübesinden istifade eder, istişare ederiz. Gençlerin de gücünden ve sabrından faydalanırız. Sen Allah'ın bu iki özelliği de topladığı bir gençsin. Hayır için yola çıkıyorsun, düşmanınla karşılaştığın zaman sabret. Şunu bil ki Allah yolunda yaşadığın her açlık, susuzluk ve yorgunluk sana salih amel olarak yazılacaktır. Allah ecirleri zayi etmez." Hz. Ebu Bekir, Hâşim b. Utbe'ye orduda bulunan Helkam b. Kays ve Kays b. Hübeyra gibi meşhur savaşçılara güzel muamelede bulunmasını, işlerinde onlara danışmasını tavsiye etmiştir. Ayrıca Kays b. Hübeyra'dan da Hâşim b. Utbe'ye itaat etmesini istemiştir.⁷ Daha sonra amcası Sa'd b. Ebî Vakkas'ı ziyaret eden Hâşim b. Utbe ondan, nefsi için mücadele etmemesi, dünyaya bağlanmaması, ahireti unutmaması tavsiyelerini almıştır.⁸

Hz. Ebu Bekir'in Hâşim b. Utbe'yi komutan tayin etmek üzere davet ettiğinde dile

⁵ Zehebî, *Siyer*, 3/486; Asri Çubukçu, "Hâşim b. Utbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 1997), 16/410.

⁶ Affânî, *Fursân*, 345.

⁷ Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-fütuh*, thk. Ali eş-Şirî (Beirut : Dârü'l-Evdâ, 1991), 1-2 /94.

⁸ Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah el-Ezdî, *Fütûhu's-şâm* (Kalkûta: y.y., 1853), 27; İbn A'sem, *Futûh*, 1-2/85.

getirdiği, genç olduğu halde askerî tecrübeye sahip olması, güvenilirliği ve yiğitliği gibi özellikleri göz önüne alındığında Hâşim b. Utbe'nin daha önce katıldığı irtidat ve fetih savaşlarında gösterdiği başarılarıyla halifenin ve ileri gelen Müslümanların dikkatini çektiği ve genç yaşına rağmen komutan olarak görevlendirildiği anlaşılmaktadır.

Hâşim b. Utbe, Müslümanlarla Bizanslılar arasında 13/634 tarihinde gerçekleşen ilk büyük meydan muharebesi Ecnâdeyn Savaşı'na⁹ katılmıştır. Müslümanların Suriye ve Filistin'deki faaliyetlerini sonlandırmak isteyen Bizans imparatoru Heraklios kardeşi Theodoros komutasında büyük bir orduyu Müslümanlar üzerine sevk etmiştir. Kalabalık düşman ordusuyla farklı cephelerde savaşmanın doğru olmayacağını düşünen Müslüman komutanlar güçlerini birleştirerek Hz. Ebu Bekir'den yardım talebinde bulunmuşlardır. Hâşim b. Utbe bu yardım talebi neticesinde halife tarafından Suriye'ye gönderilmiş olmalıdır. Bizans ordusunun ağır bir yenilgiye uğratıldığı Ecnâdeyn Savaşı'nda Hâşim b. Utbe bir piyade birliğine komuta etmiştir.¹⁰

Ecnâdeyn Savaşı'ndan sonra Bizans imparatoru Heraklios, Dımaşk şehrinin Müslümanlar tarafından fethini engellemek amacıyla bölgeye büyük bir ordu sevk etmiştir. Bizans ordusu Fihl (13/635)¹¹ ve Mercü's-Suffer Savaşları'nda (14/635)¹² Müslümanlar tarafından yok edilmiştir. Fihl Savaşı'nda Hâşim b. Utbe İslâm ordusunun sol kanadını yönetmiştir.¹³ Çok şiddetli geçen Fihl Savaşı ile ilgili Hâşim b. Utbe şöyle demektedir: "Onların süvarileri ile bizim süvarilerimiz gün boyu savaştılar, süvarilerimiz onların süvarilerini mağlup etti. Sonra atlarımızdan indik, elimdeki bayrağı sallayarak arkadaşlarıma, düşmanın merkezini dağıtmadıkça geri dönmeyeceğim, dileyen benimle gelsin dileyen dönsün, önümüzde hem dünya hem de ahiret ganimeti var diye seslendim. Hiç kimse geri dönmedi." Hâşim b. Utbe'nin kendini feda edercesine düşman merkezine saldırmasıyla Bizans ordusunda bozgun başlamış, Halid b. Velid'in süvarileri ile son darbesi de Fihl Savaşı'nı kazandırmıştır.¹⁴

Hâşim b. Utbe, Suriye için Bizanslılarla yapılan en önemli savaş olan Yermük Savaşı'nda¹⁵ bir piyade birliğine komuta etmiştir.¹⁶ Ancak Vakıdî'de bulunan bir bilgiye göre Hâşim b. Utbe, Halid b. Velid tarafından Ensar ve Muhacir'den seçilen yüz ölüm fedaisine lider tayin edilmiştir.¹⁷ Rivayetler değerlendirildiğinde Hâşim b. Utbe'nin savaşa piyade birlik komutanı olarak başladığı, ancak savaşın Müslümanların aleyhine gelişmesi üzerine Hâşim b. Utbe'nin seçilen fedai grubuna komutan olarak görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Atılan oklar sebebiyle çok sayıda kişinin gözlerini

⁹ Filistin'de Ölü Deniz'in batısında bulunan bölge (bkz. DİA. "Ecnâdeyn" maddesi, 10/385.

¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fâdl İbrâhîm (Beyrût: Dâru Süveydan, t.y.), 3/397

¹¹ Sûriye bölgesi Dımaşk yakınlarında bulunan bir yerleşim yeri. (bkz. Yâkût el-Hamevî, 5/434.)

¹² Mercur'Rum olarak da bilinen, Dımaşk'ın 35 kilometre güneyinde bulunan bir ova. (bkz. Yâkût el-Hamevî, 5/76.)

¹³ İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kubî, *Tarihü'l-yakubî*. thk. Abdülemir Mihenna (Beyrût: Şeriketü a'lami'l-matbâuât,2010), 1/153.

¹⁴ Ezdî, *Fütûh*, 117.

¹⁵ Şam sınırları içerisinde "Gûr" denilen mevki civarında bulunan bir vadi. (bkz. Yâkût el-Hamevî, 5/434.)

¹⁶ Taberî, *Tarih*, 2/ 593; İbn A'sem, *Futûh*, 1-2/ 197.

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vakîdî, *Fütûhu's-şâm*, thk. Abdülemir Mihenna (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye,1998), 1/165

kaybetmesi nedeniyle "Gözler savaşı" olarak adlandırılan Yermük Savaşı'nda Hâşim b. Utbe de bir gözünü kaybetmiştir. Tek gözünün kör olması nedeniyle Hâşim b. Utbe'ye "A'ver-kör" lakabı takılmıştır.¹⁸

Hâşim b. Utbe, Suriye'de Dimaşk, Baalbek¹⁹, Hıms²⁰ ve Rastan²¹ şehirlerinin fethinde bulunmuştur.²² Özellikle muhkem surlarla çevrili Rastan şehrinin fethinde mühim rol oynamıştır. Kuşatma konusunda yeterli donanım ve malzemeye sahip olmayan İslâm ordusu bir hile ile şehri ele geçirmiştir. Aralarında Hâşim b. Utbe'nin de bulunduğu bir fedai grubu tahta sandıklar içinde şehre sokulmuş, içeri giren fedailerin şehrin kapılarını açmaları ile Rastan şehri fethedilmiştir.²³

3. Irak Fetihlerinde Hâşim b. Utbe

Müslümanlar Irak fetihlerine Hz. Ebû Bekir döneminde başlamıştır. Bölgeye gönderilen Halid b. Velid kısa zamanda bölgenin merkezi Hire²⁴ şehri dâhil olmak üzere güney Irak bölgesini fethetmişti. Ancak Suriye'deki İslâm ordusunun yardım talebi üzerine Hz. Ebu Bekir, Halid b. Velid'i komutasındaki Irak askerlerinin bir bölümünü Suriye'ye sevk etmiştir. Bu durum Irak'ta İslâm ordusunun zayıflamasına ve fetihlerin durmasına neden olmuştur. Bölgedeki İslâm ordusunun zayıflamasıyla kaybettikleri toprakları geri almak amacıyla karşı saldırıya geçen Sasanîler, Müslümanları 13/634 yılında vuku bulan Köprü Savaşı'nda mağlup etmişlerdir. Sasanîler, Köprü Savaşı'ndan da aldıkları cesaretle Müslümanları Irak'tan atmak amacıyla büyük bir hazırlığa girişmişlerdir. Müslümanlar karşısında ardı ardına aldıkları büyük mağlubiyetlerin müsebbibi olarak gördükleri iktidar zafiyetini ortadan kaldırmak amacıyla Kraliçe Boran'ı (630-632) tahttan indirerek III. Yezdügerd'i (632-651) kısra ilan etmişlerdir. Ayrıca devlet adamları arasındaki rekabeti ortadan kaldırmak amacıyla yönetimde etkin olan Rüstem ve Firuzan adlı komutanları birlikte hareket etmeye zorlamışlardır.²⁵

Bölgedeki gelişmelerden haberdar olan Hz. Ömer, Müslümanların tüm imkânlarını kullanarak bir ordu hazırlamış, Hâşim b. Utbe'nin amcası meşhur sahabî Sa'd b. Ebî Vakkas'ı da komutan tayin etmiştir. Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkas'a verdiği talimatla Sasanîlerle Kadisiye'de savaşmasını istemiştir. Rüstem komutasındaki Sasanî

¹⁸ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zahiri İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire : Dârü'l-ma'ârif, 1982), 129.

¹⁹ Bugün Lübnan sınırları içinde bulunan, Şam yakınlarında tarihi bir şehir. (bkz.Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/ 453.)

²⁰ Suriye'nin batısında bulunan, Roma döneminde Suriye bölgesinin yönetim merkezi olmuş tarihi şehir. (bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/302.)

²¹ Suriye'nin Hıms vilayetine yakın tarihi bir yerleşim alanı (bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/ 43.)

²² İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadramî el-Mağribî, *Târîhu İbn Haldun = Kitâbü'l-iber ve divanü'l-mübtde ve'l-haber fi eyyami'l-arab ve'l-acem ve'l-Berber ve men asarahum min zevi's-sultani'l-ekber* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 2000), 2/518.

²³ Vakidî, *Futûh*, 138.

²⁴ Irak'ın Necef vilayetinde bulunan Lahmî Arap Devleti (300-602) başkentliğini yapmış şehir. (bkz. Yâkût, el Hamevî, *Mu'cem*, 2/328-331).

²⁵ Taberî, *Târîh*, 2/ 477-478; İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ebülfida Abdullah el-Kadî (Beyrût: Darü'l-kitâbü'l-arabî, 1417/1997). 2/318.

ordusuyla İslâm ordusu 15/636 tarihinde Kadisiye'de²⁶ karşılaşmıştır. Irak'ın kader savaşı olarak nitelendirilen Kadisiye Savaşı dört gün sürmüştür, her iki taraf var gücüyle ölümüne mücadele etmiştir. Müslümanlar savaşın ilk gününe ağır kayıplar verdikleri için "Ermes-meşakkat" ikinci gününe "Ağvâs-yardım" üçüncü gününe ise "İmâs-zorlu savaş" adını vermişlerdir.²⁷

Kadisiye'de kalabalık düşman ordusuyla karşılaşan Sa'd b. Ebî Vakkas'ın halifeden yardım istemesi üzerine Hz. Ömer, Halid ile birlikte Irak'tan gelen askerlerin Hâşim b. Utbe komutasında geri gönderilmesini emretmiştir. Hâşim b. Utbe komutasında Suriye'den Irak'a gönderilen asker sayısı hakkında tarihçiler altı bin ile on bin arasında farklı rakamlar vermektedirler.²⁸ Hâşim b. Utbe'nin Dimaşk'ın fethinden bir ay sonra Irak'a gönderildiği rivayet edilmektedir.²⁹

Yardım kuvvetleriyle yola çıkan Hâşim b. Utbe, savaş meydanına zamanında yetişememe endişesiyle Ka'ka b. Amr'ı (40/660) seçtiği bin askerle hızlı destek gücü olarak önden göndermiştir. Ka'ka' b. Amr komutasındaki birlik savaşın ikinci günü Kadisiye'ye ulaşmıştır. Bu nedenle savaşın bu gününe "Yevmü'l-ağvâs-yardım günü" adı verilmiştir. Yardım birliklerinin ulaşmasıyla savaşın seyri değişmiştir. Ka'ka b. Amr'ın Hâşim b. Utbe'nin binlerce askerle yardıma geldiği haberi Müslüman askerleri coşturmuş, ilk gün ağır kayıplar vererek moralleri bozulan Müslümanların gelen yardımla moralleri yükselmiş, düşmana karşı dirençleri artmıştır.

Hâşim b. Utbe komutasındaki birlikler savaşın en şiddetli olduğu üçüncü günde Kadisiye'ye ulaşmıştır. Bir harp hilesi olarak ordusunu biner kişilik birliklere ayıran Hâşim b. Utbe birliklerin fasılalarla farklı yardım gruplarıymış gibi İslâm ordusuna katılmasını emretmiştir. Böylece Hâşim b. Utbe, Müslümanların sürekli yardım aldığı izlenimini oluşturarak düşmanın moralini bozmayı ve düşmanın savaşma azmini kırmayı amaçlamıştır.³⁰ Düşmanın moral bozukluğundan ve şaşkınlığından istifade etmek isteyen Hâşim b. Utbe, savaş meydanına eriştikten hemen sonra kendisinin de dâhil olduğu bir fedai grubu kurarak derhal düşmanın merkez kuvvetlerine saldırmıştır.³¹

Hâşim b. Utbe'nin savaş alanına zamanında yetişmiş olması Kadisiye Savaşı'nın kazanılmasındaki en önemli etkenlerden biri olmuştur. Nitekim Taberî, "Şayet Hâşim b. Utbe ordusuyla zamanında yetişmeseydi İslâm ordusu yenilebilirdi" demiştir.³² Buna benzer bir değerlendirmeyi de İbnü'l-Esîr yapmaktadır: "Eğer Hâşim b. Utbe ile gelen Allah'ın yardımı olmasaydı düşmanlar Müslümanların direncini kırabilirdi."³³ Sa'd b. Ebî Vakkas da Hâşim b. Utbe ve Ka'ka' b. Amr'ın yardımlarını kastederek: "Onlar olmasaydı, sefil insanlar haline gelir, sinekler gibi dağılırdınız" demiştir.³⁴ Kadisiye

²⁶ Kûfe'nin güneyinde bulunan bir şehir. (bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/292.)

²⁷ İbn A'sem, *Fütuh*, 1-2/161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II/ 377.

²⁸ İbn A'sem, *Fütuh*, 1-2/166.

²⁹ Ebü'l-Hasen b. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, thk. Kemal Hasen Mer'î (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2005), 2/247.

³⁰ Taberî, *Tarih*, 3/ 551.

³¹ Taberî, *Tarih*, 3/551.

³² Taberî, *Tarih*, 3/552.

³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 310.

³⁴ Taberî, *Tarih*, 3/581.

Savaşı'ndan sonra Sa'd b. Ebî Vakkas kaçan düşmanın takip edilmesi görevini Hâşim b. Utbe'ye vermiştir. Hızla hareket eden Hâşim b. Utbe, Dicle Nehri'ne kadar kovaladığı düşmanın yeniden toplanıp, savunma mevzileri oluşturmasına müsaade etmemiştir.³⁵

Kadisiye Savaşı'nı kazanan Müslümanlar, halifenin talimatıyla Sasanîlerin başkenti Medâin'i ele geçirmek üzere yola çıkmıştır. Yol üzerinde bulunan şehirler Müslümanlar tarafından ele geçirilmiştir. Dicle nehrine ulaştıklarında düşmanın karşı tarafta mevzilendiklerini gören Müslümanlar, Köprü savaşındaki acı tecrübeyi de hesaba katarak nehri tedbirli bir şekilde geçmişlerdir. Nehri ilk Hâşim b. Utbe'nin birliği geçmiştir. Medâin yolunda da tehlikeli geçit vadilere ilk giren Hâşim b. Utbe'nin birliği olmuştur.³⁶

4. Celûlâ Savaşı

Başkenti Medâin'i kaybettikten sonra yanına devlet hazinesini de alarak kuzeye Hulvan'a çekilen Kisra Yazdügêrd Müslümanların İran'a geçişini engellemek amacıyla stratejik bir yer olan Celûlâ'da³⁷ savunma tertibatı almış, doğudan ve kuzeyden getirilen binlerce asker bölgeye yerleştirilmiştir. Irak'tan İran platosuna geçişte ana yolu teşkil eden Celûlâ, ticaret yollarının da keşişme noktasıdır. İran'ın kapısı olan Celûlâ'nın elde tutulması İranlılar açısından hayati önem arz ediyordu. Müslümanlar ise bu bölgeyi ele geçirdikleri takdirde Azerbaycan ve Fars bölgesine kolayca ulaşabilir, ele geçirdikleri Cezîre bölgesini de daha kolay savunabilirlerdi. Irak'ı tamamen boşaltan Kisra toplayabildiği bütün kuvvetlerini Celûlâ'ya yığarak Müslümanları burada durdurmayı ve geri püskürtmeyi amaçlamıştır. İranlılar Celûlâ'nın etrafını hendek ve siperlerle çevirerek aylarca sürececek bir mücadeleye hazırlanmışlardı. İran ordusunun komutanı da Kadisiye'de öldürülmüş meşhur komutan Rüstem'in kardeşi Hürzad idi.³⁸

Sa'd b. Ebî Vakkas bölgedeki durumu ve Sasanîlerin hazırlıklarını bildirince Hz. Ömer, Hâşim b. Utbe komutasında bir orduyu Celûlâ'ya sevk etmesini emretmiştir.³⁹ 12 bin kişilik bir orduyla Celûlâ'ya intikal eden Hâşim b. Utbe şehri derhal muhasara etmiştir. Düşman sayı üstünlüğüne rağmen daha önceki tecrübelerinden Müslümanlarla meydan savaşından kaçınmıştır. Günlerce süren çatışmalarda Müslümanlar ağır kayıplar vermiştir. Hâşim b. Utbe sahte rıcat taktiği uygulayarak mevzilerinden çıkardığı Sasanîleri mağlup ederek, 80 günlük kuşatmanın sonunda Celûlâ'yı ele geçirmiştir.⁴⁰ Bazı kaynaklarda yer alan bilgilere göre, Müslümanlar taktiksel olarak geri çekilmemiş, gerçekten mağlup olup kaçmaya başlamışlardı. Hâşim b. Utbe'nin; "Ey Müslümanlar, nereye kaçıyorsunuz, Ömer'e yenilgiye uğramış olarak mı döneceksiniz"

³⁵ Taberî, *Târih*, 3/ 578.

³⁶ Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân, *es-Siretün-nebeviyye ve ahhâru'l-hulefâ- Hz Peygamber ve Halifeler*, çev. Harun Bekiroğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları,2017), 211

³⁷ Irak'ın Hanekin şehrine yakın tarihi Horasan yolu üzerinde bulunan kasaba. (bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/157.)

³⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/345.

³⁹ Taberî, *Târih*, 4/24; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümmem*, thk. Seyyid Kesrevi Hasen (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002), 1/213; 367; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir el-Belâzurî, *Fütuhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ' - Ömer Enis et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-maârif, 1987/1407), 368.

⁴⁰ İbn Haldûn, *Târih*, 2/538.

çağrısı ve Ka'ka' b. Amr'ın üstün gayretleriyle yeniden toparlanan Müslümanlar Sasanîleri mağlup etmişlerdir.⁴¹ Müslümanlar, Celûlâ'da Medâin'de ele geçirdiklerinden daha fazla ganimet ele geçirmişlerdir. Bu nedenle Celûlâ'nın fethine "Fethü'l-Futûh- Fetihlerin fethi" denilmiştir.⁴² Hâşim b. Utbe'de Celûlâ'daki başarısından dolayı "Celûlâ fatihi" olarak anılmıştır.⁴³ Celûlâ savaşından sonra Halim b. Utbe kaçan düşman askerlerini takip ettirmiş, Hulvân,⁴⁴ Hanikin⁴⁵ ve Kasrîşirin⁴⁶ şehirleri fethedilmiştir.⁴⁷

5. Hz. Ali döneminde Hâşim b. Utbe

Kûfe şehrinin kurulmasından sonra Hâşim b. Utbe, Kûfe'de ikamet ederek şehir valisi amcası Sa'd b. Ebî Vakkas'a idari ve askeri konularda yardımcı olmuştur. Hâşim b. Utbe, Hz. Osman döneminde Emevî yöneticilerle problem yaşamıştır. Kûfe valisi Said b. As (59/679), Ramazan'ın son günlerinde hilalin görülüp görülmediğini halka sorduğunda Hâşim b. Utbe hilali gördüğünü iddia etmiştir. Said b. As, Kûfe'de nüfuzlu bir şahıs olan Hâşim'i "kör gözünle mi hilali gördün?" diyerek aşağılamıştır. Hâşim b. Utbe de valiye o daha annesinden ayrılmaz bir çocuk iken kendisinin gözünü Allah yolunda kaybettiğini söylemiştir. Ertesi gün Hâşim ve bir grubun oruç tutmadıklarını öğrenen vali, halk arasında fitne çıkardığı gerekçesiyle Hâşim'i dövdürmüş, fitne yuvası olduğu iddiasıyla da Hâşim'in evini yaktırıştır. Medine'de bulunan Sa'd b. Ebî Vakkas yeğenine yapılanları öğrenince Hz. Osman'a giderek Kûfe valisi Said b. As'ı şikâyet etmiştir. Hatta Sa'd'ın oğlu Ömer, Said b. As'ın Medine'deki evini yakmıştır.⁴⁸

Kûfe valisi Said b. As, şehirde nüfuzlu bir şahıs olan Hâşim'e böyle bir muamele yaparak şehirdeki yönetim muhaliflerine gözdağı vermeye amaçlamış olmalıdır. Ancak Hâşim'e yapılan bu davranış ters tepmiş, Irak fetihlerinin kahramanı Hâşim'e yapılan bu muamele halkı öfkelenmiştir, bir grup Kûfeli Medine'ye giderek halifeden Said b. As'ı valilikten azletmesini talep etmişlerdir. Hz. Osman'ın Said b. As'ı azletmesinde Hâşim'e yapmış olduğu muamele de etkili olmuştur.⁴⁹

Kûfeliler, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra halife seçilen Hz. Ali'ye hemen biat etmişlerdir. Aralarında Hâşim b. Utbe'nin de bulunduğu Kûfe eşrafından bir grup, yeni

⁴¹ Halife b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *Târîhu Halife b.Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ Ömerî (Riyad: Dâru tayyibe,1985), 137.

⁴² Ebü't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali Fâsî, *el-İkdü's-semîn fî tarihî'l-beledi'l-emin*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Müeesesetü'r-risâle, 1986/1406), 7/360.

⁴³ İbn Abdîber, *el-İstiâb*, 747.

⁴⁴ Rak-ı Arap ve Irak-ı Acem sınırında tarihi bir şehir. (bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/291.)

⁴⁵ İran- Irak sınırında, İran'ın Kasrîşirin şehrine yakın Irak'a ait bir şehir. (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/340.)

⁴⁶ İran-İrak sınırında İran'ın Kirmanşah eyaletine bağlı bir şehir. (bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem* 4/358.)

⁴⁷ Halife, *Târîh*, 140; Belazurî, *Futûh*, 370

⁴⁸ Ebü Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî, *Kitâbü't-Tabakati'l-kebir- et-Tabakati'l-kübra*. thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 2001/1421), 6/74, 32; İbn A'sem, *Futûh*, 1-2/381-382

⁴⁹ İbn A'sem, *Futûh*, 1-2/ 384.

seçilen halifeye biat etme konusunda mütereddit olan Kûfe valisi Ebû Musa el-Eş'ârî'ye (42/662) Ensar ve Muhacir'in ileri gelenlerinin biat ettiği Hz. Ali'ye biat etmeyerek insanları fitneye düşürdüğünü söyleyerek Hz. Ali'ye biat etmesi için baskı yapmıştır. Vali Ebû Musa Şehir halkının biat etmesi üzerine yeni halifeye biat etmek zorunda kalmıştır.⁵⁰

Hz. Osman şehit edildiğinde Mekke'de bulunan Hz. Aişe, halifenin katillerini cezalandırmadığı gerekçesiyle Hz. Ali'ye biat etmemiştir. Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam'ın katılımıyla daha da güçlenen Hz. Aişe taraftarları Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmak maksadıyla Basra'ya gitmişlerdir. Kendisine biat etmeyen Şam valisi Muaviye b. Ebî Süfyan (60/680) ile mücadele etmek üzere Kûfe'de bulunan Hz. Ali, Hz. Aişe ve taraftarlarının girişimini öğrenince onlardan önce Basra'ya ulaşmak maksadıyla Kûfe'den ayrılmıştır. Zugar denilen bölgeye geldiğinde Hz. Aişe'nin Basra'yı ele geçirdiği ve Basra askerlerinin çoğunun da Hz. Aişe'ye katıldığı haberini alan Hz. Ali, oğlu Hasan ile Hâşim b. Utbe'yi destek kuvvet getirmesi için Kûfe'ye göndermiştir.⁵¹ Ancak Kûfe valisi Ebû Musa el-Eş'ârî, Hz. Ali'nin asker talebine olumlu yaklaşmadığı gibi Küfeliilerin de Hz. Ali'nin davetine katılmalarını engellemeye çalışmış, hatta Hâşim'i hapsedmeye kalkışmıştır. Hâşim b. Utbe'nin bu durumu bir mektupla Hz. Ali'ye bildirmesi ile Ebû Musa el-Eş'ârî Kûfe valiliğinden azledilmiştir.⁵² Hâşim b. Utbe'nin Cemel Savaşı'na iştirak edip etmediği konusunda kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak Hâşim b. Utbe'nin Cemel Savaşı'na katıldığını rivayet eden tarihçiler de bulunmaktadır.⁵³

Hz. Ali, Cemel Savaşı'ndan sonra aralarında Hâşim b. Utbe'nin de bulunduğu ensar ve muhacirin ileri gelenleri ile kendisine biat etmeyerek Şam'da muhalefet cephesi oluşturan Muaviye b. Ebî Süfyan ile mücadele konusunu istişare etmiştir. Hâşim b. Utbe bir konuşma yaparak, Muaviye ve taraftarlarının taleplerinin Hz. Osman'ın kanı olmadığını, maktul halifenin kanının siyasi emellere alet edildiğini, asıl maksat ve amacının hilafeti ele geçirmek olduğunu, müzakerenin bir sonuç vermeyeceğini dile getirmiştir. Arkadaşlarını Muaviye taraftarları ile savaşmak konusunda ikna etmekte zorlanan Hz. Ali'nin en büyük destekçisi Hâşim b. Utbe olmuştur.⁵⁴

Hz. Ali ve Muaviye'nin orduları Zilhicce 36/Mayıs 657 tarihinde Sıffin'de karşılaşmışlardır. Uzun süren barış görüşmelerinin başarısız olması sonucu çatışmalar başlamış, ancak toplu savaştan kaçınıldığından her iki tarafın meşhur komutanları birliklerinin başında birbiri ile savaşmışlardır. Hâşim b. Utbe, Hz. Ali'nin ordusunda en çekinilen komutandı. Muaviye, Hz. Ali'nin birlikleri ile savaşacak komutanlarını kura ile belirliyordu. Kura sonucunda Hâşim b. Utbe ile savaşacak komutan olarak belirlenen Zülkela' el-Himyerî (37/657) : "Allah onu öldürsün. Zühre oğullarının körü" diyerek

⁵⁰ İbn A'sem, *Futûh*, 1-2/ 436-347.

⁵¹ Ebû Hanife ed-Dineverî, *el-Ahbâru't-tivâl = Eskilerin haberleri*, çev. Zekeriya Akman-Hüseyin Siyabend Aytemür (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 208.

⁵² Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*. thk. Riyâd Ziriklî-Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dârü'l-fikr, 1996/14179), 3/31.

⁵³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *Kitabü'l-Muhabber*. tsh. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dârü'l-âfâkî'l-Cedide, t.y.), 291; İbn Asâkir, *Târih*, 73/337.

⁵⁴ Nasr b. Müzahim el-Minkarî, *Vak'atu Sıffin: Sıffin savaşı*, trc. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 88.

Hâşim b. Utbe ile savaşmanın zorluğunu dile getirmiştir.⁵⁵

Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali'nin hilafet sancağı Hâşim b. Utbe tarafından taşınmıştır. Hilafet sancağının taşınmasına çok önem verilir, sancak üstün askeri vasıflara sahip kişilere emanet edilirdi. Ayrıca her kabilenin kendine ait bayrağı da bulunuyordu. Bu bayraklar da kabile reisinin görevlendirdiği kişiler tarafından taşınır ve korunurdu. Hz. Ali savaştan önce kabile reislerine şu talimatı vermiştir: “ Bayraklarınıza sahip çıkın, onları iyi koruyun, aşağıya doğru eğmeyin, onları iyi savaşın, kılıç konusunda yetenekli, cesur komutanlara teslim edin”.⁵⁶ Hz. Ali'nin sancağını teslim alan Hâşim b. Utbe, bu savaşta ne kadar kararlı olduğunu; “Tek gözlü kendini bir hedefe doğru götürmektedir, ya helak olacak ya da helak edecektir” diyerek dile getirmiştir.⁵⁷ Sıffin'de Hâşim b. Utbe'nin Hz. Ali'nin sancağını taşıdığını gören Muaviye b. Ebî Süfyan, “Hâşim bayrağı taşıyor, bugün çok zor bir gün olacak” demiştir.⁵⁸

Sıffin'de genel çatışmalar başladığında Hâşim b. Utbe, Amr b. As'ın (43/664) yönettiği kanada saldırmıştır. Şam ordusunda ağır kayıplara yol açan bu saldırı sonucu birlikleri dağılma noktasına gelen Amr b. As, “Hâşim böyle saldırmaya devam ederse Araplar bugün yok olacak” demiştir.⁵⁹ Hatta bu saldırı esnasında Hâşim b. Utbe'nin Amr b. As'ı yaraladığı iddia edilmektedir.⁶⁰ Hâşim b. Utbe'nin Şam ordusuna ağır kayıplar verdirmesi üzerine Muaviye b. Ebî Süfyan onun öldürülmesi için özel plan yapmıştır. Savaşın ikinci gününde Abdullah b. Amr b. As komutasındaki birliklerle mücadele eden Hâşim b. Utbe yapılan plan dâhilinde önce saflarından koparılmış, düşmanın iç saflarına çekilerek öldürülmüştür.⁶¹ Hâşim b. Utbe, Haris b. Münzir et-Tenühî isimli bir Muaviye taraftarı tarafından öldürülmüştür.⁶² Hâşim b. Utbe aldığı ağır yaralara rağmen, “Aslan pençesini düşmandan indirmez” diyerek savaşıma devam etmiştir.⁶³ Hâşim b. Utbe ölümcül yaralar aldığında askerlerinin moralinin bozulmaması için şöyle seslenmiştir: “Ey arkadaşlarım! Ben cesur ve yiğit biriyim. Benim düşmem ve ölümüm sizi zavıf düşürmesin. Siz olduğunuz müddetçe savaş devam edecektir.”⁶⁴

Hâşim b. Utbe, Sıffin'de ölünceye kadar savaşıma ant içmiş bir grup fedaiye liderlik yapmıştır.⁶⁵ Hâşim b. Utbe'nin arkadaşlarının ölümleri ile çevrili cesedini gören Hz. Ali, “Allah sizlere rahmet etsin, aydın yüzlü insanlar Hâşim'in etrafında öldürüldüler, bunlar kılıçlar kınlarından çekildiğinde akla ilk gelen insanlardı” demiştir.⁶⁶ Hâşim b. Utbe, meşhur sahabî Ammâr b. Yasir ile yan yana savaşmış, savaş konusunda birbirlerini teşvik etmişler ve aynı gün şehit edilmişlerdir. Hâşim b. Utbe ve Ammâr b.

⁵⁵ Minkârî, *Vak'atü Sıffin*, 295.

⁵⁶ Taberî, *Târih*, 5/17.

⁵⁷ Minkârî, *Vak'atü Sıffin*, 271.

⁵⁸ Muhammed el-Arabî Tebbânî, *Nüzhetü'l-fıtyan fi teracim ba'zi's-şuc'an* (Kahire: Dârü'l-Envar, 1955/1374), 50.

⁵⁹ Minkârî, *Vak'atü Sıffin*, 276.

⁶⁰ İbn A'sem, *Futûh*, 3-4/43.

⁶¹ Minkârî, *Vak'atü Sıffin*, 290.

⁶² Belâzûrî, *Ensâb*, 3/95.

⁶³ İbn Asâkir, *Târih*, 73/339.

⁶⁴ Minkârî *Vak'atü Sıffin*, 300.

⁶⁵ İbn Asâkir, *Târih*, 73/339; İbn A'sem, *Futûh*, 3-4/86.

⁶⁶ Minkârî, *Vak'atü Sıffin*, 302.

Yasir'in öldürülmesi Hz. Ali'nin ordusunun öfkesini daha da artırmıştır. Adi b. Hatim, "Ammâr, Hâşim ve Abdullah b. Budeyl'den sonra hayatta kalmanın ne anlamı var" diyerek askerlerini savaşa teşvik etmiştir.⁶⁷ Hâşim'in öldürülmesinden sonra meşhur sahabî Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile de (100/718); "Ey hayırlı Hâşim cennetle mükâfatlandırıldın, Sen Allah'ın ve resulünün düşmanlarıyla savaştın" diyerek Hâşim'in vefatına üzüntüsünü dile getirmiştir. Hâşim b. Utbe ve Ammâr b. Yasir'in cenaze namazlarını Hz. Ali kıldırması, ikisini aynı mezara defnettirmiştir.⁶⁸ Hâşim b. Utbe'nin Sıffin'de öldürüldüğünü duyan Hz. Aişe de, "O, bineği tökezlememiş bir adamdı" diyerek Hâşim'in değerini dile getirmiştir.⁶⁹ Hâşim'in vefatından sonra Hz. Ali hilafet bayrağını oğlu Abdullah b. Hâşim'e vermiştir. Abdullah, Hâşim'in vefatından sonra dağılan birliğini toplamış, babasının yeryüzünde fesat çıkaran zalimlere karşı savaşarak öldüğünü, ahireti dünyaya tercih ettiğini belirttiği bir konuşma yaparak askerleri Şam ordusuna karşı savaşmaya teşvik etmiştir.⁷⁰

Hz. Ali, vefatından sonra Hâşim b. Utbe'nin eksikliğini hissetmiştir. Amr b. As'ın Muaviye adına Mısır'ı ele geçirip, Hz. Ali'nin valisi Muhammed b. Ebî Bekir'i öldürmesi üzerine Hz. Ali Kûfelilere, "Amr b. As Mısır'ı ele geçirdi. Muhammed b. Ebî Bekir'i öldürdü. Ben sizleri Mısır'daki arkadaşlarınıza yardım için çağırdım. Ancak siz çökmüş develer gibi homurdanıp ayağa kalkmadınız. Hâşim b. Utbe olsaydı böyle olmaz, meydan boş kalmazdı" diyerek Hâşim b. Utbe'nin değerini dile getirmiştir.⁷¹

Hâşim b. Utbe'nin Sıffin Savaşı'nda Muaviye taraftarlarına verdiği zararlar daha sonraki dönemlerde de unutulmamıştır. Hilafeti döneminde Muaviye'yi ziyarete giden Abdullah b. Hâşim'e karşı Amr b. As, "Bu bize zarar veren el-Mirkâl'in oğludur. Yılandan ancak yılan doğar, kötülüğün karşılığı kötülüktür. Bu adamı öldür" demiştir. Abdullah b. Hâşim de Amr b. As'a Sıffin'de babasının karşısında kaçacak yer aradığını, halifeye güvenerek söz söylediğini dile getirerek Amr'ı korkaklıkla suçlamıştır. Muaviye b. Ebî Süfyan, bu tartışmaların artık geride bırakılması gerektiğini söyleyerek ortamı yumuşatmıştır. Ancak Amr b. As'ın baskılarına dayanamayan Muaviye, Abdullah b. Hâşim'in ev hapsinde tutulmasını emretmiştir. Bu cezayı yeterli görmeyen Amr, "Sıffin'de yakamızdan düşmediler, deniz gibi kanlarımızı akıttılar, bu o babanın oğludur, kişi aslına çeker, onu sağ bırakırsan ömür boyu pişman olursun" diyerek Abdullah b. Hâşim'in öldürülmesinde ısrar etmiştir. Amr'ın bu ısrarına karşılık Abdullah b. Hâşim de halifeye, "Sıffin'de Hâşim ve oğlunun sana karşı bir nefreti vardı. Vuku bulanlardan kimse pişman değildir. Beni affedersen bir akrabanı affetmiş olursun, öldürürsen de bir masuma kıymış olursun" diyerek kendini savunmuştur.⁷² Bir müddet hapiste kalan Abdullah b. Hâşim b. Utbe, Muaviye tarafından hapisten çıkarılmış, 10 bin dirhem hediye edilerek Basra'ya gönderilmiştir.⁷³

⁶⁷ Minkârî, *Vak'atü Sıffin*, 302.

⁶⁸ Belâzurî, *Ensâb*, 3/96

⁶⁹ Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şaîhîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 447.

⁷⁰ Minkârî, *Vak'atü Sıffin*, 303.

⁷¹ Belâzurî, *Ensâb*, 3/173.

⁷² Minkârî, *Vak'atü Sıffin*, 303.

⁷³ İbn A'sem, *Futûh*, 3-4/124.

Sonuç

Hâşim b. Utbe'nin kaynaklarda İslâm öncesi hayatına dair yeterli bilgi bulunmamaktadır. Mekke'nin fethedildiği gün Müslüman olan Hâşim b. Utbe, Hz. Peygamber ile yeterince zaman geçirememesine rağmen sahabî olma şerefine nail olmuştur. Ancak bazı tarihçiler Hâşim b. Utbe'yi tabiidinden kabul etmektedirler. Hayatının önemli bir kısmını Mekke'de Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde geçirmiş olması, Mekke'nin fethedildiği gün Müslüman olmuş olması onun sahabî olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Hâşim b. Utbe askerî faaliyetlerine Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ridde Savaşları'yla başlamıştır. Halid b. Velid komutasında peygamberlik iddiasında bulunan yalancılar ve dinden dönen kabilelerle mücadele etmiştir. Bu mücadeleler esnasında göstermiş olduğu askerî kabiliyetinden dolayı halife Hz. Ebu Bekir ve ileri gelen sahabîlerin takdirini kazanmıştır. Hz. Ebu Bekir genç yaşına rağmen Hâşim b. Utbe'yi Şam bölgesine takviye amacıyla göndermiş olduğu yardım kuvvetine komutan olarak tayin etmiştir. Bu görevlendirme esnasında onun için söylemiş olduğu övücü sözlerden halifenin Hâşim b. Utbe'yi iyi tanıdığı ve hizmetlerini takdir ettiği anlaşılmaktadır.

Hâşim b. Utbe'nin Ridde Savaşları'yla başlayan mücadelesi ömür boyu sürmüştür. Şam fetihleri esnasında gerçekleşen Fihl, Ecnâdeyn ve Yermük gibi savaşlara birlik komutanı olarak iştirak etmiş, özellikle Halid b. Velid'in en güvendiği komutanlardan biri haline gelmiştir. Yermük Savaşı'nda atılan oklardan tek gözünü kaybetmiştir. Bu savaşlardaki atılganlığı ve cesareti sebebiyle Hâşim b. Utbe'ye "el-Mirkâl-Atılgan" unvanı verilmiştir.

Şam fetihleri devam ederken Hâşim b. Utbe, Hz. Ömer'in talimatıyla 10 bin kişilik bir ordunun komutanı olarak Sasanîlerle savaşmak üzere Irak'a gönderilmiştir. Kadisiye Savaşı'nın üçüncü günü takviye kuvvetleriyle savaş meydanına yetişen Hâşim b. Utbe savaşın gidişatını değiştirmiş, gayret ve çabasıyla Kadisiye Savaşı'nın kahramanlarından biri olmuştur. Kadisiye Savaşı'nın kazanılmasından sonra Sasanîlerin başkenti Medâin'in fethedilmesine iştirak etmiş, öncü kuvvet olarak emrindeki birliklerle düşmanla ilk temas eden komutan olmuştur. Hâşim b. Utbe, Irak bölgesinde Sasanîlerin son direnç noktası olan Celûlâ'nın fethinde İslâm ordusunu yönetmiştir. Uzun bir mücadelenin sonunda Celûlâ'yı fetheden Hâşim b. Utbe "Celûlâ Fatihi" olarak anılmıştır.

Hz. Osman döneminde askerî faaliyetlere katılmayan Hâşim b. Utbe, Kûfe şehrinde muhaliflerle hareket ettiği gerekçesiyle Emevî valilerce baskılara maruz kalmıştır. Belki de bu sebepten Hâşim b. Utbe, Hz. Ali dönemindeki iç savaşlarda Hz. Ali'nin en ateşli destekçilerinden biri olmuştur. Cemel Savaşı'nda Hz. Ali'nin ordusunda bulunmuş, Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali'nin hilafet sancağını taşımıştır. Sıffin Savaşı'nda Şam ordusuna en çok zarar veren komutanlardan biri olmuştur. Hâşim b. Utbe, Sıffin Savaşı'nda Ammâr b. Yasir ile aynı gün Şamlılar tarafından öldürülmüştür.

İyi bir savaşçı, mahir bir komutan olan Hâşim b. Utbe aynı zamanda kendisini şiirlerle ifade eden iyi bir şair ve hatipti. Hâşim b. Utbe İslâm fetihlerine damga vurmuş, Müslümanlar arasındaki olaylarda aktif rol oynamış, ancak hakkında yeterince araştırma yapılmamış bir şahsiyettir.

Kaynakça

- Affânî, Seyyid b. Hüseyin. *Fursânü'n-nehâr mine's-sahâbeti'l-ahyâr*. Kahire: Dârü'l-affânî, 1432/2011.
- Belâzurî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir. *Fütuhu'l-büldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ'- Ömer Enis et-Tabbâ. Beyrut: Müessesetü'l-maârif, 1987/1407.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Riyâd Ziriklî- Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-fikr, 1996/1417.
- Çubukçu, Asri, "Haşim b. Utbe", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/410. İstanbul: TDV Yay. 1997
- Dineverî, Ebû Hanife. *el-Ahbâru't-tivâl = Eskilerin haberleri*. çev. Zekeriya Akman-Hüseyin Siyabend Aytemür. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b Abdullah. *Fütûhu's-şâm*. Kalküta: yayın evi yok, 1853.
- Fâsî, Ebû't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed. *el-İkdû's-semin fi tarih'il-beledi'l-emin*. thk. Fuad Seyyid. 8 Cilt. Beyrut: Müeesesetü'r-risâle, 1406/1986
- Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ Ömerî. Riyad: Dâru tayyibe, 1985.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf el-Kurtubî. *el-İstıab fi esmâi'l-ashâb*. thk. Adil Mürşid. Beyrut: Dâru'l-a'lâm, 1423/2002.
- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kâsım Sıkatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu medîneti dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garamel-Amri. 79 Cilt. Beyrut : Dârü'l-fikr, 1421/2001.
- İbn A'sem el-Küfî, Ebû Muhammed Ahmed. *Kitâbü'l-Fütuh*. thk. Ali eş-Şirî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-evdâ, 1991.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fâdl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizis-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud- Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1995/1415.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Magribî. *Târîhu İbn Haldun-Kitâbü'l-iber ve divanü'l-mübtede ve'l-haber fi eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men asarahum min zevî's-sultani'l-ekber*. thk. Halil Şehade-Süheyl Zekkar. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed. *es-Siretün-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ- Hz Peygamber ve Halifeler*. çev. Harun Bekiroğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-ümem*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002,
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî. *Kitâbü't-Tabakati'l-kebir- et-Tabakatü'l-kübra*. thk. Ali Muhammed Ömer. 9 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-hancı, 2001/1421.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitabü'l-Muhabber*. tsh. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahirî. *Cemheretu ensâbi'l-Arab*.

- thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1982.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-tarih*. thk. Ebülfida Abdullah el-Kadî. 10 Cilt. Beyrût: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Dârü'l-kütübü ilmîyye, 1415/1994.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen b. Ali b. Hüseyin. *Murûcü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*. thk. Kemal Hasen Mer'î. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2005.
- Minkarî, Nasr b. Müzahim. *Vak'atu Siffin: Siffin savaşı*, trc. Cemalettin Saylık Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fâdl İbrâhim. 11 Cilt. Beyrût: Dâru süveydan, t.y.
- Tebbânî, Muhammed el-Arabî. *Nüzhetu'l-fityan fi teracim ba'zi's-şuc'an*. Kahire: Dârü'l-Envâr, 1955/1374.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakim. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*.thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002.
- Vakîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Fütûhu's-şâm*. thk. Abdüllatif Abdurrahman. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Naîm el-Araksûsî-Me'mûn es-Sâgırcî. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982.
- Ya'kubî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Tarihü'l-yakubî*. thk. Abdülemir Mihenna. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü a'lami'l-matbâuat, 1431/2010.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cem'ul-Büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.

İlhanlılarda Uygur Asıllı Şi'î Bir Emîr: Taramtaç

Öz: İlhanlı Devleti'nde askerî hiyerarşinin en üst kademelerinde yer alan önemli Moğol emirlerinden biri olan Taramtaç, Baycu Bahşi isimli Uygur asıllı Budist bir Moğol emirinin oğlu olarak Rey'de dünyaya gelmiştir. Buradaki Şi'îler arasında büyümüş, İslâm'ı kabul ettikten sonra Şi'î (İmâmiyye/İsnâaşeriyye) mezhebine geçmiştir. Gazan Han devrinde Divân-i 'imârete nezâret etmiş ve ilhanın çeşitli seferlerine iştirak etmiştir. Sultan Ölceytü'nün hükümdarlığı zamanında da askerî harekâtlara katılan Taramtaç, devrin önde gelen emirlerden biri olarak dikkat çekmiştir. Ebû Sa'îd Han döneminde, hükümdara karşı ayaklandığı gerekçesiyle 719/1319 yılında Sultâniyye'de katledilmiştir. Bu çalışmada, Uygur asıllı Budist bir Moğol emiri olup ihtida ederek Şi'î mezhebinin benimseyen Taramtaç'ın, İlhanlı Devleti içindeki siyasi faaliyetleri kısaca ele alındıktan sonra onun Şi'îliği yaymadaki etkinliği devrin kaynakları ışığında ortaya konulması hedeflenmektedir. Bu bağlamda, İslâm'ı ve bu din ile birlikte Şi'î mezhebinin kabul eden Taramtaç'ın, Uygur asıllı Şi'î bir Moğol emiri olarak, devrin İlhanlı hükümdarlarından Gazan Han, Sultan Ölceytü ve Ebû Sa'îd Han üzerinde ne derecede etkili olduğu sorusuna da cevap aranacaktır.

Fırat
UMANÇ* 

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ Tarihi, Moğollar, İlhanlılar, İslâm, Şi'îlik, Emîr Taramtaç.

A Shi'î Amîr of Uyghur Origin in the Ilkhanids: Taramtaç

Abstract: Taramtaç, who was one of the important Mongol amirs at the highest levels of the military hierarchy in the Ilkhanid state, was born in Rey as the son of a Buddhist Mongol amîr of Uighur origin named Baycu Bahşi. He grew up among the Shi'ites here, and after embracing İslâm, he converted to the Shi'î (İmâmiyya/İsnâashariyya) sect. During the reign of Ghazan Khan, he supervised the Divân-i 'imârat and participated in various expeditions of the ilhan. Taramtaç, who participated in military operations during the reign of Sultan Ölcëitü, attracted attention as one of the leading amîrs of the period. During the reign of Abû Sa'îd Khan, he was murdered in Sultâniyya in 719/1319 on the grounds that he rebelled against the ruler. The aim of this study is to briefly discuss the political activities of Taramtaç, a Buddhist Mongol amîr of Uighur origin who converted to Shi'î sect, in the Ilkhanid state and to demonstrate his effectiveness in spreading Shi'îsm in the light of the sources of the period. In this context, an answer will be sought to the question to what extent Taramtaç, as a Shi'î Mongol emir of Uighur origin, who accepted İslam and the Shi'î sect along with this religion, was influential on the Ilkhanid rulers of the period, Ghazan Khan, Sultan Ölcëitü and Abû Sa'îd Khan.

Keywords: Medieval History, Mongols, Ilkhanids, İslâm, Shi'îsm, Amîr Taramtaç.

* Dr., Araştırmacı, İstanbul, Türkiye, E-Posta: firatumanc@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5283-6868>

Giriş: İlhanlı Emîrleri Arasında İslâm'ın Yayılması

İlhanlılar zamanında Moğolların İslâm'a geçişinin, uzun bir süreci kapsadığı bilinmekle birlikte konu hakkında kaynaklarda verilen bilgiler oldukça azdır. Ancak Moğollar arasında İslâm'ın yayılması her ne kadar belirli bir kesime sınırlı kalsa da bunun erken dönemlere rastladığı anlaşılmaktadır. Cengiz Han'ın kızından torunu Kongirat boyundan Emîr Toga Timur yeni bir din olarak İslâm'ı kabul etmiş ve Mûsâ Küregen ismini almıştı. Bu isim ona, hocası tarafından verilmişti.¹ Kaynaklarda kim olduğu hakkında bilgi verilmeyen bu şahsın, Mûsâ Küregen'in İslâm'a geçmesinde etkili olduğu kuvvetle muhtemeldir. Yine Ögedey Han (1229-1241)'in hâkimiyeti zamanında Uygur asıllı Budist emîr olan Körgöz (ö. 640/1242-43)'ün ömrünün sonlarına doğru İslâm'a geçtiği kaydedilmektedir.² Anadolu valisi Baycu Noyan'ın da Müslüman adetlerine göre yıkanıp defnedilmek istediği belirtilmektedir.³

İlhanlı Devleti tesis edildikten sonra Moğol emîrleri arasında Müslümanlara özgü isimler giderek artmıştır. Buna Hasan, Huseyn, 'Alî, Mahmûd ve Ramazân gibi emîrlerin isimlerini örnek göstermek mümkündür. Yine İlhanlı emîrleri "şeyh" gibi unvanlar da kullanmışlardır.⁴ Bu durum aynı zamanda İslâm'ın yeni bir din olarak Moğollar arasında zamanla yayıldığını göstermektedir. Elbette Moğollardan ihtida edenleri, İslâmî isimler taşıyan emîrlerle sınırlandırmamak gerekir. Zira Moğol emîrlerinden birçoğu Müslüman olduktan sonra da Moğolca veya Türkçe adlarını korumuşlardır. Mesela Kutlugşâh, İsen Kutluk, Sevinç ve Taramtaz gibi Müslüman emîrlerin isimlerini bu duruma örnek göstermek mümkündür. Hatta Emîr Çoban Müslüman olmasına rağmen doğan çocuklarına Surgan, Şire ve Cilav isimlerini vermiştir.⁵

Çağdaş kaynaklar incelendiğinde İlhanlı hükümdarlarından Hülegü (1256-1265) ve Abaka (1265-1282)'nin inanç dünyalarına delalet eden kesin kayıtlar bulunmasa da onların İslâm topraklarında Budist ve Hristiyanların

¹ Reşîdu'd-dîn Fazlullâh, *Câmi'u't-tevârih*, nşr. Muhammed Rüşen-Mustafâ Müsevî (Tahran: İntişârât-i Elborz, 1373/1994), 2/971.

² Cuveynî, *Târîh-i Cihân-guşâ*, ber-esâs-i nüsha-yi 'Allâme Muhammed-i Kazvînî, be-ihimâm-i Ahmed Hâtemî (Tahran: 'İlim, 1395/2016), 1/284; Türkçe çev. Mürsel Öztürk, *Tarih-i Cihan-guşâ* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 418.

³ Judith Pfeiffer, "Reflections on a 'Double Rapprochement': Conversion to Islam Among the Mongol Elite During the Early Ilkhanate", *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed. Linda Komaroff (Leiden: Brill, 2006), 373.

⁴ Sultan Ölceytü devrinin emîrlerinden biri olan Şeyh Behlül'ü bu duruma örnek göstermek mümkündür. Bk. 'Abdullâh-i Kâşânî, *Târîh-i Olcâytü*, nşr. Mehîn Hambî (Tahran: İntişârât-i 'İlmî ve Fehengî, 1348/1969), 66.

⁵ *Mu'izzu'l-ensâb* (Paris: Bibliothèque Nationale, Persan 67), 77a.

hamiliğini yaptığı anlaşılmaktadır.⁶ Buna rağmen bu iki hükümdarın hâkimiyeti zamanında bile Moğol emirlerine verilen Müslüman şahıs adları bulunmaktadır.⁷ Dolayısıyla bu dönem için kısıtlı da olsa belli bir İslâmlaşmadan söz edilebilir. Abaka'nın ardından İlhanlı tahtına geçen kardeşi Ahmed Teküder (1282-1284), çocukluğunda "Nicolaus" adıyla vaftiz edilmiş ve bu dinin terbiyesi üzerine yetiştirilmişti.⁸ Ancak İlhanlı tahtına oturduğu sırada İslâm'ı kabul ederek Ahmed ismini almıştır.⁹ İlhanlı hükümdarları içerisinde İslâmiyet'i ilk benimseyen Ahmed Teküder döneminde, İlhanlı emirleri arasında İslâm'ın ne derecede yayıldığı kesin olarak bilinmese de hükümdarın ihtida etmesinden kaynaklı bir rahatsızlık duyulduğu belirtilmektedir.¹⁰ İki yıllık bir hükümdarlık döneminden sonra koyu bir Budist olan yeğeni Argun (1284-1291)'un muhalefetiyle karşı karşıya kalan Teküder, canından olmuştur.¹¹ Argun devrine bakıldığında ise Judith Pfeiffer'in ifadesiyle 69 emirden 9'u İslâmî isimlere sahipti.¹² Geyhatu

⁶ Aknerli Grigor, *Okçu Milletinin Tarihi*, Türkçe çev. Hrant D. Andreaşyan (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2012), 57-59. Abaka Han da babası gibi Hristiyanların hamiliğini yapmıştır (bk. Bar Hebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, Türkçe çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 2/609). Ancak Abaka Han zamanında İslâm'a karşı bir düşmanlık söz konusu olduğunu ifade etmek gerekir. Nitekim bu dönemde İlhanlı Devleti'nde büyük bir mevki sahibi 'Alâ'u'd-dîn 'Atâ-Melik-i Cuveynî gibi bazı Müslüman devlet adamları bile zor durumda bırakılmıştır (bk. Bertold Spuler, *İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350*, Türkçe çev. Cemal Köprülü (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 263; Muhammed Rızâ Bârânî, "Nekd u berresi-yi gerâyiş-i İlhânân be-İslâm u Teşeyyu", *Târîh-i İslâm der-Ayine-yi Pejuheş* 1 (1381/2002), 34).

⁷ Pfeiffer, "Reflections on a 'Double Rapprochemen': Conversion to Islam Among the Mongol Elite During the Early Ilkhanate", 374.

⁸ Korykoslu Hayton, *Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*, Latince'den çev. ve notlandıran Altay Tayfun Özcan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 139-140; Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (London: Constable, 1913), 229; Mustafa Akkuş, *Moğollarda Din ve Siyaset: İlhanlı Hanlarının Dini Kişiliği ve Uygulamaları* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020), 149.

⁹ Ahmed Teküder'in İslâm'ı kabulü hakkında bk. Reuven Amitai-Preiss, "Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate", *JESHO* 42/1 (1999), 27-46; a.mlf., "The Conversion of Tegüder Ahmad to Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25 (2001), 15-43; Judith Pfeiffer, *Conversion to Islam among the Ilkhans in Muslim Narrative Traditions: The Case of Ahmad Tegüder* (Chicago: The University of Chicago, Doktora Tezi, 2003), 317-391; a.mlf., "Reflections on a 'Double Rapprochemen': Conversion to Islam Among the Mongol Elite During the Early Ilkhanate", 369-389; Cüneyt Kanat, "İlhanlı Hükümdarı Teküder'in Müslümanlığı Kabulü ve Bunun Memlûk Devleti'ndeki Yankıları", *Türklük Araştırmaları Dergisi* 12 (2002), 233-247; Mustafa Uyar, "İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Süfleri: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri", *Belleter* 76/275 (2012), 7-30; a.mlf., "Moğol Hanlarının Müslümanlaşması", *Cengiz Han ve Mirası*, ed. Cem Korkut-Mürsel Doğrul (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 136-140.

¹⁰ Cevâd 'Abbâsî, "Umerâ-yi Mogûl ve İslâm Gerâyi der-dovre-yi İlhânân", *Pejuheş-nâme-yi 'Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Şehîd Beheştî* 38 (1382/2003), 90-91.

¹¹ Korykoslu Hayton, *Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*, 145-146.

¹² Pfeiffer, "Reflections on a 'Double Rapprochemen': Conversion to Islam Among the Mongol Elite During the Early Ilkhanate", 374.

(1291-1295)'nin hangi inancı benimsediği hususunda kesin bir kayıt bulunmasa da büyük ihtimalle Şamanist veya Budist idi.¹³ Buna rağmen bu dönemde Moğol emirleri arasındaki Müslüman isimlerinin dikkat çekici bir şekilde hızla artığı görülmektedir. Yine İlhanın eşlerinden Âişe ve Pâdişâh Hatun'un birer Müslüman oldukları bilinmektedir.¹⁴ Geyhatu'nun 694/1295 yılında idam edilmesinin ardından İlhanlı tahtına kardeşi Baydu oturmuştur.¹⁵ Bazı kaynaklarda Baydu'nun Hristiyan olduğu ifade edilmekle birlikte¹⁶ İslâm'ı kabul ettiği de kaydedilmektedir.¹⁷ Ayrıca *Abu'l-Farac Tarihi*'nde bu dönem için şu kayıt yer almaktadır: "Bu çağda Moğolların gerek asîlzâde sınıfı, gerek halk tamamen Müslümanlığı kabul etmiş, sünnet olmuş ve abdest almayı, namaz kılmayı ve diğer Müslüman âdetlerini öğrenmiş bulunuyorlardı".¹⁸ Bu dönemde her ne kadar İslâm'ın Moğollar arasında yaygınlık kazandığı bilirse de diğer kaynaklardaki bilgilerden farklı olarak öne sürülen bu rivayetin abartılı olduğu aşîkârdır.

Çocukluğunda Budist inancı üzerine yetiştirilen Gazan (1295-1304), henüz şehzâdeliği sırasında 2 Şa'bân 694/17 Haziran 1295 Cuma günü İslâm'ı kabul etmiş¹⁹ ve ardından 23 Zî'l-hicce 694/3 Kasım 1295 tarihinde İlhanlı tahtına oturmuştur.²⁰ Bu durum İlhanlı din tarihi açısından oldukça önemlidir. Zira Gazan'ın İlhanlı tahtına geçmesinden sonra İslâm, İlhanlılar arasında hızla yayılmaya başlamış ve pek çok İlhanlı emîri onun ile birlikte ihtida etmiştir. İlhanlı müellifi Vezîr Reşîdu'd-dîn Fazlullâh bu konuda; "Gazan emirlerinin tamamı ile birlikte kelime-i tevhîd getirerek İslâm'ı kabul etti" şeklinde bir

¹³ Fırat Umanç, *Sultan Olcâytû Muhammed'in Dinî ve Fikrî Dünyası (1304-1316)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 7.

¹⁴ Pfeiffer, "Reflections on a 'Double Rapprochement': Conversion to Islam Among the Mongol Elite During the Early Ilkhanate", 376; Cevâd 'Abbâsî, "Umerâ-yi Mogül ve İslâm Gerâyî der-dovre-yi İlhânân", 92-93.

¹⁵ Reşîdu'd-dîn Fazlullâh, *Câmi'u't-tevârih*, 2/1201; Benâketî, *Târîh-i Benâketî (Ravzat ül'l-elbâb fi ma'rifeti't-tevârih ve'l-ensâb)*, nşr. Ca'fer Şi'âr (Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tehrân, 1378/2000), 451.

¹⁶ Korykoslu Hayton, *Doğru Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*, 150-151; İbnu'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, nşr. Kostantin Zerîk-Neclâ 'İzzu'd-dîn (Beyrût: 1970), 8/191.

¹⁷ Bar Hebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/655.

¹⁸ Bar Hebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, 2/655.

¹⁹ Gazan'ın İslâm'ı kabulü hakkında bk. Charles Melville, "Pâdshâh-i İslâm: The Conversion of Sultân Mahmûd Ghâzân Khân", *Pembroke Papers, I, Persian and Islamic Studies In honour of P. W. Avery*, ed. Charles Melville (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 159-177; A. Bausani, "Religion under the Mongols", *The Cambridge History of Iran, V, The Saljuq and Mongol Periods*, ed. J. A. Boyle (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 541-542; Osman G. Özgüdenli, *Moğol İnanında Gelenek ve Değişim: Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 92-103.

²⁰ Bk. Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, 108.

rivayette bulunmaktadır.²¹ Benâketî'nin verdiği bilgiler de bu minvaldedir.²² Bir İlhanlı bürokratu olan Hamdullâh Mustevfî, Gazan'ın yanındaki herkesin İslâm'a geçtiğini zikretmektedir.²³ Hândmîr, Moğolların tamamının İslâm'a geçtiğini nakletmektedir.²⁴ İlhanlı devri tarihçisi Vassâf ise 200.000'in üstünde şahsın Gazan ile beraber İslâmiyet'i kabul ettiğini nakletmektedir.²⁵ Bu kayıtlardan İslâm'ın yeni bir din olarak İlhanlılar arasında hızla yayıldığı anlaşılmaktadır. Bunun neticesinde İslâm, İlhanlı Devleti'nin resmî dini şeklini almıştır. Ancak ihtida eden İlhanlı emîrlerinin kesin sayıları ve hangi mezhebe geçtikleri bilinmemesine rağmen bunlardan büyük çoğunluğunun İslâm'ı ve bu din ile birlikte Sünnî mezhebini kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu araştırmada, Şi'î mezhebini benimseyen Taramtaç'ın faaliyetleri kısaca ele alındıktan sonra, onun Şi'îliği bağlamında İlhanlı hükümdarları üzerindeki etkisi ele alınacaktır.

1. Taramtaç İsminin Yazılışı ve Okunuşu

İslâmî kaynaklarının yabancı olduğu Moğolca ve Türkçe kişi adlarının farklı yazım şekilleri bilimsel araştırmaların temel sorunlarından biri olarak görülmektedir. Bu durumdan kaynaklı İlhanlı Devleti hakkında bilgi veren başlıca eserlerde "Taramtaç" ismi farklı yazım versiyonları ile kaydedilmiştir. Hatta İlhanlı devrinde kaleme alınan eserlerde bile adın telifi farklılıklar arz etmektedir. Buna bağlı olarak İlhanlı tarihine ait modern çalışmalarda da bu ismin okunuşu hususunda farklılıklar mevcuttur.

İfade edildiği gibi bazı Moğolca ve Türkçe adlarının yazımında zaman zaman kaynaklar arasında büyük yazım farklılıkları olmuştur. Uygurca bir isim olan Taramtaç da bunlardan biridir. Devrin İslâmî kaynaklarındaki yazılışına

²¹ Reşîd-ü'd-dîn Fazlullâh, *Târîh-i mubârek-i Gâzânî*, nşr. Karl Jahn (Âbâdân: İntişârât-i Porseş, 1388/2009), 79-80. Ayrıca bk. Perisâ Kurbân-nejâd, *Tasavvuf der-Âzerbâyçân-i 'ahd-i Mogûl* (Tahran: İntişârât-i 'İlmî ve Fehengî, 1387/2008), 84. Pai-nan Rashid Wu, Gazan ile birlikte bütün hanedan üyelerinin ve Moğollardan pek çok kişinin İslâm'a geçtiğini ifade etmektedir (*Sukût-i Bağdâd ve hukmrevâ'tî-yi Mogûlân der-'İrâk, (Miyân-i sâlhâ-yi 1258 ve 1335 milâdî)*, Farsça çev. Esedullâh Âzâd (Meşhed: 1368/1989), 190.

²² Benâketî, *Târîh-i Benâketî*, 455. Mu'înu'd-dîn-i Natanzî'nin kaydı da bu yöndedir (*Muntehabu't-tevârîh-i Mu'îni (Anonîm-i İskender)*, nşr. Jean Aubin (Tahran: Hayyâm, 1336/1957), 150).

²³ Hamdullâh Mustevfî, *Zafer-nâme, be-inzimâm-i Şâh-nâme-yi Ebu'l-Kâsim-i Firdevsî. Çâp-i 'aksî ez-rûy-i nusha-yi hattî-yi muverreh-i 807-i hicrî der-Kitâbhâne-yi Britâniyâ (Or. 2833)*, (Tahran-Wien: 1377/1999), 2/1346.

²⁴ Hândmîr, *Habîbu's-siyer*, nşr. Muhammed Debîr Siyâkî (Tahran: İntişârât-i Hayyâm, 1380/2001), 3/146. Rustem el-Hukemâ'nın kaydı da bu yöndedir: "*heme-yi Mogûl Muselmân şodend*" (*Tezkiretu'l-mulûk*, nşr. Celîl Novzarî (Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1399/2020), 58.

²⁵ Vassâf, *Tezkiyetu'l-emsâr ve tezkiyetu'l-a'sâr (Târîh-i Vassâf)*, yay. Muhammed Mehdi İsfahânî (Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tehrân, 1338/1959), 317; a.mlf., *Tahrîr-i târîh-i Vassâf*, yay. 'Abdu'l-Muhammed Âyetî (Tahran: Pejûheşgâh-i 'Ulûm İnsânî ve Mutâlâ'at-i Fehengî, 1383/2004), 179.

bakıldığında Vassâf, bu adı “Taramtâz” (ترمتاز) şeklinde kaydetmiştir.²⁶ ‘Abdullâh-i Kâşânî’nin yazma nüshasında “Taramtâz” (ترمتاز) olarak kaydedilen²⁷ söz konusu isim, Hamblî neşrinde “Taramtâz/Taramnâs” (ترمتاز/ترمناس) şeklinde yazılmıştır.²⁸ Reşîdu’-d-dîn Fazlullâh ise bu ismi “Târamdâz” (تارمداز) tarzında telif etmiştir.²⁹ Daha sonraki dönemde Şûşterî tarafından kaleme alınan *Mecâlisu’l-mu’minîn* isimli eserde “Taramtâ” (طرمتا) biçiminde yazılmıştır.³⁰ Taramtaz isminin nasıl okunması gerektiği hususunda yine farklı okunuş şekillerinin olduğu görülmektedir. Elbette bunun en büyük sebebi yukarıda da belirtildiği üzere İslâmî kaynakların yabancı olduğu Moğolca ve Türkçe kişi adlarının yazımından kaynaklı olarak ismin farklı şekillerde yazılmış olmasıdır. Bu nedenle İlhanlı tarihi ile ilgili yapılan bazı tetkiklerde bu isim “Taremtas”,³¹ “Turumtaz”³² ve “Taramtâz/Târamtâz”³³ formlarında okunmuştur. Sonuç olarak Türkçe ve Moğolca kelimelerin yazımında “â” ve “û” gibi uzatmaların kullanılmadığı göz önünde bulundurulduğunda, bu ismin İslâmî metinlerdeki yazım şeklinden farklı olarak Uygurca aslında olduğu gibi “Taramtaz” şeklinde telaffuz edilmesi uygun görülmüştür.³⁴

²⁶ Vassâf, *Tecziyetu’l-emsâr ve tezciyetu’l-a’sâr*, 384.

²⁷ ‘Abdullâh-i Kâşânî, *Târîh-i Olcâyâtü Sultân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3019), 142b.

²⁸ ‘Abdullâh-i Kâşânî, *Târîh-i Olcâyâtü*, 11, 69.

²⁹ Reşîdu’-d-dîn Fazlullâh, *Târîh-i mubârek-i Gâzânî*, 10; a.mlf., *Câmî’u’t-tevârîh*, 2/1211.

³⁰ Şûşterî, *Mecâlisu’l-mu’minîn*, nşr. İbrâhîm ‘Arebpûr vd. (Meşhed: Bünyâd-i Pejûheşhâ-yi İslâmî, 1392/2013), 5/275.

³¹ Henry H. Howorth, *History of the Mongols from the 9th to the 19th Century: The Mongols of Persia* (London: 1888), 3/408.

³² Faruk Sümer, “Âzerbaycan’ın Türkleşmesi Tarihine Umumi Bir Bakış”, *Bellefen* 21/83 (1957), 438; Mustafa Uyar, “İlhanlı (İran Moğolları) Ordusunda Hiyerarşi: Askerî Yetkililer ve Nitelikleri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 49/1 (2009), 38; Hanîfi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîlik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 172; Dilber İlimli Usul, *İlhanlı Döneminde Uygurlar* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 198.

³³ Judith Pfeiffer, “Twelver Shî’ism as State Religion in Mongol Iran: An Abortive Attempt, Recorded and Remembered”, *Pera-Blätter* 11 (İstanbul: 1999), 12; a.mlf., “Conversion Versions: Sultan Öljeytû’s Conversion to Shî’ism (709/1309) in Muslim Narrative Sources”, *Mongolian Studies* 22 (1999), 40; Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, 310.

³⁴ Uygurca bir erkek ismi olan “Taramtaz” için bk. Jens Wilkens, *Handwörterbuch des Altugurischen. Altugurisch-Deutsch-Türkisch (Eski Uygurcanın El Sözlüğü; Eski Uygurca-Almanca-Türkçe)* (Göttingen: 2021), 678.

2. Taramtaz ve Faaliyetleri

Taramtaz'ın babası Baycu Bahşî³⁵, Uygur asıllı Budist bir Moğol emîri olup, Abaka Han'ın güvenilir adamlarından biri idi. Abaka tarafından Baycu Bahşî ile eşi Tukalti, Şehzâde Gazan'ın yetiştirilmesinden sorumlu tutulmuştur.³⁶ Bu durum kısmen de olsa Uygurların askerî, idarî, siyasî ve malî alanlardaki tecrübe ve bilgilerinden yararlanıldığını göstermekle birlikte, aynı zamanda onların Moğol şehzâdelerin eğitimleri ve yetiştirilmelerinde de rol aldıklarını ortaya koyması açısından önemlidir.

Gazan Han'ın hükümdarlığı zamanında devrin büyük emîrlerinden biri olarak görülen Taramtaz, 695/1296 yılında malî yolsuzluk yapmakla suçlanmış ancak yargılandıktan sonra masum olduğu kararlaştırılmıştır.³⁷ Reşîdu'd-dîn Fazlullâh tarafından oldukça zeki olduğu zikredilen Emîr Taramtaz'ın bu dönemde *Dîvân-i 'imârete* nezâret ettiği kaydedilmiştir.³⁸ Ayrıca Gazan Han'ın vasiyetnamesinden onun, İlhanlı Devleti'nde askerî hiyerarşinin en üst kademelerinde yer alan Moğol emîrlerinden olduğu anlaşılmaktadır.³⁹ Özgüdenli, Gazan devrindeki emîrleri güç derecesine göre; Kutlugşâh, Çoban, Sutay, Sultân, Yasavul, Mulay, Kur-timur, Taramtaz, Ramazân, Algu, Tuk-timur, Bukurçar, Pulad, Çing-sang, İkbâl, Buralgi, Satılmış ve Bugay şeklinde sıralamaktadır.⁴⁰

Gazan Han'ın vefatının ardından Sultan Ölceytü (1304-1316)⁴¹ İlhanlı tahtına oturduğu sırada yanında bulunan önemli emîrler arasında Taramtaz da vardı. Kaynaklardaki bilgilere göre Kutlugşâh, Çoban, Baydu, Fulad, Huseyn Bik, Sevinç, İsen Kutlug, İlder, Sutay, Sultân, Ramazân, Algu, Kur-timur, Taramtaz, Naguldâr ve diğer makamlardan olanlar hazır bulunmuştur.⁴² Yine 'Abdullâh-i

³⁵ Bu isim *Câmi'u't-tevârîh*'in K. Jahn neşrinde *Bâcû* (باجو) (Reşîdu'd-dîn Fazlullâh, *Târîh-i mubârek-i Gâzânî*, 10) şeklinde, eserin Rüşen-Müsevî neşrinde ise *Bâyçû* (بایجو) olarak kaydedilmiştir (Reşîdu'd-dîn Fazlullâh, *Câmi'u't-tevârîh*, 2/1211). el-Ejderî ise bu adı *Mâncûy* (مانجوى) şeklinde telif etmiştir (*Gâzân-nâme-yi manzum ez-karn-i Heştom-i Hicrî*, nşr. Mahmûd Mudebbirî (Tahran: Bünyâd-i Mûkûfât-i Doktor Mahmûd Afşâr, 1381/2002), 37). Faruk Sümer, mezkûr ismi Taycu şeklinde okumuştur ("Anadolu'da Moğollar", *SAD* 1 (1970), 22). Türkçe olan bu ismin "Baycu" şeklinde yazılması daha uygun görülmüştür.

³⁶ Reşîdu'd-dîn Fazlullâh, *Târîh-i mubârek-i Gâzânî*, 10.

³⁷ Howorth, *History of the Mongols*, 3/408.

³⁸ Vassâf, *Tecziyetü'l-emsâr ve tezciyetü'l-a'sâr*, 384; Sümer, "Anadolu'da Moğollar", 18; Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, 310, 378.

³⁹ Osman G. Özgüdenli, "İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han'ın Vasiyetnamesi: Metin, Tercüme ve Değerlendirme", *Orhon Yazıtları ve Türk-Moğol İlişkileri*, ed. İlhan Şahin vd. (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2021), 286, 291, 295, 310.

⁴⁰ Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, 310-311.

⁴¹ Sultan Ölceytü'nün İslâm'ı kabulü hakkında bk. Fırat Umanç, "İlhanlı Hükümdarı Sultan Olcâytü'nün İslâm'ı Kabulü: Kendi Tercih mi? Zevcesinin Telkini mi? Ağabeyi Gâzân'ın Etkisi mi?", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA)* 8 (2023), 86-95.

⁴² Bk. Vassâf, *Tecziyetü'l-emsâr ve tezciyetü'l-a'sâr*, 468; Mîrhând, *Ravzatü's-safâ fî sîreti'l-enbiyâ ve'l-mulûk ve'l-hulefâ*, nşr. Cemşid Kiyânfer (Tahran: İntişârât-i Esâtîr, 1380/2001), 5/4261.

Kâşânî devrin önde gelen emirlerden biri olan Taramtaz'ın ismini zikretmektedir. Ayrıca Taramtaz, Ölceytü'nün 706/1304 yılındaki Gîlân seferine iştirak etmiştir. Bu harekâta Emîr Taramtaz ve Sûtây'ın öncü birliklerinin başında Gîlân'dan Temîcân'a vardıkları kaydedilmektedir.⁴³ Bundan sonra Taramtaz, Muş'ta kargaşa çıkması üzerine 712/1312 yılında Anadolu'ya gitmiş ve Kobgurtay'ın oğlu Kurmişi'yi dört muteber oğlu ile birlikte yasaya çarptırıştır.⁴⁴

Ebû Sa'îd Han (1316-1335) devrinde de önemini koruyan Taramtaz, faaliyetlerine devam etmiştir. Altın Orda Hanlığı (1241-1502) ile vuku bulan bir mücadelede, bazı emirlerin ihmalinden dolayı Çoban, onları cezalandırmıştı. Bu durum Çoban'a karşı bir nefretin oluşmasına neden olmuş ve Kurmişi'nin de etkisiyle isyan patlak vermiştir. Ebû Sa'îd önderliğinde 719/1319 yılında isyan bastırılmış ve bunun neticesinde Taramtaz ve kardeşi Suniktaz'ın da aralarında bulunduğu 36 kişilik isyancı grup ağır bir işkenceyle Sultâniyye'de katledilmiştir.⁴⁵

3. Taramtaz'ın İslâm'ı Kabulü

Gazan Han'ın hükümdarlığı zamanında devrin önde gelen emirlerinden biri olan Taramtaz, Rey'de bir Budist olarak dünyaya gelmiş ve buradaki Şi'iler arasında büyümüştür.⁴⁶ Ne zaman İslâm'a geçtiği konusunda devrin kaynaklarında malumat bulunmasa da Gazan'dan önce İslâm'a geçtiği anlaşılmaktadır. Nitekim Gazan, İslâm ile birlikte aynı zamanda Sünnî mezhebinin Hanefî kolunu benimsemiş,⁴⁷ ve bu vesileyle pek çok İlhanlı emîri Müslüman olmuştur.⁴⁸ Eğer Taramtaz bu sırada Şi'î bir emîr olmasaydı, Gazan'ın inancından dolayı bu emirlerle birlikte Hanefî mezhebini tercih etmesi daha uygun olurdu. Zira göçebe toplumdaki din veya inanç değiştirmenin genellikle "idareci sınıf" ile ilişkili bir olay olması, bazen bir hükümdarın yeni bir dini veya mezhebi benimsemesinin dahi umumî bir inanç

⁴³ 'Abdullâh-i Kâşânî, *Târîh-i Olcâyâtü*, 69.

⁴⁴ 'Abdullâh-i Kâşânî, *Târîh-i Olcâyâtü*, 150.

⁴⁵ Ebû Bekr el-Kutbî el-Âharî, *Târîh-i Şeyh Uveys*, nşr. İrec Afşâr (Tebriş: İntişârât-i Stüde, 1388/2010), 209-210; Charles Melville, "Abû Sa'îd and the Revolt of the Amirs in 1319", *L'Iran face a la domination mongole*, ed. Denise Aigle (Tehran: Ifri, 1997), 104-105, 110; Usul, *İlhanlı Döneminde Uygurlar*, 198.

⁴⁶ Şûsterî, *Mecâlisu'l-mu'minîn*, 5/275, 434; Zebîhullâh Safâ, *Târîh-i edebiyât der-İrân* (Tahran 1369/1990), 3(1)/151; Cevâd 'Abbâsî, "Umerâ-yi Mogûl ve İslâm Gerâyi der-dovre-yi İlhanân", 105; Ahmed Fazlînejâd, "Berresî-yi 'avamîl-i mu'essir ber-gerâyiş-i İlhanân-i Mogûl be-mezârât-i Şi'a", *Pejûheş-nâme-yi Târîh-i İslâm* 18 (1394/2015), 99; Pervîn Türkmenî Âzer, *Târîh-i siyâsî-yi Şi'aiyân-i İsnâ'âşerî der-İrân* (Tahran: 1383/2004), 269.

⁴⁷ Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, 407.

⁴⁸ Reşîdu'd-dîn Fazlullâh, *Târîh-i mubârek-i Gâzânî*, 79-80; Benâketî, *Târîh-i Benâketî*, 455.

değiştirme hareketine dönüşebileceği ihtimali göz önünde bulundurulursa, Taramtaç'ın Hanefî mezhebine meyletmesinin daha makul olabileceğini düşündürmektedir. Dolayısıyla Taramtaç'ın, Gazan'dan önce İslâm'ı kabul ettiği söylenebilir. Ayrıca yukarıda ifade edildiği gibi Gazan'ın ihtida etmesinden önce Moğollar arasında İslâm yayılmaya başlamış ve hatta İlhanlı Devleti'nden pek çok emîr, İslâm'ı yeni bir din olarak kabul etmişti.⁴⁹ Muhtemelen Taramtaç da bu emîrlerden biriydi.

4. Taramtaç ve Şî'îlik

Taramtaç'ın ihtida ettikten sonra ne zaman Şî'î mezhebine geçtiği hususunda da herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak Rey'deki Şî'îlerin etkisiyle Şî'î (İmâmîyye/İsnâaşeriyye) mezhebine geçtiği⁵⁰ göz önünde bulundurulursa İslâm ile birlikte Şî'îliği de benimsediği anlaşılmaktadır. Taramtaç sırasıyla Gazan, Ölceytü ve Ebû Sa'îd dönemlerinde İlhanlı Devleti'nin önemli emîrlerinden biri olarak öne çıkmıştır. Bununla birlikte Şî'îliği yayma adına faaliyetlerde bulunan Taramtaç'ın, Moğol askerî seçkinleri üzerinde oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Gazan'ın hükümdarlığı devrinde, ilhanı Şî'î mezhebine geçirme çabası içerisinde olmuştur.⁵¹ Nitekim Gazan Han hakkında Emîr Taramtaç ile Ölceytü arasında geçen bir sohbetten bunu anlamak mümkündür.⁵² Ancak Gazan Han'ın Şî'î mezhebine geçmediği anlaşılmakla

⁴⁹ Ancak Sultan Ölceytü devrinde bile henüz daha gayrimüslim emîrlerin bulunduğu görülmektedir. Bk. Osman G. Özgüdenli-Fırat Umanç, "Bir İlhanlı Hükümdarının İbadet Dünyası: Sultan Olcâyâtü Muhammed (1304-1316)", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 42/73 (2023), 82 n. 45.

⁵⁰ Şûsterî, *Mecâlisu'l-mu'minin*, 5/275, 434; Zebihullâh Safâ, *Târîh-i edebiyât der-İrân*, 3(1)/151; Cevâd 'Abbâsî, "Umerâ-yi Mogûl ve İslâm Gerâyî der-dovre-yi İlhânân", 105; Ahmed Fazlînejâd, "Berresî-yi 'avamil-i mu'essir ber-gerâyîş-i İlhânân-i Mogûl be-mezârât-i Şî'a", 99; Pervîn Türkmenî Âzer, *Târîh-i siyâsî-yi Şî'aiyân-i İsnâ'âşerî der-İrân*, 269.

⁵¹ Emîr Taramtaç'ın bizzat kendisinin Gazan'a Şî'îliği telkin etmeye çalıştığı zikredilmektedir. Bk. Şûsterî, *Mecâlisu'l-mu'minin*, 5/275; Pervîn Türkmenî Âzer, "Movki'iyet-i Şî'aiyân-i İrân der-dovre-yi İlhânân", *Şinâht* 31 (1380/2001), 137. Aslında Emîr Taramtaç gibi bazı Şî'î âlimler, Gazan Han döneminde de Şî'îliğin yayılması için faaliyetlerde bulunmuşlardır. Hükümdarı Şî'î mezhebine kazandırmak için çabalayan bu şahıslar, İlhanlı hâkimiyetinde bulunan İsfahân, Kâşân, Sivas, Tebrîz ve Kûfe gibi dönemin önemli şehirlerinde Şî'îliği yaymaya çalışmışlardır. Hatta bu şehirlerde bazı mekân ve mülkleri Şî'îlere vakfedilmesini Gazan'dan istemeleri üzerine, bu arzuları olumlu karşılanmıştır (bk. Kâmil Mustafâ eş-Şîbî, *Teşeyyü' ve tasavvuf: Tâ-âgâz-i sed-i devâzdehom-i hicrî*, Farsça çev. 'A. Z. Karâgozlû (Tahran: İntişârât-i Emîr Kebîr, 1396/2017), 78. Ayrıca Gazan'ın, Sünnî bir hükümdar olmakla beraber, Şî'îlere ve Hz. 'Alî'nin soyundan gelenlere saygı gösterdiği ve onlara ihşanlarda bulunduğu zikredilmektedir (İbnü'l-Fuvâtî, *el-Hevâdisu'l-câmi'a ve'l-tecâribu'n-nâfi'a fî'l-mi'atu's-sâbi'a*, nşr. Muhammed Rızâ eş-Şebîbî-Mustafâ Cevâd (Bağdâd: 1351/1932), 493, 497; Mahmûd Sâmânî, *Munâsebât-i İrânîyân bâ-Hicâz der-dovre-hâ-yi muhtelif-i târîh-i İslâm* (Tahran: 1393/2014, 132).

⁵² "Ey pâdişâh-i âlem hiç şek u şubhet-i nist ke berâder-i tû Gâzân Hân a'kil u ekmel-i pâdişâhân u hiredmendân bûd. Çün der-cümle mezâheb-i İslâmî nezer kerd mezheb-i Şî'a ber-heme ihtiyâr kerd". Konu hakkında tafsilatlı bilgi için bk. 'Abdullâh-i Kâşânî, *Târîh-i Olcâyâtü*, 99.

birlikte, Şi'îliğe karşı hoşgörülü bir politika izlediği bilinmektedir.⁵³ Bu duruma istinaden ilhan, 702/1302 yılında Hille ve Kerbelâ'ya gitmiş, pek çok kıymetli parçayı Hz. Huseyn'in kabri için hazırlanmış ve orada hazır bulunanlara birçok sadaka bağışlamıştır.⁵⁴ Ayrıca ilhan, *seyyidler* için *dâru's-siyâde* (seyyidler için konaklama yeri) inşa edilmesini buyurmuş ve onlara pek çok emlak vakfetmiştir.⁵⁵

Gazan'dan sonra İlhanlı tahtına geçen Ölceytü döneminde Taramtaç, aktif olarak Şi'îliği yaymaya çalışmıştır. İlhanlı Devleti'nde Sünnî mezhebinin Hanefî ve Şâfiî kolları arasında vuku bulan mezhebî tartışmalardan etkilenerek İslâm'dan yüz çevirme noktasına gelip üç ay boyunca ibadeti bırakan Ölceytü, kararsız bir hâlde ne yapacağı hususunda düşünmekte olduğu sırada, bu durumdan faydalanmak isteyen Şi'îler, hemen harekete geçmişlerdir. Bu bağlamda onlar, Şi'î Emîr Taramtaç'ı bu iş için görevlendirmişlerdir.⁵⁶ Taramtaç 7 Şa'bân 704/5 Mart 1305 tarihinde Şi'î vezîrllerinden Sa'du'd-dîn-i Sâvecî'nin isteği üzerine kızını oğlu Hâcî ile evlendirmiştir.⁵⁷ Bu vesileyle Emîr Taramtaç'ın nüfûzu İlhanlılar nezdinde daha da artmıştır.⁵⁸ Böylece Ölceytü ile daha da yakınlaşan emîr, faaliyetlerine başlamıştır.

Emîr Taramtaç, Ölceytü'nün İslâm dini adı altında Şâfiî ve Hanefîler arasında gerçekleşen çirkin tartışmalardan dolayı ruhsal anlamda oldukça yıprandığını ve bu nedenle İslâm ile Moğolların eski inancı (Şamanizm) arasında sıkışıp kaldığının farkındaydı. Ayrıca Gazan Han ölmeden önce vasiyetnâmesinde İslâm dinini ve Müslümanlığı güçlendirmeye, İslâm'ın emir ve yasaklarını

⁵³ Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Şafawids; Şi'ism, Süfism, and the Gûlât* (Wiesbaden: 1972), 39; Muhammed Rızâ Bârânî, "Nekd u berresî-yi gerâyiş-i İlhânân be-İslâm u Teşeyyu'", 45-46.

⁵⁴ Mazzaoui, *The Origins of the Şafawids*, 39; Sumeyye Rebî'î, "İslâm der-'ahd-i İlhânî", *Dîn u mezheb der-'ahd-i İlhânî*, ed. Mes'ûd Feryâmenîş (Tahran: İdâre-yi Neşr-i Vezâret-i Umûr-i Hâricî, 1396/2017), 93.

⁵⁵ Âmulî, *Nefâ'isu'l-funûn fi 'arâ'isi'l-'uyûn*, nşr. Hâc Mîrzâ Ebu'l-Hasan Şi'rânî (Tahran: İntişârât-i İslâmiye, 1381/2002), 2/257; Şûsterî, *Mecâlisu'l-mu'minîn*, 5/275-276. Şi'î müellif 'Abdullâh-i Kâşânî'nin verdiği bir kayıta, Gazan Han'ın İran'daki hutbelerden üç halifenin (Hz. Ebû Bekr, Hz. 'Omer ve Hz. 'Osman) isimlerinin kaldırmak istediği ancak Reşîdu'd-dîn Fazlullâh'ın yaptığı bir açıklama üzerine bundan vazgeçtiği belirtilmektedir (bk. *Târîh-i Olcâyâtü*, 95).

⁵⁶ Sümer, "Anadolu'da Moğollar", 22-23; Şîrîn Beyânî, *Dîn u devlet der-İrân-i 'ahd-i Mogûl*, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1389/2010), 2/484; Menûcehr Murtazavî, *Mesâ'il-i 'asr-i İlhânân* (Tahran: Bünyâd-i Mûkûfât-i Doktor Mahmûd Afşâr, 1397/2018), 230; Pervîn Türkmenî Âzer, "Movki'iyet-i Şi'âyân-i İrân der-dovre-yi İlhânân", 137. Emîr Taramtaç'ın, Vezîr Sa'du'd-dîn-i Sâvecî vasıtasıyla Ölceytü'nün hizmetine girdiği ve bu bağlamda Ölceytü'ye Şi'îliği telkin etmeye çalıştığı ifade edilmektedir (bk. Mehdi 'Abâdî, *Târîh-i Teşeyyu' der-Âzerbâycân: Ez-İlhânân tâ-resmîyet yâften-i Şi'a der-İrân* (Tahran: İntişârât-i Menşûr-i Samîr, 1395/2016), 76).

⁵⁷ 'Abdullâh-i Kâşânî, *Târîh-i Olcâyâtü*, 42; Pervîn Türkmenî Âzer, *Târîh-i siyâsî-yi Şi'âyân-i İsnâ'aşer'î der-İrân*, 269.

⁵⁸ Yezdân Ferruhî, *Berresî-yi seyri tehevulât-i divân sâlârî-yi Mogûlhâ der-İrân* (Tahran: İntişârât-i Emîr Kebîr, 1396/2017), 184.

uygulamaya çalışmalarını, İslâm'ın aslına ve temellerine sıkıca sahip çıkıp hiçbir *müdde*'nin edepsizlik etmesine fırsat vermemeleri gerektiğini bildirmişti.⁵⁹ Bütün bunları göz önünde bulundurduğu anlaşılan Emîr Taramtaz, evvelâ Ölceytü'yü ağabeyi Gazan'a olan bağlılığından faydalanarak etkilemeye çalışmıştır.⁶⁰ Bu doğrultuda Emîr Taramtaz; “Ey âlemin padişahı, şüphesiz ağabeyin Gazan Han padişahların en akıllısı ve en mükemmeli idi. O bütün İslâm mezheplerini inceledi ve bunların içinden kusur ve çirkinlikten uzak olan Şî‘î mezhebini tercih etti”⁶¹ demiştir. Emîr Taramtaz burada böyle bir söylemde bulunarak Ölceytü'yü etkilemeye çalışmıştır. Ardından Ölceytü, Şî‘îliğin hangi mezhep olduğunu sormuştur. Emîr Taramtaz; “Rıfz olarak meşhur olan mezheptir” şeklinde cevap vermiştir. Ölceytü bu cevaba son derece öfkelenerek; “Ey katır (غاطرچکپین) beni Râfîzî'liğe geçirmeye mi çalışıyorsun?” diyerek karşılık vermiştir.⁶² Sultanın öfkelenildiğini gören Emîr Taramtaz, oldukça akıllı davranmış ve Şî‘îlik ile Moğolların eski inancı arasında bir benzerlik kurmaya çalışmıştır. Bu benzerlik Emîr Taramtaz tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: “Ey padişah! İslâm dininde Râfîzî, Moğol yasasına göre Cengiz Han'dan sonra tahta oturacak olan kimsenin onun soyundan olma esasına dayanır. Ehl-i Sünnet mezhebi ise herhangi bir kan bağına dayanma zorunluluğu olmadan sıradan bir emîrin bile tahta oturabilmesine denir”.⁶³ Taramtaz bu ifadesiyle Şî‘î mezhebinin kan bağına dayandığını, Moğolların tahta geçmesinde de bunun böyle olduğunu anlatmaya çalışmış ve Şî‘î mezhebinin Sünnî mezhebinden daha üstün olduğunu vurgulamıştır.

Bütün bunların Ölceytü'nün kafasını iyice karıştırdığı aşikârdır. Bilhassa Emîr Taramtaz'ın, Şî‘îlik ile Moğol yasası arasında kurduğu benzerlik ilişkisi, onu oldukça etkilediği anlaşılmaktadır. Ancak Ölceytü daha önceden muhtelif mezhep âlimleri arasında meydana gelen münazaralarda onların birbirlerine

⁵⁹ Bk. Özgüdenli, “İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han'ın Vasiyetnâmesi: Metin, Tercüme ve Değerlendirme”, 281-339.

⁶⁰ Edward G. Browne, *ez-Sa'dî tâ-Câmî: Târîh-i edebî-yi İrân ez-nîme-yi karn-i heftom tâ-âhir-i karn-i nohom-i hicrî 'asr-i istîlâ-yi Mogûl ve Tâtâr*, Farsça çev. 'Alî Asgar Hikmet (Tahran: 1339/1960), 66.

⁶¹ 'Abdullâh-i Kâşânî, *Târîh-i Olcâyütü*, 99. Daha bk. 'Abbâs İkbâl, *Târîh-i Mogûl: Ez-hamle-yi Çingîz tâ teşkil-i devlet-i Timûr* (Tahran: Sepehrâdap, 1388/2009), 329; Browne, *ez-Sa'dî tâ-Câmî*, 66; Şîrîn Beyânî, *Dîn u devlet der-İrân-i 'ahd-i Mogûl*, 2/484; Resûl Ca'feriyân, “Sultân Muhammed Hudâbende, 'Allâme el-Hillî ve revâc-i Teşeyyu'-yi İmâmî der-İrân”, *Nâme-yi Mufîd*, 7 (1375/1996), 274.

⁶² 'Abdullâh-i Kâşânî, *Târîh-i Olcâyütü*, 99; Şüşterî, *Mecâlisü'l-mu'minîn*, 5/279; J. von Hammer-Purgstall, *Geschichte der Ilchane, das ist der Mongolen in Persien* (Darmstadt: 1842-1843), 2/218; 'Abbâs İkbâl, *Târîh-i Mogûl*, 329; Menûcehr Murtazavî, “Dîn u mezheb der-'ahd-i İlhânân-i İrân”, *Zebân u Edeb Fârsî* 45 (1337/1958), 65; Pervîn Türkmenî Âzer, *Târîh-i siyâsî-yi Şî'âyân-i İsnâ'aşer'î der-İrân*, 270; Mehdi 'Abâdî, *Târîh-i Teşeyyu' der-Âzerbâycân*, 77.

⁶³ 'Abdullâh-i Kâşânî, *Târîh-i Olcâyütü*, 99. Ayrıca bk. 'Abbâs İkbâl, *Târîh-i Mogûl*, 329; Menûcehr Murtazavî, “Dîn u mezheb der-'ahd-i İlhânân-i İrân”, 65; Pfeiffer, “Conversion Versions: Sultan Öljeytû's Conversion to Shi'ism”, 40; Michael Hope, *Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire and the İlkhânate of Iran* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 177.

karşı verdikleri üstünlük mücadelesinde her yola başvurmaktan çekinmediklerini öğrenmişti. Bu nedenle Emîr Taramtaç'dan oldukça etkilenmesine rağmen Şî'î mezhebine geçmemiştir. Ancak Şî'îlerin ilk defa Emîr Taramtaç vasıtasıyla Ölceytü'yü kısmen bile olsa etkilemeyi başarmaları çok önemli bir husustur. Zira Ölceytü, bu olaydan sonra Şî'î mezhebini araştırmaya başlamıştır.⁶⁴ Fakat bazı eserlerde bu durum, Ölceytü'nün kesin bir şekilde Şî'î mezhebine geçtiği tarzında belirtilmiştir.⁶⁵ Oysa ifade edildiği üzere Emîr Taramtaç başvurduğu yöntemle Ölceytü'yü etkilemiş olsa da onu, Şî'î mezhebine geçirememiştir. Emîr Taramtaç'dan sonra da Ölceytü'yü Şî'î mezhebine geçirme adına faaliyetlerin sürdürülmesi bu durumun göstergesidir.

Sultan Ölceytü'nün vefatından sonra yerine geçen oğlu Ebû Sa'îd'in hükümdarlığının başlarında da varlığını sürdüren Emîr Taramtaç'ın, bu dönemde Şî'î mezhebini yaymaya çalıştığı yönünde kaynaklarda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu konuda kaynakların sessiz kalması Emîr Taramtaç'ın, Ebû Sa'îd döneminin henüz başlangıcında 719/1319 yılında katledilmiş olmasıyla ilgilidir.

Sonuç

İlhanlılar zamanında Moğolların İslâm'a geçişi, uzun bir süreci kapsadığı bilinmekle birlikte konu hakkında kaynaklarda verilen bilgiler oldukça azdır. Ancak Moğollar arasında İslâm'ın yayılması, her ne kadar belirli bir kesimin Müslüman olmasıyla sınırlı kalmış olsa da bunun erken dönemlere rastladığı görülmektedir. Bu durum, Cengiz Han'ın kızından torunu olan Emîr Toga Timur'un yeni bir din olarak İslâm'ı kabul etmesine kadar uzanmaktadır. İlhanlı Devleti'nin tesis edilmesinin ardından, İslâm'ın yeni bir din olarak Moğol emîrleri arasında yayılması giderek hızlanmıştır. Gazan Han dönemine geldiğinde Moğol emîrlerinin büyük bir kısmı ilhan ile birlikte ihtida etmiş ve Sünnî mezhebinin Hanefî kolunu benimsemişlerdir. İlhanlıların önemli emîrlerinden biri olan Taramtaç ise Budist bir babanın oğlu olarak Rey'de dünyaya gelmiş ve oradaki Şî'îler arasında büyümüştür. Gazan Han'ın İslâm'ı kabulünden önce ihtida etmiş ve Şî'î (İmâmiyye/İsnâaşeriyye) mezhebine geçmiştir. Bilhassa mezhebî meselelerle yakından ilgilenen Taramtaç'ın Uygur

⁶⁴ 'Abdullâh-i Kâşânî, *Târîh-i Olcâytü*, 99. Ölceytü'nün Şî'î mezhebini araştırması ile alakalı "Risâle-yi 'fevâ'id'-i Olcâytü" da da bir kayıt vardır. Bk. Yûsuf Rahîmlû, "Risâle-yi 'fevâ'id'-i Olcâytü", *Zebân u Edeb-i Fârsî* 106 (1352/1973), 144.

⁶⁵ Hâfîz Huseyn Kerbelâ'î-yi Tebrîzî, *Ravzâtu'l-cinân ve cennâtu'l-cenân*, nşr. Ca'fer Sultânü'l-Kurrâ'î (Tebrîz: 1382/2003), 2/334; Faruk Sümer, *Çepniler: Anadolu'nun Bir Türk Yurdu Haline Gelmesinde Önemli Rol Oynayan Oğuz Boyu* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992), 32.

asıllı Şi'î bir Moğol emîri olarak Şi'îliği yaymaya çalıştığı ve bu minvalde devrin İlhanlı hükümdarlarından Gazan Han ve Sultan Ölceytü'yü etkilemeye çalışarak bu konuda kısmen de olsa başarılı olduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- 'Abbâs İkbâl. *Târîh-i Mogûl: Ez-hamle-yi Çingîz tâ teşkîl-i devlet-i Timûr*. Tahran: Sepehrâdap, 1388/2009.
- 'Abdullâh-i Kâşânî, Cemâlû'd-dîn Ebu'l-Kâsım 'Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Tâhir. *Târîh-i Olcâyût Sultân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3019; nşr. Mehîr Hambî. *Târîh-i Olcâyût*. Tahran: İntişârât-i 'İlmî ve Fehengî, 1348/1969.
- Ahmed Fazlînejâd. "Berresi-yi 'avamil-i mu'essir ber-gerâyîş-i İlhânân-i Mogûl be-mezârât-i Şi'a". *Pejûheş-nâme-yi Târîh-i İslâm* 18 (1394/2015), 85-111.
- Akkuş, Mustafa. *Moğollarda Din ve Siyaset: İlhanlı Hanlarının Dini Kişiliği ve Uygulamaları*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Aknerli Grigor. *Okçu Milletinin Tarihi*. Türkçe çev. Hrant D. Andreasyan. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2012.
- Amitai-Preiss, Reuven. "Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate" *JESHO* 42/1 (1999), 27-46.
- Amitai-Preiss, Reuven. "The Conversion of Tegüder Ahmad to Islam" *JSAI* 25 (2001), 15-43.
- Âmulî, Şemsu'd-dîn Muhammed b. Mahmûd. *Nefâ'isu'l-funûn fî 'arâ'isi'l-'uyûn*. nşr. Hâc Mîrzâ Ebu'l-Hasan Şî'rânî. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-i İslâmiye, 1381/2002.
- Arnold, Thomas W. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. London: Constable, 1913.
- Bar Hebraeus, Gregory Ebu'l-Ferec İbnü'l-İbrî. *Abu'l-Farac Tarihi*. Türkçe çev. Ömer Rıza Doğrul. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Bausani, A. "Religion under the Mongols". *The Cambridge History of Iran, V, The Saljuq and Mongol Periods*. ed. J. A. Boyle. 538-549. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Benâketî, Fahu'd-dîn Ebû Suleymân Dâvûd b. Muhammed. *Târîh-i Benâketî (Ravzat ülfî-elbâb fî ma'rifeti't-tevârih ve'l-ensâb)*. nşr. Ca'fer Şî'âr. Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tehrân, 1378/2000.
- Browne, Edward G. *Ez-Sa'dî tâ-Câmî: Târîh-i edebî-yi İrân ez-nîme-yi karn-i heftom tâ-âhir-i karn-i nohom-i hicrî 'asr-ı istîlâ-yi Mogûl ve Tâtâr*. Farsça çev. 'Alî Asgar Hikmet. Tahran: 1339/1960.
- Cevâd 'Abbâsî. "Umerâ-yi Mogûl ve İslâm Gerâyî der-dovre-yi İlhânân". *Pejûheş-nâme-yi 'Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Şehîd Beheştî* 38 (1382/2003), 87-110.
- Cuveynî, 'Alâ'ud-dîn 'Atâ-Melik. *Târîh-i Cihân-guşâ*. ber-esâs-i nüsha-yi 'Allâme Muhammed-i Kazvînî be-ihtimâm-i Ahmed Hâtemî. 3. Cilt. Tahran: 'İlim, 1395/2016; Türkçe çev. Mürsel Öztürk, *Tarih-i Cihan-gûşa*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

- Ebû Bekr el-Kutbî el-Âharî. *Târîh-i Şeyh Uveys*. nşr. İrec Afşâr (Tebrîz: İntişârât-i Stûde, 1388/2010).
- el-Ejderî, Nûru'd-dîn b. Şemsu'd-dîn Muhammed. *Gâzân-nâme-yi manzûm (ez-karn-i Heştom-i Hicrî)*. nşr. Mahmûd Mudebbirî. Tahran: Bünyâd-i Mûkûfât-i Doktor Mahmûd Afşâr, 1381/2002.
- Hâfiz Huseyn Kerbelâ'î-yi Tebrîzî. *Ravzâtu'l-cinân ve cennâtu'l-cenân*. nşr. Ca'fer Sultânü'l-Kurrâ'î. 2 Cilt. Tebrîz: 1382/2003.
- Hamdullâh Mustevfî-yi Kazvînî. *Zafer-nâme, be-inzimâm-i Şâh-nâme-yi Ebu'l-Kâsim-i Firdevsî. Çâp-i 'aksî ez-rûy-i nusha-yi hattî-yi muverreh-i 807-i hicrî der-Kitâbhâne-yi Britâniyâ (Or. 2833)*. 2 Cilt. Tahran-Wien: 1377/1999.
- Hammer-Purgstall, J. von. *Geschichte der Ilchane, das ist der Mongolen in Persien*. 2. Cilt. Darmstadt: 1842-1843.
- Hândmîr, Giyâsu'd-dîn b. Husâmu'd-dîn. *Habîbu's-siyer*. nşr. Muhammed Debîr Siyâkî. 4 Cilt. Tahran: İntişârât-i Hayyâm, 1380/2001.
- Hope, Michael. *Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire and the İlkhânate of Iran*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Howorth, Henry H. *History of the Mongols from the 9th to the 19th Century: The Mongols of Persia*. 3 Cilt. London: 1888.
- İbnu'l-Furât, Nâsiru'd-dîn Muhammed b. 'Abdu'r-Rahîm. *Târîhu İbnu'l-Furât*. nşr. Kostantin Zerîk-Neclâ 'İzzu'd-dîn. 9 Cilt. Beyrût: 1970.
- İbnu'l-Fuvâtî, Kemâlu'd-dîn 'Abdu'r-Rezzâk b. Ahmed. *el-Hevâdisu'l-câmi'a ve'l-tecâribu'n-nâfi'a fî'l-mi'atu's-sâbi'a*. nşr. Muhammed Rizâ eş-Şebîbî-Mustafâ Cevâd. Bağdâd: 1351/1932.
- Kâmil Mustafâ eş-Şîbî. *Teşeyyü' ve tasavvuf: Tâ-âgâz-i sed-i devâzdehom-i hicrî*. Farsça çev. 'A. Z. Karâgozlu. Tahran: İntişârât-i Emîr Kebîr, 1396/2017.
- Kanat, Cüneyt. "İlhanlı Hükümdarı Teküdar'ın Müslümanlığı Kabulü ve Bunun Memlûk Devleti'ndeki Yankıları". *Türklük Araştırmaları Dergisi* 12 (2002), 233-247.
- Korykoslu Hayton. *Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*. Latince'den çev. ve notlandıran Altay Tayfun Özcan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Mahmûd Sâmânî. *Munâsebât-i İrânîyân bâ-Hicâz der-dovrehâ-yi muhtelif-i târîh-i İslâm*. Tahran: 1393/2014.
- Mazzaoui, Michel M. *The Origins of the Şafawids; Şî'ism, Şüfism, and the Ğulât*. Wiesbaden: 1972.
- Mehdî 'Abâdî. *Târîh-i Teşeyyü' der-Âzerbâyçân: Ez-İlhânân tâ-resmîyet yâften-i Şi'a der-İrân*. Tahran: İntişârât-i Menşûr-i Samîr, 1395/2016.
- Melville, Charles. "Abû Sa'îd and the Revolt of the Amirs in 1319". *L'Iran face a la domination mongole*, ed. Denise Aigle. 89-120. Tehran: Ifri, 1997.
- Melville, Charles. "Pâdshâh-i İslâm: The Conversion of Sultân Mahmûd Ghâzân Khân". *Pembroke Papers, I, Persian and Islamic Studies In honour of P. W. Avery*. ed. Charles Melville. 159-177. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Menûçehr Murtazavî. "Dîn u mezheb der-'ahd-i İlhanân-i İrân". *Zebân u Edeb Fârsî* 45 (1337/1958), 17-80.

- Menûçehr Murtazavî. *Mesâ'il-i 'asr-i İlhânân*. Tahran: Bünyâd-i Mükûfât-i Doktor Mahmûd Afşâr, 1397/2018.
- Mîrhând, Mîr Muhammed b. Seyyid Burhânü'd-dîn Hândşâh. *Ravzatu's-safâ fi sîretü'l-enbiyâ ve'l-mulûk ve'l-hulefâ*. nşr. Cemşid Kiyânfer. 15 Cilt. Tahran: İntişârât-i Esâtîr, 1380/2001.
- Mu'înu'd-dîn-i Natanzî. *Muntehabu't-tevârîh-i Mu'înî (Anonîm-i İskender)*. nşr. Jean Aubin. Tahran: Hayyâm, 1336/1957.
- Mu'izzu'l-ensâb*. Paris: Bibliothèque Nationale, Persan 67.
- Muhammed Rızâ Bârânî. "Nekd u berresî-yi gerâyiş-i İlhânân be-İslâm u Teşeyyu". *Târîh-i İslâm der-Ayine-yi Pejuheş 1 (1381/2002)*, 31-74.
- Özgüdenli, Osman G. "İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han'ın Vasiyetnâmesi: Metin, Tercüme ve Değerlendirme". *Orhon Yazıtları ve Türk-Moğol İlişkileri*. ed. İlhan Şahin vd. 281-339. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2021.
- Özgüdenli, Osman G. *Moğol İrânında Gelenek ve Değişim: Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Özgüdenli, Osman G.–Umanç, Fırat. "Bir İlhanlı Hükümdarının İbadet Dünyası: Sultan Olcâytû Muhammed (1304-1316)". *Tarih Araştırmaları Dergisi 42/73 (2023)*, 73-104.
- Pai-nan Rashid Wu. *Sukût-i Bağdâd ve hukmrevâ'î-yi Mogûlân der-İrâk, (Miyân-i sâlhâ-yi 1258 ve 1335 milâdî)*. Farsça çev. Esedullâh Âzâd. Meşhed: 1368/1989.
- Perisâ Kurbân-nejâd. *Tasavvuf der-Âzerbâyecân-i 'ahd-i Mogûl*. Tahran: İntişârât-i İlmî ve Fehengî, 1387/2008.
- Pervîn Türkmenî Âzer. "Movkî'iyet-i Şî'ayân-i İrân der-dovre-yi İlhânân". *Şinâht 31 (1380/2001)*, 127-142.
- Pervîn Türkmenî Âzer. *Târîh-i siyâsî-yi Şî'ayân-i İsnâ'aşer'î der-İrân*. Tahran: 1383/2004.
- Pfeiffer, Judith. "Conversion Versions: Sultan Öljeytû's Conversion to Shi'ism (709/1309) in Muslim Narrative Sources". *Mongolian Studies 22 (1999)*, 35-67.
- Pfeiffer, Judith. "Reflections on a 'Double Rapprochement': Conversion to Islam Among the Mongol Elite During the Early Ilkhanate". *Beyond the Legacy of Genghis Khan*. ed. Linda Komaroff. 369-389. Leiden: Brill, 2006.
- Pfeiffer, Judith. "Twelver Shi'ism as State Religion in Mongol Iran: An Abortive Attempt, Recorded and Remembered". *Pera-Blätter 11*. İstanbul: 1999, 1-38.
- Pfeiffer, Judith. *Conversion to Islam among the Ilkhans in Muslim Narrative Traditions: The Case of Ahmad Tegüder*. Chicago: The University of Chicago, Doktora Tezi, 2003.
- Resûl Ca'feriyân. "Sultân Muhammed Hudâbende, 'Allâme el-Hillî ve revâc-i Teşeyyu'-yi İmâmî der-İrân". *Nâme-yi Mufid 7 (1375/1996)*, 169-192.
- Reşîdu'd-dîn Fazlullâh-i Hemedânî. *Câmi'u't-tevârîh*. nşr. Muhammed Rüşen-Mustafâ Müsevî. 4 Cilt. Tahran: İntişârât-i Elborz, 1373/1994.
- Reşîdu'd-dîn Fazlullâh-i Hemedânî. *Târîh-i mubârek-i Gâzânî*. nşr. Karl Jahn. Âbâdân: İntişârât-i Porseş, 1388/2009.
- Rustem el-Hukemâ, Muhammed Hâşim. *Tezkiretu'l-mulûk*. nşr. Celîl Novzarî. Tahran:

- Mîrâs-i Mektûb, 1399/2020.
- Spuler, Bertold. *İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350*. Türkçe çev. Cemal Köprülü. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.
- Sumeyye Rebî'î. "İslâm der-'ahd-i İlhânî". *Dîn u mezheb der-'ahd-i İlhânî*. ed. Mes'ûd Feryâmeniş. 87-100. Tahran: İdâre-yi Neşr-i Vezâret-i Umûr-i Hâricî, 1396/2017.
- Sümer, Faruk. "Anadolu'da Moğollar". *SAD* 1 (1970), 1-147.
- Sümer, Faruk. "Âzerbaycan'ın Türkleşmesi Tarihine Umumi Bir Bakış". *Bellekten* 21/83 (1957), 429-448.
- Sümer, Faruk. *Çepniler: Anadolu'nun Bir Türk Yurdu Haline Gelmesinde Önemli Rol Oynayan Oğuz Boyu*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992.
- Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Şîrîn Beyânî. *Dîn u devlet der-İrân-i 'ahd-i Mogûl*. 3 Cilt. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1389/2010.
- Şûşterî, Seyyid Ziyâ'u'd-dîn Nûrullâh b. Şerefud-dîn 'Abdullâh b. Nûrullâh. *Mecâlisu'l-mu'minin*. nşr. İbrâhîm 'Arbpûr vd. 6 Cilt. Meşhed: Bünyâd-i Pejûheşhâ-yi İslâmî, 1392/2013.
- Umanç, Fırat. "İlhanlı Hükümdarı Sultan Olcâytû'nun İslâm'ı Kabulü: Kendi Tercihi mi? Zevcesinin Telkini mi? Ağabeyi Gâzân'ın Etkisi mi?". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA)* 8 (2023), 86-95.
- Umanç, Fırat. *Sultan Olcâytû Muhammed'in Dinî ve Fikrî Dünyası (1304-1316)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Usul, Dilber İlimli. *İlhanlı Döneminde Uygurlar*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Uyar, Mustafa. "İlhanlı (İran Moğolları) Ordusunda Hiyerarşi: Askerî Yetkililer ve Nitelikleri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 49/1 (2009), 33-47.
- Uyar, Mustafa. "İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfilere: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri". *Bellekten* 76/275 (2012), 7-30.
- Uyar, Mustafa. "Moğol Hanlarının Müslümanlaşması". *Cengiz Han ve Mirası*. ed. Cem Korkut-Mürsel Doğrul. 133-148. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- Vassâf, Şihâbu'd-dîn 'Abdullâh b. Fazlullâh Kâtib-i Şîrâzî. *Tecziyetu'l-emsâr ve tezciyetu'l-a'sâr (Târîh-i Vassâf)*. yay. Muhammed Mehdi İsfahânî. Tahran: 1338/1959; Vassâf, *Tahrîr-i târîh-i Vassâf*. yay. 'Abdu'l-Muhammed Âyetî. Tahran: Pejûheşgâh-i 'Ulûm İnsânî ve Mutâle'at-i Ferhengî, 1383/2004.
- Wilkens, Jens. *Handwörterbuch des Altuigurischen. Altuigurisch-Deutsch-Türkisch (Eski Uygurcanın El Sözlüğü; Eski Uygurca-Almanca-Türkçe)*. Göttingen: 2021.
- Yezdân Ferruhî. *Beresî-yi seyr-i tehevvlât-i divân sâlârî-yi Mogûlhâ der-İrân*. Tahran: İntişârât-i Emîr Kebîr, 1396/2017.
- Yûsuf Rahîmlû. "Risâle-yi 'fevâ'id-i Olcâytû". *Zebân u Edeb-i Fârsî* 106 (1352/1973), 135-156.

Firat UMANÇ
İlhanlılarda Uygur Asıllı Şi'î Bir Emîr: Taramtaz

Zebîhullâh Safâ. *Târîh-i edebiyât der-îrân*. 8 Cilt. Tahran: 1369/1990.

جهود التابعين في تقرير عقيدة أهل السنة والجماعة والتصدي للفرق المخالفة

لَمَنْصَن: تهدف الدراسة بشكل أساسي إلى التعريف بالتابعين، ويجهدهم في الحفاظ على أصول العقيدة الإسلامية، وذلك من خلال عرضها متبعين نهج النبي ﷺ الذي تلقوه عن صحابه رضي الله عنهم، ثم الوقوف بوجه أرباب البدع للتصدي لبدعهم والقضاء عليها، ممهدين بذلك الطريق لتأسيس مبادئ علم العقيدة الإسلامية، ومذهب أهل السنة والجماعة في العقائد، بالإضافة إلى التعريف بأهم البدع العقيدية الضالة التي ظهرت في حقبهم واستدعت استفارهم وردودهم، ومنها بدعتا القدر والإرجاء. تتبج الباحة المنهج الاستقرائي لوصف المسائل العقيدية الضالة الخاصة بالقدر والإرجاء التي ظهرت في تلك الحقبة، ثم تحليل جهود التابعين في الرد عليها، وذلك بالرجوع إلى المصادر التاريخية والدينية العربية المختلفة، أظهرت الدراسة عدة نتائج، من أهمها: أن جيل التابعين تصدى في عصره لفرق الابتداع المنحرفة وألجمها، كما أنهم أقروا بعلمهم وجهودهم الأصول العقيدية السليمة التي ابتدأت مذهب أهل السنة والجماعة في العقائد، مؤسسين بذلك بنابات علم أصول العقيدة الإسلامية، الذي يستند إلى الكتاب والسنة الشريفين.

الكلمات المفتاحية: العقيدة، التابعين، أهل السنة والجماعة، الإرجاء، القدر.

Tâbiînin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Akîdesini Beyânı ve Muhalif Mezheplere Karşı Koyma Çabaları

Öz: Bu çalışma öncelikle tâbiînin tarifi, onların İslâm Akîdesini korumak için -Resulullah'ın (s.a.v) yolunu takip eden ashâbından öğrendikleri şekilde- göstermiş oldukları çabayı ele almayı hedeflemektedir. Aynı zamanda tâbiînin bid'at ehlinin bid'atlarını engellemek ve onlara karşı reddiyeler için yaptıklarını, bu yolla İslâm Akîdesi ilminin esaslarını inşa etmek ve ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebinin akîde de yerini beyan için gayretlerini göstermeyi amaçlamaktadır. Buna ek olarak tâbiînin dönemlerinde akîdeye dair zuhur eden özelliklere ırcâ ve kader gibi önemli bidatleri, onlara karşı mücadeleleri ve verdikleri cevaplara değinmiştir. Araştırmacı bu dönemde ortaya çıkan akîdevî dalaletlere dair konuları açıklamak için istikrâit yöntemi kullanarak tarihi ve dini farklı Araçça kaynaklara dayanmış, bu yolla tâbiînin çabaları ve bidatlere karşı itirazlarını ele almış, aynı zamanda analitik bir yöntemle, tâbiînin dine destek yolunda ortaya koydukları ilim ve çabaları zikretmeye gayret etmiştir. Bu çalışmada bazı sonuçlar elde edilmiştir. Buna göre; Tâbiîn nesli, Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Şerife dayanmak suretiyle İslâm Akîdesi'nin esaslarını inşa ederek, zamanlarında birçok bid'at fırkasına karşı mücadele etmiş ve onları engellemiştir. Çalışma aynı zamanda ehl-i sünnetin kendilerinden aldığı sahih inancın temellerini oluşturan ilim ve ceahderlerini de ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Akîde, Tâbiîn, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, İrcâ, Kader.

The Efforts of the Followers in the Creed of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah and Countering Divergent Groups

Abstract: The study primarily aims to introduce the followers (At-Tabi'in), highlighting their efforts in preserving the foundations of Islamic creed. This is achieved by presenting their adherence to the Prophet's approach, as received from his companions. The study also addresses opposing innovators, countering their deviations, and laying the groundwork for the principles of Islamic creed and the doctrine of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Additionally, it identifies key deviant doctrinal innovations that emerged during their era, such as the doctrines of postponement (Al-Irjâ') and predestination (Al-Qadr). The researcher adopts an inductive approach to describe deviant doctrinal issues related to Postponement (Al-Irjâ') and Predestination (Al-Qadr) of that period, followed by an analysis of the efforts of the followers in responding to these issues, drawing upon various historical and religious Arabic sources. The study reveals several results, notably that the generation of the followers resisted and silenced deviant innovations, establishing the principles of Islamic creed based on the Quran and Sunnah. They affirmed the sound doctrinal foundations acknowledged by Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

Keywords: Creed, Followers (At-Tabi'in), Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, Postponement (Al-Irjâ'), Predestination (Al-Qadr).

مَدْخُل:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد: فعلم العقيدة من أفضل العلوم وأنفعها، لأن فيه معرفة للخالق سبحانه وتعالى على الوجه الذي يريد، وبيان حقوقه على عبادته وما يجب عليهم من كمال توحيده وإفراده بالعبودية، ولما كان هذا العلم بهذه المنزلة عني أهل السنة والجماعة بطرائق تقريره وحفظه والدفاع عنه، في مقابل أهل الأهواء والبدع في كل زمان ومكان.

وإنه لما بدأت هذه الطوائف وأربابها في التآمر على دين الإسلام، ومحاولة تحريف عقيدته في وقت مبكر من عهد الدولة الإسلامية، وتحديدًا في نهايات عصر الصحابة من خلال بدعتي القدر والإرجاء، رأى التابعون، وهم أصحاب صحابة النبي الكريم، أنفسهم في موقف يتطلب منهم حماية الدين، والوقوف بوجه المبتدعة، فلم يجدوا طريقة أفضل من اتباع نهج كتابهم القرآن الكريم، وسنة نبيه ﷺ، وآثار صحابته، في استمداد الأدلة اللازمة لتقرير عقائد الإسلام الصحيحة، ومعالجة أهل البدع والرد عليهم، ثم الوقوف بحزم وشدة للتصدي لبدعهم والقضاء عليها، مؤسسين بذلك الملاحح العريضة الأولى لعلوم العقيدة الإسلامية، ومذهب أهل السنة والجماعة في العقائد.

أستعرض من خلال هذه الورقة جهود التابعين في تقرير عقيدة الإسلام الصحيحة، والرد على أصحاب الأهواء، من القدرية والمرجئة ومناهجهم في ذلك كله، كنموذج نستكشف من خلاله دورهم في حفظ العقيدة الإسلامية الصحيحة، وتأسيس علومها، وابتداء مذهب أهل السنة والجماعة.

فضل مكانة التابعين وسلامة مناهجهم العقيدية

عُرِفَ التابعون بالمكانة والفضل العظيمين لمصاحبتهم صحابة رسول الله ﷺ، فقد عرّف الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي (ت 463هـ) التابعي قائلًا: "التابعي من صحب الصحابي"¹، وفيه إشارة لاقترابهم من العهد النبوي وما فيه من بركات، هذا بالإضافة إلى أنهم تتلمذوا على أيدي صحابة رسول الله ﷺ فورثوا عنهم جميعا العقيدة السليمة، والإيمان الراسخ والعمل السديد، وبذلك كانوا حلقة مؤثرة بين جيل الصحابة وبين جيل أئمة المذاهب الإسلامية ومن جاء بعدهم، ومما يدل على هذا الفضل قوله تعالى: **﴿السَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾** [التوبة: 100/9]، وقد شرح قتادة الآية بقوله: "والذين اتبعوهم بإحسان: التابعون"².

¹ الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، ت. ابراهيم بن مصطفى الديماطي، (مصر: دائرة الهدى، ط.1، 2003)، ص. 98.

² فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.3، 1420هـ)، ص. 127/16.

كما ورد في السنة النبوية أحاديث كثيرة في فضل التابعين من أعظمها ما رواه الصحابي عمران بن حصين (ت 2هـ)، قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"³.

ولهذا كان لمعرفة أقوال علماء التابعين في جميع علوم الدين والاستدلال بها أهمية تفوق معرفة أقوال من جاء بعدهم من الأئمة والعلماء في شتى العلوم؛ فإنهم أفضل ممن بعدهم، والافتداء بهم خير من الافتداء بمن بعدهم. ومما يبين فضل مكانة أقوالهم وأعمالهم في مسائل العقيدة تحديداً قول الإمام أحمد: "لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام بشيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله، أو حديث رسول الله، أو عن أصحابه، أو عن التابعين فأما غير ذلك فالكلام فيه غير محمود"⁴.

2. المجتمع الإسلامي في عهد التابعين

قام المجتمع الإسلامي في بدايته بشكل أساسي على العقيدة الإيمان، والتي تلقاها الصحابة فهما وقبولاً بشكلها النقي والصحيح عن رسولهم وصاحبهم، ومن ثم تلقاها عنهم التابعون، فلم يعرف عنهم في حقيبتهم أي جدل أو خصومة في مسائل العقيدة، حتى إن العلوم التي عقدوا لها مجالس العلم كان جلها في التفسير والأحاديث والفقه والأحكام، ثم أنهم شرعوا في التأليف حولها من حيث نقلها وتأصيلها لمن بعدهم.⁵ ويؤكد ذلك قول الذهبي (ت 748هـ): "علومه - علوم عصر التابعين - المذكورة هي علوم الإسلام في ذلك الوقت، فما كان القوم يخوضون في سوى ذلك ولا يعرفونه"⁶. إلا أنه ما لبث أن ظهر الابتداع في الدين بما ليس منه في عصرهم، ويرجع العلماء والمؤرخون ذلك لعدة أسباب، من أهمها:

1.1. الأسباب الداخلية

وأهمها الفتن التي مر بها المسلمون في قرنهم الأول بعد اختلافهم في مسألة الإمامة، الأمر الذي أدى إلى مقتل عثمان رضي الله عنه (ت 35هـ)، وما أفرزته الحادثة من فرق متناحرة سياسياً في بدايتها إلى عقدياً في مراحلها اللاحقة، فظهرت الخوارج على إثرها، والتي كفرت كلا من عثمان وعلي، وكل من حكم ورضي بالتحكيم، ثم الشيعة التي تسترت بحب علي حتى رفعه الغلاة منهم إلى مقام الألوهية، وكان من نتائج هذه الفتن بروز مقالة المرجئة الذين توقفوا في أمر المقتلتين في

³ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، (دمشق: دار الفحاء، 2020). فضائل أصحاب النبي 62، (رقم 3650)، 612.

⁴ عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني، كتاب السنة، ت. عادل بن عبد الله آل حمدان. (بيروت: شركة دار اللؤلؤ للطباعة والنشر، ط 4، 1437هـ)، ص. 45.

⁵ عطا الله بخيت حماد المعاينة، جهود الصحابة والتابعين في تقرير العقيدة والرد على الفرق، (الأردن: الأثرية للطباعة والنشر، ط 1، 2016)، ص. 10.

⁶ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ت. عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 2، 1409هـ)، 235.

الفتنة، ولما حدثت فتنة عبد الرحمن بن الأشعث في سنة 83هـ⁷ اتسعت دائرة المرجئة لتبحث في مسائل واسعة؛ مثل الإيمان وعلاقته بالعمل، وزيادة الإيمان ونقصانه، وحكم مرتكب الكبيرة، ثم برزت فرق المرجئة الغلاة الذين يسقطون العمل تماماً، ويفصلونه عن الإيمان، كما ظهرت على آثار ذلك القدورية النافية للقدر، والزاعمة أن الأمر أنف، أي مستحدث لم يسبق به العلم من الله، وقابلتها بدعة الجبرية الجهمية القائلة إن العبد مجبور على أفعاله وإنه كالريشة في مهب الريح.⁸

ومما يؤكد الارتباط المباشر بين الفتن في تلك الحقبة وظهور البدع، أن رجلاً سأل التابعي الحكم بن عتيبة (ت. 115): "ما حمل أهل الأهواء على هذا؟ قال: الخصومات".⁹

ومن الأسباب أيضاً التقوى الشديدة والورع الزائد التي تحلى بها المسلمون الأوائل، والتي دفعتهم للتعمق في محاولة فهم النصوص الدينية سواء القرآنية أو الأحاديث بشكل كامل، فلما كان بعضها متعارضاً في ظاهره مثل النصوص التي تثبت قدرة مطلقة لله، وتلك التي تثبت حرية الإنسان في أعماله ومسؤوليته عنها؛ بدأ التساور في النفوس، والتفكير في العقول في محاولة استيعابها، وبما أن العقول متفاوتة أفرزت وعياً وتصوراً متفاوتاً حولها أيضاً، ويؤكد الدكتور عرفان عبد الحميد ما سبق حين يقول: "إن التفكير في الجبر والاختيار تولد عن أسباب داخلية من ذات الإسلام، ونشأ من جراء التعمق في التصور الديني، أي نشأ عن التقوى"،¹⁰ ثم أنه يقدم تساؤل الصحابة فيما بينهم حول القدر دليلاً على فرضيته، وأيضاً ينقل كلام ابن رشد الذي يقول: "أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك - القدر- وجدت متعارضة، وكذلك حجج العقول".¹¹

والحقيقة أن الآيات التي يشتهب أمر دلالتها على الكثير من الناس، والتي سميت بالآيات المتشابهات في القرآن الكريم كان لها دور كبير في بروز مسائل الخصام والفرقة بين المسلمين، لأن استخدام الأدلة العقلية بدأ مع محاولة فهمها، وبما أن إدراك المفسرين ووعيهم ووجهات نظرهم متفاوتة،

⁷ حدثت هذه الفتنة حين خرج عبدالرحمن بن أشعث الكندي، ثائراً رافضاً لحكم ولاة الجور من بني أمية، ومعه أهل البصرة وغالب أهل الكوفة، وفيهم جملة من سادات علماء التابعين رحمهم الله من القراء والفقهاء والشيوخ سنة 81هـ، لخلع عبدالملك بن مروان ونائبه على العراق الحجاج بن يوسف الثقفي، وكان أهل الشام مع عبد الملك، وطال القتال بينهم حتى هزمهم الحجاج في دير الجماجم في سنة 83هـ، وانتهت بذلك ثورتهم التي سميت "بثورة القراء"، وقتل فيها خلق كثير.

عماد الدين أبي الفداء اسماعيل ابن عمر ابن كثير القرشي، البداية والنهاية، ت. عبدالله عبد المحسن التركي، (الجيزة: هجر للطباعة والنشر، ط1، 1998م)، 305/ 12. وظهر على إثرها مذهب الإرجاء كنوع من الانتكاسة التي حصلت للقراء والفقهاء والناس عموماً بجذوى مجابهة الظلم بالسيف، وراجت بعدها فتاوى تحرم الخروج على أئمة الجور، وانتشر بعدها مذهب الإرجاء بمعناه المبتدع.

⁸ أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة الحراني، شرح العقيدة الأصفهانية، ت. حسين محمد مخلوف، (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1966)، ص. 145

⁹ الشيباني، السنة، 40.

¹⁰ عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ط1، دراسات في الفرق، 1967)، 250.

¹¹ عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ت. أبو المظفر سعيد السناري، (دمشق: دار الكتاب العربي، ط1، 2015م)، 534.

خرجت فرق إسلامية بعقائد خاصة تجسد تصورها وطريقة فهمها لهذه النصوص القرآنية، بينما اختار العامة من السلف أن يؤمنوا بها ويثبتوا معناها على الظاهر دون التعرض إلى السؤال عنها، عملاً بقوله تعالى: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا} [آل عمران: 7/3]، وهكذا أخذت كل فرقة تجرح أختها وترميها بالكفر والزندقة، وهي مسألة تنبه لها ابن خلدون بداية حيث يقول، بعد أن بيّن أمهات العقائد الإيمانية التي اجتمع عليها السلف والمعلة بأدلة من الكتاب والسنة: "إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد، أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل، وزيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام".¹²

2.2. الأسباب الخارجية

وأهمها سعة انتشار الأراضي الإسلامية في عهد الأمويين التي امتدت إلى بلاد ما وراء النهر شرقاً، والأندلس غرباً، ودخول الكثيرين من أصحابها الإسلام، مع احتفاظهم ببقايا عقائدهم الدينية المختلطة بالأفكار اليونانية والوثنية، بالإضافة إلى انتشار حرية الأفكار الدينية، فانطلق المسلمون الجدد، والقسيسون من النصارى وغيرهم يفتحون جدالات في مسائل القدر والصفات الإلهية وغيرها، إما لإدخال الطمأنينة إلى قلوبهم بعد اعتناقهم الدين الجديد، أو لإدخال الوسواس والشكوك حوله في قلوب المعتنقين له أساساً.¹³

وبالمحصلة ظهرت الأفكار البدعية في صفوف المسلمين، والتي كان من أهمها بدعتا القدر والإرجاء.

3. التعريف ببدعة القدرية والمرجئة

البدعة في الدين اصطلاحاً: طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التبعد لله سبحانه.¹⁴ وسمي أهل البدع مبتدعة لأنهم خالفوا العقائد الصحيحة¹⁵ التي وردت في الكتاب والسنة، وأولوها على غير وجهها الصحيح، بما يناسب انحرافهم وبدعتهم. وقد حذر النبي من البدع لخطرها على الدين فقد قال: " وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة".¹⁶

وفي هذا السياق حري بنا الإشارة إلى مصطلح "أهل السنة والجماعة"، الذي ظهر في مرحلة لاحقة لمصطلح "البدعة والمبتدعة" كنوع من المقابلة له. وقد نشأت هذه التسمية في أواخر عصر الصحابة

¹² محمد بن أحمد ابن رشد، *مناهج الأدلة في عقائد الملة*، ت. محمود قاسم. (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ط. 2، 1964)، ص. 225. وعرفان عبد الحميد، *دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية*، 245.

¹³ المعاينة، *جهود الصحابة والتابعين*، 361-399، وعرفان عبد الحميد، *دراسات في الفرق*، 214-216.

¹⁴ إبراهيم بن موسى الشاطبي، *الاعتصام*، ضبطه. احمد عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1991، 2)، 36/1.

¹⁵ إبراهيم خليل أردوغان، *العقائد*، (إسطنبول: دار النشر البيان، 2023)، 20.

¹⁶ أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، *سنن ابن ماجه*، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ)، " اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين"، 6 (رقم 42)، 15/1

لما ظهرت بدعة التشيع، والخوارج، والقدرية وغيرها، وأول من أثر عنه هذا اللفظ الصحابي ابن عباس رضي الله عنه في تفسيره لقوله تعالى: {يوم تبيض وجوه، ويوم تسود وجوه} [آل عمران:106/3]، حيث قال: "حين تبيض وجوه أهل السنة والجماعة، وتسود وجوه أهل البدعة والفرقة"¹⁷. وقد اصطلح عليه ليكون علامة مميزة لطائفة أو فرقة من المسلمين، لها من الصفات والخصائص الدينية العقيدية وحتى السياسية ما يميزها عن غيرها من أصحاب الأفكار الضالة والمنحرفة ممن ينتسبون إلى الإسلام، وهم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة كما جاء في حديث النبي الكريم.¹⁸ وأما عن صفات وخصائص هذه الطائفة فهم أهل الحق، المعتصمون بكتاب الله جميعاً دون فرقة أو نزاع، المتمسكون بسنة النبي قولاً وفعلًا وتقريباً، الذين اجتمعوا على ذلك، وهم الصحابة والتابعون، وأئمة الهدى من بعدهم، ومن سلك سلوكهم في الاعتقاد والعمل إلى يوم الدين.

وبناء عليه، فإن التزام أي أحد بما سبق يجعله من أهل السنة والجماعة، ولا اعتبار بمن يحصر الاسم بفرقة معينة دون غيرها طالما اتفقوا جميعاً على أصول الدين المعتمدة المستندة إلى الوحي، ويؤكد الدكتور أحمد حمدي ما سبق؛ فيقول: "أن المصطلح ليس حكراً على أحد، وأن العبرة في إطلاق هذا المصطلح على طائفة دون أخرى إنما يكون بمقدار القرب والبعد فقط من كتاب الله والسنة النبوية الصحيحة عن رسول الله"¹⁹.

1.3. بدعة القدرية

فهم الصحابة مسائل القدر ورتبها والتابعون حسب ما جاءت به النصوص القرآنية والأحاديث الشريفة، وضطوا أصول هذا المعتقد الضبط الصحيح، بحيث أدركوا أن لمسائل القدر فروعاً مرتبطة بالأدلة الشرعية، سواء في مسألة العلم الإلهي المحيط بكل شيء، ثم الكتابة، فالإرادة، والمشيئة النافذة في كل شيء، وأخيراً خلق ما أراده الله على أرض الواقع الذي قدره، لا يتخلف ولا يتأخر عن تقديره أبداً.²⁰

إلا أنه وللأسباب التي ذكرنا، بدأ الكلام في القدر في ستينيات القرن الهجري الأول، أي في عصر

¹⁷ أحمد حمدي، "مصطلح أهل السنة والجماعة وعلاقته بالماتريدية"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مجلد 29، العدد 29، 2020، 13-44، ص. 18.

¹⁸ قال صلى الله عليه وسلم: "إن بني إسرائيل افرقت على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتي ستفرق على إثنين وسبعين فرقة؛ كلها في النار؛ إلا واحدة وهي الجماعة"، رواه ابن ماجه، في كتاب الفتن؛ "باب افتراق الأمم 17"، (رقم 1322)، (3993).

¹⁹ يناقش الدكتور في بحثه أن كل من فرقتي الأشاعرة والماتريدية تندرج ضمن مذهب أهل السنة والجماعة وليس المذهب السلفي فقط، حيث يلتقي جميعهم في الأصول العقيدية للدين، مع اختلاف بسيط في الفروع. أحمد حمدي، مصطلح أهل السنة والجماعة وعلاقته بالماتريدية، ص. 42.

²⁰ مصطفى أبو النصر الشلبي ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر، ت. ط. 1، (جدة: مكتبة السوادي، ج. 1، 1411هـ)، ص. 91-145.

الصحابة وتحديدًا بعد موت معاوية بن أبي سفيان في رجب سنة 60هـ.²¹

والقدرية مدرسة انقسم أصحابها بين القدرية الخالصة أتباع معبد الجهني (ت 80هـ) وتلميذه غيلان دمشقي (ت 106)، وكان معبد أول من تكلم بالقدر،²² متأثرًا ببعض العناصر غير المسلمة كالنصارى،²³ وبين المعتزلة التي أسسها واصل بن عطاء بعد اندثار القدرية، وكان كلاهما يقول بحرية الإرادة والاختيار، أي أنبتوا للعبد قدرة منفردة ومستقلة توجد الفعل دون الله عز وجل، وبأن الله لا يفعل إلا الخير، ولا ينسب إليه فعل الشر، إلا أن القدرية الخالصة تطرفوا بنفي القدر الذي يحمل معنى العلم والتقدير، فيروى عن معبد الجهني قوله: "لا قدر والأمر أنف"،²⁴ بمعنى أن الله لا يعلم بالأعمال التي يعملها البشر بعلمهم وإرادتهم وقدرتهم الخاصة إلا بعد وقوعها.

وبذلك تعتبر القدرية الخالصة من أخطر البدع التي واجهها المسلمون في قرنهم الأول الهجري، لأنها تطعن في قدرة الله وفي علمه الأزلي، التي جاءت كل الرسائل بإثباته كما فصلته الرسالة المحمدية بشكل كامل، ممثلة بكتاب الله وسنة نبيه، والتي نقلها وعلمها لأصحابه، وحفظها من بعدهم التابعون، فضلًا عن أن هذه الفرقة مهدت لمن في قلبه مرض أن يتكلم في الصفات الإلهية ونفيها وجل مسائل العقيدة.

2.3. بدعة المرجئة

يظهر مفهوم الإرجاء من النص الذي رواه الإمام الطبري عن الإمام الكبير المحدث في مكة سفيان بن عيينة حيث قال: "الإرجاء على وجهين: قوم أرجوا أمر علي وعثمان، فقد مضى أولئك، فأما المرجئة اليوم، فيقولون الإيمان قول بلا عمل، فلا تجالسوهم، ولا تواكلوهم، ولا تشاربوهم، ولا تصلوا معهم، ولا تصلوا عليهم".²⁵

فأما الإرجاء الأول؛ فهو إرجاء أو تأخير أمر عثمان وعلي رضي الله عنهما، وكل من دخل في الفتنة إلى الله، بمعنى عدم القطع لأي منهم بالصواب أو الخطأ، لعدم اتضاح الحق في هذا الأمر لأصحابه.²⁶ وهو إرجاء لا يحمل أي مخالفة عقديّة كما يتضح في كلام ابن عيينة.

وأما الإرجاء الثاني فهو الذي يتعلق بالإيمان وحقيقته؛ فالإيمان مجرد المعرفة أو التصديق بالقلب،

²¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج. 8، ص. 228.

²² أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي عن الإيمان والإسلام، ح. 50، ت. عبد العزيز بن الله بن باز، محمد فؤاد عبد الباقي، (الرياض: المكتبة السلفية، 1379هـ)، 118/1.

²³ أبي القاسم هبة الله ابن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، شرح اعتقاد أصول أهل السنة والجماعة، ت. أحمد الغامدي، (وزارة الشؤون الإسلامية، والوقف والدعوة والإرشاد، ط. 8، السعودية، 2003)، 750/4.

²⁴ العسقلاني، فتح الباري في شرح البخاري، كتاب الإيمان، باب القدر، ص 150/1.

²⁵ محمد بن جرير الطبري، تهذيب الآثار، ت. ناصر الرشيد، (مكة المكرمة: مطابع الصفا، ط. 1، 1402)، 181/2.

²⁶ محمد بن عبد الله بن محمد العتيبي، "رسالة الإرجاء للإمام محمد بن الحسن بن الحنفية"، مجلة الدراسات العقديّة، عدد 27، (1442هـ)، ص. 100.

أو التصديق وقول اللسان، ولا تدخل الأعمال في مسماه أو حكمه، فمن كان عنده اعتقاد تام فهو مؤمن كامل الإيمان وإن زنا وسرق وشرب الخمر، ولم يرك ولم يحج ولم يصم، ولا يدخل النار مهما عمل من المعاصي، لأن الإيمان بزعمهم كل لا يتبعض ولا يتجزأ، ولا يتفاضل الناس فيه. يقول الملطي في وصف مذهبهم: "ومنهم صنف زعموا أنهم مؤمنون، مستكملون الإيمان، ليس في إيمانهم نقص، ولا لبس وإن زنى أحدهم بأمه أو أخته، وارتكب العظائم، وأتى الكبائر والفواحش، وشرب الخمر، وقتل النفس، وأكل الحرام، وترك الصلاة والزكاة والفرائض كلها"،²⁷ وهذا المعنى للإرجاء هو الذي قصده ابن عيينه بدليل أنه نهى عن الجلوس إلى أصحابه أو الاستماع لمقولتهم.

وأدرج الشهرستاني معنى آخر للإرجاء؛ وهو تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا، من أهل الجنة أو من أهل النار، وهذا النوع من الإرجاء هو الذي أطلقته المعتزلة والخوارج على مخالفهم في مسألة مرتكب الكبيرة،²⁸ فهو إما كافر بحسب الخوارج، أو في منزلة بين المنزلتين بحسب المعتزلة فلا يقال مؤمن ولا يقال كافر، وبالتالي كل أهل السنة والجماعة مرجئة في نظرهم لأنهم يقولون بخلاف ذلك.

يقوم الإيمان في مذهب أهل السنة والجماعة على قاعدة أنه قول وعمل، ثم إنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وليس ثابتاً، وأن صاحب الكبيرة مؤمن فاسق ناقص الإيمان بمعصيته، وهو تحت المشيئة في الآخرة، إن شاء الله عذبه، وإن شاء عفا عنه، ولا يخلد في النار إذا دخلها، بينما أخرجت فرقة المرجئة العمل عن مسمى الإيمان لما اعتبرت أنه لا يضر مع الإيمان معصية، وأن الناس في إيمانهم سواسية كأسنان المشط، وبالتالي كلهم يدخلون الجنة، ولا يطئون النار. ولعل التابعي سفيان الثوري قد اختصر هذه الفروقات بين أهل السنة ومقالة المرجئة المتبذعة، بقوله "يقولون الإيمان قول ولا عمل، ونقول قول وعمل، ونقول يزيد وينقص، ويقولون لا يزيد ولا ينقص، والسنة يقولون النفاق، والمرجئة لا نفاق".²⁹

ومن الجدير بالذكر أن الأكابر من علماء السنة مثل الإمام الفقيه أبو حنيفة النعمان (ت. 150هـ)، وبعض الأئمة من فقهاء الكوفة، كانوا على رأي أن الإيمان هو التصديق والإقرار وأنه لا يزيد ولا ينقص،³⁰ ومع ذلك لم تخرجهم مقولتهم من دائرة أهل السنة والجماعة، لأن النزاع بينهم وبين البقية من أهل السنة كان عامته نزاعاً لفظياً، حيث لا تدخل أعمال الجوارح في مسمى الإيمان عند أبي حنيفة وصحابته، وبالتالي لا محذور في مقولتهم؛ وهو ما بينه الإمام الذهبي لما عرف إرجاء أبو حنيفة وصحابته بإرجاء الفقهاء أو إرجاء علماء السنة، قائلاً: "إنهم لا يعدون الصلاة والزكاة من

²⁷ محمد بن أحمد الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ت. ديدرينج، (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث

الشرقية، 2009م)، ص 115

²⁸ أبي الفتح محمد عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ت. عبد الأمير مهنا، علي ناعور، (بيروت: دار المعرفة، ط3،

1993)، ص. 162-164

²⁹ شمس الدين بن محمد الذهبي، سير اعلام النبلاء، ت. شعيب أرنؤوط، (الأردن: مؤسسة الرسالة، ط3، 1985)،

162/11

³⁰ أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، الفقه الأكبر، (حيدر أباد: دار المعارف العثمانية، ط. 3، 1979)، ص. 6

الإيمان، ويقولون: الإيمان إقرار باللسان، ويقين في القلب، والنزاع على هذا لفظي، إن شاء الله، وإنما غلو الإرجاء من قال: لا يضر مع التوحيد ترك الفرائض، نسأل الله العافية".³¹ كما برأ ابن تيمية الإمام أبو حنيفة وأصحابه، من تهمة الإرجاء البدعي، حيث يقول عنهم: "ويذمون المرجئة، وأن المرجئة عندهم الذين لا يوجبون الفرائض، ولا اجتناب المحارم بل يكتفون بالإيمان".³²

ظهر الإرجاء البدعي بعد هزيمة ابن الأشعث في سنة 83هـ، بحسب ما ذكره التابعي الجليل قتادة بن دعامة السدوسي (ت 118)،³³ هذه الفتنة التي أدت إلى ظهور الجدل بين علماء الأمة حول عدة مسائل عقدية من أهمها الإيمان وعلاقته بالعمل، وحكم مرتكب الكبيرة، ومما نسب إليه الإرجاء البدعي في تلك الحقبة الجهم بن صفوان وأستاذه الجعد بن درهم وغيلان المدشقي الذي جمع الذي جمع بين ضلالتي القدر والإرجاء.³⁴

ومن هنا بدأت خطورة مذهب الإرجاء حيث وجد الفساق والجهلة والظلمة ما يخليهم من كل مسؤولية إيمانية، فانطلقوا يرتكبون المحرمات والمنكرات وهم يزعمون أنهم مؤمنون كاملو الإيمان فكانت هذه البدعة من أخطر البدع التي واجهها علماء التابعين.

4. مناهج التابعين في مواجهة المبتدعة من القدرية والمرجئة

كان لابد لجمهور التابعين من اتخاذ عدة خطوات للحفاظ على عقيدة نبيهم الصحيحة من الابتداع، تماما كما تلقوها من صحابته، ومن أهم مناهجهم في ذلك:

1.4. التوقف في مسائل الاعتقاد وعدم الجدل فيها

كانت النزعة الغالبة على أكثر التابعين التوقف في مسائل الاعتقاد، والاقتصاد في الجدل الديني وعدم الخوض فيه، كما أخبر بذلك الملطي بعد أن ذكر جملة من أسماء علماء التابعين وتابعي التابعين أنهم كانوا يرون من أصول العقيدة: "ترك المرء والجدل والخصومات في الدين".³⁵ وما كان ذلك إلا تأسيا بسنة رسولهم، الذي غضب أشد الغضب لما سمع تباحث الصحابة في مسألة

³¹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 233/5.

³² أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، ت. عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، (الرياض: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004م)، 39-38/13.

كما أوضح الأشعري في مقالات الإسلاميين أن أبا حنيفة سمي مرجئا من فريقين؛ من بعض أهل الحديث لأنه يؤخر العمل في المرتبة عن التصديق، ومن المعتزلة والخوارج لأنه كان يخالفهم في حكم مرتكب الكبيرة من المؤمنين. وشتان بين تفويض الحكم في مرتكب الكبيرة إلى الله في الآخرة، وبين من يقول أنه لا يضر مع الإيمان ذنب، أي لا يعذب ولا يدخل النار أصلا. أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، محمد يحيى عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، 1990)، ص. 221.

³³ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ص. 275/5.

³⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، ص. 167.

³⁵ أبو حسين محمد بن أحمد الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ت. س ديد رينج، (المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 2009)، ص. 12.

القدر، فكان رده حاسماً حيث قال: "عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه"،³⁶ وتأسياً بمواقف الصحابة رضي الله عنهم، فكتب الأحاديث والمقالات مملوءة بأخبار عن الصحابة تنهى أشد النهي عن الجدل في الدين وتعاقب أربابه وتنتهي عن الجلوس إليهم.³⁷ كما أنهم استشهدوا على صحة مواقفهم بآيات القرآن التي كانت تلوم أهل الأديان الأخرى لاختلافهم على أنبيائهم وتفرقهم شيعاً وأحزاباً، فقد فسر كثيرون منهم آية: "فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة" (المائدة: 14) بالخصومات والجدل في الدين.³⁸

وبالتالي كان منهجهم التوقف في مسائل العقيدة، والتسليم والانقياد لما ورد في القرآن والأحاديث النبوية الشريفة، ولذلك عرف عنهم أنهم شنوا حرب شعواء على النظر العقلي، الذي بدأ على أيدي القدرية والجهمية والمعتزلة من بعدهم، لأنه يورث الجدل في المسائل الإيمانية برأيهم.³⁹

ويؤكد هذا التوجه العقدي عند التابعين من السكوت وعدم الخوض في المسائل العقدية قول الدكتور عرفان الذي يقول: "ولعل أوجه الأسباب في تسميته - النظر العقلي - بالكلام؛⁴⁰ أن أصحابه تكلموا حيث كان السلف يسكتون فيما تكلموا فيه".⁴¹

ومما يؤكد منهجهم قول الإمام مالك (ت 179): "إياكم والبدع؟ قيل وما البدع! قال: "أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان".⁴²

وقد عرف عن الوهب بن منبه (ت 114هـ) أنه كان يقول: "والله لا نقول إلا ما قاله الله في كتابه وما قاله رسوله في سنته".⁴³

والآثار الواردة في نهج الخليفة التابعي عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ) عن الخوض في القدر كثيرة، منها أنه سئل عن القدر؟ فقال: ما جرى ذباب بين اثنين إلا بقدر، ثم قال للسائل: لا تعودن تسألني

³⁶ سنن الترمذي، كتاب القدر، باب ما جاء في التشديد من الخوض في القدر ورقمه 2133، 4/443

³⁷ جلال الدين عبد الرحمن بن الناصر السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام"، ت. علي سامي النشار، (القاهرة: 1947)، ص. 18. و اللالكائي، شرح اعتقاد أصول اهل السنة والجماعة، 650-680.

³⁸ أبو القاسم محمود الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ)، 616/1.

³⁹ عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص191، 128.

⁴⁰ علم الكلام: إثبات العقائد الدينية التي ثبتت بالوحي بالأدلة العقلية، ودفع الشبه ورد الخصوم عنها. عرفان، دراسات في الفرق والعقائد ص. 121، إبراهيم خليل أردوغان، المنتخب من متون علم الكلام، أردوغان، المنتخب من متون علم الكلام، (تركيا: كيمليك، 2022)، ص 55

⁴¹ عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص123.

⁴² السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام"، ص. 23.

⁴³ عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية. ص. 123

عن مثل هذا. 44

وحتى في مسألة إرجاء القول في الصحابة، لما خاض البعض في مسألة الفتنة اختاروا عدم موالاتهم أو التبرؤ منهم، بينما كان منهج التابعين الإمساك عما شجر بين الصحابة رضوان الله عليهم، وموالاتهم جميعا، والاعتراف بفضلهم ومحبتهم، وعدم الخوض فيهم إلا بما هو لائق بمقامهم، فلا ينتقص من فئة، أو ينتصر لأخرى، وهو المنهج الذي تحول إلى أحد الأصول المجمع عليها عند أهل السنة والجماعة سلفا وخلفا. 45

فلما سئل عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ) ما تقول في أهل صفين، قال: "تلك دماء طهر الله يدي منها، فلا أحب أن أخضب لساني بها." 46

وسئل الحسن البصري (ت 110هـ) عن قتال الصحابة فقال: "قتال شاهده أصحاب محمد وغبنا، وعلموا وجهلنا، واجتمعوا فاتبعنا، واختلفوا فوقفنا." 47

كما عرف عن التابعين رفضهم الاستماع لأصحاب البدع ومقالاتهم، فقال رجل من أهل الأهواء لأيوب السخيتاني: "يا أبا بكر أسألك عن كلمة؟ فولى -هرب-، وهو يقول بيده: لا، ولا نصف كلمة." 48

2.4. اتخاذ التابعين المواقف العملية أمام بدعة القدرية والمرجئة

وجد التابعون أنفسهم في موقف لا يستطيعون فيه السكوت أمام بعض المسائل التي أمرهم نبيهم وصحابته في السكوت عنها، وعدم الخوض فيها، حفاظا على العقيدة الإسلامية السليمة ودفاعا عنها، ولأنهم رأوا في هؤلاء المبتدعة شرورا هدامة يجب عليهم مقاومتها وإسقاطها، وكان من جملة ما قام به التابعون:

1.2.4. تقرير عقيدة أهل السنة الصحيحة في القدر والإيمان

نهل التابعون عقيدتهم كلها من الصحابة الذين تتلمذوا على أيديهم ومنها القدر والإيمان، فشرع التابعون في تقريرها في روايات ضخمة أثرت عنهم تتبعوا فيها خطى صحابتهم في فهم العقائد وتلقيها وتعليمها، فكانت الأساس الذي قامت عليه كل كتب عقائد أهل السنة إلى يومنا هذا.

ومثالا على جهودهم في تقرير العقائد المتعلقة بالقدر؛ أن عمر بن عبد العزيز (ت. 101هـ) كان

44 محمد بن حسين الآجري، كتاب الشريعة، ت. محمد حامد الفقهي، (لاهور: أنصار السنة المحمدية، بدون تاريخ). 442/1.

45 العتبي، رسالة الإرجاء، 101.

46 أبي القاسم علي ابن الحسن ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ت. محب الدين الغموروي، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1995)، 133/65.

47 القرطبي، في الجامع لأحكام القرآن، 322/16.

48 الشيباني، كتاب السنة، ص 43.

يخطب في المساجد في صلاة الجمعة مبينا العقيدة السليمة في هذه المسألة، كما دأب على الكتابة إلى ولاته وأمرائه موضحا لهم أصولها، مستشهدا بآيات القرآن والحديث الشريف في ذلك كله.⁴⁹ وقال الحسن البصري (ت 110هـ) لما مرض: "إن الله قدر أجلا، وقدر معه مرضا، وقدر معه معافاة، فمن كذب بالقدر فقد كذب بالقرآن، ومن كذب بالقرآن فقد كذب بالحق".⁵⁰ وفي تفسير مجاهد (ت. 104هـ) لخلق إبليس في سورة (البقرة: 30) أنه علم من إبليس المعصية وخلقها لها.⁵¹

وعن التقدير اليومي للمقادير قال مجاهد: كل يوم هو يجيب داعيا، ويكشف كربا، ويجيب مضطرا، ويغفر ذنبا، ويتوب على قوم ويغفر.⁵²

وذكر البخاري قول طاووس اليماني (ت. 106هـ): "أدرت ناسا من أصحاب رسول الله يقولون كل شيء بقدر"، كما قال سمعت يحيى بن سعيد (ت. 143) يقول: "ما زلت أسمع من أصحابنا يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة".⁵³

كما أنهم نقلوا عن الصحابة معتقدهم السليم في مسائل القدر، فقد روى ميمون بن مهران (ت 118هـ) عن ابن عباس أنه قال له: احفظ عني ثلاثا: إياك والنظر في النجوم، فإنه يدعو إلى الكهانة، وإياك والقدر، فإنه يدعو إلى الزندقة، وإياك وشتم أحد من أصحاب رسول الله محمد - صلى الله عليه وسلم- فيكذبك الله في النار على وجهك".⁵⁴

وحول تقرير الاعتقاد في مسألة الإيمان وأنه قول وعمل، يزيد وينقص؛ كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن عديك: "إن الإيمان فرائض وشرائع وحدود وسنن، فمن استكملها استكمل الإيمان، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان".⁵⁵ وعموما كان لعمر بن عبد العزيز الكثير من التقارير العقدية التي تبين مذهب أهل السنة والجماعة، معظمها عبر رسائل إلى أمرائه أو ولاته.⁵⁶

وقال سفيان الثوري (ت 161هـ): "فمن ترك خلة من خلال الإيمان، كان بها عندنا كافرا، ومن تركها كسلا أو تهاونا بها أدبناه، وكان بها عندنا ناقصا، هكذا السنة أبلغها عني من سألك من

⁴⁹ حياة بن جبريل، الآثار الواردة عن عمر بن عبد العزيز في العقيدة، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط1، 2002)، ص. 512-526.

⁵⁰ اللالكائي، شرح اعتقاد أصول أهل السنة، ص. 422/2

⁵¹ ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر، ج. 1، ص. 91-92.

⁵² الطبري، جامع البيان، ج. 27، 134-135.

⁵³ محمد بن إسماعيل البخاري، خلق أفعال العباد، ت. عبد الرحمن عميرة، ط. 2، (جدة: دار عكاظ للنشر، 2015)، ص. 47

⁵⁴ اللالكائي، شرح اعتقاد أصول أهل السنة والجماعة، ص. 633

⁵⁵ العسقلاني، فتح الباري في شرح البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي بني الإسلام على خمس" ح. 1، ص. 4.

⁵⁶ معظم الآثار الواردة عن عمر بن عبد العزيز في العقيدة يمكن تتبعها في كتاب حياة بن جبريل، الآثار الواردة عن عمر بن عبد العزيز في العقيدة، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط1، 2002).

الناس".⁵⁷

وكان الحسن البصري (ت 110) يقول: "ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني، ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل".⁵⁸

وعن كعب الأحبار (ت 32): "من أقام الصلاة، وآتى الزكاة، وأطاع محمداً، فقط توسط الإيمان، ومن أحب لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله فقد استكمل الإيمان".⁵⁹

كما كان إبراهيم بن علقمة (ت. 96هـ)، يقول لأصحابه: "امشوا بنا نزد إيماناً"، وهو ما كان يقوله الصحابي معاذ بن جبل للرجال من إخوانه، فقد روى الأسود بن هلال (ت 84هـ) عنه أنه كان يقول: "اجلس بنا فلنؤمن ساعة، فيجلسان ويذكران الله ويحمدانه".⁶⁰

وبين الإمام أبو حنيفة النعمان حكم مرتكب الكبيرة قائلاً: "ولا تكفر مسلماً بذنب من الذنوب، وإن كانت كبيرة، إذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الإيمان، ونسميه مؤمناً حقيقة، ويجوز أن يكون مؤمناً فاسقاً غير كافر".⁶¹

وقد ذكر اللالكائي أن علماء السلف من الصحابة والتابعين كانوا على هذا المعتقد في مسألة الإيمان، حتى أنه عدد أسماء العشرات منهم: "ومن التابعين كعب الأحبار عروة بن الزبير وعطاء وطاووس ومجاهد، وابن أبي مليكة وميمون بن مهران وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن جبيرة والحسن والزهري وقتادة ويحيى بن أبي كثير وأيوب ويونس وابن عون وسليمان التيمي وإبراهيم النخعي وأبو البخري وسعيد بن فيروز وعبد الكريم بن مالك الجزري وزبيد بن الحارث والأعمش والحكم ومنصور وحمزة الزيات وهشام بن حسان ومعل بن عبد الله الجزري".⁶²

2.2.4. جدال ومحاورة القدريّة والمرجئة لإبطال مقالاتهم

ما انفك التابعون الذين تأصلت العقيدة الإسلامية الصحيحة في نفوسهم من اتخاذ منهج الجدال والحوار والمناظرة مع دعاة القدريّة والمرجئة، فقد عرف عن الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز أنه أكثر علماء الأمة محاورة لدعاة القدر، فكان يبعث إليهم ليقدموا مجلسه، فيحاورهم، ويجادلهم ليسألهم آرائهم فيه، ويعلمهم عقيدة الإسلام الصحيحة حوله مستدلاً بآيات القرآن الكريم

⁵⁷ الأجرى؛ محمد بن الحسين بن عبد الله، كتاب الشريعة، ت. بد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، (السعودية: دار الوطن، ط1، 1997)، 103-104.

⁵⁸ اسلام ويب، حقيقة الإيمان عند أهل السنة، (نشر بتاريخ 26/7/2003، <https://www.islamweb.net/ar/article/21250>)

⁵⁹ أبو بكر ابن أبي شيبة، كتاب الإيمان، ت. محمد ناصر الدين الألباني، (المكتب الإسلامي، ط2، 1983)، ص. 47.

⁶⁰ المرجع نفسه، ص. 41.

⁶¹ أبو حنيفة، الفقه الأكبر، ص. 5.

⁶² اللالكائي، شرح اعتقاد أصول أهل السنة، ج. 5/ 893.

والأحاديث من السنة وسيرة الصحابة، ولعل محاوراته لغيلان الدمشقي في عدة مرات، والتي كان ينكر قوله بالقدر فيها في كل مرة خوفاً من عقاب عمر ذكرت في عدة مصادر ومراجع من التراث الإسلامي.⁶³ كما كان يجمع بين غيلان وعلماء السلف ليناقدوه في مسألة القدر، فقد جمع غيلان في مجلسه مع إياس بن معاوية الذي ما انفك ملقياً الأسئلة على غيلان ليقر عقيدة السلف في القدر، ويكشف عقيدة غيلان الباطلة.⁶⁴

وفي الإرجاء روى الطبري عن سلام بن أبي مطيع (ت. 164) أنه قال: "سمعت أيوب وعنده رجل من المرجئة، فجعل الرجل يقول: إنما هو الكفر والإيمان - أي أن الرجل إما مؤمن لا يضر مع إيمانه معصية فهو في الجنة ولا يدخل النار، أو كافر لا ينفع مع كفره طاعة-، قال: فأقبل عليه أيوب، فقال: أريت قول الله: {وَأَخْرَجْنَا مَوْلَىٰ لَهُ إِيمَانًا يُؤْتِبُ عَلَيْهِمُ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} [التوبة: 106/9]، أمؤمنون أم كفار؟ قال: فسكت الرجل، قال: فقال له أيوب: اذهب، فقرأ القرآن؛ فكل آية في القرآن فيها ذكر النفاق فإني أخافها على نفسي".⁶⁵

ثم أن معقل بن عبيد الله العبيسي (ت. 116) نقل مقولة المرجئة إلى عطاء بن رباح (ت. 126) فقال له: "إن قوما قد أحدثوا وتكلموا، وقالوا: إن الصلاة والزكاة ليستا من الدين، فقال: أوليس الله عز وجل يقول: {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۗ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ} [البينة: 5/98]، فقلت وإنهم يقولون: ليس في الإيمان زيادة، قال: أوليس قد قال الله فيما أنزل: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَرُدُّوهُمْ إِلَىٰ إِيمَانِهِمْ} [الفتح: 4/48]، هذا الإيمان الذي زادهم".⁶⁶

وجاء رجل إلى ميمون بن مهران (ت 116هـ) يخاصمه في الإرجاء، فبينما هو على ذلك إذ سمعا امرأة تغني، فقال ميمون، أين إيمان هذه من إيمان مريم بنت عمران؟ فانصرف الرجل ولم يرد عليه.⁶⁷

إذن، لنا أن نتصور خطورة مقولة الإرجاء التي تقضي بأنه لا يضر مع الإيمان معصية، وإن كانت من الكبائر، وأن الناس سواسية في الإيمان سواء عملوا أو لم يعملوا بمقتضى هذا الإيمان، وقد تغاضى أصحاب هذه المقولة عن الكثير من نصوص الوحي التي تتوعد المؤمنين ممن لا يعملون، كقوله تعالى: "ويل للمصلين، الذين هم عن صلاتهم ساهون" (الماعون: 4-5)، ووصفه للمؤمنين في عدة مواضع من كتابه الكريم بأعمالهم كما في سورة المؤمنون، وكون تسمية المؤمن ملازمة للعمل غير منفكة عنه، كما في قوله تعالى: "الذين آمنوا وعملوا الصالحات" مرات عديدة في مختلف

⁶³ الآجري، الشريعة، ص 233، وابن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساکر، ج. 20، ص 240-242.

⁶⁴ محمد بن مكرم ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساکر، ت. روحية النحاس، ط. 1 (دمشق: دار الفكر، 1988م)، 94-95.

⁶⁵ الطبري، تهذيب الآثار، 192/2.

⁶⁶ اللالكائي شرح اعتقاد أصول أهل السنة، 953/5.

⁶⁷ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 73/5.

السور القرآنية، هذا بالإضافة إلى الكم الهائل من الأحاديث التي تتوعد مرتكبي الكبائر وتلعنهم، وتصور عذابات بعضهم سواء في القبر أو في النار.

لذلك لم يجد التابعون بدءاً من مجابهة هذه البدعة وجدال معتنقيها، سواء بالاستدلال بالنصوص الدينية الثابتة أو بالاستدلال العقلي كما فعل التابعي ميمون بن مهران.

3.2.4. بدء التأليف في العقيدة لتقرير الصحيح منها والرد على منكري القدر والمرجئة

لم يكن عصر التابعين عصر تدوين وتأليف بالمعنى المعروف خاصة في العقائد، ولكنه أصبح ضرورة لا بد منها لنفي تأويل المبطلين، ورد انحراف الغالين.

ويلاحظ أن هذه المؤلفات في حينها كانت عبارة عن مجرد صفحات، تضمنتها بطون بعض الكتب، وكان معظمها يدور حول الرد على القدرية، كما يوضح الأستاذ فؤاد سيزكين: "ومن المرجح أن الرد على القدرية كان ضرباً أكثر التأليف فيه، وهذا الضرب من أقدم ضروب المصنفات"،⁶⁸ إلا أنه ما لبث أن تناول التابعون جميع المسائل العقديّة في رسائلهم وكتبهم.

وكان الحسن بن محمد الحنفية (ت. 110) ⁶⁹ أول من كتب رداً على بدعة القدرية الباطلة في كتاب جرى تحديده في العام ما بين 75-80 للهجرة، الذي عرضه فان إس مع كتاب آخر للحسن حول القدر، ليخرج بنتيجة مفادها أن جذور علم الكلام الإسلامي ⁷⁰ الكتابية قد بدأت في القرن الأول الهجري بكلا الرسالتين للحسن بن محمد.⁷¹

وفي كتابه حول الإرجاء أرجأ التابعي الحسن بن محمد من دخل في الفتنة إلى الله، إلا أنه ندم على كتابته، وقال لصاحبه زاذان الذي لامه عليه: "يا أبا عمر لوددت لو أني مت ولم أكتبه"،⁷² وقد عابه والده على كتابته فضربه حتى شج رأسه، لأنه خرج بذلك على طريقة السلف من السكوت فيما شجر بين الصحابة، وتوليهم جميعاً،⁷³ ومع ذلك تضمنت الرسالة عدة مسائل عقديّة من أهمها: الأمر بالاعتصام بالكتاب والسنة، والترضي عن أبي بكر وعمر، والتنبيه إلى ظهور الخوارج والسبئيين،

⁶⁸ فؤاد سيزكين، تاريخ التراث العربي، ص. 3، ت. محمود حجازي، (الرياض: ط1، 1403هـ).

⁶⁹ هو الإمام حسن بن محمد بن علي بن أبي طالب الهاشمي، تابعي جليل روى عن: جابر وابن عباس وأبيه محمد بن الحنفية، وروى عنه الزهري وغيره. العتبي، رسالة الإرجاء، 75.

⁷⁰ علم الكلام: هو إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص. 121.

⁷¹ Joseph, Van Iss, (1975), *The Beginnings of Islamic Theology in The Cultural Context of Medieval Learning*, [78-111], p. 106.

⁷² محمد بن سعد الهاشمي البصري، الطبقات الكبرى، ت. محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990)، ص. 252/5، أحمد بن محمد هارون الخلال، السنة للخلال، ت. عطية الزهراني، (دار الراجعية، ط1، 1989)، ص. 88.

⁷³ عماد الدين أبي الفداء اسماعيل ابن عمر بن كثير القرشي، البداية والنهاية، ت. عبدالله عبد المحسن التركي، (الجزيرة: هجر للطباعة والنشر، ط1، 1998م)، ص. 555/12.

وإبطال القول بأن بدعة الإرجاء ظهرت على يد الصحابة الذين اعترفوا الفتنة في مسألة قتل عثمان.

74

وكتب عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ) رسالة بليغة في الرد على القدرية،⁷⁵ وصفت بالوضوح والدقة وسلاسة المعاني والألفاظ، وأنها احتوت على الكثير من الحجج القوية في ردها على المكذبين بعلم الله السابق.⁷⁶

وللحسن البصري (ت 110هـ) كتاب في الرد عليهم، كما كتب زيد بن علي بن الحسين (ت 122هـ) كتاباً في الرد عليهم من القرآن الكريم، ولجعفر الصادق كتاب يرد فيه عليهم (ت 148هـ). وآخر رداً على الخوارج، وكتاب في الرد على الغلاة من الروافض.⁷⁷

وأما أبو حنيفة فقد ألف كتابين "العالم والمتعلم" و"الفقه الأكبر"، وهي تسمية اختارها ليقر أن الفقه في الدين - العقيدة⁷⁸ - هو الأصل لغيره من العلوم الدينية التي هي فرع،⁷⁹ وقد تعرض في كتبه السابقة إلى تقرير عقيدة أهل السنة التي عليها الصحابة والتابعين في عدة مسائل، كما رد فيها على القدرية والمعتزلة والجهمية وغيرهم، ليكون بذلك أول من ألف من مصنفات في فن العقيدة من أهل السنة،⁸⁰ هذا بالإضافة إلى كونه أول من استخدم النظر العقلي في محاوراته ومصنفاته لمناظرة المبتدعين من أهل الكلام ليكون أول المتكلمين من أهل السنة والجماعة، لقناعته بوجود قتال المبتدعين من أهل الكلام الذين خرجوا في عصره بذات سلاحهم، والذي لم يكن قد ظهر في عصر الصحابة،⁸¹ مبرراً بذلك سكوتهم.

إلا أن البزدوي يذكر أن أبا حنيفة في آخر عمره امتنع عن المناظرة في الكلام، وتعليمه أصحابه جهاراً كما يفعل في مسائل الفقه،⁸² ونهى أصحابه عن ذلك لما فيه من جدال ونزاع، ولأن "عاقبته

⁷⁴ نص الرسالة موجود في كتاب محمد بن يحيى ابن أبي عمر العدني، الإيمان، ت. محمد بن حمدي الجابري، (الكويت: دار السلفية، ط1، 1407هـ)، ص. 145

⁷⁵ عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، ط. 2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ)، ص. 307-308.

⁷⁶ حياة بن جبيل، الآثار الواردة عن عمر بن عبد العزيز في العقيدة، (المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ط1، 2002)، ص. 790.

⁷⁷ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. 307-308.

⁷⁸ كلمة العقيدة كلفظة لم ترد في الكتاب أو السنة، وكان الأئمة السابقون يستعملون ما يدل عليها؛ كالسنة والشريعة والإيمان، وأول من استخدمها القشيري (ت 437) بصيغة الجمع "العقائد"، ومن بعده الغزالي (ت. 505) الذي جاء بمفردتها "عقيدة". جمال بن أحمد بن بشير بادي، الآثار الواردة عن أئمة السنة في أبواب الاعتقاد من كتاب سير أعلام النبلاء، (الرياض: دار الوطن، ط1، 1414هـ)، ص. 26

⁷⁹ أبو منصور الحنفي السمرقندي، شرح الفقه الأكبر، (الهند: دائرة المعارف النظامية، 1321هـ)، ص. 10.

⁸⁰ إسلام ويب، أول من ألف في علم العقيدة، (مقالة منشورة بتاريخ 2010)، <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/143217>

⁸¹ أبو اليسر البزدوي، أصول الدين، ت. هانز بيتر لينس، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003)، ص. 15

⁸² المرجع نفسه، ص. 16.

سوء، ونفعه قليل" على حد قوله، ليعاود السير على نهج وآثار الصحابة والتابعين، وهو التسليم والانتقاد وعدم الجدل في أصول الدين.⁸³

4.2.4. التفريق بين أهل السنة وأرباب البدع

كان يكفي في تلك الحقبة إطلاق لفظ الابتداع على شخص أو فرقة ليضعها في مقام المخالف لهذه الجهود المباركة النقية في عقيدتها وشريعتها وسلوكها، لتوضيح أن الابتداع هو اختراع في الدين مما ليس فيه.

وبناء على ما سبق سماهم التابعون تسميات خاصة تميزهم عن جمهور الأمة، الذين يدينون بالعقيدة الصحيحة، مثل: الخوارج، والقدرية والمعتزلة، والمرجئة والمشبهة والشيعة، هذا بالإضافة إلى ذكر أعيانهم، وإرجاع مقالاتهم البدعية إلى أصولها العقدية المنحرفة. يقول الدكتور المعايطه موضحا سبب تصنيف المبتدعة بحسب مقالاتهم: "هذا التصنيف لأهل الابتداع يمثل نوعا من التحذير للأمة من الثقة بأصحابه، أو التعامل معهم، ويمنعهم من الدعوة إلى مبتدعهم في وسط جمهور الأمة".⁸⁴

فقد عرف عن مسلم بن يسار وهو من فقهاء التابعين بالبصرة وأصحابه أنهم كانوا يقولون: "إن معبدا يقول بقول النصارى"،⁸⁵ وكان سعيد بن جبير وهو من أعظم التابعين يقول: "القدرية يهود"،⁸⁶ كما قال عن المرجئة: "إنهم يهود هذه القبلة"،⁸⁷ وكان يقول أيضا: "مثل المرجئة مثل الصابئين"⁸⁸. وكان مجاهد بن جبر يقول: "بيدؤون فيكونون مرجئة، ثم يكونون قدرية، ثم يصيرون مجوسا".⁸⁹

ونلاحظ أن رد التابعين مقالات المبتدعة إلى أصول ملتها المنحرفة ينقل لنا حقيقة أن التابعين كان على دراية واسعة بعقائد الأمم الأخرى وأوجه فسادها، كما أنهم وكعادتهم اقتفوا أثر الصحابة في ذلك، فقد أثر عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال: "مجوس هذه الأمة القدرية".⁹⁰

وإضافة إلى ما سبق عمد التابعون إلى التعريف بأساليبهم، خصوصا أن أهل الضلالة لم يجروا على القول بآرائهم صراحة، وكانوا يتبعون الأسلوب الغامض بالتلبيس على الناس، الذي لا يمكن

⁸³ سليمان فياض، أئمة الإسلام الأربعة، ط. 1، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1966)، ص. 16، أحمد أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه الفقهية، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط2، 1955)، ص. 24-26

⁸⁴ المعايطه، جهود الصحابة والتابعين، 859.

⁸⁵ ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، 118/25.

⁸⁶ اللالكائي، شرح اعتقاد أصول أهل السنة والجماعة، ص 640/4.

⁸⁷ الخلال، كتاب السنة للخلال، ج. 1، ص. 340.

⁸⁸ الخلال، كتاب السنة للخلال، ج. 1، 338.

⁸⁹ اللالكائي، شرح اعتقاد أصول أهل السنة والجماعة، ص 645/4.

⁹⁰ المرجع نفسه، ص 643

اكتشافه إلا إذا سئل العلماء.

فقد روى العقيلي عن حماد بن زيد (ت 179هـ) أنه قال: أن أيوب السخثياني قال (ت 131 هـ) سألتُ البري، فقلت: لِمَ تأتي عمرو بن عبيد؟ قال: إني أجد عنده أشياء غامضة، قال أيوب: من الغامض أفرق - أفر-) ⁹¹.

5.2.4. لعن المبتدعة وإهانتهم وتكفيرهم والتبرؤ منهم

عمد التابعون إلى لعن المبتدعة والتبرؤ منهم وإسقاط كل ضروب الإهانة بهم، إمعاناً في فضحهم وإذلالهم في مجتمعاتهم التي عاصروها، وتأسياً بتعامل الصحابة معهم.

فغن عكرمة بن عمار اليماني العجلي (ت. 159هـ) أنه قال: سمعت القاسم بن محمد بن أبي بكر (ت. 102هـ)، وسالم بن عبد الله بن عمر (ت 106هـ)، يلعنان القدرية ⁹².

وقيل لنافع مولى ابن عمر (ت. 117): "إن هذا الرجل يتكلم في القدر، قال، فأخذ كفا من حصا فضرب بها وجهه" ⁹³.

وقال عيسى بن يونس (ت. 187هـ): "سلم عمرو بن عبيد (ت. 144هـ) و، كان قدريا معتزليا، على عبدالله ابن عون (ت. 151هـ) فلم يرد عليه، وجلس إليه، فقام عنه" ⁹⁴.

وفي لزوم التشهير بهم في الأماكن العامة كان طاووس يطوف بالبيت العتيق فلقبه معبد الجهني، قال له طاووس: "هل أنت معبد؟ قال نعم؟ فالتفت إليهم طاووس، فقال: هذا معبد فأهينوه" ⁹⁵.

ومن مسالك التابعين في إهانة الغلاة من المرجئة ما رواه معقل بن عبيد الله العبيسي (ت. 116) أن ميمون بن مهران (ت 119) نفر نفارا شديدا من سالم الأفتس (ت 132هـ) الذي كان يقول بالإرجاء، أما عبد الكريم بن مالك (ت 127هـ) فقد عاهد الله ألا يؤويه وإياه سقف إلا المسجد. ⁹⁶

وقد نقل معقل أيضا عن عطاء بن رباح (ت 124) من أنه ذكر قول المرجئة لنافع مولى عمر (ت 119) فكفرهم. ⁹⁷

وقد نقل المعتمر بن سليمان التيمي (ت 187هـ) عن أبيه القول بتكفير كل من الجهمية، كانوا

⁹¹ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ت. الدكتور بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2002)، ج. 12، ص. 175.

⁹² الأجرى، الشريعة، ص. 223.

⁹³ المرجع نفسه، ص. 224.

⁹⁴ الشيباني، كتاب السنة، ص 1437 وص. 369.

⁹⁵ ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، 118/25.

⁹⁶ اللالكائي، شرح اعتقاد أصول أهل السنة، 953/5.

⁹⁷ اللالكائي شرح اعتقاد أصول أهل السنة، 953/5.

مرجئة، والقدرية.⁹⁸

وعندما مات عمر بن ذر (ت 153هـ) وكان رأساً في الإرجاء، لم يشهد جنازته سفيان الثوري، والحسن بن صالح.⁹⁹

6.2.4. الفتوى بنفي وقتل المبتدعة من القدرية والمرجئة

قاتل أبو بكر المرتدين، ثم واجه علي بن أبي طالب بدعة تأليهه بحرق أصحابها بالنار¹⁰⁰، ولما برزت القدرية، تنبه التابعون إلى ضرورة مواجهتها بالقوة لما تحمله دعواهم من هدم لأصول العقيدة الإسلامية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وتأسيا بالصحابة رضي الله عنهم.

فقد كان أحد آراء الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ) ضرورة نفيهم، أو قتلهم وهو رأي اتفق به مع التابعي نافع بن مالك (ت 130)، وقال نافع مولى عبد الله بن عمر لأمير على المدينة: أصلحك الله! اضرب أعناقهم.¹⁰¹ وأفتى الزهري (ت. 124) الخليفة عبد الملك بن مروان (ت 86هـ) بقتل معبد الجهنني المحدث الأول لبدعة القدر¹⁰² فقتله،¹⁰³ كما أفتى رجاء بن حيوة (ت. 112) هشام بن عبد الملك بقتل غيلان الدمشقي لما كتب إليه أن قتله يعدل قتل ألفين من الروم،¹⁰⁴ فصلبه هشام واندثرت بموته بدعة القدرية الأولى. أما الجهم بن صفوان فقتله سلم بن أحوز سنة 120هـ على بدعته.¹⁰⁵

هذه بعض الآثار اليسيرة لمواقف علماء التابعين من بدعتي القدر والإرجاء، ومناهج تصديهم لها، من بين عدة أفكار بدعية ظهرت في عصرهم وقفوا بوجهها جميعاً، اخترتها كمثال يجسد أصالة منهجهم، وهيمنته على الأمة، واستلهاهم واقع الدعوة الإسلامية الأولى بشخص الرسول الكريم وصحابته الذين اعتقدوا ما جاء في الكتاب والسنة، ولم تؤثر فيهم الأحداث والفتن، فكانوا هم أهل الحق الذين وقفوا في وجه البدع صغيرها وكبيرها، وساهموا في تأسيس الخطوط العريضة، والقواعد الرئيسية لمذهب أهل السنة والجماعة.

⁹⁸ الشيباني، كتاب السنة، ص. 12.

⁹⁹ محمد بن عمرو العقيلي، الضعفاء الكبير، ت. عبد المعطي قلعي، ط. 1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984)، 6/3، عن المعاينة، جهود الصحابة والتابعين، ص 792.

¹⁰⁰ ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، 12/ 222.

¹⁰¹ الشيباني، كتاب السنة، 364-365.

¹⁰² البغدادي، أصول الدين، ص. 37-308.

¹⁰³ قيل إن عبد الملك صلبه بدمشق سنة ثمانين أو بعد الثمانين. ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، 119.

¹⁰⁴ أبو الأشبال حسن الزهيري، شرح كتاب الإبانة من أصول الديانة، (ت)، ج. 58، ص.

<https://shamela.ws/book/37436.10>

¹⁰⁵ الذهبي، تاريخ الإسلام، 67/121.

نتائج الدراسة

حسنت أصول العقيدة الإسلامية واستقرت بأدلتها الصحيحة من الكتاب والسنة، فما فارق نبينا عليه الصلاة والسلام هذه الدنيا وإلا وقد أرسخ الأصول الكاملة المبينة للمنهج القويم الذي أراه الله للبشرية جمعاء، سواء في مسائل العقيدة أو الشريعة.

وقد سار السلف من الصحابة والتابعين على منهج العقيدة الصحيحة، إلى أن بدأت بذور الابتداع في الدين تظهر مع فتنة قتل الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، فظهرت مسائل عقدية مخالفة لمنهج السلف الصالح، وبرزت الفرق البدعية المختلفة تحت عدة مسميات، ولعدة أسباب: بعضها ما أفرزته الجهود المضنية من رجالات الأمة في محاولة فهم نصوص الوحي من القرآن والحديث، وبعضها الآخر لم يكن هدفها سوى تمزيق الأمة شيعاً وأحزاباً مختلفة في سبيل الانتصار لأفكارهم الضالة وشعوبيتهم، ضاربين عرض الحائط مصلحة أمتهم، وسخط ربهم عز وجل، وخروجهم من الدين بهذه الأفكار الضالة في كثير من الأحيان.

انبرى التابعون والذين نهلوا العلم الوفير من صحابة رسول الله عليه الصلاة والسلام، الذين شاهدوا الرسول عليه الصلاة والسلام، وآمنوا به، وتلقوا منه العقيدة الصحيحة بشكل مباشر، رضي الله عليهم جميعاً، للتصدي لهذه الفرق بعدة طرق ومناهج من أهمها: عرض وبيان العقيدة الصحيحة، والرد على المنحرفة والضالة منها، مؤسسين بذلك البذور الأولى لعلم العقيدة الإسلامية.

من جهة أخرى، لم يعرف عن الصحابة أنهم تكلموا في مسائل العقيدة إلا في آثار نادرة، سئل فيها بعض الصحابة عن أمور في الدين فبينها الصحابة، إلا أنهم عاقبوا من تكلم فيها بالباطل بالضرب والنفي ومنعه من الناس. كما في القصة المعروفة عن صبيغ بن عسيل التميمي، الذي كان يتتبع متشابه القرآن، فأمر الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بجلده، ثم كتب إلى أهل البصرة ألا يجالسوه، وبعدها أمر الخطيب ليقول للناس: "إن صبيغاً طلب العلم وأخطأه، فلم يزل وضيعاً في قومه، بعد أن كان سيداً فيهم".¹⁰⁶

لذلك وجد التابعون أنفسهم مع ما جد في عصرهم من أحداث، أمام علم جديد استطاعوا أن يمهّدوا له ببراعة وبيدروا بذوره الأولى لتقرير العقيدة الصحيحة في نفوس الناس، والرد على أهل الأهواء والبدع الذين ظهروا في عصرهم، فكانت تقاريرهم العقدية ومنهجهم وخطواتهم، التي اتخذت من القرآن والسنة وأثر الصحابة أصولها التي ارتكزت عليها ونهلت منها، بمثابة القاعدة التي أُقيم عليها مذهب وطريقة أهل السنة والجماعة في العقيدة، والذي يتمثل بشكل رئيسي في عدة قواعد من أهمها:

– الاتباع والتسليم لما جاء في القرآن والسنة وآثار الصحابة في كل الأمور التي تخص التقارير العقدية، وهو طريق اتخذوا جميعاً موقفاً واحداً تُجاهه بناء على اتباعهم الآية القرآنية التي تأمرهم

¹⁰⁶ محمد بن مكرم ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساکر، ت. روية النحاس، ط. 1 (دمشق: دار الفكر،

1988م)، ص. 46-45/1

بذلك، قال الله تعالى: **{وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}** [الحشر: 7/59]، فقد أدركوا أن الهداية والاستقامة والرحمة والنور كلها تحصل باتباع سنة النبي، والتزام طريقته، وهو الذي قال "عليكم بسنتي"، والسنة في عصر التابعين هي ما تلقاه عنه الصحابة من الشرع والدين.¹⁰⁷ لذلك تعمد التابعون اقتفاء أثر الصحابة العقدي سواء في تقاريرهم العقديّة، أو ردود أفعالهم تُجاه المبتدعة من القدريّة الذين ظهروا في عصرهم. وكان سفيان الثوري يقول: "إنما الدين الآثار"، كما أنه قال: "ينبغي للرجل ألا يحك رأسه إلا بأثر".¹⁰⁸ ولذلك استحق التابعون أن يلقبوا بأهل الأثر. والأثر "هو ما ورد عن الصحابة والتابعين من أقوالهم وأفعالهم".¹⁰⁹

– الاقتصاد وعدم الجدل في أصول الدين، والذي فهمه التابعون على أنه التوقف في البدع وعدم الخوض فيها، فمن خلال استعراض الآثار الواردة في البحث عن التابعين يتضح بشكل جلي أنهم فصلوا في القدر والإيمان، وبينوا الحق والباطل في المسألة، كما جاءت به الأدلة من الكتاب والسنة وآثار الصحابة، حتى لا يضل الناس ويكونوا على بينة من أمر دينهم، وكان الأمر بالسكوت والنهي عن الخوض في مسائل العقيدة كما فهمه التابعون نهياً عن الخوض فيها بالباطل، وعلى وجه التنازع والاعتراض على الله لا سيما في مسألة القدر.

– النهي عن اتباع طريقة النظر العقلي في العقائد أو ما يسمى "الكلام"، لأنه خروجاً عن السنة وإجماع الصحابة والتابعين، وطريقاً مؤدياً إلى النزاع والبدعة، بدليل أن أبو حنيفة تراجع عنه في آخر حياته، حتى أن حسن بن محمد بن الحنفية تراجع عن مقولته في الإرجاء مع كونها لا تحمل أي مخالفة عقديّة، فقط لأنه خالف إجماع التابعين بحسب ما ذكرته المصادر المختلفة، مع ضرورة التنبيه إلى أنهم كتبوا فيه وناظروا سواهم، لاسيما بعد انتشار رقة الإسلام ومواجهة الأديان المحرفة والفلاسفة، ولكن لم يجعلوا العقل حكماً على النص رافضاً له أو حتى ناقضاً، وإنما مؤيداً وشاهداً، وهي الطريقة التي اعتمدها البعض من أهل السنة والجماعة ممن خاض في علم الكلام لاحقاً كالشاعرة والماتريدية، بينما استقر أصحاب المذهب السلفي على عدم الخوض فيه نهائياً.

– التعامل بحزم وشدة مع أصحاب البدع والأهواء وكل من يخرج عن الكتاب والسنة، هو الطريق الوحيد للقضاء على البدعة واجتثاثها من جذورها، بدليل أنها اندثرت في عهدهم، وانتشرت فيما بعد مما يدل على أن طريقتهم التي اقتفوا على أثرها الصحابة هي الطريقة الأسلم والأحكم في مواجهة البدع.

– كل الآثار العقديّة الواردة عن التابعين هي القاعدة الرئيسة التي استندت إليها كل المصنفات التي ابتدأت في علوم العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة منذ بدايتها بشكل كامل؛ مثل كتاب "الإيمان"، لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت 224 هـ)، و"السنة" لابن أبي شيبة (ت 235 هـ)، و"كتاب السنة" للإمام أحمد بن حنبل (ت 240 هـ)، و"شرح أصول أهل السنة والجماعة" للالكائي (ت

¹⁰⁷ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 3/ 358

¹⁰⁸ الملطي، صون المنطق، 43

¹⁰⁹ حياة بن جبريل، آثار عمر، ص. 44

418هـ)، و"الإبانة عن أصول الديانة" للإمام الأشعري (ت 330هـ)، و"تأويلات أهل السنة" لأبي منصور الماتريدي (ت 133هـ)، وغيرهم إلى يومنا هذا، ما يدل على أنهم المؤسسون الأوائل لعلم العقيدة الإسلامية وعلى مذهب أهل السنة، وبما أنهم اجتمعوا على رأي واحد في نهج كل ما سبق استحقوا لقب أهل السنة والجماعة والذي حملة كل من اقتفى أثرهم إلى يومنا هذا.

Kaynakça

- Abu Al-Qasim Mahmoud Al-Zamakhshari, (1407 AH), *Al-Kashaf on the facts of the mysteries of downloading*, Dar Al-Kitab Al-Arabi, p. 3. Beirut.
- Abu Bakr Ibn Abi Shaybah, (1983), *The Book of Faith*, T. Muhammad Nasir al-Din al-Albani, The Islamic Office, p. 2.
- Abu Hanifa, Al-Kufi, Al-Nu'man bin Thabit, (1014 AH), *Explanation of the Greater Fiqh Book*, Explanation of Abu Mansour Al-Maturidi Al-Samarqandi, Hayrabad, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.
- Abu Zahra, Ahmed, (1955), *Abu Hanifa, his life, times, and jurisprudential opinions*, Dar Al-Fikr Al-Arabi, ed. 2, Cairo.
- Ahmed bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, (1379 AH), *Fath Al-Bari with an explanation of Sahih Al-Bukhari*, The Book of Faith, Chapter on Gabriel's Questioning of the Prophet About Faith and Islam, H. 50, d. Abdul Aziz bin Allah bin Baz, Muhammad Fouad Abdul Baqi, (Salafi Library, Riyadh, 1379 AH).
- Ahmed Hamdi, (2020), The term "Ahl al-Sunnah wal-Jama`ah" and its relationship to Maturidism, *Journal of the Egyptian Philosophical Society*, (Volume 29, Issue 29, 2020), 13-44.
- Al-Adani, Muhammad bin Yahya Ibn Abi Omar, (1407 AH), *The Book of Faith*, ed. Muhammad bin Hamdi Al-Jabri, Dar Al-Salfaba, Kuwait, ed. 1, 1407 AH.
- Al-Ajri, Muhammad bin Al-Hussein bin Abdullah, (TD), *The Book of Sharia*, T. Bad Allah bin Omar bin Suleiman Al-Damijji, Dar Al-Watan, 1st edition, Saudi Arabia.
- Al-Andalusi, Yusuf bin Abdullah bin Abd al-Bar al-Nimri, (1987), *the preface to the meanings and chains of transmission in al-Muwatta'*, T. Ahmed Said Orabi, Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Morocco
- Al-Aqili, Muhammad bin Amr, (1984), *the great weak*, T. Abdul Muti Qalaji, p. 1, Scientific Books House, Beirut.
- Al-Asqalani, Ahmed bin Ali Ibn Hajar, (2010), *Fath Al-Bari in Sharh Al-Bukhari, Book of Faith*, Chapter Gabriel's Question of the Prophet about Faith and Islam, H. 50, c., Philosophical Book House, Iraq.
- Al-Baghdadi, Abdul Qaher bin Taher bin Muhammad (1400 AH), *The Fundamentals of Religion*, p. 2, Scientific Books House, Beirut.
- Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmed bin Ali bin Thabit bin Ahmed bin Mahdi Al-Khatib, (2002), *The History of Baghdad*, T. Dr. Bashar Awad Maarouf, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1st edition, Beirut.
- Al-Baghdadi, Al-Hafiz Abu Bakr Ahmad bin Ali bin Thabit, (2003), *Alkefaiah in Knowing*

- the Fundamentals of the Science of Narration*, ed. Ibrahim bin Mustafa Al-Damiati, (Al-Huda Department, Egypt, 1st edition, 2003).
- Al-Bazdawi, Abu Al-Yusr Muhammad, (2003), *The difference between religious sects*, T. Hans Peter Lens, Al-Azhar Library for Heritage, Cairo.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, (2015), *Creating the Actions of the Servants*, T. Abdul Rahman Amira, p. 2, Okaz Publishing House, Jeddah.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, (2020), *The Book of the Virtues of the Companions of the Prophet*, Chapter the Virtues of the Companions of the Prophet, h. 3650. Al-Fayhaa House, Damascus.
- Al-Dhahabi, Omar Al-Tammari, Shams Al-Din Muhammad, (1409), *History of Islam*, d. Omar Al-Tammari, Dar Al-Kitab Al-Arabi, ed. 2, Beirut.
- Al-Dhahabi, Shams Al-Din Bin Muhammad, (1985), *Biography of the Nobles' Flags*, T. Shoaib Arnaout, Al-Resala Foundation, p. 3, Jordan.
- Al-Kufi, Abu Hanifa, (1014 AH.), Al-Numan bin Thabit, Sharh Kitab Al-Fiqh Al-Akbar, Sharh Abu Mansur Al-Maturidi Al-Samarqandi, Hairabad, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut.
- Al-Lalkai, Abi Al-Qasim Hibat Allah Ibn Al-Hassan Ibn Mansour Al-Tabari, (2003), *Explanation of the Belief of the Origins of the People of the Sunnah and the Community*, T. Ahmed Al-Ghamdi, Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Call and Guidance, p. 8, Saudi Arabia.
- Al-Maaita, Atallah Bakhit Hammad, (2016), *The Efforts of the Companions and Followers in Determining the Creed and Responding to the Differences*, Al-Athariya for printing and publishing. i. 1, Jordan.
- Al-Malti, Abu Hussein Muhammad bin Ahmed, (2009), *Alert and Response to the People of Desires and Innovations*, T. S. Deading, German Institute for Oriental Research.
- Al-Otaibi, Muhammad bin Abdullah bin Muhammad, (1442 AH), *A Treatise on Irja'a*, *Journal of Doctrinal Studies*, No. 27.
- Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmed Al-Ansari, (1964), *The Collector of the Rulings of the Qur'an*, T. Ahmed Al-Bardouni, and Ibrahim Tfayyesh, Egyptian Book House, p. 2, Cairo.
- Al-Razi, Fakhr al-Din, (1420 AH), *The Great Interpretation*, Dar Revival of Arab Heritage, p. 3, Beirut.
- Al-Shaibani, Abdullah bin Ahmed bin Hanbal, (1437 AH), *Book of the Sunnah*, d. Adel bin Abdullah Al-Hamdan, Dar Al-Lu'luah Printing and Publishing Company, 4th edition, Beirut.
- Al-Shatby, Ibrahim bin Musa, (1991), *Al-I'tisam*, edited. Ahmed Abdel-Shafi, Dar Al-Kutub Al-Alami, Beirut, p. 2,
- Al-Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman ibn al-Nasser, (1947), *Preserving Logic and Speech on the Art of Logic and Speech*, T. Ali Sami Al-Nashar, Cairo.
- Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, (1402), *Tahdheeb Al-Athar*, T. Nasser Al-Rasheed, p. 1, Al-Safa Press, Makkah Al-Mukarramah.

- Erdogan, Ibrahim Khalil, (2022), *Al-Mukhtab from the Texts of theology*, Dar Kemlik, Kayseri.
- Erdogan, Ibrahim Khalil, (2023), *Beliefs*, Dar Al Bayan, Istanbul.
- Fayyad, Suleiman, (1966), *The Four Imams of Islam*, Al-Ahram Center for Translation and Publishing, ed. 1, Cairo.
- Fuad Sezgin, (1403 AH), *History of Arab Heritage*, p. 3, t. Mahmoud Hegazy, p. 1, Riyadh.
- Ibn Al-Qayyim, Mustafa Abu Al-Nasr Al-Shalabi, (1411 AH), *Healing Al-Ail in Matters of Judgment and Destiny*, vol.1. F.1, Al-Sawadi Bookshop, Jeddah.
- Ibn Asaker, Muhammad bin Makram, known as Ibn Manzoor, (1998), *Brief History of Damascus by Ibn Asaker*, T. Rohiyat al-Nahhas, Dar al-Fikr, p. 1, Damascus.
- Ibn Kathir, Imad al-Din Abi al-Fida Ismail Ibn Omar al-Qurashi, (1998 AD) *The Beginning and the End*, ed. Abdullah Abdul Mohsen Al-Turki, (Hajr Printing and Publishing, Giza, 1st edition).
- Ibn Khaldun, Abdul Rahman bin Muhammad, (2015), *Introduction to Ibn Khaldun*, ed. Abu Al-Muzaffar Saeed Al-Sanari, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Damascus, ed. 1.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram, (1988), *Ibn Asakir's Brief History of Damascus*, d. Ruhiyyat al-Nahhas, 1st edition (Dar al-Fikr, Damascus).
- Ibn Rushd, Muhammad bin Ahmad bin Muhammad, (1964), *Methods of Evidence in the Beliefs of the Millah*, T. Mahmoud Qassem. Anglo Library, p. 2, Cairo.
- Ibn Taymiyyah, Ahmed bin Abdul Halim Al-Harrani, (1966), *Explanation of the Isfahani Creed*, ed. Hussein Muhammad Makhoulouf, (Dar Al-Kutub Al-Islamiyya, Cairo).
- Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din, (2006), *Total Fatwas of Ibn Taymiyyah*, achieved by Abd Ar-Rahman Muhammad and his son, distributed by the Fatwa Presidency, Saudi Arabia.
- Irfan Abdul Hamid, (1967), *Studies in Islamic Sects and Doctrines*, Al-Irshad Press, ed. 1, Baghdad.
- Islam Web, (2003), *The Truth of Faith among the Sunnis*, published on 7/26/2003, <https://www.islamweb.net/ar/article/21250>
- Omar bin Abdul Aziz, (2002), the book "*The Contained Antiquities*", Hayat bin Jibril, ed. 1, Islamic University of Medina.

Hız. Peygamber'e Yönelik Eleştirilerin Tarihsel Evrimi ve Modern Çağa Yansımaları

Öz: Modern çağda Hristiyan apolojetikler ve nübüvvet inkarcıları, İslâm peygamberini eleştirilerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Batı dünyası Buda, Zerdüş't ve Konfüçyüs gibi semâvî kabul edilmeyen din kurucularına bile saygılı yaklaşırken Hz. Peygamber'e düşmanlığı esas alan bir yaklaşımı tercih etmiş ve bunun üzerine bir kimlik inşası yoluna gitmişlerdir. Bunun nedeni İslâm'ın tehdit olarak algılanmasıdır. Hristiyan polemistler kendi dindaşlarının İslâm'a yönelmesinin önüne geçmek için Hz. Peygamber'in nübüvvetini tenkit eden bazı argümanlar geliştirmişlerdir. Eleştirilerin kökenleri araştırıldığında birçoğunun 8. yüzyılda Şam Emevî hilafetinde yaşamış kilise babası ve bürokrat Yuhanna ed-Dımaşkî'nin (öl. 749 [?]) kaleme aldığı The Fount of Knowledge adlı eserinin ikinci Bölümünü teşkil eden "On Heresis" başlıklı bir risaleye dayandığı görülmektedir. Genellikle karalama ve nefret söylemi içeren bu eleştiriler zaman içinde tekrar edilerek Hz. Peygamber'e yönelik olumsuz bir algının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiş ve İslamofobiye beslemiştir. Bu çalışmada eleştirilerin tarihsel arka planı ile birlikte bazı yaygın eleştiriler ele alınacak ve kısa bir değerlendirme tabii tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Nübüvvet, Peygamber, Eleştiri, İslamofobi.

Historical Evolution of Criticism of The Prophet and Its Reflections on the Modern Age

Abstract: In the modern era, Christian apologists and skeptics of prophethood have placed the Islamic prophet at the center of their criticisms. While the Western world approaches the founders of non-semitic religions such as Buddha, Zoroaster, and Confucius with respect, they have chosen an approach that is fundamentally hostility to Prophet Muhammad, leading to the construction of an identity based on this hostility. The reason behind this is that Islam is perceived as a threat. Christian polemicists have developed arguments critiquing the prophethood of Prophet Muhammad to prevent their co-religionists from embracing Islam. When the origins of these criticisms are investigated, it is revealed that many can be traced back to a treatise titled "On Heresis" the second section of the work The Fount of Knowledge, written by John of Damascus (d. 749 [?]), a church father and bureaucrat who lived in the Umayyad Caliphate of Damascus in the 8th century. These criticisms, often containing defamation and hate speech, have been reiterated, leading to a negative perception of Prophet Muhammad and fueling Islamophobia. This study will address some of these criticisms along with the historical background, providing a brief evaluation of common critiques.

Keywords: Kalâm, Prophethood, Muḥammad, Criticism, Islamophobia.

Sıbğettullah
KORHAN*
Ahmet
SÜRURİ**

* Doktora Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Doktora Programı, Kelam Anabilim Dalı. E-Posta: sibgetullah.korhan@stu.ihu.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3945-1805>

** Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı. E-Posta: ahmet.sururi@yalova.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1491-3452>

Giriş

Hz. Peygamber'e yönelik eski çağlarda ortaya çıkan eleştirilerin büyük bir kısmı günümüzde farklı yorumlarla tekrar gündeme getirilmiştir. Modern kültürün etkisinde ortaya çıkan bazı yeni eleştirilerden de bahsetmek mümkündür. Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile evliliği üzerine yapılan tartışmalar buna örnek olarak gösterilebilir. Modern döneme kadar sorun teşkil etmeyen bu evlilik 20. yüzyıldan itibaren eleştiri konusu olmuştur. Müslümanlar gibi peygamberliği belli başlı bazı kriterlere bağlayan Hristiyan ve Yahudiler, Hz. Peygamber'in bu kriterleri karşılamadığını iddia etmişlerdir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in nesebine, ahlâk anlayışına, siyasetine, sağlık durumuna ve mucize göstermediğine dair eleştiriler geliştirmişlerdir. Polemikçiler onun peygamberlik davasındaki samimiyetini sorgulamış, politik kararları, evlilikleri ve savaşları üzerinden onu eleştirmişlerdir. Önceden gelen semavi din mensuplarının nübüvvet inkarcıları ile aynı dili ve argümanları kullanması sonucu onun peygamberliği nübüvvet tartışmalarının odağı haline gelmiştir.

Çalışmanın amacı Hz. Peygamber'in Batı dünyasındaki imajını inşa eden eleştirileri ve eleştirilerin tarihsel arka planını objektif bir bakış açısıyla özetlemektir. Günümüzde, Hz. Peygamber'e yönelik tenkit ve eleştiriler sadece basılı yayınlardan değil, aynı zamanda çevrimiçi mecralardan da yapılmaktadır. Özellikle web sayfaları, sosyal medya platformları ve çeşitli dijital mecralar, bu eleştirilerin yayılmasında etkili bir rol oynamaktadır. Bu alanda, akademik unvanlarından ziyade apolojetik yönleriyle öne çıkan bazı sosyal medya fenomenleri bulunmaktadır. Örnek olarak, Jay Smith ve David Wood gibi isimler, sosyal medya üzerinde Hz. Peygamber'e yönelik eleştirilerini sıkça dile getirmekte ve bu konuda görsel ve yazılı materyaller yayınlamaktadırlar. Bu sosyal medya fenomenlerinin eleştirileri genellikle apolojetik bir yaklaşım taşır, yani bir inancın savunucusu olarak ortaya çıkarlar. Eleştirileri genellikle dini argümanlar üzerine kurulmuş ve İslâm'ı sorgulama amacını taşımaktadır. Bu kişiler, geniş bir kitlenin erişimine sahip oldukları için eleştirileri daha geniş bir sosyal çevrede etkiye ulaşabilmektedir. Ayrıca, bazı Hristiyan polemikçiler, Hz. Peygamber'e yönelik ithamları toparlayarak bu eleştirileri İbn Warraq gibi takma isimlerle yayınlamayı tercih etmişlerdir. Takma isimler kullanarak kimliklerini gizli tutma eğilimi, eleştirmenlerin eleştirilmekten çekindiklerini göstermektedir.

Tezden üretilmiş bu makalenin tez çalışmasını yaparken literatür araştırmamızda modern çalışmalar yanında İbn İshâk (öl. 151/768), el-Vâkıdî (öl. 207/823), İbn Hişâm (öl. 218/833), İbn Sâ'd (öl. 230/845), İbn Kesîr (öl. 774/1373), İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) gibi klasik dönem siyer ve tarih müelliflerinin eserlerine müracaat edilmiş, karşı tezler ele alınırken eleştirmenlerle aynı kültür ve inanç arka planından gelen Henry Stubbe (1632-1676), Thomas Carlyle (1795-1881), Reginald Bosworth Smith (1839-1908), W. Montgomery Watt (1909-2006), John Eposito (1940-...), Karen Armstrong (1944-...) gibi akademisyenlerin görüşlerinden istifade edilmiştir. Hz. Peygamber'e yönelik eleştirileri eleştirel bir bakışla ele alan çalışmalar Müslüman dünyada olduğu gibi Batı literatüründe de yer almaktadır. John Viktor Tolan (1959-...) Batı'da Hz. Peygamber hakkında üretilmiş birçok asılsız iddiayı *The Faces of Muhammed* adlı eserinde toplayarak reddetmiştir. Muhammed Balbay *Garânik Kısası*

ve *Oryantalist Yaklaşımlar*¹ adlı tezinde D.S. Margoliuth (1858-1940) gibi müsteşriklerin ortaya attığı tevhit inancından sapma yorumlarını² çürütmüştür. Günümüzde Hz. Peygamber'e yönelik eleştirilerin tahlilini yapan az sayıda çalışmadan Altay Cem Meriç'in *Peygamberliğin İspatı: Haber Delili*³ ve *Muhtelif 1: İslâm'a Yönelik İtirazlar ve Cevaplar*⁴ isimli eserleri ile Özcan Hıdır'ın *Batı'da Hz. Muhammed İmajı*⁵ isimli eseri öne çıkmaktadır.

Son on yılda yapılan çalışmalara bakıldığında Şenol Korkut'un genel bir okuma tarzında kaleme aldığı "Batı Düşüncesinde İslam ve Hz. Muhammed (s.a.s.) İmajı"⁶ ve Recep Tuzcu'nun İslamofobi'yi merkeze alan "İslamofobi Oluşturmada Hz. Peygamber'e Yapılan Atıflar"⁷ başlıklı çalışmalarını görmek mümkündür. Bu çalışmada ise günümüzde yaygın olarak kullanılan eleştiriler öne çıkarılmış ve bu eleştiriler modern anlayış çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca ele aldığımız konuları tek tek derinlemesine işleyen pek çok makale ve kitap çalışması da bulunmaktadır. İlgili çalışmalara tezimizde değinilmiştir. Akademik çalışmaların önemi sosyal hayata dokunabildiği oranda artmaktadır. İslamofobi gibi bir nefret suçuna yol açan Hz. Peygamber karşıtlığı Doğu ve Batı arasında güven ortamını riske atan eylemlere sebebiyet vermekte ve zaman zaman sosyal hareketlere neden olmaktadır. Farkındalığı artıran çalışmalar benzer olayların tekrarının önüne geçebilir ve karşılıklı anlayışı geliştirebilir. Dünyada, özellikle Müslüman coğrafyada cereyan eden ve acılara sebep olan olayların İslamofobi kaynaklı olduğu göz önüne alındığında bu çalışmanın önemi daha iyi anlaşılacaktır.

1. Eleştirilerin Kökenleri ve Gayesi

Hristiyan polemikçilerin Hz. Peygamber'e yönelik ithamlarının öncelikli hedefi Hz. Peygamber'i sahte bir peygamber olarak lanse ederek İslâm'ı Hristiyan toplumunun gözünde itibarsızlaştırmaktır. Bu eleştiriler, genellikle bir peygamberde bulunması gerektiği düşünülen özelliklerin Hz. Peygamber'de bulunmadığı iddiasına dayanır.⁸ Aşağıda, bu tür eleştirilerin örnekleri ve genel argümanları bulunmaktadır. Bu tür ithamlar genellikle tarihsel, teolojik ve doktriner argümanlarla desteklenir. Hristiyan polemikçiler, kendi inanç sistemlerini koruma ve yayma amacı güderken, Hz. Peygamber'in peygamberlik iddiasını sorgulamak ve İslâm'ı zayıflatmak için çeşitli stratejiler geliştirmeye çalışmaktadır.

¹ Muhammed Balbay, *Garanic Kıssası ve Oryantalist Yaklaşımlar* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

² David Samuel Margoliouth, "Muhammad," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1916), 8/875.

³ Altay Can Meriç, *Peygamberliğin İspatı: Haber Delili* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022).

⁴ Altay Can Meriç, *Muhtelif 1 - İslâm'a Yönelik İtirazlar ve Cevaplar* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023).

⁵ Özcan Hıdır, *Batı'da Hz. Muhammed İmajı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020).

⁶ Şenol Korkut, "Batı Düşüncesinde İslam ve Hz. Muhammed (s.a.s.) İmajı (Genel Bir Okuma)," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2014), 5–54.

⁷ Recep Tuzcu, "İslamofobi Oluşturmada Hz. Peygamber'e Yapılan Atıflar," *İlahiyat Akademi Dergisi* 6 (2017), 113–156.

⁸ Necmettin Salih Ekiz, *Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Yahudi Kökenli Olduğu İddiası: Abraham Geiger Örneği* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 16.

Günümüzde yayınlanmış eleştirel eserler, Dante (öl. 1321), Voltaire (öl. 1694), Margoliouth (öl. 1940) gibi yazarların çalışmalarına dayandığı gibi, bu yazarların işlediği tezler genellikle hicrî ikinci asırda Şam Emevî devletinde bir bürokrat olan Hristiyan din adamı Yuhanna ed-Dımaşkî'nin (öl. 749)⁹ kaleme aldığı *The Fount of Knowledge* (Bilginin Kaynağı)¹⁰ adlı eserinin 2. Bölümünü teşkil eden "On Heresis" (sapkınlıklar üzerine) isimli risalesinde "İsmailîler" başlığı altında kaleme aldığı şahsi görüş ve şüpheleri, eleştiri faaliyetlerinin ilk halkası olarak değerlendirilmektedir.¹¹ Dımaşkî'nin iddiaları, Müslümanlarla coğrafi temas halindeki Hristiyanları İslâm'dan uzak tutmaya yönelik polemiklerden öteye geçmemektedir. Bu ithamlar sonraki dönemlerde İslâm coğrafyasında yaşamış Ebû Nuh İbnü's-Salt el-Enbârî (öl. 803), Theodore Ebû Kurre (öl. 812'den sonra), Ebû Râita et-Tikritî (öl. 835), Ammâr el-Basrî (öl. 870), Huneyn b. İshak (öl. 870) Yahya b. Adî (öl. 974) ve Sa'id b. el-Bitrîk (10. yüzyıl) gibi şark kilisesine mensup Hristiyan polemikçiler tarafından tekrar edilerek yaygınlaştırılmıştır.¹²

Dımaşkî'nin eseri, Batı'da ortaya çıkan İslâm karşıtı polemik eserlerinin hemen hemen tamamına, doğrudan veya dolaylı olarak, kaynaklık etmiştir.¹³ Bazı Hristiyan polemikçiler, Dımaşkî'ye olan güvenirliliği artırmak amacıyla ona "Doğu'daki son kilise babası" unvanı vermişlerdir.¹⁴ Batı'da ortaya çıkan ilk eleştiri çalışmalarından olan Theophanes the Confessor'un (öl. 818) *Chronographia*¹⁵ adlı eseri, Dımaşkî'nin görüşlerini tekrarlamakla birlikte, Hz. Peygamber'in sara hastası (epilepsi) olabileceğine dair yoruma dayalı yeni iddialar da ortaya atmıştır.¹⁶

Hristiyan polemik yazarı Abdülmesih b. İshak el-Kindî (9. yy) Hz. Peygamber'e yönelik eleştirilerin sonraki dönemlere aktarılmasında kilit öneme sahiptir. O geçmişte ortaya atılan iddiaları daha sistematik bir şekilde ele alarak eleştirileri bir risalede birleştirmiştir. Otantitesisi konusunda ciddi şüpheler bulunan risale, 12. yüzyılda Peter de Venerable olarak bilinen Pierre Maurice de Montboissier (öl. 1156) tarafından Latinceye çevrilmiş ve 19. yüzyılda İngiliz oryantalist William Muir (1819-1905) tarafından İngilizceye tercüme edilerek *The Apology of al-Kindî* adıyla yayımlanmıştır. El-Kindî'nin eseri, İspanya'dan Avrupa'ya geçerek eleştirilerin yayılmasını sağlamıştır. El-Kindî'nin hayatı ve kişiliği hakkında bağımsız kaynaklardan günümüze detaylı bilgi ulaşmamıştır.¹⁷ Risalenin içeriğinde, yazıldığı dönemle ilgili kronolojik olarak birbiriyile

⁹ Batı'da "John of Damascus", "John Damascene" "Ioannes Damascenus" gibi yazılır.

¹⁰ John of Damascus, "The Fount of Knowledge," *Saint John of Damascus Writings*, ed. Hermigild Dressler et al., *The Fathers of the Church: A New Translation* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1958), 3–160.

¹¹ Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980), 3.

¹² John W. Voorhis, "John of Damascus on the Moslem Heresy," *The Muslim World* 24/4 (October 1934), 391–398.

¹³ Voorhis, "John of Damascus on the Moslem Heresy."

¹⁴ Sidney H. Griffith, "Theodore Abû Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images," *Journal of the American Oriental Society* 105/1 (1985), 54.

¹⁵ Ioannis Classeni, *Theophanis Chronograph* (Bonnae: Impensis ED. Weberi, 1839).

¹⁶ Frank R. Freemo, "A Differential Diagnosis of the Inspirational Spells of Muhammad the Prophet of Islam," *Journal of Epilepsia* 17/4 (December 1976), 423–427.

¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Kindî, Abdülmesih b. İshak," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 26/38–39.

çelişen ifadelerin bulunması, yazarın ve çalışmanın apolojetik amaçlarla uydurulduğu izlenimini vermektedir. Behemehâl, bu eser Hristiyan-Müslüman polemikçi açısından önemini korumaktadır.¹⁸ Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1317/1899) el-Kindî'nin eserine reddiye olarak *el-Cevâbü'l-fesîh limâ leffekahû 'Abdülmesîh*¹⁹ isimli eseri kaleme almıştır.

Hristiyan polemikçi Abdulmesih b. İshak el-Kindî, Arapça kaynaklara erişimi olan ve Müslüman Araplar arasında yaşayan bir isimdir. *Risâletü Abdülmesih ile'l-Hâşimî yeruddü bihâ ve yed'ûhu ile'n-Nasrâniyye* adlı risalesinde, eklektik bir yaklaşım benimseyerek İslâmî literatürden alıntılıdığı bazı hadiseleri eleştirmiş, amacına hizmet etmeyen kısımları ise görmezden gelmiştir. El-Kindî, tanrının Müslümanları cezalandırdığını ileri sürerek Uhud savaşını risalesinde işlemiş, ancak Bedir zaferini göz ardı etmiş, bu zaferin tarihin seyrini değiştirdiğini dikkate almamıştır. Hz. Peygamber'i şehvet ve cinayetle itham eden el-Kindî,²⁰ onun *Kur'ân*'ı Nestûrî bir rahip ve iki Yahudi'den yardım alarak yazdığını iddia etmiştir. Modern polemikçiler, Nestûrî rahibin Bahîra, iki Yahudinin ise Kâ'b el-Ahbâr ve Abdullah b. Selam olabileceğini ileri sürmüşlerdir.²¹

1.1. Eleştirilerin Avrupa'ya Yayılması

Endülüs Emevî Devleti'nde İslâm yönetimi altında yaşayan ve Müslümanlarla etkileşimde bulunan Yahudi ve Hristiyanların İslâm'a karşı fikir mücadelesi, zamanla Hz. Peygamber'e yönelik iftiraya varan eleştirilerle şekillenmiş ve eleştiriler İslâm'ın hoşgörü ortamında edebi eserlere dönüştürülmüştür. Bu eserler zaman içinde Avrupa'ya etkilemiş ve Batı'da benimsenip yayılmıştır. Örneğin, 8. yüzyılda Kutsal Roma İmparatoru Charlemagne'ın (öl. 814) Müslümanlarla savaşırken ölen yeğeni Roland için yazdığı "Chanson de Roland" adlı 4000 dizeden oluşan epik şiiri, Avrupa'da büyük ilgi görmüş ve Fransız edebiyatının başyapıtlarından biri olarak kabul edilmiştir. Charlemagne'ın bu şiiri, Müslümanlara karşı duyulan nefretin yanı sıra onlara yönelik pek çok asılsız iddiayı da içermektedir.²²

Endülüs Emevî devletinde çalkantılı geçen 9. yüzyılda İspanyol yazarlar, Batı edebiyatını etkileyen İslâm karşıtı apolojetik eserler kaleme almışlardır. Bu dönemde irtidat ile ilgili kırk sekiz idamın infazı sonucu tepki hareketi başlamış ve bazı Hristiyanlar, haklarında idam kararı verilsin diye, Hz. Peygamber'i alenen (hatta kadı huzuruna çıkıp) aşığılamak suretiyle bir "Hristiyan şehitlik hareketi" başlatmışlardır.²³ Eulogius de Córdoba'nın (öl. 857) *Liber Apologeticus Martyrum* ve Paulo Álvaro'nun (öl. 861) *Indiculus Luminosus* adlı çalışmaları bu dönem öne çıkan eserlerdendir. Bu eserler, çevrildikleri diğer batı dillerinde de geniş kitlelere ulaşarak etkili olmuşlardır.

¹⁸ Abdullah Rıdvan Gökbel, *Erken İslâmî Dönemde Hristiyanların Kur'an Çalışmaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 41-42.

¹⁹ Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, *El-Cevâbü'l-fesîh Limâ Leffekahû 'Abdülmesîh*, ed. Ahmed Hicazî es-Sakâ (Kahire: Darü'l-Beyani'l-Garbi, 1987).

²⁰ Daniel, *Islam and the West*, 22.

²¹ James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (New Jersey: Princeton University Press, 1964), 105.

²² Hilal Görgün, "Muhammed," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005), 30/476-478.

²³ Jessica A. Coope, *The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), IX.

Bu yazarlar, eserlerinde genel olarak İslâm'a ve peygamberine saldırmayı amaçlayarak, "aklı selîm" Hristiyanlara İslâm'ın kabul edilemez bir din olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Onlar bu eserlerini "İslâm'ın gerçek Tanrı'ya tapan meşru bir din olduğu ve Müslümanlarla hoşgörü içinde bir arada yaşanabileceğini" düşünen Hristiyanlara karşı kaleme almışlar ve onları bu düşüncelerinden vazgeçirmeyi hedeflemişlerdir.²⁴

Eulogius'un, Endülüs'te bir isyan hareketi olarak ortaya çıkan Hristiyan Şehitlik Hareketi'ne katılıp idam edilmesinin ardından, onun biyografisini yazan Álvaro'nun Hz. Peygamber'i "Anti-Christ" olarak nitelendirmesi, Latince dilinde İslâm peygamberinin son derece olumsuz biyografilerinin yazılmasına yol açmıştır.²⁵ 7. yüzyıldan sonra Doğu Hristiyanları tarafından ortaya atılan temelsiz ve abartılı bazı iddialar Batı literatüründe benimsenerek geliştirilmiş ve Hz. Peygamber hakkında olumsuz önyargıların hâkim olduğu bir imaj ortaya çıkmıştır.²⁶

1.2. Haçlı Seferleri Döneminde Yapılan Eleştiriler

Eleştirel yayınların etkisiyle Müslümanlara karşı biriken olumsuz hisler neticesinde 11. yüzyılda haçlı seferleri başlamıştır. Haçlı seferlerinden kaynaklı sosyal travmalar Avrupa'da İslâm peygamberine yönelik nefreti beslemiş ve eleştirilerin dozunda belirgin bir artış gözlemlenmiştir. Bu dönemde Hz. Peygamber'e "sahte peygamber" yakıştırmaları yapılarak onun "putperestliğin en kötü biçimi" olan İslâm'ı icat ettiğini, bundan dolayı cehennemde azap çekeceği iddia edilmiştir. Bu abartılı ithamlar 16. yüzyıla kadar Avrupa'nın baskın görüşü olarak kalmaya devam etmiş ve eleştirilere yönelik birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir.²⁷ Batı'da Hz. Peygamber'e ağır hakaret içeren yayınlara çokça rastlamak mümkündür. Bu yayınlarda nefret söylemi baskındır.²⁸

12. yüzyılda Cluny Başrahibi Peter the Venerable (öl. 1156) Hz. Peygamber'e ve getirdiği dine yönelik eleştirileri toparlayarak *Corpus Toletanum* (Toledo Koleksiyonu) adlı külliyatı meydana getirmiştir. *Kur'ân-ı Kerîm*'in Latince bir mealini de içeren bu çalışmada Hristiyan polemikçi yazar el-Kindî'nin risalesi dahil daha önce kaleme alınmış eleştirel birçok çalışma yer almaktadır. Türünün ilk örneği sayılan bu geniş koleksiyonda eleştiriler derlenip toplanmış ve eleştirilerin mantıksal temellere oturtulmasına önem verilmiştir.²⁹ İslâm'ı Hristiyanlığın sapkın bir mezhebi olarak

²⁴ Coope, *The Martyrs of Córdoba*, 45.

²⁵ Kenneth M. Setton, *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom* (Philadelphia, Pa: American Philosophical Society, 1992), 11.

²⁶ Ahlam Sbaihat, "Stereotypes Associated with Prototypes of the Prophet of Islam's Name till the 19th Century," *Jordan Journal of Modern Languages and Literature* 7/1 (2015), 21–38.

²⁷ Frederick Quinn, "The Prophet as Antichrist and Arab Lucifer (Early Times to 1600)," *The Sum of All Heresies: The Image of Islam in Western Thought* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008), 17–54; Albrecht Classen (ed.), *East Meets West in The Middle Ages And Early Modern Times: Transcultural Experiences in the Premodern World* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2013), 427.

²⁸ Paul Daniel Alphandéry, "Mahomet-Antichrist dans le Moyen Âge Latin," *Mélanges Hartwig Derenbourg* (Paris: Ernest Leroux Editeur, 1909), 261–277.

²⁹ Peter the Venerable *Kur'ân-ı Kerîm*'i *Lex Mahumet Pseudoprophete* (Sahte Peygamberin Şeriatı) adıyla Latince'ye tercüme ettirmiştir. Robert of Ketton (1110-1160) tarafından yapılan çeviri *Kur'ân-ı Kerîm*'in Batı dillerine ilk çevirisidir.

tanımlayan Venerable, Hz. Peygamber'i "cinsel rahatına düşkün bir canı" olarak tasvir etmiş ve "o Rab değil, Tanrı değil, bir insan peygamberdir" diyerek kendince onu küçümsemiştir.³⁰ Modern çağda bu iddiaları tekrar eden apolojetikler olduğu gibi, iddialara cevap veren reddiyeler de yazılmaya devam etmiştir. Örneğin; Hz. Peygamber'in öğretilerini Hristiyanlığın sapkın bir mezhebi olarak ifade eden ve *Kur'ân*'daki bazı ayetleri çarpıtarak *Kur'ân*'ı Hristiyanlığın bazı öğretileriyle uyumlu hale getirmeye çalışan Hori Cercis ve Ferec Safir, *Kur'ân'da Mesih* isimli kitabı yazmışlardır. İslam bilgini Şeyh Muhammet el-Hüseyni et-Trablusi, Hristiyan yazarın bu eserine eleştiri yazarak onun haksızlığını kanıtlama yönüne gitmiş ve iki yazarın eseri bir arada basılmıştır. İlgili eserde Trablusi Hristiyan yazarın iddialarını *Kur'ân*'a dayalı verilerle çürütmüştür. İslâm peygamberine yönelik yanlış algıların önlenmesi için benzer redkiye çalışmalarının devam ettirilmesine elzem ihtiyaç duyulmaktadır.³¹

13. yüzyılda Thomas Aquinas (1225-1274), *Summa Contra Gentiles* adlı eserinde, Hz. Peygamber'i ahiret hayatı ile ilgili cinsel vaatleriyle insanları cezbetmek, doğru bilinen bazı tarihsel bilgilere çok sayıda asılsız kıssa katarak söylemek ve ilahi bir kaynağa dayanmayan yanlış hükümler vazetmekle suçlamıştır. Hz. Peygamber'in takipçilerini çöl bedevilerinden oluşan "canavar gibi adamlar" olarak tanımlayan Aquinas'a göre Hz. Peygamber, silah zoruyla insanlara boyun eğdirmiş ve onları dinine tabi etmiştir.³² İngiliz tarihçi Richard W. Southern'ın (1912-2001) tabiriyle; 12 ve 13. yüzyıl, Hz. Peygamber hakkında kötüyeyici her söylentiye eserlerine alan Batılı yazarlar için "zafer kazanmış muhayyilelerinin cehaletinde boğuldukları"³³ bir dönem olmuştur.³⁴

Orta Çağ Avrupa'sında Hz. Peygamber için yazılan biyografilerde, bazı istisnalar dışında, onun peygamber olamayacağı, vahiylerinin insan eseri olduğu ve dininin Hristiyanlığın sapkın bir mezhebi olduğunu kanıtlama çabası göze çarpmaktadır.³⁵ 17 ve 18. yüzyıllarda Hz. Peygamber'i konu alan birçok kitap yazılsa da bunlar içerik olarak 12 ve 13. yüzyılda kaleme alınan eserlerin tekrarı gibidir. Ancak öncelikle nispetle daha nötr ifadelerin kullanımı tercih edilmiştir. Lancelot Addison (öl. 1703), Jean Gagnier (öl. 1740), Edward Gibbon (öl. 1794) ve François Henri Turpin (öl. 1799) bu döneme etki eden yazarlardandır.

2. Modern Eleştiriler

Modern dönemde Hristiyan apolojetikler, Hz. Peygamber'in peygamberlik iddiasındaki güvenilirliğini sorgulamak amacıyla çeşitli argümanlar kullanmışlardır. Bu argümanlar arasında, onun İsrailoğullarından gelmemesi, eğitim durumu, çok eşliliği, yönetim politikaları ve savaşları gibi konular yer almaktadır.³⁶ Hz. Peygamber'e ve getirdiği dine

³⁰ Michael Curtis, *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009), 31.

³¹ Emrullah Fatış, *Kelam Alan Bilgisi ve Problemleri* (İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2021), 390-406.

³² St. Thomas Aquinas, *Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles: A Guide and Commentary*, trans. Brian Davies (New York, NY: Oxford University Press, 2016), 396.

³³ Richard W Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), 35-40.

³⁴ Aquinas, *Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles*, sec. 1: 16/4.

³⁵ Trude Ehlert, "Muhammed," *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C.E. Bosworth et al. (Leiden: Brill, 1995), 7/379.

³⁶ William Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (New York: Oxford University Press, 1974), 232.

yönelik eleştirilerin büyük çoğunluğu, Hristiyan dinine mensup kişilerden gelmiştir. Bu eleştirilerin arkasında ise genellikle politik ve sosyal saikler bulunmaktadır. İslâm'ın hızlı yayılışı, kısa sürede Hristiyanların büyük imparatorluk ve krallıklarını tehdit etmeye başlamış, bu durum Hristiyan devletlerin gözünde İslâm'ı birinci derecede tehdit olarak konumlandırmıştır. Bu durum, eleştirilerin sadece dini değil, aynı zamanda politik ve toplumsal bir bağlamda da şekillendiğini göstermektedir. Hristiyan din adamları ve yazarların İslâm peygamberini kötüleyen çalışmalarının yoğunluğuna dikkat çeken W. M. Watt, tarih boyunca hiçbir büyük şahsiyetin Hz. Peygamber kadar kötülenmediğini, onun kadar hakarete maruz kalmadığını ifade etmiştir.³⁷

Hristiyan yazarların çoğu, İslâm'ın Batı'da yayılmasıyla birlikte Hz. Peygamber'e ve ona indirilen vahye hakaret etmeye ve iftira atmaya başlamışlardır. Bazıları, Hz. Peygamber'i hasta, alkolik, saldırgan ve şehvet düşkünü yalancı bir peygamber olarak nitelendirerek, onun cinsel özgürlük vaatleriyle başarı elde ettiğini, Doğu'daki kiliseleri sihir kullanarak yıktığını, kabrinin mıknaatıslar yardımıyla havada tutulduğunu, Müslümanların ona ve değerli taşlardan yapılan putlarına heykellerine tapındığını öne sürmüşlerdir. Ayrıca, bazıları Hz. Peygamber'in eski bir kardinal olduğunu, papalık seçimlerinde başarısız olunca Arabistan'a taşınarak sahte bir din kurduğunu iddia etmişlerdir.³⁸

Batı dünyasında önyargılar üzerine inşa edilen Hz. Peygamber'e yönelik nefret söylemi, onun isminin telaffuzuna dahi yansımıştır. Bazı yazarlar ses benzerliklerinden yola çıkarak onun adını, şeytanî varlıkları tanımlamak için kullanılan Maphomet, Mahound, Baphomet ve Bafum şeklinde yazmayı tercih etmişlerdir.³⁹ 12. yüzyılda özellikle haçlı orduları arasında dolaşan Hz. Peygamber'e yönelik abartılı tenkitler, Hristiyan toplumda inandırıcılıklarını kaybederek ahlâkî yönden sorgulanmaya başlamıştır. Bu durum, tenkitlerin bilimsel bağnazlıkla yeniden kurgulanması ihtiyacını doğurmuştur.⁴⁰

Modern dönemde Hz. Peygamber'e yönelik eleştiriler için kitaplar dışında sinema ve medya öne çıkarken, çağdaş dönemde bu amaca yönelik sosyal medya ve internet daha etkin kullanılmaya başlanmıştır. Kötüleyici tasvirlerin Müslümanları kıskırttığını fark eden bazı süreli yayın kuruluşları tirajlarını artırmak için Hz. Peygamber'e hakaret içeren bazı karikatürler yayınlamışlar ve çeşitli krizlere neden olmuşlardır. Karikatür krizleri ile en fazla şöhreti kazanan medya kuruluşu ise *Charlie Hebdo* isimli Fransız hiciv dergisi olmuştur.⁴¹

3. Batı'da Hz. Peygamber'e Yönelik Eleştirilere Tepkiler

Batı'da, Hz. Peygamber'i olumlu bir şekilde tasvir eden yazarlar da bulunmaktadır. John Davenport (1597-1670), Henry Stubbe (1632-1676), Count de Boulainvilliers

³⁷ William Montgomery Watt, *Muhammed at Medina* (Londra: The Clarendon Press, 1956), 324.

³⁸ Daniel, *Islam and the West*, 210; James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (New Jersey: Princeton University Press, 1964), 17-18; Richard W Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), 30-32.

³⁹ John Victor Tolan, *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2019), 26.

⁴⁰ Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, 231-232.

⁴¹ İsmail Metin, "Tiyatro, Karikatür ve Film Provokasyonları Bağlamında Fransız Basınında İslam ve Hz. Muhammed İmaji," *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013), 91-104.

(1658-1722), Thomas Carlyle (1795-1881), Reginald Bosworth Smith (1839-1908) gibi bazı yazarlar, eserlerinde Hz. Peygamber'i olumlu bir perspektifle ele almış ve zaman zaman iftiralara karşı savunuda bulunmuşlardır. İslâm imparatorluklarının Avrupa için askerî bir tehdit olmaktan çıktığı modern dönemde, İslâm'a karşı daha az ötekileştirici bir bakış açısı benimsenmiş ve Peygamber'e yönelik eleştirilerde belirgin bir azalma gözlemlenmiştir. 19. yüzyılda Batı'da tarih yazımının bir bilim dalı olarak kabul edilmeye başlamasıyla birlikte, oryantalist çalışmalar hız kazanmış ve İslâm kaynakları referans alınmaya başlanmıştır. Bu dönemde, İslâm tarihçilerinin siyer ve meğâzî eserlerine aşına olan Batılı yazarlar, İbn Hişâm, Vâkîdî, İbn Sa'd ve Taberî gibi müelliflerin eserlerini temel alarak daha kaliteli ve derinlemesine çalışmalara imza atmışlardır.⁴²

Akademik gelişim ve ilk kaynaklara erişim sonrası Batı düşünce ve yazınlarında Hz. Peygamber'e yönelik nefret söylemi zaman zaman yerini hayranlık ifadelerine bırakmıştır. Michael H. Hart (1932-...), Tarihin en etkili kişilerinin sıralamasını yaptığı *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History*⁴³ adlı eserinde Hz. Peygamber'i ilk sıraya yerleştirme cesareti gösterebilmiştir. Bu dönem Batı akademik çevrelerde Hz. Peygamber'e yöneltilen asılsız ithamların nedenleri araştırılmış ve bu iddiaların gerçeklikten uzak olduğu teyit edilmiştir. Oryantalist Karen Armstrong (1944-...), Batı kültüründeki İslâmofobi geçmişinin Haçlı Seferleri dönemine kadar uzandığını ve Orta Çağ'dan beri tekrarlanıp kanıksanan ithamlardan dolayı Batılıların, onu objektif bir bakışla okumakta zorluk çektiklerini ifade etmiştir.⁴⁴

Modern çağda bilgiye erişmenin kolaylaşması ile mesnetsiz eleştiriler önemli ölçüde azalmıştır. 20. yüzyılın başlarında Hz. Peygamber'in hayatı Batılı akademik eserlere konu olurken, ona asılsız eleştirileri yapanlar eleştirilerin asıl hedefi haline gelmişlerdir. Batılı akademisyenler bu dönemde önyargılarından sıyrılmaya da aslı kaynakları temel almaya gayret göstermişlerdir. Gustav Weil (1808-1889), Aloys Sprenger (1813-1893), Sigismund Koelle (1823-1902), William Muir (1819-1905), Theodor Noldeke (1836-1930), David Samuel Margoliouth (1858-1940) ve Hubert Grimme (1864-1942) gibi yazarlar bu dönemde Hz. Peygamber'in hayatını ve karakterini inceleyen eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerin ortaya çıkardığı sonuçlar geçmişte yazılan eserlere olan güvenin ciddi şekilde sorgulanmasına yol açmıştır.⁴⁵

4. Bazı Eleştirilerle İlgili Tartışmalar

Günümüzde dinî veya seküler çevrelerce Hz. Peygamber'e yöneltilen eleştiriler genellikle evlilikleri, düşmanlarına karşı tutumu, doktrinel konulara yaklaşımı ve sağlık durumu ile ilgili olmaktadır. O, Âişe ile evliliği üzerinden pedofili (sübyancılık) ile itham edilirken, Benî Kurayza kuşatması üzerinden acımasızlıkla suçlanmıştır. Batı dünyasının Hz. Peygamber'e yönelik eleştirilerini bir cümlede özetleyen Richard W. Southern, "İnsanlar bilmedikleri dünyayı, kaçınılmaz olarak bildikleri dünyaya öykünerek tasvir ederler. Bu, İslâm hakkındaki erken dönem Latin literatüründen başka hiçbir yerde bu

⁴² Görgün, "Muhammed."

⁴³ Michael H. Hart, *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History* (Secausus, N.J.: Carol Pub. Group, 1992).

⁴⁴ Karen Armstrong, *Muhammad: A Prophet for Our Time* (London: Harper Press, 2006), 5–6.

⁴⁵ Gabriel Oussani, "Mohammed and Mohammedanism," *The Catholic Encyclopedia, Knights Of Columbus Special Edition* (New York: The Encyclopedia Press, 1913), 10/424–425.

kadar belirgin değildir.” yorumunda bulunmuştur.⁴⁶

4.1. Nesebine Yönelik Eleştiriler

İlk devirlerde fazla tartışılmayan ancak günümüzde farklı kiliselerin misyonerlik faaliyetlerinde öne çıkan bir eleştiri, Hz. Peygamber'in Hz. Dâvûd soyundan gelmemesi nedeniyle peygamber olamayacağı iddiasıdır. Bu görüşe göre, Hz. Peygamber'in nesebi Hz. İsmâîl'e ulaşırsa da onun bir peygamber soyundan geldiği söylenemez. Nitekim Hz. İsmâîl bir köle kadından (Hâcer) dünyaya gelmiştir.⁴⁷ Bundan dolayı nesebi Hz. İbrâhim'e isnat edilemez. Yahudi ve Hristiyan polemikçilere göre Hz. İbrâhim'in tek varisi Hz. İshak'tır ve “kutsal ahitleşme” onunla yapılmıştır. Bu eleştiri, Yahudi ve Hristiyanların kutsal kitaplarında yer almamakla birlikte, benimsedikleri “peygamberlerin bir peygamber soyundan gelmesini” şart koşan aksiyomlarına dayanmaktadır.⁴⁸ Aslında bu eleştiri iddia sahiplerinin mensup oldukları dinlerin peygamberlik anlayışları ile uyumlu değildir. Nitekim Yahudi geleneğine göre diğer dünya milletlerine de peygamber gönderilmiştir.⁴⁹ Hristiyanlar ise havarileri ve bir takım kilise mensuplarını dahi peygamber kabul etmektedir.

4.2. Mucize Göstermediği İddiası

Hz. Peygamber'in mucize göstermediği iddiası, Batı'daki dinî çevrelerin sıkça kullandığı bir argümandır. Bu iddia, Hz. Peygamber'in mucizeler göstermediğine dair ortaya atılan hatalı bir önermeye dayanmaktadır. Bu iddia sahipleri iddialarını bazı mizansenlerle destekleme yoluna gitmişlerdir. Örneğin Francis Bacon (öl. 1626), Hz. Peygamber bir gün mucize göstermesini isteyen insanlar için dağı yanına çağırması, defalarca çağırmasına rağmen dağı gelmeyince “Dağ Muhammed'e gelmezse Muhammed dağı gider,” diyerek pişkin bir şekilde yoluna devam etmiştir. Henry Stubbe (öl. 1676), Hristiyanlar olarak buna benzer söylentiler uydurmakla ancak kendi kendilerini kandırdıklarını ifade etmiştir.⁵⁰

Hz. Peygamber'in mucizeleriyle ilgili birçok rivayet günümüze ulaşmıştır. Hadis ve siyer kaynaklarında aktarılan birçok mucize rivayetini bir araya getiren eser telif edilmiştir. Bu literatür “Delailü'n-nübüvve” olarak isimlendirilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm ayetlerine konu olan mucizeler de bulunmaktadır. Bu mucizeler arasında Kudüs'e gece yolculuğu (İsrâ),⁵¹ Bedir'de meleklerin yardıma gelmesi,⁵² bir işaretiyle ayın yarılması,⁵³ attığı bir avuç kumun hem savaş meydanındaki düşmanların gözüne hem de onlardan 400 km

⁴⁶ Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, 32.

⁴⁷ Yaratılış, 16/10-12, 17/20.

⁴⁸ “Comparing Jesus And Muhammad,” Mp4, ed. Jay Smith, *Islam & Muslims*, *Archive.org*.

⁴⁹ “...Yedi peygamber dünya milletlerine peygamberlik etti ve onlar: Balam ve babası Beor ve Eyüp, Temanlı Elifaz, ve Şuhlu Bildad, ve Naamatlı Tsofar ve Buzlu Elihu ben Barachel...” Baba Bathra, 15b.

⁵⁰ Henry Stubbe, *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism, and a Vindication of Mahomet and His Religion from the Calumnies of the Christians* (London: Luzac & Co., 1911), 149–152.

⁵¹ el-İsrâ, 17/1.

⁵² Âl-i İmrân, 3/124-125.

⁵³ el-Kamer, 54/1.

uzakta evlerinde oturan akrabalarının gözüne isabet etmesi⁵⁴ gibi olaylar gösterilebilir. Hz. Peygamber'in mucizeleri arasında *Kur'ân-ı Kerîm* insanlar üzerinde en büyük etkiyi bırakmıştır. Öyle ki, diğer mucizeler onun yanında sönük kalmış ve sanki *Kur'ân* dışında bir mucize yokmuş gibi bir algı oluşmuştur. Bu algı neticesinde Hz. Peygamber'in yüksek ahlâkı ve *Kur'ân*, inanmak isteyenler için yeterli bir delil olarak kabul edilmiştir.

4.3. Davasındaki Samimiyetine Yönelik Eleştiriler

Hz. Peygamber'e yöneltilen ithamlardan biri de onun yanlış olduğunu bildiği halde dünyevi hirs ve arzularını tatmin etmek için bazı öğretileri yaydığı iddiasıdır. Bu iddia sahipleri, onun davasında samimi olmadığını, kişisel menfaati için dini bir araç olarak kullandığını ileri sürmüşlerdir. Margoliouth, onun Arabistan'ı ele geçirmeye çalışan "sahte" bir peygamber olup her sıkıştığı konuda suçu Allah'a attığını iddia etmiştir.⁵⁵ Samimiyetsizlik iddialarının temelsiz olduğunu savunan W. Montgomery Watt, İslâm dininin gelişimini Hz. Peygamber'in davasındaki samimiyetine bağlamaktadır. Watt'a göre Hz. Peygamber'in kendisine ve misyonuna olan derin inancı olmasa seküler bir bakış açısından hiçbir başarı ihtimalinin olmadığı Mekke döneminde zorluklara ve zulme katlanamazdı. Samimiyet olmadan onun Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi güçlü ve karakterli şahsiyetlerin biat ve bağlılığını kazanmış olması beklenemez.⁵⁶

4.4. Öğretisine Yönelik Eleştiriler

Batı literatüründe ve hatta bazı ansiklopedik çalışmalarında Hz. Peygamber'in bir öğretisinin olmadığı, getirdiği vahyin bir doktrin içermediği, *Kur'ân*'daki hukuki düzenlemelerin yetersiz ve tutarsız görüldüğü iddia edilmektedir. Ancak müşriklerin güçlü muhalefeti bu iddiayı yalanlamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in tüm öğretilerinin merkezinde bulunan "Tevhit" doktrini, bölgedeki diğer monoteist oluşumlar ve müşrikler açısından şok etkisi yaratarak büyük bir devrim dalgası başlatmıştır.⁵⁷ Bu devrim, şirk düzenini ortadan kaldırmış ve Mekke aristokratlarının kapitalist sistemini temelden sarsmıştır. Ancak bu devrim, diğer devrimlerden farklı bir karaktere sahiptir ve toplumun alt tabakasının üst tabakaya karşı başkaldırısı olarak şekillenen süflî gayeleri olan sosyal hareketlere benzemektedir. Bu realiteyi görmek için özellikle Mekke döneminde inen ilk surelerin mesajlarına bakmak yeterlidir.⁵⁸

4.5. Siyasî Kararlarına Yönelik Eleştiriler

Hz. Peygamber'e yöneltilen modern eleştirilerden biri de siyasî kararlarına yöneliktir. Özellikle Benî Kaynukâ'nın 624 yılında Medine'den çıkarılmasıyla ilgili gerekçelerin karmaşık olması farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Siyer eserlerinde bazı gerekçeler öne sürülmüş olsa da Batılı akademisyenler, Hz. Peygamber'in Benî Kaynukâ'ı kuşatmasının altında yatan nedenin belirsizliğine dikkat çekmişlerdir. Chicago Üniversitesi'nden tarihçi Fred Donner (1945-...), Hz. Peygamber'in Mekkeli

⁵⁴ el-Enfâl, 8/17.

⁵⁵ David Samuel Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2003), 321–322.

⁵⁶ Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, 232.

⁵⁷ Stephen Ronart, "Muhammad," *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization: The Arab East* (New York: Frederic A. Praeger Publishers, 1959), 383.

⁵⁸ Abdurrahman Demirci, "Batıda Yayımlanan Ansiklopedilerde Hz. Muhammed İmajı (Risaletin Mekke Dönemi)," *Journal of Turkish Studies* 13/Volume 13 Issue 2 (January 1, 2018), 345.

tüccarlarla yakın temas içinde oldukları için Benî Kaynukâ'a karşı cephe aldığı savunmuştur.⁵⁹

W. Montgomery Watt, Müslümanlar ve Yahudiler arasındaki ayrışmanın entelektüel düzeyde gerçekleştiğini ve Yahudilerin Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirdiği tüm fikirlere saldırdığını belirterek ayrışmayı bu bağlamda değerlendirmeyi tercih etmiştir. Halbuki, Medine jeopolitiğine aşına olan Yahudiler ciddi manipülasyonlar üreterek toplumun sinir uçlarını kaşımayı ve her fırsatta fitne çıkarmayı adet edinmişlerdi. Bu durum güven ortamını ve toplumsal barışı tehdit eden ciddi bir tehlike oluşturmuştur.⁶⁰

Hz. Peygamber, Medine'de bulunan üç büyük Yahudi kabilesi Benî Nadîr, Benî Kaynuka ve Benî Kurayza ile dinî, siyasî ve askerî mücadeleler vermiştir. Benî Nadîr ve Benî Kaynuka kabileleri Hz. Peygamber ve Müslümanlar ile yaptıkları anlaşmalara riayet etmemişler ve ihanetleri sonucunda Medine'den sürgün edilmişlerdir. Benî Kurayza ise Hendek Savaşı'nda müşrikler ile anlaşarak Müslümanları zor durumda bırakması ve Müslümanlar ile aralarındaki barışı bozarak savaş durumuna geçmelerinden ötürü erkeklerinin idam, kadın ve çocuklarının esir edilmeleri şeklinde cezalandırılmıştır. Söz konusu kararlar ve cezalandırmalar hukuk çerçevesinde ve en az insanî kayıpla uygulanarak sorunların kangrenleşmesi önlenmiş ve ileride ortaya çıkabilecek büyük fitnelerin önü alınmıştır. Uygulamaların Yahudi şeriatına uygun olmasından dolayı tepkiler de sınırlı kalmıştır.⁶¹

4.6. Evliliklerine Yönelik Eleştiriler

Batı'daki popüler eleştirilerden biri de Hz. Peygamber'in evliliklerine yönelik yapılmıştır. Allah dostlarına cinselliği yakıştıramayan Katolikler, Hz. Peygamber'i evlilikleri üzerinden eleştirmişlerdir. Batılı bazı yazarlar ise, diğer erkeklere emrettiği gibi dört eş sınırına uymadığı için Hz. Peygamber'in evliliklerini ahlaki bir tutarsızlık olarak görmüşlerdir.⁶² Nitekim Hz. Peygamber, hayatı boyunca, beraber olmadan ayrıldıkları dahil, toplam on beş evlilik yapmıştır. Hz. Peygamber vefat ettiğinde nikahında dokuz hanımı bulunmaktaydı.⁶³ *Kitâb-ı Mukaddes*'te adı geçen Hz. Hz. İbrâhim, Hz. Süleyman, Hz. Davûd gibi birçok peygamber çok eşli olmasına rağmen, Hz. Peygamber'in semavî din mensupları tarafından çok eşlilik üzerinden eleştirilmesi garip bir durumdur. Tarih boyunca gönderilmiş peygamberlerin büyük birçoğu evlenmiş ve çocuk sahibi olmuştur. Evlenme ve aile kurma, peygamberlerin insan ilişkilerine dair bir örnek teşkil ettiği gibi, toplumsal bir düzenin de önemli bir parçası olarak görülmüştür.

Hz. Peygamber'in evlilikleri genellikle siyasi amaçlar taşımıştır. Örneğin Ümmü Seleme

⁵⁹ Fred M. Donner, "Muhammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca: A Reassessment," *The Muslim World* 69/4 (October 1979), 229–247.

⁶⁰ Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, 114–115.

⁶¹ Güngör Aksu, "Benî Kurayza Yahudilerinin Cezalandırılması," *Siyer Araştırmaları Dergisi* 6 (2019), 79–98.

⁶² Norman L. Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids, Mich: Baker Books, 1999), 129.

⁶³ İzzüddîn Alî b. Muhammed ibnü'l-Esîr, *El-Kâmil Fî't-Târîh*, ed. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1997), 2/10.

ile evlenmesi ona en büyük karışılığı sergileyen Ebu Cehil'in kabilesi Benî Mahzûm ile düşmanlığı önlemiştir. Benî Mustalik kabilesinin liderinin kızı Cüveyriye ile evlenmesi, bu kabilenin İslâm'a meyletmesini sağlamıştır. Mekke lideri Ebu Süfyan'ın kızı Ümmü Habibe ile evlenmesi babası ile ilişkilerini yumuşatmıştır. Nitekim bu evlilikten sonra Ebu Süfyan Hz. Peygamber'le bir daha savaşta karşı karşıya gelmemiştir. Meymune ile evlenerek dokuz kabile lideriyle bacanak olmuş ve onların dostluğunu kazanmıştır. Benî Nadîr liderinin kızı Safiyye ile evlenerek Yahudilerin kendisine karşı kin ve düşmanlığını azaltmıştır. Zeynep binti Huzeyme ile evlenerek kabilesini yanına çekmeyi başarmıştır. Hz. Âişe ve Hz. Hafsa ile evlenerek Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'le ilişkilerini perçinlemiştir. Zeynep b. Cahş'la evlenerek köklü bir Cahiliyye adetini ortadan kaldırmıştır.⁶⁴

4.6.1. Âişe ile Evliliği Üzerinden Yapılan Eleştiriler

Hz. Peygamber'in Âişe ile evliliği ve evlilik yaşı⁶⁵ önceki yüzyıllarda sorun teşkil etmemişken, 20. yüzyılın başlarında Hristiyan polemikçiler bu evliliği "pedofili" olarak tanımlayarak eleştirmişlerdir. Harvey Newcomb (1803-1863) ve David Samuel Margoliouth, saldırıya varan yorumları ve şiddetli eleştirileriyle günümüz Hristiyan polemikçilerine bu konuda kaynaklık teşkil etmektedir. Amerikalı vaiz Jerry Vines ve Hollanda Özgürlük Partisi lideri ve Hollanda başbakanı İslâmofobik Geert Wilders gibi bazı eleştirmenler Âişe'nin evlilik yaşına vurgu yaparak Hz. Peygamber'i pedofil olmakla suçlamışlardır.⁶⁶ Watt'a göre bu evlilik siyasî bir evlilik olup birçok toplumda karşılaşılan tarihsel bir olgu olarak olağan karşılanmalıdır.⁶⁷ Bu tür evliliklerde hedef cinsellik olmayıp nikah akdi önem arz etmektedir. Dolayısıyla etik olarak uygunsuz karşılanmamaktadır.⁶⁸

Sosyal hayatta eylemlerin doğru veya yanlış olarak değerlendirilmesinde, olayın yaşandığı dönemin örfünün belirleyici olduğu unutulmamalıdır. Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile evliliği, o dönemde müşriklerin güçlü olduğu Mekke'de eleştirilmediği gibi, farklı sosyal grupların bulunduğu Medine'de de olumsuz bir tepkiyle karşılaşmamıştır. Bu durum, Hz. Âişe'nin yaşını ne şekilde değerlendirirsek değerlendirelim, evliliğinin toplumun etik kurallarına uygun olduğunu göstermektedir.

⁶⁴ Mehmet Azimli, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkması," *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/16 (2003), 28–37.

⁶⁵ Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Buhârî, *El-Câmi'u's-Sahîh (Sahîh-i Buhârî)*, ed. Mustafa Deyb el-Boğa (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1993), "Nikah" 70/9 (h. No. 4790), 95/20, (h. No. 6609), 70/40 (h. No. 4841); Eyyamü'l-Cahiliyye" 56/73 (h. No. 3683); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *El-Câmi'u's-Sahîh (Sahîh-i Müslim)*, ed. Ahmet b. Rafet Karahisarlı et al. (İstanbul: Dârü't-Tabaati'l-Amire, 1916), "Rida" 49-(h. No. 1464) "Nikah" 9/71 (h. No. 1422); Ebu Abdurrahman Ahmed en-Nesâî, *Es-Sünenü's-Suğra (Sünenü'n-Nesâî)*, ed. Abdülfettah Ebu Gudde (Halep: Mektebetü'l-Metbuati'l-İslamiyye, 1986), "Nikah" 26/29 (h. No. 3255).

⁶⁶ Geert Wilders, "Muhammad Was a Paedophile and Mass Murderer," *Yandex* (Accessed March 13, 2022); Alan Cooperman, "Anti-Muslim Remarks Stir Tempest," *Washington Post* (June 20, 2002); Christopher Collins, *Homeland Mythology: Biblical Narratives in American Culture* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2007), 181.

⁶⁷ William Montgomery Watt, "Âisha Bint Abi Bakr," *The Encyclopaedia of Islam*, ed. P. J. Bearman et al. (Leiden: Brill, 1995), 1/307–308.

⁶⁸ Colin Turner, *Islam: The Basics* (London; New York: Routledge, 2006), 34–35; Armstrong, *Muhammad*, 93.

Evlilik yaşı doktrinel değil örfe bağlı ortaya çıkan kabullere dayanmaktadır. Örfî kabuller ise zaman, mekân ve topluma göre değişiklik gösterebilmektedir. Dolayısıyla bu evliliği günümüz Batı değer yargılarıyla tanımlamak bağlam dışıdır. Bununla birlikte, doğum kayıtlarının tutulmadığı ve fiziksel kanıtlara ulaşamayacağımız zamansal uzaklıktaki bir döneme giderek yaş tespiti yapmaya çalışmak da herkesin kabul edeceği kesinlikte sonuçlara ulaştıramamaktadır. Evlenme yaşı, farklı kültürlerin yaşam tarzına, gelenek ve göreneklere bağlı olarak değişebildiğine göre, Hz. Âişe'nin evlilik yaşını modern standartlara uydurmak, ithamlara cevap vermek için geçici bir çözüm olabilir. Ancak gelecekte, evlilik yaşına dair kabuller değiştiğinde, aynı sorun daha karmaşık bir şekilde önümüze çıkacaktır. Nitekim kültürel değişime bağlı olarak, ideal evlilik yaşı ile ilgili kabuller sürekli yukarı yönlü revize edilmektedir.

Allah resulü ile evliliğinden önce Âişe'nin Abdimenaf oğullarından Mut'im b. Adî b. Nevfel'in oğlu Cübeyr b. Mu'tim ile uzun süre sözlü yahut nişanlı kaldığına dair rivayetler bulunmaktadır.⁶⁹ Hz. Peygamber ile nişanından evvel başka bir nişanlılık geçirmesi yaşı ile ilgili veri sağlamasa da onun evlendiğinde çocuk yaşta olmadığını açığa çıkarmaktadır. Mevlâna Şiblî Nu'mânî ve öğrencisi Süleyman Nedvî tarafından kaleme alınan *Sîretü'n-nebi* eserini çeviren ve bazı bölümlerine eklemeler yapan Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) Kamer Sûresinin 46. âyetinin nüzulü, Âişe'nin ablası Esmâ'nın yaşı, sonraki dönemlerde katıldığı siyasi olaylar, ilmî konulardaki vukufiyeti, daha önce Cübeyr b. Mut'im ile nişanlı olması gibi hususlardan yola çıkarak Hz. Âişe'nin yaşının on yedi, on sekiz civarında olduğunu savunmaktadır.⁷⁰

Gelenekçi görüşü benimseyen araştırmacılara göre Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile evliliği, diğer eylemleri gibi teşriî bir gaye içermektedir. Bu evlilikten çıkan fikhî sonuç her yaşta evlilik akdinin yapılabileceği ancak fiziksel birlikteliğin ancak yetişkinlikten (buluğ) sonra caiz olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in Âişe ile evliliğinin bir hikmeti de Cahiliyye dönemi adetlerinden, kan bağı olmayan birisini kardeş edinmenin ve bu kardeşlik tesisi nedeniyle mahremiyet hukukunun uygulanması şeklindeki yanlış uygulamanın kaldırılmasıdır.⁷¹

Hz. Peygamber'i modern popüler Batı kültürü bağlamında değerlendirmek milyemi kantarla tartmaya çalışmak gibidir. Bu evliliğin etik normlara uygunluğu modern çağa kadar tartışma konusu olmamıştır. Bu nedenle olayla ilgili akılcı ve bilimsel yaklaşım, Hz. Âişe'nin evliliğini tarihsel bir olgu olarak değerlendirmek ve bununla ilgili normatif çıkarımlarda bulunmamaktır. Hz. Âişe'nin henüz Mekke'de iken, Hz. Peygamber ile nişanlanmadan önce, Cübeyr ibn Mut'im'le uzun bir süre nişanlı kalması, onun bu izdivaçtan yıllar önce evlilik yaşına gelmiş olduğunu gösteren en bariz delildir. Konu ile ilgili detaylı bilgiye ulaşmak isteyenler için bu makaleye kaynaklık eden tezimizde farklı görüş ve hesaplamalara yer verilmiştir.

⁶⁹ ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübra*, 10/58.

⁷⁰ Tekkoyun, *Oryantalistlerin Hz. Aişe Anlatımlarına Metodolojik Bir İnceleme: Evlilik Yaşı ve İfk Hadisesi*, 108.

⁷¹ Seyyid Süleyman en-Nedvî, *Sîretü's-seyyideti Âişe ümmi'l-mü'minin*, ed. Muhammed Rahmetullah Hafız Nedvî (Beirut: Dârü'l-Kalem, 2003), 55.

4.6.2. Zeyneb bint Cahş ile Evliliğine Yönelik Eleştiriler

Sosyal medyada etkin olan bazı Hristiyan polemikçilerin bir başka eleştirisi de Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliğine yöneliktir. Hz. Peygamber'in halası Ümeyme bint Abdülmuttalib'in kızı olan Zeyneb, evlatlık edindiği kölesi Zeyd b. Harise'nin eski eşidir. Hristiyan apolojetikler, bu evliliği Hz. Peygamber'i iki konuda itibarsızlaştırmak için kullanmaktadır. Birincisi, herkes için evlilik sayısı dört ile sınırlandırılmışken, Zeyneb onun beşinci eşi olmuştur ve bu durum çifte standart ithamını beraberinde getirmiştir. İkincisi, Zeyneb onun evlatlığının eski eşi olup gelini mesabesinde görülmektedir. İslâm öncesi Arap toplumunda evlatlıklar öz evlat gibi alt soy kabul edildiğinden cahiliye toplumunda da bu evlilik eleştirilmiştir. Allah'ın emri olduğu halde Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb'le evlenmekte tereddüt etmesi bu konudaki çekincelerinden kaynaklanmaktadır.⁷²

Hz. Peygamber, Allah'ın emriyle gerçekleşen evlilikle, hukuksal birçok soruna neden olan ve kırılması zor iki büyük sosyal tabuyu ortadan kaldırarak bir reform gerçekleştirmiştir. Zeyneb'i Zeyd ile evlendirerek, hür ve kölelerin birbiriyle evlenemeyeceğine dair olan algıyı yıkmış ve bu tür evlilikleri meşrulaştırmıştır. Evlatlığı olarak kabul edilen Zeyd'den boşanınca onunla evlenerek daha büyük bir tabuyu ortadan kaldırmış ve özellikle miras hukukunda karşılaşılan hukuksal birçok temel problemi çözmüştür. Hz. Peygamber, bu uygulamasıyla insanların kendi kendilerine ürettikleri ve hayatlarını zorlaştıran bu iki cahiliye örfünü düzeltmiştir.

Hz. Zeyneb'le evlenmek Hz. Peygamber'in kendi isteği ile olmamıştır. Nitekim o, Zeyd'e eşini tutmasını emretmiştir. Ancak Allah, bir tapuyu yıkmak için onun Hz. Zeyneb ile evlenmesini istemişti. Hz. Peygamber için büyük bir sınamaydı. Çünkü insanların onu kınayacağını biliyordu. İlgili ayette Hz. Peygamber'in isteksizliğine ve endişelerine yer verilmiş ve ilahî emrin gerekçesi açıkça verilmiştir.

Hani Allah'ın kendisine ikram ettiği, senin de iyilikte bulunduğun kişiye diyordun ki: "Eşini bırakma ve Allah'tan kork!" Ama Allah'ın açıklayacağı şeyi sen içinde saklıyordun; zira insanlardan çekiniyordun: oysa kendisinden çekinmen gereken sadece Allah'tı. En sonunda Zeyd o kadınla ilişkisini tamamen kesip boşayınca Biz onu seninle evlendirdik ki, evlatlıkları eşleriyle ilişkilerini kesip boşadıklarında onlarla evlenmeleri hususunda müminlere bir zorluk (kınama) olmasın: sonuçta Allah'ın emri yerine gelmiş oldu.⁷³

Sonuç

Batı dünyasındaki Hz. Peygamber'e yönelik nefret söylemi ve onun getirdiği dine yönelik ötekileştirme, Batı düşünce tarihi boyunca teolojik tartışmalarda, sanat, edebiyat, politika, kültür ve folklorik unsurlarda, hatta akademik çalışmalarda sıkça karşımıza çıkmıştır. Eleştirilerin semeresi olarak ortaya çıkan Hz. Peygamber'e yönelik nefret söylemi, İslâm dünyasına karşı askeri müdahaleler, işgaller, darbeler ve terör olarak tezahür etmiştir. *Kur'ân* yakma ve karikatür provokasyonları gibi eylemler bu

⁷² Canon Sell, *The Historical Development of the Quran* (Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1909), 149–150.

⁷³ el-Ahzâb, 33/37.

düşünce yapısının ürünleridir. Bu düşünce yapısını değiştirmek zor olsa da akademik çalışmalarla sorunun kökenini oluşturan cehaleti ortadan kaldırarak ıslah etmek mümkündür. Dolayısıyla Kelâm alanında çalışan araştırmacıların, Hz. Peygamber'e yöneltilen eleştirileri detaylı bir şekilde inceleyerek yayınlar ortaya koymaları önemlidir. Eleştirel içerik üreten yazarların çalışmalarını metodoloji ve içerik açısından kritik bir değerlendirmeye tabi tutmaları da bu bağlamda gereklidir. Ayrıca, bu eleştirilerin politik söylem ve dünya siyaseti üzerindeki etkilerini değerlendiren çalışmalara çokça ihtiyaç duyulmaktadır.

Hız. Peygamber hakkında gerçekteki bilgilerin yayılması ve tekrarı, Batı toplumunda zihinsel stereotiplerin oluşmasına ve yanlış algıların güçlenmesine neden olmuştur. Bu durum, insanların ve toplumların dünya görüşlerini etkileyebilmektedir. İslamofobi olarak tanımlanan İslâm düşmanlığı bu stereotiplerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dezenformasyon ve cehaletle mücadele, özellikle akademik çevrelerde bir sorumluluk olarak kabul edilmektedir. Doğru bilgiye dayalı, eleştirel düşünceyi teşvik eden çalışmalar, toplumsal bilincin artırılmasına ve yanlış anlamaların düzeltilmesine katkı sağlayabilir.

Batı dünyasında Hz. Peygamber'e yöneltilen eleştirilerin rasyonel dayanaktan yoksun olduğu gözlenmektedir. Nitekim eleştiriler incelendiğinde duygusal tepkilerin öne çıktığı görülmektedir. Haçlı seferleri gibi Müslümanlarla askeri mücadelelerin sürdürüldüğü dönemlerde eleştirilerin tandansında ve frekansında görülen bariz yükselişler bu görüşü desteklemektedir. Fazilet ve erdem sahibi şahsiyetlerin methiyelerine mazhar olan bir şahsiyetin, türlü reziletlerle bilinen kişi veya gruplar tarafından eleştirilmesi onun paklığını ve hak peygamber olduğunu kanıtlar mahiyettedir.

Kaynakça

- Aksu, Güngör. "Benî Kurayza Yahudilerinin Cezalandırılması." *Siyer Araştırmaları Dergisi* 6 (2019), 79–98.
- Alphandéry, Paul Daniel. "Mahomet-Antichrist dans le Moyen Âge Latin." *Mélanges Hartwig Derenbourg*. 261–277. Paris: Ernest Leroux Editeur, 1909.
- Âlûsî, Nu'mân b. Mahmûd el-. *El-Cevâbü'l-Fesîh Limâ Leffekahû 'Abdümesîh*. ed. Ahmed Hicazî es-Sakâ. Kahire: Darü'l-Beyan'î-Garbi, 1987.
- Aquinas, St. Thomas. *Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles: A Guide and Commentary*. trans. Brian Davies. New York, NY: Oxford University Press, 2016.
- Armstrong, Karen. *Muhammad: A Prophet for Our Time*. London: Harper Press, 2006.
- Azimli, Mehmet. "Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkması." *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/16 (2003), 28–37.

- Balbay, Muhammed. *Garanik Kıssası ve Oryantalist Yaklaşımlar*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim el-. *El-Câmi'u's-Sahîh (Sahîh-i Buhârî)*. ed. Mustafa Deyb el-Boğâ. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Classen, Albrecht (ed.). *East Meets West in The Middle Ages And Early Modern Times: Transcultural Experiences in the Premodern World*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013.
- Classeni, Ioannis. *Theophanis Chronograph*. Bonnae: Impensis ED. Weberi, 1839.
- Collins, Christopher. *Homeland Mythology: Biblical Narratives in American Culture*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2007.
- Coope, Jessica A. *The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- Cooperman, Alan. "Anti-Muslim Remarks Stir Tempest." *Washington Post* (June 20, 2002). <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2002/06/20/anti-muslim-remarks-stir-tempest/4577462f-cd70-458c-9fef-133b5143e144/>
- Curtis, Michael. *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.
- Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh: Edinburgh University Press, Repr., 1980.
- Demirci, Abdurrahman. "Batıda Yayımlanan Ansiklopedilerde Hz. Muhammed İmajı (Risaletin Mekke Dönemi)." *Journal of Turkish Studies* 13/Volume 13 Issue 2 (January 1, 2018), 331–354. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.13030>
- Donner, Fred M. "Muhammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca: A Reassessment." *The Muslim World* 69/4 (October 1979), 229–247. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1979.tb03388.x>
- Ehlert, Trude. "Muhammed." *The Encyclopaedia of Islam*. ed. C.E. Bosworth et al. 7/360–387. Leiden: Brill, 1995.
- Ekiz, Necmettin Salih. *Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Yahudi Kökenli Olduğu İddiası: Abraham Geiger Örneği*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Esîr, İzzüddîn Alî b. Muhammed ibnü'l-. *El-Kâmil Fi't-Târîh*. ed. Ömer Abdüsselam Tadmüri. Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabi, 1997.

- Fatîş, Emrullah. *Kelam Alan Bilgisi ve Problemleri*. İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2021.
- Freemo, Frank R. "A Differential Diagnosis of the Inspirational Spells of Muhammad the Prophet of Islam." *Journal of Epilepsia* 17/4 (December 1976), 423–427. <https://doi.org/10.1111/j.1528-1157.1976.tb04454.x>
- Geisler, Norman L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids, Mich: Baker Books, 1999.
- Goddard, Hugh. "The First Age of Christian-Muslim Interaction (c. 830/215)." *A History of Christian-Muslim Relations*. Chicago: New Amsterdam Books, 3rd Ed., 2000.
- Gökbel, Abdullah Rıdvan. *Erken İslâmî Dönemde Hıristiyanların Kur'an Çalışmaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Görgün, Hilal. "Muhammed." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/476–478. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed#18>
- Griffith, Sidney H. "Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images." *Journal of the American Oriental Society* 105/1 (1985), 53–73. <https://doi.org/10.2307/601539>
- Hart, Michael H. *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History*. Secausus, N.J: Carol Pub. Group, Rev. ed., 1992.
- Hıdır, Özcan. *Batı'da Hz. Muhammed İmajı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- John of Damascus. "The Fount of Knowledge." *Saint John of Damascus Writings*. ed. Hermigild Dressler et al. 3–160. The Fathers of the Church: A New Translation. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1958.
- Korkut, Şenol. "Batı Düşüncesinde İslam ve Hz. Muhammed (s.a.s.) İmajı (Genel Bir Okuma)." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2014), 5–54. <https://doi.org/10.15370/muifd.33615>
- Kritzeck, James. *Peter the Venerable and Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1964.
- Margoliouth, David Samuel. *Mohammed and the Rise of Islam*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2003.
- Margoliouth, David Samuel. "Muhammad." *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. Vol. 8. New York: Charles Scribner's Sons, 1916.
- Meriç, Altay Can. *Muhtelif 1 - İslam'a Yönelik İtirazlar ve Cevaplar*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.

- Meriç, Altay Can. *Peygamberliğin İspatı: Haber Delili*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Metin, İsmail. "Tiyatro, Karikatür ve Film Provokasyonları Bağlamında Fransız Basınında İslam ve Hz. Muhammed İmaji." *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013), 91–104.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn. *El-Câmi'u's-Sahîh (Sahîh-i Müslim)*. ed. Ahmet b. Rafet Karahisarlı et al. İstanbul: Dârü't-Tabaati'l-Amire, 1916.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed en-. *Es-Sünenü's-Suğra (Sünenü'n-Nesâî)*. ed. Abdülfettah Ebu Gudde. Halep: Mektebetü'l-Metbuati'l-İslamiyye, 1986.
- Oussani, Gabriel. "Mohammed and Mohammedanism." *The Catholic Encyclopedia, Knights Of Columbus Special Edition*. 10/424–428. New York: The Encyclopedia Press, 1913.
- Quinn, Frederick. "The Prophet as Antichrist and Arab Lucifer (Early Times to 1600)." *The Sum of All Heresies: The Image of Islam in Western Thought*. 17–54. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.
- Ronart, Stephen. "Muhammad." *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization: The Arab East*. 381–384. New York: Frederic A. Praeger Publishers, 1959.
- Sbahi, Ahlam. "Stereotypes Associated with Prototypes of the Prophet of Islam's Name till the 19th Century." *Jordan Journal of Modern Languages and Literature* 7/1 (2015), 21–38.
- Sell, Canon. *The Historical Development of the Quran*. Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1909.
- Setton, Kenneth M. *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*. Philadelphia, Pa: American Philosophical Society, 1992.
- Southern, Richard W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Stubbe, Henry. *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism, and a Vindication of Mahomet and His Religion from the Calumnies of the Christians*. London: Luzac & Co., 1911.
- Tolan, John Victor. *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2019.
- Turner, Colin. *Islam: The Basics*. London; New York: Routledge, 2006.
- Tuzcu, Recep. "İslamofobi Oluşturmada Hz. Peygamber'e Yapılan Atıflar." *İlahiyat Akademi Dergisi* 6 (2017), 113–156.

- Voorhis, John W. "John of Damascus on the Moslem Heresy." *The Muslim World* 24/4 (October 1934), 391–398. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1934.tb00319.x>
- Watt, William Montgomery. "Â'isha Bint Abi Bakr." *The Encyclopaedia of Islam*. ed. P. J. Bearman et al. 1/307–308. Leiden: Brill, 1995.
- Watt, William Montgomery. *Muhammad: Prophet and Statesman*. New York: Oxford University Press, 1974.
- Watt, William Montgomery. *Muhammed at Medina*. Londra: The Clarendon Press, 1956.
- Wilders, Geert. "Muhammad Was a Paedophile and Mass Murderer." *Yandex*. Accessed March 13, 2022. https://yandex.com.tr/video/preview/?text=Muhammad%20was%20a%20pedophile%3B%20press%20conference%20with%20Geert%20Wilders%22&path=yandex_search&parent-reqid=1647184102350956-12546532932852823502-man1-2791-176-man-l7-balancer-8080-BAL-9650&from_type=v4thumbs&filmId=15518089298277697944
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kindî, Abdülmesîh b. İshâk." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/38–39. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kindi-abdulmesih-b-ishak>
- "Comparing Jesus And Muhammad." ed. Jay Smith. *Islam & Muslims*. *Archive.org*. <https://archive.org/details/comparing-jesus-and-muhammad-jay-smith>

Tefsir Tarihinde Kur'ân Âyetlerinin Paradoksal Yorumuna Dair Tahliî Bir Bakış

Öz: Kur'ân, tefsir tarihinin ilk dönemlerinden itibaren farklı yaklaşımlar ve yöntemlerle anlaşılma çabasıyla çalışılmıştır. Bazı müfessirler Kur'ân'ın ana konu ve muhtevasına vukûfiyetleri, ilmi birikimleri ve samimi niyetlerle asıl maksat ve murada odaklanırken; bazıları da hidayet, ıslah, inşâ ve istikamet gibi Kur'ân'ın temel maksatlarından uzaklaşarak salt lafzın veya Kur'ân içerisinde geçen şahıs, mekân, zaman veya nesne isimlerinin kutsiyet ve faziletinin ardına düşmüştür. Hakeza Kur'ân, bazı tefsirlerde de mezhebî, fırkacı, subjektif ve ideolojik telakkilerle yahut bilimsel ve tarihî boyutlarına ağırlık verilme suretiyle beyan edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Kur'ân'ın genel düşünce dünyası ve temel maksatlarıyla uyuşup uyuşmaması bakımından paradoksal yorumlar ileri sürülmüştür. Bu araştırmada söz konusu yorumların tahliî ve değerlendirilmesi konu edinilmektedir. İlahî kelâmın doğru anlaşılması bakımından meselenin önemli olduğuna inanılmaktadır. Bu minvalde tefsir ilminin temel kaynaklarındaki verilerin taranması ve analizi gibi yöntemlerle; her kelimesinde derin anlamlar bulunan, ağır ve anlamlı bir söz olan Kur'ân hakkında mutedil ve makul bir algı biçimi oluşturulması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Âyet, Tarih, Paradoksal, Yorum.

İsa
KANİK * 

An Analytical Perspective on the Paradoxical Interpretation of the Qur'anic Verses in the History of Tafsir

Abstract: The Qur'an has been tried to be understood with different approaches and methods since the early periods of the history of tafsir. While some commentators who are well versed in the main subject and content of Qur'an focus on the main purpose and intention with their sincere intentions; some of them have followed the sanctity and virtue of mere words or the names of person, places, times or objects mentioned in the Qur'an by moving away from the basic purposes of the Qur'an, such as guidance, reform, construction and direction. Likewise, in some commentaries, the Qur'an has been tried to be explained with sectarian, subjective and ideological perspectives or by focusing on its scientific and historical dimensions. In this regard, they put forward paradoxical interpretations in terms of whether they are compatible with the general world of thought and basic purposes of the Qur'an. This research aims to analyze and evaluate these comments. It is believed that the issue is important in terms of correct understanding of the divine word. In this regard, it is aimed to develop a moderate and reasonable form of conception about the Qur'an, which is a weighty and meaningful word with deep meanings in every statement with methods such as scanning and analyzing the data in the primary resources of the exegetics.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Verses, History, Paradoxical, Interpretation.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı E-Posta: isa.kanik@ahievran.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4338-7834>

Giriş

Yüce Allah tarafından insanoğluna hidayet rehberi kılınan Kur'ân, içerisindeki önemli teklif ve yükümlülükler bakımından sorumluluğu ağır bir sözdür.¹ Allah'tan hakkıyla korkup sakınanlar için açık bir hatırlatma ve öğüttür.² Hüküm ve âyetlerine karşı takınılan tavır açısından asla hafife alınmaması, istihza ve alay konusu edilmemesi gereken bir kitaptır.³ Genel olarak itikat, ibadet, ahlâk ve muamelat gibi ana konuları ihtiva eden Kur'ân'ın bu durumu ona gösterilmesi gereken saygı ve ihtiramın veya diğer bir tabirle ona atfedilmesi gereken değer ve kıymetin son derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'ân'ın muhatapları nezdinde makes bulması gereken kadir ve kıymet; kimi zaman salt dil/lügat ve belâgat inceliklerinin irdelenmesi, kimi zaman zorlama tekillerle bilimsel birtakım buluş ve icatlarla işaret ettiğinin belirtilmesi, kimi zaman da kıssalar veya gaybî haberleriyle tarihî verilere ışık tutmasının ortaya konması şeklinde olmuştur. Buna rağmen tefsir tarihinin erken dönemlerinden itibaren panoramik olarak bakıldığında gerek kıssalarda gerekse Kur'ân'ın diğer pasajlarında müfessirlerin tefsirlerinde ağırlık verdiği noktaların değişkenlik arz ettiği de ifade edilebilir. Tefsir tarihindeki bu ilmî realitenin içerik olarak zaman zaman da paradoksal bir yapı arz ettiği görülmektedir. Müfessirler arasındaki paralel (nevi), paradoksal (tezat) veya başka tür ve derecelerden meydana gelen ihtilaf ve yaklaşım farklılıkları bir yönüyle de onların Kur'ân'a gösterdikleri değer, önem veya yetersiz ciddiyet tavrının tabiatını yansıtmaktadır.

Tefsir tarihinin erken dönemlerinden itibaren özellikle Kur'ân kıssalarında asıl maksatla bağlantılı olarak mübhem bırakılan noktaların isrâiliyât ve benzeri rivayetlerden faydalanılarak beyan edilmeye çalışılması onun sorumluluğu ağır bir söz olmasıyla örtüşmekte midir? Hakeza indirildiği dönem itibarıyla bütün edebî sözlerin zirvesinde bulunan Kur'ân'ın sadece lafız, dil ve belâgat inceliklerine veya edebî nüktelerine ağırlık vermek doğru bir algılanış şekli midir? Aynı şekilde sonuç itibarıyla aynı kapıya açıldığı, aynı noktaya vardığı halde Kur'ân kelime ve terkiplerine birbirine yakın anlamlar vererek derin izah ve istidlallerle meseleyi uzadıkça uzatan tefsirler ona hak ettiği değer ve ciddiyeti göstermiş olmakta mıdır? Gene 'Kur'ân, insanlar tarafından anlaşılın diye ifade gücü ve fesahati gibi meziyetleri sebebiyle Arapça olarak nazil olmuştur' hakikati doğrultusunda onun herhangi bir tefsir ve beyan faaliyetine ihtiyacının olmayacağı iddiası, Târik sûresinde belirtilen وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ "O asla bir şaka değildir."⁴ ilahî beyanıyla anlatılmak istenen düşünceye muvafık mıdır? Ve son olarak Kur'ân'daki yer, zaman, kişi ve eşya isimlerine asıl maksadı dışında mânalar hamlederek sırf bir fazilet ve kutsiyet fikri yüklemek Kur'ân'ın genel düşünce dünyasından anlaşılın ilahî murada mutabık bir yaklaşım şekli midir? Elbette değildir. Kur'ân'daki kıssaların, temsillerin, mübhem ifadelerin, edebî ve belâğî inceliklerin asıl maksatlarından veya Kur'ân'ın nüzûl sebeplerinden haberdar olan bir araştırmacının bu sorulara olumlu yanıt vermesi beklenemez. Çünkü bu durum hem kendi mantıksal

¹ إِنْ سَأَلْتَنِي عَنْكَ قَوْلًا نَقِيلاً "Doğrusu biz sana, taşınması zor bir söz vahyedeceğiz." bk. "Kur'ân Yolu" (Erişim 05 Aralık 2023) el-Müzzemmil 73/5.

² Tâhâ 20/2; Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 3/624.

³ el-Bakara 2/231; el-Kehf 18/56-106

⁴ et-Târik 86/14.

örgüsü içerisinde hem de söz konusu âyet muhtevasına ilahî murada muvafık tefsir ve beyanlarda bulunanlara karşı açık bir paradoks oluşturmaktadır.

Kur'ân'ın bazı âyet pasajlarında şahıs, yer ve zaman isimleri, insan ve insan hayatını kolaylaştıran hayvanlar, dünya yaşamının sürdürülebilmesinde son derece önemli olan su, bitki ve ağaçlar gibi somut varlıklar üzerinden Yüce Allah'ın gücü ve kudreti anlatılarak; düşünebilen kimseler için bunlarda ibretler olduğu vurgulanmakta, yaratan ile yaratamayanın asla bir olamayacağına dikkat çekilmektedir.⁵ Bu tür âyetlerdeki asıl maksat; düşünmek, ilahî kudreti tefekkür etmek, ibret ve öğüt almak şeklinde özetlenirken bu varlıkların başka özelliklerine yoğunlaşmak paradoksal yorumları doğurmuştur. Aynı metin ve lafızlar hakkında aynı dönemdeki veya farklı tefsir tabakalarındaki müfessirlerin muhtelif yorumlar yapmalarının bir yönüyle paradoksal bir durum teşkil ettiği kanaatindeyiz. Bu konuda Tefsir tarihi boyunca Kur'ân lafızlarının anlam ve yorumlanmasında müfessirler arasında bazı ihtilaflar söz konusu olmuştur.⁶ Bu durum hakkında bazı akademik çalışmalar da yapılmıştır.⁷ Kesin olan şu ki, tefsir tarihinin ilk dönemi olarak Hz. Peygamber zamanında Kur'ân âyetlerinin tefsirine dair herhangi bir paradokstan söz edilemez. Çünkü Kur'ân, Yüce Allah tarafından ona indirilmişti. Hz. Peygamber, Kur'ân'ı beyan etmekle görevlendirilmişti.⁸ Her daim vahiyyle desteklenen Hz. Peygamber, Kur'ân hakkında çelişkili tafsilât ve beyanlarda bulunamazdı.⁹ Tefsir tarihi geleneğinde kronolojik olarak nübüvvet nuruna en yakın zaman dilimi olan sahâbe döneminde de büyük bir ihtilaf ve yorum farklılığından bahsedilemez. Çünkü Kur'ân'ın nüzûlünün tarihi ve tabiatını en iyi bilenler onlardır.¹⁰ Bu durum sahâbilerin Kur'ân'ı maksadına muvafık ve gayet kolay şekilde anlamalarına olanak sağlamaktadır. Kaynaklarda nakledilen ihtilafa dair veriler, derin ve kapsamlı bir nazarla değerlendirildiğinde telifi mümkün ve hatta tenevvü türünden yorum farklılıklarıdır. Tâbiûn dönemi ve sonrasına geldiğinde ise dildeki bozulmalar, sözlü kültürün handikapları ve karşılaşılan birtakım mesele ve siyasî sorunların fazlasıyla müessir olması yüzünden Kur'ân tefsirinde tenakuz veya tezat hissi uyandıran paradoksal yorum ve algıların giderek arttığı bilinmektedir.¹¹

Kur'ân'ın itikat, ibadet, ahlâk ve hukuk içerikli amaçsal mevzuları haricinde teferruat kabilinden zikrettiği birtakım konuları vardır. Teşbih, temsil, icâz, ibhâm veya icmal bakımından Kur'ân'ın üslûbuyla da ilgili olan söz konusu muhtevanın farklı dönemlerde muhtelif müfessirlerce değişik şekillerde anlaşılması tefsir dünyasının kendi içerisinde zaman zaman paradoksal bir durum oluşturmaktadır. Yetiştigi ilim ve kültür havzası,

⁵ en-Nahl 16/3-18, 66; el-Mü'minûn 23/18-19-20-21-22; en-Nâziât 79/17-26; Abese 80/24-32.

⁶ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1376-1957), 2/45-54-64.

⁷ bk. Ferruh Kahraman, *Tefsirde İhtilafın Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 71-132.

⁸ en-Nahl 16/44.

⁹ en-Necm 53/2-3-4.

¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Mecdî Bâsellûm (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426-2005), 1/227; M. Zeki Duman, "Kur'ân'ın Tefsirinde Sahabenin İhtilafları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 299-304.

¹¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1394/1974), 4/205-206; Nurettin Turgay, "Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri", *Biliname* 18/1 (2010), 106.

dayanılan kaynak ve bilgi birikimi, meselelere yaklaşım yöntemi ve metodu gibi hususlar hem müfessirlerin kendileri arasında hem de zaman içerisinde bizzat müfessirin kendi dünyasında ihtilaf ve paradoks durumunun yaşanmasına neden olmuştur.¹² Müfessirlerin Kur'ân âyetlerindeki müşterek lafızlar, çokanlamlılık veya kıraat farklılıklarından mütevellit yorum farklılıkları ile ictihada müstenit beyanlarının paradoks kapsamında değerlendirilemeyeceği izahından varededir. Âyet lafzının mütehammil olduğu farklı te'villere tevcih edilmesi de bir paradoks değildir.¹³ Türkçe karşılığı "çelişki" olup, etimolojik olarak Yunanca bir kelime olan paradoks; görünüşte kabul edilebilir yöntemlerle ulaşılan, "Genel geçer kaniya ya da inanca (doks) aykırı (para) olan"¹⁴ durum demektir. Burada bir müfessirin kadim görüşüyle yeni görüşü arasındaki hilâfi veya diğer müfessirlere karşı serdettiği marjinal veya aykırı beyanda bulunması durumunu paradoks olarak tabir ediyoruz. Paradoks ile yakın anlamlı bir kelime de ihtilâftır. Farklı ilim dallarında muhtelif mânalarda kullanılan ihtilaf kavramı tefsir ilminde "Gerek bazı âyetlerin mânaları arasında ve gerek bu âyetlere ait olmak üzere müfessirlerin beyanları arasında görülen mübayenetlerden ibaret olup ihtilâf-ı hakikî ve ihtilâf-ı zahirî kısımlarına ayrılır."¹⁵ Bu makalede veri taraması, mukayese, analiz ve sentez türü sosyal araştırma metodlarından istifade edilerek ilk dönem, hicrî dördüncü asır sonrası ve yakın dönemdeki müfessirlerden örneklerle mesele ele alınmaya çalışılacaktır. Tefsir tarihiyle ilgili eserlerde ve akademik çalışmalarda meşhur ve yaygın bir tasnif şekli olmasından dolayı bu zaman dilimleri tercih edilmektedir.

Şunu belirtmekte fayda var ki, söz ve metinlerin anlamlandırılması çoğunlukla subjektif bir faaliyet olduğu için buradaki maksadımız ne bir müfessiri kendi doğrularımızı baz alarak tenkit etmek ne de bir tefsir eserini bilimsel nesnellikten uzak şekilde kutsamaktır. Amacımız; müşkilü'l-Kur'ân konusuyla da ilgisinin olduğunu düşündüğümüz, tefsir tarihinde karşılaşılan paradoksal yorum olgusuna işaret etmektir. Aslında bu çaba bir açıdan da Kur'ân'ı layıkıyla anlama veya ona hak ettiği ihtimam ve ihtiramın gösterilmesinin asgarî gereği olmaktadır. Makalemizde, buraya kadar problematiğine işaret ettiğimiz bahse konu durumlar değerlendirilecektir. Bizim çalışmamız; zaman, mekân, insan ve eşya türünden Kur'ân'da zikredilen lafızların müfessirler tarafından farklı yorumlanmasını spesifik bir müşkilât ve paradoks olarak ele almaktadır. İşte tam da bu noktada diğer araştırmalardan ayrılmaktadır. İlahî kelâmın doğru anlaşılması açısından alana katkı yapacağına inanılmaktadır. Bu minvalde izah etmeye çalıştığımız meseleyi irdelerken bir yol haritası ve yöntem olması kabilinden söz konusu dönemlerden birtakım örneklerle paradoksal anlam ve yorumları ele almanın doğru olacağı kanaatindeyiz.

¹² bk. Süleyman Karacelil, "Müfessirin Kur'ân'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2010), 126-131.

¹³ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/219-223; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 1/157.

¹⁴ Michael Clark, *Paradokslar Kitabı*, ed. Bahadır Vural, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Hil Yayın, 2008), 236-237; Ayrıca bk. Temel Yeşilyurt, *Sözün Anlamı Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme* (Ankara: Avrasya Yayınları, 2007), 63.

¹⁵ Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, 1/154.

1. İlk Dönem Kur'ân Yorumları

Kur'ân, ilahî mâna ve muradın lafza bürünerek mübîn bir kitap olarak tezahür ettiği mûcize bir kelâmdır. Gerek Kur'ân'ın lafız ve mânasıyla birlikte ilahî bir kelâm olması gerekse tefsir ilminin murâd-ı ilahîyi tespit ve beyan etme faaliyetini icrası sebebiyle, mütekellim hakkında söz söyleyen müfessirlerin son derece mütehasıs ve itinalı olmaları gerekmektedir. Bir müfessirin âyet-i kerîmeleri tefsir ederken; Kur'ân, Hz. Peygamber, sahâbe veya tabiînden gelen herhangi bir delile dayanmaksızın konuşması, salt kendi re'yi ile Kur'ân'ı tefsir edip yorumlaması tasvip edilmemektedir. Bu yaklaşım ve yöntemle hareket eden bir müfessirin, hasbelkader isabet etmiş, doğruyu bulmuş olsa dahi -usûl açısından- hatalı olduğu ifade edilmektedir.¹⁶

Hakeza Kur'ân hakkında uygunsuz ve yersiz tartışmalarla ihtilafa düşenlerin helak olacakları haber verilmektedir.¹⁷ Kur'ân tefsirinin kişiye yüklediği bu ağır sorumluluk ve vebal nedeniyle evvel emirde bazı sahâbîlerin Kur'ân'ı tefsir etmekten kaçındıkları belirtilmektedir.¹⁸ Öte yandan ilerleyen zaman içerisinde Kur'ân'ın düşünme ve tefekkür etmeye teşvik eden âyetleri, Hz. Peygamber'in Kur'ân tefsirine dair örnekliliği, tarihî, sosyal ve kültürel zorunluluklar; Kur'ân'ın tefsir edilmesinde etkin muharrik unsurlardan olmuştur.¹⁹ Tefsir ilminin sonraki aşamalarının aksine ilmî ve kültürel teamüller doğrultusunda ilk dönem Kur'ân yorumlarında rivayet ve nakil ağırlıklı bir yaklaşımın hâkim olduğu görülmektedir. Tefsir ilminin merhaleleri ve müfessir tabakalarını irdelediğimizde bu durumun ilk ve erken dönemlerde paradoksal yorumların fazla görülmemesine neden olduğu anlaşılmaktadır. Tedvin dönemiyle birlikte tam ve sistematik tefsir eserlerinin kaleme alınması, lügavî tefsirlerin kaydedilmesi, lafzın delalet ettiği mânanın tespitinde akîl düşünceye daha fazla yer verilmesi, rivayetlerin tasnifi ve tercihinde gözetilen kriterler, isrâiliyâtın etkisi, mezhebî, tasavvufî ve kelâmî ekoller; tefsirde ihtilaf ve paradoksal yorumların fazlaca hissedildiği dirâyet ağırlıklı yaklaşımı gündeme getirmiştir.²⁰ Böylece yaşanan çağın kültürel özellikleri ve o sıradaki muhatap kitlenin düşünce dünyasına göre farklı anlama biçimi ve paradoksal yorumlarla karşılaşılmıştır.

Dili ve edebî anlatım üslûbunun özelliklerinden biri olarak, anlatılan haberi tahkik ve

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyî'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420–2000), 1/72-78-79.; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa, 1395–1975), 5/199-200; Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/161.

¹⁷ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), "Kitâbü'l-'ilm", 1 (No. 2666); Burada Kur'ân'ın mâna ve lafzı bakımından ictihada konu olmayan meselelerdeki veya muhatapı şek, şüphe, cedel ve husumete düşürecek ihtilaflar kastedilmektedir. Yoksa Kur'ân âyetlerinin anlaşılması amacıyla müzakere ve münazara edilmesi değildir. bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1392), 16/218-219.

¹⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1/22-23.

¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/80-82.

²⁰ Mehmet Akif Koç - Zekeriya Pak, "Rivâyet Ağırlıklı Tefsirler", *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, nşr. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 147-149; Fethi Ahmet Polat, "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler", *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, ed. Mehmet Akif Koç, nşr. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 171-173-175.

tekit etmek gayesiyle Kur'ân'da bazı eşya ve varlıklar üzerine yemin edilmektedir.²¹ Tin süresinde de incir, zeytin, Sînâ dağı ve güvenli belde ögeleri yemine konu olan müşahhas unsurlar arasında zikredilmektedir.²² Müfessirlerin paradoksal yorumlarının bir kısmı Kur'ân'daki üzerine yemin edilen (muksemün bih) bu tür nesnelere hakkında vârid olmuştur. Halbuki söz konusu üslup ve karakterler, anlatılmak istenen ana düşünce tahtında o günkü muhatapların bilip tanıdıkları birtakım göstermelik numunelerden başka bir şey değildir.²³ Asıl üzerinde durulması gereken husus, kasemin cevabında (muksemün aleyh) gelen âyetlerdeki; insanın en güzel biçimde yaratılması, aşağıların aşağısına atılması, iman edenlerin istisnası ve Allah'ın (cc.) hüküm verenlerin en âdili olmasıyla ilgili haber verilen hakikatlerdir. Tedvin dönemi öncesi ve özellikle takip eden dönemde müfessirlerin Kur'ân'ın bu âyetleri hakkındaki yorumlamaları araştırmaya konu edindiğimiz meselenin analizi açısından önemlidir. Burada ilk veya erken dönem kapsamında tefsir ilminin temel kaynaklarından olup matbu eseri bulunan; Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824), İbn Kuteybe (ö. 272/889), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bu bağlamdaki yorum ve değerlendirmeleri ele alınmaktadır. Mesela Mukâtil b. Süleyman'a göre tîn "التِّين", yenilen incir; zeytin, yağ elde edilen malum meyve; Sînâ dağı, Nabatî/nabtî dilinde güzel bir dağ; güvenli belde ise cahiliye ve İslam döneminde etrafındaki insanların güvenlik sorunu yaşadıkları bir zamanda kendisine sığınanların emniyette olduğu Mekke şehridir.²⁴ Mukâtil ile muasır olan Ferrâ da tîn/incir ve zeytin hakkında İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) rivayet edilen, bu ikisinin Şam'daki iki dağ veya mescit olduğuna dair haberi nakletmektedir.²⁵ Hakeza İbn Kuteybe de mezkûr sûrede zikredilen tîn/incir ve zeytinin, bu bitkileri yetiştiren iki dağ olduğunu ifade etmektedir.²⁶

Taberî ise söz konusu iki kelimenin tefsiri hakkında âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirterek nakledilen rivayetler arasından kendisinin; tîn/incir ile insanların yedikleri ve zeytin ile de yağını sıktıkları bilinen meyvelerin kastedildiği yönündeki görüşü doğru bulduğunu ifade etmektedir. Çünkü Arapların, incir veya zeytin dağı diye isimlendirdikleri bir dağ bulunmamaktadır. Hakeza Yüce Allah'ın incir ve zeytine kasemindeki maksadın bu bitkilerin yetişmiş olduğu bölgeler olduğu düşüncesi de ayrı bir görüştür. Şayet bu görüş kaynak açısından sağlam olmasa dahi neticede Kur'ân lafzının zâhirinin buna delaleti mümkündür. Üstelik aksini iddia eden bir görüş de yoktur. Beytülmakdis ve Dimaşk/Şam bölgeleri bu bitkilerin çokça yetiştirildiği yerlerdir. Gramatik açıdan âyetteki "طور سينين" "Sina dağı" terkihi de isim tamlamasıdır.²⁷

²¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/40-41-42.

²² et-Tîn 95/1-2-3.

²³ "Kur'ân'ı Ciddiye Almama Sorunumuz", haz. M. Akif Koç, *Youtube* (10 Mayıs 2023), 10:15-11:00.

²⁴ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Tefsîru Mukâtil b. Süleymân)*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1423-2000), 4/751.

²⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. (Kâhire: Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, ts.), 3/276.

²⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (İbn Kuteybe), *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 183.

²⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/501-502-503-505.

Mâtürîdî'ye göre de tîn/incir, zeytin, Sînâ dağı ve güvenli belde öğelerine kasem edilmesi onların insanlar için önemi, faydası ve değeri yüzündendir. Dağlar, sakinleri sarsılmasının ve yörüngesinden sapmasının diye yerküreye çakılmış kazıklar mesabesinde. Sînâ dağı, Hz. Mûsa'nın (as) ilahî vahye mazhar olduğu mukaddes yerdir. Tîn/incir ve zeytin, insanlar için önemli besin maddelerindedir.²⁸

Netice itibarıyla bu münferit örnek zaviyesinden görüldüğü üzere ilk ve erken dönemde müfessirler genellikle kelimelerin lügavî/laflî anlam ve yapısal özelliklerine dair izahlarda bulunmakla yetinmişlerdir. Kur'ân âyetlerindeki paradoksal yorum önerilerini ilk dönemlerde salt dil/lügat ve belâgat inceliklerinin irdelenmesi şeklinde ifade etmek mümkündür. Mezkûr dönemde daha çok Kur'ân'ın anlamlandırılması ve içselleştirilmesi noktasında bir paradokstan söz edilebilir. Şöyle ki Kur'ân'ın asıl maksadı dilin muhafazası, kural ve kaidelerinin izahı olmasa gerektir. Esasında lafzın anlaşılmasında dil ve belagatin önemi izahtan varestedir. İlk dönem müfessirleri âyetlerin esas maksat ve hikmetlerinden ziyade dilsel özelliklerine ve kelime anlamlarına ağırlık vermişlerdir. Dil, mâna aktarımında önemli bir enstrümandır, fakat hiçbir sözde bilhassa da ilahî bir kelâm olan Kur'ân'ın tefsirinde dilin mâna ve maksada öncelenmesi doğru değildir. Mezkûr müfessirler arasında mesele değerlendirildiğinde Taberî ile diğerleri arasında bir paradoks/farklılık olduğu anlaşılmaktadır. Taberî her ne kadar âyette zikredilen bitkilerin, insanların bildiği incir ve zeytin olduğunu kabul etmiş olsa da bu meyvelerin yetiştirildiği bölge görüşüne de karşı çıkmamaktadır. Kur'ân'ın zahirinin buna imkân veriyor olması Taberî'nin buradaki tercihinin temel dayanağı olmaktadır.

2. Hicrî Dördüncü Asır ve Sonrası

Kültür ve medeniyetlerin tekamülü ve değişimiyle ilimlerin oluşum ve gelişimi arasında doğrusal bir ilişki söz konusudur. Tarihi süreç içerisindeki coğrafi fetihler, bilimsel keşifler, ihtida hareketleri, tercüme faaliyetleri ve kültürlerarası etkileşimle birlikte tefsir ilminin tabiatı ve muhtevası da değişmektedir. Tefsir literatüründe karşılaşılan yeni konular, kavramlar, yöntemler, yaklaşımlar, tasnifler, deliller ve muhtelif te'viller bundan mütevellit olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'ân âyetlerine getirilen hicrî dördüncü asır sonrasından yakın döneme kadarki paradoksal yorumlara bakıldığında bu durumun somut örneklerini görmek mümkündür. Kur'ân'ın edebî anlatım üslûbunda -birkaç istisnası olmakla birlikte- özel isimlere, ayrıntılı tarihî ve kronolojik bilgilere yer verilmediği görülmektedir.²⁹ Genel kanaat böyle olmakla beraber Kur'ân'da kimi zaman da "Anlattıklarının gerçek hayatta yaşandığına kanıt olsun diye"³⁰ gerek peygamber isimleri gerek kavim ve kabile adları gerekse Huneyn, Bedir, Yesrib, Tuva, Ebû Leheb, Meryem ve Zeyd gibi şahıs ve yer adları zikredilmektedir.³¹ Bütün bunlar insanlara verilmek istenen evrensel mesajın tarihsel figür ve karakterleridir. Kur'ân'ın doğru anlaşılması bağlamında paradoksal algılardan

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/571-572.

²⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/155-162-163.

³⁰ Ali Akpınar, "Gençlere Örnek Bir Kur'ân Kahramanı: Kur'ân'da İsmi Geçen Tek Sahâbî Hz. Zeyd", *İlahiyat Akademik Dergisi* 12 (2020), 98-104.

³¹ bk. Â-i İmrân 3/36-37-123; et-Tevbe 9/25; Meryem 19/16-27; Tâhâ 20/12; el-Ahzâb 33/13; et-Tahrîm 66/12; en-Nâziât 79/16; Kureyş 106/1; Tebbet 111/1; Kur'ân, Abdüluzzâ isminin kötü olması veya bu şekilde meşhur olduğu için Ebû Leheb künyesini zikretmiştir. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/162.

korunabilmesi için bir müfessirin çağlar üstü mesajın maksat ve hikmetlerine odaklanması gerekmektedir. Âyetlerin iç ve dış bağlamları, siyak ve sibakları, nüzûl sebepleri, mensûh olup olmadıkları, kelime ve terkiplerindeki inceliklerin dikkate alınmaması müfessirleri paradoksal yorumlara sürüklemektedir.³² Kur'ân âyetlerinin paradoksal yorumu bağlamında burada da yine tefsir ilminin temel kaynaklarından; Sa'lebî (ö. 427/1035), Mâverdî (ö. 450/1058), Begavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atiyye (ö. 546/1151), Râzî (ö. 606/1209), Beyzâvî (ö. 685/1286), Neseffî (ö. 710/1310), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), İbn Kesîr (ö. 774/1372), Süyûtî (ö. 911/1505) ve Ebu's-Suûd (ö. 982/1574) gibi meşhur müfessirlerin bazılarının görüşlerine yer verilecektir.

Tin sûresi bağlamında ilerleyecek olursak Mâverdî'ye göre sûre başında incir ve zeytine kasem edilmektedir. Bu ifade hakkında sekiz farklı te'vîl söz konusu edilmektedir. Bu tevillerde tîn "التِّينَ" ve zeytûn "الرَّيْثُونَ" lafızlarının; yenilen iki meyve, dimeşk şehri, beytül-makdis, mescid-i dimeşk, üzerinde incir ve zeytin bulunan iki dağ, zeytâ ve tînâ şeklinde isimlendirilen Şam'daki iki dağ, Hulvân ve Hemdân arasında iki dağ, Ashâb-ı kehve ve İliyâ mescitleri, Beytülmakdis ve Nûh'un (as) mescitleri, Allah'ın yiyecek ve katkı olarak insanlara verdiği iki nimeti şeklinde yorumlandığı nakledilmektedir.³³ Tefsirinde dile ve aklın ilkelerine büyük önem veren Zemahşerî de meyve veren ağaçlar arasında incir ve zeytinin hayret verici olmaları veya bu meyvelerin çokça yetiştiği bölgelerin peygamber ve salih kimselerin yaşadığı mekânlar olmaları yönüyle faziletleri yüzünden bu sürede kendilerine yemin edildiği kanaatindedir. Tûr (طور) ve sinin (سینین) kelimelerinin îrâbı, iştikakı ve etimolojisi konusunda bilgi vermeyi de ihmal etmemektedir.³⁴ Râzî ise diyalektik bir yaklaşımla, incir ve zeytinin önemli şeyler olmamasına rağmen kendilerine yemin edilmesinin nasıl uygun olabileceği sorunsalını irdelemektedir. Bunlarla ilgili rivayetleri aktaran Râzî, incir ve zeytinin hem bir gıda hem bir meyve hem de ilaç/deva olduklarını ifade etmektedir. İncirin; hazmı kolaylaştırması, mesane ve böbrekleri temizlemesi, bedeni güçlendirmesi, dalak ve ciğeri açması gibi özelliklerinden bahsetmektedir. Zeytinin faydaları ve bu iki meyvenin ağaçlarının diğer bitkilere nazaran farklılıklarını anlatmaktadır. Lafzı zâhirine göre uygulamanın gereğine inanan Râzî, bu iki meyvenin değeri ve faydalarından dolayı üzerine kasem edildiğini ifade etmektedir.³⁵ Kelime ve kavram düzeyinde bazı açıklamalarda bulunan Neseffî de incir ve zeytinin insan sağlığı açısından faydalarına değinmektedir. Bu noktada bazı hadisleri aktaran Neseffî, rivayetlerin sıhhati ve kaynağı konusunda herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.³⁶ Ebüssuûd da diğer müfessirler gibi incir ve zeytinin meyve ve gıda olmaları bakımından insan için

³² Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1/156.

³³ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6/300-303.

³⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizî't-tenzil ve 'uyûnî'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru lhyâi'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 4/773-774.

³⁵ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb/et-Tefsîrû'l-kebîr* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420), 32/210-211.

³⁶ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vîl*, nşr. Yûsuf Alî Bedyevî (Büdeyvi) ve Muhyiddin Dîb Müstû (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419-1998), 3/659.

yararlarından bahsetmektedir.³⁷ Şu hâlde müfessirlerin bütün mesailerini mezkûr kasef ifadesine, bu ifadedeki dil/lügat ve belagat nüktelerine ve mezkûr iki meyvenin hususiyetlerine hasretmeleri apaçık bir paradoks durumu olmaktadır. Kur'ân, Arap lisanıyla indirilmiştir. Fakat Kur'ân, Arapça dil kuralları ve belâgat inceliklerini izah etmek için gönderilmemiştir. Kur'ân'da hayvan ve bitkilere dair bilgiler vardır. Ancak Kur'ân, gaye değerlerine araç olması bakımından bunlardan bahsetmektedir. O yüzden Kur'ân'ın maksadı, söz konusu varlıkların dahil oldukları bilim dallarındaki müstakil eserler gibi etraflica bilgi vermek değildir.

Şahıs ve mekân adlarının zikredildiği Kur'ân pasajlarındaki esas maksat ve hikmetin göz ardı edilmesinin de bir paradoks olduğunu ifade etmiştik. Zira elbette burada isimlerden ziyade âyetlerin hususi nüzûl sebepleriyle anlatılan umumî hükümleri ve iman, inkâr, küfür, düşmanlık, sadakat, iffet, takva, tevekkül, teslimiyet, sabır ve azim gibi birtakım karakter ve kişilik özellikleri sembolize edilmektedir. Müfessirler için asıl önemli olan ve derinlemesine düşünülmesi gereken; söz konusu isimlerin Kur'ân'da anılmaları veya bu konudaki tarihî rivayetler değil, bu sayede anlatılan asıl evrensel mesaj ve hikmetlerdir. Kur'ân'da adı geçen tek şahâbî olan Zeyd b. Hârise'den söz eden Ahzâb sûresi âyetleri siyak-sibakı, tarihsel arka planı ve bağlamı çerçevesinde düşünüldüğünde onun faziletinin ötesinde, Yüce Allah'ın ve Hz. Peygamber'in hükmüne imtisal, toplumsal statü farklılıkları ve evlatlıklar hakkındaki algı değişikliği durumu göz önünde bulundurulmalıdır.³⁸

İlk inen sûre ve âyetlerde ibadetlerden ziyade tevhit, ahlak ve adalet merkezli bir yaşam inşasının hedeflendiği anlaşılmaktadır. Genel olarak fazilet, sadakat, hesap verebilme, kibirlenmeme, tevazu, adaletten ayrılmama, kul/insan haklarına riayet etme, ölçü ve tartıya uyma, ahireti gözetme ve seküler yaşamı terk etme gibi temel umdeler vurgulanmaktadır.³⁹ Kur'ân'ın nüzûlündeki konusal tedricilik olgusu tefsirde paradoksal yorumlardan kurtulabilmek için dikkat edilmesi gereken önemli nirengi noktalarından biridir. Örneğin Enbiyâ ve Lokman sûrelerinde Yüce Allah'ın ilmi ve kudreti, hiç kimseye haksızlık yapılmayacağı, insanın sorumluluğu, hesaba çekilmesi ve cezalandırılması bağlamlarında; yapılan iyi veya kötü herhangi bir iş ve davranışın hardal tanesi kadar olsa, kayanın içinde, göklerde ya da yerin derinliklerinde bile olsa hesabının sorulacağı beyan edilmektedir.⁴⁰ Âyetin siyak ve sibakı, bağlamı ve lafzın zahirinin delâletinden açıkça bu mânalar anlaşılmasına rağmen bazı tefsirlerde hardal tanesi terkiğine ve bahse konu kayanın özelliklerine dair maksadını aşan ve hatta isrâiliyâta varan izahlarda bulunulması veya hakikatin böylesi edebî bir üslupla anlatılmasının uzun uzadıya beyan edilmesinin açık bir paradoks olduğu

³⁷ Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 9/174.

³⁸ Akpınar, "Gençlere Örnek Bir Kur'ân Kahramanı", 105-108; Hamit Sevgili, *Kuran'ı Kerim'de Özel İsimler* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 15-16-64.

³⁹ Bu konularla ilgili bazı âyetler için bk.: Hûd 11/112; el-İsrâ 17/13; Tâhâ 20/81; el-Enbiyâ 21/18-19; el-Furkân 25/63; et-Tûr 52/21; el-Müzzemmil 73/9; el-Mutaffîn 83/1-6; el-'Alâ 87/16-17; el-İhlâs 112/1.

⁴⁰ el-Enbiyâ 21/47; Lokmân 31/16; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsîmî, *Mehâsinü't-te'vîl*, nşr. Muhammed Bâsil U'yûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418-2003), 8/30.

düşünülmektedir.⁴¹ Hakeza hikmet-i ilahî gereği bazı konuların bilinmesinin kıssada verilmek istenen temel mesaj bakımından faydalı görülmediği için Kur'ân kıssalarında bazı hususlar mübhem bırakılmıştır.⁴² Yûsuf sûresinde de Hz. Yûsuf'un (as) kuyuya atıldığı ve değersiz birkaç dirheme, yok pahasına satıldığı belirtilmektedir.⁴³ Kardeşlerinin, Hz. Yûsuf'un konumunu, peygamberliğini ve değerini idrak edemediklerinin anlatılmak istendiği bu hadisede bazı müfessirlerin onun kaç dirheme satıldığı meyanında yoğun mesai harcamaları ve hatta buna dair tayinlerde bulunmaları, kaç yaşındayken kuyuya atıldığı ve orada kaç gün kaldığı ile ilgili beyanları da yine ilginç bir paradokstur. Hz. İsa'nın (as) gökten indirmesi için Yüce Allah'a dua ettiği ve neticede gökten indirilen mucizevî sofrada hangi yiyeceklerin bulunduğuuna dair müfessir yorumları da bu paralelde bir paradokstur.⁴⁴

3. Yakın Dönem Tefsir Yorumları

Diğer tabii ve sosyal disiplinler gibi tefsir ilmi de dinamik bir yapıya sahiptir. Müfessirler, Hz. Peygamber zamanından itibaren yakın döneme ve günümüze kadar Kur'ân'ı küllî ve evrensel ilkeleri muvacehesinde anlamaya ve beyan etmeye çalışmaktadırlar. Kur'ân, belirli bir zamanda yaşayan insanlara onların anlayacağı tarzda ilahî mesajını sunmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân, her asır ve dönem insanının tabi olacağı küllî ve aslî meseleleri beyan eden evrensel bir kitaptır.⁴⁵ Bu noktada oluşan yanlış ve paradoks durum; fitrî ve evrensel ilkelerin günümüz ve geleceğe adapte edilememesidir. Bilindiği üzere paradoks kelimesi sözlükte, "Yaygın ya da yerleşik görüşe aykırı olan şey ya da düşünce, makul gibi görünebilmekle birlikte, gerçekte akla aykırı olan sonuç"⁴⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım ekseninde Kur'ân âyetlerinin; bilimsel-ilmî temayüller, makâsîd ve hikmetten uzak lafızca yaklaşımlar veya mezhebî, fırkacı, subjektif ve ideolojik yorumlar çerçevesinde paradoksal izahlara tabi tutulduğu görülmektedir.

Kur'ân ve sünnete dayalı İslamî düşünce nezdinde ilim, dinin bir parçasıdır. Hakiki bir ilim, dine ve dinî metinlerde ifade edilen bilgilere aykırı değildir. Düşünmeyi ve akli kullanmayı emreden bir kelâm üzerine yapılacak yorum ve beyanatlar mantıksal tutarlılık esasına dayanmalıdır. Kur'ân âyetlerinin tefsirinde karşılaşılan paradoksal

⁴¹ Kur'ân'ın ana konuları ve hedefleri muvacehesinde varılan bu kanaati teyit eden yorum ve açıklamalar için bk. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâ'limü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Begavî)*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420), 3/588-589; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 25/121; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1424), 8/4331.

⁴² Kur'ân'da mübhem olarak zikredilen insan, hayvan, melek, bitki ve diğer bazı kelimelerin delâletleri hakkında eserler kaleme alınmıştır. Bu meyanda ilk eser Süheylî'nindir. Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheylî, *et-Ta'rif ve'l-İlâm fîmâ (bimâ) übhime mine'l-esmâ' ve'l-a'lâm fi'l-Kur'ân*, nşr. Mahmûd Rebî' (Kâhire: Matbaatü ve verşetü teclîdî'l-envâr, 1938-1356).

⁴³ Yûsuf 12/10-15-20.

⁴⁴ el-Mâide 5/114; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân (et-Tefsîrü'l-kebîr, Tefsîrü's-Sa'lebî)*, nşr. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1422-2002), 4/127-128; 5/203; Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/231-233-236; 4/516.

⁴⁵ Şah Veliyullâh ed-Dihlevî, *Tefsîr Usûlü el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, çev. Afaracı Abdullah Samed (b.y.: İtisam Yayınları, 2015), 60.

⁴⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, ed. Derya Önder (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 348.

yorumlardan biri de Kur'ân'ın, zorlama te'villerle bilimsel birtakım buluş ve icatlara işaret ettiği söylemidir. Halbuki ilimlerin oluşum ve gelişiminin temel prensiplerini açıklamak ne Kur'ân'ın indiriliş maksatları ne de insana yüklenen mükellefiyetler arasında vardır. Kur'ân'ın maksatları ve gaye-muhteva dengesi düşünüldüğünde de bu iddianın tutarlılığı açıkça anlaşılacaktır.⁴⁷ Kur'ân'ı hayatın merkezinden uzak bir şekilde salt ilmî ve akademik enstrüman kabul etmek veya bu nevi muameleleri ona reva görmek onu yeterince ciddiye almamak, layık olduğu kıymet ve değeri vermemektir. Halbuki Kur'ân; insan tasavvurunda heybet ve azametleriyle bilinen somut nesnelere olan göklerin, yer kürenin ve dağların, ağır sorumluluğunu yüklenmekten korkup çekindikleri önemli bir emanettir. Şayet şuurla verilip de kendilerine Kur'ân'ın teklifleri indirilecek olsa dağların dahi haşyetinden pamparça olacağı ilahî bir kelimedir.⁴⁸

Fikir ve tezler, sağlam delil ve zeminlere istinat etmediği takdirde bilimsel açıdan mânasız ve değersizdir. Zira çelişik hükümlere dayanan bilgi ve veriler üzerinden katı yargılara ulaşılamaz.⁴⁹ Delillerin çokluğundan ziyade kuvvetli olması gerektiği de bilinmesi gereken bir başka realitedir.⁵⁰ Bilgi; doğrulanabilirliği mümkün olan, insanın idraki ve kapasitesi yönüyle deneysel ve değişken olandır.⁵¹ Vahye dayandırılan ve teolojik mahiyet içeren söz ve metinlerin mezkûr yöntemlerle izah edilmesi bu açıdan asla kabul edilemez. Değişken olandan hareketle sabit olan hakkında kesin kanaat ve yargıda bulunmak yanlıştır. Bu yüzden bilimsel tefsir konusunda son derece ihtiyatlı hareket etmek lazımdır. Çünkü bilimsel doğru ile vahyin doğruluğu iki farklı şeydir. Bilimsel tefsir; Kur'ân adına söz söyleyenler dikkatli konuştuklarında faydalı, lalettayın ve özensiz bir dil kullandıklarında ise son derece zararlıdır. Diğer taraftan, pozitif bilimin mahiyeti ve tabiatını doğru anlamadan "bilimsel tefsir" diye bir kavramı kabul etmek pek çok mantıkî tenakuzu barındırmaktadır. Râzî'nin kendi dönemi bilimsel sınırlarında dünyanın dönmediğini veya sakin olduğunu iddia etmesi ve hatta döndüğü var sayıldığı takdirde karşılaşılacak sıkıntıları sıralamasına karşın günümüzde bilim ve teknolojinin hızlı bir şekilde gelişmesiyle hakikatin böyle olmadığını söylemek mümkündür.⁵² Hakeza Celâleddin el-Mahallî'nin (ö. 864/1459), Dünya'nın küre şeklinde yuvarlak değil, düz ve yayılmış olduğunu iddia etmesi bugünkü bilimsel verilerle mukayese edildiğinde kabulü mümkün değildir.⁵³ Dolayısıyla müfessirlerin Kur'ân âyetlerini, mutlak doğrular addedilen bilimsel verilerle izah etmeleri paradoksal yanılgılara düşürebilmektedir. Burada aslında dirayet tefsiriyle birlikte başlayan ve Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî ve Süyûtî ile devam ederken bir süre donuklaşan ve batı biliminin Kilise hegemonyasından sıyrılarak reform-rönesans hareketiyle bağımsız yapıya bürünen pozitif bilime bir reaksiyon olarak ortaya çıkan ve M. Ahmed el-

⁴⁷ İsmail Çalışkan, "Kur'ân Muhtevasının Epistemolojik Taksimi -Kur'ân'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 244-246.

⁴⁸ el-Ahzâb 33/72; el-Hasr 59/21; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/405-406; 5/303.

⁴⁹ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/22.

⁵⁰ Ahmed b. Mustafa Tâşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âtı'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 1/9 (Eserin mukaddimesinden).

⁵¹ Şehmus Demir, "Bilimsel Tefsirin Tarihi Süreci ve Eleştirisi", *Kur'ân ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 75-79.

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/336-337.

⁵³ Celâleddin el-Mahallî - Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (Kâhire: Daru'l-hadis, ts.), 805.

İskenderânî (ö. 1889), el-Kevâkibî (ö. 1902), Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1919) ve Tantâvî Cevherî (ö. 1940) ile devam eden ilmî tefsir anlayışını etraflıca izah etmeyeceğiz. Asıl konumuzun paradoks yorumlar olması ve araştırmamızın hacminin kısıtlılığı buna müsaade etmemektedir.⁵⁴

Pozitif ve rasyonalist bilimin metotlarıyla ulaşılan veriler mutlak değişmez doğrular değildir. Bilim dalının alanı ve metodolojisi çerçevesinde kendisini yetiştirmiş kişiler tarafından ortaya konmuş, bilim adamlarının yaşadıkları çağın bilgi, bulgu ve şartlarına göre ifade ettikleri faraziye, düşünce, tez ya da teorilerden ibarettir. Bilim, bugün için gerçek kabul edilen sayısal ya da sosyal postulatlardan/verilerden ibarettir.⁵⁵ Tutarlı, tatmin edici ve çözümlayici yeni paradigmanın daha öncekileri ortadan kaldırmasıyla varılan kesin olmayan olağan sonuçlardır.⁵⁶ Bu nedenle gerek bütün ilimlerin Kur'ân'da bulunduğu iddiası gerekse Kur'ân âyetlerinin bilimsel veriler ışığında tefsiri düşüncesiyle yapılan Kur'ân yorumları; Kur'ân'ın konusu, amacı, tefsir ilminin tanımı, yöntemi ve kaynakları bakımından paradoks teşkil etmektedir.⁵⁷ Müfessirin, mutlak ve küllî mânalar içeren ilahî kelâmı salt bu amaçla tefsir etmesi hem Kur'ân'ın indiriliş gayesi hem de bilimsel verilerin gelecekte değişebilme ihtimali yüzünden ciddi bir paradoks halindedir. Örneğin Mü'minûn sûresindeki سَبْعَ طَرَائِقَ “yedi yol/gök”⁵⁸ ifadesi müfessirlerce farklı yorumlanmaktadır. Şevkânî, “طَرَائِقَ” lafzını gökler/semâvât şeklinde yedi kat olarak tefsir etmektedir. ‘Yıldızların ve meleklerin yolları’ mânasında olduğunu ifade edenlerin de bulunduğunu belirtmektedir.⁵⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır da “طَرَائِقَ” lafzının kat, yol ve sistem (manzûme-meslek-sistem solar) mânasına geldiğiyle ilgili farklı görüşleri aktararak yedi yolu ilimle ilişkilendirmektedir. Ona göre yedi yoldan maksat; mezkûr ifadenin geçtiği âyetin son kısmının da teyit ettiği üzere beş duyu, akıl ve vahiy olmak üzere yedi anlama yoludur. Ama şu da var ki bugünkü fizik, kimya veya astronomi; genel olarak ilmin tamamı değildir.⁶⁰ Hakeza Zâriyât sûresindeki وَأَنَّ لِمُوسَىٰ وَآلِهِ الْقِبْلَ “Şüphesiz biz genişletmekteyiz.”⁶¹ ifadesini, Şevkânî ve Âlûsî; yeryüzünde yağmurla rızkın genişletilmesi şeklinde yorumlamaktadırlar.⁶² Mevdûdî ise bu âyetteki mezkûr ifade konusunda hem güç ve kudret hem de genişletmek mânasının bulunduğunu, kâinatın sürekli genişletildiğini ve orada her an yaratma ve muazzam gelişmelerin

⁵⁴ İlmî tefsirin tarihi gelişimi, taraftarları ve tenkit edilen yönleri hakkında bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/369-382; 2/402-406.

⁵⁵ Mâlik Bin Nebî - Ergun Göze, *Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 17.

⁵⁶ Abdurrahman Denктаş, “Thomas Kuhn’un Bilim anlayışı Üzerine”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2015), 28-29.

⁵⁷ bk. Kutbettin Ekinci, “Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu”, *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 172-175.

⁵⁸ el-Mü'minûn 23/ 17.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenney'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 3/565.

⁶⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.), 5/517-518-520.

⁶¹ ez-Zâriyât 51/47.

⁶² Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/109; Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'îl-mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 27/17.

olduğunu anlatmaktadır.⁶³

Reşîd Rızâ, nüzûl asrındaki insanlar tarafından bilinmeyen tarihî ve bilimsel gerçeklerin çoğunu içermesini Kur'ân'ın i'câzî özelliklerinden biri olarak ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân'ın ilk muhatapları hurma ağaçlarının aşılmasını bizzat kendi elleriyle yapıyor; fakat âyette bahsedilen, rüzgarların bitki ve ağaçların aşılmasındaki rolünü bilmiyorlardı. Bu yüzden olsa gerek müfessirler, rüzgarların aşılacağı olarak gönderilmesinden söz eden âyeti mecazî mânaya yorumlamışlardır.⁶⁴ Gene Reşîd Rızâ, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelişini ifade eden Zümer sûresi beşinci âyeti de Dünya'nın küre şeklinde oluşuna delil getirmektedir. Hakeza Güneş ve Ay'ın kendi menzillerinde akıp gitmesinden söz eden Yâsîn sûresindeki âyetler hakkındaki mütekaddim müfessirlerin söylemlerinin, uzay ve astronomi bilimlerinin tespit ettiği verilere karşı muhalif ve paradoks durum oluşturduğunu ifade etmektedir.⁶⁵ Aynı şekilde Kur'ân'da Yüce Allah'ın yer ve gökleri evreler (tedricî) halinde yarattığı beyan edilmektedir.⁶⁶ Bunun hikmeti ise kâinatın tekevvünü ve yaratılış evrelerine dair tarihî bilgi vermek değil, zatının kudret ve hikmetinin tefekkür edilmesidir. Zaten tedricî olarak gerçekleşmemiş olan ilk yaratılışın tarihi ve mahiyeti bilinmemektedir.⁶⁷ Reşîd Rızâ, tefsirinin bir başka yerinde de yer ve göklerin daha önce bitişik iken ayrılmaları, her şeyin sudan yaratılması, gökyüzünün tavan, yeryüzünün yayılması ve dağların sabit kılınması, gece-gündüz, güneş ve ayın düzenli hareketlerine dair astronomi ve diğer ilimlerin bilimsel teorilerini nakletmektedir. Bunları Kur'ân vahyi çerçevesinden ele alan müfessir her defasında bütün bunların bir iptila, ibret, tefekkür ve tezekkür vesilesi olduğunun altını çizmektedir.⁶⁸ Ömer Rıza Doğrul da Kur'ân'daki kevnî âyetleri yer yer bilimsel verilerle teyit ederek izah etmektedir. Kur'ân'ın kevnî âyetleriyle insanların nazarlarının kâinattaki ilahî yasalara çevrildiğini belirtmektedir.⁶⁹

Kur'ân; inananlar için sonsuz bir ilim ve irfan kaynağı, hidayet ve saadet rehberidir. Ne dinin özü ve tabiatında ne de temel kaynağı olması bakımından Kur'ân'ın kendisinde herhangi bir paradoks söz konusudur.⁷⁰ Tanık olunan birtakım paradokslar ise ya ilahî kelâmı anlamaya çalışan bireyden ya da o sözün sınırlılıklarından kaynaklanmaktadır.⁷¹ Kur'ân'ın tefsirindeki asıl maksat Yüce Allah'ın muradını ortaya koymaktır. Fakat tefsirlerde genellikle müfessirin maksadı ve amacı ön plana çıkmaktadır. Bu da aynı metin üzerinde müfessir adedince farklı yorumların doğmasına, hatta müfessirin maksadı ve yaklaşımı değişikçe anlamın da değişerek paradoksal bir duruma düşülmesine neden olmaktadır. Oysaki Kur'ân âyetlerine kişilerin heva ve hevesleri doğrultusunda mânalar verilmesi, asıl maksadı ıskalayarak paradoksal bir yaklaşımdır. Vahyin kaynağı Yüce Allah'tır. Kur'ân sûre adları ve genel

⁶³ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 5/517.

⁶⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr* (b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Âmme, 1990), 1/175-176; Konuyla ilgili âyet için bk. Hicr 15/22.

⁶⁵ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/177; Bahse konu âyetler için bk. Yâsîn 36/38-40.

⁶⁶ el-Bakara 2/29.

⁶⁷ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1/208.

⁶⁸ Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 17/24-25-29; 23/9-14; Konuyla ilgili âyetler için bk. el-Enbiyâ 21/30-31-32-33.

⁶⁹ Ömer Rıza Doğrul, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsir-i Şerîfi Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Bilgi Basım ve Yayınevi, 1955), 1/22; 2/742-743-806.

⁷⁰ en-Nisâ 4/82.

⁷¹ bk. Yeşilyurt, *Sözün Anlamı Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*, 61.

muhtevâsından Yüce Allah'ın muradını tespit etmek, ona dair tefsir ve beyanlarda bulunmak mümkündür. Örneğin Kur'ân'ın yirmi yedi sûresinde itikâdî ve fikrî konulardan, yirmi dört sûresinde tabii ilimlerden, sadece dört sûresinde de ibadetler ve diğer ahkâm ile ilgili konulardan söz edilmektedir. Bu durum Kur'ân'ın ilahî maksada matuf olarak genel hedef ve eğilimini de ortaya koymaktadır. Hal böyleyken hem Kur'ân'ın tefsiri faaliyetinde hem de insanlara tebliği ve hayata tatbikatı meselesinde ehem mühim noktasında doğru olmayan bir yaklaşım içerisine girmek açık bir paradoks olsa gerektir.⁷²

İlahî kelâmın mânaları, maksatları, hikmetleri ve ibret verici yönleri üzerinde durulması mütekellimin muradına da uygun olan bir yaklaşımdır. Sözelimi, اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ، فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ “*Sen ve eşin cennette yerleşip dilediklerinizden yiyin. Ancak şu ağaca yaklaşmayın!*”⁷³ meâlindeki âyette, ilgili ağacın türü hakkında; buğday, incir, üzüm gibi farklı yorumlar yapılmaktadır. Oysaki âyetin maksadı mezkûr ağacın türü hakkında bilgi vermek değildir. Âyetin lafzı bu türlerden herhangi birine de delâlet etmemektedir. Hal böyleyken müfessirlerden aynı metin hakkında paradoks teşkil eden yorumlar yapılmaktadır.⁷⁴ Maksat ilahî kudreti tefekkür etmek, ibret ve öğüt almak olmasına rağmen bazı tefsirlerde Fâtihâ sûresinde vecîz olarak zikredilen ve fakat küllî mâna ifade eden الْعَالَمِينَ “*âlemler*”⁷⁵ lafzı hakkında müfessirler; melekler, cinler, insanlar, bilinen bilinmeyen bütün varlıklar, bin, bin dört yüz, bin altı yüz ve on sekiz bin gibi çok farklı adet ve muhtevaya dair beyânî içerik nakletmişlerdir.⁷⁶ Halbuki burada düşünülmesi gereken asıl maksat; âlemler denildiğinde insan tasavvurunda şekillenen bütün her şey üzerindeki Yüce Allah'ın ilmi, iradesi, kudreti ve diğer başka yönlerden zât-ı bârisi dışındaki eşyayı ihatası olmalıdır. Âlemlerin sayısını bilen ancak Yüce Allah'tır.⁷⁷ Şayet âyetin maksadı adet ve teferruat yönünden bilgi vermek olsaydı açıkça belirtilmesine bir mâni olamayacağı da muhakkaktır.

Tümce, kelime ve kavramlar; kendileriyle hikmetli mânaları veya makâsıdî/gâî anlamları ifade etmeleri açısından dilin sembolik göstergelerdir. Kur'ân'daki mekân, zaman ve şahıs isimlerini muhtevî âyetleri de bu perspektiften düşünmek yanlış bir yaklaşım olmaz. Yani esasında bu öğelerle lafzî ve zâhirî mânalarının ötesinde umûmî bir düşünce, küllî ve genel bir ilkenin anlatılmak istenmesi muhtemeldir. İşte tam da bu noktada paradoksal yorumların âyetteki kişi, mekân ve zaman kavramlarındaki hikmet ve makâsıdî/gâî mânaların tespitinde gündeme geldiği görülmektedir. Örneğin âyette yeryüzünde ibadet maksadıyla inşa edilen ilk evin Kâbe olduğu anlatılırken, aslında Kâbe sembolizmi üzerinden Allah'ın bütün varlıkları kuşattığı ve kişi her neredeyse onunla birlikte olduğu düşüncesi anlatılmaktadır. Kutsal olanla ilişkisi bakımından eşyaya gösterilen saygının insana da gösterilmesi gerektiği ilkesi

⁷² bk. Ali Şeriatî, *Kur'ân'a Bakış*, çev. Ali Seyyidoğlu (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 109-110.

⁷³ el-A 'raf 7/19.

⁷⁴ Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1/159.

⁷⁵ el-Fâtihâ 1/2.

⁷⁶ es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 1/33-34.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim el-İt'fiyyîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384-1964), 1/138-139; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, 1/81-82.

hatırlatılmaktadır.⁷⁸ Kur'ân'ın müteşâbih âyetlerinden sayılan hurûf-ı mukattaalar konusunda da müfessirler arasında paradoks oluşturan yorumlar yapılmaktadır. Halbuki mânâları kesin olarak bilinemeyen mezkûr harflere mutlak yorumlar getirmek müfessirler sorumluluğuyla bağdaşmayacak bir yaklaşımdır. Çünkü "Müfessirler kendilerine teveccüh etmesi melhûz olan manevî bir mesuliyetten son derece titrerler. Müfessir olmak, öyle kolay bir şey değildir. Bunun için pek çok ilim ister, büyük bir zekâ ve irfan ister, nezih bir akideye haiz olmak lazım gelir, tefsire hâs olan usûl ve kavâide riayet etmek lazımdır."⁷⁹

Subjektif kelimesi sözlükte, "fâil, özneye ait; nesnelere kendi gerçeği yerine fâilin düşünce ve duygularına dayanan; şahsî, ferdî ve enfûsî"⁸⁰ mânâlarına gelmektedir. İdeoloji kavramı ise "siyasal veya toplumsal bir öğretiyi oluşturan, bir hükümetin, bir partinin, bir grubun davranışlarına yön veren politik, hukuki, bilimsel, felsefî, dinî, moral, estetik düşünceler bütünü" demektir.⁸¹ Herhangi bir ilmî konuda olduğu gibi Kur'ân tefsirinde de âyetler beyan edilirken ya duyu organlarıyla edinilen objektif verilerden ya da öznenin kendisine ait subjektif -ideolojik, indî, enfûsî-delillerden istifade edilmektedir.⁸² Kur'ân'ın ideolojik ve subjektif paradigmalara yorumlanması müfessirleri birtakım paradokslara maruz bırakacağı tabiidir. Hz. Peygamber'in vefatını izleyen ilk asırlardan itibaren, tefsirin tedvin dönemi sonrasındaki dil/lügavî, mezhebî veya siyasî/ideoloji eksenli tefsirler; bu dönemde Kur'ân'ı anlama, düşünme, anlamlandırma veya içselleştirme olgularının belirgin bir arayış ve hedef konusu haline geldiğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Tarih boyunca din, subjektivizm ve siyaset/ideoloji olguları kimi zaman müsbet kimi zaman da menfi olmak üzere sürekli bir ilişki ve etkileşim içerisinde olmuştur. Bu süreçte ya dinî algı veya metinlerin subjektif ve ideolojik yorumların etkisi altında kaldığı ya da dinin, insanların öznel kanaatlerini veya zihinlerindeki ideolojilerini şekillendirdiği gözlemlenmektedir.⁸³ Gerek tefsir tarihinin erken dönemlerindeki mezhebî ve fırkacı anlayışlar gerekse yakın dönemdeki ideolojik ve subjektif yaklaşımlar bu alandaki paradoksal yorumların kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Kur'ân, kendisi muhkem ve sabit olduğu halde ona yönelik tefsirî yorumlar; anlam, içerik, üslûp veya kullanılan dil açısından zamanla değişikliğe uğramıştır. Başlangıçtan beri izlenen veya sonradan kazanılan ideolojiler de Kur'ân tefsirinde paradoksal yorumlara neden olabilmektedir.⁸⁴ Kur'ân'ın heva, heves ve menfaat gibi saiklerle subjektif veya ideolojik yaklaşımlarla yorumlanması ciddi bir paradoks durumu oluşturmaktadır. Zira, İslamî düşünce ve Kur'ânî hedefler; siyasete, ideolojilere ve subjektif kanaatlere tabi kılınmamalıdır.⁸⁵ Kur'ân; lafızlarının farklı vecihleri bulunan, muhatabın maksadına

⁷⁸ Ayrıca bk. Ömer Faruk Yavuz, "Kur'ân'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", *Milîl ve Nihal* 3/1-2 (Aralık 2005), 44-45-50; Âl-i İmrân 3/96.

⁷⁹ Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1/161.

⁸⁰ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 1005.

⁸¹ Şükrü Halûk Akalın (ed.), *Türkçe sözlük* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 2011), 1152.

⁸² bk. Metin Yurdağür, "Âfâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/398.

⁸³ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 263.

⁸⁴ Muhammed Bahaeddin Yüksel, "Kur'ân'ın İdeolojik Yorumu Sorununa Genel Bir Bakış", *Edebali İslamiyat Dergisi* 1/2 (2017), 66-67.

⁸⁵ Kur'ân'ın temel hedefleri bakımından müslüman toplumun tesisi ve idaresi bağlamında "şûra" kavramına değinen Fazlurrahman; Kur'ân'ın imtiyazlı ve seçkinler sınıfı diye bir zümreyi kabul

göre farklı yönlerle yorumlanabilen bir kitaptır.⁸⁶ İddialara meşru zemin aramak, fikirleri sağlam bir referansa dayandırmak veya tashih etmek gibi gayelerle tefsir tarihi boyunca farklı ekol ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın diğer âyetleri ve sahih hadis rivayetleriyle desteklenmeyen, mücerret re'ye dayanan subjektif kanaat ve değerlendirmeler; paradoksal yorumların ana nedenidir. شُورَى "şûra"⁸⁷ ve أُولِي الْأَمْرِ "ülü'l-emr"⁸⁸ gibi Kur'ân kavramlarının siyasi ve ideolojik maksatlarla yorumlanması da bunun açık bir tezahürüdür.⁸⁹

Sonuç

Kur'ân; Allah, insan, varlık ve tabiatla ilgili çok farklı konulardan bahsetmektedir. İbadet, ilim, idare, siyaset ve ticaret gibi hayatın hemen her alanında yer alan Kur'ân'ın insanlar arasındaki değeri ve konumu, çok farklı boyutlarda tezahür etmektedir. Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve usûlüne göre yorumlanabilmesi noktasındaki çaba ve hassasiyet bahse konu boyutlardan biridir. Kur'an, mutlak doğrudur. Fakat onun hakkında yapılan yorumlar izafidir. Kur'an'ı, Kur'an'ı anladıklarını iddia eden kişilerin anlayışları üzerinden anlamak mutlak hakikatin mahiyetini keşif ve idrak noktasında önemli bir yaklaşım olmakla birlikte asla yeterli değildir. Akademi ve sosyal camiadan kimileri Kur'ân'ın mânasına ağırlık verirken kimileri de maksut olan mânâyı ihmal edecek şekilde sadece lafzına odaklanmıştır. Bu her iki yönelişin insan yaşam ve düşünce dünyasında farklı yansımaları olmuştur. Kur'ân'ın asıl amaç ve maksadından olmayan, lafzı ve lafzî karakterlerine odaklanmak Kur'ân'ı layık olduğu konuma yerleştirmemek veya onu yeterince ciddiye almamanın sonucudur. Buraya kadarki izahlardan da anlaşılacağı üzere paradoksal yorum kavramı esasında geniş bir alanı kapsamaktadır. Fakat biz, araştırma konumuzun kapsamı ve sınırlarını belirlemek adına bir ilmi disiplin olarak tefsir tarihi ve Kur'ân âyetleri şeklinde ifade etmek istedik. Öte yandan Kur'ân'daki mekân, zaman ve şahıs öğelerini içeren âyetleri inceleme konusu edinerek paradoksal yorumla ilişkin tahlil ve değerlendirmelerimizi daha spesifik hale getirmeye gayret ettik. Bu yüzden Kur'ân tefsir tarihindeki farklı dönemlerdeki müfessirlerin ilgili âyetleri beyan ve izahlarına ağırlık verdik. Bunlar arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinden paradoks olgusunu ele almaya çalıştık. Hem tefsirin diğer konularında hem de tefsir tarihinin başlangıcından günümüze farklı dönemlere sâri, çoklu nedenleri olan ve temelde subjektif karaktere sahip bu meseleyi bir çırpıda halledip sonuca bağlamak bilimsel ve akademik açıdan da elbette çok mümkün değildir. Bununla birlikte Kur'ân'ın tefsiri ve anlaşılması noktasında meseleye dair bir farkındalık oluşturduğumuzu düşünmekteyiz.

etmediğini, yönetimin toplumun/ümmetin ortak meselesi olduğunu ifade etmektedir. bk. Fazlur Rahmân, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 66-70-74-76-77.

⁸⁶ Bu mânadaki rivayet için bk.: *قُرْآنٌ مُتَمَلِّقٌ فَاجْتَلِبُوا عَلَيَّ أَحْسَنَ وَجْهِهِ* "Kur'ân itaatkardır. Zü vücuttur. Onu en güzel yöne hamledin" Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424-2004), 5/255 (Hadis No: 4276); Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/163.

⁸⁷ Â-i İmrân 3/ 159; eş-Şûrâ 42/38.

⁸⁸ en-Nisâ 4/59-83.

⁸⁹ Hem bu kavramlar hem de Kur'ân tefsirindeki siyasi temayül ve eğilimlerin tarihi süreci hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 262-266-281-287.

Nüzûlünden kıyamet kadar bütün insanlık için Kur'ân'ın, vahiy kültürünü devam ettiren en son ilahî kitap olması ve bu mânadaki evrenselliği Kur'ân'daki şahıs, eşya ve mekân isimlerinin; dinî, kültürel, coğrafi veya tarihî saik ve zorunluluklarla kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bu yüzden Kur'ân'daki mezkûr metaforların, müteâl olan varlıkla sembolik bir ilişkileri olmadığı sürece sadece ana mesajı ve maksadı ifade etmeye yardımcı unsurlar olduklarını ifade etmek mümkündür. Araştırmamıza neden olan söz konusu öğelere bunun ötesinde mânalar atfetmek paradoksal yorum ve çıkarımlara neden olmaktadır. Teolojik olarak vahiy kaynaklı olduğu yani Yüce Allah tarafından indirildiği için kendisinde asla bir çelişki bulunmayan Kur'ân'ın tefsiri ve yorumlanmasında çeşitli durum ve maksatlara dönük olmak üzere bazı paradoksal değerlendirmeler yapılmaktadır. Mesela müfessirlerin ilmî ve akademik nesnellikten uzak yorumları zaman içerisinde tefsirde paradoksal bir durum oluşturmaktadır. Meselenin çözümü noktasında, Kur'ân'ın nüzûlündeki konusal tedricilik olgusu tefsirde paradoksal yorumlardan kurtulabilmek için dikkat edilmesi gereken önemli nirengi noktalarından biridir. Mekân, zaman ya da şahısla ilgili isimlerin Kur'ân'da zikrediliyor olmasından onların çok önemli, hatta mukaddes olduğu düşüncesi çıkarılmamalıdır. Makale iç başlıklarındaki izahlarda da ifade edildiği gibi bu tür âyetleri yorumlarken ekseriyetle üzerinde durulması ve odaklanması gereken husus, bu tür özne ve nesnelere verilmek istenen mesaj ve düşüncelerdir. Dönemsel olarak izah etmeye çalıştığımız başlıklardaki beyanlardan da anlaşılacağı gibi bazı müfessirlerin, kelâmın asıl maksadı dışındaki detaylarla iştiğal etmeleri, mütekellimin o sözle anlatmak istediği ana mesajın ayrıntılar içerisinde dağılıp kaybolmasına neden olmaktadır.

Metot olarak tefsir tarihinin farklı dönemlerini izlediğimiz, akademi ve ilim camiasında da meşhur olan bazı müfessirler üzerinden izah etmeye çalıştığımız paradoksal yorum konusunun tefsir ve Kur'ân araştırmaları sahasına bilimsel bir katkı sağladığına inanmaktayız. Lafzı muhkem ve sabit olan ilahî metin olarak Kur'ân-ı Kerim'in farklı müfessirler tarafından, indiriliş maksadından farklı şekilde yorumlanması bir paradoks sorunsalının olduğunu göstermektedir. Bu sorunu irdelediğimiz makalemizde Kur'ân'ın; pozitif bilimlerin verileriyle, ideolojik ve subjektif yaklaşımlarla yorumlanmasının doğru olmadığı sonucuna varılmaktadır.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Halûk (ed.). Türkçe sözlük. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.
- Akpınar, Ali. "Gençlere Örnek Bir Kur'ân Kahramanı: Kur'ân'da İsmi Geçen Tek Sahâbî Hz. Zeyd". *İlahiyat Akademi Dergisi* 12 (2020), 97-116.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el- Hüseyinî el-. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Meâ'limü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Begavî)*. nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1420.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.

- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. ed. Derya Önder. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Clark, Michael. *Paradokslar Kitabı*. ed. Bahadır Vural. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayın, 2008.
- Çalışkan, İsmail. "Kur'ân Muhtevasının Epistemolojik Taksimi -Kur'ân'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 235-248.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424–2004.
- Demir, Şehmus. "Bilimsel Tefsirin Tarihi Süreci ve Eleştirisi". *Kur'ân ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. 400. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Denktaş, Abdurrahman. "Thomas Kuhn'un Bilim anlayışı Üzerine". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2015), 25-32.
- Dihlevî, Şah Veliyullâh ed-. *Tefsir Usûlü el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*. çev. Afaracı Abdullah Samed. b.y.: İtisam Yayınları, 2015.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, 11. Basım, 1996.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsir-i Şerîfi Tanrı Buyruğu*. 2 Cilt. İstanbul: Bilgi Basım ve Yayınevi, 3. Basım, 1955.
- Duman, M. Zeki. "Kur'ân'ın Tefsirinde Sahabenin İhtilafı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 289-309.
- Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (İbn Kuteybe). *Te'vilü müşkilî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî. *et-Tefsîrül-kebir (Tefsiru Mukâtil b. Süleymân)*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1423–2000.
- Ebüsuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Ekinci, Kutbettin. "Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu". *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 169-190. <https://doi.org/10.28949/bilimname.454785>
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Yûsuf Necâti vd. Kâhire: Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, ts.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-Tefsîr*. 11 Cilt. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1424.
- Kahraman, Ferruh. *Tefsirde İhtilafın Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Karacelil, Süleyman. "Müfessirin Kur'ân'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçir vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2007.

- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn el-. *Mehâsinü't-te'vîl*. nşr. Muhammed Bâsil U'yûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418–2003.
- Koç, Mehmet Akif - Pak, Zekeriya. "Rivâyet Ağırıklı Tefsirler". *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*. nşr. Mehmet Akif Koç. 1-466. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim el-'Itfiyyîş. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384–1964.
- Mahallî, Celâleddin el- - Süyûtî, Celâleddin es-. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Kâhire: Daru'l-hadis, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Mecdî Bâselûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426–2005.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ el-. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Nebi, Mâlik Bin - Göze, Ergun. *Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vîl*. nşr. Yûsuf Alî Bedyevî (Büdeyvi) ve Muhyiddin Dîb Müstû. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419–1998.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. *Tefsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. nşr. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1392.
- Polat, Fethi Ahmet. "Dirâyet Ağırıklı Tefsirler". *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*. ed. Mehmet Akif Koç. nşr. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Rahmân, Fazlur. *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb/et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2. Basım, 1420.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân (et-Tefsîrü'l-kebîr, Tefsîrüs-Sa'lebî)*. nşr. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1422–2002.
- Sevgili, Hamit. *Kuran'ı Kerim'de Özel İsimler*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh es-. *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm fîmâ (bimâ) übhime mine'l-esmâ' ve'l-a'lâm fi'l-Kur'ân*. nşr. Mahmûd Rebî'. Kâhire: Matbaatü ve verşetü teclidî'l-envâr, 1. Basım, 1938–1356.

- Süyûtî, Celâleddin es-. *ed-Dürrü'l-Mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1394–1974.
- Şeriatî, Ali. *Kur'ân'a Bakış*. çev. Ali Seyyidoğlu. Ankara: Fecr Yayınları, 4. Basım, 1996.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dımeşk: Dâru İbn Keşîr, 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420–2000.
- Tâşkôprîzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âtı'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa, 2. Basım, 1395–1975.
- Turgay, Nurettin. “Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri”. *Bilimname* 18/1 (2010).
- Yavuz, Ömer Faruk. “Kur'ân'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”. *Milel ve Nihal* 3/1-2 (Aralık 2005), 37-65.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.
- Yeşilyurt, Temel. *Sözün Anlamı Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*. Ankara: Avrasya Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Yurdagür, Metin. “Âfâki”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 397. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. “Kur'ân'ın İdeolojik Yorumu Sorununa Genel Bir Bakış”. *Edebali İslamiyat Dergisi* 1/2 (2017), 61-83.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1376–1957.
- “Kur'ân Yolu”. Erişim 05 Aralık 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>
- “Kur'ân'ı Ciddiye Almama Sorunumuz”. haz. M. Akif Koç. *Youtube*. Yayın Tarihi 10 Mayıs 2023.

Nakşibendiyye Tarikatında Kelimât-ı Kudsiyye Olarak Bilinen On Bir Esasın Manzum Şerhi: Nazm-ı Celî

Öz: Bu çalışma, Nakşibendiyye tarikatında kelimât-ı kudsiyye olarak bilinen on bir esasın manzum şerhi olan Nazm-ı Celî'nin tespit edilen tek nüshası üzerinedir. Ruhun terbiyesini konu edinen bu eser, şekil ve muhteva açısından incelenecektir. Nazm-ı Celî, 1260/1844 yılında Şükri Ali İbn Süleyman Nevşehrî tarafından mesnevî nazım şekliyle telif edilmiştir. Nazm-ı Celî'nin ulaşabildiğimiz tek nüshası, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 006816/8 numarada kayıtlıdır. Osmanlı Türkçesi ile yazılan bu eser, 521 beyittir. Mukaddimedeki beyitlerde insanın en güzel biçimde yaratıldığı, ilahi sorumluluğu üstlendiği, velilerin hak yolda insanlara arkadaş olduğu, Bahâeddin Nakşibend'in yolunun hak yol olduğu belirtilmiştir. Büyük bir bölümü kelimât-ı kudsiyyeye ayrılan eserde zikir, râbîta, murâkabe, velâyet ve seyr ü sulûk gibi başka tasavvufî konu ve kavramlara da yer verilmiştir. Araştırmalarımıza göre Nazm-ı Celî, kelimât-ı kudsiyyeyi nazmen şerh eden en hacimli eserdir. Müellif hattı tek nüsha olan eser, Türk İslam Edebiyatı ve Nakşibendilik literatürü açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Şükri Ali İbn Süleyman Nevşehrî, Nazm-ı Celî, Nakşibendilik, Kelimât-ı Kudsiyye.

Poetic Commentary on Eleven Principles Known As Kalimât-i Qudsiya In The Naqshbandiyya Order: Nazm al-Jalî

Abstract: This article is based on the only identified copy of Nazm al-Jalî, which is the poetic commentary on the eleven principles known as kalimât-i qudsiya in the Naqshbandiyya order. This work, which teaches ways to educate the nafs (ego), will be examined in terms of form and content in our article. Nazm al-Jalî was written in mathnawî form by Shukrî Ali Ibn Sulayman Nawshahrî in 1260/1844. The only copy of Nazm al-Jalî that we can find is registered in the Manuscripts Library of the Presidency of Religious Affairs under number 006816/8. This work, written in Ottoman Turkish, consists of 521 couplets. In the couplets in the introduction, it is stated that man was created in the best of stature, that he assumed divine responsibility, that awliya are friends of people on the right path, and that Bahâ' al-dîn Naqshband's way is the right way. In the work, a large part of which is devoted to kalimât-i qudsiya (sacred words), other sufi subjects and concepts such as dhikr, râbitah, murâqabah, wilâyat and sayr wa sulûk are also included. According to our research, Nazm al-Jalî is the most voluminous work that comments kalimât-i qudsiya in verse. This work, of which we have only a single copy in the author's hand writing, is important in terms of Turkish Islamic Literature and Naqshbandî literature.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Shukrî Ali Ibn Sulayman Nawshahrî, Nazm al-Jalî, Naqshbandiyya, Kalimât-i Qudsiya.

Necati
İŞLER* 

* Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı. E-Posta: isler@ankara.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9645-8320> Bu makalede şekil ve muhteva açısından detaylı incelenen *Nazm-ı Celî*, daha önce bir sempozyumda genel hatlarıyla tanıtılmış ve tebliğin özeti yayımlanmıştır. Bk. Necati İşler, "Verse Commentary On 11 Principles Known As Kalimât-i Kudsiyye In The Naqshbandiyya Sect: Nevşehrîli Şükri Ali İbni Süleyman's Masnavi With The Name Nazm-i Celî", Proceedings E-Book (International Marmara Social Sciences Congress (Imascon Autumn 2022), Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Rektörlüğü, 2022), 40.

Giriş

Tasavvuf, kavram olarak kötü huyları terkedip güzel huylar edinmek, incinmemek ve incitmek, nefsin arzularından arınarak Hak ile beraber olmak, nefse karşı girilen ve barışı olmayan savaş, temiz bir kalbe sahip olmak gibi anlamlara gelmektedir.¹ Bir müridin nezaretinde Hakk'a ermek için takip edilen, birtakım kuralları ve ayinleri bulunan tasavvuf yoluna ise tarikat denilmektedir.² Tarikatlar, tasavvuf düşüncesinin 12 ve 13. yüzyıllarda kurumsallaşması sonucunda ortaya çıkmıştır.³ Tarihsel süreç içerisinde Yesevîlik, Kübrevîlik, Mevlevîlik, Bektâşîlik, Kâdirîlik, Nakşibendîlik, Bayramîlik, Halvetîlik gibi pek çok tarikat müslümanlar arasında yayılmıştır.⁴ İslam dünyasında en yaygın olan tarikatlardan bir tanesi de Nakşibendîliktir.⁵ 12. Yüzyılda Türkistan'da doğan Nakşibendiyye tarikatında nefsi eğitmenin yolları "kelimât-ı kudsiyye" adıyla bilinen on bir ilkeyle sistemleştirilmiştir.⁶ *Reşehât-ı Aynü'l-Hayât*, *Miftâhu'l-Maiyye*, *Mîzânü't-Tarîk*, *Risâle-i Binâ-yı Tarîk-i Nakşibendiyye*, *Risâle-i Ubeydiyye*, *Behcetü's-Seniyye*, *Risâle-i Bahâiyye*, *Tasavvufi Ahlak* gibi Nakşibendiyye adap ve erkânıyla ilgili eserlerde bu düsturlar ele alınmıştır.⁷ *Hûş der-dem* (her nefesin farkında olma), *nazar ber-kadem* (gözü korumak), *sefer der-vatan* (Hakk'a yapılan manevi yolculuk), *halvet der-encümen* (insanların arasında kalben Hak'la beraber olmak), *yâd-kerd* (Allah'ı zikretmek), *bâz-geşt* (Hakk'a dönüş), *niğâh-dâşt* (kalbi dünyevî düşüncelerden korumak), *yâd-dâşt* (kalbin her an Hak'la beraber

¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2002), 339-341.

² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 338; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 474; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006), 3/3035.

³ Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 275.

⁴ Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 276-338.

⁵ Hamid Algar, "Nakşibendiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/335-342.

⁶ Necdet Tosun, *Bahaeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 13, 334; Mevlüt Özçelik, "Abdülğanî b. İsmâil en-Nablusî (ö. 1143/1731) ve Miftâhu'l-Ma'yye Adlı Eseri Çerçevesinde Nakşibendî Tarikatının On Bir Esâsı", *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (30 Haziran 2020), 304.

⁷ Bk. Muhyî-i Gülşenî, *Reşehat-ı Muhyî: Reşehat-ı Aynü'l-Hayat Tercümesi*, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 143-147; Mevlânâ Ali b. Hüseyin Safî, *Reşehat Aynü'l-Hayat (Can Damlaları)*, nşr. Necip Fazıl Kısakürek (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 24-33; Abdülğanî b. İsmâil Nablusî, *Tercüme-i Miftâhu'l-Maiyye fî Tarîkî'n-Nakşibendiyye*, çev. Osman Bahrî b. Muhammed Emîn (İstanbul: Basiret Matbaası, 1289), 103-127; Abdülğanî b. İsmâil Nablusî, *Miftâhu'l-Ma'yye fî Düstürü't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, thk. Cevdet Muhammed Ebü'l-Yezîd el-Mehdî (Kâhire: Dârü'l-cüdiyye, 1429), 99-123; İlhan Kasırga, *Edirneli Arapzâde Muhammed İlmî Efendi ve Mizânü't-Tarîk Adlı Eserinde Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 68-78; Mehmed Emin Tokadı, *Dokuz Risale*, ed. Hasan Şahin Aktaş (Büyüyenay Yayınları, 2019), 133-136; Ali Behcet Efendi, *Ubeydiyye Risalesi - Dar Geçitleri Aşmak*, ed. Yusuf Turan (Büyüyenay Yayınları, 2012), 37-42; Muhammed B. Abdullah Hânî, *Behcetü's-Seniyye: Nakşibendî Adabı*, çev. Siraceddin Önlüer (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 219-230; Nasrullah Bahâî, *Risâle-i Bahâiyye* (İstanbul: Kitabhane-i Nusret, 1328), 54-66; Mehmed Zahid Kotku, *Tasavvufi Ahlak* (Ankara: Seha Neşriyat, 1981), 1/2/284-289. Kelimât-ı kudsiyye üzerine Meryem Uzun tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bk. Meryem Uzun, *Nakşilikte Ruhani Eğitim Usulü: Kelimat-ı Kudsiyye* (İzmir, 2021).

olması), *vukûf-ı zamânî* (vakti gözetmek), *vukûf-ı adedî* (zikrederken sayıları gözetmek), *vukûf-ı kalbî* (kalbi gözetmek) olarak bilinen bu ilkelerin sekiz tanesi Abdülhâlik Gucdüvânî'ye (ö. 575/1179) atfedilmekle birlikte, ilk dördü Yûsuf Hemedânî (ö. 535/1140) tarafından oluşturulmuştur.⁸ Vukûfât-ı selâse denilen ve Gucdüvânî'nin zikir anlayışını ortaya koyan ilkeler ise Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389) tarafından tertip edilmiştir.⁹ Bu ilkeler mensur eserler yanında; halk, tekke ve divan şiirlerinde de doğrudan ya da manevi iktibas yoluyla yer almıştır.¹⁰ Kelimât-ı kudsiyye Nakşî şairlerin eserlerinde de ayrı bir yer tutmaktadır.¹¹ Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Neccârzâde Rızâ Efendi (ö. 1159/1746) bu ilkelere divanında şöyle yer vermiştir:

Hûş der-dem âleminde oldu cây-ı bî-bedel

Bâz-geşt-i hâcegândur âşîka künc-i ferâğ

İtmesün derbend-i gafletten **seyâhat der-vatan**

Mîhmân-ı tekyegâh-ı **hûş der-dem** olmayan

Sâbit ol sadr-ı inâbetde Rızâyâ dâim

Hûş der-demle nazar ber-kadem it şeyhâne

Eyle gül-geşt-i **sefer der-vatan**-ı ehl-i safâ

Halvet-i kalbiñi kıl **encümen-i** pîrâne

Seyâhat der-vatan eyle bu etvâr-ı kuyûd içre

Vücûd-ı mutlakı seyr eyle mir'ât-ı şühûd içre

Bûstân-ı **hûş der-dem** içredür nâişleri

Bülbül-i bâğ-ı rızâdur sâlikân-ı Nakşibend

Her lahza **hûş der-dem** idüp **bâz-geşt** ider

Meydân-ı dilde rûz-i şebân Şâh-ı Nakşibend

Şehrâh-ı meskenetde **nazar ber-kadem** yürür

Yektâ-süvâr-ı kişver-i cân Şâh-ı Nakşibend

Halvet der-encümede **sefer der-vatan** ider

Vâlâ-cenâb-ı kevn u mekân Şâh-ı Nakşibend

Hemvâre **yâd-kerd** hemîşe **nigâh-dâşt**

Eyler bu yolda devr-i revân Şâh-ı Nakşibend

⁸ Ahmet Cahid Haksever, *Ya'kub-ı Çerhi Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İnsan Yayınları, 2009), 51.

⁹ Ahmet Cahid Haksever, *XV. yüzyıl bir Türk Sufisi: Yakub-ı Çerhi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 46.

¹⁰ Murat Vanlı, *17. Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf Telakkisi* (Ankara: Gece Akademi, 2019), 282.

¹¹ Ömer Faruk Yiğiterol, *Türk Tasavvuf Şiirinde Nakşî Gelenek* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2024).

Add-i vukûf u râbita-i **yâd**-dâştur
Reftâr-ı râh-ı nûr-ı cenân Şâh-ı Nakşibend

On bir tarîk üzredir etvâr-ı sâlikân
Budur tarîk-i Hâce Kelân Şâh-ı Nakşibend¹²

Nasrullah Bahâî de bu düsturları hem mensur hem de manzum olarak şerhetmiştir. Her bir düsturun mensur şerhinin ardından birkaç beyitlik nazmlara da yer vermiştir. Bahâî, tek tek bütün düsturları şerh ettikten sonra aşağıdaki beyitlerle kelimât-ı kudsiye bölümünü bitirmektedir:

Hâcegânuñ kelimât-ı pâki
Oldı âdâb-ı sülûkî hâkî

Nakşibendiyye tarîkindaki sır
Bu kelimâta muraât iledür

Yâd-kerddür kelimâtın birisi
Zikr-i dâimdür anun mâ'nîsi

Kim **vukûf-ı adedî** dir ki nedür
Zikri vitr üstüne vakf eylemedür

Bâz-geşte virilüp mânî-i pâk
Ente maksûdî ve matlûbî rızâk

Hûş der-demde bu mânâ meşhûr
İtmek Allâh ile her demde huzûr

Bu **nigâh-dâşt** bu mânâ hoşter
Komamak kalbe havâtırdan eser

Vukûf-ı kalbî bu oldı iy yâr
Eylemek kalbe teveccüh her bâr

Viridi **yâd-daşt** bu mânâ revnak
Gözleyüp cânib-i Hakk'ı durmak

Vir bu mânâyı **nazar ber-kademe**

¹² Bk. Halil İbrahim Şimşek, "Mesnevîhân Bir Müceddidiyye Şeyhi: Neccâr-Zâde Mustafa Rıza'nın Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14 (2005), 169, 170; Neccarzâde Rıza, *Divan-ı Rıza* (İstanbul: Matbaatü'l-Amire, 1262), 109, 131, 64, 135, 86, 16; Mehmet Özdemir, *Neccâr-zâde Rıza Divânı'nın Edisyon Kritiği* (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 271, 318, 362, 231, 372, 124. Halil İbrahim Şimşek'in birinci beytin sonunu "genc-i ferâğ" şeklinde okuması hatalıdır. İlgili makede yer alan beyitlerde başka okuma hataları da bulunmaktadır.

Püşt-pâ üstüne bakup yürüme

Halvet der-encümen şerhi budur

Halk içinde itme Hak ile huzûr

Bu **sefer der-vatana** oldı meâl

Rûh-ıla cânib-i Allâh'a rihâl

Bil **vukûf-ı zamânî** ey cân

İttilâ oldı vaktiñe her ân

Vaktiñi gözle andan itme zühûl

Olasıñ tâ ki meşâyih içre fühûl

Oldı **on bir kelime** cümle tamâm

Hâcegâna idelüm biz de selâm¹³

Yukarıda zikredilen örnekler dışında kelimât-ı kudsiyyeyi manzum olarak şerheden, bir diğere eser ise *Nazm-ı Celî*'dir. Araştırmalarımıza göre *Nazm-ı Celî*, kelimât-ı kudsiyyeyi nazmen şerh eden en hacimli eserdir.

1. Nazm-ı Celî ve Müellifi

Şükri Ali İbn Süleyman Nevşehrî tarafından telif edilen eser, 27 Safer 1260 (18 Mart 1844) tarihinde tamamlanmıştır. *Nazm-ı Celî*'nin ulaşılabildiğimiz tek nüshası, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eserin adı şöyle zikredilmektedir:

Ba'de-zâ bu maqşad-ı **Nazm-ı Celî**

Râh-ı Haqq'ı saña eyler muncelî (141b)¹⁴

Eserin adı ve müellifi ferağ kaydında ise şöyle geçmektedir: “*Temme'l-kitâbü el-müsemma bi-Nazmi'l-Celî 'alâ-yedi aḥḳari'l-'ubbâd Şükrî 'Alî İbn Süleymân Nevşehrî. 'An-nâzımı ve kâtibi ve nâzırı afe'l-'Aliyyü. Sene sittin ve mi'etâni ba'de'l-elf min-hicreti men-lehu'l-'izzü ve ş-şeref. 28 Şafer sene 1260*”¹⁵

Müellif, eserde herhangi bir mahlas kullanmamıştır. Şairin adı, *Nazm-ı Celî*'nin içerisinde bulunduğu mecmuadaki diğer eserlerde de geçmektedir. Şairin müstensih olarak adının geçtiği mecmuadaki eserler *Dîvân-ı Hâlid-i Bağdâdî*, *Tercüme-i Hidâyetü't-Tâlibîn* ve *Silsile-i Sâdâtî'l-Çiştîyye*'dir. Mecmuada yer alan *Enhâr-ı Erba'a* ve *Silsile-i Sâdâtî'l-Kâdiriyye*'nin müstensihisi de kuvvetle muhtemel Şükri Ali İbn

¹³ Bk. Nasurullah Efendi, *Veliler Başbuğu Şah-ı Nakşibend*, haz. Gülser Keçeci (Buhara Yayınları, 2012), 97; Nasrullah Bahaî, *Risâle-i Bahâiyye*, 67-68. Keçeci'nin ilk beytin sonunu “bâki” şeklinde okuması hatalıdır. “Hikâye eden, anlatan” anlamında “hâki” olmalıdır. Kitapta yer alan bu beyitlerde başka okuma hataları da bulunmaktadır.

¹⁴ Makalemizde beyitlerden sonra verilen sayılar *Nazm-ı Celî*'ye ait varak numaralarıdır.

¹⁵ Şükri Ali İbn Süleyman Nevşehrî, *Nazm-ı Celî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 006816/8), 153b.

Süleyman olmalıdır. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye (ö. 1242/1827) ait olan *Dîvân*'ın ferağ kaydında “*El-Hâc Şükrî 'Alî İbn Süleymân Nevşehrî ve hüve min-'ubeydi Mevlânâ eş-Şeyh Hâlid Ziyâ'u'd-dîn en-Nakşibendî el-Müceddidî*”¹⁶ ifadeleri geçmektedir. Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Ebû Said Fârûkî'ye (ö. 1250/1834) ait olan *Hidâyetü't-Tâlibîn*'in Türkçe tercümesinin ferağ kaydında ise müstensih “*Ali Şükrî el-Hâlidî el-Müceddidî*”¹⁷ olarak kendisini tanıtmıştır. *Silsile-i Sâdâtî'l-Çiştîyye*'nin ferağ kaydında ise “*Sevvedehû el-fakîr el-hakîr 'Alî Şükrî İbn Süleymân el-mahsûb min-'ubeydi seyyidînâ el-Hâlid en-Nakşibendî*”¹⁸ ifadeleri yer almaktadır. Görüldüğü üzere şair bazen adını “Ali Şükrî” şeklinde yazmıştır. Biz kendi telifi olan *Nazm-ı Celî*'deki yazımı esas alarak “Şükrî Ali”yi tercih ettik. İstinsah kayıtlarında yer alan bu bilgiler, şairin Nakşibendî-Hâlidî olduğunu açıkça göstermektedir. Bu bilgiler haricinde Şükrî Ali İbn Süleyman Nevşehrî hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. *Nazm-ı Celî*'de az da olsa Farsça ve Arapça beyitler¹⁹ de bulunmaktadır. Bu beyitler, şairin Arapça ve Farsçaya vukufiyetini göstermektedir. Ayrıca eserin kaynakları ve muhtevası, şairin dinî-tasavvufî ilimleri de tahsil ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

2. Eserin Nüsha Tavsifi

Yaptığımız araştırmalar neticesinde eserin tek nüshasına ulaşılmıştır. Müellif hattı olan bu nüsha, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.²⁰ *Nazm-ı Celî*, daha çok tasavvufî içerikli eserlerden oluşan 006816 numaralı mecmuatü'r-resailin içinde yer almaktadır. Eser, mecmuanın 141b-153b varakları arasında olup 13 varaktan oluşmaktadır. Katalogta *Nazm-ı Celî (Şerh-i kelimât-ı kudsîyye)* adıyla yer alan eser 006816/8 demirbaş numarası ile kaydedilmiştir. 153b varağında ferağ kaydı bulunmaktadır. Ferağ kaydı 27 Safer 1260 (18 Mart 1844) tarihli olan eserin müstensihî ve müellifi, el-Hâc Şükrî Ali İbn Süleyman Nevşehrî'dir. Eserin dili Türkçedir. 2 sütun halinde 23 satıra yazılan eser 180x110 mm ve 140x70 mm boyutlarındadır. Eserde kullanılan hat türü rikadır. Eser, nohudi renkte filigransız kâğıt üzerine siyah mürekkeple yazılmıştır. Rakabe kaydı mevcuttur.

İlk Beyit: Allâh adıyla idüp fetḥ-i kelâm
Buldî bu nazmım anuflâ intizâm (141b)

Son Beyit: Haḡ Te'âlâ'dan aña yüz biñ şalât
Mâ secâ leylün ve mâ-kerra'l-ğadât (153b)

¹⁶ Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, *Dîvân* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 006816/1), 37a.

¹⁷ Ebû Said Fârûkî, *Tercüme-i Hidâyetü't-Tâlibîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 006816/7), 140a.

¹⁸ *Silsile-i Sâdâtî'l-Çiştîyye* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 006816/12), 199b.

¹⁹ Nevşehrî, *Nazm-ı Celî*, 143a, 149a, 149b, 150a, 153a.

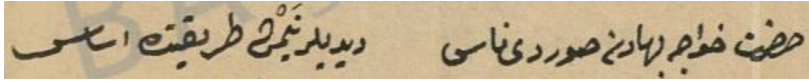
²⁰ Tavsif bilgileri Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesinin dijital kataloğundan alınmıştır. Eser, sehven “nesih” olarak kaydedilmiştir. Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi” (Erişim 01 Şubat 2024).

3. Eserin Nazım Şekli, Beyit Sayısı, Vezni, İmlası ve Kafiye Düzeni

Mesnevî nazım şekliyle telif edilen eserde klasik mesnevi düzeninin kısmen takip edildiğini söyleyebiliriz. Eser, besmele, hamdele ve salvele beyitleri ile başlamaktadır: Eserin Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Yazma Eserler bölümünde yer alan 006816/8 nolu nüshasındaki beyit sayısı 521 olarak tespit edilmiştir. Eser, aruzun *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. 521 beytin içerisinde Mevlânâ'nın *Divân-ı Kebîr*'inde yer alan aynı vezinli bir gazelinden dört beyit; *Mesnevî*'den ise üç beyit tazmin vardır.²¹ Şairin aruzu eserinde başarıyla uyguladığını söyleyebiliriz. Eserde birkaç örnek dışında vezin kusuru yoktur. Eserde vezin ve imla ile ilgili dikkat çeken bazı hususiyetler şunlardır:

Manzum metinde Bahâeddin Nakşibend'in adı üç yerde geçmektedir. Aşağıdaki beyitte "Bahâeddin" kelimesi "Bahâdin" şeklinde vezin gereği tahfif (kasr) yapılarak şeddesiz okunmuştur.²² Ayrıca bir buçuk hece değerindeki "dîn" kelimesi de "din" şeklinde zihaf yapılarak okunmuştur. Edebiyatımızda sık görülen bu zihaf türü metnin edebî değerini düşüren bir kusur sayılmamaktadır.²³

Hâzret-i Hâce Bahâdin şordı nâs
Didiler neymiş t̄arikatda esâs (145b)



Aşağıdaki beyitte ise "Bahâeddin" kelimesindeki "dîn" hecesinde de aynı şekilde vezin gereği zihaf yapılmıştır. Burada ayrıca "şâh" kelimesi "şeh" şeklinde tahfif yapılarak okunmuştur. "Hestî-i" kelimesinde yapılan zihaf da kusur olarak kabul edilmeyen türdendir.²⁴ Ayrıca izafet kesresinde yapılan imâle-i maksûrede de sakınca görülmemiştir.²⁵

Şeh Bahâeddin t̄arîkı hâk durur
Râh-ı vaşl-ı hestî-i muṭlak durur (142a)



"Bahâeddin" kelimesinin geçtiği üçüncü yerde ise "dîn" hecesi imâle-i memdûde ile bir buçuk hece olarak okunmuştur.

Hâzret-i Hâce Bahâeddin Şâh

²¹ Nevşehirî, *Nazm-ı Celî*, 149b, 152b, 153a.

²² M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi* (Ankara: Dil Kurumu Yayınları, 2019), 534.

²³ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, 531; Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz* (Dergâh Yayınları, 2004), 157.

²⁴ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, 531; Zehra Göre, "Adni Divânı'nda Ahenk Unsurları", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/4 (2007), 410.

²⁵ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, 525.

Serfirâz-ı ehl-i Hağ sâlâr-ı râh (144b)



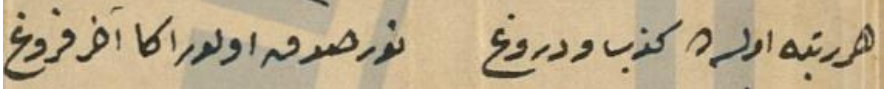
Şair genellikle gereken yerlerde vasl (ulama) yapmıştır. Aşağıdaki beyitte olduğu gibi nadiren sekt (kesinti) yapılmıştır:²⁶

Lī-ma'allāh nisbeti **hāşıl ola**

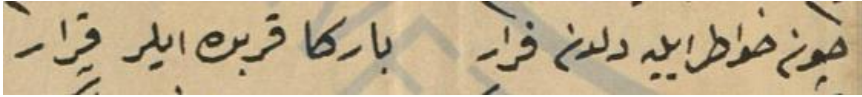
Hağ Te'ālā'ya özüñ **vāşıl ola** (148b)

Eserde sehivden kaynaklı birkaç hata dışında imla kusuru yoktur. Bu hatalar aşağıdaki beyitlerde düzeltilerek verilmiştir. Kanaatimizce aşağıdaki gibi tashih yapılabilir:

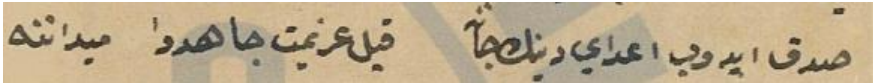
Her [ne] rütbe olsa da kızb ü dürüg
Nūr-ı şıdğ olur aña āhîr fūrüg (150a)



Çün havâtır eyleye dilden firâr
Bâr-gâ[h-i] kurbda eyler qarâr (150a)



Kaşd idüp a'dâ-yı dīnün cānına (Metinde “şıdğ” olarak geçmektedir.)
Kıl 'azîmet cāhidū meydānına (142b)



Makalemizde bu bölümüne kadar verdiğimiz beyit örneklerinde de görüleceği üzere Türkçe, Arapça ve Farsça kelimelerden oluşan zengin bir kafiye kadrosuna eserde yer verilmiştir. Klasik şiir bilgisine vakıf olan şair redif ve kafiyei ustalıkla kullanmıştır. Kafiyenin olmadığı beyit nadiren karşımıza çıkmaktadır. Şu beyitleri örnek olarak verebiliriz:

Geçdi bahş-i zıkr-ile **kalbe** vuğûf
Lâzım oldu şâlişe **itmek** vuğûf (152a)

Çün tamâm **kağ'** ola **anuñ** her biri
Bedr olup eyler **iğâta** her biri (153a)

²⁶ İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, 142-143.

4. Eserin Dil ve Üslubu

Nakşibendiliğin temel ilkelerini okuyucuya öğretmek gayesiyle yazılan eserde sanatlı bir anlatım ön plana çıkmamaktadır. Eser, sade ve anlaşılır bir dile sahiptir. 19. yüzyılda telif edilmiş bu eserde nadiren de olsa Eski Anadolu Türkçesi'nde sık karşılaşılan “olısar”, “bular”, “durur” kelimelerine rastlamak mümkündür. *Nazm-ı Celî*, okuyucu ile samimi bir sohbet havası içerisinde kaleme alınmıştır. Şair, muhatabına “iy hümâm, iy şeh-i âlî-himem, iy civân, iy mahbûb-ı cân, iy safî, iy sahî, iy münîr” gibi ifadelerle seslenmekte ve Nakşibendiliğin on bir esasını okuyucunun idrakine sunmaktadır:

Hüş der-dem ma'nisinde iy civân
Nükteler kılsam gerek saña beyân (144a)

Süre-i Kevşer'de iy mahbûb-ı cân
Ehl-i tahkîk eylemiş bir hoş beyân (146a)

Şair kimi yerlerde kaynaklara gönderme yaparak tafsilata girmedikini de şöyle beyan eder:

Nağş olur ol nesne anda bî-gümân
Saña kâfidür bu miqdâr-ı beyân (150a)

Nazm-ıla kıldum saña remz-i nükât
Kıldı tafşil *Reşha-i 'Ayn-ı Hayât* (151b)

Şairin dini ilimlerdeki vukufiyetini ayet ve hadis iktibasları ortaya koymaktadır. Eserde tam, kısmî ve manen iktibaslar yanında telmihlere de yer verilmiştir. Ayet ve hadis iktibasları ve telmihler konusunda örnek beyitler ayrı bir başlık halinde verilecektir. Eserde sanatlı bir anlatım gayesi güdülmemesine rağmen, irsal-i mesel, deyim, tazmin, cinas ve teşbih örneklerine de yer yer rastlanmaktadır. Aşağıda gelen beyitleri örnek olarak verebiliriz:

Hoş meşeldür itmege kaç'-ı nizâ' (147a)
Küllü sırrun câveze'l-işneyn şâ' (İrsâl-i Mesel) *İki kişinin bildiği sır değildir.*

Çün bu yoldur şehâ gayet 'amîk (142a)
Bu sebebden **er-refîk şümme't-ţarîk** (İrsâl-i Mesel) *Önce yoldaş, sonra yol.*

Dîde-gâhı sâlikûñ cây-ı kâdem (145a)
Hâkipâyine sürer yüzler hem (Deyim) *Ayağına yüz sürmek*

Vahdeti keşretde idüp ıştıfâ (146a)
Cennet-i vuşlatda **sürsünler şafâ** (Deyim) *Safa sürmek*

Rûh u sırr-ıla hafî **ahfâ** ile (Cinas)
Allâh Allâh söyleye **iḥfâ** ile (149a)

Maḥrem-i esrār oldı **ḥākiyān** (Cinas)
Kendi oldı sırlarında **ḥākiyān** (142a)

Dürr-i 'aḳla eyle enfāsüñ şadef (Teşbih)
Raḥl-i ğafletde olmasun telef (144a)

Bāğ-ı ma'nāda açup ğonca-dehān (Teşbih)
Reng-i bŷı-y-la boyandı murg-ı cān (144b)

Ḳıl nitāḳ-ı himmeti bend-i miyān (Teşbih)
Nefs atına ğayret-ile çek ḳolan (142b)

Beyt-i dilde şaḳla olan sırları (Teşbih)
Ya'nī baḥr içre ḥafī gevherleri (146a)

Şair *sefer der-vatan* bahsinde beşer tabiatından melek tabiatına yapılan manevi yolculuĝu açıklarken, insandaki iyilik ve kötülük istidadını aşıĝadaki temsille anlatmıştır:

Herkesüñ bir dürlü isti'dādı var
Haḳ Te'ālā'nuñ 'aceb icādı var

Ḳaṭre-i nīsān yağdursa Kerīm
Berr u baḥra eylese luṭfın 'amīm

Māruñ aĝzında olur semm-i semŷm
Gŷş-ı mähīde olur dürr-i yetīm

Ehl-i 'irfān sözleri buña mişāl
Muḥlişānuñ zevḳine 'azb ü zülāl

Münkirinüñ sīnesinde semm olur (145b)
Ger tefevvŷh eylese hem dem olur (Temsil)

Şair eserinde Türkçe ve Arapça dua beyitlerine de yer vermiştir:

Yā Rab ol baḥr içre ṭalmaḳdan beni
Ĝarka vir pāk eyleyŷp cān ü teni (145b)

Yā ilāhī cismüme ma'bŷd sen
Ḳa'r-ı dilde cānuma maḳşŷd sen (149b)

Yā ilāhī maḳşadum sensŷn benŷm
Yoluña bezl eyledŷm cān u tenim (150a)

Yā ilāhī leyse maḳşŷdī sivāk

Mâ li-ğalbî maṭlabun illâ rızâk²⁷ (143a)

Yâ ilâhî 'abdüke'l'âşî etâk

Mâ lehû Rabbün ve ma'büdün sivâk²⁸ (149a)

Nazm-ı Celî'de az da olsa Farsça beyitler de vardır. Eserde geçen on beyitten yedi tanesi Mevlânâ'ya, üç tanesi de müellife aittir.²⁹ Bu beyitler, şairin Farsçaya da vukufiyetinin bir göstergesidir:

Dîde-i cân-râ ez-în merşüd tûy
Bâ-rızâyet bende-râ maḫşüd tûy³⁰ (149b)

İy Hudâ kurbân-ı ihsânet şevem
În çî ihsânest kurbânet şevem³¹ (149b)

Çün be-ğâyet tîz şod in cû revân
Ġam ne-bâyed der-derün-i 'âşîkân³² (150a)

5. Eserin Kaynakları

Eserde Kur'an'dan ve hadisden iktibaslar bulunmaktadır. Ayrıca ayet ve hadislere de telmih yoluyla işaret edilmiştir. Kevser suresinin ilk ayetiyle ilgili işârî bir yorum getirilerek Hz. Muhammed'e Allah'ın nimeti olarak kesrette vahdetin verildiği ifade edilmiştir.³³ “Hz. Musa, Nîl, Selsebîl, Firavun” gibi Kur'an'da yer alan isimler de eserde geçmektedir. Müellif eserin giriş kısmında sülûkun sekiz şartını tertip eden Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) ait açıklamalara yer vermiştir.³⁴ Nakşibendiliğin önde gelen isimlerinden yapılan alıntılar da eserde önemli yer tutmaktadır. Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389) *Nazm-ı Celî*'de beş kez geçmektedir.³⁵ “Serfirâz-ı ehl-i Hak, hazret-i şâh, hazret-i hâce, sâlâr-ı râh” sıfatlarıyla anılan Bahâeddin Nakşibend'in tasavvufla ilgili bazı görüşlerine de yer verilmiştir. Sâdeddîn-i Kâşgarî'nin (ö. 860/1456) adı sadece *hûş der-dem* bahsinde geçerken; Ubeydullah Ahrâr'ın³⁶ (ö. 895/1490) *hûş der-dem*,

²⁷ *Ey Allahım senden başka gayem yoktur. Kalbimin yegâne arzusu da senin rızândır.*

²⁸ *Ey Allahım asi kulun sana geldi. Onun senden gayrı rabbi ve mabudu yoktur.*

²⁹ “ایکمان” ve “حُجُوقْرَب” şeklinde başlayan beyitler için müellif kaynak belirtmemiştir. Beyitler *Mesnevî*'de yer almaktadır. Bk. Nevşehrî, *Nazm-ı Celî*, 149b, 150a, 152b, 153a; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 4/198; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/37, 858; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Nicholson (Tahran: Müessesesi-İntişarat-ı Emir Kebir, 1957), 1157; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi, 2006), 1/132. Ayet iktibası için bk. Kâf, 16.

³⁰ *Can gözü için buradan gözlenen sensin. Kul için rızanın yanında maksat sensin.*

³¹ *Ey Allahım! Lutfuna kurban olurum. Lütuf da ne demektir, sana kurban olurum.*

³² *Oldukça fazla aktığı için bu ırmak, âşıkların gönlünde gam kalmaz.*

³³ Nevşehrî, *Nazm-ı Celî*, 145b.

³⁴ Nevşehrî, *Nazm-ı Celî*, 142b.

³⁵ Nevşehrî, *Nazm-ı Celî*, 142a, 144b, 145b, 151a, 151b.

³⁶ Ahrâr, Çerhi'nin halefi sıfatıyla Nakşibendiyye'nin en etkili isimlerinden biri olmuştur. Bk. Haksever, *Ya'kub-ı Çerhi Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 78.

çâr-lafz (yâd-dâşt, yâd-kerd, bâz-geşt, nigâh-dâşt) ve müşâhede hakkındaki sözleri manzum metin içerisinde yer almaktadır.³⁷ Eserde, insandaki ilâhî cevherlerin (latife) yerleri konusunda Abdullah Dihlevî'nin (ö. 1240/1824) sözleri de bulunmaktadır.³⁸ Şair, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) *Divân-ı Kebîr* ve *Mesnevî-i Ma'nevî* eserlerinden; Fahreddin Ali Saffî'nin (ö. 939/1532) de *Reşehât-i Aynü'l-Hayât* adındaki eserinden faydalanmıştır.³⁹ Yâkûb-ı Çerhî (ö. 851/1447) de eserde adı geçen Nakşibendî şeyhlerindedir.⁴⁰ Müceddidiyye tarikatının kurucusu İmâm-ı Rabbânî Ebü'l-Berekât Ahmed es-Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) adı ise seyr ü sülûk bahsinin başlığında "müceddidiyyeti'l-Ahmediyyeti" olarak geçmektedir.⁴¹

6. Eserdeki Ayet ve Hadisler

Müellif eserinde ayet ve hadis iktibaslarına yer vermiştir. Ayetlerden yapılan tam iktibaslar eserin şu beyitlerinde geçmektedir:

Mevridi kalb-i haqîkî müstened
Haq buyurdu *Kul Huva'llāhü Ehad*⁴² (152a)

Zâhir olup kırbet-i 'izz ü celâl
*Ve'hve ma'aküm eyne mā-küntüm me'al*⁴³ (152b)

Aşağıdaki örneklerde ise ayetler kısmî iktibasla beyte alınmıştır.

Kaşd idüp a'dâ-yı dînüñ cânına
Kıl 'azîmet *câhidü*⁴⁴ meydânına (142b)

Remz alursuñ geçdigüñ dem şu budan
*Küllî şey'in hâlikün illâ*⁴⁵ Hü'dan (145a)

Haq Te'âlâ '*alleme'l-esmâ*⁴⁶ didi
Âdem oldı ismi-le ismî didi (146b)

'Âlem-i emrinden oldı beş 'adet
İtdi emr-i *kün*⁴⁷ ile aña meded (147b)

³⁷ Nevşehrî, *Nazm-ı Celî*, 144a, 150b.

³⁸ Nevşehrî, *Nazm-ı Celî*, 148a.

³⁹ Nevşehrî, *Nazm-ı Celî*, 149b, 151b.

⁴⁰ Nevşehrî, *Nazm-ı Celî*, 151a.

⁴¹ Nevşehrî, *Nazm-ı Celî*, 151b.

⁴² İhlâs, 1. *De ki: O, Allah'tır, tektir.* "قُلْ لَدَا أَحَدٍ"

⁴³ Hadîd, 4. *Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.* "وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا الْفُقَرَاءُ"

⁴⁴ Hac, 78. *Allah yolunda, gerektiği gibi cihad edin.* "وَأَجْرًا يُدْرِكُ فِي اللَّهِ حَقَّ جَدَائِدِهِ"

⁴⁵ Kasas, 88. *O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır.* "كُلُّ شَيْءٍ يَدْعُو إِلَى اللَّهِ" وَجَّهَهُ

⁴⁶ Bakara, 31. *Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti.* "لَعَلَّمَهُمَّ أَسْمَاءَ"

⁴⁷ Yâsîn, 82. *Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu "ol!" demekten ibarettir; hemen olur.* "لَمَّا أَمَرَ إِذَا أَرَادْتُمْ أَنْ تُقْبَلُوا لِلْكَرْبِيِّ فَكُونُوا"

*Nahnü akrab goft min habli'l-verîd*⁴⁸
To figende tîr-i fikret-râ ba'îd (153a)

Ayetlere telmih yoluyla işaret edilen beyitler ise şöyledir:

Ahşen-i takvîmde virdi hey'eti
Hikmetin gösterdi anda şan'atı⁴⁹ (141b)

Esfel-i sâfilde geydirdi libâs
Buldu şüret vehm ü şekk ü iltibâs⁵⁰ (141b)

Kufl-i ünse zîkr-i Hâk miftâh imiş
Kalb *mişkâtında* hem *mişbâh* imiş⁵¹ (143a)

Nefy idüp var u yoğa virdi huşûl
Oldı insân hem *zalûm* u hem *cehûl* (141b)

Çün *tahammül* itdi insân cehl-ile
Cehli kaldırmak gerekdür mehl-ile⁵² (141b)

Eyle Hâk'â cümle *tevfîz-i umûr*
İhtiyârûndan gele saña fütûr⁵³ (143b)

Âl-i Fir'avn'a 'aceb dem oldı Nîl
Kavm-i Mûsâ'ya zülâl-i Selsebil⁵⁴ (145b)

Hâzret-i İsâ hâra bâr-ı girân
Mürdeler ihyâsına rûh-ı revân⁵⁵ (145b)

⁴⁸ Kâf, 16. *İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız.* “بُنِيَ مِنَ الرَّبِّ الْقَرِيبِ مِنْ حَيْثُ الْوَجْدِ” Bu beyit *Mesnevî*’den alınmıştır. İlk misra, *Mesnevî*’de “بُنِيَ مِنَ الرَّبِّ الْقَرِيبِ مِنْ حَيْثُ الْوَجْدِ” şeklinde yer almaktadır. Bk. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1157.

⁴⁹ Tîn, 4. *Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.* “لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ الْفَعْلَى أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ”

⁵⁰ Tîn, 5. *Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik.* “ثُمَّ رَدَدْنَاهُ لِمَقَلَّتِ الرَّفَالِ”

⁵¹ Nûr, 34. *Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir.* “لَا تَسْبُحُكَ إِلَّا فِي سَمَاءٍ أَوْ يَدْرٍ أَوْ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَخْلُقُ الْإِنْسَانَ لِيُؤَمِّرَ مَن يَشَاءُ لَئِن كَانَتْ أَصْحَابُ الْأَرْضِ عَرَضًا فَلْيَعْرَضُوا وَاللَّيْلِ وَالنَّوَارِ وَالْأَرْضِ وَالرَّجَايَا فَسَبِّحْهُنَّ حَمْدًا وَتَقْوَانًا لِّئَلَّا تُكْفَرَ عَنْهُمُ الْجِنَّ وَالإِنْسَانُ نَلَّكَانَ ظُلُمًا جَوْلَاءُ”

⁵² Ahzâb, 72. *Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir.* “لَا تَسْبُحُكَ إِلَّا فِي سَمَاءٍ أَوْ يَدْرٍ أَوْ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَخْلُقُ الْإِنْسَانَ لِيُؤَمِّرَ مَن يَشَاءُ لَئِن كَانَتْ أَصْحَابُ الْأَرْضِ عَرَضًا فَلْيَعْرَضُوا وَاللَّيْلِ وَالنَّوَارِ وَالْأَرْضِ وَالرَّجَايَا فَسَبِّحْهُنَّ حَمْدًا وَتَقْوَانًا لِّئَلَّا تُكْفَرَ عَنْهُمُ الْجِنَّ وَالإِنْسَانُ نَلَّكَانَ ظُلُمًا جَوْلَاءُ”

⁵³ Mü'min, 44. *Size söylediklerimi yakında hatırlayıp anlayacaksınız. Ben durumumu Allah'a havale ediyorum; kuşkusuz Allah kullarını çok iyi görmektedir.* “فَسَبِّحْهُمْ بِمَا قَوْلُكُمْ وَلا تَؤْمِنُوا بِهِمْ”

⁵⁴ Suarâ, 65-66. *Mûsâ'yı ve beraberindekilerin hepsini kurtardık. Sonra ötekileri suda boğduk.*

⁵⁵ Âl-i İmrân, 48-49. *Rabbın ona yazmayı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretecek. Onu İsrâiloğulları'na elçi olarak gönderecek ve o şöyle diyecek: “Kuşkuya yer yok, işte size rabbinizden bir mücize ile geldim; size çamurdan kuş biçiminde bir şey yapar ona üflerim, Allah'ın izni ile derhal kuş olur; yine Allah'ın izniyle körü ve cüzzamlıyı iyileştirir, ölüleri diriltirim; ayrıca evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer inanan kimseler iseniz elbette bunda sizin için bir ibret vardır. Ayrıca burada Hz. İsâ'nın Kudüs'e eşek sırtında*

Hâk Te'âlâ 'abdine gâyet karîb
Kurbetinden 'abdine virmiş naşîb⁵⁶

Hâk Te'âlâ var idince 'âlemi
'Âlem içre ekrem itdi Âdem'i⁵⁷ (147a)

Aşağıda gelen ilk beyitte "*kenz-i hafî*" ibaresi ile "Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye kâinatı yarattım."⁵⁸ hadis-i kudûsine telmihte bulunulmuştur. Ayrıca bir diğer beyitte aynı hadisten "*küntü kenz*" ibaresi ile kısmî iktibas yapılmıştır:

Hâk Te'âlâ idi bir *kenz-i hafî*
İstedi izhâr ide luṭf-ı vefî (141b)

Şadr-ı insân sîne mi âyîne mi
Küntü kenz esrârına gencîne mi (148a)

Aşağıdaki beyitte ise, "*İmanınızı lâ ilâhe illallah sözü ile yenileyiniz.*"⁵⁹ anlamına gelen "جددوا إيمانكم بقول لا إله إلا الله" hadisi kısmen iktibas edilmiştir.

Ceddidü imāneküm didi Rasûl
Eylediler ol emri cāndan ḳabûl (147b)

Aşağıdaki beyitte "*Benim, Allah ile öyle anlarım olur ki, ne bir mukarreb melek ne de gönderilmiş bir nebî öyle bir yakınlığı elde edebilir.*"⁶⁰ anlamına gelen "لي وقت مع الله لا يسغني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل" hadisinden kısmî iktibas yapılmıştır.

Lî-ma'allâh nisbeti ***hâşıl ola***
Hâk Te'âlâ'ya özüñ ***vâşıl ola*** (148b)

"Mümin müminin aynasıdır."⁶² anlamına gelen "المؤمنُ مرآةُ المؤمنِ" hadisine ve "Kendini

girişine de telmih vardır. "Korkma ey Sion kızı, işte kralın bir eşek sıpasına binmiş geliyor" (Zekarya, 9/9) Bk. Ömer Faruk Harman, "İsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/467.

⁵⁶ Kâf, 16. *İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız.* İktibas edilen bölüm ayette "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ صَلْوَءٍ لَوْرُودٍ" şeklinde geçmektedir.

⁵⁷ İsrâ, 70. *Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik.* "لَقَدْ أَنْزَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ"

⁵⁸ Bu hadis *Keşfü'l-Hafâ'da* "أَعْرِفْتُمْ أَيُّهُنَّ أَنْ أَعْرِفْتُمْ أَيُّهُنَّ لَيْسَ" şeklinde geçmektedir. Bk. İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 2/132.

⁵⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Adil b. Said (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2005), 17/52.

⁶⁰ Mehmet Yılmaz, *Edebiyatımızda İslami Kaynaklı Sözler* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1992), 115.

⁶¹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/173-174.

⁶² Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Avvame (Cidde: Daru'l-Minhac, 1410), "Edeb", 57.

*bilen Rabbini bilir.*⁶³ mealindeki “من عرف نفسه فقد عرف ربه” hadisine de aşağıdaki beyitlerde telmih yoluyla yer verilmiştir.

Қудreti icād-ı mümkün eyledi
Mü'mini mir'at-ı mü'min eyledi (148a)

Çün görürsün kâlebün āgâh ol
Kendiñi bil 'ārif-i bi'llāh ol (147b)

“Allah Âdem'i Rahman sûretinde yarattı.”⁶⁴ anlamına gelen “إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ” hadisine aşağıdaki beyitte telmih yoluyla yer verilmiştir.

Halk içinde mazhar-ı 'irfân ola
Hey'eti hem şuret-i Raḥmân ola (147b)

Eserin salvele bölümünden sonra gelen bir beytinde “Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine tâbi olsanız hidayete erersiniz.”⁶⁵ mealindeki hadise de telmih yoluyla işaret edilmiştir:

Âl ü aşḥâbı anuñ necm-i hüdâ
İktidâsıyla bulınur ihtidâ (141b)

Aşağıda gelen beyitlerde ise “Dünyada bir garip yabancı gibi hatta bir yolcu gibi ol! Kendini kabir halkından biri gibi kabul et.”⁶⁶ hadisine manen iktibas yoluyla yer verilmiştir. Beyitlerin devamında şair hadisin Arapça metnine de yer vermiştir:

Kendüñi ğurbet elinde yâd kııl
Ğurbet-ile öziñi dil-şâd kııl

Bil beḳâ dârına dünyâdur sebîl
Şay bu yolda kendüñi ibnû's-sebîl

Meyyite icrâ olunan hâl ü bâl
Kendüñe olmuş gibi eyle mişâl

Çek bu fâniden elüñ eyle ḥuzûr
Nefsüñi şay sen de aşḥâb-ı ḳubûr (148b)

Halvet der-encümen bahsinde yer alan aşağıdaki beyitte ise “Onlar, ne ticaret ne de alış-verişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten

⁶³ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/262.

⁶⁴ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1380), 5/183.

⁶⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1/132.

⁶⁶ “الرَّبِّي لِلْفِي الْكَرَّكَ غَيْبٌ أَوْ عِلْمٌ سَيَلٌ وَغَدَقْتُ لِنَفْسِي أَمَلٌ لِقُبُورِ” Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşar Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmîy, 1996), “Zühd”, 25.

alıkoyamadığı insanlardır.” (Nûr, 37) ayetine telmih yapılarak alışverişin halvet ehlini Allah’tan gafil bırakmayacağı vurgulanmıştır. Diğer beyitlerde Kevser suresinin ilk ayetine işârî bir mana verilerek manevî iktibas yapılmıştır:

Ḥak didi bey’ u ticâret râhdan
Gâfil itmez Ḥazret-i Allâh’dan (146a)

Sûre-i Kevşer’de iy maḥbûb-ı cân
Ehl-i taḥkîk eylemiş bir hoş beyân (146a)

İy Ḥabîbüm saña ikrâm eyledüm
Vaḥdetüm keşretde in’âm eyledüm (146a)

7. Eserin Muhtevası

Nazm-ı Celî tasavvufî kavram ve konuları içeren didaktik bir mesnevidir. Eser, besmele, hamdele ve salvele beyitleri ile başlamaktadır. Nakşibendiyye tarikatının on bir esasına geçmeden önce tarikatın özeti niteliğinde olan düsturlar sıralanır. Daha sonra “Der-Beyân-ı Sülûk-ı Tarikat-i Kibâr” başlığı altında Cüneyd-i Bağdâdî’ye (ö. 297/909) ait olan sülûkun sekiz şartı açıklanmaktadır.⁶⁷ Bu açıklamaların ardından Nakşibendiyye tarikatında kelimât-ı kudsiyye olarak bilinen on bir esas, Farsça ya da Arapça başlıklar halinde eserde şerhedilmektedir. Büyük bir bölümü kelimât-ı kudsiyyeye ayrılan *Nazm-ı Celî*’de havâtır, letâif, letâifin yerleri, letâifle yapılan zikirler, nefy ü isbât, zikir, râbita, murâkabe, velâyet ve seyr ü sülûk gibi başka tasavvufî konular da işlenmiştir.

1-6. beyitler (141b): Besmele ve hamdelerin ardından Peygamberimize salat ve selam getirilmektedir. Salat ve selamın ardından Peygamberimizin âl ve ashabı övülmektedir. Ayrıca Peygamberimizin hakiki mürşit olduğu da burada belirtilmektedir. Bu beyitlerden sonra müellif, telif sebebinin Hak yolunu okuyucuya göstermek olduğunu da ifade etmektedir:

Allâh adıyla idüp feth-i kelâm
Buldı bu nazmım anuñla intizâm

Ḥamdü li’llâh Ḥaḫ baña virdi lisân
Şükürin idem dâ’imâ vird-i zebân

Hem Rasûline ola her ân şalât
Mürşid-i Ḥaḫ hâdî-i râh-ı necât

Elfü elf olsun taḥiyyât ü selâm
Her kelâm buldukda bed’ ü ihtitâm

⁶⁷ Süleyman Gökbulut, “Cüneyd’in Sekiz Şartı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2012), 201-231.

Ba'de-zâ bu maqşad-ı **Nazm-ı Celî**
Râh-ı Hakk'ı saña eyler müncelî

7-30. beyitler (141b, 142a): Şair, Allah'ın zâtının mutlak bilinmezliğine "kenz-i hafî" ifadesiyle yer vermiştir. Hestî-i mutlak, hestî-i mevhum ve sırr-ı vahdet burada dikkat çeken diğer tasavvufî kavramlardır. Münacat özellikleri taşıyan beyitlerin bulunmadığı bu bölümde Allah'ın ilmine ve birliğine vurgu yapan beyitler bulunmaktadır:

Hak Te'âlâ idi bir kenz-i hafî
İstedi izhâr ide luğf-ı vefî

Kim bilür anuñ çarıkın Hak bilür
Pâdişâh-ı Hazret-i Muṭlak bilür

Emr idüp Hak anlara tevḥîd ile
Mâsivâdan zâtını tefrîd ile

Mukaddimedeki diğer beyitlerde âlemin ve Hz. Âdem'in yaratılışı işlenmektedir. İnsanın en güzel biçimde yaratıldığı, ilahî sorumluluğu üstlendiği, velîlerin hak yolda insanlara arkadaş olduğu, Bahâeddin Nakşibend'in (ö. 791/1389) yolunun da hak yol olduğu şu beyitlerle belirtilmiştir:

Eyledi icâd halk-ı 'âlemi
Maẓhar-ı 'irfân kıldı Âdem'i

Aḥsen-i taḳvîmde virdi hey'eti⁶⁸
Ḥikmetin gösterdi anda şan'ati

Esfel-i sâfilde geydirdi libâs⁶⁹
Buldu şûret vehm ü şekk ü iltibâs

Çün *taḥammül* itdi insân cehl-ile⁷⁰
Cehli ḳaldırmak gerekdür mehl-ile

Evliyânuñ her biri anuñ refîḳ
Açdılar ol şehri-i ma'mûra çarîḳ

Şeh Bahâeddîn çarîḳi ḥak durur
Râh-ı vaşl-ı hestî-i muṭlak durur

31-48. beyitler (142a, 142b) Der-beyân-ı icmâl-i tarîkatü'n-Nakşibendiyye: Şair, Nakşibendiyye tarikatının esaslarının bir özetini burada vermektedir. Doğru bir

⁶⁸ Tîn, 4. *Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.*

⁶⁹ Tîn, 5. *Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik.*

⁷⁰ Ahzâb, 72. *Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi.*

itikada sahip olmak, zaruri ilimlerle amel olmak, zorunlu haller dışında ruhsata meyletmemek, azimle amel etmeyi tercih etmek, Hz. Muhammed'in sünnetine tâbi olmak bu bölümde öncelikli zikredilmektedir. Daha sonra bir mürşide ikrar verme, kerih şeylerden kaçınma, sohbet adabına riayet, sıdk, ihlas, muhabbet ve himmetin önemi üzerinde durulur. Zahirde hırka-i tecrid ve batında hulle-i tevhid giyilmesi tavsiye edilir:

Evvelâ taşhîh-i emr-i i'tikâd
Hem daği hâkkı talebde in'ikâd

Hem zârürî 'ilm-ile 'âmil ola
Tâ emânet bârını hamil ola

Bî-zârüret ruḥṣata meyl itmeye
Bî-'azîmet bu ṣarîka gitmeye

İttibâ'-ı ḥazret-i şâh-ı rusûl
İhtidâ-yı seyr-i şehrah-ı sübûl

Şâniyen bir mürşide ikrâr vir
Mürşidüñ 'ahdine istiḳrâr vir

49-120. beyitler (142b, 143a) Der-beyân-ı sülûk-ı tarîkat-i kibâr kaddesa'llâhü

esrârahüm: Bu bölümde tasavvufta manevi terbiyenin sekiz şartı açıklanmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tertip ettiği bu şartlar; taharet, oruç, terk-i kelam, halvet, zikir, nefy-i havâtır, irtibat ve terk-i itirazdır.⁷¹ Yedinci şart olarak zikredilen "irtibat" şeyhe gönülden bağlanmaktır. Sekizinci şart olan "terk-i itiraz" ise Hakk'a karşı gelmemektir. Bu şart bazı mutasavvıflar tarafından şeyhe itiraz etmemek şeklinde de yorumlanmıştır.⁷²

Tâ' ifenüñ seyyidi ḳadri ḥaṭîr
Şeh Cüneyd-i ḥazret-i şeyḥ-i kebîr

Ḥoş beyân itdi sekiz ṣarṭa sülûk
Eyleyenler iltizâm olur mülûk

Evvelâ emr-i ṭahâret iy hümâm
Ġusl-ile abdest ile eyle ḳıyâm

Hem ikinci gündüzüñ olmak ṣıyâm
Gicelerde daği taḳlîl-i ṭâ'âm

Hem üçüncü eylemek terk-i kelâm
Kes ḥayâli fikr-i fâsidden tamâm

⁷¹ Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", 205.

⁷² Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", 206-212.

Şart-ı râbî' dâ'imâ **halvet**de ol
Tâ göñülden **Haqq** ile şöhetde ol

Şart-ı hâmis **zîk-i Haq'**dur ber-devâm
Kalbün olsun zîk-i Haq'la müstehâm

Şart-ı sâdis kalbi hâzır eylemek
Dâ'imâ **nefy-i havâtîr** eylemek

Şart-ı sâbi' şeyhe dilden **irtibât**
Zâhir oldur anuñ-ıla inbisât

Şart-ı şâmin oldı **terk-i i'tirâz**
İ'tirâz eyler derünî inkıbâz

Bu şartlardan halvet açıklanırken Peygamberimizin hayatından da şöyle örnek verilmektedir:

Halvet eylerdi Rasûl-i Kibriyâ
Eyleyüp Gâr-ı Hîrâ'da inzivâ

Şair, Cüneyd-i Bağdâdî'nin süluk şartlarını zikrederken “Der-beyân-ı havâtîr ve temyîz-i envâ'uhâ” başlığı altında havâtîr ve çeşitlerine de değinmiştir. “İnsanın içine gelen hitaplar, iç âlemde duyulan sesler”⁷³ anlamına gelen “havâtîr”ın Hakkânî, melekî, nefsânî ve şeytânî olmak üzere dört türü bu başlık altında açıklanmaktadır. Bu bölümün son beyitlerinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin sekiz şartına bedel olarak kelimât-ı kudsiyyeden sekiz usulün (heşt usûl) adları da zikredilmektedir. 115 ve 118. Beyitler arasında her mısraya bir tanesi gelecek şekilde zikredilen bu esaslar; *hûş der-dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, halvet der-encümen, yâd-kerd, bâz-geşt, nigâh-dâşt, yâd-dâşt*ttir. Bu sekiz esasa *vukûfât-ı selâse* de eklenince toplam on bir olmaktadır. Seyr ü sülûkun vasıtaları olan bu esasların açıklamaları ise bir sonraki bölümde 121. beyitle birlikte başlamaktadır.

Hâtıra kalbe vürüd iden **hiţâb**
Nik ü bedden zâhir olan inkılab

Gâhî Haq'dan gâhî nefsânî olur
Geh melekten gâhî şeytânî olur

Ol şurûta bu usûl oldı bedel
Şâmil oldı anları iş bu cümel

Hûş der-dem iy şeh-i 'âlî-himem
Hem **nazar** itmek dem-â-dem **ber-kadem**

⁷³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 160.

Dâ'imâ eyle **seferler der-vaṭan**
Ḥalvet ola saña bezm ü **encümen**

Yād-kerdüñ Ḥaḳḳ ola dilden ḥafî
Bâz-geşt ile ola zikrûñ şafî

Hem **nigeh-dâştuñ** ola feyz-i Ḥudâ
Yād-dâştuñ olmaya Ḥaḳ'dan cüdâ

Bunlar ile eyleyüp seyr ü sülûk
Mâ-'adâya dindi pendâşt u şükûk

Hem **vuḳûfât-ı ſelâſe** âſikâr
Vâkıf ol tafſilîni eyle ſümâr

121-149. beyitler (144a, 144b) Der-beyân-ı hûş der-dem - هوش دردم : "Hûş" Farsça bir kelime olup "akıl" anlamındadır. "Dem" ise yine Farsça bir kelime olup "nefes" demektir.⁷⁴ *Hûş der-dem*, "her nefes alıp verişte bilinçli olmak, yani her an Allah ile olmak ve gaflete düşmemek" anlamına gelir.⁷⁵ Şair, gaflet yolunda akıl incisinin telef olmaması için nefes istiridyesinde muhafazası edilmesini istemektedir. *Risâle-i Bahâiyye*'de *hifz-ı enfâs* olarak da geçen bu esas, sâlikin aldığı ve verdiği her nefesin farkında olmasını ifade etmektedir.⁷⁶ Ayrıca şair burada *hûş der-dem* esası ile ilgili olarak Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389), Sâdeddîn-i Kâşgarî⁷⁷ (ö. 860/1456) ve Ubeydullah Ahrâr'ın⁷⁸ (ö. 895/1490) sözlerine de manzum metin içerisinde yer vermektedir. Ayrıca bu bölümde Cenâb-ı Hakk'ın bütün varlıklara sirayet eden mutlak varlığına *hâ-i hüviyyet* ile işaret edilmiştir.⁷⁹

Hûş der-dem ma'nisinde iy civân
Nükteler kılsam gerek saña beyân

Hûş 'aḳla didiler hem dem nefes
Gûş tüt bu gevhere eyle heves

Dürr-i 'aḳla eyle enfâsüñ şadef
Raḥl-i ḡafletde olmasun telef

⁷⁴ Mütercim Asım Efendi, *Burhan-ı Katı*, ed. Derya Örs - Mürsel Öztürk (Türk Dil Kurumu Yayınları, 2022), 375, 161.

⁷⁵ Tosun, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, 335.

⁷⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 174.

⁷⁷ *Risâle der Kelimât-ı Ḳudsiyye* adında bir eseri de bulunan Nakşibendî şeyhi Sâdeddîn-i Kâşgarî için bk. Necdet Tosun, "Sâdeddîn-i Kâşgarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/391-392.

⁷⁸ Nakşibendî şeyhi Ubeydullah Ahrâr için bk. Tosun, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, 155-188.

⁷⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 226; Muhyî-i Gülşenî, *Reşehat-ı Muhyi*, 143.

Her nefesde cūş idüp emvâc-ı nūr
Olsa 'akluñ ğarķa-i baħr-ı ħuzūr

Diñle ne söyler o kâniñ gevheri
Ya'nî **Sa'du'd-dîn-i Şâh-ı Kâşġarî**

Bir nefesden âħarına intikâl
Olmasun ġafletle fehm eyle me'âl

Ĥazret-i Ĥâce Bahâeddîn Şâh
Serfirâz-ı ehl-i Ĥaķ sâlâr-ı râh

Daħi maħfûz ola mâ-beyne'n-nefes
Her ħarafdan ġafletüñ yolını kes

Her nefes **hâ-i hüviyyetden** nişân
Ģayb-ı muṭlaķdan ide ibrâz-ı şân

Genc-i esrâr **Ĥâce-i Aħrâr**'a baķ
Nice bend itdi bu vâdî üzre ṭaķ

Dilde münker ķalmaya ma'rûf ola
Her nefes âġâhlıġa maşrûf ola

150-165. beyitler (144b, 145a) Der-beyân-ı nazar ber-kadem - نظر بر قدم : "Nazar"
Arapça bir kelime olup "bakış" anlamındadır. "Kadem" ise yine Arapça bir kelime olup "ayak" demektir.⁸⁰ Nazar ber-kadem, kalbin huzuru için lüzumsuz bakışlardan sakınarak öne bakılmasıdır.⁸¹ İnsanlar arasında gezerken sâlikin gözleri devamlı adımını atacağı yerde olmalıdır. Kalbi yaralayacak şeylerden gözü korumak gerekmektedir. Şair, bu esası açıklarken kalbine gelen bir manayı da burada paylaşmaktadır. Şair, enbiyayı güneş ve okyanusa; evliyayı ise zerre ve damlaya benzetmektedir. Hz. Muhammed'in sünnetine uymanın gerekliliġi ve Hz. Muhammed'in ayaġının tozunun gözler için sürme olduġu da burada ifade edilmektedir.

Şehr u şahrâda gezerken sâlikân
Pest-i pâyına olalar nâzırân

Hem bu yolda sâlik-i âlî-himem
Gözi gördiġi yere ata ķadem

Lâzım oldu sâlik-i râh-ı şafâ
Eylemek iŞr-i Rasûl'e iķtizâ

Ĥâķipâyi çeşmüme küġl-i cilâ

⁸⁰ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317), 1058, 1463.

⁸¹ Uludaġ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüġü*, 269.

Çalbüme andan gelür bu incilâ

166-191. beyitler (145a, 145b) Der-beyân-ı sefer der-vatan - سفر در وطن : “Sefer” Arapça bir kelime olup “yolculuk” anlamındadır. “Vatan” ise yine Arapça bir kelime olup “bir kimsenin doğup büyüdüğü ve yaşadığı yer, yurt” demektir.⁸² Sefer der-vatan, Hak’a yapılan manevi yolculuğu, kötü huyları terkedip iyi huylar edinme yolunda ilerlemeyi ifade eden bir esastır.⁸³ Şair, bu yolculuğu beşerî vasıflardan melekî vasıflara, varlıktan yokluğa, mevcden bahra, zevcden ferde şeklinde açıklamaktadır.

Sâlikân ide tab̄atda sefer
Çok mesâfe kaç’ ider şavr-ı beşer

Eyleye şab’-ı beşerlikden güzâr
Ola evşâf-ı melekde pâyidâr

Bil haşîkatde efendi bu sefer
Eylemekdür var u hestîden güzâr

Mevcden bahra güzâr itmek için
Zevcden ferde firâr itmek için

Bu bölümde müellif bir temsile de yer vermektedir. Buradaki temsilde Allah’ın lütfuyla yağın nisan yağmurunun yılının ağzında zehire; aynı damlaların istirdiyede ise inciye dönüştüğü ifade edilir. Bu temsilde belirtildiği gibi, ehl-i irfanın inci gibi sözleri de ihlaslı insanların gönlünde tatlıya, inkarcıların sinesinde ise zehre dönüşmektedir. Nitekim Hz. Musa’ya zülâl-i Selsebîl olan Nîl, Firavun için kandan bir denize dönüşmüştür.

192-208. beyitler (145b, 146a) Der-beyân-ı halvet der-encümen - خلوت در انجمن : “Halvet” Arapça bir kelime olup “yalnız kalma, tenhaya çekilme” anlamına gelmektedir.⁸⁴ “Encümen” ise yine Farsça bir kelime olup “cemiyet, topluluk” demektir.⁸⁵ Halvet der-encümen, bedenlen insanların arasında, kalben Hak’la beraber olmaktadır.⁸⁶ Müellif, Bahâeddin Nakşibend’in (ö. 791/1389) bu esasa ilgili sözleriyle bölüme başlamaktadır. Halk içinde halvet eylemenin kesret içinde vahdet eylemek olduğu ifade edilir. Bu yolda yürüyen sâlik görünüşte halkla beraberken iç âleminde Hak ile beraberdir. “Onlar, ne ticaret ne de alış-verişin kendilerini Allah’ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoyamadığı insanlardır.”(Nûr, 37) ayetine telmih yapılarak alışverişin halvet ehlini Allah’tan gafil bırakmayacağı da burada vurgulanmaktadır. Ayrıca burada Kevser suresinin ilk ayetiyle ilgili tasavvufî bir yorum getirilerek Hz. Muhammed’e Allah’ın nimeti olarak kesrette vahdetin verildiği ifade

⁸² Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 724; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3/3302.

⁸³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 306.

⁸⁴ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 587.

⁸⁵ Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 1/853, 2/1161.

⁸⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 156.

edilmiştir.

Hâzret-i Hı̃âce Bahâddin şordı nâs
Didiler neymiş çarîkatda esâs

Encümende didi hâlvet eylemek
Ya'nî keşret içre vahdet eylemek

Zâhıran halk ile bâtın Hakk ile
Kayd içinde hestî-i muflak ile

Hak didi bey' u ticâret râhdan
Gâfil itmez Hâzret-i Allâh'dan

İy Hâbîbüm saña ikrâm eyledüm
Vaḥdetüm keşretde in'âm eyledüm

Nâr-ı keşretten 'uṭâş-ı ümmeti
Sakı idüp kırtar şarâb-ı vahdeti

209-234. beyitler (146a, 146b) Der-beyân-ı yâd-kerd - یاد کرد : “Yâd” Farsça bir kelime olup “anma, hatırdâ tutma, uyanıklık, nakış” anlamlarına gelmektedir.⁸⁷ “Kerd” ise “etmek, eylemek, işlemek” anlamındaki Farsça “kerden” mastarından gelmektedir.⁸⁸ Yâd-kerd, zikretmek, hatırlamak, nakşetmek anlamlarına gelmektedir. Tasavvufî terim olarak ise, murâkabe mertebesine ulaştıktan sonra sâlikin belli bir sayıda *lâ ilâhe illallâh* zikrini yapmasıdır.⁸⁹ Sâlik tövbe ve istiğfârı çokça yapmalı ve kalbini mâsivâdan arındırmalıdır. Ancak bu şekilde kalbe zikir tohumları saçılabilir.

Zikrden oldı 'ibâret yâd-kerd
Zikr-ile bulur şifâ emrâz u derd

Şehveti vahdet sanup aldanmada
Keşreti devlet bilüp bağlanmada

Daḥi çok çok tevbe istiğfâr gerek
Hak Te'âlâ zikrin iktisâr gerek

Mâsivâdan pâk olunca ol zemîn
Toḥm-ı zikr ekmeğ gerek anda hemîn

235-268. beyitler (146b, 147b) Der-beyân-ı envâ'-ı zikr 'alâ çarîkatî'n-Nakşibendiyye: “Alleme'l-esmâ”⁹⁰ iktibasıyla başlayan bu bölümde tarikat erlerinin

⁸⁷ Ziya Şükun, *Farsça-Türkçe Lügat Gencine-i Güftar Ferheng-i Ziya* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1944), 2/2021.

⁸⁸ Şükun, *Ferheng-i Ziya*, 1520.

⁸⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 377.

⁹⁰ Bakara, 31. *Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti.*

zikir için esma-i hüsnâdan esmâlar seçtikleri, cehrî ve hafî olmak üzere zikrin çeşitleri, Nakşibendîlikte ihtiyar edilen hafî zikrin önemi, ârifânın ism-i zât (lafzattullâh) zikrini kendilerine hırz-ı cân ettikleri, Peygamberimizin “ceddidü îmâneküm”⁹¹ emrine nefy ü isbât zikri ile gönülden boyun eğdikleri, kalb ve dilin ittifakıyla yapılan zikrin hakikî imanı ortaya çıkardığı hususları ele alınmıştır.

Hak Te'âlâ 'alleme'l-esmâ didi
Âdem oldu ismi-le ismî didi

Kimi cehrî kimisi ihfâ ile
Eylediler sırr ile ahfâ ile

Lafzatu'llâh oldu çünkü ism-i zât
İsm-i a'zam câmi'-i cümle şifât

Bu sebebden 'ârifân u h'âcegân
Eylediler ism-i zâtı hırz-ı cân

Zikr-ile virmek için kalbe hayât
Nefy ü isbât-ıla virdiler necât

Ceddidü îmâneküm didi Rasûl
Eylediler ol emri cândan kabûl

269-283. beyitler (147b) Der-beyân-ı mevâdd-ı insân ve terkîb-i sûret-i û: “Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik.”⁹² ayetine ve “Allah Âdem'i Rahman sûretinde yarattı.”⁹³ hadisine telmihle başlayan bu bölümde insanın âlem-i emre ve âlem-i halka ait olan on letâiften yaratılması; kalp, rûh, sır, hafî ve ahfâ latîfelerinin âlem-i emre ait olduğu; nefis, su, ateş, toprak ve hava latîfelerinin âlem-i halka ait olduğu anlatılmıştır. Şair bu bölümü *sûret-i Rahmân* hadisi ile birlikte “Kendini bilen Rabbini bilir.”⁹⁴ hadisine de telmih yaparak bitirmiştir.

Hak Te'âlâ var idince 'âlemi
'Âlem içre ekrem itdi Âdem'i

Halk içinde mazhar-ı 'irfân ola
Hey'eti hem şuret-i Rahmân ola

On laţîfeden yarattı bir nigâr
Ol nigârı kendüye eyledi yâr

'Âlem-i emrinden oldu beş 'adet

⁹¹ Bezzâr, *el-Müsne'd*, 17/52. **İmanınızı lâ ilâhe illallah sözü ile yenileyiniz.**

⁹² İsrâ, 70. **Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik.**

⁹³ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 5/183.

⁹⁴ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/262.

İtdi emr-i *kûn* ile aña meded

Çalbdür rûh-ıla hem sırr u hafî
Âhîri ahfâdur anuñ iy safî

'Âlem-i halkından itdi beş dañı
Nefs-ile hem çâr 'unşur iy sañı

Anlar imiş âb u âteş hâk u bād
Bu beş imiş emr-i zâhirden murād

Cem' idüp bu cümleyi insân didi
Hey'etine *şûret-i Rahmân* didi

Çün görürsün kâlebün âgâh ol
Kendiñi bil *'arif-i bi'llâh* ol

284-308. beyitler (148a, 148b) Der-beyân-ı cây-hâ-yı zikr-i der-kâleb-i insân: Bu bölümde ilâhî hakikatleri idrak ve müşâhede için verilen kalp, rûh, sır, hafî, ahfâ latîfelerinin insan bedenindeki yerleri açıklanmıştır.⁹⁵ Şair, bu bilgileri Nakşibendiyye tarikatının Hâlidiyye kolunun kurucusu Hâlid el-Bağdâdî'nin şeyhi olan Abdullah Dihlevî'den (ö. 1240/1824) nakletmektedir. Bu bölümün sonunda kaplte yerleşip karar bulan zikrin nefse naklinin ardından sultanî zikrin ortaya çıkması ve bu zikrin bütün bedeni etkisi altına alması anlatılır.⁹⁶

Şol meme altındadır kalb-i mecâz
Kıl teveccüh eyleyüp anda niyâz

Şolda sır sağda hafî oldı 'ayân
Orta yirde kıldı ahfâyâ mekân

Böyle ta'yîn itdi pîr-i ma'nevî
Şâh 'Abdullâh Hindî Dehlevî

Şağ meme altındadır rûhuñ yeri
Eyler anda vird-i nâm-ı Şîzeri⁹⁷

Ol zamân sultân-ı zikr ide zühür
Zabıt ide milk-i vücûdı 'adl-i nûr (8b)

⁹⁵ Letâifin yerleri hakkındaki şema için bk. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî, *Veliler ve Tarikatlarda Usûl (Câmiu'l-Usûl)* (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1979), 256.

⁹⁶ Ayrıca bk. Nasrullah Bahaî, *Risâle-i Bahâiyye*, 26; Gümüşhânevî, *Veliler ve Tarikatlarda Usûl (Câmiu'l-Usûl)*, 104; İhrâmcîzâde İsmail Hakkî Toprak, *Nakşî Hâlidî Hâkî Tarikatında Seyr ü Sülûk*, haz. İsmail Hakkî Altuntaş (İstanbul: Gözde Matbaacılık, 2010), 174-175; Kotku, *Tasavvufî Ahlak*, 1/80.

⁹⁷ Metinde "Şîzer" olarak geçmektedir. Allah'ın isimlerindedir. Bk. Mütercim Asım Efendi, *Burhan-ı Katı*, 740; Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi, *Lehçetü'l-Lügat*, ed. Kırkkılıç (Türk Dil Kurumu Yayınları, 2022), 457.

309-340. beyitler (148b, 149a) Der-beyân-ı tertîb-i şuğl-ı ism-i zât bi-letâ'if-i mezkûre: Bu bölüm, latîfelerle yapılan ism-i zât zikrinin usulüne ayrılmıştır. İsm-i zât zikrine (zikr-i zât) bir yere oturulup kalbe teveccühle başlanır. Akabinde nefy-i havâtır, yirmibeş istiğfar, üç ihlas-bir fatiha, râbîta-i mevt, râbîta-i mürşid ve râbîta-i huzur tertibiyle devam edildikten sonra varidat beklenir. Günlük en az beş bin adet “el-Hakk” zikrinin ardından altı letâifin (kalp, rûh, sır, hafî, ahfâ, nefis) her biri için biner kere “Allah” zikri çekilerek toplamda on bir bin adet zikir yapılmış olur. Bütün bunların nihayetinde feyiz ve nur hâsıl olur ve zâkir “lî-ma'allâh”⁹⁸ makamına ulaşır. Şair râbîta-i mevte işlerken “*Dünyada bir garip yabancı gibi hatta bir yolcu gibi ol! Kendini kabir halkından biri gibi kabul et.*”⁹⁹ hadisine de manen iktibas yoluyla yer vermiştir. Ayrıca beyitlerin devamına hadisin Arapçası da eklenmiştir.

Pâk u t̄âhir bir yere idüp ku'üd
Kâlbe tevcîh eyleye vech-i şuhûd

Eyleyüp nefy-i havâtır ez-derûn
Mâsivâdan tâ bula şabr u sükûn

İde istiğfâr yigirmi beş 'aded
Hakk Te'âlâ'dan taleb ide meded

Feyz-i Hakk'a oldığ-ıçün vâşıta
Şeyhiñe eyle derûnî râbîta

Ya'nî kâlbüñ pîre idüp rabt-ı tām
Kıl bu yolda zâtıñā anı imām

341-370. beyitler (149a, 149b) Der-beyân-ı tertîb-i nefy ü isbât: Bu bölümde nefy ü isbât zikrinin tertibi açıklanmaktadır. Letâif zikrinden sonra müride telkin edilen nefy ü ispatta “lâ ilâhe illallâh” zikri yapılır.¹⁰⁰ Bu zikre nefes tutularak başlanır. “Lâ ilâhe” ile Allah dışındaki her şey gönülden uzaklaştırılır ve “illa'llâh” ile de Hakk ispat edilir. Akabinde ise “Muhammedün Rasûlullâh” denilerek Hz. Peygambere bağlılık ifade edilir. Sonrasında bâz-geşt ile mabud ve maksud olan Allah'a sığınılır, Allah'ın rızası talep edilir. Bu şekilde nefy ü isbât tamamlanmış olur.

Bâtinından eyleyüp haşr-ı nefes
Hâric ola hep hevâ ile heves

Hatt-ı Lâ'yı sürreden çek tâ dimâ'
Mâsivâyı nefy idüp eyle ferâğ

Hem ilâhe hattıñ andan meyl idüp

⁹⁸ Yılmaz, *Edebiyatımızda İslami Kaynaklı Sözler*, 115.

⁹⁹ Tirmizî, *es-Sünen*, “Zühd”, 25.

¹⁰⁰ Hânî, *Behcetü's seniyye*, 210.

Ketf-i yümnâya varınca seyl idüp

Cümle ma'būdât-ı şerr u bâtılı
Nefy kıl dilden sivâ-yı 'âtılı

Hıta't-ı illâ'llâh'ı andan cezb kıl
Tâ fezâ-yı ka'r-ı kalbe darb kıl

Hakk'a idüp anda işbât ü vücüd
Zâhir ola dilde envâr-ı şühüd

Hem Muhammedün Rasûlü'llâh'ı da
Zamm idüp andan dili âgâh ide

371-382. beyitler (150a) Der-beyân-ı bâz-geşt – بازگشت : “Bâz” Farsça bir kelime olup “tekrar, geri, yine” anlamlarına gelmektedir.¹⁰¹ “Geşt” ise “dolaşmak, gezmek, dönmek” anlamındaki Farsça “geşten” mastarından gelmektedir.¹⁰² Bâz-geşt, geri dönmek, tekrarlamak anlamındadır. Tasavvufi bir terim olarak, Nakşibendilikte sâlikin gönül diliyle kelime-i tevhidi zikrederken dil ile de “İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî”¹⁰³ demesidir.¹⁰⁴ Sâlik, kalbî zikirde dil ile zikre dönerek havâtırı def etmiş ve bu şekilde Allah'a yönelmiş olur.¹⁰⁵

Bâz-geşt oldur ki zâkir zikrde
Gönlü ola dâ'imâ bu fikrde

Yâ ilâhî maqşadum sensün benüm
Yoluña bezl eyledüm cân u tenim

Maçlab idündüm rızâ-yı pâkiñi
Zâhir eyle kalbüme idrâkiñi

Bâ-mağabbet dilde 'irfân vir bana
Nür-î imân feyz-i iz'ân vir baña

383-391. beyitler (150a) Der-beyân-ı nigâh-dâşt - نگاه داشت : “Nigâh” Farsça bir kelime olup “bakma, nazar” anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁶ “Dâşt” ise “tutmak, malik olmak, görüp gözetmek, zapdetmek” anlamındaki Farsça “dâşten” mastarından gelmektedir. Nigâh-dâşt, gözetmek, muhafaza etmek demektir.¹⁰⁷ Kelime-i tevhid zikredilirken kalbin bütün dünyevî düşüncelerden korunması anlamına gelen bir terimdir.¹⁰⁸ Sâlik yalnızca Allah'ı düşünerek kalbini havâtırdan korumuş olur.¹⁰⁹ En az

¹⁰¹ Şükun, *Ferheng-i Ziya*, 1/241.

¹⁰² Şükun, *Ferheng-i Ziya*, 2/1682.

¹⁰³ Allah'ım! Maksadım sensin ve isteğim senin rızândır.

¹⁰⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 70.

¹⁰⁵ Tosun, *Bahaeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, 337.

¹⁰⁶ Şükun, *Ferheng-i Ziya*, 2/1902.

¹⁰⁷ Şükun, *Ferheng-i Ziya*, 1/849.

¹⁰⁸ Tosun, *Bahaeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, 337.

yarım saat kalbi bu şekilde muhafaza etmek en önemli işlerdendir.

Vâcib oldu sâlik-i râh-ı İlâh
Vâkıf olup albine ide nigâh

Zıkrüñ eñnâsında alb-i zâkire
oymamak lâzım sivâdan hatıra (Metinde “havâtırâ” olarak geçmektedir.)

Nîm sâ'at yâ ziyâde dem-be-dem
Nâzır olmak albine emr-i ehem

392-397. beyitler (150b) Der-beyân-ı yâd-dâšt - یاد داشت : Yâd-dâšt sözlükte “hatırda tutmak, hıfz etmek anlamına” gelir.¹¹⁰ Terim anlamı ise, kelime-i tevhid zikri esnasında sâlikin kalbinin her an Hak'la beraber olmasıdır.¹¹¹ Şair, Ubeydullah Ahrâr'dan (ö. 895/1490) da alıntı yaparak yâd-dâštı açıkladıktan sonra yâd-kerd, bâz-gešt ve nigâh-dâšt esaslarını da ekleyerek “âr lafzı”ı iki beyitte hulasa etmiştir.

Mâsivâyı zâkir idüp redd ü sevk
ubb-ı zât-ıla ola pür zevk ü Őevk

albe istilâ ide nûr-ı Şühüd
ubb-ı zât-ıla ala ancak vücüd

Hâce-i Ahrâr Şâh-ı 'ârifân
Eyledi bu âr lafzı hoş beyân

Yâd-kerd oldu tekellüf der-ıkr
Bâz-gešt Hakk'a rücü'dur der-fıkr

Anı hıfz itmek nıgeh-dâšt iy hümâm
Yâd-dâšt anda rûsûh bulmak devâm

398-409. beyitler (151a) Fî-beyâni'l-müşâhedeti ve hiye 'ibâretün 'an-istilâ'i Őühûdi'l-havâs 'ale'l-kalbi bi-tavassuti'l-hubbî'z-zât: Bu başlık altında “Hakk'ın gönüllerde hazır bulunması”¹¹² anlamına gelen müşâhede üzerinde durulmuştur. Mahbûbiyet makamından sonra gelen tevhid-i Őuhûdî makamında sâlik her baktığı yerde Allah'ın sıfatlarını temaşa eder.¹¹³ Varlık nuruyla dolan sâlik, Allah'ın varlığında kendi varlığını yok eder. Burada konuyla ilgili olarak yine Ubeydullah Ahrâr'ın sözlerine yer verilmiştir.

ubb-ı zâtı eyleyince dilde hoş

¹⁰⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 274.

¹¹⁰ Şükun, *Ferheng-i Ziya*, 2/2021.

¹¹¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 377.

¹¹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 262.

¹¹³ Gümüşhânevi, *Veliler ve Tarikatlarda Usûl (Câmiu'l-Usûl)*, 115.

Çopdı envâr-ı maħabbetden ħurûş

Andan istilâ idüp bâtında nür
Ĥâşıl oldı dilde bî-ğaybet ħuzûr

Sâr olunca ħavâs-ı zâhire
Ġâlib oldı anda ħalb-i fâhire

Ol ħavâsı ġark idüp nür-ı vücûd
Ehl-i taħkîk didiler aña şühûd

Ĥ'âce-i Aħrâr ol 'âlî-himem
Baħş ü taħkîk eyleyüp kıldı kerem

Didiler âyâ nihâyet kârda
Der-taşavvuf pişe-i aħyârda

Ĥâşıl olmağ mı ħuzûr-ıla şühûd
Yâ fenâ vü nîstî ender vücûd

410-421. beyitler (151a) Der-beyân-ı vukûf-ı zamânî ki 'ibâret-est ez-muhâsebe der-nezd-i sûfiyye - وقوف زمانى : Vukûf-ı zamânî, içinde bulunan zamanı dikkate almak ve geçmişin muhasebesini yapmaktır. Nakşibendî şeyhlerinden Yâkûb-ı Çerhî'nin (ö. 851/1447) kabz ve bast halleri hakkında Bahâeddin Nakşibend'den yaptığı nakiller de bu bölümde yer almaktadır. Bahâeddin Nakşibend'e (Hazret-i Şâh) göre Hakk'ı zikirle geçen vakitler için şükür, gafletle geçen zamanlar içinse istiğfar edilmelidir.¹¹⁴

Bu vukûf itdi zamâna intisâb
Mâcerâ-yı vakti itmek ihtisâb

Vâkıf aħvâli ola her zamân
Ĥâl ü şânı n'oldığın göre 'ayân

Zîkr u tã'atla geçerse vaqt ü ħâl
Ĥağğ'a ħamd ü şükr ide vefka'l-ħişâl

Ġaflet ü 'işyân-ıla itse güzâr
Tevbe istiğfâr ile bula qarâr

Ĥ'âce Ya'kûb ħazreti kıldı 'ayân
Ĥazret-i Şâh emrini itdi beyân

Ĥâlet-i ħabz içre istiğfâr gerek
Baş-ı ħâle şükrin istikşâr gerek

422-435. beyitler (151a, 151b) Der-beyân-ı vukûf-ı adedî - وقوف عددی : Vukûf-ı adedî

¹¹⁴ Haksever, *Ya'kub-ı Çerhî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 194-196.

zikirde sayıya dikkat etmektir. Nefesi tutmak suretiyle kelime-i tevhidi zikrederken tek sayılardan birinin üzerinde durarak nefes verilir. Zakir her nefeste üç, beş, yedi gibi tek adetlerde kelime-i tevhidi tekrar etmelidir. Yirmi bire ulaşınca zikir tamamlanmış olur.¹¹⁵

Sâlikân zikirinde 'âdet eyleye
Ya'nî ta'dâda ri'âyet eyleye

Nefy ü işbât eyler-iken sâlikân
Vâkıf-ı a'dâd olalar bî-gümân

Yek nefesde üç yâ beş yâ heft pâr
Tâ yigirmi bir 'aded ide şümâr

436-443. beyitler (151b) Der-beyân-ı vukûf-ı kalbî - وقوف قلبی : Vukûf-ı kalbî, sâlikin tam bir teveccühle kalbine yönelip ilahî sırların zuhur etmesini beklemesine denir.¹¹⁶ Şair burada vukûf-ı kalbî ile ilgili iki manayı zikretmektedir. Birincisi, zakirin kalbinin her an Hakk ile beraber olmasıdır. Zakir o kadar uyanık olmalı ki, Hak'dan başkasına gönülde yer kalmamalıdır. İkinci anlam ise, zakirin kalbine teveccüh ederek zikri devamlı hatırda tutup ilâhi zevk ve inbisata ulaşmasıdır.

Bunda vardur iki ma'nâ iy nigâr
Her birin taḥrîr idem kıl intizâr

Ḳalb-i zâkir feyzle dergâh ola
Zât-ı Ḥaḳḳ'a vâkıf u âgâh ola

Ma'nî-i şânî budur ki ber-ḳarâr
Kıl teveccüh ḳalbe eyle intizâr

Zikrde mezkûra ola irtibât
Ḥâşıl ola dilde zevḳ ü inbisât

444-457. beyitler (151b-152a) Fî-beyâni's-seyri ve's-sülûki fi't-tarîkati'l-müceddidiyyeti'l-Ahmediyyeti kaddese'llâhü esrâra ehâlihâ: Bu bölümde İmâm-ı Rabbânî Ebû'l-Berekât Ahmed es-Sirhindî'ye (ö. 1034/1624) nispetle anılan Müceddidiyye tarikatındaki seyr ü sülûka değinilmiştir. Seyr ü sülûktaki dairelerin ilki olan âlem-i imkânın¹¹⁷ kendi içinde âlem-i halk ve âlem-i emr olarak ikiye ayrıldığı belirtilir. İnsanın bu manevi yolculuk sayesinde insan-i kâmil mertebesine ulaşacağı burada ifade edilmektedir.

¹¹⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 375.

¹¹⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 375.

¹¹⁷ Gümüshânevî, *Veliler ve Tarikatlarda Usûl (Câmiu'l-Usûl)*, 283; Muhiddin Usta, *Tasavvuf Eğitimi Etvâr-ı Seb'a Metodu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 48.

Çün maķâmât kurb-ı Haķķ'a bî-şükûk
Bî-cihetdür hem olur seyr ü sülûk

Ehl-i taķķık anı taşvîr itdiler
Dâyireyle anda ta'bir itdiler

'Âlem-i imkân imiş bir dâ'ire
Evvelâ seyr eyler anda sâ'ire

'Âlem-i halk nişf-ı tahtânî aña
'Âlem-i emr oldı fevķânî aña

'Âlem-i insân egerçi kim şaĝîr
'Âlem-i hâriç aña nisbet kebîr

Lîk insân 'âlemi aña me'âl
Nüşha-i kübrâ olur ba'de'l-kemâl

458-472. beyitler (152a-152b) Fî-beyâni mutlakî'l-murâkabeti ve hiye 'ibâratün 'an-intizârî'l-feyzi mine'l-mebde'î'l-feyyâz ma'a-mulâhazatî'l-vürûdi 'alâ-mevridihî: Bu bölümde murâkabe üzerinde durulmuştur. Sözlükte denetleme, gözetleme, dikkati belli bir noktaya toplama¹¹⁸ anlamlarına gelen murâkabe makamında kalp mâsivâdan uzaklaştırılır ve Cenâb-ı Hak'tan feyiz beklenir. Murakabe halini bu şekilde zikreden şair, murâkabelerin ilki olan murâkabe-i ehadiyyeti¹¹⁹ ayrı bir başlık altında ele almıştır.¹²⁰ Ehadiyyet murâkabesiyle ilgili olarak şair, İhlas suresinin "*De ki: O, Allah'tır, tektir.*"¹²¹ ayetini de hatırlatmaktadır:

Hâlvet it öziñe bir maĝfî yeri
Kes havâsuñ mâsivâdan kıl beri

Cân göziyle feyze eyle intizâr
Mebde-i Feyyâz-ı Haķ'dan ber-ķarâr

Mevridi ķalb-i haķķî müstened
Haķ buyurdı *Ķul Huva'llâhü Eĥad*

Şöyledür bu dâ'irede sâ'irân
Ķaṭ iderler nice yollar sâlikân

Hâric-i bâṭında görür nice nür

¹¹⁸ Uludaĝ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 253.

¹¹⁹ Gümüşhânevî'de "ihsan" dan sonraki makam olarak zikredilmiştir. Bk. Gümüşhânevî, *Veliler ve Tarikatlarda Usûl (Câmiu'l-Usûl)*, 112.

¹²⁰ Toprak, *Nakşî Hâlidî Hâkî Tarikatında Seyr ü Sülûk*, 232, 233; Kübra Zümrüt Orhan, "İmâm-ı Rabbânî Sonrası Nakşibendiyye'de Murâkabe", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (24 Haziran 2021), 408.

¹²¹ İhlâs, 1. *De ki: O, Allah'tır, tektir.*

Keşf olur daḥi aña ba'zı umūr

Hem leṭā'if aşlına eyler vüşül
Eyler ol dâirenüñ seyrin ḥuşül

Anda tekmil olıcaḳ ḥazz u nevāl
Eyler anda aḥarına intikāl

473-484. beyitler (152b) Hâzihî dâ'iretü zılâli'l-esmâ'i ve's-sıfâtı ve hiye kinâyetün 'ani'l-velâyeti'-ş-şuğra'lletî hiye 'ibâratün 'ani's-seyri fi't-tecelliyâti'l-ef'âliyyeti'l-ilâhiyyeti: Eserin bu bölümünde Allah'ın esmâ ve sıfatlarının zillerinin (gölge) dairesi üzerinde durulur. Bu daire, Allah ile kul arasındaki karşılıklı sevgi ve dostluğun¹²² birinci mertebesi olan velayet-i suğradan kinayedir. Velayet-i suğra velayet-i evliya olarak da isimlendirilir.¹²³ Bu dairede murâkabe-i maiyyet ortaya çıkar.¹²⁴ Şair maiyyet murâkabeşiyle ilgili olarak "Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir."(Hadîd, 4) ayetini iktibas etmektedir.

Keşf olur anda ma'iyyetden naşîb
Yâ ma'iyyet ola o zâta raḳîb

Zâhir olup ḳurbet-i 'izz ü celâl
Ve'hve ma'aküm eyne mâ-küntüm me'âl

485-511. beyitler (152b-153a) Ve hâzihî dâ'iretü'l-esmâ'i ve'ş-şu'ün ve'l-i'tibârât ve usûlihâ ve hiye 'ibâratün 'ani'l-velâyeti'l-kübra'lletî hiye kinâyetün 'ani's-seyri fi-hâzihî'l-eşyâ': Şair eserin bu bölümünü velayet-i kübra konusuna ayırmıştır. Velayet-i kübra Hz. Muhammed dışındaki peygamberlerin bulunduğu velayet mertebesidir.¹²⁵ Şair velayet-i kübra bağlamında akrabiyyet murâkabesine "Biz ona şah damarından daha yakınız."(Kâf, 16) ayetiyle; muhabbet murâkabesine ise "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler." (Mâide, 54) ayetiyle işaret etmektedir.¹²⁶ Bölüm, velâyet-i kübra seyrinin ismi olan "ez-Zâhir" ile tamamlanmaktadır.¹²⁷

Akrabiyyetle mürâḳıb ola gör
Zât-ı bî-mişle muşâhib ola gör

Zîkr-i tehlîl bâ-lisân ü bâ-ḥayâl
Gösterür bunda teraḳḳubdan cemâl

¹²² Velayet için bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 371.

¹²³ Hânî, *Behcetü's seniyye*, 391; Gümüşhânevi, *Veliler ve Tarikatlarda Usül (Câmiu'l-Usûl)*, 292.

¹²⁴ Gümüşhânevi, *Veliler ve Tarikatlarda Usül (Câmiu'l-Usûl)*, 287-288; Toprak, *Nakşî Hâlidî Hâkî Tarikatında Seyr ü Sülûk*, 263, 264, 274, 275; Orhan, "İmâm-ı Rabbânî Sonrası Nakşbendiyye'de Murâkabe", 409-411.

¹²⁵ Gümüşhânevi, *Veliler ve Tarikatlarda Usül (Câmiu'l-Usûl)*, 292; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 371.

¹²⁶ Ayrıca bk. Gümüşhânevi, *Veliler ve Tarikatlarda Usül (Câmiu'l-Usûl)*, 290-291.

¹²⁷ Gümüşhânevi, *Veliler ve Tarikatlarda Usül (Câmiu'l-Usûl)*, 293; Toprak, *Nakşî Hâlidî Hâkî Tarikatında Seyr ü Sülûk*, 312.

*Naḥnū aḳrab goft min ḥabli'l-verīd*¹²⁸
To figende tîr-i fikret-râ ba'îd

Sâlik anda kendüsin eyler ḥayâl
Ḥubb-ı zât-ıla ider anda vişâl

Bâ-maḥabbet zâtına râķib olur
Özi güyâ kendüye râģib olur

Mebde-i feyz bâ-maḥabbet zât olur
Āyetüñ fehvâsına mir'ât olur

Bunda oldı ism-i zâhir seyri tām
Seyri ism-i bâtına geldi kelâm

512-521. beyitler (153b) Hâzihî dâ'iretü müsemmi'l-bâtını ve hiye 'ibâratün 'ani'l-velâyeti'l-'ulyâ ve hiye's-seyru fî-tecelliyâti müsemmâ ismü'l-Bâtını: Velayet-i ulya meleklerin velayeti anlamına gelir.¹²⁹ Velâyet-i ulyada feyzin kaynağı hava, su ve ateştir. Velâyet-i ulya seyrinin esması ise "el-Bâtın"dır. Bu velayetin gereği olarak tehlik ve uzun kıyamlı nâfile namaz ile azimet tercih edilir.¹³⁰ Tasavvufî hakikatlerin mürşidin huzurunda öğrenilmesinin önemini vurgulayan müellif, eserini Peygamberimize salavatla tamamlamaktadır.

Mebde-i feyzi bu 'âlî mevṫınıñ
Bil müsemmâsıdur ism-i Bâṫınıñ

Mevrid-i feyz-i 'anâşır ğayr-ı ḥâk
Bâd u âb ü âteş olur bunda pâk

Hem namâz-ı nefl bâ-ṫavl-ı ḳunût
Çok teraḳķi baḫş idüp virür şübüt

Ḥaḳ Te'âlâ yâr idüp tevṫikini
Añla mürşiddin anuñ taḫḳikini

Bunlaruñ her birleri baḫr-ı kerân
Zıkr u taḫḳikinde lâl olur zebân

Mevhibetdür Ḥaḳ'dan anuñ her biri
Muḳtedâ itmek gerek Peyğamber'i

¹²⁸ Kaf, 16. *İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız.* (Beytin anlamı: "Biz şah damarından daha yakınız" dedi. Oysa sen düşünce okunu uzağa atıyorsun.) Bk. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i ma'nevî*, 1/858.

¹²⁹ Gümüşhânevî, *Veliler ve Tarikatlarda Usûl (Câmiu'l-Usûl)*, 292.

¹³⁰ Gümüşhânevî, *Veliler ve Tarikatlarda Usûl (Câmiu'l-Usûl)*, 293-294.

Hak Te'âlâ'dan aña yüz biñ şalât
*Mâ-secâ leylün ve mâ-kerra'l-ğadât*¹³¹

Bu beyitlerle son bulan eserde kelimât-ı kudsiyye haricinde tabii olarak birçok tasavvufî kavrama yer verilmiş ve bir kısmı da açıklanmıştır. Bu kavramlardan bazıları şunlardır: Sâlik, seyr ü sülûk, zikr-i hafî, zikr-i cehrî, ism-i zât zikri, nefy ü isbât zikri, sultan-ı zikr, lî-ma'allâh, râbîta, çâr lafz, heşt usûl, hestî-i mutlak, hestî-i mevhûm, sırr-ı vahdet, kenz-i hafî, halvet, nefy-i havâtır, irtibat, terk-i itiraz, emr-i bâtın, âlem-i emr, kalp, rûh, sırr, hafî, ahfâ, imkân dairesi, nisf-ı tahtânî, nisf-ı fevkânî, nüsha-i kübrâ, murâkabe, seyr-i âfâkî, seyr-i enfûs, velâyet-i suğra, velâyet-i kübrâ, velayet-i ulyâ, hubb-ı zât, Hâ-i hüviyyet, letâif, üns, tecellî, zât-ı baht, muhabbet, müşahede, şühûd, mâsivâ, vâridât, vürûd, seyr-i esmâ, kabz, bast, nisbet, ilm-i ledün. Şair *Nazm-ı Celî*'de geçen bu kavramları kelimât-ı kudsiyye, zikir, murâkabe, velâyet ve seyr ü sülûk gibi ana konuların içerisinde ele almıştır.

Sonuç

Bu makalede Nakşibendiyye'de kelimât-ı kudsiyye olarak bilinen on bir esasın manzum şerhi olan *Nazm-ı Celî*'nin şekil ve muhteva açısından incelemesi yapılmıştır. 1260/1844 yılında Şükrî Ali İbn Süleyman Nevşehrî tarafından mesnevî nazım şekliyle telif edilen eserin tek nüshası Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eser, ilk defa bu makalede detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Müellif hattı nüshası, tespitimize göre 521 beyittir. İstinsah kayıtlarındaki bilgiler, şairin Nakşibendî-Hâlidî olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda müellif hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Eserin kaynakları ve muhtevası, şairin dinî-tasavvufî ilimleri tahsil ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. *Nazm-ı Celî*'de az da olsa Arapça ve Farsça beyitler vardır. Bu beyitler, şairin Arapçaya ve Farsçaya da vukufiyetinin bir göstergesidir. Eserde birkaç örnek dışında vezin kusuru yoktur. Sehidten kaynaklı birkaç hata dışında imla kusuru da bulunmamaktadır. Türkçe, Arapça ve Farsça kelimelerden oluşan zengin bir kafiye kadrosuna eserde yer verilmiştir. Klasik şiir bilgisine vakıf olan şair redif ve kafiye ustalıkla kullanmıştır. Kafiyenin olmadığı beyit nadiren karşımıza çıkmaktadır.

Nazm-ı Celî tasavvufî kavram ve konuları içeren didaktik bir mesnevidir. Aruzun *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılan eser, besmele, hamdele ve salvele beyitleri ile başlamaktadır. Nakşibendiyye'nin on bir esasına geçmeden önce tarikatın özeti niteliğindeki düsturları sıralanmıştır. *Hûş der-dem* (her nefesin farkında olma), *nazar ber-kadem* (gözünü korumak), *sefer der-vatan* (Hakk'a yapılan manevi yolculuk), *halvet der-encümen* (insanların arasında kalben Hak'la beraber olmak), *yâd-kerd* (Allah'ı zikretmek), *bâz-geşt* (Hakk'a dönüş), *nigâh-dâşt* (kalbi dünyevî düşüncelerden korumak), *yâd-dâşt* (kalbin her an Hak'la beraber olması), *vukûf-ı zamânî* (vakti gözetmek), *vukûf-ı adedî* (zikrederken sayıları gözetmek), *vukûf-ı kalbî* (kalbi gözetmek) olarak adlandırılan bu ilkelerin yanında *zikir*, *seyr ü sülûk*,

¹³¹ *Gecenin sükûneti ve sabahın akınları devam ettiği müddetçe (gece ve gündüz var oldukça) Hak'tan ona yüz bin salât olsun.*

rabita, murâkabe, velâyet-i suğra, velâyet-i kübrâ, velayet-i ulyâ gibi konular da eserde ele alınmıştır. Şair ayet ve hadislerle iktibas ve telmih yoluyla başvurmuştur. Sadece tasavvuf edebiyatının değil, aynı zamanda klasik edebiyatımızın vazgeçilmezlerinden kabul edilen “*men ‘aref*” ve “*küntü kenz*” rivayetlerinin yanında “*alleme’l-esmâ*” ve “*kün*” ayetlerine de eserde yer verilmiştir. Bu iktibaslar dışında Kur’an’dan ve hadislerden *câhidû, külli şey’in hâlikün, naḥnû akrab, aḥsen-i taḳvīm, esfel-i sāfil, taḥammül/zalüm/cehül, mişkât/miṣbâḥ, tevfiż-i umūr, şuret-i Raḥmân, ceddidü îmâneküm, lî-ma’allâh, mir’at-ı mü’min, aşḥâb/necm-i hüdâ, ğurbet/ibnû’s-sebil/aşḥâb-ı kubûr* gibi iktibas ve telmih örnekleri de bulunmaktadır. Eserde temsil, irsal-i mesel, tazmin, cinas ve teşbih örneklerine de yer yer rastlanmaktadır.

Cüneyd-i Bağdâdî’nin görüşlerini naklederek başlayan eserde Bahâeddin Nakşibend, Yâkûb-ı Çerhî, Sâdeddîn-i Kâşgarî, Ubeydullah Ahrâr, İmâm-ı Rabbânî, Abdullah Dihlevî de isimleri zikredilen mutasavvıflardır. Ayrıca şair, Mevlânâ’nın *Dîvân-ı Kebîr* ve *Mesnevî-i Ma’nevî* adlı eserlerinden; Fahreddin Ali Safî’nin de *Reşehât-ı Aynü’l-Hayât* adındaki eserinden faydalanmıştır. Nakşibendiliğin temel ilkelerini okuyucuya öğretmek gayesiyle yazılan eserde sanat kaygısı bulunmamaktadır. Eser, sade ve anlaşılır bir dile sahiptir. 19. Yüzyılda telif edilmiş bu eserde nadiren de olsa Eski Anadolu Türkçesi’nde sık karşılaşılan “olisar”, “bular”, “durur” kelimelerine rastlamak mümkündür. *Nazm-ı Celî*, okuyucu ile samimi bir sohbet havası içerisinde kaleme alınmıştır. Araştırmalarımıza göre *Nazm-ı Celî*, kelimât-ı kudsiyyeyi nazmen şerh eden en hacimli eserdir. Bu durum *Nazm-ı Celî*’yi Türk İslam Edebiyatı ve Nakşibendilik literatürü açısından önemli kılmaktadır.

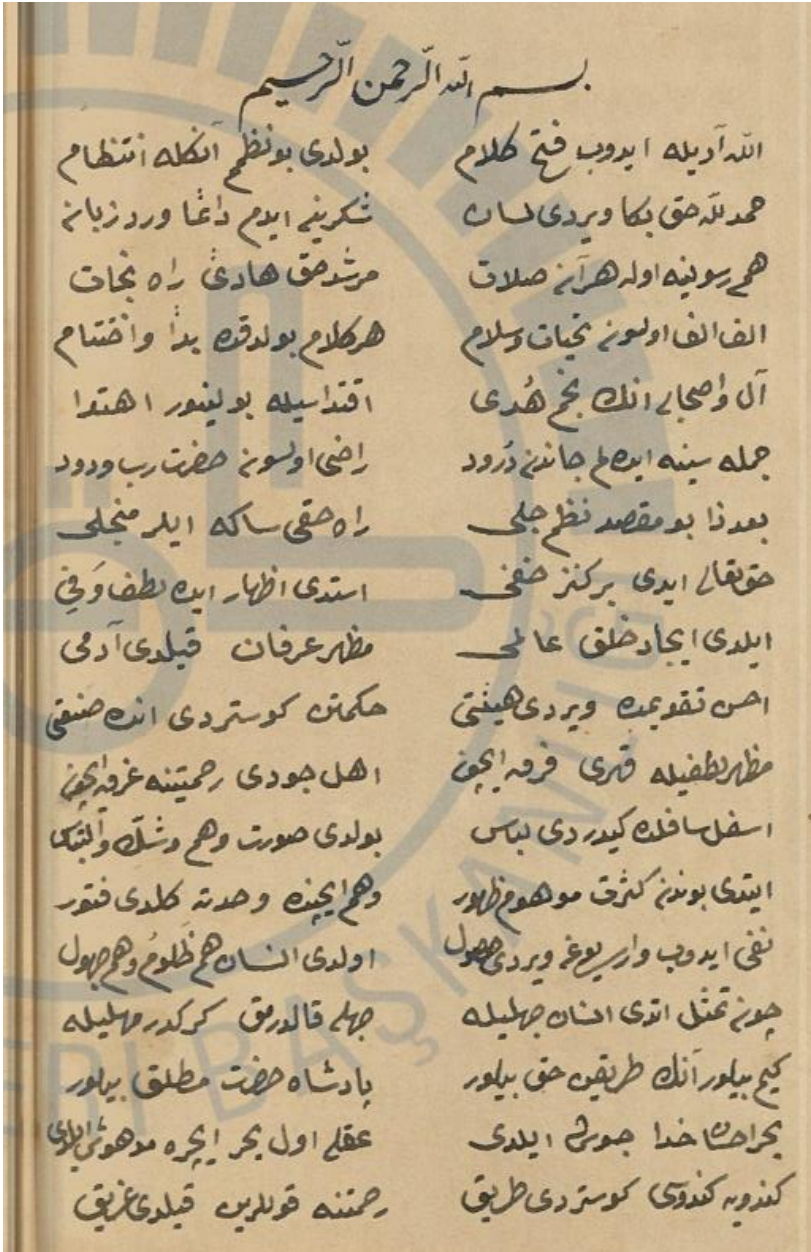
Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü’l-Hafâ*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Kudsi, 1351.
- Algar, Hamid. “Nakşibendiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/335-342. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Ali Behcet Efendi. *Ubeydiye Risalesi - Dar Geçitleri Aşmak*. ed. Yusuf Turan. Büyüyenay Yayınları, 2012.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned*. thk. Adil b. Said. 18 Cilt. Medine: Mektebetü’l-Ülum ve’l-Hikem, 2005.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). “Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi”. Erişim 01 Şubat 2024.
<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=19610&materialType=YE&q uery=nazm-%C4%B1+celi>
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Avvame. 6 Cilt. Cidde: Daru’l-Minhac, 3. Basım, 1410.

- Fârûkî, Ebû Saîd. *Tercüme-i Hidâyetü't-Tâlibîn*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 006816/7.
- Gökbulut, Süleyman. "Cüneyd'in Sekiz Şartı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2012), 201-231.
- Göre, Zehra. "Adni Divânı'nda Ahenk Unsurları". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/4 (2007), 405-422.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyaüddin. *Veliler ve Tarikatlarda Usûl (Câmiu'l-Usûl)*. İstanbul: Pamuk Yayınları, 1979.
- Haksever, Ahmet Cahid. *XV. yüzyıl bir Türk Sufisi: Yakub-ı Çerhi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Haksever, Ahmet Cahid. *Ya'kub-ı Çerhi Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İnsan Yayınları, 2009.
- Hânî, Muhammed B. Abdullah. *Behcetü's-Seniyye: Nakşibendi Adabı*. çev. Siraceddin Önlüer. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- Harman, Ömer Faruk. "İsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/473-475. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1380. <https://shamela.ws/book/1673>
- İpekten, Haluk. *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. Dergâh Yayınları, 2004.
- Kasırğa, İlhan. *Edirneli Arapzâde Muhammed İlmî Efendi ve Mîzânü't-Tarîk Adlı Eserinde Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kotku, Mehmed Zahid. *Tasavvufi Ahlak*. 5 Cilt. Ankara: Seha Neşriyat, 1981.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. 9 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Nicholson. Tahran: Müessesesi-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1957.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırılğaç. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî. *Dîvân*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 006816/1.
- Muhyî-i Gülşenî. *Reşehat-ı Muhyî: Reşehat-ı Aynü'l-Hayat Tercümesi*. haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Mütercim Asım Efendi. *Burhan-ı Katı*. ed. Derya Örs - Mürsel Öztürk. Türk Dil Kurumu Yayınları, 2022.
- Nablusî, Abdülğanî b. İsmâil. *Miftâhu'l-Ma'yye fî Düstûri't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye*. thk. Cevdet Muhammed Ebü'l-Yezîd el-Mehdî. Kâhire: Dâru'l-cûdiyye, 1429.

- Nablusî, Abdülğanî b. İsmâil. *Tercüme-i Miftâhu'l-Maiyye fî Tarîki'n-Nakşibendiyye*. çev. Osman Bahrî b. Muhammed Emîn. İstanbul : Basiret Matbaası, 1289.
- Nasrullah Bahaî. *Risâle-i Bahâîyye*. İstanbul: Kitabhane-i Nusret, 1328.
- Nasurullah Efendi. *Veliler Başbuğu Şah-ı Nakşibend*. haz. Gülser Keçeci. Buhara Yayınları, 2012.
- Neccarzâde Rıza. *Divan-ı Rıza*. İstanbul: Matbaatü'l-Amire, 1262.
- Nevşehrî, Şükri Ali İbn Süleyman. *Nazm-ı Celî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 006816/8.
- Orhan, Kübra Zümrüt. "İmâm-ı Rabbânî Sonrası Nakşibendiyye'de Murâkabe". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (24 Haziran 2021), 395-427. <https://doi.org/10.17120/omuifd.885285>
- Özçelik, Mevlüt. "Abdülğanî b. İsmâil en-Nablusî (ö. 1143/1731) ve Miftâhu'l-Ma'yye Adlı Eseri Çerçevesinde Nakşibendî Tarikatının On Bir Esâsı". *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (30 Haziran 2020), 293-326. <https://doi.org/10.18498/amailad.581697>
- Özdemir, Mehmet. *Neccâr-zâde Rıza Dîvânı'nın Edisyon Kritiği*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Safî, Mevlânâ Ali b. Hüseyin. *Reşahat Ayne'l-Hayat (Can Damlaları)*. nşr. Necip Fazıl Kısakürek. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi*. Ankara: Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317.
- Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi. *Lehçetü'l-Lügat*. ed. Kırkkılıç. Türk Dil Kurumu Yayınları, 2022.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Mesnevîhân Bir Müceddidiyye Şeyhi: Neccâr-Zâde Mustafa Rıza'nın Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14 (2005), 159-178.
- Şükun, Ziya. *Farsça-Türkçe Lügat Gencine-i Güftar Ferheng-i Ziya*. 2 Cilt. İstanbul: Maarif Matbaası, 1944.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Beşar Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmiy, 1996.
- Tokadî, Mehmed Emin. *Dokuz Risale*. ed. Hasan Şahin Aktaş. Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Toprak, İhracızâde İsmail Hakkı. *Nakşî Hâlidî Hâkî Tarikatında Seyr ü Sülûk*. haz. İsmail Hakkı Altuntaş. İstanbul: Gözde Matbaacılık, 2010.
- Tosun, Necdet. *Bahaeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Tosun, Necdet. "Sâdeddîn-i Kâşgarî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/391-392. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2002.
- Usta, Muhiddin. *Tasavvuf Eğitimi Etvâr-ı Seb'a Metodu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Uzun, Meryem. *Nakşilikte Ruhani Eğitim Usulü: Kelimat-ı Kudsiyye*. İzmir, 2021.

- Vanlı, Murat. *17.Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf Telakkisi*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Yılmaz, Mehmet. *Edebiyatımızda İslami Kaynaklı Sözler*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1992.
- Yiğiterol, Ömer Faruk. *Türk Tasavvuf Şiirinde Nakşi Gelenek*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2024.
- Silsile-i Sâdâti'l-Çiştîyye*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 006816/12.



Nazm-ı Celfî'nin 1b (141b) sayfası. Nevşehirî, Şükri Ali İbn Süleyman. Nazm-ı Celfî. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 006816/8.

وهذه دائرة مسمى باطن وهي عبارة عن الولاية العبادية
السيرة في تجليات مسمى اسم الباطن
بيل صما سير اسم باطنك
باد وآب واتر اولور بونك
هو قهر في بحر ايدوب ويزبون
ذاتك دائم اولور سير وصال
آنلك ذكرى اولندي اختصار
حضرت مرشدن اولور عايشه
اكله مرشدن آنلك تحقيقي
ذكر و تحقيقن لال اولور زبان
مقتدى ايتك كرك سيمبري
مبدأ فيض بو عا موفنك
مورد فيض عناصر غير خال
هم نماز نقل با طول قوت
هم بونك فوقن ورد در و جمال
هم صفا يقن يدي وار آشكار
كتب و تحريرن بو قدر فائز
حق تعالى بار ايدوب تو يقني
بونلك هبر لري بحر كراف
مدهبته حقه آنلك هر بير
حق تعالى اكا يوز بيلك صلوات
ما كجي بيلك وما كرا الفداء
مع الكتاب المسمى بانظرم الجلي عليه السلام العباد شكرى على
ابن سليمان نو شريف
سنة ستين و مائتان بعد الالف
من هجرت من له العز و الشرف
٧٢ ص ١٤٠
م

Nazm-ı Celî'in 13b (153b) sayfası. Nevşehri, Şükri Ali İbn Süleyman. Nazm-ı Celî. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 006816/8.

حقيقة الموت الدماغي وتكليفه الفقهي

للمتلخص: يهدف البحث إلى بيان حقيقة الموت الدماغي الذي يعتبره أكثر الأطباء نهاية لحياة الإنسان، لكن هل توافق الفقهاء مع هذه الرؤية أم أن لهم موقفاً آخر؟ الظاهر أن طبيعة الموت التي تعني مفارقة الروح للجسد، وعدم وضوح الرؤية العلمية بعد، والحقيقة العرفية للموت والتي تعني توقف النفس والقلب، مع استمرارهما في الموت الدماغي بسبب أجهزة الإنعاش والأدوية، أدى ذلك لاختلاف الفقهاء بين موافق للرأي الطبي الحديث للموت، وبين من لم يكتف بذلك بل أكد على أنه لا بد من توقف القلب والنفس بشكل نهائي واعتبار أن الإنسان حي هو الأصل، وأن اليقين لا يزول إلا بيقين مثله؛ لذلك لا بد من توقف جميع أجهزته عن العمل ولو كانت تعمل بشكل صوري، ولقد توصل الباحث إلى منطقتي القول الأول وقوته؛ لأن أهل الطب من يقرر ذلك، ولقد اعتمدت هذه الدراسة على قرارات المجامع الفقهية والتدوات الطبية والأبحاث المعاصرة المتعلقة بهذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الموت، الدماغ، نهاية الحياة، روح، جسد.

Bevin Ölümü Gerçeği ve Fıkhî Mahiyeti

Öz: Araştırma, günümüzde tıp doktorlarının insan hayatının sonu olarak gördüğü bevin ölümünün gerçekliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma, fakihlerin bu bilimsel görüşle aynı fikirde olup olmadığı sorusuna cevap aramaktadır. Gözle görülmeyen ruhun bedenden ayrılması, bilimsel görüşün belirsizliği ve solunum ve kalbin durmasıyla bilinen ölümün hakikati ve yaşam destek cihazları ve ilaçlarla bevin ölümünün devam etmesi gibi etkenler fakihlerin bu konuda farklı görüşlere sahip olmasına yol açmıştır. Bazıları, modern tıbbin görüşüne katılırken bazıları da kalp ve solunumun tamamen durması gerektiğini savunmaktadır. Bu konuda düzenlenen fıkhî kurullar, tıp konferansları ve modern araştırmalardan hareketle fakihler arasında ihtilaflar olduğu neticesine ve tıp alanındaki uzmanların bu konuda karar vermesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ölüm, Bevin, Hayatın Sonu, Ruh, Beden.

The Reality of Brain Death and Its Interpretation from the Point of View of Islamic Jurisprudence Fiqh

Abstract: The research aims to explain brain death, which most doctors consider the end of human life. Our study seeks an answer to the question of whether jurists agree with this scientific view. It seems that the nature of death, in addition to the lack of clarity of scientific view, and the customary truth of death, all of this led fuqaha' to adopt different positions on the issue at hand. There is an opinion in agreement with the modern medical opinion of death, and there is an opinion that was not satisfied with that, but emphasized that the heart and respiration must stop permanently. They considered that the fact that man is alive is the basic principle and that this certainty does not disappear except with another certainty. Therefore, all of his devices must stop working, even if they are working in a formal way. The researcher has concluded that the first opinion is more logical and stronger because it is determined by medical experts. This study relies on the decisions of Islamic juristic councils, medical seminars, and contemporary research related to this topic.

Keywords: Islamic Law, Death, Brain, End of life, Soul, Body.

Muhammed
Raşid
ELOMER*

* Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı. E-Posta: d.omar75@yahoo.com ORCID ID:https:// 0000-0002-9038-0259.

مَدْخُل:

لقد خلق الله عز وجل الإنسان واستخلفه على هذه الأرض وكرّمه أعظم تكريم، فكانت حياته مصونة بهذا التكريم الإلهي، فمنعه من الاعتداء على نفسه بأي شكل من الأشكال، ذلك أن ملكية الروح البشرية المودعة في الإنسان ملكية إلهية لا يحق لأحد التحكم بها وإهدارها، وإن الاعتداء عليها بالقتل استباحة على البرية كاملة، وذلك لقوله تعالى: {أَنْتُمْ مَن قَتَلْتُمْ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا}.¹

فهذا الاعتبار عظيم لقداسة القيمة العليا للإنسانية بوجوب المحافظة على حياة الإنسان.

ولذلك كان بحث حياته ووجوده وعدمه وما يتعلق به من أولى الضروريات في الفقه الإسلامي المعاصر، لا سيما أن نوازل الحياة لا تنتهي وهي تحتاج إلى بيان حكم الشرع فيها، وإن من أهم هذه النوازل ما يتعلق بحياة الناس؛ إذ الحفاظ عليها من أهم مقاصد الشرع، {وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا}.²

ومن القضايا الفقهية المستحدثة التي ألفت بهذه الحياة مع تطور الطب بوجه عام: مسألة تحقيق ماهية موت الإنسان موتاً دماغياً، فهل يعد انتهاء حياته بموت دماغه حيث به تنتهي الأحكام، أم لا بد من توقف القلب والتنفس أيضاً. فكان لا بد من الإجابة عن التساؤلات الآتية: ما هي الماهية التي يعد بها الدماغ ميتاً؟ هل تتفق الحقيقة الطبية لموت الدماغ مع الحقيقة الشرعية؟ هل ثمة آراء في الفقه مختلفة في هذه النازلة؟ ما أدلة كل فريق على قوله؟ ماذا يتوجه على تلك الأدلة؟ وما الراجح في تكييف الموت الدماغي؟

فجاء البحث بعنوان: **حقيقة الموت الدماغي وتكييفه الفقهي**، ليجيب عن هذه التساؤلات.

وتبدو أهميته: في تحديد ماهية الموت الدماغي إذ بها تتعلق أحكام الميتين وما أكثرها، ناهيك عن نقطة مهمة في ذلك هي إمكانية الاستفادة من بعض أعضائه التي لم تتعطل بعد، قبل صيرورتها إلى الانتهاء بحكم الموت الحتمي.

لذلك قررت البحث في هذا المضمار متبعاً المنهج الاستقرائي التحليلي في نسج الأفكار، مستفيداً مما كتب حديثاً في هذه المسألة، مؤصلاً لها من المصادر الأصلية في الفقه والأصول والقواعد.

ويمكن القول أن معظم الدراسات والأبحاث الشرعية اليوم المتعلقة بهذه النازلة تستند في تقرير الآراء والأحكام إلى مجموعة من الفتاوى والدراسات والتوصيات والمؤتمرات والقرارات الفقهية الجماعية.

ويمكن بيان المصادر الأساسية التي يستند لها معظم من يكتب في هذه النازلة بما يأتي:

¹ المادة 32/5.

² المادة 32/5.

- 1- الفتوى الصادرة من لجنة الإفتاء في وزارة الأوقاف الكويتية،³ إذ اعتبرت الموت هو انتفاء جميع علامات الحياة، ولكنها دعت لمزيد من البحث المشترك بين الأطباء والفقهاء لهذه المسألة.
- 2- الأبحاث المنعقدة في ندوة: الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي.⁴ وقد نتج عنها اعتماد وتطبيق بعض أحكام الموت على الميت دماغياً، وأوصت أن تجرى دراسة تفصيلية أخرى لتحديد ما يعجل وما يؤجل من الأحكام.
- 3- المناقشات المنبثقة عن مجلس مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.⁵ وقد أحدث في إحدى قراراته قفزة نوعية إذ اعتبر أحد علامات الموت النهائي هو تعطل جميع وظائف الدماغ تعطلاً نهائياً، إذا حكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل. والتي أسست فيما بعد لكثير من العلماء والمؤسسات الطبية الاعتماد عليها في نقل أعضاء المتوفى.
- 4- القرارات والحوارات المنبثقة عن المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة،⁶ والذي قرر أنه لا يحكم بالموت على من مات دماغه إلا إذا توقف القلب والتنفس توقفاً تاماً بعد رفع أجهزة الإنعاش.
- 5- مجموع فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء والبحوث العلمية والإفتاء⁷ وقرارات هيئة كبار العلماء⁸ في المملكة العربية السعودية، الخاصة بالموت الدماغي وأجهزة الإنعاش.
- 6- قرار لجنة البحوث الفقهية التابعة لمجمع البحوث الإسلامية⁹، الذي لم يعتبر الموت الدماغي موتاً شرعياً.

³ قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية، مجموعة الفتاوى الشرعية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2008/1428)، 258/2.

⁴ في ندوتها الثانية المنعقدة في عام 1985م، في الفترة ما بين 24-26 ربيع الآخر 1405هـ التي توافقت عليها الفترة من 15-17 يناير 1985م، ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 3/2 (1407هـ)، 279.

⁵ حيث قرر مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من 8 إلى 13 صفر هـ / 11 إلى 16 أكتوبر 1986 ذلك، ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 3/2 (1407هـ)، 330.

⁶ قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، في دورته العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت 24-28 صفر 1408هـ إلى يوم الأربعاء الموافق 17-1 أكتوبر 1987م، ينظر: مجلس المجمع الفقهي، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي"، 214.

⁷ ينظر: الفتوى رقم 15964، ورقم 6619، ورقم 12762.

⁸ ينظر: القرار رقم 181 تاريخ 4.12.1417هـ، والقرار رقم 190 تاريخ 4.6.1419هـ.

⁹ في الدورة 28 المنعقدة برئاسة فضيلة شيخ الأزهر في 16 يونيو 1992م.

7- الأبحاث المقدمة لندوة التعريف الطبي للموت،¹⁰ والتي شارك فيها مجموعة من الأطباء، فقد بنى كثير من العلماء آراءهم وأدلتهم على التصورات التي قدمها الأطباء في هذه الندوة؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولأنهم أهل الخبرة والاختصاص.

ومما ينبغي الإشارة إليه الدراسة التي قدمها الدكتور أحمد شرف الدين، والتي سبقت كل هذه القرارات والفتاوى في كتابه القيم: «الأحكام الشرعية للأعمال الطبية»، إذ أفرد في فصوله الأخيرة عند حديثه عن الإنعاش ونقل أعضاء الموتى أدلة مطولة عن حقيقة الموت الدماغي، ويعد أصلاً في هذا الموضوع بحسب رؤيته، وقد كتبه قبل عام 1981 ميلادي.¹¹

والملاحظ في الدراسات الحديثة والاجتهادات الجماعية اختلاف الكلمة فيها، وعدم اتفاقهم على رأي واحد، بالرغم من خطورة القضية؛ لأنها مسألة اجتهادية بحثة غاب النص الشرعي الحاسم فيها. ولكن هذا لا يمنع من إعادة النظر فيها حتى يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً.

ومن أسباب اختياري لهذا البحث بالإضافة إلى أهميته توصية المجامع الفقهية وكثير من الباحثين باستمرار البحث والدراسة في مثل هذه النازلة التي تعد من "أشد النوازل المشكّلة والشائكة في الوقت الحاضر؛ لأنها تتعلق بحياة نفس محترمة مصونة، ولأن ما يترتب عليها خطير وعظيم، ولذا حدث فيها تردد واضطراب، ليس على مستوى كبار العلماء وحسب، وإنما على مستوى المجامع الفقهية الدولية".¹² ولعل كثرة هذه الدراسات والأبحاث في هذه النازلة المهمة توصل إلى الرأي الذي يطمئن إليه القلب، ويقنع به العقل وترتاح له النفس، بما يوافق مقاصد الشرع ويحفظ للإنسان كرامته، وربما غلب رأي آخر عند التعارض بكثرة العدد.

وحتى ينتظم البحث جاءت خطته في مقدمة وأربعة مطالب وخاتمة، على النحو الآتي:

المطلب الأول: مفهوم الموت

المطلب الثاني: حقيقة الموت الدماغي

المطلب الثالث: التكييف الفقهي للموت الدماغي

المطلب الرابع: الرأي الراجح في مسألة الموت الدماغي

الخاتمة: أهم النتائج والمقترحات

¹⁰ ندوة طبية عقدت في الكويت في 7-9 شعبان 1417هـ، الموافق 17-19 ديسمبر 1996م.

¹¹ حاز كتابه على جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، عام 1981م.

¹² عبد الله بن محمد الطهار وآخرون، *الفقه المتيسر* (الرياض: مدار الوطن، 2012/1433)، 21/12.

1. مفهوم الموت

اتفق الفقهاء على أن لله جل وعلا في كل واقعة حكماً،¹³ ومن حق المجتهد أن يبحث في هذا الحكم، يقول الغزالي (ت 1111/505): "فإن لله تعالى في كل واقعة حكماً حق المجتهد أن يتشوف إليه، وعليه أمارات تورث غلبة الظن، وللظنون في العقول مسالك كما للعلوم".¹⁴

ولذلك كله اتجهت بحوث كثير من العلماء المعاصرين للحديث عن مسألة الموت الدماغي لما يترتب عليها من آثار خطيرة على مستوى الحياة الإنسانية المطلوب رعايتها أو على مستوى ما يترتب عليها من آثار وما ينتج عنها من أحكام تتعلق بانتهاء حياة الإنسان من عدمها بما لآنها المختلفة.

وحتى يتصور الموضوع بوجه متكامل كان لزاماً عليّ أن أشرع بدايةً في بيان معنى الموت.

1.1. معنى الموت لغة

الموت لغة: ضد الحياة¹⁵؛ لأنه أمر وجودي لقوله تعالى: { الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ }.¹⁶ ولهذا قيل: "تفسير الموت بزوال الحياة تفسير بلازمه؛ لأنه لما كان ضد الحياة يلزم من وجوده زوال الحياة، ولما كانت الحياة من أسباب القدرة كان الموت موجباً للعجز لا محالة لفوات الشرط".¹⁷ والميّت: الذي فارق الحياة، وجمعه: أموات وموتى.¹⁸

¹³ محمد بن محمد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحق: محمد حسن هيتو (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998/1419)، 565؛ محمد بن عمر فخر الدين الرازي، المحصول، تحق: طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997/1418)، 36/6.

¹⁴ الغزالي، المنحول، 565.

¹⁵ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تحق: أحمد عبد الغفور (بيروت: دار العلم للملايين، 1987/1407)، "موت"، 266/1؛ محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحق: يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية، 1999/1420)، "موت"، 301.

¹⁶ الملك 2/67.

¹⁷ عبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البيدوي (دار الكتاب الإسلامي، ب. ت.)، 313/4.

¹⁸ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (القاهرة: دار الدعوة، د.ت.)، "موت" 890/2.

وقد يطلق الموت مجازاً على السكون، وكل ما سكن فقد مات.¹⁹

وقد عد الرّماني (ت 994/384) الموت والحتف والمنون والسّام والحمام والردي والحين والثكل والوفاة والهلك وشعوب والمنية ألفاظاً مترادفة.²⁰

1.2. تعريف الموت اصطلاحاً

من المعلوم حساً وبداهة أن الموت هو الفاصلة الزمنية للانتقال إلى عالم إلى آخر، قال الله تعالى: {وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ}.²¹

فالموت من المسائل الغيبية بالرغم من معاينته واقعاً وحساً، وتقوم حقيقته على انفصال الروح عن الجسد الإنساني، قال تعالى: {فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ * وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ * وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ}.²²

ويتم ذلك عن طريق فريق من الملائكة يرأسهم ملك الموت²³ قال الله تعالى: {قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ}.²⁴

وقد جاءت تعبيرات معنى الموت عند الفقهاء بما لا يخرج عن المعنى اللغوي: من كون الموت

19 محمد مرتضى الحسيني الزّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحق: جماعة من المختصين (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001/1422)، "موت" 98/5.

20 علي بن عيسى، الرماني، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، تحق: فتح الله صالح علي (المنصورة: دار الوفاء، 1987/1407)، 68-67.

21 ق 19/50.

22 الواقعة 85-83/56.

23 ينظر: محمد بن عمر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 457/26.

24 السجدة 11/32.

ضد الحياة،²⁵ ويعبر عنه بمفارقة الروح الجسد أو البدن،²⁶ وهو حقيقة شرعية لا يعلم فيها خلاف.²⁷ وقد أسهب الفقهاء في ذكر الأمارات والعلامات الدالة على الموت، والأصل في ذلك حديث أم سلمة، قالت: دخل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على أبي سلمة وقد شقَّ بصره، فَأَغْمَصَهُ، ثم قال: "إِنَّ الرُّوحَ إِذَا قُبِضَ تَبِعَهُ البَصْرُ".²⁸

وقد تتبع بعض العلماء المعاصرين هذه العلامات عند الفقهاء وجمعوها في اثنتي عشرة علامة.²⁹ وهذه العلامات عرفوها من خلال العادة والتجربة.

ولكن لم يكن عندهم من العلامات موت الدماغ ولا موت القلب، إنما إذا توقف النفس علموا أن الموت قد حصل، إلا موت الفجأة، فينتظرون له ست ساعات أكثر أو أقل، وأحياناً يأتون بالمرأة ويضعونها عند فم الميت، فإذا كان هناك نفس فإن البخار يتكاثر على المرأة في شكل الماء، فيعلمون أن النفس ما زال موجوداً وأحياناً يضعون آذانهم على القلب لعلهم يسمعون شيئاً، وهو بدل السماع.³⁰

وقد توصل أحد الأساتذة الباحثين بعد دراسة مفردات الموت والوفاة وتصريفاتها في القرآن والسنة إلى حقائق، أبرزها: أن الوفاة تعني مغادرة الروح الجسد أو قبض الروح، بينما الموت هو المرحلة الأخيرة التي تلي قبض الروح والتي تتوقف فيها خلايا الجسد عن العمل أو عن وظيفتها في الحياة توقفاً نهائياً.³¹

²⁵ علي بن أحمد ابن حزم، رسائل ابن حزم، تحقق: إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983)، 178/4؛ علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، /313؛ سليمان بن عمر الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهج (دار الفكر، د.ت.)، 484/5؛ سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي (دمشق: دار الفكر، 1988/1408)، 342.

²⁶ محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقق: صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، 423/9؛ عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب، جامع العلوم والحكم، تحقق: شعيب الأرنؤوط - إبراهيم باجس (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001/1422)، 356/2؛ أحمد بن علي ابن حجر، فتح الباري (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 346/11؛ محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، تحقق: علي محمد معوض - عادل أحمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415)، 3/2.

²⁷ بكر بن عبد الله أبو زيد، فقه النوازل (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996/1416)، 222/1.

²⁸ مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح، تحقق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، "الجنائز"، 920.

²⁹ ينظر: إسماعيل غازي مرحبا، "موت الدماغ"، مجلة جامعة الجنان اللبنانية، 4 (2013)، 183.

³⁰ سالم عطية، شرح بلوغ المرام (د. م. 1432هـ)، 18/113.

³¹ صلاح علي سند، الوفاة الإكلينيكية وعلاقتها بخروج الروح (القاهرة: دار أطلس، 2009)، 99.

1.3. التعريف الطبي للموت

هناك تعريفان للموت:

أ- **الموت السريري**: حالة الانعدام الفجائي لدوران الدم في الأوعية الدموية والتنفس والوعي، حيث يدخل في الموت البيولوجي إذا لم يتم إنعاش قلبه بسرعة،³² وهذا التعريف الطبي القديم للموت إذ هو توقف القلب والتنفس.³³

ب- **الموت البيولوجي**: يسمى الموت الدماغى أيضاً، وهو حالة انعدام وظائف الدماغ وساق جذع الدماغ والنخاع الشوكي، وهذه الأعضاء الثلاثة المذكورة لن ترجع إليها وظائفها أبداً.³⁴

ولعل هذا التعريف نتيجة التقدم الطبي السريع واستخدام أجهزة الإنعاش.³⁵

إذن يمكن اعتبار الشخص ميتاً في إحدى هاتين الحالتين:

- التوقف الكامل الذي لا رجعة فيه لوظائف الجهاز التنفسي والجهاز القلبي الوعائي.

- التوقف الكامل الذي لا رجعة فيه لكل وظائف الدماغ brain بأجمعه بما في ذلك جذع الدماغ brainstem.

وبناء عليه: إذا تحققت عند المريض الظواهر والعلامات يعتبر متوفى دماغياً حتى لو كان القلب ينبض وباقي الأعضاء تعمل، أما الروح فلا يعلم سرها إلا الله رب العالمين.³⁶

فالشخص المتوفى دماغياً يكون ميتاً من الناحية العملية، وبمجرد إزالة الآلات عنه فإن جميع وظائف الجسم ستوقف في نهاية المطاف، وتبعاً لقانون الموت فإن توقف وظائف الجهاز التنفسي أو القلب، أو الدماغ داخل الجذع الدماغى يعتبر موتاً دماغياً.³⁷

ولكن في الاتجاه الآخر هناك في الأطباء والعلماء من يرى أن موت الدماغ لا يعد موتاً نهائياً للإنسان؛³⁸ استدلالاً بحركة القلب والدورة الدموية، لذلك فهم يرون أنه لا بد أن تتعدم جميع مظاهر

³² ويكيبيديا الموسوعة الحرة، "موت"، (الوصول 1 كانون الأول 2023).

³³ محمد علي البار، "أجهزة الإنعاش"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 2/2 (1986)، 297.

³⁴ ويكيبيديا الموسوعة الحرة، "موت".

³⁵ ينظر: البار، "أجهزة الإنعاش"، 297.

³⁶ محمد أشرف غباشي، "الوفاة الدماغية أو الموت الإكلينيكي" (الوصول 2 تشرين الثاني 2023).

³⁷ نقطة المجتمع العلمي العربي، "ما هو الموت الدماغى" (الوصول 3 كانون الأول 2023).

³⁸ أبو زيد، فقه النوازل، 1/220.

الحياة في الإنسان حتى يعد ميتاً ولا يكفي موت الدماغ وحده.³⁹

ومن ذلك نخلص إلى أن الخلاف في تقرير نهائية حياة الإنسان مختلف به في نظر الأطباء. وأن ثمة رأي طبي حديث جداً يتبناه أكثر الأطباء والمفكرين يعتبر موت الدماغ نهاية حياة الإنسان، وهو موت حقيقي للإنسان، فما حقيقة هذا الموت؟ هذا عنوان المطلب الآتي.

2. حقيقة الموت الدماغي

بناء على القاعدة: **الحكم على الشيء فرع عن تصوره**،⁴⁰ فإنه ينبغي ألا نحكم على قضية ما إلا بعد أن نتصورها تصوراً تاماً حتى يأتي الحكم مطابقاً للواقعة، وما هذه القاعدة في ترجمتها إلا انعكاساً لقوله تعالى: {وَلَا تَقُفْ مَا لِيَ سَلَكَ بِهِ. عَلِمٌ}.⁴¹ فالآية ملزمة بوجود التثبت والتبين لكل شيء مشكل حادث يجب الوقوف عنده في القضايا والنوازل الحديثة؛ لأنها تحتاج إلى مزيد من الاجتهاد والتتبع لبيان حكم الله فيها.

فما حقيقة الموت الدماغي عند الأطباء:

يُعرف الموت الدماغي brain death بأنه: التوقف اللا معكوس لكامل نشاط الدماغ، بما في ذلك قدرته على التحكم الإرادي بالوظائف الحيوية، نتيجة موت عصبونات الدماغ والقطع الرقبية العليا للنخاع؛ بسبب توقف الدوران والأوكسجة.⁴²

ذلك أن حياة الإنسان تعتمد على الأجهزة الثلاثة الحيوية: التنفس والقلب والدماغ، وهي تعمل بطريقة تكاملية، فتوقف الحياة في أي منها يعني توقف الحياة في الآخرين، وبالتالي موت الجسد ككل، وكان العلاقة بينها وبين الجسد تشبه كرسيّاً ذي ثلاثة أرجل إذا كسر واحد منها سقط الكرسي.⁴³

ويُفرق الأطباء بين موت الأجزاء الثلاثة المكونة للدماغ: وهي المخ وهو بدوره يتكون من نصي المخ، والمخيخ، وجذع الدماغ.⁴⁴

³⁹ ينظر: مسعود صبري، *موت الدماغ في الفقه الإسلامي* (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، 2018/1440)، 23.

⁴⁰ محمد بن أحمد ابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحق: محمد الزحيلي - نزيه حماد (الرياض: مكتبة العبيكان، 1997/1418)، 50/1؛ أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي، *تحفة المحتاج بشرح المنهاج* (بيروت: دار إحياء التراث

العربي، 1983/1357)، 287/1.

⁴¹ الإسراء 36/17.

⁴² ويكيبيديا الموسوعة الحرة، "موت دماغي" (الوصول 5 كانون الأول 2023).

⁴³ سند، *الوفاة الإكلينيكية وعلاقتها بخروج الروح*، 27-28.

⁴⁴ البار، "أجهزة الإنعاش"، 301.

– **موت المخ:** أو موت قشر الدماغ، ويسمى بالحالة الإنبائية، وهو موت خلايا القشرة المخية المسؤولة عن الوظائف العليا عند الإنسان دون أن تتأثر المراكز الدماغية المسؤولة عن العمليات الحيوية؛⁴⁵ حيث يستطيع الإنسان أن يتنفس وقلبه ينبض ويفتح عينيه ويحرك عضلات وجهه وابتلع الطعام، ويمكن أن يفيق من غيبوبته إذا لم يكن فصا المخ قد تلفا بشكل كامل، وهذه الحالة لا يعتبرها الأطباء موتاً؛ لأن الإنسان يستطيع أن يتنفس وينبض قلبه بدون أجهزة صناعية وعقاقير.⁴⁶

– **موت جذع الدماغ:** أو ما يسمى بالحياة غير المستقرة أو حركة المذبوح. وهو موت الجزء الذي فيه مراكز عصبية تنظم ضربات القلب وتنظم عمليات التنفس.⁴⁷ ويؤدي إلى الموت مباشرة لتوقف التنفس والدورة الدموية، وأما التدخل السريع بواسطة الأدوية وأجهزة التنفس الصناعي، فلا ينفع إلا في نبض القلب والتنفس الذي يظل معتمداً عليها، فإذا توقفت توقف التنفس والقلب، مع عدم إفاقته مطلقاً.⁴⁸

– **موت الدماغ:** أي توقف النشاط الكهربائي للدماغ كلية،⁴⁹ ويسمى أيضاً: الموت الإكلينيكي، حيث لا ينبض القلب بدون الأجهزة والأدوية مع استمرار الغيبوبة التامة والشلل الكامل، وهناك شبه إجماع بين الأطباء إلى اعتبار هذا الموت موت للكائن الإنساني.⁵⁰

لأنه الدماغ إذا فقد القابلية للحياة وانعدمت كل المؤشرات الكهربائية فيه فلا يمكن إصلاحه بعد ذلك، ولا يمكن للإنسان الحياة بدونه إلا إذا وجد البديل له، وبما أنه لا يوجد بديل للدماغ في الوقت الحاضر ولا ينتظر أن يوجد له بديل في المستقبل القريب أو ربما البعيد، فإن موت الدماغ تحت الظروف الحاضرة يؤدي بالضرورة إلى موت صاحبه، وبما أن الدماغ هو الجزء الأساسي من القوام العضوي للقلب المعنوي، فإن موت الدماغ يعني موت وتعطيل عمل القلب المعنوي.⁵¹

ويرى البعض أن هذا المعنى للموت الدماغى قد ظهر عام 1564م عندما قام أحد مشاهير الأطباء في مدريد بإسبانيا بعمل تشريح لجثة أحد النبلاء في عصره أمام تلاميذه بكلية الطب لمعرفة سبب الوفاة وفوجئ الجميع عند فتح القفص الصدري أن القلب لا يزال ينبض أي أن المريض حي لم يمض بعد.⁵²

⁴⁵ ويكيبيديا الموسوعة الحرة، "موت دماغى".

⁴⁶ سند، الوفاة الإكلينيكية وعلاقتها بخروج الروح، 27-28.

⁴⁷ ويكيبيديا الموسوعة الحرة، "موت دماغى".

⁴⁸ سند، الوفاة الإكلينيكية وعلاقتها بخروج الروح، 28.

⁴⁹ ويكيبيديا الموسوعة الحرة، "موت دماغى".

⁵⁰ سند، الوفاة الإكلينيكية وعلاقتها بخروج الروح، 28، وينظر: أحمد القاضي، "القلب وعلاقته بالحياة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامى الدولى، 3/2 (1407هـ)، 200.

⁵¹ القاضي، "القلب وعلاقته بالحياة"، 202.

⁵² غباشى، "الوفاة الدماغية أو الموت الإكلينيكي".

ثم زاد الاهتمام ولا سيما في القرن الماضي ببيان حقيقة الموت الدماغي، بسبب ثلاثة عوامل:

- التجربة الشهيرة التي قطعت بها رأس الدجاجة عن جسمها، وظلت الدجاجة تتحرك وتقف بقلب ينبض وأرجل تتحرك، مما يؤكد الحياة في الجسم مستمرة رغم قطع أو وفاة الدماغ نهائياً.
- الأجهزة الحديثة بالرعاية المركزة والأدوية الطبية التي يمكنها المساعدة على الحفاظ على استمرار عمل ووظائف القلب والرئتين والأجهزة الداخلية الأخرى كالكلبي والكبد، رغم وفاة المخ وتوقف جميع وظائفه بصورة نهائية.
- ازدياد الاهتمام بنقل وزراعة الأعضاء من الأشخاص المتوفين دماغياً إلى المرضى لإنقاذ حياتهم؛ فتح المجال أمام كثير من الجدل الديني والأخلاقي والاجتماعي والمادي حتى يومنا هذا.⁵³

بينما يرى أكثر الأطباء أن أول من نبه إلى موضوع الموت الدماغي هي المدرسة الفرنسية عام 1959م حيث اسمه مرحلة ما بعد الإغماء *Cama de pas*، ثم أعقبها المدرسة الأمريكية المتمثلة في لجنة أدهوك من جامعة هارفارد عام 1967م، وتلتها بريطانيا حيث اجتمعت لجنة من كبار الأطباء المختصين من الكليات الملكية للأطباء وكليات الطب في الجامعات البريطانية وأصدرت تعريفاتها لموت الدماغ عام 1977م، وبذلك أمكن في بريطانيا إيقاف وسائل الإنعاش متى ما تم تشخيص موت الدماغ. وفي عام 1981م أصدر الرئيس الأمريكي ريجان أمراً بتكوين لجنة من كبار الأطباء والقانونيين وعلماء الدين لدراسة موضوع موت الدماغ وأصدرت اللجنة قرارها بالاعتراف بموت الدماغ قانونياً.⁵⁴

ولابد إذن من موت الدماغ بأكمله الذي تنص عليه المدرسة الأمريكية، أو على الأقل موت جذع الدماغ الذي تنص عليه المدرسة البريطانية الذي به مراكز الحياة الأساسية والتي تتحكم في التنفس والدورة الدموية والقلب.⁵⁵ حتى يعد الموت الدماغي موتاً حقيقياً نهائياً لا رجعة فيه.

ويتم تشخيص المريض بالموت الدماغي من خلال:

- عدم الاستجابة لجميع المؤثرات الخارجية مهما كانت سواء بصرية أو صوتية أو للألم ويفقد التواصل بأي طريقة كانت مع المجتمع.
- اختفاء جميع الأفعال والانعكاسات الدالة على وظائف المخ وجذع المخ.

⁵³ غياشي، "الوفاة الدماغية أو الموت الإكلينيكي".

⁵⁴ البار، "أجهزة الإنعاش"، 304-305.

⁵⁵ البار، "أجهزة الإنعاش"، 309.

3. التكييف الفقهي للموت الدماغي

إن انعكاس التصور الطبي والعلمي لموت الدماغ هو انعكاس للرؤية الفقهية المتصورة للحكم والمؤصلة بقوله تعالى: {فَسُؤْلُواْ أَهْلَ الْذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}،⁵⁶ وقوله تعالى: {وَلَا يَنْبَغُ مِثْلُ خَبِيرٍ}.⁵⁷ مع ضرورة الملاحظة أن تقرير الاحكام المعتمدة في مثل هذه النازلة المستحدثة يبحث عنه فيما لم يرد به نص شرعي صحيح في ضوء الأهداف العامة للتشريع، وبصفة خاصة رعاية مصالحه في النفس والنسل والعقل، وقواعده العامة، ولا سيما قاعدة تحصيل أعلى المصلحتين ودرء أعظم المفسدتين،⁵⁸ حتى نصل إلى الراجح من أقوال المعاصرين.

وبناء عليه: فقد اختلف الفقهاء المعاصرون في تكييف الموت الدماغي إلى ثلاثة أقوال:

3.1. القول الأول

يرى أن الموت الدماغي موت حقيقي تنتهي به حياة الإنسان في الدنيا وتبنى عليه الأحكام الشرعية، ومن أبرز من قال بهذا القول مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي،⁵⁹ وبعض المعاصرين، منهم: محمد علي البار، وعطية سالم، وعبد الله بن عبد الرحمن التميمي.⁶⁰

واستدلوا على قولهم بما يأتي:

أ- أن المولود إذا لم يستهل صارحاً فإنه لا يعتبر حياً، ولو بال، أو تنفس أو تحرك، كما ذُكر في مذهب الإمام مالك،⁶¹ ومعنى هذا أنه لا يحكم له بالحياة لمجرد التنفس حتى

⁵⁶ النحل 43/16.

⁵⁷ فاطر 14/35.

⁵⁸ أحمد شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية (بيروت: دار النهضة العربية، 1987/1407)، 161.

⁵⁹ ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، "قرار بشأن أجهزة الإنعاش"، المملكة الأردنية، (1986)، 330 (قرار: 5).

⁶⁰ شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، 168؛ البار، "أجهزة الإنعاش"، 309؛ عطية، شرح بلوغ المرام، 17/113؛ عبد الله بن عبد الرحمن التميمي، توضيح الأحكام من بلوغ المرام (مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، 2003/1423)، 155/3؛ نخلة عاشور منسي، "أحكام الموت الدماغي"، مجلة كلية العلوم الإسلامية بالجامعة العراقية، 8 (2014)، 175؛ ادعيج بطحي المطيري، "الموت الدماغي وتكييفه الشرعي، دراسة فقهية طبية مقارنة"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة الكويت، 68/22 (2007)، 203؛ سعد بن عبد العزيز الشويخ، "موت الدماغ"، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، 11 (2011/1432)، 311؛ محمد علي عطا الله، "موت الدماغ وما يتعلق به من أحكام"، مجلة كلية البنات الإسلامية في جامعة الأزهر بفرع أسبوط، 15 (2016)، 877؛ طليح حمدان، "الموت الدماغي، دراسة فقهية استدلالية مقارنة" (الوصول 10 كانون الأول 2023).

⁶¹ ينظر: محمد بن يوسف المواق، الناج والإكليل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1416)، 71/3.

يقرن بها البكاء.⁶²

إذن فالحياة بناء على هذا القول لا تثبت إلا بالصوت، والصوت حركة مرتبطة بالدماغ، فإذا كان الدماغ هامداً لا يعطي أوامره ولا يضبط الإرجاع عن المؤثرات فإنه لا حياة.⁶³

وتعد نظرة الفقهاء الذين لم يكتفوا بالحركة كدليل على الحياة موافقة للطب الحديث. فقد يتحرك المقتول أو المذبوح، ومن المشاهد أن الدجاجة تقفز وتتحرك بعنف بعد ذبحها وكذلك بقية الحيوانات كالشاة والجمل، وكم من أجساد تحركت بعد أن حزت رؤوسها بالمقصلة أو السيف ولم تهمد حركتها وتبرد إلا بعد مرور دقائق وأحياناً ساعات.⁶⁴

ب- إن المرجح في ذلك الأطباء، وليس الفقهاء، وقد كلفنا الله سبحانه وتعالى أن نسأل أهل الذكر إن كنا لا نعلم، والأطباء هم أهل الاختصاص والخبرة في الشأن، وهم مؤتمنون في هذا.⁶⁵ وقد قال الأطباء: الموت الدماغي يعني نهاية الحياة.⁶⁶

ومن ضوابط الاجتهاد في تحقيق المناط: التصور التام لمحل الحكم، ومعرفة حقيقته، وملابساته المحيطة به، ومن أهم الوسائل الموصلة إلى ذلك الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص، وقد تحقق عن طريق الأطباء.⁶⁷

ت- إن ملازمة الروح للجسد الإنساني مرهونة بصلاحية هذا الجسد لخدمة هذه الروح، وتنفيذ أوامرها وقبول آثارها، وإن الله عز وجل قد كتب عليها أن تفارق مسكنها المؤقت، وهو جسد الإنسان عندما يغدو عاجزاً عن القيام بتلك الوظائف.⁶⁸ وهذا متحقق في الموت الدماغي، ويؤيده ما جاء عن ابن القيم (ت 1350/751) في حديثه عن الروح حيث قال: "الصحيح أن الروح جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، فالروح جسم نوراني علوي خفيف متحرك، ينفذ في الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في العود، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف، بقي هذا الجسم اللطيف متشابكاً بهذه

62 محمد المختار السلامي، "الإنعاش"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 2/2 (1986)، 335.

63 محمد المختار السلامي، "متى تنتهي الحياة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 3/2 (1407هـ)، 249.

64 البار، "أجهزة الإنعاش"، 292.

65 ديبان محمد الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (د.ن. 1432هـ)، 3/401.

66 صبري، موت الدماغ في الفقه الإسلامي، 37.

67 بلقاسم بن ذكور الزبيدي، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية (مركز تكوين للدراسات والأبحاث،

2014/1435)، 606.

68 محمد نعيم ياسين، "حماية الحياة الإنسانية في ضوء اجتهادات العلماء المسلمين والمعطيات الطبية"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي

الدولي، 3/2 (1407هـ)، 218؛ وينظر: الشويخ، "موت الدماغ"، 284.

الأعضاء، وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة والإرادة، وإذا فسدت هذه الأعضاء، وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح".⁶⁹ وهذه المفارقة معناها كما قال الغزالي: "انقطاع تصرفها عن الجسد بخروج الجسد عن طاعتها".⁷⁰

فترتيب الأحكام على الموت الدماغى متعلق بمناطها، وهو: مفارقة الروح للجسد مفارقةً تامةً تستحيل عودة الحياة بعدها.⁷¹

ث- لا يوجد نص شرعى يحدد الموت وعلاماته تحديداً بيناً، وهذا متروك للخبرة البشرية وتطور المعرفة.⁷²

ج- موت القلب لا يعد موتاً نهائياً، وإنما الموت النهائي هو موت جذع الدماغ بدليل أن نزع القلب في عملية جراحية لا يسمى موتاً. يقول الدكتور مختار المهدي: "إن توقف القلب عن العمل لا يعني بالضرورة الوفاة فترة الاحتضار كما أن استمرار القلب في العمل بعد موت المخ لا يعني الحياة".⁷³

ح- إن حياة الإنسان تنتهي بعكس ما بدأت به، فقد بدأ البدن بالروح بأمر الله، وانتهاء الحياة لا بد كائن بمفارقة الروح للجسد كما تدل عليه قاعدة السببية.⁷⁴

خ- حكم الفقهاء بموت الشخص في مسائل الجنائيات التفاتاً إلى نفاذ المقاتل، ولم يوجبوا القصاص على من جنى عليه في تلك الحالة مع وجود الحركة الاضطرارية، فدل هذا على عدم اعتبارهم لها، وإن الحكم بالموت ليس مقيداً بانتفائها؛⁷⁵ حيث إن الحياة المستقرة هي: أن تكون الروح في الجسد ومعها الحركة الاختيارية دون الاضطرارية كالشاة؛ إذا أخرج الذئب حشوتها وأبانها، حركتها حركة اضطرارية، فلا تحل إذا ذبحت كما لو كان إنساناً لا يجب القصاص بقتله في هذه الحالة.⁷⁶

69 محمد بن أبي بكر ابن القيم، الروح (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 179.

70 محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، 494/4.

71 الزبيدي بلقاسم، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعى، 606.

72 المطري، "الموت الدماغى وتكييفه الشرعى"، 27.

73 مختار المهدي، "تأمية الحياة الإنسانية"، مجلة مجمع الفقه الإسلامى الدولى، 3/2 (1407هـ)، 167.

74 ياسين، "تأمية الحياة الإنسانية"، 215.

75 محمد بن محمد المختار الشنقيطى، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها (جدة: مكتبة الصحابة، 1994/1415).

352، وينظر: ياسين، "تأمية الحياة الإنسانية"، 220.

76 محمد بن عبد الله الزركشى، المنشور في القواعد، تحقق: تيسير فائق أحمد محمود (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية،

1985/1405)، 106-105/2.

المناقشة والردود على هذا القول:

أولاً: نوقش الدليل الأول الخاص بالقياس على المولود بأنه مشكوك في حياته، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فالأصل فيه حياة المريض فلا ينتقل عن هذا الأصل إلا بيقين.⁷⁷

والذي يتوجه على هذا الرد ويضعفه: بأن المثبتين للموت الدماغي يحكمون بعلة مشتركة بين المولود الذي لم يصرخ وبين الميت دماغياً باعتبار العلة المشتركة التي هي الحياة من خلال تحكم مراكز الدماغ بالإرادة والحركات الموجبة لمعنى الحياة، والتي تدل كعلامة فارقة على ما بين الحياة والموت.

وهذا الاستدلال صحيح من الناحية المنطقية والأصولية؛ لأن الشارع جعل للصبي إذا استهل صارخاً آثاراً شرعية تترتب على وجوده وحياته ولو للحظة واحدة.

فمظنة الحياة في المولود ليس مشكوكاً فيها كما قالوا، بل هي حقيقة قائمة بشرط توفر أمانة الصوت والصراخ التي تعرف بها الحياة، وهذا استدلال جيد قائم على تلمس العلة المشتركة بين الأصل والفرع وهي أمانة الحياة من خلال آثارها المرتبطة بالجسد.

وأما قولهم: لا ينتقل عن الأصل - وهو هنا: حياة الميت - إلا بيقين، فنقول: هذا صحيح، ولكن شهادة الأطباء العدول على معنى الموت الطبي بأنه موت الدماغ حتماً وأنه لا رجعة فيه يعتبر يقيناً ويصلح أن يكون دليلاً للآخرين، أي تصح قاعدة: اليقين لا يزول بالشك.⁷⁸ بمعنى أن الموت الدماغي هو يقين ولن يزول بالشك والارتباب حول هذه الحقيقة.

ونوقش الدليل الأول أيضاً: بأنه مسألة مختلف فيها بين الفقهاء. كما نقل ذلك ابن عبد البر المالكي (ت 1071/463).⁷⁹

ويتوجه على هذا الرد: أننا قسنا المسألة على قناعتنا بالرأي الذي قلنا به، ولو رفضنا القياس في أية مسألة مختلف فيها لبطل مصدر القياس في الجملة إلا ما ندر، ولم يُعرف أبداً أن من شروط القياس أن يكون في مسألة اتفق فيها على الحكم الشرعي، المهم وجود العلة وتحققها، وإلا فكم عدد المسائل التي اتفق عليها حتى يصح القياس عليها، فهذا رد غريب خارج منطوق العقل.

ثانياً: استدلل المثبتون بالرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص، ونوقش هذا الدليل بأن ما قاله الأطباء هو بقدر علمهم، أما مفارقة الروح للجسد فأمر غيبي لا يعلمه إلا الله، وما دام القلب ينبض فلا

⁷⁷ ديبان، المعاملات المالية، 402/3.

⁷⁸ زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999/1419)، 47؛ التميمي، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، 55/1.

⁷⁹ يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقق: مصطفى العلوي - محمد البكري (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ)، 448/6.

ينبغي التعجل بحكم الوفاة إلا بيقين.⁸⁰

ويتوجه على هذا الرد: بأن الرجوع إلى أهل الاختصاص مطلب شرعي في الحقول العلمية، وما قاله الأطباء هو من خلال التجارب والاستقراء الواقعي الذي يقرب من اليقين تماماً في حكم موت جذع الدماغ، وهذا ليس أمراً متعلقاً بالروح الغيبي، فالكلام هنا ليس عن الروح إذ هو خارج محل النزاع، بل الكلام على العلامات والأمارات الدالة على الموت الطبي العلمي التي تجعل الأطباء يقولون بحتميته بالنسبة للميت دماغياً، وأن حركة القلب والتنفس لا قيمة لها من حيث معنى الحياة؛ لأن الموت الدماغي لا عودة فيه إلى الحياة، فأمارات حياة القلب والتنفس تبعية صورية، وليست أساسية في تقويم معنى الحياة. "فالمهنة الطبية لم تستقر على قبول موت جذع الدماغ كموت للإنسان إلا بعد معاناة ومخاض فكري ودراسي وتمحيصي".⁸¹

ثالثاً: نوقش الدليل الثالث المبني على مقولة ابن القيم والغزالي، من عدة وجوه:

- عدم التسليم بذلك؛ لأن بعض الأعضاء يعمل كالقلب والرئتين.
- الحركة الاضطرارية دليل على ضعف الروح أو فساد تلك الأعضاء.
- استشهدهم بكلام الغزالي وابن القيم دليل عليهم وليس لهم؛ لأن كلاً منهما جعل العبرة بفساد الأعضاء كلها، وهذا غير حاصل في الموت الدماغي حيث لم تفسد الأعضاء كلها.⁸²

ويتوجه على ردهم هذا: بأن القول بانقطاع تصرف الروح بالجسد وخروجه عن طاعتها هو أمر صحيح حقيقة لا صورة، فالحالة الصورية لحركة القلب والتنفس لا تفيد سيطرة الروح على الجسد، بل العكس هو الصحيح؛ لأنه سيطرة بيولوجية بحتة وليس لها قيمة الحياة أو معنى الحياة من ناحية التأثير في الجسد ومعاودة الحياة مرة أخرى، فالراجح أن هذا استشهاد صحيح من حيث الحقيقة كما يقول الأصوليون: الأمر بمقاصدها ومآلاتها. والمآلات معتبرة في أصل المشروعية كما يقول الشاطبي،⁸³ والمآل هنا معتبر باعتبار حتمية النتيجة.

إذ لم يشف أي شخص وُجِدَتْ لديه معايير الموت الدماغي. كما أكدت ذلك أدلة MSD مُقَدَّم المعلومات الطبية الأول الموثوق.⁸⁴

وابتداءً: الرد على حياة القلب بأنها ليست موتاً والكلام متوجه لموت الدماغ لا موت القلب باعتبار أن موت الدماغ يقيني، فهذا نقاش في غير محل النزاع.

⁸⁰ ينظر: السلامي، "الإعاش"، 355.

⁸¹ عصام الدين الشربيني، "الموت والحياة بين الأطباء والفقهاء"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 3/2 (1407هـ)، 180.

⁸² حسن بن أحمد الفكي، أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية (الرياض: مكتبة دار المنهاج، 1425هـ)، 362.

⁸³ إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحق: مشهور بن حسن (القاهرة: دار ابن عفا، 1997/1417)، 179/5.

⁸⁴ Merck Sharp & Dohme، "الموت الدماغي" (الوصول 3 كانون الثاني 2024).

ويتوجه عليه: بأنه خلط بين دلالة القلب ودلالة الدماغ، حيث إنه جدال ونقاش في غير محل النزاع؛ لأن سبات القلب وتوقفه عن الحركة مظنون العودة إلى الحياة من خلال الأدوية والصدمات الكهربائية والانعاش من خلال ما دل عليه الواقع التجريبي والطبي للمصابين قلبياً، أما الدلالة لا تتعكس في المصابين بموت في جذع الدماغ، فالراجح أنه خلاف في تحقيق المناط؛ لأن المناط مختلف في الحالتين علماً ومشاهدة.

خامساً: ويمكن مناقشة دليل نفاذ المقاتل المأخوذ من كلام الزركشي (ت 1392/794)⁸⁵؛ بما قرره جمهور الفقهاء من أن المجني عليه إذا كان قد صار إلى مرحلة الحياة غير المستقرة بسبب مرض، لا بسبب جناية، أو فعل حيوان مقترس، كما لو صار إلى مرحلة النزع، فأجهز عليه مجرم وهو في هذه الحالة؛ فالفصاحص على هذا المجرم،⁸⁶ كما قال الرافي (ت 1226/623).⁸⁷

ويتوجه على هذا الرد: بأن "المعنى المعقول الذي يمكن أن يفرق به بين الصورتين هو مدى التحقق من وصول الشخص إلى الحياة غير المستقرة التي يتيقن من عدم إمكان انعكاسها إلى حياة مستقرة. ومظاهر النزع في عهد أولئك الفقهاء لم تكن كافية لتغليب الظن - فضلاً عن التيقن - على أن المريض قد انتقل فعلاً إلى مرحلة عيش المذبوح، كما سموه؛ بدليل أن حالات كثيرة يوصف فيها الشخص بأنه وصل إلى حالة النزع الأخير ثم يتجاوزها ويعيش إلى ما شاء الله تعالى".⁸⁸

3.2. القول الثاني

يرى أصحابه بأن الموت الدماغي ليس موتاً شرعياً حقيقة، لكن لا بد من توقف نبض القلب حتى يحكم على المريض بالموت. وهذا الرأي الذي تبناه المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي⁸⁹، ولجنة الفتوى في وزارة الأوقاف الكويتية⁹⁰، وهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية⁹¹، وسار عليه كثير من العلماء والباحثين، منهم: بكر بن عبد الله أبو زيد، ومحمد سعيد

⁸⁵ ينظر: الزركشي، المنشور في القواعد، 105/2.

⁸⁶ ياسين، "تحاية الحياة الإنسانية"، 222.

⁸⁷ ينظر: عبد الكريم بن محمد الرافي، العزيز شرح الوجيز، تحق: علي عوض - عادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية،

1997/1417)، 154/10.

⁸⁸ ياسين، "تحاية الحياة الإنسانية"، 223.

⁸⁹ ينظر: مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، "قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة"، 214.

⁹⁰ قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية، "مجموعة الفتاوى الشرعية"، 258/2.

⁹¹ ينظر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، مجلة البحوث الفقهية الإسلامية بالرياض، 58 (1420هـ)، 380.

رمضان البوطي.⁹²

واستدلوا على هذا الرأي بما يأتي⁹³:

- من القرآن الكريم في قصة أصحاب الكهف: {فَضْرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي آلِ كَهْفٍ سِنِينَ عَدَدًا * ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ آلِ حِزْبِي لَمَّا كَثُرُوا أَصْدَقٌ}.⁹⁴ وهذه الآيات فيها دليل على أن مجرد فقد الإحساس والشعور لا يعتبر وحده دليلاً كافياً للحكم بكون الإنسان ميتاً.⁹⁵

وتوجه على هذا الدليل: بأنه لم يقل أحد بهذه المقاربة؛ لأن حياة أهل الكهف حقيقة يقينية بالنص أما حياة الميت دماغياً فصورية شكلية.

وأيضاً فإن التشبيه خارج محل النزاع، فما حصل لأهل الكهف كرامة وهبة إلهية خاصة تخرق القانون الطبيعي لنوم فتية لمئات السنين بإرادة إلهية وليس فيها شيء من الإغماء أو الموت بل هو نوم طويل، وإنما ما يجري للميت دماغياً هو موت حقيقي يقوم على تلف خلايا المخ وعدم قابليتها للحياة إلا بمعجزة إلهية، والكلام هنا عن سياق قانون الأسباب والحياة الطبيعي لا الاستثنائي.⁹⁶

- قاعدة اليقين لا يزول بالشك؛ لأن اليقين هو حياة المريض، والشك هو موته. فوجب اعتبار اليقين الموجب بحكم حياته حتى نجد يقيناً مثله يوجب علينا الحكم بموته.⁹⁷

وتوجه على هذا الدليل: بأن اليقين الحقيقي هو اليقين العلمي القائم على الملاحظة والتجربة والاستقراء التام الموجب للقطع لا ما قيل من يقين حياة المصاب لأنه لم يعد يقيناً بل هي حياة

⁹² أبو زيد، فقه النوازل، 233/1؛ السلامي، "متى تنتهي الحياة"، 250؛ توفيق الواعي، "حقيقة الموت والحياة في القرآن والأحكام الشرعية"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 3/2 (1407هـ)، 268؛ محمد سعيد رمضان البوطي، "انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 4/1 (1408هـ)، 136؛ الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية، 352؛ الفكي، أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية، 364؛ حمد محمد الهاجري، "موت الدماغ بين الأطباء والفقهاء"، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، 24 (2006/1427)، 322؛ الطيار وآخرون، الفقه الميسر، 21/12؛ صالح بن علي الشمراي، "أثر القول في اعتبار الموت الدماغى موتاً حقيقياً"، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، 89 (2011/1432)، 19؛ مرجبا، "الموت الدماغى"، 209؛ وسيم فتح الله، "تحافت موت الدماغ" (الوصول 3 كانون الأول 2023)؛ صبري، موت الدماغ في الفقه الإسلامي، 38.

⁹³ وقد ساق معظم المصادر هذه الأدلة، ومن أهمها: مرجبا، "الموت الدماغى"، 193-197؛ فتح الله، "تحافت الموت الدماغى".

⁹⁴ الكهف 11/12.

⁹⁵ الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية، 346.

⁹⁶ ينظر: الهاجري، "موت الدماغ بين الأطباء والفقهاء" 317-318.

⁹⁷ ينظر: أبو زيد، فقه النوازل، 232/1؛ الواعي، "حقيقة الموت والحياة في القرآن والأحكام الشرعية"، 266؛ الشنقيطي،

أحكام الجراحة الطبية، 346.

صورة شكلية محتومة الفناء والموت، فهذه القاعدة غير منطبقة على الميت دماغياً.⁹⁸

- الأصل في الإنسان الحياة، والاستصحاب من مصادر الشرع ما لم يقم دليل قاطع على خلافه، والأصل بقاء ما كان على ما هو عليه حتى يجزم بزواله.⁹⁹

لذلك فإن "مستند قاعدة استصحاب الأصل في الحكم باستمرار الحياة، أقوى من مستند الدلالة الطبية على الموت أو قرب حلوله، في الحكم بطرء الموت".¹⁰⁰

وتوجه على هذا الدليل: إن الاستصحاب: البراءة الأصلية هنا، لا ينطبق على الميت دماغياً؛ لأن المقصود من معنى الإنسان معنى الحياة والحركة في وجوده، والاستصحاب في اعتباره حياً مخالفة لحقيقة ما آل إليه أمره، وهو الموت الدماغى، الذي ينفي قطعاً رجوع الإنسان إلى الحياة مرة أخرى بعد موت المخ وتلفه بوجه نهائي.

- إن ما ذكره الفقهاء من علامات الموت لا يتحقق في الموت الدماغى.¹⁰¹

ويتوجه عليه: بأن ما ذكره الفقهاء هي علامات ظنية وليست توكيفية حتى يمكن اعتمادها معياراً أدياً لمعرفة علامات الموت وظواهره، وأن العلم يعطي في كل عصر وزمان من القدرات والطاقات ما يقربون به من الحقيقة فضلاً على أن بعض الفقهاء يعترف بقصور العلامات الظاهرة على ذلك كما نقل ذلك ابن حجر الهيتمي (ت 1567/974) وغيره: "إن كثيرين ممن يموتون بالسكتة ظاهراً يدفنون أحياء؛ لأنه يعز إدراك الموت الحقيقي بها إلا على أفاضل الأطباء".¹⁰²

- إن الشرع يحافظ على البنية الإنسانية بجميع مقوماتها، ومن أصوله المطهرة: المحافظة على الضروريات الخمس، ومنها: المحافظة على النفس.¹⁰³ ولا شك في أن الحكم باعتبار المريض في هذه الحالة حياً فيه محافظة على النفس، وذلك يتفق مع هذا المقصد العظيم، والعكس بالعكس.¹⁰⁴

ويتوجه عليه: لا شك أن حفظ النفس مقصد من مقاصد الشريعة وواحد من كلياتها الكبرى، ولكن حفظ النفس معتبر في حال حياتها، وأما من مات دماغه لم يعد حياً حقيقة عند من يقول بالموت الدماغى، بل هو معطل الحياة والتصرف والملكية والاختيار، ولم يبق فيه الاعتبار الحقيقي لحفظ النفس. فمن هنا يمكن نقل أعضائه عند القائلين بذلك باعتبار فائدة الحي وأنه مقدم على الميت

⁹⁸ ينظر: المطيري، "الموت الدماغى وتكليفه الشرعى"، 29.

⁹⁹ أبو زيد، فقه النوازل، 1/232؛ الفكي، أحكام الأدوية، 359؛ وللقاعدة ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 49.

¹⁰⁰ البوطى، "انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان"، 136.

¹⁰¹ المطيري، "الموت الدماغى وتكليفه الشرعى"، 29.

¹⁰² ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، 3/98.

¹⁰³ أبو زيد، فقه النوازل، 1/232؛ وينظر: صبرى، موت الدماغ فى الفقه الإسلامى، 36.

¹⁰⁴ الشنقيطى، أحكام الجراحة الطبية، 348؛ وينظر: الفكي، أحكام الأدوية، 359.

وأولى به من الميت، وهذا طبعاً من خلال الضوابط والشروط في نقل الأعضاء للآخرين عند من يقولون به.

– الإنسان ما زال موطن الأَسْرار، وحياته وموته ما زالت يكتنفها الغموض وإن كان العلم قد بدأ يزيج الستار عن بعض هذه المجاهيل، إلا أنه كل يوم يظهر تقدم جديد في مجال خدمة الحياة الإنسانية، فالحكم على حياة الإنسان وموته بدون تحقق وتأكّد، يكون حكماً مبنياً على المجازفة.¹⁰⁵

– اعتبر العلماء مطلق الحركة، أو الحركة الطويلة دليلاً على الحياة، وهل هناك مثلاً حركة تدل على الحياة أكثر من حركة القلب ونبض الدم في العروق والتنفس وحركة الصدر وعمل باقي الأعضاء من كبد وكلية وأمعاء وغير ذلك، ولهذا نجد أن الفقهاء لم يجعلوا أبداً العقل أو الإحساس هو مصدر الحياة، وإلا فكيف يعرف ذلك في الوليد حتى يقولوا به!¹⁰⁶

ويتوجه على هذا الدليل: أن هذه الحركة ليست اختيارية إنما اضطرارية صورية، فلا مجال للاعتماد عليها في إثبات حياة.

3.3. القول الثالث

يرى أن للموت مستويين:

المستوى الأول: يكون بموت الدماغ، وهذا يرتب على صاحبه بعض أحكام الموت.

المستوى الثاني: يكون بموت الدماغ وتوقف سائر الأجهزة الرئيسية بالجسد، وهذا يرتب على صاحبه بقية أحكام الموت من الدفن والوصية والوراثة.¹⁰⁷

ولعل هذا الاتجاه هو ما ذهب إليه المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في توصياتها، حيث انتهت: إلى " أن الإنسان الذي يصل إلى مرحلة مستيقنة هي موت جذع المخ يعتبر قد استدبر الحياة، وأصبح صالحاً لئن تجرّى عليه بعض أحكام الموت"،¹⁰⁸ وأخذ به بعض العلماء المعاصرين، منهم: محمد

¹⁰⁵ الواعي، "حقيقة الموت والحياة في القرآن والأحكام الشرعية"، 268.

¹⁰⁶ الواعي، "حقيقة الموت والحياة في القرآن والأحكام الشرعية"، 266.

¹⁰⁷ المطيري، "الموت الدماغى وتكليفه الشرعى"، 30.

¹⁰⁸ في ندوتها الثانية للمعقدة في عام 1985م، وذلك تحت عنوان الحياة الإنسانية: بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامى، في الفترة ما بين 24-26 ربيع الآخر 1405 التي توافقت عليها الفترة من 15-17 يناير 1985، ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامى الدولى، 3/2 (1407هـ)، 279.

نعيم ياسين، وعبد القادر بن محمد العماري.¹⁰⁹

ولعل هذا من باب الجمع والتوفيق بين القولين السابقين، **ومدللين على ذلك**: بأن الجسم البشري يحتوي على مستويات متعددة للحياة؛ فهناك الحياة الخلوية والحياة الجنينية والحياة المستقرة وغير المستقرة، فيمكن أن يكون الموت على هذه المستويات، ويكون لكل منهما أحكام خاصة.

ويتوجه عليهم: بأن الجمع بين الدليلين أفضل من إهمال أحدهما، ولكن الجمع يكون كذلك إذا تعارض ذات الدليلين لا مناط الدليلين، والتعارض هنا ليس في الأدلة إنما في مناط الأدلة وهو: هل تحقق الموت الدماغي بشكل حقيقي أم لا؟

4. الرأي الراجح في مسألة الموت الدماغي

بعد المناقشة تبين أن اتجاه الفريق الثاني مبناه على الاحتياط في إبقاء القيمة البشرية للإنسان حتى يتم الموت الكلي المتعارف عليه عند الناس، وهذا الاتجاه أقرب إلى العاطفة منه إلى الأصولية الفقهية المتعمقة القائمة على تحقيق مناطات الوقائع والنوازل في حقولها الحقيقية لا الوهمية، والقول بالأحوط دائماً يعوزه الدليل الراجح والحجة المعتمدة في الحقل الفقهي؛ لأن النوازل والوقائع تحتاج إلى حلول وأحكام تكون مخرجاً وقناة لتطبيق الحكم وتيسيره على المكلفين، فالاحتياط عند تراحم وتعارض الأدلة القطعية والظنية لا يجدي ولا يعتبر حلاً ناجعاً لصنع الأحكام بالقيمة والاجتهاد الشرعي المطلوب.

وأما الاتجاه الثالث فكان يميل إلى التوفيق بين الرأيين، ولم يكن تأصيلياً بالمعنى الأصولي الدقيق للكلمة والمنهج المتبع رغم قول فقهاء كبار به.

والذي يظهر لي أن القول الأول الذي ذهب إلى الاعتداد بالموت الدماغي وسيلة للحكم الطبي بموت الأشخاص هو الأوجه، وذلك لما يأتي:

أ- لاعتماده على الحقائق الطبية التي قررها أكثر أهل الاختصاص باعتبار أن الدماغ هو مركز الإحساس والإدارة المادية للجسم الإنساني، وهذا المركز قد أصابه الخلل والتعطل الذي هو موت جذع الدماغ، الذي بموته يعتبر الإنسان ميتاً حقيقة موتاً لا رجعة فيه، وأما تنفسه بواسطة الآلات فلا قيمة له وإن استمر، فلا يعطي هذا التنفس الشكلي حياة ولا معنى للحياة، وكذلك استمرار نبض القلب وتدفق الدم في الشرايين والأوردة لا يعد علامة على الحياة طالما أن الدماغ قد توقفت حياته تماماً توقفاً لا رجعة فيه. يقول الدكتور أحمد شرف الدين: "ولما كان المخ - الدماغ - يسيطر على المراكز العصبية العليا في الإنسان بالتالي إدراكه وفي تناسق وظائف أعضاء الجسم، فإن الإنسان

¹⁰⁹ ينظر: ياسين، "نهایة الحياة الإنسانية"، 240؛ عبد القادر بن محمد العماري، "نهایة الحياة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي

يفقد بموت مخه كل الصفات التي تتميز بها الحياة الإنسانية الطبيعية، ويعد في حكم الموتى طبعاً وشرعاً وليس في مقدور بشر بعد ذلك أن يعيد الحياة الطبيعية إليه. وإذا كانت أجهزة الإنعاش الصناعي لا تكفل في هذه الحالة إلا الحياة الصناعية لبعض خلايا الجسم، فلا يصح القول بأنها تعيد الحياة إلى الموتى.¹¹⁰

ب- إن القول الفصل في هذه المسألة للطب؛¹¹¹ لأنه أكثر قدرة على تحديد ظواهر وعلامات الموت، والموت الحقيقي هو الموت الدماغي، وذلك من خلال الحقل العلمي التطبيقي والتشريحي الذي يعتبره يقيناً في استقرائه التام وتجاربه العلمية المباشرة، والقاعدة الفقهية تقول: **المرجع في كل شيء إلى الصالحين من أهل الخبرة به**،¹¹² فكان قولهم أولى بالاتباع من قول غيرهم. وفي هذا السياق يقول ابن قدامة (ت 1223/620): "وما أشكل أمره من الأمراض، رجع فيه إلى قول أهل المعرفة، وهم الأطباء لأنهم أهل الخبرة بذلك والتجربة والمعرفة."¹¹³ ويقول الرافعي: "إذا أشكل الحال في مرض فلم يدر، أهو مخوف أم لا؟ فالرجوع فيه إلى أهل الخبرة والعلم بالطب."¹¹⁴

ت- إن اعتبار الموت الدماغي موتاً حقيقياً، يتفق مع ما عليه الفقهاء، حيث ذكروا أن من علامات الموت انقطاع النفس، ومن أهم شروط تشخيص الموت الدماغي توقف التنفس، ولو سلمنا فرضاً أن من مات دماغه لم يمت بهذه العلامة، فهو ميت قبل ذلك بتوقف تنفسه.¹¹⁵

ث- إن القرآن الكريم يعبر عن جملة الوجود الجسدي بالإشارة إلى المراكز العصبية العليا المعتمدة على الجهاز العصبي من خلال تنسيقه بين وظائف أجهزة الجسم، يقول الله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ}.¹¹⁶ والمقصود بالظهور هنا: العمود الفقري لهيكل الإنسان الذي هو قوام بنية ومركز النخاع الشوكي الذي يتحكم في حياة الإنسان بتوجيه من الدماغ.¹¹⁷

ج- إن إنكار حقيقة أن الموت الدماغي نهاية للحياة فيه مخالفة واضحة للواقع، حيث لم تسجل

¹¹⁰ شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، 168.

¹¹¹ بماء الدين جميل أوغلو، أثر التقنيات الطبية الحديثة في تغير الفتوى، تحرير: زين العابدين خياط، (أنقرة، منشورات إلهيات، 2023)، 375.

¹¹² أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، القواعد النورانية، تحقق: أحمد بن محمد الخليل (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1422هـ)، 180.

¹¹³ عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني، تحقق: عبد الله التركي-عبد الفتاح الحلو (الرياض: دار عالم الكتب، 1997/1417)، 490/8.

¹¹⁴ الرافعي، العزيز شرح الوجيز، 49/7.

¹¹⁵ عطا الله، "موت الدماغ وما تعلق به من أحكام"، 879.

¹¹⁶ الأعراف 172/7.

¹¹⁷ شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، 169-170.

حالات تعافت من الموت الدماغي على الإطلاق،¹¹⁸ ويخشى أن تكون فيه أيضاً مخالفة للعقيدة؛ ذلك أن محاولة إحياء إنسان بأجهزة الإنعاش قد حكم العلم والطب بموته يقينياً بما لا رجعة فيه، قد يعتبر من باب إحياء الموتى الذي اختص الله تعالى به نفسه دون أن يشاركه أحد من خلقه فيها: {إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى}.^{119 120}

ح- إن الآراء والاجتهادات التي لم تعلن فيها وفاة الإنسان في الموت الدماغي، لأنه ما زال محتفظاً بأمارات تعارف الناس على أنها من أمارات الحياة كنبضة القلب وتردد الأنفاس شهيقاً وزفيراً في حالات معلوم فيها أن هذه الأمارات ليست ذاتية ولا تلقائية، أما العلم الطبي فقد اهتدى إلى أن العبرة في الموت تتوقف أولاً وأخيراً على موت الدماغ.¹²¹

فأيهما يقدم؟ ما تعارف عليه الناس الذين تأبى عواطفهم وعاداتهم قبول النتيجة الحتمية؟ أم قواعد المنطق المستندة للعلم التجريبي؟ فالجواب الذي لا يختلف فيه عاقلان: أن أهل الخبرة هم من يقرر ذلك، والله قد أرشدنا للاختيار الأمثل: { وَلَا يُنَبِّكُ مِثْلُ خَبِيرٍ }.¹²²

5. الخاتمة

أهم النتائج:

- لا يوجد معيار فقهي واضح عند العلماء المتقدمين لتحديد طبيعة وماهية الموت ودلائله، وقد أصبح في الوقت الحاضر من اختصاص الأطباء، وعلى الفقهاء الالتزام في تقرير الأحكام الشرعي باليقينيات الطبية فيما يتعلق بمثل هذه القضايا.

- الموت الدماغي أصبح حقيقة طبية علمية لا مجال للشك فيها بدأت تلقي قبولاً عند كثير من الفقهاء وأهل القانون حيث باتوا كثيراً ما يبنون أحكامهم الفقهية بناء على هذه الحقيقة التي لا مجال للشك فيها.

- لا بد من القيام بجميع الوسائل العلمية المحكمة الدقيقة اليقينية في تقرير الموت الدماغي مع اشتراط توقيع ذلك من قبل مجموعة من الدكاترة المختصين الثقات العدول الحيادين الذين ليس لهم أي مصلحة في نقل أعضاء الميت، وليس لهم علاقات تربطهم مع الورثة في تقرير موت إنسان دماغياً.

¹¹⁸ آية عزمي صالحة، "الموت الدماغي: ما هو، وما هي أسبابه" (الوصول 2 كانون الأول 2023).

¹¹⁹ يس 12/36.

¹²⁰ شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، 169-170.

¹²¹ حسان تحوت، "متى تنتهي الحياة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 3/2 (1407هـ)، 194.

¹²² فاطر 14/35.

– إن الأخذ بموت الدماغ في تقرير الأحكام الشرعية مبني على أسس صحيحة من قول أهل الخبرة المعتمد على الحقائق العلمية مما يعني القوانين والعلماء القائلين به من أية تبعات شرعية أو قانونية طالما أن نتيجة الموت الدماغي لشخص ما قد بنيت على أسس علمية رصينة.

المقترحات:

- ينبغي إيجاد أطباء مسلمين يحملون كفاءات عالية يقومون بالتحقق من موت المريض دماغياً ليكونوا محل ثقة في تقرير هذه النازلة حتى يطمئن العلماء إلى الحكم بتقاريرهم الطبية.
- وجوب سن ووضع قوانين واضحة تعتمد الموت الدماغي معياراً طبياً للموت وخاصة لكثرة أسبابه اليوم في المجتمعات وترتب كثير من الآثار المهمة عليه.
- وضع ضوابط وشروط واضحة واعتماد مؤسسات طبية جادة ودقيقة في تشخيصها للموت الدماغي ودعمها بكافة الأجهزة والوسائل الحديثة والمتقدمة لتحقيق هذه الأغراض.
- دعوة الباحثين لدراسة الآثار المترتبة على الموت الدماغي باعتبارها من الضرورات الطبية اليوم.
- تشكيل فريق بحث علمي مشترك من أهل الطب والشرع والقانون مهمته بيان وتحقيق ومراجعة كل ما كتب وقرر فيما وصلت إليه الأبحاث المتعلقة بحقيقة الموت الدماغي.
- دعوة المجامع الفقهية مع المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، لعقد جلسة يحسم فيها النزاع في أمر هذه القضية لما يترتب على الخلاف من عدم استقرار الفتوى في التعامل مع الميت دماغياً.
- في حال صدور قرار موحد دعوة القوانين في الدول الإسلامية للالتزام به وتطبيقه.

Kaynakça

- Atallah, Muhammed Alî, "Mevt'ü'd-Dimağ ve ma Yata'allaku Bihi min Ahkam". *Mecelletü Külliyyetil-Benât el-İslamiye fi Camiatil-Ezher* 15 (2016), 834-912.
- Atiye, Salim. *Şerh Bulûğî Maram*. b.y.: y.y., 1432.
- Bâr, Muhammed Alî, "Echizetü'l-în'âş". *Mecelletü'l-Mecma'i'l-Fikhiyyi'l-İslâmî*. 2/2 (1986), 291-332.
- Buḥârî, Abdulazîz b. Aḥmed. *Keşfu'l-esrâr şerhu 'Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bûtî, Muhammed Said. "İntifa'ul İnsan bi A'dâ'i Cismi İnsan". *Mecelletü'l-Mecma'i'l-Fikhiyyi'l-İslâmî*. 4/1 (1408), 120-142.
- Cemel, Süleyman b. Ömer. *Haşiyetül Cemal ala şerhü'l Menhec*. 5 Cilt. Beyrut: Darül Fikr, ts.
- Cemiloğlu, Bahattin. *Eseru't-Tikniyyâtî't-Tıbbiyyetil'l-Hadîse fî Tağayyuri'l-Fetvâ*. Ankara: İlahiyat yayınları, 2023.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l Arabiyye*. thk. Ahmed

- Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlim Lilmelayyin, 1987.
- Dubyan, Muhamed. *el-Muamelatü'l-Maliyye Asale ve Muasara*. 20 Cilt. Ritad: Darü't-Tedmüriyye, 2013.
- Ebu Ceyb, Sa'di. *el-Kamusul Fikhî*. Dimaşk: Darül Fikr, 1988.
- Ebü Hâyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muħiṭ fi't-Tefsîr*. thk. Şidkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Darül Fikr, 1420.
- Ebü Zeyd, Bekr. *Fikhu'n-nevâzil*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Fekkî, Hasan. *Ahkamü'l-Edviye fi's-Şeriatü'l-İslamiyye*. Riyad: Darül Minhâc, 1425.
- Fethullah, Vesim. "Tehefütü Mevti'd-Dimağ", *Noor books*. Erişim 3 Aralık 2023. <https://www.noor-book.com>
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menħûl min Ta'likâti'l-'Uşûl*. thk. Muhammed Hâsen Heytû. Beyrut; Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ğibaşî, Muhammed Eşref. "el-vafatü'd-Dimağıye ev el-Mevtü'l-İklynîki". *Almostshar*. Erişim 2 Kasım 2023. <https://almostshar.net>
- Hamdân, Tali'. "el-Mevtü'd-Dimağî". *İctihad.net*. Erişim 10 Aralık 2023. <http://ijihadnet.net/?p=8294>
- Hathût, Hassan. "Meta Tentehî el-Hayat". *Mecelletü'l-Mecma'i'l-Fikhiyyi'l-İslâmî*. 2/3 (1407), 193-196.
- Haṭîb eş-Şirbînî, Muhammed b. Aḫmed. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*. thk. 'Alî Muhammed 'Avḍ - 'Âdil Aḫmed 'Abdurmevcûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Hecirî, Hamed Muhammed. "Mevtü'd-Dimağ Beyn'el-Atibbâ ve el-Fukahâ". *Mecelletü Külliyyeti's-Şeria ve'd-Dirasatü'l-İslamiyye/Katar Üniversitesi İslâm Hukuku ve İslâm Araştırmaları Fakültesi Dergisi* 24 (2006), 290-338.
- İbn 'Abdüber, Yûsuf b. 'Abdillâh. *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-Me'ânî ve'l-'Esânîd*. thk. Muştafâ el-'Alevî - Muhammed el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vezâratu 'Umumi'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Aḫmed b. 'Alî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Şaḫîḫ el-Buḫârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hacer el-Heytemî, Aḫmed b. Muhammed. *Tuḫfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Bayrut: Daru İhyait Tûrasıl Arabi, 1983.
- İbn Hazm, Alî b. Aḫmed. *Resâilu İbn Hazm el-Endelusî*. thk. İhsan Abbas. 4 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'dDirâsât, 1983.
- İbn Kayyim El-Cevziyye, Muhammed bin Ebubekir. *Kitabü'r-ruh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kudâme el-Maḫdisî, Muvaffaḫuddîn 'Abdullâh b. Aḫmed. *el-Muğni*. thk. 'Abdullah et-Turkî - 'Abdulfettâh el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahîm el-Mışrî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Ḥanîfe en-*

- Nu'mân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec 'Abdurrahmân b. Aḥmed. *Câmi'u'l-Ulûm ve'l-Hikem*. thk. Şuayb el-Arnaût. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *el-Kavâidü'l-nuraniyye*. thk. Ahmed el-Halîl. Riyad: Dar'ül İbni Cevzi, 1422.
- İbnü'n-Neccâr, Muhammed bin Ahmed el-Fütûhî. Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr. thk. Muhammed ez-Zühaylî, Nezîh Hammâd. Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, 1993.
- İdaretü'l-Buhus el-İlmiyye ve'l-İfta ve'd-Da've ve'l-İrşad. *Mecelletü'l-Buhus ve'd-Dirasatü'l-İslamiyye*. 58 (1420), 379-380.
- Kadî, Ahmed. "el-Kalp ve Alakatuhi bil-Hayat". *Mecelletu'l-Mecmai'l-Fikhiyyi'l-İslâmî*. 2/3 (1407), 197-204.
- Kıtai'l-İfta ve'l-Buhusi'ş-Şer'iyye. *Mecmuatü'l-Fetava'ş-Şer'iyye*. 21 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2008.
- Marhaba, İsmail. "Mevtû'd-Dimağ". *Mecelletü Câmîati'l-Cinân* 4 (2013), 177-213.
- Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî. *Kararatu Mecmai'l-Fikhi'l-İslami*. Mekke-i Mükerrreme: Râbitatu'l-Alemi'l-İslâmî, 2004.
- Mecmu'a mine'l-Müellifin. *Nedvetül Hayatil-İnsaniyye*. Küveyt: el-Munazzamatü'l-İslâmiyye lil Ulumit- Tibbiye, 1991.
- Mehdi, Muhtar. "Nihayetü'l-Hayat el-İnsaniye". *Mecelletu'l-Mecmai'l-Fikhiyyi'l-İslâmî*. 2/3 (1407), 161-170.
- Mensi, Nehle 'Âşûr. "Ahkamül' Mevt el-Dümâğî". *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulumi'l-İslamiyye bi'l-Camiati'l-Irakıyye* 8 (2014), 149-180.
- Mevvâk, Muḥammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-İklîl li Muḥtaşari Ḥalîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1994.
- Musfata, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. 2 Cilt. Kahire: Daru-d Dave, ts.
- Mutayrî, Duayc. "el-Mevtû'd-Dimağî ve Tekiyfuhu el-Şer'î". *Mecelletü'ş-Şeria ve'd-Dirasatü'l-İslamiyye/Kuveyt Üniversitesi İslâm Hukuku ve İslâm Araştırmaları Fakültesi Dergisi* 22/68 (2007), 175-211.
- Müslim, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Haccâc. *el-Câmi'u'ş-şahîh*. thk. M. Fuat Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'itturâsi'l-Arabî, ts.
- Nuktatü'l Muctema'il İlmî el-Arabî. "Me hüva'l Mevtû'd-Dimağî". Erişim 3 Aralık 2023. <https://nok6a.net>
- Ömerî, Abdulkadir. "Nihayetü'l-Hayat". *Mecelletu'l-Mecmai'l-Fikhiyyi'l-İslâmî*. 2/3 (1407), 274-275.
- Râfi'î, 'Abdulkerîm b. Muḥammed. *el-'Azîz Şerḥu'l-Vecîz*. thk. 'Alî Muḥammed 'Avd - 'Âdil Aḥmed 'Abdurmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1997.
- Râzî, Faḥrüddîn Muḥammed b. Ömer. *el-Maḥşûl*. thk. Ṭâhâ Câbir el-'Ulvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1997.
- Râzî, Faḥrüddîn Muḥammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 23 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yusuf Muhammed. Berut:

Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

- Sabri, Mesud. *Mevtü'd-Dimağ fîl-Fıkhil-İslâmî*. Kahire: Darü'l-Beşîr, 2018.
- Saliha, Âyet 'Azmi, "el-Mevtü'l-Dimağî". *Tebfact*. Erişim 2 Aralık 2023. <https://www.tebfact.com>
- Sened, Salah Alî. *el-vafatül-İkînikiye ve Alakatüha bi Hurûci-r Rûh*. Kahire: Darü Atlas, 2009.
- Sharp, Merck vd. "el-Mevtü'd-Dimağî". Erişim 3 Ocak 2024. <https://www.msmanuals.com>
- Sülâmî, Muhammed el-Muhtar. "el-în'âş". *Mecelletu'l-Mecmai'l-Fıkhıyyi'l-İslâmî*. 2/2 (1986), 332-336.
- Sülâmî, Muhammed el-Muhtar. "Mete Tentehî el-Hayat". *Mecelletu'l-Mecmai'l-Fıkhıyyi'l-İslâmî*. 2/3 (1407), 248-255.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen es-Selmân. 7 Cilt. Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.
- Şemrânî, Salih Ali. "Eserül Kavî fi İ'tibari-l Mevti'd-Dimağî Mevten hakikiyen" *Mecelletu'l-Bühûs el-Fıkhıyye el-Muâsıra* 89 (2011), 1-110.
- Şenkîti, Muhammed. *Ahkâmü'l-Cirâhati't-Tıbbıyye ve'l-Âsâru'Imuterattibe 'Aleyhâ*. Cidde: Dâru's-Sahâbe, 1994.
- Şerefeddin, Ahmed. *el-Ahkâmü-ş Şer'iyye lil A'malit-Tıbbıyye*. Beyrut: Darün-Nahdatil-Arabiyye, 1987.
- Şirbîni, İsamuddin. "el-Mevt ve'l-Hayat Beyne'l-Atıbbâ ve'l-Fukahâ" *Mecelletu'l-Mecmai'l-Fıkhıyyi'l-İslâmî*. 2/3 (1407), 171-181.
- Şuverih, Sa'd bin Abdulaziz. "Mevtü'd-Dimağ". *Mecelletu'l-Cemiyeti Fıkhıyye Suudiye* 11 (2011), 241-350.
- Tayyar, Abdullah – vd. *el-fıkhü'l-Müyesser*. 13 Cilt. Riyad: Medarul vatan, 2012.
- Temimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Tevdihul-Ahkam min Buluğil Maram*. 7 Cilt. Mekke: Mektebetül-Esedî, 2003.
- Vâ'î, Tefik. "Hakikat'ül-Mevt ve'l-Hayat fi'l Kur'an ve'l-Ahkami'ş-Şer'iyye". *Mecelletu'l-Mecmai'l-Fıkhıyyi'l-İslâmî*. 2/3 (1407), 241-278.
- Vikipedi. "Mevt Dimâğî". *Vikipedi, Özgür Ansiklopedi*. Erişim 5 Aralık 2023. <https://ar.wikipedia.org/wiki/>
- Vikipedi. "Mevt". *Vikipedi, Özgür Ansiklopedi*. Erişim 1 Aralık 2023. <https://ar.wikipedia.org/wiki/>
- Yasin, Muhammed Naim. "Nihayetü'l-Hayat el-İnsaniye". *Mecelletu'l-Mecmai'l-Fıkhıyyi'l-İslâmî*. 2/3 (1407), 214-240.
- Zebîdî, Muḥammed Murdaza. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-hidâyet, 2001.
- Zerkeşî, Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdir. *el-Mensûr fî'l-Kavâ'id'i'l-Fıkhıyye*. thk. Teysir Mahmud. 3 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-'Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1985.
- Zübeydî, Belkâsım b. Zakir. *el-İctihad fî menâti'l-hükmi'ş-şer'i inde'l-usûliyyin: dirase te'siliyye tatbikiyye*. el-Memleketü'l-Arabiyye es-Suûdiyye: Tekvîn lid'dirâse ve'l-ebhâs, 2014.

Bedî' İlminde Lafzı Güzelleştiren Söz Sanatları İçinde Değerlendirilen Kompozisyon Sanatları

Öz: Klasik ve modern belâgat eserlerinde bedî' ilmi, lafzı ve manayı güzelleştiren sanatlar olarak iki kısma ayrılmaktadır. Lafızla ilgili sanatlarda, kelimelerdeki telaffuzların birbirleriyle aynı veya yakın olması gibi hususlar incelenirken, manayı güzelleştiren sanatlarda anlamdaki nükte, sebep ve niteleme gibi durumlar ele alınır. Bu çalışmada, lafzı güzelleştiren söz sanatları içinde zikredilen, fakat metnin daha tertipli ve iyi biçimde olmasını konu edinen söz sanatları incelenmiştir. Belâgat kitaplarında bu minvalde zikredilen söz sanatları; insicâm, sühûlet, tefvît, hüsn-i nesak, hüsn-i matlab, hüsn-i beyân, 'akd ve hal'dir. Bu sanatlardan metnin veya konuşmanın daha düzenli, anlaşılır ve etkili olmasını ilgili olanlar; insicâm, sühûlet, hüsn-i nesak ve hüsn-i beyân'dır. Tefvît sözlerin birbirleriyle eşit uzunlukta olmasını; hüsn-i matlab bir durumu belirttiikten sonra talep ifadesinin getirilmesini; 'akd, nesir yazısının nazma çevrilmesini; hal ise nazmın nesre döndürülmesini konu edinir. Araştırmamızda, bu sanatların kompozisyon sanatları adıyla farklı bir bölüm olarak değerlendirilmesine dair yeni bir yaklaşım sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Bedî' İlmi, Kompozisyon Sanatları, İnsicâm, Hüsn-i Nesak.

Ahmet
GEZEK* 

The Composition Arts Considered Among the Rhetoric Arts That Beautify Pronunciation in the 'İlm al- Badî'

Abstract: In classical and modern rhetoric books, the 'İlm al- Badî' is divided into two parts: arts that beautify the pronunciation and the meaning. In figures of speech related to pronunciation, issues such as whether the pronunciations of words are the same or close to each other have been examined, and in figures of speech that beautify the meaning, situations such as subtle meaning, reason and qualification have been discussed. In this study, figures of speech that are mentioned among the figures of speech that beautify the words, but focus on making the text more organized and better, were examined. These figures of speech; insijâm, suhûlat, tafvît, hüsn al-nasaq, hüsn al-matlab, hüsn al-bayân, 'aqd and hal. Among these arts, those related to making the text or speech more organized, understandable and effective; It is insijâm, suhûlat, hüsn al-nasaq and hüsn al-bayân. The art of tafvît means that the words are of equal length; hüsn al-matlab introduces a request expression after stating a situation; 'aqd means the turning prose writing into poetry; hal deals with the conversion of verse into prose. In our research, we tried to present a new approach to evaluate these arts as composition arts under a different title.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, 'İlm al- Badî', Composition Arts, İnsijâm, Hüsn al-Nasaq.

* Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye. E-Posta: ahmetgezek02@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5941-9533>.

Giriş

Klasik ve modern belâgat kitaplarında birçok edebi sanat bulunmakta olup bu sanatlardan bazısı, metnin içeriğinin düzgün ve anlaşılır bir şekilde ve tertipte oluşturulmasıyla ilgilidir. Günümüzde kompozisyon çalışmalarındaki kurallar ve öneriler gibi olan bu sanatlar, yazının daha iyi bir biçimde ve etkili olması için dikkat edilmesi gereken incelikleri ve tavsiyeleri kapsamaktadır. Bu tür sanatlardan bazısı belâgat kitaplarında; bedî' ilminde lafzı güzelleştiren sanatlar kısmında veya tasnife tabi tutulmadan müstakil bir başlık olarak yer almıştır.

Şöyle ki; bu sanatlardan insicâm, sühûlet, tefvît, hüsn-i nesak, hüsn-i matlab, hüsn-i beyân 'akd ve hal belâgat bilginleri tarafından bedî' ilminde lafzı güzelleştiren söz sanatları olarak değerlendirilmiştir. Çalışmamızda bu sanatlar dışında kalan asâlet, cezâlet, iktidâr, kat' ve sehl-i mümteni' gibi bazı kompozisyon kavramlarına da değinilmiştir. Araştırmamızda tespit edilen sekiz sanattan bazısının bilinirliği diğerlerine göre daha fazla olmuş, bazısına bir veya iki müellif dışında belâgat kitaplarında rastlanmamıştır.

Çalışmamızda, lafzı güzelleştiren sanatlar içinde yer alan, fakat metnin daha bütüncül ve düzgün bir yapıda olmasını konu edinen edebi sanatların incelenmesi amaçlanmıştır. Yapılan saha araştırmasında benzer bir çalışmaya rastlanmamasının, konumuzu daha önemli hale getirdiği düşünülmektedir.

Klasik ve modern belâgat kitaplarında bir konuşmanın veya metnin şekil, biçim ve anlam itibarıyla daha etkili ve düzgün olmasıyla ilgili bazı sanatlar bedî' ilminde lafzı güzelleştiren sanatlar kısmında yer almaktadır. Bu tür sanatlarda, me'ânî ilmindeki gibi sözün yer, zaman ve duruma uygun bir şekilde gelmesi; beyân ilmindeki gibi bir kelime veya ifadenin teşbih, istiare, mecaz ve kinayeli olması gibi durumlar söz konusu olmamaktadır. Benzer şekilde bedî' ilminde lafzı güzelleştiren söz sanatlarındaki cinâs, seci' ve reddü'l-acüz ale's-sadr gibi farklı lafızların telaffuzlarının birbirinin aynısı veya benzeri olması gibi haller de kastedilmemektedir.

Kompozisyon diye isimlendirebileceğimiz sanatları; me'ânî, beyân ve bedî' ilmindeki kelime ve ibarelerin farklı açılardan incelenmesini değil, tüm metnin veya konuşmanın içeriğinin daha tertipli düzgün, anlaşılır ve etkili olmasını konu edinmektedir. Belâgat kitaplarında lafzı güzelleştiren sanatlar içinde değerlendirilen kompozisyon sanatları; insicâm, sühûlet, tefvît, iktifâ, hüsn-i nesak, hüsn-i matlab ve hüsn-i beyân olarak tespit edilmiştir.

1. İnsicâm

Kelime olarak yağmurun yağması, gözyaşının akması,¹ sözün ahenkli, akıcı, düzenli ve uyumlu olması² gibi anlamlara gelen insicâm belâgat ilminde; bir metin veya konuşmadaki sözlerin diziliminin yerli yerinde olması ve sözlerin kulağa hoş gelmesi

¹ İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2261; Muhammed el-İfrîkî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 12/280-281.

² Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemü'l-lüğati'l-'arabiyyeti'l-muâsıra* (Suudi Arabistan: Âlemü'l-kütüb, 2008), 2/1037; Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 2022), 418.

demektir. Bazı eserlerde sühûlet kavramı ile aynı anlamda kullanılmıştır.³ İster nesir ister şiir türü olsun, insicâm kendisinde bulunan metinlerde sözler yapmacıklıktan uzak, doğaçlama, fasih, akıcı ve muhataba etki eden bir şekilde gelir.⁴

Belâgat alimlerine göre insicâm'ın en güzel örnekleri Kur'ân-ı Kerîm'dedir.⁵ Misal olarak Hz. Ya'kûb, oğlu Bünyâmîn'in Mısır'da rehin tutulduğu haberini aldığıında Hz. Yûsuf'a karşı özlemini dile getirirken; قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ "Yakub, "Ben tasa ve üzüntümü ancak Allah'a arz ederim."⁶ sözleri Kur'ân-ı Kerîm'deki insicâm için verilen örneklerdendir.

Belâgat bilginlerine göre insicâm sanatının güçlü olduğu yerlerde nesir ifadeler kendiliğinden vezinli olarak gelebilir. Bu minvalde Kur'ân-ı Kerîm'de tavîl, basît, vâfir, kâmil, hezec vb. bahirlerde gelen ayetler bulunmaktadır.⁷ Belâgat kitaplarında insicâm'a dair Arap şiirinden de örnekler verilmiştir.⁸

Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* ve Hatîb el-Kazvîni'nin (ö. 739/1338) *el-Îzâh* ve *Telhîsu'l-Miftâh* eserlerinde değinmediği bir sanat olan insicâm'a klasik dönemde İbn Ebû'l-İsba' el-Mısırî (ö. 654/1256) ve İbn Hicce el-Hamevî (ö. 837/1434) yer vermiştir.⁹ Modern dönemde Ahmed el-Hâşimî, Habenneke el-Meydânî, Ali Bulut ve Hikmet Akdemir yazmış oldukları belâgat kitaplarında insicâm'ı bedî' ilminde lafzî güzelleştiren sanatlar kısmında zikretmişlerdir.¹⁰ Birçok belâgat müellifi ise eserlerinde bu sanata değinmemiştir. Klasik ve modern belâgat eserleri incelendiğinde, bu sanatın modern dönemde Ahmed el-Hâşimî ile birlikte lafzî güzelleştiren sanatlardan sayıldığı anlaşılmaktadır.

İnsicâm, belâgat ilminde söz sanatı olmaktan ziyade, ifadeleri ahenkli bir metnin veya konuşmanın fasih ve beliğ olduğunu gösteren bir terimdir. Bu durum, metnin başlangıç, içerik ve sonuç kısmının birbiriyle uyumlu ve birleşik bir yapıda olmasıyla gerçekleşir. Bu sebeple insicâm, bir metnin veya konuşmanın belâgat şartlarını taşıdığını belirten bir kavram olarak da değerlendirilebilir.

İnsicâm sanatında, metindeki ifadelerin ve cümlelerin birbirine uyumlu olması kastedildiğinden dolayı bu sanatın bedî' ilminde lafzî güzelleştiren sanat olarak değil,

³ İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve ğâyetü'l-ereb*, thk. 'İsâm Şakyû (Beirut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl – Dârü'l-Bihâr, 2004), 2/478; Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-Beyân ve'l-bedî'*, thk. Yûsuf es-Samîlî (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 335.

⁴ Abdül'azîm el-Mısırî İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr fi sinâ'ati's-ş-ri ve'n-nesr ve beyâni îcâzi'l-Kur'ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeraf (B.A.E.: el-Meclisü'l-E'lâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye – Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.), 429; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/417; Ali Bulut, *Bedî' İlmî* (İstanbul: İFAV, 2016), 270.

⁵ Abdurrahmân Hasen Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Üsûsühâ ve 'ulûmühâ ve funûnühâ* (Beirut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996), 2/518.

⁶ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 12/86.

⁷ İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/418; Muhammed b. Ali Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâtü'l-funûn*, thk. Ali Dahrûc, çev. Abdullah el-Hâlidî (Beirut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/282.

⁸ İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 429-431; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/418-432.

⁹ İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 429; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/417.

¹⁰ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 335; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/518; Bulut, *Bedî' İlmî*, 270; Hikmet Akdemir, *Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî'* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2021), 329.

ayrı bir bölümde kompozisyon sanatlarından biri olarak değerlendirilmesinin daha doğru bir yaklaşım olacağı düşünülmektedir.

2. Sühûlet

Sözlükte kolaylık ve basitlik anlamlarına gelen sühûlet¹¹ belâgat ilminde; metin veya konuşmadaki sözlerin anlaşılması kolay, yapmacılıktan ve kapalılıktan uzak, incelikli ve kelimelerin düzgün bir şekilde sıralanması anlamına gelir.¹² Birbirine yakın iki kavram olan sühûlet ve insicâm'ı bazı belâgat bilginleri aynı anlamda kullanmıştır.¹³ İnsicâm'da ibarenin ahenkli ve akıcı olmasına vurgu yapılırken sühûlet'te ibarenin kolay anlaşılmasına vurgu yapılır. Bu ince fark dışında her iki sanatta bir sözün akıcı, anlaşılır olup tekellûf ve kapalılıktan uzak olması gibi hususlar göz önünde tutulur.

İbn Hicce el-Hamevî sühûlet'e Arap şiirinden örnekler vermiştir. Onlardan biri, Eyyûbî devri alim ve şairlerinden Bahâ Zühey'r'in¹⁴ (ö. 656/1258);

مَلَكُومِي رَجِيصًا فَانْحَظْ قَدْرِي لَدَيْكُمْ
فَأَعْلَقَ اللَّهُ بَابًا دَخَلْتُ مِنْهُ إِلَيْكُمْ
حَتَّى وَلَا كَيْفَ أَنْتُمْ وَلَا السَّلَامَ عَلَيْكُمْ

Bana ucuz sahip oldunuz. Bu sebeple sizin yanınızda değerim düşük oldu.

Sizin içinize girdiğim kapıyı da Allah kapattı.

Artık size "nasılsınız" ve "selamün aleyküm" demek dahi yok.

beytleridir.¹⁵ İbn Hicce el-Hamevî'nin sühûlet'e dair örnek getirdiği şiirlere bakıldığında onun bu kavramla kolay ve akıcı ifadeleri kastettiği anlaşılmaktadır. Bu kavram Hamevî'den sonra ise klasik belâgat kitaplarında yaygınlık kazanmamıştır. Modern dönemde Ahmed el-Hâşimî ve Hikmet Akdemir eserlerinde sühûlet ile insicâm'ın aynı şeyler olduğunu belirtmişler¹⁶ ve insicâm gibi sühûlet'i lafzı güzelleştiren sanatlardan saymışlardır. Ali Bulut ise her iki kavram arasını ayırdıktan sonra sühûlet'i lafzı güzelleştiren sanatlar kısmına dahil etmiştir.¹⁷

Sühûlet, insicâm gibi fesahat ve belâgat şartlarını taşıyan bir metnin veya konuşmanın birbirine uyumlu ve kolay anlaşılır olmasıyla ilgili bir kavram veya edebi sanattır. Bu sebeple sühûlet'in insicâm gibi kompozisyon sanatı olarak değerlendirilmesinin daha isabetli bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/349; Muhammed Mürtezâ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc - Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Daru'l-Hidaye, 1965), 29/234.

¹² İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-'edeb*, 2/478; Bulut, *Bed' İlmî*, 269.

¹³ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 335; Akdemir, *Belâgat: Meânî, Beyân, Bed'î*, 329.

¹⁴ Ahmed b. Muhammed Şirvânî, *Nefhatü'l-Yemen fî mâ yezûlû bi zikrihi's-şecen* (Mısır: Matba'atü't-Tekaddümü'l-İlmiyye, 1907), 87-91.

¹⁵ İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-'edeb*, 2/480.

¹⁶ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 335.

¹⁷ Bulut, *Bed' İlmî*, 269-270.

3. Tefvît

Kelime olarak ara, mesafe, bir şeyi satmak, elden çıkarmak vb. anlamlara gelen tefvît¹⁸ belâgat ilminde; övgü, yergi, niteleme, nasihat, emir, nehiy vb. farklı anlamları içinde barındıran bir metnin eşit uzunlukta veya aynı vezinde olan cümlelerden oluşmasıdır.¹⁹ Bu sanata bazı müellifler tefvîf adını vermiştir.²⁰ Tefvît sanatında metnin içindeki cümle veya ifadeler kısa, uzun ve orta ölçekte olabilir.²¹ Üç tarzdan en zor olanı, bu sanatın kısa ifadelerle oluşturulmasıdır.²²

Belâgat bilginleri kısa, orta ve uzun ölçekte olan tefvît'e Kur'ân-ı Kerim ve Arap şiiirlerinden örnekler getirmiştir.²³ Mesela Allah'ın kullarına nimetlerinden bahsedilen Rahmân sûresinde; الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ Rahmân olan Allah'ın Kur'ân'ı öğretmesinden, insanı yaratmasından, ona beyanı yani düşünmeyi ve düşüncelerini aktarmayı öğretmesinden, güneş ve ayın bir hesaba göre hareket etmesinden, bitki ve ağaçların ona secde etmesinden söz edilmiş,²⁴ bu ayetlerin devamında ifadeler kısa, eşit uzunlukta olarak farklı belâğat anlamları içinde barındırmıştır.

Hatîb el-Kazvî'nin *el-Îzâh* adlı eserinde tefvîf adıyla manayı güzelleştiren sanatlar kısmında²⁵ değindiği bu sanata modern dönemde Habenneke el-Meydânî ve Ali Bulut²⁶ lafzî güzelleştiren sanatlar içinde tefvît adıyla yer vermiştir. Diğer taraftan klasik dönemde daha çok tefvîf adıyla ve farklı anlamlarda kullanılan bu kavramı²⁷ modern dönemde bazı belâgat müellifleri yine tefvîf adıyla manayı güzelleştiren sanatlar içinde zikretmiştir.²⁸

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında, belâgat bilginleri arasında kavram karmaşasının yaşandığı bir sanat olan tefvît'e dair diğer bir husus, bu sanatın bazı eserlerde lafzî güzelleştiren sanatlardan, bazı eserlerde de manayı güzelleştiren sanatlardan sayılmasıdır. Tefvît'te metindeki cümleler veya ifadelerdeki kısa, orta ölçekte ve uzun aralıklardaki övgü, niteleme, yergi ve nasihat gibi farklı anlamların bulunması durumu, lafız ve anlamın ötesinde ibarenin ve metnin kompozisyonuyla ilgili olduğundan dolayı

¹⁸ Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, 716.

¹⁹ Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/529; Bulut, *Bedî' İlmî*, 250.

²⁰ Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtü'l-fünûn*, 1/494; Abdülkâdir Hüseyin, *Fennü'l-bedî'* (Kahire - Beyrut: Dâru's-Şûrûk, 1983), 57; Muhammed es-Seyyid Cebr, *Dirâsât fî 'ilmi'l-bedî'* (Kahire: Drîm li't-Tibâ'a, 2007), 43.

²¹ Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/529.

²² İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/246.

²³ Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/529-530; Hüseyin, *Fennü'l-bedî'*, 57-58; Cebr, *Dirâsât fî 'ilmi'l-bedî'*, 43-44.

²⁴ Rahmân, 55/1-6.

²⁵ Celâlüddîn Hatîb el-Kazvî, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 262.

²⁶ Ali Bulut, bu sanata tefvît adıyla lafzî güzelleştiren sanatlarda; tefvîf adıyla da manayı güzelleştiren sanatlarda ve bu sanatın farklı kullanımlarını anlatarak yer vermiştir. bkz: Bulut, *Bedî' İlmî*, 73; 250.

²⁷ Hüseyin b. Muhammed Tibî, *et-Tibyân fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, thk. Hâdî 'Atiyye Matar el-Hilâfî (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdatü'l-'Arabiyye, 1987), 393; Bulut, *Bedî' İlmî*, 73.

²⁸ Hüseyin, *Fennü'l-bedî'*, 57; Cebr, *Dirâsât fî 'ilmi'l-bedî'*, 43; Mahmûd Ahmed Hasen Merâğî, *fî'l-Belâğatü'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye, 1991), 74.

bu sanatın insicâm ve sühûlet gibi kompozisyon sanatı olarak değerlendirilmesi önerilmektedir.

4. Hüsn-i Nesak

İzafet terkibi olarak iyi bir tarz ve düzen anlamına gelen hüsn-i nesak belâgat ilminde; mana yönüyle iç içe geçen bir yapıdaki sade, yumuşak, doğal ve incelikli ifadelerin, müstakil olarak tam bir mana ifade edecek şekilde olmasıdır.²⁹ Hüsn-i nesak'ta vurgulanan husus, müstakil anlamlar olabilecek incelikli ifadelerin birbiriyle kaynaşarak gelmesi ve her iki durumda da cümlelerin zenginliğini ve belâgatini devam ettirmesidir. Hüsn-i nesak'ta ifadelerdeki sürükleyicilik esas olup bu sanat bazen kısa bazen de uzun cümleler arasında olabilir.³⁰ Bu sanatta asıl olan, ifadelerin birbiri arasında güçlü bağlarının bulunması ve birbiriyle kaynaşmasıdır.

Hûd sûresinin; وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاؤُ أَفْلَحِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ *“Ey yeryüzü! Yut suyunu. Ey gök! Tut suyunu” denildi. Su çekildi, iş bitirildi. Gemi de Cûdî'ye oturdu ve “Zalimler topluluğu, Allah'ın rahmetinden uzak olsun!” denildi.*”³¹ ayeti, kısa cümleler arasında gerçekleşen hüsn-i nesak için örnek verilmiştir. Zira bu ayette birbirine و harfiyle atfedilen cümlelerde, hem müstakil ifadeler hem de ayeti oluşturan parçalar da aynı belâgat ve fesahat bulunmaktadır.³² Eserlerinde hüsn-i nesak'a yer veren müellifler, Kur'ân-ı Kerîm, hadîs-i şerîf ve Arap şiirinden farklı örnekler getirmişlerdir.³³

Klasik dönemde İbn Ebü'l-İsba' ve İbn Hicce el-Hamevî'nin belâgat sanatlarından saydığı³⁴ hüsn-i nesak'ı Hikmet Akdemir lafzı güzelleştiren sanatlar kısmında,³⁵ Habenneke el-Meydânî ise manayı güzelleştiren sanatlar kısmında zikretmiştir.³⁶ Modern dönem belâgat yazarlarının çoğu ise bu sanata yer vermemiştir.

Hüsn-i nesak sanatında incelikli, belîğ ifade veya cümlelerin birbiriyle iç içe bir anlamda ve uyum içinde olması kastedildiğinden dolayı bu sanatın lafzı veya manayı güzelleştiren sanat olarak değil; insicâm, sühûlet ve tefvît gibi kompozisyon sanatı olarak görülmesi daha uygundur.

5. Hüsn-i Matlab

Hüsn-i matlab izafet terkibi olarak güzel istek ve talep anlamına gelir. Belâgat ilminde; metinde bir durumu izah ettikten sonra talep ifadesiyle amacı dile getirmektir.³⁷ Hüsn-

²⁹ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 425; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edebe*, 2/388; Şihâbüddîn Ahmed Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 15/2/355; Akdemir, *Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî'*, 344.

³⁰ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 427.

³¹ Hûd, 11/44.

³² İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 426; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/462.

³³ İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edebe*, 2/388-389; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 462-463.

³⁴ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 425; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edebe*, 2/388.

³⁵ Akdemir, *Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî'*, 344.

³⁶ Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/462.

³⁷ Celâlüddîn Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-âmmeh li'l-kitâb, 1974), 3/375; Celâlüddîn Süyûtî, *Ukûdü'l-cümân fi 'ilmi'l-me'ânî*

i tehallus'a yakın bir sanat olan hüsn-i matlab metin içinde, hüsn-i tehallus ise metnin başlangıç kısmından konuya geçişte gerçekleşir.³⁸

Örneğin Fâtiha sûresinin ilk ayetlerinde; hamdin (tüm övgülerin), âlemlerin Rabbi, rahmân, rahîm olan ve ceza gününün sahibi Allah'a mahsus olduğu³⁹ belirtildikten sonra; *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* "(Allahım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz."⁴⁰ ayetiyle en güçlüden istekte bulunularak asıl maksada geçilmiştir.⁴¹ Bu ifadede, metnin başlangıç kısmından asıl konuya geçilmesi itibarıyla hüsn-i tehallus, bir durum hakkında izah getirdikten sonra talep ifadesiyle amacı belirtme itibarıyla hüsn-i matlab bulunmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de hüsn-i tehallus ve hüsn-i matlab'ın peş peşe geldiği yerler vardır.⁴² Örneğin Şu'arâ sûresinde Hz. İbrâhîm'in iman etmeyen babası ve kavmine karşı verdiği tevhit mücadelesini anlatan kıssa; *وَإِذْ عَلَّمْنَا نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ* "Ey Muhammed! Onlara İbrahim'in haberini de oku."⁴³ ayetiyle başlamıştır. Hz. İbrâhîm, babası ve kavmiyle karşılıklı konuşmasında putlara tapmanın faydasız olduğunu⁴⁴ belirttiikten sonra; *فَأْتَاهُمْ فَادْتَمَرُوا عَلَيْهِمْ* "Şüphesiz onlar benim düşmanımdır. Ancak âlemlerin Rabbi olan Allah, dostumdur."⁴⁵ ayetleriyle hüsn-i tehallus yaparak konuya geçmiştir. Devam eden ayetlerde Hz. İbrâhîm; yaratanın, hidayete erdirenin, yedirenin, içirenin, şifa verenin, canı alacak, tekrar diriltecek ve hesap gününde günahları bağışlayacak olanın Allah olduğunu⁴⁶ söyledikten sonra *رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْحَقِّ بِي بِالصَّالِحِينَ* "Ey Rabbim! Bana bir hikmet bahset ve beni salih kimseler arasına kat." ifadeleri ve devamındaki ayetlerle⁴⁷ Allah'a dua ederek talepte bulunmuştur.

Klasik dönem tefsir, hadis ve Arap dili alimi Celâlüddîn Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân ve 'Ukûdü'l-cümân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân* adlı eserlerinde hüsn-i matlab sanatına değinmiş,⁴⁸ modern dönem belâgat müelliflerinden Hikmet Akdemir bu sanatı lafzî güzelleştiren sanatlar kısmında zikretmiştir.⁴⁹ Diğer klasik ve modern belâgat kitaplarında ise bu sanata rastlanmamıştır. Hüsn-i matlab'taki bu durumun, hüsn-i tehallus'a olan benzerliği nedeniyle olması muhtemeldir.

Hüsn-i matlab, metinde veya konuşmada herhangi bir durumla ilgili izahatta bulunduktan sonra istek ve talep ifadeleriyle söze devam etmek anlamında olduğundan dolayı bu sanatın, lafzî güzelleştiren sanatlar kısmında olmaktan ziyade, insicâm, sühûlet, tefvîit ve hüsn-i nesak gibi kompozisyon sanatı olarak değerlendirilmesi daha uygundur.

ve'l-beyân, thk. Abdülhamîd Duhâ (Kahire: Dâru'l-İmâm Müslim, 2012), 124; Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn*, 1/672.

³⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/375; Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn*, 1/672.

³⁹ Fâtiha, 1/2-4.

⁴⁰ Fâtiha, 1/5.

⁴¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/375; Akdemir, *Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî'*, 343.

⁴² Süyûtî, *el-İtkân*, 3/375.

⁴³ Şu'arâ, 26/69.

⁴⁴ Şu'arâ, 26/70-76.

⁴⁵ Şu'arâ, 26/77.

⁴⁶ Şu'arâ, 26/78-82.

⁴⁷ Şu'arâ, 26/83-89.

⁴⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/375; Süyûtî, *'Ukûdü'l-cümân*, 124.

⁴⁹ Akdemir, *Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî'*, 343.

6. Hüsn-i Beyân

İzâfet terkibi olarak iyi anlaşılan ve güzel ifade anlamına gelen hüsn-i beyân, belâgat ilminde; bir metin veya konuşmadaki sözlerin kapalılıktan uzak, açık ve anlaşılır bir şekilde olmasıdır. Hüsn-i beyân'da muhataba iletilen sözler muktezâ-yı hâl'e uygun bir şekilde, yani yerine göre kısa, uzun veya orta ölçekte ve muhatabın anlayacağı şekilde olur.⁵⁰ Hüsn-i beyân'da ifadelerdeki netliğe, açıklığa ve muhatabın anlayışına göre hitap etmeye vurgu yapılırken; insicâm'da ibarenin ahenkli ve akıcılığına, sühûlet'te ise kolay anlaşılmasına vurgu vardır. Her üç sanat da birbirine yakın anlamı olan sanatlardır.

İbn Ebü'l-İsba' el-Mısri ve İbn Hicce el-Hamevi, bu sanatın en iyi örneklerinin Kur'ân-ı Kerim'de olduğunu belirtmişlerdir. Her iki müellifin misal verdiği ayetlerden biri⁵¹ Duhân sûresinde Firavun ve ordusunun suda boğulduktan sonraki durumunu anlatan; كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَرُزُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ وَنَعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَالْكاهِنِينَ "Onlar geride nice bahçeler, nice pınarlar bıraktılar. Nice ekinler, nice güzel konaklar! Zevk ve sefasını sürdükleri nice nimetler!"⁵² ayetleridir. Yüce Allah bu ayetlerde, helak olan Firavun ve ordusunun mallarının, mülklerinin ve nice nimetlerinin geçici olan bu dünyada kaldığını açık ve net ifadeler kullanarak bizlere haber vermiştir.

Klasik dönemde İbn Ebü'l-İsba' ve Hamevi'nin zikretmiş olduğu bir sanat olan hüsn-i beyân'ı modern dönemde Hikmet Akdemir lafzı güzelleştiren söz sanatlarından saymış,⁵³ diğer modern belâgat müelliflerinin eserlerinde bu sanata rastlanmamıştır. Klasik dönemde ise Hanbeli bilgin İbnü'l-Mibred el-Makdisî (ö. 909/1503) birçok ilmi ihtiva eden *Zübedü'l-ülûm* adlı eserinde hüsn-i beyân'a manayı güzelleştiren sanatlar kısmında değinmiştir.⁵⁴

Belâgat ilminde daha çok Kur'ân-ı Kerim'in eşsiz üslubunu ve fesahatini gösteren bir kavram olarak bilinen hüsn-i beyân, yukarıda değinildiği üzere insicâm ve sühûlet'e yakın bir sanat olarak bir metin veya konuşmadaki ifadelerin net, anlaşılır ve muhatabın idrak seviyesine göre söylenmesini konu edindiği için bu sanatın kompozisyon sanatları içinde görülmesi mümkündür.

7. 'Akd

Sözlükte bir şeyi bağlamak, düğümlemek ve söz vermek manalarına gelen 'akd,⁵⁵ belâgat ilminde; Kur'ân-ı Kerim, hadîs-i şerif veya hikmetli, öğüt içeren sözlerden oluşan nesir ifadelerin nazma yani şiire çevrilmesi demektir. 'Akd sanatının gerçekleşmesi için bir metnin çoğunun nesirden şiire dönüştürülmesi esastır.⁵⁶ Dönüştürülen metinde bazı

⁵⁰ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 490; İbn Hicce el-Hamevi, *Hizânetü'l-edeb*; Akdemir, *Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî'*, 343.

⁵¹ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 490; İbn Hicce el-Hamevi, *Hizânetü'l-edeb*, 2/482.

⁵² Duhân, 44/25-27.

⁵³ Akdemir, *Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî'*, 343.

⁵⁴ Cemâlüddîn el-Makdisî İbnü'l-Mibred, *Zübedü'l-ülûm ve sâhibü'l-mentûki ve'l-mefhûm*, thk. Abdullâh b. Hüseyin Mücân (Suudi Arabistan: Merkezü'l-Kevn, 2010), 2/663.

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/296-297; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 8/394-395.

⁵⁶ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 318; Celâlüddîn Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 147; Sa'düddîn Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhü telhîsü'l-miftâhü'l-ülûm*,

ilaveler veya eksiltmeler bulunabilir. Metin aynı şekilde de gelebilir. Örneğin İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820);

عُمْدَةُ الْحَبْرِ عِنْدَنَا كَلِمَاتٌ أَرْبَعٌ فَالَهُنَّ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ
أَتَقَى الشُّبُهَاتِ وَأَرْهَدُ وَدَعَا مَا لَا يَغْنِيكَ وَأَعْمَلُ بِنِيَّةِ

Hayrın temeli bize göre dörtlüdür: Bunu yaratılmışların en hayırlısı demiştir.

Şüphelerden sakın. Dünya nimetlerinden elini çek. Faydasız sözü terk et. Niyete göre amel et.

beyitlerinde Hz. Peygamberin dört farklı hadîs-i şerîfine işaret edilmiş⁵⁷ ve kelimeler üzerinde değişiklikler yapılarak bu hadisler nazma dönüştürülmüştür. Belâgat eserlerinde Kur'ân-ı Kerîm, hadîs-i şerîfler ve hikmetli sözlerin lafzî değiştirilmeden veya sadece mana ile nazma çevrilen örnekleri bulunmaktadır.⁵⁸

Klasik dönemde Hatîb el-Kazvîni ve üzerine şerh yazarların şiir intihalleri konusunda iktibâs'ın farklı bir türü olarak yer verdiği⁵⁹ bir sanat olan 'akd, modern dönemde Habenneke el-Meydânî tarafından iktibâs'ın farklı bir çeşidi olarak lafzî güzelleştiren sanatlar kısmında geçmiştir.⁶⁰ Ali Bulut ve Hikmet Akdemir ise bu sanatı bedî' ilminde lafzî güzelleştiren sanatlar kısmında zikretmiştir.⁶¹

Kazvîni ve Habenneke'nin iktibâs'ın farklı bir şekli olarak kabul ettiği 'akd sanatı,⁶² bazı açılardan iktibâs'tan farklı olmaktadır. Çünkü iktibâs'ta Kur'ân-ı Kerîm veya hadîs-i şerîfin tamamının veya bir kısmının alıntılanması söz konusuysa 'akd sanatında bir söz şiir formuna çevrilerek söylenir. Bu sebeple 'akd sanatının lafzî veya anlam alıntılanması açısından iktibâs'ın farklı bir çeşidi olarak görülmesi; diğer taraftan metnin nesirden yeni bir şekle ve biçime girerek nazma dönüştürülmesi yönüyle kompozisyon sanatı olarak değerlendirilmesi mümkündür.

8. Hal

Bir şeyi çözmek, sökmek ve açmak gibi anlamlara gelen hal, belâgat ilminde beyit veya beyitlerden oluşan şiiri düz yazıya çevirmektir.⁶³ Hatîb el-Kazvîni, 'akd sanatının zıttı olan hal'in oluşabilmesi için şiirden nesre çevrilen ibarelerin üslup ve ifade gücünün şiirden daha düşük bir konumda olmaması ve ifadelerin zihinde tam bir anlam ifade

thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 728; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 2/489; Bulut, *Bedî' İlmi*, 296.

⁵⁷ İbn Abdilhak 'Umerî, *Dürerü'l-ferâidi'l-müstahsene fî şerhi menzûmeti İbnî's-Şihne*, thk. Süleymân Hüseyin el-'Umeyrât (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018), 478.

⁵⁸ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 318-319; Tîbî, *et-Tibyân*, 420-429; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/541.

⁵⁹ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 318; Muhammed b. 'Arafe Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ muhtasari'l-me'ânî*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 4/273; Abdülmüte'âl Sa'dî, *Büğyetü'l-İdâh li telhîsi'l-miftâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2005), 4/697.

⁶⁰ Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/541.

⁶¹ Bulut, *Bedî' İlmi*, 296; Akdemir, *Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî'*, 338.

⁶² Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 312; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/539.

⁶³ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 319; Tîbî, *et-Tibyân*, 430.

etmesi şeklinde iki şart belirtmiştir.⁶⁴

Belâgat eserlerinde geçen hal örneklerinden biri, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) hakkında söylediği; مَا حَبَوْنَاكَ بِهَا وَإِنَّمَا حَبَوْنَاهَا بِكَ "Biz seni (halife olmanı istemekle) mükafatlandırmadık. O (hilafeti) seninle mükafatlandırdık." ifadesidir. Zira bu söz, Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680 [?]);

مَا إِن مَدَحْتُ مُحَمَّدًا بِمَقَالِي لَكِن مَدَحْتُ مَقَالِي بِمُحَمَّدٍ

Sözümle Muhammed'i (s.a.v.) övmedim. Sözüm Muhammed (s.a.v.) ile övüldü.

beytinden nesre dönüştürülmüştür.⁶⁵ Bu beyti Abbasi şairlerinden Ebû Temmâm (ö. 231/846);

وَلَمْ أَمْدُحْكَ تَفْخِيمًا لِشِعْرِي وَكَيْفِي مَدَحْتُ بِكَ الْمَدِيحَا

Şiirimi yüceltmek için seni övmedim. Şiirim methiye olması için seni övdüm.

sözülle farklı bir beyit olarak söylemiştir. Dönüştürülen ifade şiir olduğundan dolayı burada hal değil, intihal olduğuna dair eleştiriler yapılmıştır.⁶⁶

Hatîb el-Kazvî'nin 'akd ile birlikte şiir intihalleri konusunda yer verdiği bir sanat olan hal sanatına Habenneke, Bulut ve Akdemir lafzı güzelleştiren sanatlar kısmında değinmiştir. Modern dönem Arap belâgati müelliflerinin çoğunda hal ve 'akd sanatları zikredilmemiştir.

'Akd sanatının zıttı olan hal, 'akd gibi bazı açılardan iktibâs'tan farklı bir konuma sahiptir. İktibâs'ta Kur'ân-ı Kerîm ve hadîsi şeriflerden alıntılama yapma konusu ele alınırken, hal sanatında beyit veya beyitlerin düz yazıya çevrilmesi durumu incelenir. Bu sebeple hal sanatının kompozisyon sanatı olarak değerlendirilmesinin daha isabetli bir yaklaşım olacağı düşünülmektedir.

Son olarak Hikmet Akdemir *Belâgat: Me'ânî, Beyân, Bedî'* adlı eserinde lafızla ilgili sanatlardan sonra asâlet, cezâlet, iktidâr, kat', sehl-i mümteni' vb. bedî' kavramlarından söz etmiştir. Asâlet, sözün düşük ve çirkin ifadelerden uzak olması; cezâlet, cümleyi oluşturan kelimelerin söylenişinin kulağa keskin gelmesi; iktidâr, kişinin bir manayı farklı kalıpları ve şekillerle ifade etme melekesine sahip olması; kat', ifadeyi daha etkili hale getirmek için sözü yarıda kesme; sehl-i mümteni' ise basit görüldüğü halde benzerinin söylenmesi zor olan söz demektir.⁶⁷ Cezâlet ve sehl-i mümteni'in içinde bulunduğu belâgatle ilgili bu tür kavramlara klasik dönem belâgat müelliflerinden Reşîdüddin Vatvât (ö. 573/1177) *Hadâiku's-sihr fi dekâiki'si'r* adlı kitabının son bölümünde *elfâz ve mustalahât* kısmında değinmiştir.⁶⁸ Belâgat ve bedî' ilmiyle ilgili bu kavramlar, metnin daha iyi ve etkili olmasıyla ilgili olduğundan dolayı, bu ifadelerin yazı kompozisyonuyla ilgili terimler olarak değerlendirilmesi daha

⁶⁴ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 319.

⁶⁵ Tîbî, *et-Tibyân*, 430.

⁶⁶ Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed Hüfi - Bedvî Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 3/240.

⁶⁷ Akdemir, *Belâgat: Me'ânî, Beyân, Bedî'*, 347-358.

⁶⁸ Reşîdüddîn Vatvât, *Hadâiku's-sihr fi dekâiki'si'r*, çev. İbrahim Emîn Şevâribî (Kahire: Matba'atü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme, 1945), 190-193.

isabetlidir.

Sonuç

Bedî' ilminde lafızla ilgili söz sanatları içinde, metnin veya konuşmanın daha iyi, düzgün, etkili ve anlaşılır olmasına dayalı sanatlar bulunmaktadır. Çalışmamızda, Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvî'nin metodolojisi esas alınarak hazırlanmış olan klasik ve modern belâgat kitaplarının lafız kısmında yer alan, fakat metnin veya konuşmanın daha tertipli ve etkili olmasıyla ilgili kompozisyon sanatları incelenmiştir. Belâgat kitaplarında tespit edilen bu tür sanatlar; insicâm, sühûlet, tefvît, hüsn-i nesak, hüsn-i matlab, hüsn-i beyân, 'akd ve hal'dir. Ayrıca araştırmamızda asâlet, cezâlet, iktidâr, kat' ve sehl-i mümtenî' gibi bazı kompozisyon kavramlarına yer verilmiştir.

Lafzî güzelleştiren sanatlar kısmında zikredilip fesahat ve belâgat şartlarını taşıyan bir metnin sade, anlaşılır, yapmacıklık ve kapalıktan uzak, akıcı, yumuşak, incelikli ve söz diziminin yerli yerinde olmasını konu edinen kompozisyon sanatlarının; insicâm, sühûlet, hüsn-i nesak ve hüsn-i beyân olduğu tespit edilmiştir. Bu dört sanat, sözün daha etkili, anlaşılır ve söz diziminin yerli yerinde olmasıyla ilgiliyken aralarında bazı ince farkların olduğu anlaşılmıştır. Şöyle ki insicâm'da sözün akıcı, ahenkli ve kelime dizilimlerinin doğru olmasına; sühûlet'te ibarenin kapalıktan uzak, kolay anlaşılır olmasına; hüsn-i nesak'ta müstakil anlamlardan oluşan ifadelerin birbiriyle uyumlu ve kaynaşarak gelmesine; hüsn-i beyân'da ise ifadelerin, muhatabın idrak seviyesine göre söylenmesine vurgu yapılmaktadır.

Lafızla ilgili edebi sanatlar kısmında geçen diğer kompozisyon sanatları tefvît, hüsn-i matlab, 'akd ve hal'dir. Metni oluşturan kısa, orta veya uzun bir tarzdaki sözlerin birbirine eşit uzunlukta olmasına tefvît; cümlede bir durumu belirttikten sonra istek ve talep ifadelerinin getirilmesine hüsn-i matlab; Kur'ân-ı Kerîm, hadîs-i şerîf ve hikmetli sözlerin lafzıyla veya manasıyla nazma çevrilmesine 'akd; şiirin nesre dönüştürülmesine hal denilmektedir.

Çalışmamızda yer verilen ve en az bir belâgat müellifi tarafından lafzî güzelleştiren sanatlar kısmında zikredilen bu sekiz edebi sanat, metnin farklı açılardan daha etkili, düzenli ve iyi bir biçimde olmasını konu edindiği için bu söz sanatlarının ayrı bir bölüm halinde kompozisyon sanatları olarak değerlendirilmesi teklif edilmiştir.

Son olarak ilgili sanatların belâgat ilmindeki bilinirliği birbirinden farklılık göstermiştir. Zira insicâm, tefvît, 'akd ve hal sanatlarının belâgat kitaplarındaki bilinirliği, sühûlet, hüsn-i nesak, hüsn-i matlab ve hüsn-i beyân'a göre daha fazla olmuştur. Yine bu sanatlardan hüsn-i nesak, hüsn-i matlab ve hüsn-i beyân'ın bazı durumlarda belâgat terimi olarak kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

Akdemir, Hikmet. *Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî'*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2. Basım, 2021.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

Bulut, Ali. *Bedî' İlmî*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2016.

Cebr, Muhammed es-Seyyid. *Dirâsât fî 'ilmi'l-bedî'*. Kahire: Drîm li't-Tibâ'a, 4. Basım,

2007.

- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhi'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Desûkî, Muhammed b. 'Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ muhtasari'l-me'ânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Habenneke, Abdurrahmân Hasen. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Üsûsühâ ve 'ulûmühâ ve fûnûnühâ*. 2 Cilt. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-Beyân ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Hatîb el-Kazvînî, Celâlüddîn. *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hatîb el-Kazvînî, Celâlüddîn. *Telhîsu'l-Miftâh*. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010.
- Hüseyn, Abdülkâdir. *Fennü'l-bedî'*. Kahire - Beyrut: Dâru's-Şürûk, 1983.
- İbn Ebü'l-İsba', Abdül'azîm el-Mısırî. *Tahrîrü't-tahbîr fi sinâ'ati's-şî'ri ve'n-nesr ve beyâni 'icâzi'l-Kur'ân*. thk. Hafnî Muhammed Şeraf. B.A.E.: el-Meclisü'l-E'lâ li's-Şûni'l-İslâmiyye – Lecnetü İhyâit-Türâsi'l-İslâmî, ts.
- İbn Hicce el-Hamevî. *Hizânetü'l-edeb ve ğâyetü'l-ereb*. thk. 'İsâm Şakyû. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl – Dâru'l-Bihâr, 2004.
- İbn Manzûr, Muhammed el-İfrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1993.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn. *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed Hûfî - Bedvî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İbnü'l-Mibred, Cemâlüddîn el-Makdisî. *Zübedü'l-'ulûm ve sâhibü'l-mentûki ve'l-mefhûm*. thk. Abdullâh b. Hüseyin Mûcân. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Kevn, 2010.
- Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ahmed. *Subhu'l-A'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Merâğî, Mahmûd Ahmed Hasen. *fi'l-Belâğati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye, 1991.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 2022.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemü'l-lügati'l-'arabiyyeti'l-muâsıra*. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Âlemü'l-kütüb, 2008.
- Sa'îdî, Abdülmüte'âl. *Büğyetü'l-îdâh li telhîsi'l-miftâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 17. Basım, 2005.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmе li'l-kitâb, 1974.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *'Ukûdü'l-cümân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân*. thk. Abdülhamîd Duhâ. Kahire: Dâru'l-İmâm Müslim, 2012.
- Şîrvânî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhatü'l-Yemen fi mâ yezûlü bi zikrihi's-şecen*. Mısır: Matba'atü't-Tekaddümi'l-İlmiyye, 1907.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Mutavvel Şerhü telhîsi'l-miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd

Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn*. çev. Abdullah el-Hâlidî. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.

Tîbî, Hüseyin b. Muhammed. *et-Tibyân fî 'İlmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*. thk. Hâdî 'Atiyye Matar el-Hilâlî. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1987.

'Umerî, İbn Abdilhak. *Dürerü'l-ferâidi'l-müstahsene fî şerhi menzûmeti İbni'ş-Şihne*. thk. Süleymân Hüseyin el-'Umeyrât. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018.

Vatvât, Reşîdüddîn. *Hadâiku'ş-sihr fî dekâiki'si'r*. çev. İbrahim Emîn Şevâribî. Kahire: Matba'atü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme, 1945.

Zebîdî, Muhammed Mürtezâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc - Mustafa Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Daru'l-Hidaye, 1965.

Bir Şair Olarak Ahmed el-Ceda' ve 'el-Hurûc min cuhri'd-dabb' Şiir Divanı

Öz: Ahmed el-Ceda' çok yönlü sayılabilecek Filistinli bir araştırmacı yazardır. Esas mesleği öğretmenlik olan Ceda' uzun yıllar eğitimci olarak çalışmasının yanı sıra ansiklopedi, şiir divanları, siyer, Arap dili, edebiyat, biyografi, jeneoloji ve genel kültür alanlarında pek çok eser yazmıştır. Modern Dönem'de kaleme alınmış İslâmî içerikli şiirlere özel bir önem veren Ceda' bu alanda öncü sayılabilecek eserler telif etmiştir. Ayrıca şairlik özelliği de bulunan Ceda' iki şiir divanı çıkarmıştır. Bu divanlarından birisi çalışmamızın konusunu oluşturan el-Hurûc min cuhri'd-dabb şiir divanıdır. Divandaki şiirlerin İslâm dünyasının batı taklitçiliğini eleştirme, İslâm'ın ilk zamanlarındaki anlayışına dönme ve Müslümanları gaflet uykusundan uyandırma amacı güttüğü görülmektedir. Bu minvaldeki şiirlerin yanı sıra yazarın aile fertleri ve arkadaşı ile ilgili yazdığı şiirler de mevcuttur. Bu şiirlerin ana temasını övgü, nasihat, duâ, özlem, eleştiri ve sitem oluşturmaktadır. Bu çalışmada Ahmed el-Ceda'nın hayatı ve el-Hurûc min cuhri'd-dabb şiir divanı ele alınmış ve divandaki şiirler muhteva analizleri ile beraber bazı edebî sanatlar ve kafiye özellikleri açısından incelemeye tabi tutulmuştur. Bu sayede yazarın şairlik yönü ve eseri hakkında malumat sahibi olmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâğatı, Arap Edebiyatı, Şiir, Ahmed el-Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb.

Ahmed al-Ceda' As a Poet And The Poetry Divine 'al-Huruc Min cuhri'd-dabb'

Abstract: Ahmed al-Jada' is a versatile Palestinian researcher and writer. Ceda, has written many works in encyclopedia, poetry divans, sirah, Arabic language, literature, biography, genealogy and general culture, and working as educator for many years. Ceda attaches special importance to modern Islamic poetry, has written works which pioneers in this field. Ceda, published two poetry divans. One of them is al-Hurûc min cuhri'd-dabb, which is subject of study. Poems in divan criticize western imitation of Islamic world, to return to understanding of early days of Islam and to wake up Muslims from sleep of heedlessness. In addition to poems in this genre, there are also poems about his family and friends. Main theme of these poems consists of praise, advice, prayer, longing, criticism and sometimes reproach. In this study, life of Ahmed el-Ceda and poetry divan el-Hurûc min cuhri'd-dabb were discussed and analyzed in terms of some literary arts and rhyme features, along with analysis of the poems. In this way, it is aimed to gain information about the author's poetic side and his work.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Literature, Poems, Ahmad al-Cada, al-Huruc min cuhri'd-dabb.

Cengiz
PARLAK*

* Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı. E-Posta: cparlak@adiyaman.edu.tr ORCID ID: 0000-0001-6247-1762

Giriş

Şiir genel hatlarıyla zor ve karmaşık bir sanattır. Öyle ki Aristoteles'ten (öl. M.Ö. 322) bu yana eleştirmenler kendi gözlem ve ölçütlerine göre şiiri tanımlamaya çalışmıştır. Şair kelimesi Yunancada sanatkâr, Arapçada ise bilgin kişi manasını ifade etmektedir. Eski Arap şairlerin şiirlerine bakılınca şiiri bir tür sanat olarak anladıkları görülmektedir. Onlara göre şiir renkli ve renksiz, nakışlı ve nakışsız özellikleri olan elbise dikme sanatına benzemektedir. Hatta bazen şiiri sanat olarak isimlendirdikleri de vakidir. Câhız (öl. 255/869), Hz. Ömer'in (öl. 23/644): "*Arapların en hayırlı sanatı kişinin ihtiyacı karşısında söylediği beyitleridir*" dediğini aktarır. Hâsılı Araplar da şiire Yunanlılar gibi sanat olarak bakmışlardır. Bu sanatın katı ve hassas kuralları vardır ki şiir söyleyen kişi bu kuralların dışına çıktığında onlara başka kurallar ilave etmiş olmaktadır.¹

Araplar açısından şiir, cahiliye döneminden günümüze kadar önemli bir uğraşı olmuştur. Arap toplumunun Arap edebiyatının bir dönemi kabul edilen ve önceki dönemlere göre nispeten daha az edebî ürünün görüldüğü inhitat dönemi dâhil tarihsel süreç içerisinde şiirden uzak kaldığını söylemek pek mümkün değildir. Şiir, Arapların düşünce yapısına ve sosyal hayatlarına dair kodları taşıyan ortaya koydukları ilk edebî üründür. İlk dönem Arap şiirinin şekil ve muhtevası zaman içerisinde değişim ve gelişimlere maruz kalmakla beraber tarihinin her döneminde Arap toplumu tarafından ilgi görmüştür. Çünkü şiir atalarının cemiyet hayatını, gelenek ve göreneklerini aksettiren en mühim araç olup kabilelerin birbirlerine karşı övünmeleri, birbirlerini yermeleri hep şiir vasıtasıyla meydana gelmekteydi. İnhitat dönemiyle beraber Arap toplumunda edebiyat gerileme kaydetmişse de Modern Dönem'le beraber tekrar canlanmaya başlamıştır. Matbaanın yaygınlaşması üzeri tozlanmış kadim kültürün tekrar ihyasını ve yeni edebiyat türlerinin içselleşmesini sağlamıştır. Bu dönemde şiir Arap toplumunda eski günlerdeki popülerliğini yakalamaya başlamıştır.

Bu çalışmada Modern Dönem'de İslâmî içerikli şiirler kaleme alan Arap şairlerinden Filistinli araştırmacı yazar Ahmed el-Ceda'nın hayatı üzerinde durulacak ve iki şiir kitabından biri olan *el-Hurûc min cuhri'd-dabb* şiir divanının içeriği ve bazı edebî sanatlar açısından analizi ile beraber kafiye özellikleri irdelenecektir. Bu şekilde yazarın şairliği, şiirlerinin özellikleri hakkında bilgi sahibi olunması ve çalışmanın yazar ve eseri ile ilgili bundan sonra yapılacak çalışmalara temel olması hedeflenmektedir. Yazarın *el-Hurûc min cuhri'd-dabb* şiir divanında yer alan şiirlerden olan *ed-Duhûl fî cuhri'd-dabb* adlı şiiri Avdetullah Manî' Sâlim el-Kaysî tarafından *el-Miskâf fî'n-*

¹ Şevkî Dayf, *el-Fen ve mezâhibühû fî ş-ş'ri'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1960), 13-14.

Nakdi'l-Edebî adlı eserinde analiz edilmiştir. Ülkemizde yazarın herhangi bir eseri ile ilgili yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışmamız bu açıdan alanında ilk olması hasebiyle önem arz etmektedir.

1. Ahmed el-Ceda'ın Hayatı

Tam ismi Ahmed b. Abdillatif b. Mustafâ el-Ceda' b. Muhammed b. Avad el-Kaysî'dir.² 11 Mayıs 1941 yılında Filistin'in kuzeyinde bulunan Cenîn şehrinde doğmuştur.³ Ahmed el-Ceda' ilkokul, ortaokul ve liseyi doğduğu şehirde okumuştur. 1958 yılında Ürdün'de lise diploması, 1959 yılında ise Mısır'da lise diploması almıştır. 1970 yılında Beyrut Arap Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili bölümünü iyi dereceyle bitirmiştir. Daha sonra Ezher Üniversitesi Edebiyat ve Eleştirisi bölümünde lisansüstü eğitimine devam etmek için kaydolmuş fakat görevi yüzünden devam edememiştir. 1977 yılında Katar Üniversitesi Eğitim ve Psikoloji bölümü lisans diploması almıştır.⁴

Ahmed el-Ceda'1959 yılında, doğduğu şehir olan Cenîn'de öğretmenlik hayatına başladı ve iki sene boyunca Hittîn Ortaokulu, Cenîn İlkokulu ve Hayfâ Ortaokulu'nda çalıştı. 1961 yılında, çalışmak için Suudi Arabistan'a gitti. Arabistan'ın Taif bölgesinde çeşitli okullarda öğretmenlik yaptı. Arabistan'da üç sene kadar çalıştıktan sonra 1964 yılında Katar'a geçen Ceda', Katar'ın kuzey tarafındaki köylerde bir müddet öğretmenlik yaptıktan sonra Doha'daki Revda Râşid okulunda müdürlük görevine atandı. İlerleyen süreçte Doha'da el-Halîcu'l-'Arabî okulunda Arapça Öğretmeni olarak üç sene çalışan Ceda', 1970 yılında Katar Ortaokuluna tayin oldu. 1982 yılında ise okul kütüphaneciliği görevine başladı.⁵

Ahmed el-Ceda' hayatının otuz yılını Katar'da geçirdi. Ürdün'ün başkenti Amman'da kurduğu *Dâru'd-diyâ' ve't-tevzî'* yayınevinin idaresi için görevinden istifa etti. Bu yayınevini 1984 yılında kurmuş ve on sene boyunca idaresiyle uzaktan ilgilenmişti. Doha Filistinli Gazeteci ve Yazarlar Federasyonu ve Ulusal İslâm Edebiyatı Derneği'ne üye olan⁶ Ceda' 8 Haziran 2012 yılında 73 yaşında vefat etti.⁷

Ahmed el-Ceda' Modern Dönem'de telif edilen İslâmî içerikli şiirlerle ilgilenmiş öncü şahsiyetlerdendir. İslâmî içerikli şiirleri ve İslâm konulu şiirler

² Ahmed el-Ceda', *Mu'cemu'l-udebâi'l-İslâmiyyini'l-muâsirîn* (Amman: Dâru'l-Diyâ', 2000), 75.

³ Cezîre, "Ahmed el-Ceda' Midâdu'ş-Şî'r ve't-Terâcim ve'l-Ensâb" (Erişim: 20 Mayıs 2023).

⁴ Ceda', *Mu'cemu'l-udebâi'l-İslâmiyyini'l-muâsirîn*, 75-76.

⁵ Ceda', *Mu'cemu'l-udebâi'l-İslâmiyyini'l-muâsirîn*, 76-77.

⁶ Ceda', *Mu'cemu'l-udebâi'l-İslâmiyyini'l-muâsirîn*, 77.

⁷ Cezîre, "Ahmed el-Ceda'... Midâdu'ş-Şî'r ve't-Terâcim ve'l-Ensâb".

yazan şairleri insanlara tanıtmaya çabalamıştır. Bu konuda pek çok eser kaleme almıştır. Bu alanda ilk çıkardığı eser olan *Şuarâu'd-da'veti'l-İslâmiyye fî'l-'asri'l-hadîs* hakkında şunları söylemiştir: “*Bu alandaki ilk yayımladığım eserimdir. On cilt şeklinde basıldı ve daha sonra birkaç yeni baskısı çıktı. İlk kaleme aldığım zaman düşündüğümden daha fazla popüler oldu*”. Bu kitaptan sonra dostu Husnî Edhem Cerrâr ile dört ciltlik *Anâşidu'd-da'veti'l-İslâmiyye* adlı bir seri çıkaran Ceda' bu eseri ile ilgili olarak da şunları ifade etmiştir: “*İlk kitabımdan sonra Anâşidu'd-da'veti'l-İslâmiyye adlı bir kitap daha yazdım. Bu kitabım da ilk kitabım gibi ilgi gördü. Dizeleri gençlerin ağızında pelesenk olup ahlaksız şarkıların yerini aldı*”. Ahmed el-Ceda'ın İslâmî içerikli şiir ve şairlerini işlediği bu eserlerden başka *Devâvînu'ş-şî'ri'l-İslâmiyyi'l-muâsır*, *Mu'cemu'l-udebâi'l-İslâmiyyîne'l-muâsirîn* ve *Ecmelu mieti kasîdetin fî'ş-şî'ri'l-İslâmiyyi'l-muâsır* adlı eserleri de bulunmaktadır. *Mu'cemu'l-udebâi'l-İslâmiyyîne'l-muâsirîn* eseri Modern Dönem'de tezahür etmiş İslâmî içerikli şiir yazarın iki yüzden fazla şairin biyografisini içermektedir.⁸

1.1. Eserleri

Ahmed el-Ceda'ın makale, kitap, şiir, hikâye gibi pek çok eseri vardır. Bunları şöyle tasnif etmek mümkündür:

1.1.1. Arap Kabileleri Tarihi ve Nesepleri Alanındaki Telifleri

*Târîhu Bâhile ve Gani ve ensâbuha, Târîhu Temîm ve ensâbuha, Târîhu Sakîf ve ensâbuha, Târîhu Hanîfe ve ensâbuha, Târîhu Huzâ'a ve ensâbuha, Târîhu Zubyân ve ensâbuha, Târîhu Abdulkays ve ensâbuha, Târîhu Abs ve ensâbuha, Târîhu Gatafân ve ensâbuha, Târîhu Kureyş ve ensâbuha, Târîhu Mâzin ve ensâbuha, Târîhu Huzeyl ve ensâbuha, Târîhu Hevâzin ve ensâbuha, Nesebu Esed b. Huzeyme, Nesebu'l-Ensâr: el-Evs ve'l-Hazrec, Nesebu'l-Ensâr: Ensâbu'l-Ensâriyyât, Nesebu Kureyş: Ensâbu Kureyşiyât, Nesebu Kureyş: Kabâilu Kureyşî'l-'aşr elleti tevâreseti'ş-şeref bi-Mekke, Nesebu Kureyş: Kureyşu'l-Bitâh ve Kureyşu'z-Zevâhir ve ma tefruku min Kureyş fî'l-kabâil.*⁹

⁸ Huseyn Sıddîk Hakemî, “Ahmed el-Ceda' ve Cuhûduhu fî Hidmeti'ş-Şî'ri'l-İslâmiyyi'l-Muâsır”, *Râbitatu Udebâi'ş-Şâm* (Erişim: 3 Haziran 2023).

⁹ Muhammed Abbâs Urâbî, “Ahmed el-Ceda' ve Kitâbu Mu'cemu'l-Udebâi'l-İslâmiyyîni'l-Muâsirîn”, *Râbitatu'l-Edebi'l-İslâmiyyi'l-Âlemiyye* (17 Haziran 2023).

1.1.2. Arap-İslâm Edebiyatı Alanındaki Telifleri

Ecmelu mieti kasîdetin fî'ş-şî'ri'l-İslâmiyyi'l-muâsır, Eşheru'l-kasâidi'l-'Arabiyyeti'l-muâsıra, Nevâdiru'l-kasâidi'l-'Arabiyye, Dirâsâtun fî'ş-şî'ri'l-İslâmiyyi'l-muâsır, el-Emâlî fî'ş-şî'ri'l-'Arabiyyi'l-muâsır, el-Emâlî fî'ş-şî'ri'l-'Arabiyyi'l-câhilî, Muallakâtu'ş-şî'r fî 'asri'n-nubuvve, İ'tizâriyyâtu'ş-şuarâ' li'r-Resûl sallallahu aleyhi ve sellem, el-Muallakâtu'n-nisâiyye: Eşheru kasâidi'n-nisâ' fî'ş-şî'ri'l-'Arabî, Devâvînu'ş-şî'ri'l-İslâmiyyi'l-muâsır, el-Mutârahâtu'ş-şî'riyye: Kavânînuha ve mu'cemuha'ş-şî'ri, Şuarâu'd-da'veti'l-İslâmiyye fî'l-'asri'l-hadîs, Anâşîdu'd-da'veti'l-İslâmiyye, Filistîn fî fikri Seyyid Kutub ve edebihi, Mu'cemu'd-devâvîni'ş-şî'ri'l-'Arabiyyi'l-muâsır.¹⁰

1.1.3. Şiir Divanları

- *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*

- *el-'Avde min haysu'l-mubtede'.¹¹*

1.1.4. Arap Grameri Alanındaki Telifleri

- *Kavâidu'n-nahvi'l-'Arabî merhaletu't-te'sîs*

- *Kavâidu'n-nahvi'l-'Arabî el-merhaletu'l-ûlâ*

- *Kavâidu'n-nahvi'l-'Arabî el-merhaletu's-sâniye.¹²*

1.1.5. İslâmî Alandaki Telifleri

Evlâdu'r-Resûl ve ahfâduhu ve akribâuhu, Meâni esmâi's-sahâbe, Sahâbiyyât ve mevâkif, Mesâri'u's-sahâbe, Elkâbu's-sahâbiyyât, Nisâun havle'r-Resûl, Sirâunâ maa'l-Yahûd: min eyne ve ilâ eyne, Fedâiyyûn min asri'r-Resûl, Vallahu ya'simuke mine'n-nâs, Elkâbu's-sahâbe, Mecmûatu hutabi muftî Cenîn eş-Şeyh Tevfik Mahmûd Cerrâr fî Câmi'i'l-Kebîr, Meâni esmâi's-sahâbiyyât.¹³

¹⁰ Ma'rife, "Ahmed el-Ceda'" (Erişim: 23 Haziran 2023).

¹¹ Wikiwand, "Ahmed el-Ceda'" (Erişim: 26 Haziran 2023).

¹² Ma'rife, "Ahmed el-Ceda'".

¹³ Urâbî, "Ahmed el-Ceda' ve Kitâbuhu Mu'cemu'l-Udebâi'l-İslâmiyyîni'l-Muâsîrin".

1.1.6. Biyografi Alanındaki Telifleri

*Mu'cemu'l-udebâi'l-İslâmiyyîne'l-muâsirîn; Şuarâu muâsirîn mine'l-Halîc ve'l-Cezîretî'l-'Arabiyye; Ahmed Deydât: hayâtuhu, neşâtuhu, munâzarâtuhu; Şuarâu'l-'Arabi'l-muâsirîn: İbrâhîm el-'Arîd şâ'irun mine'l-Bahreyn; Şuarâu'l-'Arabi'l-muâsirîn: Ahmed Meşârî el-'Advânî şâ'irun mine'l-Kuveyt; Şuarâu'l-'Arabi'l-muâsirîn: Bedr Şâkir es-Seyyâb şâ'irun mine'l-'Irâk; Şuarâu'l-'Arabi'l-muâsirîn: Hasan Abdullah el-Kırşî şâ'irun mine'l-Hicâz; Şuarâu'l-'Arabi'l-muâsirîn: Saîd Abdulhâdî Teym min şuarâi'l-vataniyye fî Filistîn; Şuarâu'l-'Arabi'l-muâsirîn: Sakr b. Sultân el-Kâsimî şâ'irun mine'l-İmârât; Şuarâu'l-'Arabi'l-muâsirîn: Abdurrahman b. Kâsim el-Muâvede şâ'irun min Katar; Şuarâu'l-'Arabi'l-muâsirîn: Abdullah b. Alî el-Halîlî şâ'irun min Ummân; Şuarâu'l-'Arabi'l-muâsirîn: Alî Ahmed Bâksîr şâ'irun min Hadramevt; Şuarâu'l-'Arabi'l-muâsirîn: Muhammed Mahmûd ez-Zubeyrî şâ'irun mine'l-Yemen; Şuarâu'l-'Arabi'l-muâsirîn: Yûsuf el-'Azm şâ'iru'l-Aksâ; Ebû Sufyân b. Harb mine'l-câhiliyye ile'l-İslâm, Udebâ ve ulemâ araftehum.*¹⁴

1.1.7. Hikâyeleri

- *el-Kenzu'l-lezî katele sâhibehu.*¹⁵

1.1.8. Genel Kültür Alanındaki Telifleri

- *Kâmûsuke's-sakâfî el-kenzu'z-zehebî fî ma'lûmatî'l-'amme.*¹⁶

2. el-Hurûc min cuhri'd-dabb Divanının Şekil ve Muhteva Analizi

el-Hurûc min cuhri'd-dabb adlı eser Ahmed el-Ceda''ın iki şiir divanından biridir. Yazar bu eserini Hz. Peygamber (sav)'in “ *لَتَتَّبَعَنَّ سَنَ الدِّينَ مِنْ قَبْلِكُمْ، شَبْرًا* ” in “ *بِشْبُرٍ وَدِرَاعًا بَدْرَاعٍ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ صَبِّ لَاتَّبَعْتُمُوهُمْ* ” *“Sizler karış karış, arşın arşın sizden öncekilerin yolunu izleyeceksiniz. Öyle ki kertenkele deliğine girseler bile siz de onları takip edeceksiniz”*¹⁷ hadisinden esinlenerek tesmiye etmiştir. Yazar bu konuyla ilgili olarak: “*Ümitli ve iyimser bir halet-i ruhiye içerisinde bu şiir divanımı el-Hurûc min cuhri'd-dabb olarak isimlendirerek İslâm'a yardım*

¹⁴ Wikiwand, “Ahmed el-Ceda”.

¹⁵ Urâbî, “Ahmed el-Ceda’ ve Kitâbu Mu'cemu'l-Udebâi'l-İslâmiyyîni'l-Muâsirîn”.

¹⁶ Ma'rife, “Ahmed el-Ceda” (Erişim: 26 Haziran 2023).

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Dmeşk: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Kitâbu'l-İ'tisâm”, 14 (No. 7320).

etmeyi düşündüm. Umarım ki gelecek günlerde divanımı okuyan kişiler iyimserliğimin yerinde olduğu ve ümidimin boşa çıkmadığını müşahede ederler” ifadelerini kullanmıştır.¹⁸

el-Hurûc min cuhri'd-dabb şiir divanı 128 sayfadan meydana gelmektedir. Divan “*ed-Duhûl fî cuhri'd-dabb*”, “*Avdetu's-şebâbi'l-mucâhid*”, “*ez-Zehfu'l-mev'ûd*”, “*Hudâtu'l-beşer*”, “*Bidâyetu'l-hikâye*”, “*el-Hurûc min cuhri'd-dabb*”, “*Fî leyleti sayf*”, “*Fusûlun min kıssati Uganda*”, “*Hassân*”, “*Umâmet*”, “*Tehnie*”, “*Tehnetun bi'l-âmi'r-râbi' aşar*”, “*İtâb ve duâ*”, “*Mâzâ nurîd*”, “*Mâzâ nerfud*”, “*Şukran*” ve “*Kasîdetu'n-nesr*” başlığı altında “*Muteassibûn 1*”, “*Muteassibûn 2*”, “*Muteassibûn 3*” ve “*Esdâ*” başlığı altında “*Şuarâu'd-daveti'l-İslâmiyye*” ve “*Da'vetu'l-hak*” olmak üzere toplam yirmi bir şiire haizdir. Fakat *Kasîdetu'n-nesr* başlığı altındaki eserler şiir değil düz yazıdır. Aynı şekilde *Esdâ* başlığı altındaki iki şiir ise yazara ait olmayıp yazarın *Şuarâu'd-da'veti'l-İslâmiyye fî'l-'asri'l-hadîs* adlı eserini medih amacıyla nazmedilmiş şiirlerdir. *el-Hurûc min cuhri'd-dabb* şiir divanı Amman'da 2001 yılında Dâru'l-Diyâ' yayınevi tarafından basılmıştır. Çalışmamızda eserin bu baskısı esas alınmıştır.

Ahmed el-Ceda'nın iki şiir divanı bulunmaktadır. Eserlerine bakıldığında araştırmacı yönü şairlik yönüne göre daha baskın görünse de Arap şiiriyle her zaman ilgili olmuştur. Şiir divanlarını yazmasındaki temel etkenlerden biri İslâmî yaşantının dünyaya hâkim olmasının özlemi içinde olmasıdır. Bununla beraber İslâm dünyasından ve Müslüman olmayan ülkelerden Arap şiirine eleştiriler yöneltilmesinin payının da olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim bu hususta şunları dile getirmektedir: “*Arap şiir musikisi ümmet düşmanlarının büyük saldırısına maruz kalmıştır. Bunlar arasında yabancılar, Araplar hatta Müslümanlar bile var. Üstelik bunlar musikinin terkedilmesini ve ilgilenilmemesi çağrısında bulunmuşlardır. Fakat ben bu saldırının dozunun düştüğünü görüyorum. Bunun da sebebi şiirin bizzat musiki olmasıdır. Arap şiir musikisi ise vezin ve kafiyelerdir. Bunlar olmadan şiirden söz etmek mümkün değildir. Yine bu unsurlar olmazsa söz nesre dönüşür. Şiir ve nesri birbirinden ayıran bir sınır olması gereklidir. Bu sınır da vezin ve kafiye dir*”.¹⁹

el-Hurûc min cuhri'd-dabb divanının muhtevastaki şiirler göz önüne alındığında düşmanlarına özenmesi sebebiyle İslâm dünyasını eleştirmek, içine düştükleri gafletten uyandırmak, bilinçlendirmek, cihat, ümmetin birliği gibi ana fikirlerinin olduğu görülmektedir. Yazar bununla ilgili olarak: “*Bu şiirle hadiste ifade edilen manaları dile getirdim. Müslümanların kertenkele deliğine girdiklerini, her tarafına yayıldıklarını sonra da gaflet uykusundan uyanmaya başladıklarını ve bu delikten çıkmaya çabaladıklarını düşünüyorum. Bu*

¹⁸ Ahmed el-Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*(Amman: Dâru'l-Diyâ', 2001), 6.

¹⁹ Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 6-7.

başlamda birkaç şiir yazdım” demıştır. Ayrıca yazar eserini “kertenkele çukuruna girmeyi reddedenler, tövbe ederek oradan çıkanlar ve gelecek İslâmî nesile” ibareleriyle dile getirdiği kesime ithaf ederek eseri yazmaktaki amacını net bir şekilde dile getirmiştir.²⁰

Ahmed el-Ceda’ aslında yazdığı şiirleri pek beğenmeyen bir şairdir. Kendisinin şiir konusunda yeteneğinin sınırlı olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda: *“Tam manasıyla bir şair değilim. Şiir bir yetenektir ve bana da az bir yetenek ihsan edilmiştir. Aklıma bazı şeyler gelir bende onları beyitler şeklinde söyler ve kayda geçerim. Onları sanat açısından genellikle beğenmem fakat muhteva açısından beğendiğimi söyleyebilirim”; “Ben şair değilim. Sadece kalbine beyitler ilham olarak gelen ve bunları kaleme alan bir Arabım. Bu beyitler kiminin hoşuna gider kiminin ise gitmez. Şiirlerimin hoşuna giden kimselere teşekkür eder gitmeyenlerden ise özür dilerim”²¹* diyerek mütevazı bir şair örneği sergilemektedir. Çalışmanın bu bölümünde *el-Hurûc min cuhri’-d-dabb* şiir divanında yer alan şiirlerin muhtevası analiz edilecektir. Şiirlerin muhtevasını yansıtabilmek için her şiirin incelemeye konu olan bölümlerinin tercümesi de verilecektir. Divan şiirlerinde daha önce ifade edilen ana temaların yanında pek çok farklı tema işlendiği görülmektedir.

2.1. ed-Duhûl fî cuhri’-d-dabb (لدىخولى جحر لضب)

Ahmed el-Ceda’ eleştiri temalı bu şiirini Batıya ve onun güdümündeki devletlere şirin görünmeye ve onlar gibi olmaya çalışan, onların hâkimiyetini kabul eden Müslümanlara hitaben yazmıştır. Yazarın şanlı geçmişlerini unutan; atalarının cihat, dürüstlük ve onur gibi meziyetlerini terk eden, Müslüman olmayan kimseler gibi yaşayan, kurtuluşu onlar gibi olmakta bulan ve yozlaşan Müslümanları bu şiiriyle tenkit ettiği görülmektedir.

Ahmed el-Ceda’ divanının ilk şiiri olan ve “itâb” temasını hâiz bu şiirin giriş kısmında Arap dünyasındaki elit kesimi üstü kapalı olarak eleştirmekte ve şu mısraları nazmetmektedir:

رطنوا بكلام لا نتقنه في حي الشرفاء لبسوا أزياء، ما أبعدھا عمّا نلبس من أزياء!

أكلوا أطعمة لا نعرفها فيما نأكل من أشياء أكون أولئك من أهلي؟

أهم من سادة قومي؟

قبلوا أن يحكم فيهم جرج وأنطون وسعوا لمديح السادة من قوم السكسون

²⁰ Ceda’, *el-Hurûc min cuhri’-d-dabb*, 3-6.

²¹ Ceda’, *el-Hurûc min cuhri’-d-dabb*, 5-8.

“Onurlu kimselerin yurdunda beceremediğimiz sözler konuşular,
Öyle kıyafetler giydiler ki; Bizim giydiğimiz kıyafetlerden ne kadar da farklı!
Öyle yemekler yediler ki, Yediğimiz şeyler arasında onlar gibi olanını bilmeyiz,
Bunlar mı benim halkımdan olacak?
Onlar mı milletimin liderleri olacak?
George ve Antoun'un kendilerine yönetici olmasını kabullendiler,
Anglosakson milletinin liderlerini methetmeye üşüştüler”²²
Şair şiirin devamında eleştirilerine devam ederken Müslümanların içinde bulunduğtu kötü durumun sebeplerini de dile getirmektedir:

ها قد سرتم في درب وعر ووقفتم في باب الذعر

إياكم إياكم ودخول الجحر

جحر الجهل أن نخطئ في نطق الضاد جحر الغربة أن ننسي وطن الأجداد

جحر الخسران أن نفقد حب الأحفاد جحر الذل أن نحمل نير الأعداء

“İşte sizler zorlu patikalarda yürüdünüz ve korku kapısında durdunuz,
Sakin, sakın o çukura girmeyin!
Cehalet çukuru dâd harfini yanlış telaffuz etmemizdir,
Gurbet çukuru ecdadın vatanını unutmamızdır,
Hüsran çukuru torunların sevgisini kaybetmemizdir,
Zillet çukuru düşmanların boyunduruğunu takmamızdır”²³

2.2. Avdetu'ş-şebâbi'l-mucâhid (عودة لثريب ل مج ا هد)

Yazar bu şiirindeki “avdet” kelimesiyle “gecenin abidi, gündüzün atlısı olan süvariler; Kur'ân ümmeti olan mücahit ümmet” olarak tanımladığı zümrenin tekrar dönüşünü kastetmektedir. Yazar bu şiiriyle günümüz insanının cahiliye dönemindeki gibi karanlığa garkolduğunu ve insanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkaracak muttaki mücahitlere ihtiyaç duyulduğunun altını çizmektedir.²⁴

Şair, hayal dünyasında şekillendirdiği İslâm esaslarının hâkim olduğu dünyayı meydana getirecek mevzu bahis muttaki grubu şiirinde şöyle tasvir etmektedir:

عادوا فعاد لأمتي أمل بأحلام التحرر قد سرى

عادوا وفي عزماتهم صدق بأعراق البطولة قد جرى

عادوا مع الأمل المفتح يعبقون كأنهم زهر الربا

²² Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 12.

²³ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 15-16.

²⁴ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 17.

عادوا مع الصبح المسبح يمطرون كأنهم قطر الندى
عادوا لقدس نبیهم يتدافعون كأنهم أسد الشری
ونداؤهم: الله ينصرنا ويحفظنا... فيا نعم الندا

“Döndüler, Halkımın içine işlemiş özgürlük rüyaları da canlandı onların dönmesiyle,
Döndüler, Kalplerinde kahraman soylarımıza karşı sadakat çağlar şekilde,
Döndüler, İç açıcı bir ümitle birbirlerini izleyerek, tepelerdeki çiçekler misali,
Döndüler, Zikreden sabahla beraber yağmur misali yağarak, çiy damlalarımıyış gibi,
Döndüler, Peygamberlerinin Kudüs’üne birbirlerini itekleyerek, cesur aslanlar gibi,
Haykırışları: Allah bize yardım edip koruyacak... Ne güzel bir sesleniştir bu”²⁵
Şair, cihat olgusunun İslâm’ın bidayet dönemlerinde birer hayat tarzı iken günümüzde Müslümanlar tarafından unutulmasını tenkit etmekte ve hayalindeki İslâm esaslarının hâkim olduğu dünyaya özlemine ve ümidini mısralara nakşetmektedir. Ayrıca cihat olgusunu şiar edinmiş Müslümanları sahabe neslinin devamı olarak görmektedir:

فلذاتنا أكبادنا عادوا وآيات الهدى رفعوا على راحتهم أي الكتاب منورا
ها هم كما نهوى... فوارسنا إذا حمي الوغي
إني أرى في روحهم جيل الصحابة عمرا

“Ciğerparelerimiz döndüler, Hidayet ayetleriyle beraber,
Avuçlarıyla nurlar saçan kitabın ayetlerini yukarı kaldırdılar,
İşte onlar tam da istediğimiz gibi... Süvarilerimizdir onlar, savaş kızıştığında,
Ben onların ruhunda hala yaşayan sahabe neslini görüyorum”²⁶

2.3. ez-Zehfu'l-mev'ûd (الزحف لموعود)

Yazar bu marş tarzındaki şiiri günün birinde İslâm birliğinin sağlanacağını hayal ederek yazmıştır. Ayet ve hadislerde bu durumun müjdelendiğini belirten yazar ayrıca muasır devletlerin içine düştükleri zülüm, karanlık, fitne ve taşkınlığın da bu birliğin müjdecisi olduğu kanaatini taşımaktadır. Yazara göre İslâm birliğini sağlayacak etken gençlerdir ve bu durumun emareleri görülmeye başlamıştır. Yazar, marş şeklinde nazmettiği bu şiirini gençlerin

²⁵ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 20.

²⁶ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 21.

ağzından dile getirdiğini belirtmiştir.²⁷

نحن فتیان الهدى سرنا على هام الزمان قد رفعنا صوتنا نهتف: لله وطن
في سبيل الله قمنا ليس يعرونا وهن دولة الإسلام بالقرآن تحيا والسنن
مصحف الإسلام في اليمنى وفي اليسرى قلم شرعة سمحاء نرسيها لإسعاد الأمم
فشرع العدل إن رف على بحر الظلم ينشر الأنوار في الدنيا على نهج السنن

*“Bizler hidayet gençleriyiz, zamanın başında yürüyen,
Yaşasın vatan diyerek sesimizi yükseltiriz,
Allah için kıyam ettik yorgunluk bize çatamaz,
İslâm ülkesi Kur’ân ve sünnetle ihya olur,
İslâm kitabı sağ elde, sol elde ise kalem,
Toplumları mesut kılmak için hoşgörü yasası dokuyoruz,
Adalet yelkeni zülüm denizi üzerinde bir dalgalanırsa,
Sünneti rehber edinerek dünyaya nurlar saçar”²⁸*
Şiirde insanlığın kurtuluşunun Kur’ân ve sünnete uymak ve bunları hayat
gayesi yapmak olduğu ana fikri ön plana çıkmaktadır:

موجنا فاض على الدنيا فهيا أبحروا وحملوا القرآن للناس وأنوار السنن
نحن وعد الله للدنيا لكي تشرق نورا نحن جند المصطفى نحمل للناس حبوراً
نحن أحفاد الألى أهدوا إلى الدنيا زهوراً نحن بالنورين أقبلنا: كتاب وسنن

*“Dalgalarımız tüm dünyayı kapladı, haydi denizlere açılın,
İnsanlara Kur’ân’ı ve sünnetin nurlarını ulaştırın,
Bizler Allah’ın dünyaya olan vaadiyiz, nurlar saçması için,
Bizler Mustafa’nın askerleriyiz, insanlara sevinçler taşıyan,
Bizler öncekilerin torunlarıyız, dünyaya çiçekler saçan,
Bizler iki nur ile geldik, Kitâp ve sünnetle”²⁹*

2.4. Hudâtu’l-beşer (هداة لبشر)

Yazar bu şiirine insanlığın kılavuzu olmaya layık kimselerin kim olduğunu sorarak ve cevabını da kendisi vererek başlamaktadır. Yazara göre insanlığın kılavuzu olmaya layık kişiler Hz. Peygamber (sav)’in *“Allah’a yemin ederim ki, senin sayende Allah’ın bir tek kişiye hidayet vermesi senin için, kırmızı develerin olmasından daha hayırlıdır”³⁰* hadisine muhatap olan

²⁷ Ceda’, el-Hurûc min cuhri’d-dabb, 23.

²⁸ Ceda’, el-Hurûc min cuhri’d-dabb, 25.

²⁹ Ceda’, el-Hurûc min cuhri’d-dabb, 26-27.

³⁰ Buhârî, “Kitâbu’l-Cihâd ve’s-Seyr”, 102 (No. 2942).

Müslümanlardır. Ahmed el-Ceda'a göre kılavuzluk Müslümanların elinde olmalıdır aksi takdirde insanlığın sıkıntıları hiçbir zaman bitmeyecektir.³¹ Yazar bu düşüncesini şöyle dile getirmektedir:

فنحن الذين أضأؤوا الوجود بعدل وصدق وحزم وعزم
تقاسي الشعوب البلاء الأمر وتجنني الحياة شقاء وشر
ستلقي لنا في غد أمرها فنحن لها الأمل المنتظر
أزلنا عن الناس ظلم الطغاة وغل البلاء وذل الحياة

*"Biz ki aydınlatırız evreni; Adalet, dürüstlük, metanet ve azimle,
Halklar en acı belalara maruz kalıyor,
Sıkıntılı ve kötü bir hayat yaşıyor,
Hal-i pür melalini yarın bize de bulaştıracak,
Bizim ise ona muntazır ümidimiz var,
İnsanları zalimlerin zulmünden, belanın kahrından ve hayatın zilletinden
kurtardık"*³²

2.5. Bidâyetü'l-hikâye (بداية الحكيمة)

Ahmed el-Ceda' bu şiirini, bir tanıdığıının ona Mısır tarihinde "Altı Gün Savaşları" olarak bilinen savaşın patlak verdiği ilk gün bir toplantıda konuşan hatibin "*Bugün silahtan başka din yoktur*" ifadesini aktarması üzerine kaleme almıştır.³³ Söylenen bu ifadelerle karşı çıkan ve söyleyeni cehaletle ittihâm eden yazar şiirinde Allah'tan yardım dilenmesi gerektiğine dikkat çekmektedir:

قالوا: ملكنا كل بتار ولا من غالب، قلنا: اقصروا وتلفوا
وتلمسوا نصر الإله فإنه إن شاء يفتك بالعدو ويعصف
قالوا: السلاح إلها ونصيرنا وبه ملكنا قوة لا توصف
ولسوف تشهدنا على أعدائنا حمما تجلجل في السماء وتقصف

*"Dediler ki: Bütün kıyıcılar etrafımızı sardı, kimse de onları yenemez,
Dedik ki: Uzatmayın ve sakin olun, Rabbin yardımını dileyin,
Eğer Rabbiniz isterse onları kırıp geçirir, sürükleyip götürür,
Dediler ki: Silah bizim ilahımız ve yardımcımızdır,*

³¹ Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 29.

³² Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 31-32.

³³ Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 33.

*Onunla tarif edilemeyen bir güce sahip oluruz,
Silahlar bize gökyüzünde yankılanıp düşmanlarımızın üzerlerine yağan lavlar
gösterecektir*³⁴

Şair şiirinin devamında sadece maddi güce güvenmenin yanlış olduğunu ve bu minvaldeki bir anlayışın kötü akıbetini dile getirmektedir:

فأتاهم الأعداء في طغيانهم فجرى لهم ما لا يقال ويوصف
لم ينفع الحشد الكبير لجمعهم كلا، ولم ينفعهم ما أرجفوا
هذي الحكاية في بدايتها ولم ينقل لسامعها الأهم الأطراف

*“Derken onlar taşkınlık içindeyken düşmanları baskın yaptılar,
Başlarına ne söylenebilecek ne de tarif edilecek şeyler geldi,
Büyük kalabalıkları onlara karşı fayda vermedi; Asla, uydurdukları şeylerin bile
onlara faydası olmadı,
Bu hikâyenin başı daha; Dinleyenlere en önemli, en ilginçleri daha
anlatılmadı”*³⁵

2.6. el-Hurûc min cuhri'd-dabb (الخروج من جحر لضب)

Ahmed el-Ceda' bu şiirinin başında komünist fikirlere müptela olan ve komünizmi daha iyi öğrenmek için doğu taraflarında bir komünist ülkesine giden kimliği meçhul birinden bahseder. Bu kişi komünist ülkede bir grup Müslümanla tanışır ve bu grup kendisine Kur'ân ayetleri okumak ister. Komünist ülke Kur'ân neşriyatını ve okunmasını yasakladığı için bu işlem gizli bir şekilde gerçekleşir. Bu karşılaşma kimliği meçhul kişinin hidayetine sebep olur.³⁶ *el-Hurûc min cuhri'd-dabb* şiirinin adı divanın ilk şiiri olan *ed-Duhûl min cuhri'd-dabb* şiirinin adına nazire olarak konulduğu izlenimi uyandırmaktadır. Yazarın bu şiiriyle komünist fikir ve söylemleri şiddetli şekilde eleştirdiği ve yer yer küçümsediği görülmektedir. Bu eleştirilerin yanında Müslümanların bu menfi fikirlere kapılmamaları, özlerine dönmeleri ve yazarın kendi kendine yaptığı sorgulamalar şiirin ana konularını oluşturmaktadır.

Şiirin genel olarak siyasi bir mahiyete sahip olduğu görülmekle beraber farklı konular da işlemektedir. Yazar şiirin başında o dönem Arap dünyasında popüler akımlardan olan komünizm akımını tenkit ettiği görülmektedir:

صبغت أجواء بلادتي حرية أصبحنا نتنفس، نأكل، نشرب كلمات ثورية
أطلقنا من قاموس اللغة العربية كل الكلمات

³⁴ Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 35.

³⁵ Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 35.

³⁶ Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 37.

هذا رجل يدعو لمساواة أخوية هذا طفل يهتف: تحيا الحرية
ذاك فتى يدعو لمبادئ ثورية هذي طالبة تشدو لمساواة جدية
ما عدنا نسمع إلا أصواتا تهتف: تحرير بالقوة... بالألغام الشرقية
ما عدنا نبصر إلا ألوانا حمراء... صفراء شيوعية

“Ülkemin havası özgürlüğe boyandı, Öyle ki devrimci sözleri yer, içer ve solur olduk,

Arapça sözlükte bulunan her kelimeyi söyledik,

İşte bu adam kardeşçe bir eşitliğe davet ediyor, Bu çocuk: Yaşasın özgürlük! diye bağırıyor,

Şu genç devrim ilkelerine çağırıyor, Bu kız öğrenci ciddi bir eşitliği terennüm ediyor,

Güçle, doğu menşeli mayınlar sayesinde özgürlük diye bağırımalardan başka bir şey işitmez olduk,

Komünist sarısı ve kırmızısı renklerden başka bir şey göremez olduk”³⁷

Yazar şiirin ilerleyen bölümlerde dünyadaki mazlumlara dikkatleri çekmekte ve onlar için herhangi bir şey yapamamanın üzüntüsünü yaşamaktadır:

آه... ما أتعس أن تسمع صرخات المحترقين آه... ما أبشع أن تسمع آهات المحرومين
آه... ما أسوأ أن تسمع أنات المظلومين آه... ما أقسى أن لا تعرف أن تتكلم
بلغات يفهمها قوم مظلومين ماذا يمكن أن أفعل للمحرومين
ماذا؟ هل يمكن أن أسعف قوما محترقين؟ أسئلة...
كلمات مرت في ذهني وسرت هزات في بدني

“Ah... Yananların çığlıklarını duymak ne aci,

Ah... Muhtaçların aklarını duymak ne kötü,

Ah... Mazlumların inlemelerini duymak ne fena,

Ah... Ne konuşacağını bilmemen ne zor, Mazlum halkın anlayacağı dilde,

Muhtaçlar için ne yapabilirim? Ne?

Yakılan bir topluma yardım edebilir miyim? Sorular...

Zihnimden kelimeler geçiyor, Bedenimi sarsarak kaplıyor”³⁸

Yazar tüm bu olumsuzlardan kurtulmanın Peygamber (sav)’e uymakla mümkün olacağını, dünyanın değişken şartlarının getirdiği bir takım uygulamalara karşı çıkmak gerektiğini şu mısralarla dile getirmektedir:

وتنبه حس المحتشدين لهذا الصوت فتعاطوه بحب وبشوق

وراحوا في وجد يستمعون لنغم الحق عزفته أوتار الوحي

هيا يا أهلي الأحباب فكي عن طفلي الجلباب

³⁷ Ceda’, el-Hurûc min cuhri’ d-dabb, 39-40.

³⁸ Ceda’, el-Hurûc min cuhri’ d-dabb, 47.

فكي عن طفلي رمز الاستبداد فكي عن طفلي رمز الاستعباد
فكي قيذا طوقناه الطفل المسكين هو لا يعرف أن يصرخ محتجا:
لا أرغب في قيد الذل لا أرغب أن أحمل أسماء الأعراب
هيا لفيه بجلباب أخضر هيا ندعوه منذ الآن...
باسم محمد
ما أسعدنا لما نقفو خطو محمد ونعيش بعدل الله
ونتهف من قلب مشتاق...
"أحد" "أحد" "فرد" "صمد"
ما أحلى هذا الترياق ما أروع عود المشتاق

*"Kalabalıkların duyuları bu sesi fark ediyor, Birbirlerine sevgi ve özlem duyuyorlar,
Coşku içinde hak nağmelerini dinlemeye başlıyorlar, Vahiy tellerinin çaldığı,
Haydi! Ey sevgili ailem; Çocuğumdan cilbabı çıkarın,
Çocuğumdan zorbalığın sembolünü uzaklaştırın,
Çocuğumdan köleliğin sembolünü sökün,
Zavallı çocuğa doladığımız zincirleri çözün,
O ki itiraz ederek bağırmasını bilmiyor:
Zillet bağıını istemiyorum; Yabancı isimleri taşımak istemiyorum,
Hadi, sar onu yeşil bir cilbaba,
Hadi, onu bundan sonra Muhammed diye çağıralım,
Muhammed'in izini takip edersek bize ne mutlu,
Allah'ın adaletine göre yaşar ve özlemle dolu kalple "Bir", "Bir", "Ferd",
"Samed" dersek,
Bu tiryak ne tatlıdır, Özlenenin dönmesi ne harika..."³⁹*

2.7. Fî leyleti sayf (فئدي لئيل ةصري ف)

Yazarın bu şiiri manzum hikâye tarzını andırmakta ve daha önceki şiirlerle tema açısından farklılık göstermektedir. Şu ana kadar ele alınan şiirlerin muhtevasını İslâmî motifler oluştururken *Fi leyleti sayf* şiiri bir ninenin torunlarına anlattığı şiir tarzında birkaç cümlelik hikâyeden oluşmaktadır.

في ليلة صيف ونسيم الصيف له سحر أعذب
قالت جدتي الكبرى: ما أجمل أن نقضي الليلة في سمر وطرب

³⁹ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 51-53.

أأحدثكم عن باقل عن مادر عن أشعب؟
قلنا: هاتي نسمع ما تروين من قصة أشعب
قالت: قد أولم هذا الرجل لكل فقير في البلدة أسغب
قلنا: ما أدهش ما تروين وما أعجب
قالت: كانت قصتي الأخرى من هذي أغرب
إني سأقص لكم عن حالة ذاك المسكين الثعلب
قد رام النسك وصلى لله وما أذنب
لكن في لحظة ضعف غافل ذاك المسكين أرنب
قلنا: إن الشيء إذا أخرج من معدنه لا يستغرب!

*“Bir yaz gecesinde... Tatlı bir sihri olan yaz esintisi eserken,
Büyük ninem dedi: Gece sohbeti ve neşe içerisinde geceyi geçirmemiz ne güzel!
Size Bâkıl, ⁴⁰Mâdır⁴¹ ve Eş’ab⁴²’tan bahsedeyim mi?
Dedik: Haydi Eş’ab’ın hikâyesini anlat da dinleyelim,
Dedi: Bu adam beldedeki tüm aç fakirlere bir yemek verdi,
Dedik: Anlattıkların ne şaşırtıcı, ne acayip!
Dedi: Bir hikâyem daha var ki o bundan garip,
Şimdi size şu zavallı tilkinin vaziyetini anlatacağım,
Züht hayatı yaşamak istedi, Allah için namaz kıldı ve günahlardan kaçındı,
Fakat zayıf bir anında tavşan bu zavallıyı gafil avladı,
Dedik: Fitrat gereği zuhur eden şey yadırganmaz”⁴³*

2.8. Fusûlun min kissati Uganda (فہصول من قصصہ اوغندا)

Ahmed el-Ceda’ın bu şiirinde Uganda devletinin bir dönem içinden geçtiği siyasi açıdan kritik olayları konu edinmektedir. Şiir esasen siyasi içerikli bir şiir olup Uganda başbakanı Milton Obote’nin Filistin meselesinde İsrail’in yanında yer alması, Müslüman kitlelere yapılan zulümler, Uganda halkının ne Arap devletlerinden ne de Birleşmiş Milletler Cemiyeti’nden yardım görmemesine karşı tenkit içermektedir. Ayrıca şiirin özellikle son kısmında manzum hikâye tarzını andıran pasajlar mevcuttur. Ahmed el-Ceda’ bu şiiriyle dünyadaki

⁴⁰ Bâkıl kendini ifade edememekle meşhur olan bir adamın ismidir. Arap kültüründe “أعيا من باقل” (Bâkıl’dan daha kötü konuşuyor) şeklinde atasözüne konu olmuştur.

⁴¹ Mâdır cimrilik ve fenalığıyla darb-ı mesel olan bir adamın ismidir.

⁴² Eş’ab açgözlülüğü yüzünden atasözünde adı geçen bir adamdır.

⁴³ Ceda’, *el-Hurûc min cuhri’d-dabb*, 55-56.

Müslümanların dertleriyle dertlendiği ve onların sıkıntılarında gafil olmadığını göstermektedir. Şiirin diğer bir özelliği de imgeler içermesidir.

Yazar şiirin girişine Uganda'yı tasvir ederek başlamaktadır:

في أوغندا في وسط الغابات الإفريقية
حيث منابع نهر النيل المعطاء يعطى الخير لأمتنا في مصر وفي السودان

*“Uganda’da, Afrika ormanlarının ortasında yer alan,
Cömert Nil Nehri’nin kaynaklarının olduğu yerde,
Mısır ve Sudan’daki kardeşlerimize hayırlar ihsan eden”⁴⁴*

Yazar şiirin ilerleyen kısımlarında Obote'nin İdî Amîn tarafından darbe sonucu tahta indirilmesini ve İdî Amîn'in bir takım siyasi faaliyetlerini şiirsel bir üslupla anlatmaktadır:

لم يتردد عيدي لما عاد إلى أوغندا بل قص جناح الحقد الأسود
وطرد الراهب أوبوتي وقلم أظفار الإستعمار
وضمم جرح الشعب الأوغندا ورفع النير العالق في عنق الإسلام
فانطلق الإسلام يعم، ويغزو قلب الشعب
فعرفت أوغندا حلاوة أن تعتنق التوحيد
وتحيا في ظل الإسلام لم يعلن عيدي تطبيق الشرع الإسلامي
بل سار على نظم الغرب لكن لم يرض بأن يبقى الشعب
في فقر وضياح والثروة في أوغندا نهبا للأغراب
لم يرض بأن يبقى الشعب في قيد الظلم

*“İdî Uganda’ya döndüğünde hiç tereddüt etmedi,
Kara kinin kanadını kesti; Obote’nin rahibini kovdu,
Emperyalizmin tırnaklarını kesti; Uganda halkının yarasını sardı,
İslâm’ın boynuna dolanmış boyunduruğu çözdü; İslâm ayağa kalktı,
İntişar edip halkın gönlüne girdi; Uganda anladı,
Tevhid diniyle kucaklaşmanın ve İslâm gölgesi altında yaşamının tatlılığını,
İdî İslâm şeraitini uygulayacağını ilan etmedi; Bilakis batı rejimini takip etti,
Fakat halkın fakirlik ve yoksunluk içerisinde kalmasına ve Uganda’nın servetinin yabancıların yağmasına uğramasına razı olmadı,
Halkın zulüm kısılcında olmasına razı olmadı”⁴⁵*

Yazar şiirin sonlarına doğru Uganda halkının özellikle Arap liderleri başta olmak üzere çeşitli kuruluşlarca yalnız bırakılmasını ve Uganda’ya yönelik

⁴⁴ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 57.

⁴⁵ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 60-61.

askeri ve siyasi operasyonları kınayan şu mısralara yer vermektedir:

التفت الشعب الأوغندي للشعب العربي
يطلب عوناً من سادة هذا الشعب العربي
فأجاب وفاء السادة في الوطن العربي بهزة الرأس
وبلوم وبدرس هذا زمن الحكم الغربي لازلنا نحيا
في زمن الحكم الغربي
وهرع الشعب الأوغندي لمنظمة الوحدة الإفريقية
فإذا هي تصمت صمت الصحراء وتغلق أبواب مكاتبها
وتغرق في نوم أبدي
لا بأس إذا كان الظلم الإفريقي لا يعطي أوغندا عدلاً وحماية
فالدول الإفريقية متأخرة في قاموس القرن الغربي
فلتذهب أوغندا لمنظمة الأمم المتحدة
وتطرق أبواب الأمن في نادي الأمن!
ذهب المندوب الأوغندي مد يده يطرق أبواب الأمم المتحدة
فإذا الأبواب مغلقة وإذا مكتوب بالحرف اللاتيني
هذا مجلس أمن لشعوب الأرض إلا الشعب المتأخر

“Uganda halkı gözünü Arap devletlerine çevirdi, yardım isteyerek,
Şu Arap halkının liderlerinden,
Arap ülkesindeki liderlerin vefası cevap verdi,
Başını sallayarak, kınayarak, ders vererek,
Bu zaman Batı hegemonyası zamanıdır,
Hala yaşıyoruz, Batı hegemonyası zamanında,
Uganda halkı koşuşturdu, Afrika Birliği Örgütüne,
Bir de baktı ki çöl sessizliğine bürünmüş, Bürolarının kapılarını kapatmış,
Sonsuz bir uykuya dalmış...
Sorun değil! Afrika zulmü Uganda’ya adalet ve himaye sağlamamışsa,
Afrika ülkeleri,
Batı’nın kitabında geri kalmış ülkelerdir,
Gitsin Uganda,
Birleşmiş Milletler Cemiyetine, Güvelik kapılarını çalsın,
Güvenlik Konseyi’nde!
Uganda elçisi gitti, Birleşmiş Milletlerin kapısını çalmak için elini uzattı,
Bir de baktı ki kapılar kapalı, bir de baktı Latin harfleriyle şöyle yazıyor,

*Bu dünya halklarının güvenlik meclisidir,
Geri kalmış halklar hariç”⁴⁶*

2.9. Hassân (حسنان)

Hassân, Ahmed el-Ceda'ın oğludur. Tam adı Bekr Hassân olup 28.08.1973 yılında doğmuştur. Ahmed el-Ceda' oğlunun 1994 yılında üniversite eğitimini tamamlaması üzerine bu şiirini ona yazmıştır.⁴⁷ Şiirde oğluna Hz. Ebû Bekr'i örnek almasını ve İslâmî ilkeleri benimsemesini öğütlemektedir. Şiirde imgeler kullanılmış olup umut ve özlem olguları kendini hissettirmektedir.

أتيت إلى الدنيا، فكنت كما البدر يضيء سناه الكون في حالك العصر
فهل تصدق الأيام فيك فراستي فتصبح بين الناس مثل أبي بكر
فتحيا حياة الصحب حول رسولهم جهادا وإيمانا، ونارا على الكفر
دعوتك حسانا فحس عدونا فما أكثر الأعداء في حومة الشر
وكن من سيوف الله، لله ناصرنا تحقق آمال السيادة والنصر
وكن مع جنود الله... لله دركم بكم يدرك الإسلام فجرا مع الفجر
وأسأل ربي أن يكون تضري كدعوة صدق أدركت ليلة القدر

*“Dünyaya geldin, sanki dolunay gibiydin,
Kapkara bir zamanda evreni parlaklığıyla aydınlatan,
Acaba günler seninle ilgili ferasetimin bana söylediklerini haklı çıkaracak mı?
İnsanlar arasında Hz. Ebû Bekr gibi olman konusunda,
Peygamberlerinin çevresinde bulunan sahabeler gibi yaşamam konusunda,
Cihat ederek, iman ederek, kâfirlerin başına ateş olarak,
Seni Hassân olarak çağırdım, düşmanımızı tanı,
Kötülüğün merkezinde ne çok düşman var!
Allah'ın kılıçlarından biri ol, Allah'ın dinine yardımcı ol,
Hâkimiyet ve zafer umutlarını gerçekleştir,
Allah'ın askerleriyle beraber ol, ne mutlu size,
Sizinle İslâm fecr üstüne fecr yaşayacaktır,
Rabbimden niyazımın olmasını dilerim,
Kadir Gecesi'ne ulaşan samimi bir dua olmasını...”⁴⁸*

⁴⁶ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 62-65.

⁴⁷ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 67.

⁴⁸ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 69-70.

2.10. Umâmetî (أمّی)

Ahmed el-Ceda *Umâmetî* şiirini Katar'ın başkenti Doha'da 29.2.1976 yılında doğan kızı Umâme'nin 1994 yılında liseyi bitirmesi münasebetiyle kaleme almıştır.⁴⁹ Şiirinde kızından sitayişle bahseden yazar kızı için dualar nazmetmektedir. Şiirde imgelerin de kullanıldığı görülmektedir.

ولدت ابنتي الكبرى لدي دوحة المجد فيا بشر نفسي في الحياة، ويا سعدي
درجت ابنتي في حضان أم ووالد يكنان في قلبيهما صادق الود
وسرت على درب الهداية والتقى كمثل الصحابيات في سالف العهد
وكنت كما أهوى صلاحا وعفة فكنت كما العطر الذي فاح من ورد
كلأك إله العالمين بحفظه وأعطاك موفور السعادة والحمد
وأسأل ربي أن تعيشي بغبطة لدى هذه الدنيا وفي جنة الخلد

*“Büyük kızım şanlı Doha’da doğdu, Benim için hayatta ne büyük müjde, ne büyük şanstır,
Anne ve babanın kucağında emekledin kızım, Kalplerinde tertemiz sevgi besleyen,
Hidayet ve takva yolunda yürüdün, Eski zamanlardaki bayan sahabeler misali,
İstediğim gibi sâliha ve iffetliydin, Gülден yayılan güzel koku gibiydin,
Âlemlerin Rabbi seni muhafaza eylesin, Sana fazlasıyla saadet ve övünç versin,
Rabbimden dilerim ki mesut yaşayasın; Bu dünyada da, baki cennette de”⁵⁰*

2.11. Tehnie (تهنية)

Tehnie şiiri, yazarın 02.03.1984 tarihinde Katar'ın Doha kentinde doğan en küçük çocuğu Dâne'nin on yaşına basması üzerine yazılmıştır.⁵¹ Şiirde imgeler kullanan yazar kızı için dualar dizmektedir.

يا دانتي يا بنتي الباهرة أهنتك بالسنة العاشرة
وأدعو بأن تسلمي لي السنين وأن تصبجي الوردة الناضرة
وأن تصعدي درجات النجاح وأن تصبجي الناهية الآمرة
ويقسم ربي لك الطيبات ويمنحك السيرة العاطرة

⁴⁹ Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 71.

⁵⁰ Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 73-74.

⁵¹ Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 75.

ويلبسك الله ثوب الفلاح في هذه الدنيا وفي الآخرة
لك الشكر رب العباد الكريم على هذه الدرة النادرة

*“Ey Dânem, ey görkemli kızım; Onuncu yaşını kutlarım,
Dilerim yıllar geçse de selamette kalırsın; Parlak bir gül olursun,
Başarı merdivenlerini çıkarsın; Kötülüğü nehyeden iyiliği emreden olursun,
Rabbim sana tüm güzelliikleri kısmet etsin; Tertemiz bir hayat bahşetsin,
Sana kurtuluş elbisesini giydirdin; Bu dünyada da, ahirette de,
Ey kulların kerem sahibi Rabbi sana şükürler olsun, Bu nadide inci için.”⁵²*

2.12. Tehnietun bi'l-'âmi'r-râbi' aşar (تهنيت قبل عام لرابع عشر)

Yazar bu şiirini kızı Dâne'nin on dört yaşına girmesi münasebetiyle 05.03.1998 yılında kaleme almıştır.⁵³

يا قمرا ذا أربع وعشر مبشرا مثل طلوع الفجر
فديتك إذ تبدوا لنا كالشمس تلالأت فوق رياض الزهر
أنت امتداد للحياة بعدي أنت نهاري في الدنا وبدري
سلمك الله من عوادي الدهر أفديك يا بنيتي بعمرتي

*“Ey on dördündeki ay; Sabahın doğuşu gibi müjde veren,
Güneş gibi görüldüğünde sana kurban olurum; Çiçek bahçelerinin üzerinde
ışıldayan,
Sen benden sonraki hayatın devamısın; Sen dünyalardaki gündüzüm ve
ayımısın,
Allah seni musibetlerden korusun; Ey kızcağızım senin için ömrümü feda
ederim”⁵⁴*

2.13. İtâb ve duâ (تأب... ودعاء)

Yazar bu şiirini yazma nedenini şöyle açıklamaktadır: *“Bazen kadınlar eşlerinin kitaplarla zaman geçirmesinden rahatsız oluyorlar. Bu zamanı kendilerine harcanması gereken zamanlardan çalınmış vakitler olarak görüyorlar. Hatta bazılarına göre kitap ikinci kuma gibidir. Bu durum eşimle aramda bu noktaya gelmedi. Bazen okuma ve yazmayla ilgilenmemden rahatsızlık duysa bile. Ben*

⁵² Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 77-78.

⁵³ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 79.

⁵⁴ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 81.

de bu mısraları belki makbul bir arabulucu olur diye yazdım”.⁵⁵

Özlem, dua, övgü ve sitem olgularının karışık halde sunulduğu şiir “itab” temasına örneklik sergilemekle beraber, yazarın eşi için künye adı kullandığı da mülahaza edilmektedir.

وإن قيل ليلى ذات حب مطيب فهاالة حب سائغ ومطيب
تعاهدنا قلبانا على الحب والوفا وسرنا بدرب الحب نشدو فنترب
ونحن متى جاءت مقادير رينا بجنته – سبحانه – نتقلب
ونسعد كالطير المحلق في السما يطيب لنا عيش لذيد محبب
فيا رب حقق لي رجائي ومنيتي فإنك ترجى للأمانى وتطلب

“Eğer Leylâ güzel kokulu bir aşka düşmüş denirse; Hâle ise güzel kokulu ve leziz bir aşktır,
Kalbimiz sevgi ve vefa üzerine ahitleşti; Sevgi yolunda şarkılar söyleyip coşarak yürüdük,
Biz ki ne zaman Rabbimizin takdiri gelip çattığında; Cennetinde gezip dolaşacağız,
Gökyüzünde uçan kuş gibi şen olacağız; Arzu edilen zevkli yaşamdan lezzet alacağız,
Ey Rabbim, ümidimi ve isteğimi gerçekleştir; Sen ki dileklerin ümit edileceği ve isteneceği zatsın”⁵⁶

2.14. Mâzâ nurîd (مأذان نريد)

Yazar bu şiiriyle arzu ettiği ve özlem duyduğu bir takım olguları dile getirmektedir. Şiirin ana teması kadınlardır. Şiir İslâmî esaslara karşı oluşan olgulara eleştiriler yöneltmektedir.

نريد نساء يعملن بجد وبصمت نريد نساء يسمعن العالم صوت الحق
صوت رجال عرفوا معنى أن ينتصر الحق نريد نساء يخرج من أحشاء عواطفهن
سلمان وعمار وبلال لا يعجبنا أن نسمع أصواتا تعلقو تزعم أن لا حرية للفتيات

“Canla başla ve sessizce çalışan kadınlar istiyoruz; Hakkın sesini dünyaya duyuracak kadınlar,
Hakkın galip gelmesinin ne demek olduğunu bilen erkeklerinin sesini duyuracak kadınlar,

⁵⁵ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 83.

⁵⁶ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 86-87.

Kadınlar istiyoruz, duygularının rahminden Selmân, Ammâr ve Bilâller çıkacak, Yüksekçe çıkan sesler duymaktan hoşlanmayız; Kızların özgürlüğünün olmadığını iddia eden”⁵⁷

2.15. Mâzâ nerfud (مأذان نرفد)

Mâzâ nerfud şiiri yabancı güçlerin çağrısına kulak asan İranlı kızlara ithafen yazılmıştır. Yazar bu şiiriyle yabancı güçlerin çağrısına uyup sokaklara çıkan, gösteriler düzenleyen, özgürlük nidaları atan Batı'nın anladığı şekilde eşitlik isteyen kadınları hicvetmektedir.⁵⁸ Yazar Batı düşünce yapısının kadınların ahlakını bozduğunu ve bununla beraber çocukların da zayı olduğunu esefle dile getirmektedir.

ما نرفضه يا فتيات الشعب المسلم في إيران! أن يقطع شريان الدم الإيراني
ليغذي أرصدة الصاعغة في باريس ما لا ترضاه ضمائرنا لفتاة الشعب المسلم في إيران
فنهب لوقف تدفقه: هذا الفيضان من الأخلاق الغربية
حيث الأم انصرفت لملذات حيوانية فهي تصاحب معشوقا في غابات المدن الغربية
أو تجري في أسواق الموضبة باحثة عن زي لا يستر عار الأبدية
حيث تخلت عن أسمى ما يطلب من أم حضرية حيث يروح الطفل ضياعا باسم
العصرية!

*“Ey İran'daki Müslüman halkın kızları, neyi istemiyoruz!
İran'ın şah damarının kesilmesini istemiyoruz; Paris'teki kuyumcuların
sermayelerini beslemesi için,
Bu İran'daki Müslüman halkın kızları için vicdanlarımızın razı olmadığı bir
şeydir,
Hücumunu durdurmak için hemen harekete geçiyoruz:
Bu akım batı ahlakının ürünüdür; Öyle ki anne bile hayvani lezzetlere
koşuyor,
Batı şehirlerindeki ormanlarda aşıyla beraber yürüyor,
Veya moda çarşısında bedeni kapatmayan elbiseler arıyor; Ebedi bir yüz
karası,
Öyle ki medeni bir anneden istenen en yüce şeyden vazgeçiyor,
Öyle ki çağdaşlık adı altında çocuklar zayı oluyor!”⁵⁹*

⁵⁷ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 95.

⁵⁸ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 97.

⁵⁹ Ceda', el-Hurûc min cuhri'd-dabb, 99-100.

2.16. Şukran (شكران)

Ahmed el-Ceda' Şukran şiirini Katar'da bulunduğu yıllarda tanıdığı bir dostu için yazmıştır. Ceda' otuz yıl kaldığı Katar'da pek çok dostu olduğunu fakat bahsi geçen dostunun yerinin onlardan farklı olduğunu belirtir. Katar'dan ayrılıp Ürdün'de yaşamaya başlayınca diğer dostlarıyla ilişkileri zayıflasa da kendisi için şiir yazdığı dostu ile ilişkileri daha da kuvvetlenir. Katar'a her gidişinde arkadaşını ziyaret edip onda kalır ve ondan son derece ikram ve misafirperverlik görür. Bu nedenle ona bir teşekkür namına Şukran adlı şiirini kaleme alır. Şiirde adı geçen kişi ve olaylar hakkında malumat vermenin şiirin daha iyi anlaşılmasına hizmet edeceğini düşünüyoruz. Yazarın adına şiir yazdığı dostu Selâmet Zahîr'dir. Yazar dostunu son ziyaret edişinde iki musibete giriftar olduğunu görür. Bunlardan biri Corc Rızk adı verilen bir kişinin Selâmet'in büyük miktarda parasını alıp yurt dışına kaçmasıdır. İkincisi ise Katar Devleti tarafından İrlanda'ya tıp okumaları için gönderilen iki çocuğunun sözleşmelerinin iptal edilmesidir. Şiirde bu kişi ve olaylara telmih vardır.⁶⁰

شكرا أخي بغير حد شكرا أخي بغير عد

كنت الخليل المصطفى من بين خلان البلد

أحبت فيك الأريحية والسماحة والسدد فلك السلامة يا سلامة في النقود وفي الولد
أدعو لك الله الظهور على ابن رزق ومن ولد ما زلت يا بن ظهير تظهر كلما افتقد المدد
الله يحفظ من تعيل ومن تحب ومن تود أدعو بذلك يا سلامة ربنا الأحد الصمد

"Teşekkür ederim kardeşim sınırsızca; Teşekkür ederim kardeşim sayısızca, Sen ki Halîl-i Mustafâ'ydın; Ülkedeki tüm dostlar arasında, Cömertliğini, hoşgörünü ve doğruluğunu takdir ettim; Malın ve evladın konusunda selamete eresin ey Selamet!

Allah'a senin için dua ediyorum ki İbn Rızk ve çocukları bulunsun, Ey İbn Zahîr, Her ne zaman yardıma ihtiyaç duyulsa ortaya çıkarsın, Baktığın, sevdiğin ve muhabbet ettiğin kimseleri Allah korusun, İşte bu şekilde dua ediyorum ey Selamet, Samed ve Ahad olan Rabbimize"⁶¹

⁶⁰ Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 101-102.

⁶¹ Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 103.

3. el-Hurûc min cuhri'd-dabb Şiir Divanında Yer Alan Diğer Şiirler

3.1. Kasîdetu'n-nesr (قصيدة النثر)

Yazar, şiir divanının son kısmını teşkil eden ve (قصيدة النثر) olarak başlıkladığı bu bölümün mensur şiir olmadığını, düz yazı olduğunu ifade etmiştir.⁶² “متعصبون ١”, “متعصبون ٢” ve “متعصبون ٣” şeklinde üç alt başlıktan oluşan (قصيدة النثر) bölümü, şiir divanının son kısmına dercedilmiştir. Çalışma yazarın şiirlerini konu edindiğinden bu bölüm ele alınmamıştır.

3.2. Esdâ' (أصداء)

Şiir divanı içerisinde yer alan bu bölüm “شعراء الدعوة الإسلامية” ve “دعوة الحق” başlıklı iki şiirden oluşmaktadır. Bu şiirler yazara ait olmayıp yazarın “شعراء الدعوة الإسلامية في العصر الحديث” kitabını neşretmesi üzerine bu kitabına ithafen yazılan şiirlerdir. Yazar “شعراء الدعوة الإسلامية” şiirini yazan Şerîf Kâsım'ı ve “دعوة الحق” şiirini yazan Hasan ez-Zârî'yi hayırla yâd ettikten sonra onlara teşekkür etmek adına yazdıkları şiirleri divanına almıştır.⁶³ Her iki şiir de yazara ait olmadığı gerekçesiyle incelenmelerine gerek görülmemiştir.

4. el-Hurûc min cuhri'd-dabb Şiir Divanında Tespit Edilen Edebî Sanatlar

Herhangi bir düşünce veya olgunun düz bir anlatım ile ifade edilmesiyle, edebî sanatların kullanılarak ifade edilmesi arasında farklılıklar vardır. Bu nedenle şairler şiirlerini zenginleştirmek, daha çarpıcı ve etkileyici hale getirmek için şiirlerinde edebî sanatlarla sıklıkla başvururlar. Edebî sanatlar düz yazıdan ziyade şiir alanında kullanılmaktadırlar. İncelemesini yaptığımız *el-Hurûc min cuhri'd-dabb* divanında saptanan edebî sanatlardan bazıları şunlardır:

4.1. Teşbîh (Benzetme)

Bir şeyin başka bir şeyle bir veya birkaç mana açısından benzer olmasıdır.⁶⁴ Teşbîh'in dört ögesi vardır. Bunlar müşebbeh/benzetilen, müşebbehun

⁶² Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 106.

⁶³ Ceda', *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*, 89.

⁶⁴ Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî, *Telhîsü'l-miftâh* (Pakistan: Mektebetü'l-Buşrâ, 2010), 82; Abdurrahman Hasan Habanneke el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/162.

bih/kendisine benzetilen, vech-i şebeh/benzetme yönü ve benzetme edatıdır.⁶⁵

Teşbîh Ahmed el-Ceda"ın şiirlerinde sıklıkla başvurduğu sanatlardan biridir. *ed-Duhûl fî cuhri'd-dabb* şiirindeki "بل أنتم زيد وغناء" (*Bilakis sizler köpük ve çerçöp gibisiniz*) cümlesi bu sanata örnek verilebilir. Bu cümlede "أنتم" müşebbeh, "زيد" ve "غناء" kelimeleri müşebbehun bih'tir. Cümlede vech-i şebeh ile benzetme edatı kullanılmadığı için cümle teşbîh-i belîğ sanatına örneklik teşkil etmektedir. Yazar "أنتم" zamiriyle Batı'ya tabi olmuş Arap yöneticileri kasdetip onları su üzerindeki köpük ve çerçöpe benzetmekte ve bu tavırları sebebiyle onları eleştirmektedir.

Divanın ikinci şiiri olan *Avdetu's-şebâbi'l-mucâhid* şiirindeki "عادوا مع الصبح" *المسبح يمطرون كأنهم قطر الندى* (*Döndüler, Zikreden sabahla beraber yağmur misali yağarak, çiy damlalarımıymış gibi*) cümlesinde de teşbîh olgusuna rastlanmaktadır. Bu cümlede "هم" zamiri müşebbeh, "قطر الندى" ifadesi müşebbehun bih ve "كأن" ise benzetme edatıdır. Cümlede vech-i şebeh ögesi bulunmadığından teşbîh-i mücmel sanatı icra edilmiştir. Mısrada yer alan "هم" zamiriyle Kur'ân ve sünnete ittiba eden mücahid Müslümanlar kastedilmektedir. Yazar böylesi Müslümanların dönüşünü tahayyül etmekte ve onları çığ damlalarına benzetmektedir.

Teşbîh'in başka bir örneği *Hassân* şiirinde yer alan "أتيت إلى الدنيا، فكنت كما" *البدر* (*Dünyaya geldin, sanki dolunay gibiydin*) cümlesinde görülmektedir. Bu cümlede "البدر" ibaresi müşebbehun bih, "كنت" nâkıs fiilindeki "ت" zamiri müşebbehtir. "ك" ise teşbîh edatıdır. Cümlede vech-i şebeh ögesi zikredilmediğinden teşbîh-i mücmel sanatı görülmektedir. Yazar bu beyitte oğlunu dolunaya benzetmektedir.

Umâmetî şiirinde ise "فكنت كما العطر الذي فاح من ورد" (*Güliden yayılan güzel koku gibiydin*) cümlesi teşbîh-i mufassal sanatına örnektir. Zira bu cümlede teşbîh'in bütün unsurları mevcuttur. "كنت" nâkıs fiilindeki "ت" müşebbeh, "العطر" müşebbehun bih, "فاح من ورد" vech-i şebeh ve "ك" ise teşbîh edatıdır. Yazar kızı için nazmettiği bu beyitte kızını gülden yayılan güzel kokuya benzetmektedir.

Divanda üstte zikrettiğimiz teşbîh örnekleri misali pek çok cümle mevcuttur.

⁶⁵ Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, thk. Yusûf Sumeylî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1999), 219.

4.2. Teşhîs (Kişileştirme)

Teşhîs, insan dışındaki canlı ve cansız varlıkları, düşünen, duyan ve hareket eden bir insan kişiliğinde göstermek, kişileştirmektir. Bu sanat yapılırken teşbîh, istiâre gibi öteki mecâz sanatlarından da yararlanır.⁶⁶ *el-Hurûc min cuhri'd-dabb* şiir divanında yazarın teşhîs sanatını kullandığı mülahaza edilmektedir. Örneğin *Fî leyleti sayf* şiirinde “*إني سأقص لكم عن حالة ذاك المسكين – الثعلب – قد رام النسك وصلى لله وما أذنب* (Şimdi size şu zavallı tilkinin halini anlatacağım, Züht hayatı yaşamak istedi, Allah için namaz kıldı ve günahlardan kaçındı) cümlelerinde tilkiye züht hayatı yaşamak, Allah için namaz kılmak ve günahlardan kaçınmak gibi insanlara özgü davranışlar yüklenerek teşhîs yapılmıştır.

Bir diğer örnek ise *el-Hurûc min cuhri'd-dabb* şiirindeki “*وعيون تغمض أجفانا – بدعاء الشكر* (Şükür duasıyla göz kapaklarını kapatan gözler) cümlesidir. Bu cümlede insanlara özgü şükür duası gözlere nispet edilerek teşhîs sanatına başvurulmuştur.

4.3. Mecâz

Mecâz, kastın anlaşılmasına engel teşkil edecek bir karinenin varlığıyla beraber lafzın söylendiği asli mana dışındaki bir manada kullanılmasıdır.⁶⁷ Divanda mecâz sanatı az da olsa başvuru sanatlar arasındadır. Örneğin *Fusûlun min kıssati Uganda* şiirindeki “*وأعلن حربا ضد التوحيد* (Tevhîd'e karşı savaş ilan etti) cümlesinde “التوحيد” kelimesiyle tevhîd dinine mensup Müslümanlar kastedilmektedir. Bu cümledeki “وأعلن حربا” ise hakiki mananın irâd edilmesine mani teşkil eden karinedir. Yine aynı şiirde “*ذبح الإسلام في زنجبار* (Zanzibar'da İslâm'ı boğazladı) cümlesindeki “الإسلام” kelimesiyle İslâm dinine mensup Müslümanlar kastedilerek mecâz-ı luğavî sanatı icra edilmiştir. “الإسلام” kelimesinin hakiki manada kullanılmasına engel teşkil eden karîne ise “ذبح” fiilidir.

4.4. İktibâs

Konuşan kişinin konuştuğu nesre veya söylediği şiiire ayet ve hadislerden, ayet

⁶⁶ Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi* (Ankara: Sevinç Basımevi, 1983), 419.

⁶⁷ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ûlûm*, thk. Na'îm Zarzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 359; Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâilü'l-îcâz* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984), 293; Kazvîni, *Telhîsü'l-miftâh*, 98; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, 249.

ve hadis olduklarını belirtmeden alıntı yapmasıdır.⁶⁸ *el-Hurûc min cuhri'd-dabb* şiir divanı genellikle dini içeriğe haiz bir divan olması hasebiyle iktibâs sanatına başvurulduğu mülahaza edilmektedir. Şair *Avdetu's-şebâbi'l-mucâhid* şiirinde yer alan "إني أرى فجراً، وما كذب الفؤاد لما رأى" (*Bir fecir görüyorum ben, Kalp ise gördüğünü yalanmadı*) cümlesindeki "وما كذب الفؤاد" ve "لما رأى" kısmını Necm Suresi'nin 11. ayetinden iktibâs etmiştir. Yine aynı şiirde "ودين أنزل بلسان عربي" (*Arap lisanıyla indirilen din*) cümlesiyle ve "صمد", "فرد" ve "أحد" lafızlarıyla ayet ve hadislerden iktibâs yapılmıştır. *Hassân* şiirinde "كن من سيوف الله" (*Allah'ın kılıçlarından ol*) ifadesiyle Hz. Peygamber (sav)'in Hz. Hâlid b. Velîd (öl. 21/642) hakkında söylediği: "نعم العبد لله خالد بن الوليد" (*Hâlid b. Velîd ne iyi bir kuldur, Allah'ın kılıçlarından bir kılıçtır*)⁶⁹ hadisinden iktibâs söz konusudur. *Îtâb ve duâ* şiirinde ise "بجنته - نتقلب" (*Onun cennetinde gezip dolaşacağız*) ifadesiyle Hz. Peygamber (sav)'in "لقد رأيت رجلاً يتقلب في الجنة في شجرة قطعها من ظهر الطريق" (*Cennette gezip dolaşan bir adam gördüm. Yolun ortasında insanlara eza veren bir ağacı kestiği için oraya girmişti*)⁷⁰ hadisinden iktibâs edildiği muhtemeldir.

4.5. İstiâre

İstiârenin lügat manası ödünç istemek/almak demektir. Terim manası ise hakiki mananın kastedilmesini engelleyen bir karineyle beraber lafzın asli ve ferî manaları arasındaki benzerlikten dolayı asli manası dışında kullanılmasıdır.⁷¹ Başka bir deyişle kendisine benzetilene özgü şeyleri benzetilene yükleme ve müşebbeh veya müşebbehun bih öğelerinden birini zikrederek diğer manayı kastetmektir.⁷²

Tehnetun bi'l-âmi'r-râbi' aşar şiirinde şair "يا قمرًا ذا أربع وعشر" (*Ey on dört yaşındaki ay*) cümlesindeki "ay" kelimesiyle kızını kastederek istiare yapmıştır. Burada "قمر" kelimesi ile şairin kızı arasında benzerlik kurulmuş ve ay kelimesi şairin kızı için ödünç alınmıştır. Aynı şekilde şairin *Tehnie* şiirinde "لك الشكر" (*Ey kulların kerem sahibi Rabbi sana*)

⁶⁸ Habanneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/536.

⁶⁹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. İbrâhîm Atva Avd (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Menâkıb", 49 (No.3846).

⁷⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kahire: Matbaatu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), "el-Birr ve's-Sıla ve'l-Âdab", 129.

⁷¹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 258; Habanneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/229.

⁷² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 369.

şükürler olsun, Bu nadide inci için) cümlesinde geçen "الدرّة" kelimesiyle kızını inciye benzeterek istiâre sanatını istimal ettiği görülmektedir.

4.6. Kinâye

Kinâye bir kelimeyi esas manası anlaşılacak şekilde farklı bir manada kullanmaktır.⁷³ *ed-Duhûl fî cuhri'd-dabb* şiirinde " إذ تلقون بحمق و بجهل و غباء " (Öyle ki ahmakça, cahilce, şapşalca atıyorsunuz; Çocuklarınızı düşmanların kucağına) dizelerindeki "çocuklarınızı düşman kucağına atıyorsunuz" ifadesiyle kinâye icra edilmektedir. Bu ifadeden hakiki mana anlaşıldığı gibi mecâzi mana da anlaşılmakta fakat mecâzi mana kastedilmektedir. Diğer bir örnek ise *Fusûlun min kıssati Uganda* şiirinde kendini göstermektedir. "شخص نقش على صفحة قلبه شعار صليب" (*Kalbinin üstüne haç işareti nakşetmiş kişi*) cümlesindeki "kalbinin üstüne haç işareti nakşetmek" ifadesi şahsın giydiği elbisenin kalp tarafında haç işaretinin bulunması gibi hakiki veya Hristiyan olması, Hristiyanlık hesabına çalışması gibi mecâzi manaları barındırmaktadır. Şiirinde devamında Obote'nin Hristiyan dünyasıyla birlik olup İslâm'a savaş açmasından şairin mecâzi manayı kastettiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan mevzu bahis cümlede kinaye yapıldığına şahit olunmaktadır.

4.7. Kasr

Lügat manası hapsetmek, mecbur bırakma demek olan kasr'ın terim manası herhangi bir olguyu başka bir olguya özel bir tarzda tahsis etmek demektir. Kasr'ın maksûr ve maksûrun aleyh olmak üzere iki ögesi bulunmaktadır.⁷⁴ Kasr sanatı da *el-Hurûc min cuhri'd-dabb* şiir divanında örnekleri olan sanatlar arasındadır. *ed-Duhûl min cuhri'd-dabb* şiirinde "قلتم لا نسو إلا بطبول وغناء" (*Nağmeler ve davullar olmadan ilerleyemeyiz dediniz*) cümlesinde (yükselmek, ilerlemek) olgusu (طبول/davul) olgusuna tahsis edilerek kasr yapılmıştır. "سمو" ibaresi maksûr, "طبول" ibaresi ise maksûrun aleyh'tir. Başka bir örnek ise yine aynı şiirdeki "بل أنتم زبد وغناء" (*Sizler peygamberin öğretilerini dikkate almıyorsunuz, Bilakis sizler köpük ve çerçöp gibisiniz*) cümlelerinde "أنتم" lafzı "زبد" lafzına kasredilmiştir. Burada "أنتم" lafzı maksûr, "زبد" lafzı ise maksûrun aleyh olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁷³ Alî b. Muhammed b. Sâlih b. Abdilfettâh b. Muhammed el-Cârim – Mustafâ Emîn, *el-Belâğatü'l-vâdiha* (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), 125; Habanneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/135; Kazvîni, *Telhîsü'l-miftâh*, 241.

⁷⁴ Abdulazîz Atîk, *Fî'l-belâğati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nahda, ts.), 142-145; Cârim – Emîn, *el-Belâğatü'l-vâdiha*, 217; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 165.

4.8. Cinâs

Cinâs iki lafzın okunuşları yönünden birbirine benzemesi, mana yönünden ise farklı olmasıdır.⁷⁵ Cinâs sanatını keşfeden öncü âlimlerden İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908) cinâsı şöyle tanımlamaktadır: “*Tecnîs/cinâs bir şiir beytinde veya kelamda diğere benzeyen bir kelimenin olmasıdır. Aralarındaki cinâs ise harflerinin birbirine benzeyişidir*”.⁷⁶ Cinâs özellikle şiirlerde görülen bir sanattır. *el-Hurûc min cuhri'd-dabb* divanında örnekleri görülmektedir. Örneğin divanın birinci şiiri olan *ed-Duhûl min cuhri'd-dabb* şiirinde “ها قد سرتم في درب وعر ووقفتم في باب الذعر *(İşte sizler zorlu patikalarda yürüdünüz de korku kapısında durdunuz)* beytindeki “وعر” ve “ذعر” kelimeleri arasında cinâs-ı lâhik vardır. Bu tür cinâsta kelimelerin mahreçleri birbirinden uzaktır.⁷⁷

إن بغى الطاغوت أسرعنا له بالمدفع قوة الله إذا ما “*ez-Zehfu'l-mev'ûd* şiirindeki “أشرعت لم تدفع *(Eğer tağut azarsa top gülleleriyle karşılık veririz, Eğer Allah'ın kuvveti harekete geçerse geri çevrilemez)* mısralarında yer alan “مدفع” ve “تدفع” kelimeleri aynı kökten türeyen kelimeler olduğu için aralarında cinâs-ı iştikâk sanatı mevcuttur.

Fî leyleti sayf şiirinde ise cinas-ı musahhaf görülmektedir. Zira “قلنا: هاتي نسمع” *(Dedik: Ma troyin min qصة أشعب قالت: قد أولم هذا الرجل لكل فقير في البلدة أسغب Haydi Eş'ab'ın hikâyesini anlat da dinleyelim, Dedi: Bu adam beldedeki tüm aç fakirlere yemek verdi)* dizelerinin sonunda yer alan “أشعب” ve “أسغب” kelimeleri arasındaki farklılık noktalamalardan ileri gelmektedir. Bu kelimelerde bulunan س ve ش harfleri ile ع ve غ harflerinin noktalamaları farklıdır. Bu durum cinas-ı musahhaf sanatına örneklik teşkil etmektedir.

4.9. Tecâhül-i Ârif

Doğruluğu bilinen bir şeyi bir nükteye bağlı olarak şüphe mahallinde göstermektedir.⁷⁸ Başka bir deyişle bilinen bir hususun bilinmiyormuş gibi ifade edilmesidir. *ed-Duhûl min cuhri'd-dabb* şiirinde şair:

هل هذا الحي يميت إلى وطن الشرفاء هل يشبه ما نمشي فوقه

⁷⁵ Cârım – Emîn, *el-Belâğatü'l-vâdiha*, 265; Habanneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/485.

⁷⁶ Atîk, *Fî'l-belâğati'l-'Arabiyye*, 613.

⁷⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*, thk. Alî Bû Mulhim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 7/79; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 429.

⁷⁸ Bedevî Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğati'l-'Arabiyye* (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988), 140; Habanneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/396.

هل يشبه ما نجري تحته... من أرض وسماء

“Bu mıntıka şerefli kimselerin vatanına mı aittir? Üzerinde yürüdüğümüz şeylere benziyor mu?”

Altında koştuğumuz şeylere benziyor mu? Yer ve gök gibi...” cümleleriyle tecâhül-i ârif sanatı yapmaktadır. Zira yazar üzerinde yürüdüğü ve altlarında koştuğu yerin yer ve gök olmasını bilmesine rağmen bilmiyormuş gibi davranmaktadır.

5. el-Hurûc min cuhri'd-dabb Divanının Biçim ve Kafiye Özellikleri

Kâfiye, en az iki dize sonunda, anlamca ayrı, sesçe birbirine uyan iki sözcük arasındaki ses benzerliği olarak tanımlanmaktadır.⁷⁹ Fakat kâfiye, tanımı itibariyle benzer ses birimlerinin düzenli tekrarına dayanan bir ahenk unsuru olmasının ötesinde bir araya getirdiği unsurlar arasında anlamsal bir ilişkiyi zorunlu kılan bir yapı malzemesi olarak da karşımıza çıkmaktadır.⁸⁰ Ayrıca kâfiye, manzumenin dış yapı özelliklerinden olup ahengi temin eden en önemli unsurdur. Kafiye usulünü ilk ortaya koyan Araplardır⁸¹ ve Arap şiiri, eş anlamlı kelimeler, iki veya daha fazla anlama gelen kelimeler ve birbirine karşıt anlama gelen kelimelerin çokluğu sebebiyle kafiye bakımından zengindir.⁸²

Kafiyeyi meydana getiren altı harf bulunmaktadır. Bu harfler revî, vasl, hurûc, ridf, te'sîs ve dahîl'dir. Revî; kasidenin bina edildiği son harf olup hemen her şiirde bulunur. Vasl; sâkin elif, vâv, yâ ve hâ'dan müteşekkil olup kendinden önceki revî harfine göre şekillenen harflerdir. Hurûc; vasl harfi olan hâ'yı takip eden sâkin elif, vâv ve yâ harfleridir. Ridf; revî harfinden önce gelen elif, vâv ve yâ harfleridir. Te'sîs; revî harfinden önceki harften önce bulunan sâkin elif harfidir. Dahîl ise revî harfi ile te'sîs harfi arasında bulunan harfe denir.⁸³

el-Hurûc min cuhri'd-dabb divanında yer alan şiirlerin kâfiyeleri için şunlar söylenebilir:

ed-Duhûl min cuhri'd-dabb şiirinin revîsi “ء”, ridf'i ise “ل” harfidir. Şiir tek şatırla

⁷⁹ Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, 59.

⁸⁰ Salahaddin Bekki, “Anadolu Sahası Halk Şiirinde Kafiye: Tespitler ve Öneriler”, *Milli Folklor* 78 (2008), 55.

⁸¹ İsmail Durmuş vd., “Kafiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/150.

⁸² Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 186.

⁸³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *el-Vâfi fî'l-'arûd ve'l-kavâfi*, thk. Fahreddin Kabâve (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 200-207.

sonraki cümleyle kafiye uyumu gözetilerek bölüm bölüm yazılmıştır. Şiir eş-şi'ru'l-hur/serbest şiir tarzını andırmaktadır. Şiirin genel olarak tam kafiye ölçüsünde yazıldığı söylenebilir. Şiirin bütününde revî harfinin tercihi ve şiirin bütününe hâkim olmaması yüzünden şairin ahengi yakalamada tümüyle başarı gösteremediği görülmektedir.

Avdetu's-şebâbi'l-mucâhid şiirinde her mısranın kendine has bir revî harfi bulunmaktadır. Birinci mısranın revîsi "و", ikinci ve üçüncü mısraların "د", dördüncü mısranın "ر", beşinci mısranın "غ", altıncı ve yedinci mısraların "ن", sekizinci mısranın "ل", dokuzuncu mısranın "م", on ve on birinci mısraların "ن", on iki, on üç ve on dördüncü mısraların "ر", on beşinci mısranın "ب", on altıncı mısranın "د", on yedinci mısranın "ر", on sekizinci mısranın "د", on dokuz ve yirminci mısraların "ء", yirmi birinci mısranın "د", yirmi ikinci mısranın "ر", yirmi üçüncü mısranın "ع" ve yirmi dördüncü mısranın "ر"-dir. Bu şiirin mısralarındaki ortak yön vasl harfinin elîf-i maksûra (ى) olmasıdır. Mısraların kendi içerisinde belli bir kâfiye ile yazılmaması ahenge olumsuz olarak yansımaktadır.

ez-Zehfu'l-mev'ûd şiiri dörtlü mısralar şeklinde nazmedilmiştir. İlk dörtlükte revî harfi "ن", ikinci dörtlükte "م", üçüncü dörtlükte "ع", dört ve beşinci dörtlükte ise "ر" harfidir. Ayrıca iki, üç, dört ve beşinci dörtlüklerin son beyitlerinin revî harfleri "ن" yapılarak birinci dörtlüğe kafiye olarak uydurulmuştur. Dördüncü dörtlüğün ilk üç mısrasında vasl harfi "و"-dır. Bu "و" harfinden sonra gramatik olarak bir işbâ' elîfi getirilmiştir. Beşinci dörtlüğün ilk üç mısrasında vasl harfi "ل"; ridf harfi ise "و"-dır. Her ne kadar dörtlüklerin kendi içerisinde belirli bir ahengi olsa da şairin kafiye düzenini bu şekilde çeşitlendirmesinin genel ahengi bozduğu görülmektedir. Mısralar genel olarak yarım kafiye ölçüsünde yazılmıştır.

Hudâtu'l-beşer şiiri iki şatırdan oluşan dörtlükler şeklinde nazmedilmiştir. Bu şiirde her dörtlüğün kendine has revîsi bulunmaktadır. Birinci dörtlükte revî "م"; ikinci dörtlükte "ر"; üçüncü dörtlükte "ة"; dördüncü dörtlükte "ر"; beşinci dörtlükte ise "ن"-dur. Üçüncü dörtlüğün ridf'i "ل"-tir. Şiir genel olarak ed-dubeyt şiir tarzında yazılmıştır. Dörtlüklerin revîlerinin farklı olması ahenge olumsuz yansısa da şairin kullandığı revî harflerinin telaffuz kolaylığı bu olumsuzluğu bir derece kırdığı hissedilmektedir.

Bidâyetu'l-hikâye şiirinin revîsi "ف" harfidir. Şiirin birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci beyitleri tam kâfiye, diğer beyitler ise yarım kafiye türünde yazılmıştır. Beyitlerin revîlerinin aynı olmasından ötürü şair genel olarak ahengi yakalamada başarı sağlamıştır.

el-Hurûc min cuhri'd-dabb şiiri tek şatırla yazılan genel olarak mensur şiir

tarzını andıran bir şiirdir. Bölüm bölüm yazılan bu şiirin hemen her beytinde revîler farklılık arz etmektedir. Bu nedenle şiir ahenk açısından oldukça zayıftır. Şiirin eş-şi'ru'l-hur/serbest şiir tarzında yazıldığı mülahaza edilmektedir.

Epik, didaktik ve pastoral şiir türlerinin izleri görülen *Fîleyleti sayf* şiirinin revîsi "ب" harfidir. Tek şatırla yazılan şiirde eş-şi'ru'l-hur/serbest şiiri andıran kısımlar da vardır. Şiirin hemen her mısrasının revîsinin "ب" harfi olması şiire genel bir ahenk katmıştır. Şiir genel olarak yarım kafiye ölçüsünde kaleme alınmakla beraber tam kafiyeğe örnekler de vardır.

el-Hurûc min cuhri'd-dabb gibi *Fusûlun min kîssati Uganda* şiiri de eş-şi'ru'l-hur/serbest şiir tarzında yazılmış bir şiirdir. Şiirin hemen her mısrasının revîsi birbirinden farklıdır. Bu durum şiirde ahengin ortadan kalkmasına sebebiyet vermiştir. Şiir tek şatırla yazılmış olup epik ve satirik şiir özelliği taşımaktadır.

Hassân şiirinin revîsi "ر" harfi olup kasîd tarzında kaleme alınmış bir şiirdir. Şiir beyitlerinin revînin aynı harf olması şiire ahenk kazandırmıştır. Şiir lirik ve didaktik şiir tarzını andırmakta olup yarım kafiye ölçüsünde kaleme alınmıştır.

Hassân şiiri gibi *Umâmetî* şiiri de lirik ve didaktik şiir tarzını andırmakta olup kasîd türünde yazılmış bir şiirdir. Şiirin revîsi "د" harfi olup yarım kafiye özelliğini göstermektedir. Şiir genel ahengi yakalamada başarılı görünmektedir.

Tehnie şiirinin revîsi "س" harfi olup tam kafiye düzeninde yazılmıştır. Şiirin lirik ve didaktik şiir özelliğini taşıdığı söylenebilir. Şiirin tam kafiye ölçüsünde olması ahenge zenginlik katmıştır. Şiir kasîd şiir tarzında yazılmıştır.

Tehnetun bi'l-'âmi'r-râbi' aşar şiirinin revîsi "ر" harfi olup lirik şiir tarzını andırmaktadır. Yarım kafiye usulünce yazılan şiir ahenk yönünden başarılı sayılabilir.

Îtâb ve duâ şiiri kasîd türünde bir şiir olup revîsi "ب" harfidir. Şiir didaktik ve satirik şiir özelliği göstermektedir. Revî harflerinin uyumu şiirin ahengine olumlu yansımaktadır. Şiir yarım kafiye düzenine göre kaleme alınmıştır.

Mâzâ nurîd; eş-şi'ru'l-hur/serbest şiir tarzında kaleme alınan bir şiirdir. Şiirin bazı beyitlerinin revîleri aynı olsa da çoğu mısranın revîsi birbirinden farklıdır. Bu nedenden şiir ahenk yönünden zayıftır. Şiirin didaktik ve satirik yönü ağır basmaktadır.

Mâzâ nerfud şiiri de eş-şi'ru'l-hur/serbest şiir tarzında yazılan bir şiirdir. Şiirin didaktik ve satirik tarzını andırarak tür yönünden *Mâzâ nurîd* şiiriyle benzerlik gösterdiği görülmektedir. Şiirin hemen mısrasının revîsinin farklı olması ahenk yönünden başarılı olmasına gölge düşürmüştür.

Sonuç

el-Hurûc min cuhri'd-dabb şiir divanı yazar Ahmed el-Ceda"nın iki şiir divanından birisidir. Yazarın divanın girişinde belirttiği üzere eserini Müslümanların Müslüman olmayan kitleleri örnek alıp onlara benzemelerini tenkit amaçlı kaleme alınmıştır. Bu eserle yazar Müslümanların kurtuluşu Müslüman olmayanlara benzemekte değil özlerine dönmelerinde olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber (sav)'in "*Sizler karış karış, arşın arşın sizden öncekilerin yolunu izleyeceksiniz. Öyle ki kertenkele deliğine girseler bile siz de onları takip edeceksiniz*" hadisi gerek şiir divanının tesmiyesinde gerek de şiirlerin ana konusunu oluşturmada şair için ilham kaynağı olmuştur.

Divanda yer alan şiirler genel olarak Müslümanların batı taklitçiliğini tenkit etme, özlerine dönmeye teşvik etme ve Müslümanları gaflet uykusundan uyandırma amacı taşımaktadır. Yazar divanını kaleme aldığı dönemde Müslümanların yüz yüze kaldığı sıkıntıları şiirlerinde işleme onu "İslâmî duyarlılıkla yazan şair" olarak tanımlamayı mümkün kılmakla beraber toplumsal sorunlara da duyarsız olmadığını göstermektedir. Divanda bu tür şiirlerin yanı sıra yazarın aile fertleri ve arkadaşı için yazdığı şiirler de bulunmaktadır. Yazar kendi hayatında önemli yere sahip kişiler için şiir nazmetmekten geri kalmamıştır. Divanda görülen başka bir şiir türü de siyasi içerikli şiirlerdir. Yazar şiirlerinde kendi dönemde yaşanan ve Müslümanları ilgilendiren olaylara da değinmiştir. Bununla beraber divanda marş tarzında şiirlere de mevcuttur. Yazarın şiirlerinde imgeler kullanması ve şiirlerin mensur şiir tarzında olması divandaki şiirlerin genel özellikleridir.

el-Hurûc min cuhri'd-dabb divanında yer alan şiirlere söz sanatları açısından da bakılmış ve teşbîh/benzetme, teşhîs/kişileştirme, mecâz, iktibâs, istiâre, kinâye, kasr, cinâs ve tecâhül-i arif sanatlarının kullanıldığı tespit edilmiştir.

Divanda yer alan şiirler genel olarak kafiye açısından birbirinden farklılık göstermekle beraber kendi içerisinde kafiye uyumu gösteren şiir sayısı da oldukça azdır. Şairin aynı şiir içerisinde birden fazla kafiye biçimine başvurması şiirlerin genel ahengine olumsuz yansıdığı görülmektedir. Divanda serbest şiir, lirik şiir, didaktik şiir, epik şiir, satirik şiir, pastoral şiir ve mensur şiir kapsamında değerlendirilebilecek şiirler mevcuttur.

Çalışmamız Türkiye'de tanınmayan Filistinli edip ve şair Ahmed el-Ceda"nın ve şiir divanlarından biri olan *el-Hurûc min cuhri'd-dabb* divanının tanınması adına bir ilki teşkil etmektedir. Yazarın genel hayatı, eserleri, ilgi duyduğu alanlar hakkında genel bilgiler vermesi, şairlik yönünün anlaşılması adına kaynak bir çalışma olacağıni ümit etmekteyiz.

Kaynakça

- Atîf, Abdulazîz. *Fî'l-belâğati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nahda, ts.
- Bekki, Salahaddin. "Anadolu Sahası Halk Şiirinde Kafiye: Tespitler ve Öneriler", *Milli Folklor* 78 (2008), 55-67.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Ceda', Ahmed. *el-Hurûc min cuhri'd-dabb*. Amman: Dâru'l-Diyâ', 2001.
- Ceda', Ahmed. *Mu'cemu'l-udebâi'l-İslâmiyyîni'l-muâsirîn*. Amman: Dâru'l-Diyâ', 2000.
- Cârim, Alî b. Muhammed b. Sâlih b. Abdilfettâh b. Muhammed – Emîn, Mustafâ. *el-Belâğatü'l-vâdiha*. Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.
- Cezîre. "Ahmed el-Ceda'... Midâdu's-Şi'r ve't-Terâcim ve'l-Ensâb". Erişim: 20 Mayıs 2023. <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2016/10/11>
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-îcâz*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984.
- Dayf, Şevkî. *el-Fen ve mezâhibühû fî's-şi'ri'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 9. Basım, 1960.
- Dilçin, Cem. *Örneklelerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Sevinç Basımevi, 1983.
- Durmuş, İsmail – Öztürk, Mürsel – Pala, İskender. "Kafiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/149-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Habanneke, Abdurrahman Hasan el-Meydânî. *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Hakemî, Huseyn Sıddîk. "Ahmed el-Ceda' ve Cuhûduhu fî Hidmeti's-Şi'ri'l-İslâmiyyi'l-Muâsir". *Râbitatu Udebâi's-Şâm*. Erişim: 3 Haziran 2023. <https://www.odabasham.net>
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid. *Cevâhiru'l-belâğâ*. thk. Yusûf Sumeylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî. *Telhîsü'l-miftâh*. Pakistan: Mektebetü'l-Buşrâ, 2010.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Ma'rife. "Ahmed el-Ceda'". Erişim: 23 Haziran 2023. <https://www.marefa.org/>
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. thk. Alî Bû Mulhim. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2004.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Na'îm Zarzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1987.
- Tabâne, Bedevî. *Mu'cemu'l-belâğati'l-'Arabiyye*. Cidde: Dâru'l-Menâra, 3. Basım, 1988.
- Tebriзі, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb. *el-Vâfi fî'l-'arûd ve'l-kavâfi*.

thk. Fahreddîn Kabâve. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 4. Basım, 1986.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. İbrâhîm Atva Avd. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Urâbî, Muhammed Abbâs. "Ahmed el-Ceda' ve Kitâbuhu Mu'cemu'l-Udebâi'l-İslâmiyyini'l-Muâsirîn". *Râbitatu'l-Edebi'l-İslâmiyyi'l-Âlemiyye*. Erişim: 17 Haziran 2023. <https://www.adabislami.org/magazine/2012/10/721/63>

Wikiwand. "Ahmed el-Ceda'". Erişim: 26 Haziran 2023. <https://www.wikiwand.com/ar/>

Şarkıcı Delâl ve Medine'de Sosyal-Kültürel Hayat

Öz: Hz. Peygamber'e ve muhacirlere yardımcı olan Medineli Müslümanlar olarak tanımlayabileceğimiz Ensâr'ın musikiye düşkünlüğü, şehrin sosyal hayatının özellikle kültürel yönünün gelişmesinin en önemli basamağı olmuştur. Şehrin sosyal ve kültürel hayatının en önemli aktörleri, efemine veya muhannes olarak bilinen kadınsı eğilim gösteren şarkıcılar olmuştur. Bu sıra dışı şarkıcılar farklı kıyafetleri, değişik ses tonları ve zarif melodileri ile düğünlerin, meclislerin ve diğer önemli günlerin aranan kişileri olmuşlardır. Kadınsı tavırları yüzünden hanımların meclislerine rahatça girebilen bu efemine şarkıcılar, dedikodu, çöççatanlık ve sıra dışı olayların da merkezinde yer almışlardır. Şehrin eğlence hayatının muhalefeti törpüleyeceğine inanan Emevî yönetimi de bu şarkıcıları desteklemiş, ancak şehirde olacak olan hoşnutsuzlukların önüne geçmek gerektiğinde onları cezalandırmaktan çekinmemiştir. Bu makalede muhanneslerden birisi olan Delâl üzerinden bu süreç ele alınarak dönemin kültürel hayatı siyâsî olaylarla da harmanlanarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca Arap müziğinin İranlı ve diğer unsurların da katkısıyla zenginlik kazandığını ortaya koyan ana kaynaklara müracaat edilerek konu gözler önüne serilmeye çalışılacaktır.

Nadir
KARAKUŞ* 

Anahtar Kelimeler: Kültür Tarihi, Medine, Delâl, Muhannes, Şarkı.

Singer Delal and Social-Cultural Life in Medina

Abstract: The passion for music of the community we have long known as Ansar in Medina has been the most important step in the social life of the city, especially in its cultural aspect. The most important actors in the city's social and cultural life were singers with feminine tendencies, known as effeminate or muhannes. These extraordinary singers have become the sought-after people of weddings, assemblies and other important occasions with their different clothes, different voice tones and magical melodies. These effeminate singers, who could easily enter ladies' gatherings because of their feminine attitudes, were also at the center of gossip, trash-talking and absurd events. Believing that the entertainment life of the city would reduce the opposition, the Umayyad administration supported these singers, but did not hesitate to punish them when it was necessary to prevent discontent in the city. In this article, this process will be discussed through Delâl, one of the muhannes, and the cultural life of the period will be tried to be revealed by blending it with political events. In addition, how Arabic music will be enriched and differentiated with different melodies with the contribution of Iranian and other elements will be revealed by referring to main sources.

Keywords: Cultural History, Madina, Delal, Effeminate, Song.

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü. E-posta: nadirkarakuş_64@hotmail.com ORCID ID: 0000-0002-1508-9752.

Giriş

Medine'nin kültürel hayatı, Hz. Muhammed'in 622 yılında bu şehre yaptığı hicret ile zenginleşmiş ve gelişmiştir. Bu husus, Allah Resûlü'nün Medine'ye girişi ile başlamış ve şehrin önemli kabilelerinden Benî Neccâr'ın kızlarının ellerindeki deflerle okudukları şarkılar, bu yeni ve kutlu dönemin habercisi olmuştur.¹ Allah Resûlü'nün 7/628 senesinde komşu hükümdarlara gönderdiği davet mektupları, İslâm'ın dışa açılması için olduğu kadar Medine'ye kültür akışının hızlanması açısından da oldukça etkili olmuştur. Ashâbdan Hâtıb b. Ebû Beltea'nın (ö. 30/650), Mısır Mukavkısı Cüreyc b. Mînâ'ya (628-642) elçi olarak gönderilmesi sürecinde, bu durum karşımıza çıkar.² Cüreyc'in Hz. Peygamber'e bir iyi niyet göstergesi olarak hediye ettiği Mâriye ve Sîrîn adlı kardeş cariyeler, Medine'nin sosyal ve kültürel hayatında etkili olmuşlardır.³ Bunlardan Mâriye Hz. Peygamber'in cariyesi olurken, Sîrîn el-Kıbtîyye de şâir Hassân b. Sâbit'e verilmiştir.⁴ Sesi oldukça güzel olan Sîrîn adlı bu Kıptî cariyenin⁵ aynı zamanda Mısır şarkıları söylemesi, Medine'de musikinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Hassân'ın kendisi gibi şâir olan oğlu Abdurrahman'ın bir cariyeden dünyaya gelmesi ise bu kültürel akışı daha da zenginleştirmiştir.⁶

¹ Halebî, *İnsânu'l-Uyûn fî Sireti'l-Emin el-Me'mun* (Beyrut: Dâru'l-Maârif, ts.), 2/71; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1/166.

² İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. M. es-Sekkâ-î. Ebyârî-A. Şelbî (Kahire: y.y. 1375/1955), 1/7; Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 11/617; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/37; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.), 1/141; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 2/87.

³ Martin Lings, *Hız. Muhammed'in Hayatı*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 465.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 2/438; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 2/306; İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/114; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 3/131; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (b.y., Dâru Hicr, 1418/1997), 8/240; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârihi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 7/178; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtübü'l-İdâriyye*, *Hız. Peygamber'in Yönetimi*, çev. Ahmed Özel (İstanbul: İz Yayınları, 2003), 257.

⁵ Arap kültüründe muganniye cariyeler hakkında daha çok kayne قَبَائِلَة (çoğulu kıyân/el-kaynât) kelimesinin kullanıldığını belirtmemiz gerekir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/185; İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 7/106; Ahmed b. Yahyâ el-Herevî, *ed-Dürrü'n-Nadîd min Mecmû'ati'l-Hafîd* (Kahire: Matbaatü't-Tekaddüm, 1322), 196.

⁶ İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/204; 8/173; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2/619; İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fî Ma'rîfeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 4/1868; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 2/549; 5/64; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, 8/197-198; İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve's-Şuarâ* (Kahire:

Yukarıda verilen örneği başka misaller de takip etmiş ve cariyeler, Asr-ı Saadet’i renkli hadiselerle tezyin etmeye devam etmişlerdir. Hz. Peygamber’in eşlerive Mü’minlerin anneleri olarak tanımlayabileceğimiz Ümmehâtü’l-Mü’minin’den⁷ Sevde (ö. 23/644), Hafsa bnt. Ömer’in (ö. 45/665 ?) cariyesi Huleyse’nin yardımlarıyla Taif derilerinden yaptığı nadide ev eşyaları ile Medine kültürel hayatını zenginleştirirken,⁸ mugannîyeler de şarkılar söyleyerek Medine sosyal hayatını renklendirmişlerdir. Bir bayram günü, Habeşlilerin meşicidde oynadıkları oyunu Hz. Aişe,⁹ Allah Resûlü’nün omuzuna dayanarak izlemiş,¹⁰ bir başka seferde ise kurban bayramında iki cariyenin def eşliğinde okudukları şarkılar dinlenmiştir. Bu sırada odaya giren Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) cariyelere engel olmaya çalışsa da Hz. Peygamber bayram günü bu sevinç nağmelerinin normal olduğunu söyleyerek şarkıların devam edebileceğini ifade etmiştir.¹¹ Bu dönemde def ile birlikte¹² İnan kaynaklı ud da özel günlerde Medine’nin kültürel hayatında görülmeye başlamıştır.¹³ Abdullah b. Zübeyr’in (öl. 73/692) ud çalan cariyeleri vardır ve İbn Zübeyr bu çalgıyı tanıtarak bununla “akılların tartıldığını” beyân etmiştir.¹⁴

Medine kültür hayatının ve özel günlerinin diğer renkli simaları ise “muhanneş” (efemine) denilen kadınsı eğilimler sergileyen şarkıcılardır.¹⁵

Dâru’l-Hadîs, 1423), 1/297; İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, 24/169; 34/288; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi’l-Mülük ve’l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1412/1992), 4/12; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Tarih-i Dimaşk*, thk. Ruveyha en-Nahhâs vd (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1402/1984), 2/264; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb fî Fünûnî’l-Edeb* (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Vesâik, 1423), 16/416.

⁷ Bk. el-Ahzâb 33/6.

⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe*, 3/108-109; 6/441; Kettânî, *et-Terâtîbü’l-İdâriyye*, 527.

⁹ Hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Abdulkadir Karakuş, “Bir Müfessir Olarak Hz. Aişe”, *Her Dem Kadın*, ed. Gülşen İstek (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 169-195.

¹⁰ Müslim, *Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1955), “İydeyn”, 20.

¹¹ Müslim, “İydeyn”, 17; Kettânî, *et-Terâtîbü’l-İdâriyye*, 579; Süleyman Uludağ, *İslâm ve Musikî* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 49-50.

¹² Bu dönemde vurmali çalgılara, def yanında aynı zamanda “bardak” anlamına gelen kûb da denildiğini belirtmek gerekir. Bk. Herevî, *ed-Dürrü’n-Nadîd*, 196-197.

¹³ Henri George Farmer, *A History of Arabian Music* (London: Luzac Publishing, 1929), 15-16, 19; Leo Plenckers, *Arab Music, A Survey of its History and its Modern Practice* (Oxford: Archaeopress Publishing, 2021), 12.

¹⁴ Kettânî, *et-Terâtîbü’l-İdâriyye*, 581.

¹⁵ İbn Sâ’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 5/86; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikî (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1959), 5/466, 605; Zehebî, *Siyeru A’lâmî’n-Nübelâ*, 4/127; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe*, 4/10; İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve’s-Şuarâ*, 1/168, 435; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Üdebâ: İrşâdü’l-Erîb ilâ Ma’rifeti’l-Edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1414/1993), 4/1445; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yan ve Enbâu Ebnâi’z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 1/438; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 2/123; Makrîzî, *el-Mevâiz ve’l-Tibât bi Zikri’l-Hitât-ı ve’l-Asâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418), 1/129.

Bunlardan en meşhuru olan Enceşe, Hz. Peygamber Vedâ Haccı için 25 Zilka'de 10/22 Şubat 632 tarihinde Medine'den yola çıktığında develeri çoşturmak üzere okuduğu şarkılarla hafızalarda yer edinmiştir. Enceşe'nin develeri çoşturmak ve hızlandırmak için icra edip tek düze ve tiz nağmelerden oluşan hudâ/hidâ tarzı nağmeler söylediği develerin hevdecı üzerinde Allah Resûlü'nün eşleri bulunmaktadır.¹⁶ Hz. Peygamber'in hanımlarından Hz. Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681) evindeki bir muhannes, serbestçe kadınların yanına girip çıkabilmiş,¹⁷ Ashâbdan Abdullah b. Ebû Ümeyye'nin (ö. 8/630) mevlası olan Hît adlı bir başka muhannes ise kadınlarla ilgili söylediği bir sözden dolayı, Hz. Peygamber tarafından sürgüne gönderilerek cezalandırılmıştır.¹⁸ Kadınların yanına serbestçe girebilen muhanneslerin çöppatanlık da yaptıklarına dair rivayetler vardır.¹⁹

Bir başka muhannes olan İran kökenli ed-Delâl²⁰ ise makalemizin konusu olup Medine'nin sosyal ve kültürel hayatında olduğu kadar dönemin anlaşılmasına da katkı sağlamıştır. Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi'nde Delâl'a yer verilmemesi, The Encyclopaedia of Islam'ın İngilizce versiyonunda çok kısa bir bilgi ile yetinilmesi yanında, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde de kendisine kısaca yer ayrılması, bu makalenin kaleme alınmasında etkili olan nedenlerden biri olmuştur. Delâl'in hocası olan Tuveys ile ilgili oldukça kıymetli çalışmalar yapılmasına rağmen²¹ öğrencisi hakkında kayda değer bir birikim olmaması da bu makalenin yazılma sürecinde rol oynamıştır. Konunun hazırlanmasında, ana kaynağımız *Kitâbü'l-Egânî* esas alınmış, ancak bu temel eser yeterli görülmemiştir. Kaynağımızın tarihleri vermemesi, özellikle tarihî şahsiyetleri, çok defa mevkileriyle bağdaşmayacak şekilde olumsuz yönleriyle

¹⁶ Buhârî, *Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunnâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Edeb", 111; Müslim, "Fedâil", 73; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8/316-317; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/482; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 1/140; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 18/294; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/269-270; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 18/233; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/491; Nadir Karakuş-M. Samet Bilgin, "Asr-ı Saadet'ten Farklı Nağmeler", *Harran İlahiyat Dergisi* 49 (Haziran 2023), 118-131.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2/209; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/10; İbn Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, 48/141.

¹⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 13/432-433; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/441; İbn Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, 48/141; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/342; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*, 20/225; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/74; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, 831. Bu muhannesin isminin Hît yerine Mâtî olduğuna dair rivayetler de bu kaynaklarda yer almaktadır.

¹⁹ Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, thk. İhsan Abbas vd. (Beyrut: Dâru Sâdır, 1429/2008), 4/191; Ebü'l-Fadl el-Meydânî, *Mecmeu'l-Emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1972), 1/389.

²⁰ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/190; E. Neubauer, "al-Dalâl", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1980), 3/183.

²¹ Bk. Ahmed Hakkı Turabi, "Medineli Efemine Şarkıcı Tuveys (11-92/632-711)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2010), 41-65; Münâ el-Hasan, "Tuveys", *el-Mevsûâtü'l-Arabiyye* (Dimaşk: y.y., 2005), 12/662-663.

ve mübalağalı bir üslûpla anlatması göz önüne alınarak²² diğer kaynaklarla olaylar desteklenerek bazı tahliller yapılmıştır. Elde edilen bu tespitler üzerinden de Medine’deki kültürel ve sosyal hayat yanında siyasi hayat masaya yatırılıp bazı sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

1. Delâl’in Kimliği ve Nesebi

Asr-ı Saadet ile başlayan ve Emevîler ile devam eden Medine musiki kültüründe şarkıcılar, genellikle cariyeye ve azatlı köle olarak isimlendirebileceğimiz mevla geleneğinden gelmişlerdir.²³ Medineli şarkıcı Ebû Zeyd Nâkid ed-Delâl el-Medenî de (ö. 145/762) bu geleneğin halkalarından birisi olarak karşımıza çıkmıştır.²⁴ İsminin, özellikle “işve, naz, cilve” anlamındaki “Delâl” kelimesinden geldiğini ve bu şekilde zikredilmesinin gerektiğini belirtmeliyiz. Muhannes şarkıcının ismini Dellâl olarak kaydeden kaynakların hata ettiklerini de bu vesile ile eklemeliyiz.²⁵ Zira bu sırada Dellâl’in daha çok pazarda alışverişi yönlendiren tâcir olduğunu biliyoruz. Medine çarşısında Hz. Peygamber’den hediye olarak aldığı bir gömleği, 80 dirheme satan bedevînin hikâyesinde, Dellâl’in aynı gömleği 800 dirheme geri alan Hz. Ebû Bekir’in alışverişine hayret etmesi olayında, bu husus açıkça görülmüştür.²⁶

Muhannes şarkıcı Delâl’in, Âişe bnt. Saîd b. el-Âs’ın mevlası olduğu zikredilir. Medine’de bir hanımın hizmetine bakan azatlı bir köle olmasında, onun muhannes kişiliği de etkili olmuştur.²⁷ Muhanneslerin kadınların hizmetinde olmasının ve onların yanlarına rahatça girip çıkmasının bu dönemin yaygın geleneği olduğu, yukarıdaki satırlarda bahsedilmişti. Tabakât kitaplarında Âişe bnt. Saîd b. el-Âs ile ilgili başka bilgi bulamamamıza rağmen, babası Saîd’in kimliği hakkındaki bilgiler, bize Delâl’in hayatı ile ilgili bazı fikirler vermiştir. Ümeyye oğullarından olan Saîd b. el-Âs el-Ümevî (ö. 59/678-79), Delâl’in yaşadığı Emevîler döneminin önemli ve ayrıcalıklı simalarından bir validir.²⁸

²² Leon Zolondek, “An Approach to the Problem of the Sources of the Kitâb al-Ağâni”, *Journal of Near Eastern Studies* 19/3 (Temmuz 1960), 217-234; Hulusi Kılıç, “Ebû’l-Ferec el-İsfahânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/316-318.

²³ Ramazan Altınay, “Emevîler Döneminde Bazı Yönleriyle Kadın”, *Ekev Akademi Dergisi* 8/21 (Güz 2004), 79-100.

²⁴ İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğâni*, 4/190; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 4/298-299.

²⁵ Bk. İrfan Aycan, “Musiki”, *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, ed. İrfan Aycan (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 163; İsmail Yiğit, *Emevîler (41-132/661-750)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2016), 190.

²⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/305.

²⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 4/298.

²⁸ İbn Sâ’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 2/110; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Çâbe fi Ma’rifeti’s-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 1/160, 215, 349; 2/20, 482; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 3/446-448.

Saîd, Muaviye döneminde Medine'de valilik yaparak da isminden söz ettirmiştir.²⁹ Delâl'in böyle bir ailenin mevlası olması, onun Medine toplumunda kendisine yer bulmasına olumlu katkılar sağlamıştır.

Asr-ı Saadet ve sonrası mugannîlerinin aidiyetleri üzerine farklı ve tutarsız rivayetlerin olması problemi, Delâl'in hayatı hakkındaki rivayetlerde de karşımıza çıkmaktadır. Yukarıdaki bilgiler esas olmak üzere kaynaklarımızda, onun Medine'deki Benû Fehm'in mevlası olduğuna dair bir başka yaygın bilgi daha yer almıştır.³⁰ *Kitâbü'l-Egânî*'deki bu küçük bilgiden de yola çıkarak Delâl'in Medine'deki bu önemli kabileden bir hanımın mevlası olabileceğini ileri sürebiliriz. Bu kişinin de Benû Fehm'in en öne çıkan şahsiyetlerinden Zeynep bnt. Nasr b. Âmir olma ihtimalinin güçlü olduğunu varsayabiliriz.³¹ Bu rivayetin, ilkinde göre daha zayıf ve şâz olduğunu da belirtmeliyiz. Ancak durum ne olursa olsun Delâl, Medine'nin sosyal kültürel hayatının ortak değeri olmuş, şehrin siyasi geçmişine ışık tutacak olayların da merkezinde yer almıştır.

2. Medine'deki Eşrâf ve Emevî Halifeleriyle İlişkileri

Medine'de şâirlere ve mugannîlere kol kanat geren nüfuzlu hamîlerin olduğunu biliyoruz. Bunlar arasında hanım şahsiyetler de vardır ve Hz. Hüseyin'in küçük kızı Sükeyne (ö. 117/735), bu alanda önemli bir yere sahiptir.³² Delâl'in Sükeyne ile karşılaştığına dair bir hatıra tespit edemememize rağmen Medine'de eşraftan başka kişilerle yaşadıklarına şahit oluyoruz. Medine'de şarkıcılara ve şâirlere kol kanat gemesi ile bilinen Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib (ö. 80/699-700), Sâib Hâsir ve Cemîle gibi şahsiyetleri koruyup kollamıştır.³³ Delâl, sanatçı dostu olarak bilinen Abdullah b. Ca'fer'in kızının düğününde İbn Ebû Atîk'in de teşvikleriyle şarkılar okumuştur. Delâl'in elindeki defle okuduğu bu şarkının nağmeleri ve onun gür sesi, gelinin de cariyeleri ile dışarı çıkarak bu şarkılara kulak vermesini

²⁹ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 5/241; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 73/367. Saîd b. el-Âs, 33/653-54 yılında da Küfe'de valilik yapmıştır. Bk. R. Stephen Humphreys, *Emevî Devleti'nin Kuruluşu*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2022), 80.

³⁰ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/190.

³¹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/533.

³² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8/346-347; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 2/194-197; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/171; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 69/205-215; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/175-179; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 2/394; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 11/58-59; Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 2/423.

³³ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/141, 230; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, thk. Abdülmecid er-Ruhaynî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1983), 5/384; 7/56-57; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 5/41.

sağlamış, düğünün neşe ve sevinci artmıştır. Şarkı bitince Abdullah b. Ca’fer’in isteği ile ikinci bir şarkı daha söylenmiştir.³⁴ Bu düğünde, ayrıca Delâl’in çöpçatanlık da yaptığı iddia edilmiştir.³⁵

Delâl, Şam’daki Emevî halifeleri ve hânedanın diğer üyeleri ile de zaman zaman karşı karşıya gelmiştir. Medine’nin renkli kişilerinden olan Delâl’in genellikle kadınlarla birlikte olduğunu zikretmiştik. Kadınlarla beraber oturup sohbet etmekten ve onlarla yakınlık kurmaktan hoşlanan Delâl’in, daha sonra onların hallerini erkeklere anlattığına dair söylentiler yayılmaya başlamıştır.³⁶ Bu dedikodular, Şam’daki Halife Velîd b. Abdümelik (705-715) veya kardeşi Halife Süleyman b. Abdümelik’in (715-717) kulağına gitmekte gecikmemiştir. Bunun üzerine Halife’nin emriyle Medine Valisi Amr b. Hazm el-Ensârî³⁷ tarafından diğer muhanneslerle birlikte Delâl de hadım edilerek cezalandırılmıştır.³⁸ Bu olaydan sonra Delâl’in üzülmeyp bu hadiseyi, gerçek bir sünnet merasimi ve eğlencesi olarak gördüğü belirtilmiştir.³⁹

Delâl’in Emevî sarayı ile ilgili yaşadığı sorunla ilgili olarak karşımıza çıkan farklı rivayetleri, Emevîler döneminin hânedan bağlarının güçlü ilişkisi ile izah edebiliriz. Yukarıdaki rivayette I. Velîd ve kardeşi Süleyman’ın her ikisinin bu olayla ilişkilendirilmesinde de aynı durum söz konusudur. Süleyman’ın Remle valisi iken kardeşi Halife I. Velîd’in en büyük yardımcısı olduğu, onun veziri ve müşaviri rolünü üstlendiği bilinmektedir. Hatta Şam Ümeyye Camii’nin yapılmasına dahi kardeşini ikna eden ve çalışmalara başlanmasını sağlayan da Süleyman’dır.⁴⁰ Hal böyle olunca yukarıdaki ameliyenin, I. Velîd zamanında

³⁴ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 4/206-207.

³⁵ Rowson, “The Effeminates of Early Medina”, 685-686.

³⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 4/299.

³⁷ Bu kişinin Süleyman b. Abdümelik’in Medine’deki âmili Osman b. Hayyân el-Merî olduğu da zikredilir. Bk. Belâzurî, *Ensâbu’l-Esrâf*, 5/21-28; 8/76.

³⁸ Belâzurî, *Ensâbu’l-Esrâf*, 8/76. İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 4/190’da da onun hadım edilmesi bir başlık altında zikredilerek Delâl bu olayla özdeşleştirilmiştir.

³⁹ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 4/190, 192-193; Meydânî, *Mecmeu’l-Emsâl*, 1/391. Aynı kaynaklar, bu sırada hadımlaştırılan başka muhanneslerin de olduğunu zikreder. Bunlar ise Delâl’in hocası olan Tuveys başta olmak üzere Nesîmü’s-Sihr, Nevmetü’d-Duhâ, Berdü’l-Fuâd ve Zillü’ş-Şecer gibi tumturaklı isimlerle anılan muhanneslerdir. Adı geçen muhanneslerin tepkileri de Delâl gibi olmuş hepsi de bu olaya mizahî ve alaycı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Berdü’l-Fuâd’in “sidik hortumu taşımaktan kurtulduk” ve Zillü’ş-Şecer’in “kullanılmayan bir silahtan ibaretti” sözleri, bu mizahî anlayışın en çarpıcı örnekleri olarak karşımıza çıkmıştır.

⁴⁰ Belâzurî, *Ensâbu’l-Esrâf*, 4/78; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1397), 1/311-312; Taberî, *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, 7/266-267; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-Arabî, 1417/1997), 4/69-71; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, 6/295-296; İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A’lâku’l-Hatîre fi Zikri Ümerâi’ş-Şâm ve’l-Cezîre* (b.y., y.y., ts.), 1/13, 159; Ebü’l-Fidâ, *el-Yevâkîf ve’l-Darb fi Târîh-i Haleb* (b.y.: y.y., ts.), 1/6; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu’z-Zâhire fi Mülûk Mısır ve’l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü’s-Sekâfe ve’l-İrşâd, 1992), 1/234; Muhammed Süheyl Takkûş, *Emevî Devleti Tarihi*, çev. Mücahid Yüksel (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 147.

Remle valisi olan kardeşi Süleyman'ın⁴¹ emri ile yapıldığını ve Delâl'in bu talimatla hadım edildiğini anlıyoruz.

Delâl'in Emevî halifesi tarafından cezalandırılmasının altında yatan asıl nedenin onun muhannes kişiliği yahut şarkıcılığı değil, daha çok Medine gibi, merkezle oldukça büyük problemler yaşayan bir şehirdeki dedikoduların önüne geçme çabaları olduğunu da belirtmeliyiz. Nitekim Süleyman b. Abdülmelik, aşağıdaki satırlarda zikredeceğimiz üzere, halife olunca Delâl'i Şam'da ağırılarak onun hoş nağmelerini dinlemiştir.⁴²

106/725'te Halife Hişâm b. Abdülmelik'in (724-743) yaptığı hac yolculuğu esnasında⁴³ gelişen bir olay, Medine'deki eşrâf ile Delâl'in ilişkileri yanında şehrin sosyal, kültürel ve siyâsî hayatı hakkında da bize önemli ipuçları sunmuştur. Halife Hişâm, bu yolculuk esnasında Medine'ye uğramış ve Delâl'in evinin yanındaki Şamlı bir eşrâfın evine misafir olmuştur. Bu misafirlik esnasında Delâl'in evinden gelen hoş sadâlar bunları dinleyen Şamlının gönlünü hoş etmiştir. Bunun üzerine Şamlı eşrâf, kendisi de çağırmasına rağmen Delâl'in şahsına yaptığı karşı daveti kabul etmiştir. Bu ziyaret esnasında Şamlı eşrâfı mest eden ilk şarkı okunmuş, kendilerine hizmet eden iki gulâmın tavırları erkeklere ilgi duyan Şamlının daha çok ilgisini çekmiştir. Cariyelerden dahi çekici bulunduğu bu hizmetkârlardan birisini kendisine sattığı takdirde yeni şarkılar dinleyebileceğini söyleyen Şamlının teklifi, Delâl tarafından kabul edilmemiş ve kendisi Medine'nin güzelliği ile bilinen bir kızına yönlendirilmiştir. Ardından hizmetçiler vasıtasıyla kızın annesiyle görüşülerek kızlarına talip olunduğu bildirilmiştir. Bundan sonrası ise tam bir Emevî karşıtlığı ve Suriyelilerin kabalığı ile ilgili ayrıntılarla doludur. Şamlı, kadının kızını çıplak olarak görmek istediğini bildirmiş ancak onun bu talebi anne tarafından oldukça kaba bulunarak teklif reddedilmiştir.⁴⁴

Kitâbü'l-Egânî'de oldukça geniş olarak anlatılan bu olayın tarihi hakikatlerle çelişen ve realiteden uzak pek çok yönü vardır. Bu olayda muhannes olan Delâl, eşcinsel olarak gösterilmeye çalışılmış, diğer yandan Şamlı eşrâfın kabalığı ile Emevî hânedanı özdeşleştirilmeye çalışılmıştır. Üstelik bu hadisenin ilk anında Şamlının evine misafir olan Halife Hişâm aniden buharlaşarak bir daha kendisinden bahsedilmemiş, ayrıca rivayette kopukluk ve tutarsızlıklar dikkati çekmiştir. Yine bu olayı nakleden ravîler Hüseyin b. Yahyâ, Hammâd er-Râviye (ö. 160/776-77) ve el-Asmaî (ö. 216/831),⁴⁵ daha

⁴¹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 8/99; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 1/200, 206; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinaât'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, ts.), 4/103.

⁴² İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/200-201; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 4/299.

⁴³ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 8/384; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 7/35-36; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 7/152; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 4/172.

⁴⁴ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/202-204.

⁴⁵ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/202; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 4/299.

çok Emevî ve Halife Hişâm karşıtlığı ile tanınan kişiler olarak karşımıza çıkmıştır.⁴⁶ *Kitâbü’l-Egânî*’de anlatılan kıssanın sonunda yer alan kadının, Şamlıyı bağnaz ve kaba bularak kovmasında da aynı karşıtlığın ve küçük görmenin yattığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Halife Hişâm’ın hac yolculuğu öne sürülerek kurgulanan bu hadisede ayrıca Emevîler ve onların yakın çevresinin en önemli ibadet zamanlarında dahi akıl almaz cürümler işleyebilecekleri ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Şamlı soylunun isminin verilmeyerek “Ehlü’ş-Şam” olarak metinde geçmesi de bu olayın kurgudan ibaret olduğunu gösteren bir başka ayrıntı olarak karşımıza çıkmıştır.

Delâl ile ilgili kaleme alınan bir ansiklopedi maddesi, Abdümelik b. Mervân’ın (685-705) onu himaye ettiğinden ve sarayında bir müddet ağırladıktan sonra ikramlarla geri gönderdiğinden bahseder.⁴⁷ Aktarılan bilginin ana kaynaklarımızda geçmemesi yanında, bu rivayette bazı olumsuzlukların olduğu anlaşılmıştır. Zira bu haber Abdümelik’in babası Mervân’ın Hicaz valisi iken yaptıkları ile çelişmiş ve pek de kabule şayan olarak görülmemiştir. Öte yandan Halife Abdümelik’in babasının şeytana benzetip öldürmek istediği bir kişiyi sarayında ağırlaması ihtimal dâhilinde gözükmemektedir. Bu kabul edilemeyecek bilgede bir başka husus, Abdümelik’in isminin oğlu Süleyman ile karıştırılmasıdır. Zira ana kaynaklarımız Süleyman b. Abdümelik’in onu Şam’da ağırladığından ve onun latîf şarkılarını dinleyip kendisini bir ay misafir ettikten sonra büyük bir ikramla Hicaz’a yolcu ettiğinden bahsederler.⁴⁸ Muhtemelen bu olay madde müellifi tarafından yanlışlıkla Abdümelik b. Mervân olarak kaydedilmiştir.

3. Şiirlerini Bestelediği Şâirler

Delâl’in şiirlerini bestelediği şâirler, bu dönem kültürel hayatının tahlil edilmesine katkı sağladıkları gibi muhannes mugannîyi daha iyi tanımamıza vesile olmuşlardır. Delâl’in şiirlerini bestelediği kişiler arasında, dönemin en önde şâirlerinden olan Ömer b. Ebû Rebîa (ö. 93/711-712) gelmektedir.⁴⁹ Delâl’in kendi şirinden olan bestesini şâir Ömer de dinlemiş ve oldukça beğendiği bu nağmeler için muhannes şarkıcıya 100 dînar (altın para) gibi büyük bir hediye de takdim etmiştir.⁵⁰ Bir şâirin bir mugannîye bahşış takdim ettiğine dair nadir örneklerden birisi olan bu rivayet, Delâl’in nağmelerindeki

⁴⁶ Hayreddin ez-Ziriklî, *el-Alâm: Kâmûsü Terâcim* (Kahire: 1373-78/1954-59), 2/271-272; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/256-257; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Üdebâ*, 4/1629; 5/2233; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, 2/227-228.

⁴⁷ Fuat Günel, “Delâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/118.

⁴⁸ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 4/200-201; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 4/299.

⁴⁹ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 1/65-66.

⁵⁰ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 4/208.

derin etki yanında şâir Ömer b. Ebû Rebîa'nın cömertliği ve şarkıcılara verdiği değeri de ortaya koymuştur.

Delâl'in şiirlerini bestelediği bir başka şâir ise Câhiliye döneminin üç büyük temsilcisinden biri olan Nâbiğa'ya aittir.⁵¹ Delâl, Ebû Ümâme Nâbiğa ez-Zübyânî'nin (ö. 604?) mısralarından yaptığı hezec beste (yürük tarz)⁵² için diğer musiki otoritelerinden övgüler almıştır. Mekkeli mugannî Ubeydullah İbn Süreyc (ö. 98/716?), bu besteye ilgili Medineli şarkıcıyla konuşurken; Delâl, besteyi "itibar kazanmak" için yaptığını söylemiştir. Ayrıca o, bu şarkıyı dinleyen herkesin, latîf nağmelerin bir muhannes tarafından bestelendiğinin bilinmesini arzu ettiğini ilâve etmiştir.⁵³

Delâl'in şiirlerini bestelediği kişiler arasında literatürde ismine rastlanmayan şâirler de vardır. Bunlardan biri olan Mugîre b. Amr b. Osman'ın⁵⁴ (ö. ?) bir şiiri, Delâl'in yorumuyla okunmuştur. Delâl'in "sakîl" denilen ağır tarzda (uzun hava?)⁵⁵ okuduğu bu şarkıyı Mekkeli mugannî Ubeydullah İbn Süreyc de aynı minvâl üzere söylemiştir.⁵⁶

Hayatını tam olarak bilemediğimiz ve Delâl'in şiirlerini bestelediği bir başka şâir de Mecnûn b. Âmir'dir (ö. ?).⁵⁷ Delâl, Mecnûn'a ait bu şarkıyı, Halife Muâviye'nin boşadığı eşi olan Nâile bnt. Ammâr el-Kelbî'nin evinde, elinden düşürmediği defî eşliğinde okumuştur. Kadınlarla oturmayı ve onlarla sohbet etmeyi seven Delâl, Nâile'nin evinde başka şarkılar da okuyarak bu bahtsız hanımı mutlu etmeye çalışmıştır. Delâl'in bu sırada okuduğu ikinci şarkı ise küçük yaşta âşık olup bir türlü evlenemediği sevgilisi Büseyne için yazdığı gazel ve kasidelerden dolayı "Cemîlü Büseyne" diye tanınan meşhur Arap şâiri Cemîl b. Abdullah b. Ma'mer el-Uzrî'ye (ö. 82/701)⁵⁸ aittir. Delâl'in söylediği nağmelerde, eşinden boşanan Nâile'nin hüznü ile sevdiğine kavuşamayan Cemîl b. Abdullah'ın üzüntüsü birbirine karışıp sanki dertleşiyorlar gibidir.

⁵¹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/355; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 13/104-109; İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-Şuarâ*, 1/156; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 3/62.

⁵² Hezec, aynı zamanda Arap şiirinde bir aruz bahridir. Bk. Farmer, *A History of Arabian Music*, 50-51.

⁵³ Rowson, "The Effeminate of Early Medina", 685-286.

⁵⁴ İsmi tespit edemediğimiz bu şâiri, sadece İbn Kuteybe ve Yâkût el-Hamevî'nin eserlerinden araştırdığımızı belirtmeliyiz.

⁵⁵ Sakîl geleneksel Türk müziğinde de kullanılmış olan büyük usullerden biridir. Arap müziğinde de usul olarak anılmış olması veya bir beste türüne işaret ediyor olması muhtemeldir. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-Şuarâ*, 1/22, 431; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 1/77, 185, 216, 342.

⁵⁶ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/203-204.

⁵⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 4/299'da şâirin ismi, Mecnûn Benî Âmir olarak kaydedilmiştir.

⁵⁸ İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-Şuarâ*, 1/425; Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûlî's-Şuarâ*, nşr. Mahmûd M. Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1394/1974), 1/297-302; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası Yayınları, 1973), 76, 79.

Nâile’nin beğenerek dinlediği bu şarkılardan oldukça etkilendiğini, Delâl için hazırlattığı mükellef sofradan ve bu sırada yapılan muhabbetten anlıyoruz. Bu esnada Delâl’e 5.000 dirhem hediye de takdim edilmiş, Nâile’nin eski kocası Muâviye ve onun sadık valileri olan diğer kocaları Habîb b. Mesleme (ö. 42/662)⁵⁹ ile Nu’mân b. Beşîr’in (ö. 64/684)⁶⁰ de kulakları çınlatılmıştır. Bundan sonra da şâiri bildirilmeyen iki beyitlik üçüncü bir şarkı daha söylenmiş, Delâl’in sihirli nağmeleri Nâile’nin gamını dağıtmıştır.⁶¹ Medine sosyal ve kültürel hayatında önemli bir yer edinen Nâile bnt. Ammâr’dan başka aynı isim ve aynı kabileden bir diğer hanımı da bu vesile ile hatırlamalıyız. Muâviye ile aynı kabileye mensup Hz. Osman’ın eşi Nâile bnt. Ferâfisa el-Kelbî de Medine’nin bir başka mutsuz kadını olarak hafızalarda yer edinmiştir.⁶²

Delâl’in şiiirlerini bestelediği bir başka kişi ise Mekkeli Benû Ümeyye’nin şâiri olarak gösterilen el-Arcî lakaplı Abdullah b. Ömer b. Amr’dır (ö. ?). Dili oldukça sivri olan ve hicvetmeyi de seven Tâif kökenli el-Arcî, bir ara hicvettiği İbrâhim b. Hişâm el-Mahzûmî⁶³ tarafından hapse de atılmıştır.⁶⁴ Onun derdest edilip atıldığı zindanda söylediği şiiirler literatüre özellikle kaydedilmiştir.⁶⁵ Kaynaklarımızda hakkında yeterli bilgi bulunmayan bu şâirin kendisine has bir divanının olduğuna⁶⁶ bakacak olursak, önemli bir edip olduğu görülecektir. Üstelik hiciv şâiri, Emevî valisi Mesleme b. Abdülmelik (ö. 121/739 ?) ile ismi zikredilmeyen gazveye giderek mücâhid kişiliği ile de göz doldurmuştur.⁶⁷ Delâl ise Benû Ümeyye’den olan bu hiciv şâirinin uzun bir şiiirini, Süleyman b. Abdülmelik’in huzurunda okuyarak Halife’nin övgüsüne mazhar olmuştur. Şam’daki halife sarayında okunan bu şarkıdan sonra da Delâl, büyük ikramlara mazhar olarak Medine’ye dönmüştür.⁶⁸

Delâl’in Mekke’de yanında bulunduğu bir Emevî prensi, bu dönemin anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır. el-Ğamr b. Yezîd b. Abdülmelik, sık

⁵⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 7/287, 309; Taberî, *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, 4/304; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 3/241.

⁶⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 6/122; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 5/299; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1499.

⁶¹ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 1/205.

⁶² İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 3/40, 51; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 5/554, 571, 592, 601; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 3/136-137; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi’s-Sahâbe*, 5/276.

⁶³ Halife Hişâm b. Abdülmelik’in halasının oğlu olarak onun emrinde hizmet veren bir vali ve kumandan olarak kaynaklarımızda yer almıştır. Bk. Taberî, *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, 7/29, 39; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 1/337-340; 357; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 8/384, 415; 9/122.

⁶⁴ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 5/608.

⁶⁵ İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve’s-Şuarâ*, 2/560.

⁶⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Üdebâ*, 7/3530.

⁶⁷ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 5/608.

⁶⁸ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 4/200-201.

sık hacca gitmesi ve babası Halife II. Yezîd'in (720-724) tersine ibadetine düşkün olması ile tanınmıştır.⁶⁹ Öte yandan 125/743 yılında Halife Hişâm'ın iktidarının sonlarında yapılan Kıbrıs Gazvesi'ne de katılarak adından söz ettirmiştir.⁷⁰ Delâl hac esnasında el-Ğamr b. Yezîd'e söylediği bir şarkı ile onu mutlu etmiştir. Emevî prensi, böyle nağmeleri daha önce işitmediğini itiraf edince muhannes şarkıcı, kendisi için başka hiçbir lütfun bu övgülerin yerine geçemeyeceğini söyleyerek nezaket ve sevincini göstermiştir.⁷¹

4. Kişiliği ve Medine Sosyal Hayatındaki Yeri

Muhannes şarkıcı Delâl, Medine toplumunda daha çok kadınlarla ilgili olaylarda kendisini göstermiştir. Onun arkadaşlık yaptığı ve meclislerine dâhil olduğu kişiler arasında soylu hanımlar yanında bazı hafifmeşrep kadınlar da vardır. Bu kadınlar arasında Medine valisi olan Mervân b. Hakem'in (662-669) yeğeni olan bir hanım, özellikle dikkatleri üzerine çekmektedir. Yahyâ b. Hakem b. Ebu'l-Âs'ın kızı olan Ümmü Saîd el-Eslemiyeye adlı bu kadın ve birlikte olduğu bir başka Medineli hanım, at yarışlarında kendilerinden bahsettirmişlerdir. Ata binerken bileklerini ve takındıkları halhallerini göstermeyi âdet haline getiren bu hanımlar, bakanların da akıllarını başlarından almışlardır. Delâl'in yanlarına girip çıktığı bu kadınlar, edebe mugayir davranışları ile kısa sürede şimşekleri üzerlerine çekmişlerdir. Bu durum Şam'daki Halife Muâviye'nin de (661-680) kulağına gidince, validen yeğenini cezalandırmasını istemiştir. Mervan, hem Muâviye'nin arzusunu yerine getirmek için, hem de kendisi de yeğeni Ümmü Saîd'in davranışlarını tasvip etmediği için, onun geçeceği yere kazdırdığı bir kuyuyu gizleyip yeğeninin içine düşmesini sağlamıştır. Bu talihsiz ve beklenmedik kaza sonucu meydana gelen ölüm, en çok Ümmü Saîd ile dostluğu olan Delâl'i korkutmuştur. Soluğu Mekke'de alan muhannes şarkıcı, burada da Mervân'ın öfkesinden kaçamamıştır. Mekke'de bazı kadınların yanına sığınan Delâl, onlar tarafından korunmuştur. Medine'deki kadınları öldürmek ve şimdi de kendilerine kötü niyet beslemekle suçlanan vali Mervân, kadınlara sadece "şeytan" dediği Delâl'i cezalandıracağını söylemesine rağmen onları yatıştırıramamıştır. Sonunda Mervân, Mekke'nin asil hanımları olduklarını tahmin ettiğimiz bu kişiler tarafından kovulmuştur.⁷² Kaynağımızda bir bilgi verilmemesine rağmen Delâl'in Medine ve Mekke'deki asil hanımlar tarafından bu kadar sevilmesinde, muhannesliği yanında etkili ve eşsiz nağmelerinin de rol oynadığını kolayca tahmin edebiliriz.

⁶⁹ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 1/362.

⁷⁰ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 7/227.

⁷¹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/195-196.

⁷² İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/196-197.

Bunun yanında Delâl’in insanları birleştirmeye ve yerine göre onların öfkelerini yatıştırmaya yönelik bir takım hasletlerinin de olduğunu görüyoruz. Delâl, bu güzel hasleti yerine getirmek için güzel sesinden yararlanmıştı. Abdurrahman b. Hassân⁷³ ismindeki sahâbî, halası el-Fâria’nın şiirlerini saygısız bir şekilde okuyan Tuveys’e kızmıştır. Tuveys, öğrencisi Delâl ve el-Velîd ismindeki üçüncü bir muganni, ellerindeki defleri eşliğinde birlikte remel ve hezec türünde şarkılar söylerken, bu düğüne ismini zikrettiğimiz Abdurrahman gelmiştir. Tuveys’i ve ona eşlik edenleri görünce de bu mecliste kalamayacağını bildirmiştir. Bu durumu gören Tuveys, kendisini affettirmek için özür beyân ederken Delâl de hezec türünün⁷⁴ zengin bir örneğini o tanıdık latîf sesiyle okumaya başlamıştır. Bundan sonra da ortam yumuşamış ve Abdurrahman düğün meclisine dâhil olduğu gibi Tuveys’i de affetmiştir.⁷⁵ Görüldüğü üzere de bu gergin ortamın yumuşatılmasında Delâl’in söylediği hoş nağmelerin etkisi büyük olmuştur.

Medine’deki bir düğünde gerçekleşen yukarıdaki olayla çelişen başka örnekler, Delâl’in mizahî bir tarafının olduğunu ve bu tarzın kendisini zaman zaman kabalaştırıp, nezaketten uzaklaştırdığı gibi hayâ sınırlarını da aştığını göstermiştir. Üstelik bu sıra dışı mizah anlayışı namaz esnasında da cereyan etmiş, bu anlatımlar da kaynaklarımızda açıkça zikredilmiştir. Namaz esnasında gaz çıkaran Delâl’in hem ön hem de arka tarafı için Allah’a şükretmesi, bunun en bariz misallerindendir. Bu olaya şahit olan camidekilerin gülerek dışarı çıkmaları ve namazlarının ifsâd olması ise bu olayın diğer teferruatı olmuştur.⁷⁶ Mekke’de, cemaatle kılınan bir başka namaz anında imam, Yâsin Sûresi yirmi ikinci âyeti okuyunca, Delâl yaptığı bir başka patavatsızlıkla yeniden haddi aşmıştır. Bu âyetteki, “*hem ne diye beni yaratan ve sizin de dönüp kendisine varacağınız Allah’a kulluk etmeyeyim ki?*” nazmı ilâhîsi imam tarafından kiraat edilince,⁷⁷ arkada cemaata uyan Delâl, “bilmiyorum” diye sesini yükselterek gülüşmelere sebep olmuştur. Bundan sonra da tahmin edileceği üzere herkesin namazı bozulmuştur.⁷⁸

Eğlenceli olayları ve renkli kişileri ön plana çıkarmayı seven Ebû’l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967), bu olayları abartarak naklederken bir taraftan da bizlere Delâl’in kültürlü bir kimse olduğunu da imâ etmiştir. Delâl’e ayırdığı bölümün başlarında, onun Medine’deki kadınlarla yaptığı bir sohbet esnasında

⁷³ Şâir Hassân b. Sâbit’in oğludur. Bk. İbn Sâ’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 5/204; 8/173; Taberî, *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, 2/619.

⁷⁴ Bu türün kalpleri yatıştırıp hilmî artırdığı söylenmiştir. Bk. Farmer, *A History of Arabian Music*, 63.

⁷⁵ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 4/200; Everett K. Rowson, “The Effeminate of Early Medina”, *Journal of the American Oriental Society* 111/4 (1991), 671-693.

⁷⁶ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 4/195.

⁷⁷ Bk. Yâsin 36/22.

⁷⁸ İsfahânî, *Kitâbü’l-Egânî*, 1/198; Rowson, “The Effeminate of Early Medina”, 685.

insanların engellenemeyen arzularını, “*Seylü'l-Arim*”e benzetmesinde, bu özelliğini görmek mümkündür.⁷⁹ Kur’ân-ı Kerim’de Sebe’ halkının cezalandırıldığı bildirilen büyük sel felâketi esnasında yıkılan set,⁸⁰ Delâl’in eski kavimlere ve onların akıbetlerine olan vukûfiyetini göstermektedir.

5. Delâl’in Tarzı ve Musikîye Kattığı Değer

Delâl, Medine toplum hayatında özellikle kadınların olduğu meclislerde boy göstermiştir. Bundan dolayı da şehrin en öne çıkan üç muhannesinden birisi olarak gösterilmiştir.⁸¹ İçki içmediği halde Medine’de düzenlenen bir mecliste içtiği bal şerbetine gizlice içki karıştırılması, onun hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Hiç istemediği halde ve bilmeden aldığı alkol yüzünden hoş gitmeyecek hareketler yapmış, üryan bir vaziyette kalacak şekilde üzerindikileri çıkarmıştır. Bu esnada Medineli şâir el-Ahvas b. Muhammed el-Ensârî’den⁸² bestelediği şarkıyı okumuş ve kendisinden geçmiştir. Bundan sonra evine taşınan ve orada sızıp kalan Delâl, ayılıp da gerçekleri öğrenince bir daha şarkı söylememeye ve içki meclisinde bulunmamaya yemin etmiştir.⁸³ Bu meşhur rivayete rağmen Delâl’in hanımların ağırlıkta olduğu meclislerde nebîz/şarap içerek kendisinden geçtiğine dair bazı rivayetlere de rastlanmıştır.⁸⁴

Muhannes şarkıcı Delâl’in zerafet ve şıklığı ile diğer benzerlerinden farklı olduğunu ve Medine sosyal hayatına farklı bir çehre kazandırdığına şahit oluyoruz. *Kitâbü'l-Egânî*’de belirtildiğine göre Delâl, muhanneslerin içinde yüz güzelliği, giyim-kuşam kalitesi ve zarâfet açısından en iyisi olarak tanıtılmıştır.⁸⁵

Delâl’in okuduğu şarkılarda günümüzde düet diyebileceğimiz karşılıklı soru cevap tarzı hâkim olmuştur. Bu okuma tarzı Medine’de bilinmesine rağmen Delâl ile özdeşleşmiş ve halk tarafından tutulmuştur.⁸⁶ Hocası Tuveys’in “*el-ğînâü'l-mutkan*” olarak isimlendirilen yeni bir tarzı, Medine’de ilk kullanan kişi olduğunu⁸⁷ hatırlarsak, Delâl’in musikide izlediği yolu daha iyi anlamış oluruz.

⁷⁹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/191.

⁸⁰ Bk. Sebe’ 34/16; Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), 16 vd.

⁸¹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/190’da bunların da Hît, Tuveys ve Delâl olduğu zikredilmiştir.

⁸² Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü'l-Üdebâ*, 3/968. İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/210’da el-Ahvas adlı yaşlı bir kadının Kâbe’yi tavaf ederken şiir okuduğundan bahseder.

⁸³ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/209-210.

⁸⁴ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/198, 205.

⁸⁵ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/190-191.

⁸⁶ Rowson, “The Effeminate of Early Medina”, 684-685.

⁸⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 4/243’te bu tarzı ilk kullanan kişinin Sâib Hâsir olduğu zikredilir.

el-Ğinâû'l-mutkan ise şiirin arüz ölçüsünün, şarkının melodisi üzerine müstakil bir ika' (ritmik model, usul) şeklinde tatbik edilmesinden ibarettir. Üstelik melodilere (ika') ritmin giydirilmesi ile bu tarz daha da gelişmiş ve zengin nağmelerin oluşmasını sağlamıştır.⁸⁸ Bu sürecin daha sonraki temsilcilerinden birisinin de Delâl olduğunu düşünürsek, onun musikide izlediği tarzı daha iyi tahlil edebiliriz.

Delâl, hocası Tuveys'ten sonra Medine'nin en renkli ve musiki birikimi olan kişileri arasında zikredilmiş, kendisine müzik otoriteleri tarafından büyük bir önem atfedilmiştir.⁸⁹ Medine'de şâir Ömer b. Ebû Rebîa'nın da (ö. 93/711-712) katıldığı Cemîle'nin evinde düzenlenen musiki gecelerinde Delâl, Tuveys ile birlikte meşklere katılmış, hocasından sonra söylediği şarkı ile dinleyenlerde hoş bir etki bırakmıştır.⁹⁰ Delâl'in Mekkeli mugannî İbn Süreyc'in şarkılarını da okuduğuna dair rivayeti⁹¹ esas alacak olursak, onun Mekke tarzı şarkılar da teganni ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Yukarıdaki satırlarda İbn Süreyc ile Delâl'in şâir Mugîre b. Amr'a ait bir şiiri, birlikte aynı tarzda okuduklarını belirtmiştik. Yine bir başka seferde Delâl, İbn Süreyc ve İbn Miscah adlı Mekkeli musikişinaslarla birlikte şarkı söylemiştir.⁹² Delâl, bu dönemin yıldızlar geçidini andıran diğer şarkıcıları olan Abdülmelik el-Garîz (ö. 98/717 ?), Ma'bed b. Vehb (ö. 126/744) ve hocası Tuveys gibi mugannîlerle de birlikte şarkı okumuştur.⁹³ "*Arapların Sannâc*"ı da denilen İbn Muhriz (ö. 96/715),⁹⁴ Delâl'in okuduğu şarkılara hayranlığını ifade etmekten çekinmemiştir.⁹⁵ Delâl ile birlikte bulunan İbn Muhriz'in şâir Mecnûn b. Âmir'e ait bir şarkıyı yine sakil bir tarzda söylemesi, dönemin musiki otoriteleri

⁸⁸ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 2/262; 7/30-32; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 3/22-34; 4/157-161; Farmer, *A History of Arabian Music*, 62-63. el-Ğinâû'l-Mutkan tabiri için ayrıca bk. İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, 69/66; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*, 5/281. Bu tarzın sadece Şam kaynaklarında geçmesinden hareketle XII. yüzyılda Dimaşk'ta el-Ğinâû'l- mutkan tarzının yaygın olduğunu söyleyebiliriz.

⁸⁹ Farmer, *A History of Arabian Music*, 75; Mustafa Kılıç, "İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî: Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 399-454; Rowson, "The Effeminate of Early Medina", 671-693.

⁹⁰ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 8/149-156; Rowson, "The Effeminate of Early Medina" 682-683.

⁹¹ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/204.

⁹² İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/209.

⁹³ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 1/196, 199.

⁹⁴ Hitti, *İslâm Tarihi*, 2/424. "*Arap cenkçisi*" anlamına gelen bu unvanın, meşhur Câhiliye devri şâirlerinden A'sâ Meymûn'a da (ö. 7/629 ?) verildiğini hatırlatmalıyız. A'sâ, aynı zamanda yazdığı şiirleri terennüm ettiği için de bu unvanla anılmıştır. Bk. İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 9/80-96; İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-Şuarâ*, 1/250-251.

⁹⁵ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/207; Jules Rouanet, *el-Mûsika'l-Arabiyye*, çev. İskender Şelfûn (Kahire: y.y., 1927), 54-79.

tarafından beğeniyle anlatılmıştır.⁹⁶

Delâl'in musikî tarihine ve Arapların kültürel hayatına yaptığı katkı ve sağladığı tarz, başka edip ve musikişinaslar tarafından da dile getirilmiştir. Şâir Abdurrahman b. Ertât (ö. ?), Delâl'in Medine'de Benû Hazrec'in evlerinin merkezinde söylediği latif şarkıların Medine'nin sosyal ve kültürel hayatına kattığı değeri beyitlerinde özenle anlatmıştır.⁹⁷

Abbâsîler döneminin (750-1258) en tanınmış musikişinas ve mugannîlerinden İbrahim el-Mevsilî (ö. 188/804), "*Kitâbu Ahbâru'd-Delâl*" isminde bir çalışmadan bahsederek Medineli şarkıcı Delâl'in etkilerinin uzun süre devam ettiğini ortaya koymuştur.⁹⁸

Delâl'in, hocası Tuveys'ten aldığı ve bunu kendine has ses tonu ile zenginleştirdiği tiz nağmeler, daha sonra Abbâsîler döneminin meşhur mugannîlerine etki etmiştir. İbrahim ve oğlu İshak el-Mevsilî, Delâl gibi mugannîlerin okuma tarzını daha da geliştirmiş, onların seslerine verdikleri doğal ve dengeli süslemelerin, Medineli mugannîlerin tesiriyle geliştiği izlenimini vermiştir.⁹⁹ Delâl gibi muhannesler sadece Bağdat ve çevresinde değil Buhara gibi daha uzak coğrafyalarda dahi kalbe işleyen hezec türü melodiler ve vurdukları defle birlikte anılmışlardır. el-Utbî adlı muhannes, Buhara civarında söylediği hezec tarzı nağmelerle beğeni toplamış ancak diğer yandan sıra dışı kişiliğinden dolayı da eziyet görmüştür.¹⁰⁰

Medineli muhannes şarkıcı Delâl'in, 145/762 yılında Medine'de dostları arasında huzur içinde öldüğü söylene de¹⁰¹ hayatı inişli çıkışlı olmuş, bazen Şam sarayında bazen ise öldürülmekten korkarak kaçtığı Mekke'de renkli bir ömür yaşamıştır. Ancak geride bıraktığı nağmelerin ünü, Hicaz'ın sınırlarını aşarak pek çok coğrafyaya yayılmış, kendisi vefatından sonra da terennüm edilen nağmelerde yâd edilmiştir.¹⁰²

⁹⁶ İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/206. İbn Muhriz ve Delâl'in okuduğu sakil tarzındaki şarkıyı beğenen dönemin musiki otoriteleri Yahyâ b. Vâsıl el-Mekkî, oğlu Ahmed ve Abbâsîler döneminin meşhur musikişinası İbrâhîm el-Mevsilî'dir.

⁹⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 5/41.

⁹⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 2/615.

⁹⁹ E. Neubauer, *Musiker am Hof der frühen Abbasiden* (Frankfurt am Main: Diss. J. W.Goethe-Universität, 1965), 25.

¹⁰⁰ Manini, *Şerhu'l-Yemînî* (Kahire: Cemiyetü'l-Maarif, 1869), 1/139.

¹⁰¹ Samha Amin al-Kholy, *The Function of Music in Islamic Culture in the Period up to 1100 A.D.* (Cairo: General Egyptian Book Organization, 1984), 146.

¹⁰² Farmer, *A History of Arabian Music*, 75-77.

Sonuç

Medine’nin sosyal ve kültürel hayatı hicret ile yeniden şekillenmiş, Hz. Muhammed’in ve muhacirlerin şehre gelmesiyle daha zenginleşmiştir. Medine’nin girişinde Allah Resûlü’ne “hoş geldiniz” demek için Hazrec kabilesinin kızlarının okudukları nağmeler, günümüze kadar söylenmeye devam etmiştir. Bundan sonra cariyelerin okuduğu şarkılar, düğün ve bayram günlerinin neşe ve sevincini artırmıştır. Bu sevinç günlerinde Hz. Peygamber’in eşleri de cariyelerin şarkılarını dinlemiş, Habeşli bir topluluğun mescitte sergiledikleri gösteriyi merakla izlemişlerdir. 7/628’de Mısır Mukavkısı’nın gönderdiği cariyeye Sîrin, okuduğu Mısır nağmeleri ve Kıptî ezgileriyle Asr-ı Saâdet’e farklı bir hava katmıştır.

Medine’nin kültürel ve sosyal hayatının başka aktörleri de günümüzde efemine dediğimiz muhannes şarkıcılar olmuştur. Kadınsı hareketleri, ses tonları ve farklı konuşmaları ile dikkatleri üzerlerine çeken muhannesler, şarkı söyleyerek ve dans ederek Medine sosyal ve kültürel hayatının ayrılmaz parçası haline gelmişlerdir. Hiçbirinin gerçek hayatı bilinmemiş, kendilerine verilen tumturaklı lakaplarla meşhur olmuşlardır. Tavus kuşuna benzetilip Tuveys denilen efemine şarkıcı, ağaç gölgesi ile özdeşleştirilen Zillü’ş-Şecer adlı muhannes, bunlar arasında yer almıştır. Dönemin en öne çıkan muhanneslerinin, söyledikleri şarkılarla insanların gönüllerini hoş etmeleri yanında, düğün ve bayramların neşesi olmaları da onları toplumun vaz geçilmez bir parçası haline getirmiştir. Bunlardan biri olan Delâl ise diğer efemine şarkıcılar gibi elinden düşürmediği defi ile latîf melodiler okumuş, kadınların yanına serbestçe girip çıkabilmiştir. Bu meclislerde kadınların hallerini erkeklere anlatarak yöneticileri kızdırmaları yanında, çöpçatanlık da yaparak hayatını devam ettirmişlerdir. Muhannes şarkıcılar, nezaketleri yanında kabalıkları ve edep sınırlarını aşan mizah anlayışlarıyla da halkın dikkatlerini üzerlerine çekmişlerdir. Bu hususun önde gelen ismi olan Delâl ise namaz kılarken dahi yaptığı yorum ve davranışlarla hem gülüşmelere hem de tepkilere neden olmuştur.

Delâl’in yaşadığı Medine, Emevîlerin iktidarına karşı en büyük muhalefet merkezlerinden birisi olduğu için Şam’daki idarecilerin de en çok kontrol etme gereksinimi duydukları şehir olmuştur. Bunun için şehrin valileri, kadınların sosyal yaşamını dahi izleyip, muhalefet hareketlerinin derinleşmesini engellemeye çalışmışlardır. Bu süreç içerisinde Delâl’in Emevî halifeleri tarafından izlendiğine şahit olunmuştur. Kadınların hallerini erkeklere anlattıkları için Delâl’in de içinde bulunduğu muhannesler hadımlaştırılmıştır. Buna rağmen Şam’a davet edilen Delâl, kendisini cezalandıran Emevî halifesinden, söylediği şarkılar sayesinde değerli hediyeler kazanmış, iltifatlarla uğurlanmıştır. Bu süreçte Emevî ailesinden ismi çok bilinmeyen el-Ğamr b. Yezîd b. Abdülmelik gibi kişiler de hac ibadeti esnasında kendisini

dinleyerek iltifatta bulunmuşlardır.

Delâl'in Medine kültür hayatındaki rolü, geliştirdiği tarz ve üslup ile de kendisini göstermiştir. Hocası Tuveys'in geliştirdiği el-Ğinâü'l-mutkan, Delâl tarafından da devam ettirilmiş, tiz nağmelerin ritmik usullerle birleşmesiyle yeni bir ekolün doğma süreci hızlandırılmıştır. Medine'deki musiki meclislerinin aranan ismi olan Delâl, ayrıca bu dönemin diğer mugannileriyle olan etkileşimi ile de Hicaz'ın kültürel hayatını zenginleştirmiştir. Mecnûn, Cemîl, el-Ahvâs ve Ömer b. Ebû Rebîa gibi şâirlerin şiirlerine yaptığı bestelerle de ismini ölümsüzleştirmiştir. Onun etkisinin Abbasîler döneminde musikinin altın çağını yaşadığı yıllarda hissedilmesi ise Delâl'in tarz ve üslubunun mekân ve zaman üstü olduğunu ortaya koymuştur. Bundan dolayı efemine şarkıcı Delâl, sadece Medine kültürel hayatının önemli bir aktörü olmakla kalmamış aynı zamanda geliştirdiği tarz ile de Arap musikisinin gelişimine mühim bir katkı sunmuştur.

Kaynakça

- Altınay, Ramazan. "Emevîler Döneminde Bazı Yönleriyle Kadın". *Ekev Akademi Dergisi* 8/21 (Güz 2004), 79-100.
- Aycan, İrfan. "Musikî". *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, ed. İrfan Aycan, 155-202. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Belâzurî. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Buhârî. *Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunnâsir. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cumahî, Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtü Fuhûli's-Şuarâ*. nşr. Mahmûd M. Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1394/1974.
- Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası Yayınları, 1973.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Yevâkît ve'd-Darb fî Târih-i Haleb*. b.y.: y.y., ts.
- Farmer, Henri George. *A History of Arabian Music*. London: Luzac Publishing, 1929.
- Günel, Fuat. "Delâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/118. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Halebî. *İnsânu'l-Uyûn fî Sireti'l-Emin el-Me'mun*. Beyrut: Dârü'l-Maârif, ts.
- Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.

- Herevî, Ahmed b. Yahyâ. *ed-Dürrü'n-Nadîd min Mecmû'ati'l-Hafîd*. Kahire: Matbaatü't-Tekaddüm, 1322.
- Hıfnî, Ebü'l-Mekârim. *Mûhitu'l-Fünûn*. Kahire: y.y., ts.
- Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Humphreys, R. Stephen. *Emevî Devleti'nin Kuruluşu*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2022.
- İbn Abdilber el-Kurtubî. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Abdürabbih. *el-İkdü'l-Ferîd*. thk. Abdülmecid er-Ruhaynî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Asâkir. *Tarihü Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Hişâm. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. M. es-Sekkâ-î. Ebyârî-A. Şelbî. Kahire: y.y. 1375/1955.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah et-Türkî. b.y., Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kuteybe. *eş-Şî'r ve's-Suarâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.
- İbn Manzûr. *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*. thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.
- İbn Sâ'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. b.y., y.y., ts.
- İbn Tağrîberdî. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Semseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Egânî*. thk. İhsan Abbas vd.. Beyrut: Dâru Sâdır, 1429/2008.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'şâ fî Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karakuş, Abdulkadir. "Bir Müfessir Olarak Hz. Âişe". *Her Dem Kadın*. ed. Gülşen İstek.

- 169-195. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Karakuş, Nadir - Bilgin, M. Samet. "Asr-ı Saadet'ten Farklı Nağmeler". *Harran İlahiyat Dergisi* 49 (Haziran 2023), 118-131.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtîbü'l-İdâriyye, Hz. Peygamber'in Yönetimi*. çev. Ahmed Özel. İstanbul: İz Yayınları, 2003.
- Kholy, Samha Amin. *The Function of Music in Islamic Culture in the Period up to 1100 A.D.* Cairo: General Egyptian Book Organization, 1984.
- Kılıç, Hulusi. "Ebû'l-Ferec el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/316-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kılıç, Mustafa. "İslâm Kültür Tarihinde Müsikî: Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 399-454.
- Lings, Martin. *Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Makrîzî. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Manini. *Şerhu'l-Yemînî*. Kahire: Cemiyetü'l-Maarif, 1869.
- Meydânî, Ebû'l-Fadl. *Mecmeu'l-Emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1972.
- Münâ el-Hasan. "Tuveys". *el-Mevsûâtü'l-Arabiyye*. 12/662-663. Dimaşk: y.y., 2005.
- Müslim. *Sahih-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru'l-Hayati'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Neubauer, E. "al-Dalâl". *The Encyclopaedia of Islam*. 3/183. Leiden: E. J. Brill, 1980.
- Neubauer, E. *Musiker am Hof der frühen Abbasiden*. Frankfurt am Main: Diss. J. W.Goethe-Universität, 1965.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Plenckers, Leo. *Arab Music, A Survey of its History and its Modern Practice*. Oxford: Archaeopress Publishing, 2021.
- Rouanet, Jules. *el-Mûsika'l-Arabiyye*. çev. İskender Şelfûn (Kahire: y.y., 1927.
- Rowson, Everett K. "The Effeminate of Early Medina". *Journal of the American Oriental Society* 111/4 (1991), 671-693.
- Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fi Tenvârîh'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Emevî Devleti Tarihi*. çev. Mücahid Yüksel. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Turabi, Ahmed Hakkı. "Medineli Efemine Şarkıcı Tuveys (11-92/632-711)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2010), 41-65.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm ve Musikî*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.

- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Üdebâ: İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Yiğit, İsmail. *Emevîler (41-132/661-750)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2016.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-Alâm: Kâmûsü Terâcim*. Kahire: 1373-78/1954-59.
- Zolondek, Leon. "An Approach to the Problem of the Sources of the Kitâb al-Ağâni". *Journal of Near Eastern Studies* 19/3 (Temmuz 1960), 217-234.

Eski Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Hamdi Mert'in Yaygın Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri *

Öz: Hamdi Mert, hem yüksek İslam enstitüsü hem de hukuk fakültesi bitirerek çift ana dalda eğitim almış ilmi yönü güçlü bir şahsiyettir. Söz konusu yetkinliği dolayısıyla uzun yıllar boyunca Diyanet İşleri Başkanlığında çeşitli pozisyonlarda çalışmıştır. Bu araştırmanın amacı, 1978-1992 yılları arasında Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı kadrosunda bulunan Mert'in yaygın din eğitimi hakkındaki bakış açısının ve görüşlerinin tespit edilmesidir. Betimsel tarama modeli dikkate alınarak hazırlanan çalışmada, verilerin toplanması esnasında belgesel tarama tekniği, verilerin analiz edilme sürecinde ise betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Neticede onun, ilgili çerçevedeki değerlendirmelerinin, yaygın din eğitimi kapsamına giren hususlardan din görevlisi, cami, ibadetler, dinî gün ve geceler konuları üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Araştırmanın nihayetinde varılan başlıca kanaat, Mert'in fikirlerinin din, devlet, vatan ve millet dörtlüsünün birbirini besleyen ayrılmaz bütünlüğü anlayışına dayandığıdır. Diğer bir ifadeyle, onun değindiği bütün hususları dinin toplum yaşamındaki sağlamlığı, devletin bekası, vatanın kutsallığı, milli birlik ve beraberlikle bu dört hususun birbiri arasındaki ilişkileri bağlamında ele aldığı şeklinde olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Hizmetleri, Din Görevlisi, Hamdi Mert.

Former Vice Presidency of Religious Affairs Hamdi Mert's Opinions on Non-Formal Religious Education

Abstract: Hamdi Mert is a scholarly figure with a double major, having graduated from both the Higher Islamic Institute and the Faculty of Law. Due to this competence, he worked in various positions in the Presidency of Religious Affairs for many years. The aim of this research is to determine Mert's perspective and views on non-formal religious education, who served as the Vice President of Religious Affairs between 1978-1992. In the study, which was prepared by considering the descriptive survey model, the documentary survey technique was used during the collection of data and the descriptive analysis method was used in the process of analyzing the data. As a result, it is seen that his evaluations in the relevant framework focus on the issues of religious officials, mosques, worship, religious days and nights, which are within the scope of non-formal religious education. The main conclusion reached at the end of the research is that Mert's ideas are based on the understanding of the inseparable unity of the quartet of religion, state, homeland and nation that feed each other. In other words, all the issues he touches upon are dealt with in the context of the solidity of religion in the life of society, the survival of the state, the sanctity of the homeland, national unity and solidarity and the relations between these four issues.

Keywords: Religious Education, Presidency of Religious Affairs, Religious Services, Religious Official, Hamdi Mert.

Şeref
GÖKÜŞ**
Zahide
YILMAZ***

* Bu makale, Zahide Yılmaz tarafından hazırlanan "Hamdi Mert'in Hayatı, Eserleri ve Din Eğitim-Öğretim Görüşleri" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak oluşturulmuştur.

** Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Antalya, Türkiye. E-posta: serefmut06@hotmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3322-0723>.

*** Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye. E-posta: zzhdyilmz@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9516-7924>.

Giriş

Hamdi Mert, Mersin'in Anamur ilçesine bağlı Gürlevik (Bozyazı) Köyü'nde 1942 senesinde dünyaya gelmiştir. O, dönemin şartlarına bağlı olarak çeşitli okullarda eğitim görmüştür. Mert, ilköğrenimini Bozyazı Bölge İlkokulunda, ortaöğrenimini Adana İmam-Hatip Lisesinde¹, ek olarak okuduğu düz liseyi Nazilli Lisesi'nde tamamlamıştır. Devamında ise, 1967'de İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nü² ve 1971'de de Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesini bitirerek yükseköğrenimden mezun olmuştur.³ Yüksek İslam Enstitüsü diplomasıyla altı sene lisede öğretmenlik vazifesinde bulunan Mert, meslek hayatıyla beraber götürdüğü hukuk fakültesini tamamladıktan sonra görev değişikliği yaparak, Ankara Barosunda iki yıl staj görmüş, ardından bir yıl süresince avukat olarak çalışmıştır.⁴ Hamdi Mert, iki farklı alanda yükseköğrenim görmenin bir avantajı olarak, 1974'de Hukuk Müşaviri sıfatıyla Diyanet İşleri Başkanlığına atanmıştır.⁵ Bu görevinde 4 yıl hizmet vermesinin ardından, kurum içerisinde yaptığı faaliyetlerin takdir görmesi neticesinde, 1978'de Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı⁶ olmuştur. On dört yıl bu hizmeti sürdüren Mert, birden fazla Diyanet İşleri Başkanı ile çalışma fırsatı bulmuş, neticede bu makamın farklı yönetim biçimlerine şahitlik etmiştir. O, ayrıca 1991'de Diyanet Aylık Dergi'nin projesini hazırlamış ve ilk genel yayın yönetmenliğini yapmıştır.⁷

Mert, Diyanet İşleri Başkanlığı görevlisi olarak yurtdışında da hizmetlerde bulunmuştur. Hollanda Lahey Büyükelçiliğine bağlı olan Sosyal Hizmetler kapsamında Din Hizmetleri Müşavirliğine 1992'de tayin edilmiş⁸, 5 yıl burada çalıştıktan sonra 1997'de Türkiye'ye dönmüştür. 1 yıl boyunca Başbakanlık Müşaviri vazifesini yürüten Mert, 1998'de mevcut görevinden emekliye ayrılmıştır. Ardından Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nde; Yayınlar Genel Müdürü, hukuk danışmanı ve Yardım Vakfı Genel Müdürü

¹ Hamdi Mert, *Din ü Devlet Mülk ü Millet Bir Ömrün Hikayesi* (Tavoos, 2017), 139-141.

² Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi (DİBA), Dosya Sicil No: 74.1109; Ek 1-Belgeler (belge-1).

³ Mert, *Din ü Devlet Mülk ü Millet Bir Ömrün Hikayesi*, 97-141; DİBA, Dosya Sicil No: 74.1109.

⁴ DİBA, Dosya Sicil No: 74.1109; "Kaybettiğimiz Bir Değer: Ağabeyim Hamdi Mert", *Gazeteanamur.com* (Erişim 20 Mart 2023) http://www.gazeteanamur.com/haber_detay.asp?haberID=2226; Ek 1-Belgeler (belge-2).

⁵ Mert, *Din ü Devlet Mülk ü Millet Bir Ömrün Hikayesi*, 202.

⁶ DİBA, Dosya Sicil No: 74.1109; Mert, *Din ü Devlet Mülk ü Millet Bir Ömrün Hikayesi*, 272; Ek 1-Belgeler (belge-3); Ek 2-Fotoğraflar (fotoğraf-1).

⁷ Mahmut Çetin, *Bir Neslin Öncüleri İlk İmam Hatip Kuşağından Portreler* (Ankara: Biyografi Net Yayıncılık, 2017), 372-377; "Biyografi", *Hamdimert.com* (Erişim 20 Mart 2023) <https://www.hamdimert.com/default.asp?page=icerik&id=6>; "Gazi Mert'in Yazısı Kaybettiğimiz Bir Değer: Ağabeyim Hamdi Mert", *Adanaimamhatip.com* (Erişim 20 Mart 2023) <http://www.adanaimamhatip.com/haber-detay.asp?HaberId=4971>.

⁸ Mert, *Din ü Devlet Mülk ü Millet Bir Ömrün Hikayesi*, 357-359; Ek 2-Fotoğraflar (fotoğraf-2).

pozisyonlarında hizmetlerini devam ettirmiştir. Ayrıca ilgili üniversitenin uzaktan eğitim sisteminde “Yesevilik Bilgisi” dersini alan öğrencilere danışmanlık yapmıştır. Mert, AY İnşaat Türkiye Anonim Şirketi'nin kuruluşuna da öncülük eden isimlerden biri olmuş ve bu şirketin yönetim kurulu başkanlığını da yürütmüştür.⁹ Mert, Ahmet Yesevi Üniversitesi'ne bağlı olarak www.bilinmeyenislam.com isimli bir web sitesi tasarlamış, burada Kur'an ve sünnet merkezli olarak dini anlatan yayınlar yapmış, İslam'ı kötülemek ve itibarını zedelemek isteyen kişi ve gruplarla mücadele etmiştir.¹⁰

2015 yılında hayata veda eden¹¹ Hamdi Mert, lise yıllarında şiir yazmaya başlamış, çeşitli denemeler kaleme almış bir şahsiyettir. Onun şairlik ve yazarlığı çeşitli gazete ve dergilerde yayımladığı köşe yazılarıyla vefatına kadar devam etmiştir. Mert, ardında farklı konularda yazılmış 14 kitap, Aygazete, Ayyıldız, Ortadoğu ve Tercüman gazeteleri ile Caferiyol, Diyanet Dergi, Diyanet İlmi Dergi, İktibas, İslam Medeniyeti, Yeni Düşünce ve Yeni Nesil dergilerinde yayımlanmış yüzlerce köşe yazısı bırakmıştır.¹²

Bu araştırmada; avukatlık, hukuk müşavirliği, öğretmenlik, şairlik, yazarlık, çeşitli statülerde yurtiçi ve yurtdışı din hizmetleri tecrübesi bulunan, ömrünü İslam'ın öğretilmesine ve doğru anlatılmasına vakfetmiş eski bir Diyanet İşleri Başkan Yardımcısının yaygın din eğitimi hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Onun donanımlı yapısı, hizmet yelpazesinin genişliği ve teşkilatta başkan yardımcılığına kadar yükselmesi gibi nedenlerle yaygın din eğitimi hakkındaki görüş ve yaklaşımlarının anlaşılması, tüm din eğitimcilerine ışık tutması açısından önemlidir. Araştırmamızın öncesinde Hamdi Mert'in görüşlerini inceleyen Göküş ve Arslan'ın¹³ bildiri özeti dışında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bağlamda makale, konunun daha evvel incelenmemiş olması, birinci el kaynaklara dayanması ve yapılması tasarlanan benzer araştırmalara kaynak olabilecek potansiyelinden dolayı orijinaldir. Ayrıca araştırma sonuçlarının, Mert'in MEB'de, DİB'de, yurt içinde ve yurt dışında görev yaparken edindiği çok yönlü tecrübeler nedeniyle, politika üreticilere yol gösterebileceği de düşünülmektedir.

⁹ Mert, *Din ü Devlet Mülk ü Millet Bir Ömrün Hikayesi*, 27-29; “Kaybettiğimiz Bir Değer: Ağabeyim Hamdi Mert”, *Gazeteanamur.com*.

¹⁰ “Biyografi”, *Hamdimert.com*.

¹¹ “Hamdi Mert Bozyazı'da Toprağa Verildi”, *Milliyet* (27 Temmuz 2015) [https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/mercin/hamdi-mert-bozyazi-da-topraga-verildi-10900505; Ek 2-Fotoğraflar \(fotoğraf-3\)](https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/mercin/hamdi-mert-bozyazi-da-topraga-verildi-10900505; Ek 2-Fotoğraflar (fotoğraf-3)).

¹² “Hamdi Mert: Diyanet İşleri Eski Başkan Yardımcısı”, *Biyografi.net* (Erişim 20 Mart 2023) <https://www.biyografi.net/kisiyrinti.asp?kisiid=5995>.

¹³ Şeref Göküş- Merve Arslan, “Hamdi Mert: Hayatı, Eserleri ve Din Eğitimi-Öğretimi İle İlgili Görüşleri”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi-Bildiri Özetleri*, ed. Mehmet Şahin - Şeref Göküş (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 208-209.

1. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada; “geçmişte ya da halen var olan bir durumu, var olduğu şekliyle tespit” etmesi nedeniyle betimsel tarama yöntemi kullanılmıştır.¹⁴ “Kayıt ve belgelerden veri toplama tekniği”¹⁵ olan belgesel tarama tekniği ile Mert’in kitapları, çeşitli dergi ve gazetelerde yayımladığı köşe yazıları ayrıntılı bir biçimde okunarak, yaygın din eğitimi ile ilgili görüşleri titizlikle tespit edilmiştir. Elde edilen veriler fişlenerek bilgisayarda kayıt altına alınmıştır. İlgili verileri analiz etmek için uygulanan yöntem betimsel analizdir. Bu nitel analiz türü “verilerin daha önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmesi ve yorumlanmasını” içermektedir.¹⁶ Ayrıca çalışmamızın bilgi ve belge toplama aşamasında Mert’in kızı Hicret K. Toprak’tan da destek alınmıştır.

Hamdi Mert’in, örgün din eğitimi, aile, ahlak, İslam algısı, devlet din ilişkisi, millî kültür gibi çok çeşitli konularda kaleme alınmış yazıları bulunmaktadır. Ancak bu makale, O’nun yaygın din eğitimi hakkındaki görüşleriyle sınırlandırılmıştır. İlgili husustaki düşünceleri; “Din Görevlileri”, “Camiler”, “İbadetler”, “Dinî Gün ve Geceler” olmak üzere dört başlıkta ele alınıp incelenmiştir.

2. Yaygın Din Eğitimi

Hamdi Mert, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde uzun yıllar hizmet vermiş, hukuk müşavirliğinden başkan yardımcılığına farklı kademelerde görevlerde bulunmuş bir din adamıdır. Mert, halkın İslam’ı öğrenmesi ve doğru bir din algısına sahip olabilmesi için çeşitli yollarla Müslümanlığı anlatmış, özellikle gazete ve dergilerde yayımlanan köşe yazılarıyla pek çok farklı konu hakkında görüşlerini dile getirmiştir. Bugün hala yayın hayatına devam eden ve doğru bilgilerin kitlelere ulaşmasına vesile olan Diyanet Aylık Dergi’nin kurucusu ve ilk genel yayın yönetmeni de kendisidir. O, hayatını “Din-ü Devlet Mülk-ü Millet” anlayışı üzerine bina etmiş, bu yolda kazandığı deneyimlerini ve bilgi birikimlerini her daim insanlara ulaştırma gayreti içerisinde olmuştur. Bir başka deyişle, dinin öğrenilmesini, devletin bekasını, vatanın korunmasını ve milletin kendi öz değerleri ekseninde eğitilmesini çok önemli görmüştür. Bu dört kanadın birbirine sağlam iperle bağlı olduğunu ve birinin zayıflamasının diğerlerinin de gücünü etkileyeceğini düşünen Mert, din eğitimi hem dine

¹⁴ Niyazi Karasar, *Bilimsel İrade Algı Çerçevesi ile Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016), 108.

¹⁵ Karasar, *Bilimsel İrade Algı Çerçevesi ile Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*, 229.

¹⁶ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 256-258.

hizmet hem de devlete ve millete hizmet olarak ele almıştır.¹⁷

Mert, yüzyıllardan beri Türk kültürüne etki etmiş ve gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olan İslamiyet'in, toplumun kimliğini oluşturduğunu, bu nedenle Anadolu halkına saygı göstermenin dine saygıyı beraberinde getirdiğini, İslam'a yapılan herhangi bir saygısızlığın ise Türk toplumunu gücendireceğini savunmaktadır. Bunun nedeni olarak Mert, Türkiye'de yaşayan halkın en güçlü ortak noktasının din olmasını, aynı dili konuşmanın bile daha geride kalmasını yukarıdaki iddiasına delil getirmektedir. O'na göre İslam, milli birlik ve beraberliği güçlendiren en önemli etkenlerden biridir. Bir başka deyişle o, kuvvetli bir devlet ve kendi arasında bağları güçlü olan bir millet inşa edebilmek için, İslamî değerlerin sıkı sıkıya korunması gerektiğine inanmaktadır. Bu bağlamda Mert, İslam'ın kendisi kadar onu temsil eden makamların ve öğreten din görevlilerinin de saygıya ve desteklenmeye layık olduğunun altını çizmektedir.¹⁸ Ayrıca o, İslam'ın sadece Türklere ait milli bir din olmadığını, dünya üzerinde pek çok dil ve ırktan insanın inandığı evrensel bir din olduğunu da hatırlatmaktadır.¹⁹

Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam dinini temsil eden, yaygın din eğitimi ve çeşitli din hizmetlerini yürüten, din görevlileri kadrosunu elinde tutan devlete bağlı yegane kuruluştur.²⁰ Bu müessese Anayasanın 154. maddesi kapsamında Genel İdareye bağlı olup, özel kanunla tespit edilen icraatları yerine getirmekle sorumludur. Diyanet İşleri Başkanlığının görevleri; "İslam dininin ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek" ifadeleriyle 633 sayılı kanunun birinci maddesinde kayıt altına alınmıştır. Bu maddeye göre; köyden kente vatanın her yerindeki camilerde günlük 5 vakit namaz ile bayram, cuma ve teravih namazlarının kılınması, hutbe ve vaazların verilmesi, Kur'an kursu hizmetlerinin sürdürülmesi başkanlığın yürütmesi gereken yoğun ve karmaşık vazifelerdir. İlgili hizmetlerin teşkilat yapısının oluşturulması, devamlılığının ve niteliğinin takip edilip yönetilmesi DİB'in uhdesindedir. Ancak toplum, dinin hayatın her alanına etki eden dinamik yapısı nedeniyle teşkilattan çok daha fazla beklenti içerisinde ve dinle alakalı oldukça farklı konularda din görevlilerine başvurmaktadır.²¹ Seksen milyonun üzerinde bir nüfusa, fikir ve anlayış farklılığına sahip olunan Türkiye'de, yurdun her köşesine din hizmeti götürmek ve bu hizmetler esnasında farklı coğrafi bölgelerde yaşayan ve

¹⁷ Hamdi Mert, "Selam", *Ortadoğu*, (11 Eylül 1998).

¹⁸ Hamdi Mert, "Dine Saygı Topluma Saygıdır", *Diyanet Gazetesi*, (Nisan 1979).

¹⁹ Hamdi Mert, "Türkçe Kur'an Meselesi", *Tercüman*, (24 Şubat 1984).

²⁰ Kasım Kocaman, "Geçmişten Günümüze Dinî İletişim/Hitabet Türü Olarak Hutbede Konu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (2019), 1262-1263; Kasım Kocaman - Mehmet Koyuncu, "İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi", *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2024), 542-544.

²¹ Hamdi Mert, "Diyanet", *Diyanet Gazetesi*, (30 Temmuz 1978).

etnik-kültürel çeşitliliğe sahip olan bütün vatandaşlara aynı şekilde muamele etmek, onların algı ve bilgi seviyesine göre anlatım ve iletişim geliştirmek, her birini aynı milli birlik ve beraberlik ekseninde toplamak bir hayli zahmetlidir.²²

Mert, bir anayasal devlet kuruluşu olan DİB'in halkın bir bölümü tarafından çağın gerisinde kalmış bir arşiv malzemesi olarak algılandığını vurgularken, başka bir kitlenin de seküler sistem dâhilinde, dindar halkı kontrol altında tutmak ve dini çarpıtmak maksadıyla inşa edilmiş bir kurum olarak gördüğünün altını çizmektedir.²³ Mert, halkın çeşitli kesimlerince yanlış algılanmasına rağmen teşkilatın ve onun çatısı altında faaliyetlerini sürdüren Türkiye Diyanet Vakfı'nın hizmetlerinin, dinini ve devletini bilen yetkin kimseler tarafından yürütüldüğüne dikkat çekmekte, kurum personelinin mevcut imkânlar dâhilinde ellerinden gelenin en iyisini yapma gayretinde olduklarını ifade etmektedir. Mert, ilk zamanlar DİB'in çalışma alanının camilerle sınırlı ve birkaç neşriyattan ibaret olduğunun altını çizmekte, son zamanlarda ise; Avustralya kıtasından İskandinav ülkelerine kadar hizmet sahasını genişletmiş, titiz ve sistemli çalışan, takdir edilmeyi hak eden bir kurum olduğunu belirtmektedir.²⁴ Kendisi, din ile ve din hizmetlerini yürüten makamlarla ilgili çıkartılan polemikleri doğru bulmamakta, bu kurumların yıpratıcı siyasi ve idealist tartışmalardan uzak tutulması gerektiğini savunmaktadır.²⁵ Özünde Türk milletinin dine saygı duyduğunu ve bu anlayışın nesilden nesile aktarıldığının altını çizen Mert, aynı saygının gelecek kuşaklara aktarılabilmesi için Diyanet'e de görev düştüğünü ifade etmekte, bu minvalde kurumun kendini yeniliklere açık tutması ve kullandığı dilin dinamik, derin ve muhatabını etkileyecek bir dil olarak devamlı güncellenmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. O ayrıca Türkiye'nin, taşıdığı tarihi misyon nedeniyle, bugünün dünyasında hem İslamî tecrübe ile hem de dünyanın geri kalanıyla yarışabilecek derecede gelişmesi gerektiğine değinmekte, DİB'in de projeler üreterek, kapsamını, üslubunu ve hizmet yöntemlerini gözden geçirip ilerleterek üzerine düşeni yapması gerektiğini söylemektedir. Ona göre DİB yeni araştırma merkezleri açmalı, halkın dini ihtiyaçlarını karşılamak ve sosyo-kültürel alanlarda hizmetler vermek için mevcut personelinin potansiyelini artırmaya ve uzman din görevlileri yetiştirmeye ağırlık vermelidir.²⁶

²² Şeref Göküş, "Din Görevlilerinin Örgütsel Güven Düzeyleri ile Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Mediterranean Journal of Humanities* IX/2 (2019), 285-309.

²³ Hamdi Mert, "Diyanet'te Yeni Dönem", *Aygazete* (21 Kasım 2010).

²⁴ Hamdi Mert, "Çok Seslilik", *Tercüman*, (12 Aralık 1986).

²⁵ Hamdi Mert, "Diyanet'le Uğraşmak", *Tercüman*, (28 Kasım 1986).

²⁶ Mert, "Diyanet'te Yeni Dönem"; Mert'in talep ettiği bu husus, 24.03.2022 tarihli ve 31788 sayılı Resmî Gazetede yayımlanan "7383 Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Devlet Memurları Kanununda ve 375 Sayılı Kanun Hükmünde Kararıyla Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun"un yürürlüğe girmesiyle gerçekleştirilmiştir. Zira bu yasal düzenleme ile bünyesinde nitelikli personel yetiştirilmesi ve mesleki eğitimlerin verilmesi planlanan

Mert'in köşe yazılarında lüzumuna değindiği ve DİB'in yürüttüğü yaygın din eğitimi faaliyetlerinden birisi Kur'an kurslarıdır. Türkiye'de bu kursların varlığını kabullenmeyen bir grubun bulunduğunu belirten Mert, aynı kesimin gizli ve devlet denetiminin dışında din eğitimi verilmesine de karşı çıktığının altını çizmektedir. Dikkat çeken tezat şudur ki, din eğitiminin suistimal edilmemesinin yolu; devlet denetimi altında, doğru bilgilerle ve sistemli olarak yapılmasından geçmektedir. Bir başka deyişle resmi din eğitimi kaldırmak gizli ve denetimsiz yapılan din eğitimine kapı aralar ve bu husus din eğitiminin, çıkar sahibi birtakım kimseler tarafından kötü niyetle kullanılmasına neden olabilir. İlgili tehlike inanan kimselerin dini ihtiyaçlarının karşılanması noktasında Kur'an kurslarının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Mert, Kur'an kurslarında yaygın din eğitimi olarak mezun olmuş hiç kimsenin devletin karşısında saf tutmadığına, herhangi bir anarşi ve terör girişiminde bulunmadığına da dikkat çekmektedir. Yalnızca devletine sadık bir millet inşa etmek gayesi bile ülkede yapılan din eğitimine anayasal teminat sağlamak için önemli bir neden olarak öne çıkabilir.²⁷

Devletler içten ve dıştan pek çok tehditle başa çıkmak zorundadır. Bunlardan bir tanesi halkın bölünmesi, birbiriyle çatışması ve yurttan kargaşa ortamının hâkim olmasıdır. Mert; DİB'in, yıkıcı ve ayrıştırıcı nitelikteki fitnelerle mücadele edebilmek için, İslam'ın birleştirici yönü etrafında toplanmayı çare olarak öne sürdüğünü belirtmekte, din paydasında bir araya gelmenin Türkiye'de vuku bulan pek çok terör hareketinin odak noktasını oluşturan Güneydoğu meselesine de çözüm olabileceğini savunmaktadır. Ancak bu noktada öncelikle bir kesime, devletin ve mevcut yönetim politikasının halkın inançlarına karşı olmadığını ve millete din hizmeti götürmenin devletin görevleri arasında olduğunu anlatmak icap etmektedir. 17. Diyanet İşleri Başkanının Diyarbakır'a gerçekleştirdiği ziyaretin bu maksatla yapıldığını ifade eden Mert, İslam'ın şahıslardan devletlere kadar insanları birbirine bağlayan yapısına tutunmanın ve sosyal devlet anlayışıyla milli birlik ve kardeşlik etrafında vatandaşları bir araya getirmenin önemine işaret etmektedir.²⁸

2.1. Din Görevlileri

Türkiye'de hem din eğitimi veren hem de din hizmetlerini yürüten anayasal bir kurum olan DİB'in, ibadet yerlerinin temizliğinden, gerekli hususlarda fetva vermeye kadar küçük, büyük, basit ve uzmanlık gerektiren pek çok görevi bulunmaktadır. Mert, din hizmetlerinin para, itibar, makam ve mevki gibi

Diyanet Akademisi kurulmuştur. Bkz. "Diyanet Akademisi", *Diyanet Haber* (Erişim 30 Mart 2023) <https://www.diyanehaber.com.tr/diyanet-akademisi>; Kocaman - Koyuncu, "İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi", 542-547.

²⁷ Hamdi Mert, "TRT, Alptemoçin ve Kur'an Kursları", *Tercüman*, (23 Eylül 1988).

²⁸ Hamdi Mert, "Diyanet İşleri Başkanının Diyarbakır Çıkarması", *Aygazete*, (21 Nisan 2011).

dünyalık amaçlardan sıyrılması ve yalnızca Allah rızası için yapılması gerektiğine değinmekte, aksi takdirde din görevlisinin hem hizmetlerinin karşılığında sevap alamayacağını hem de elde ettikleri kazancın helal olmayacağını savunmaktadır. Fakat din görevlilerinin geçimlerini sağlayabilmeleri için harcadıkları zamanın karşılığı olarak maaş almalarında beis yoktur. Ayrıca Mert, hayatını din hizmetleri üzerine bina etmiş kimselerin Hz. Muhammed'den devraldıkları mirası taşıdıkları için yaşayışlarıyla örnek olmaları gerektiğini, belli bir takvaya ve ahlaki seviyeye gelmelerinin önemini vurgulamaktadır.²⁹ Zira ilahi tebliği taşıma sorumluluğu din görevlilerinin üzerine ağır mesuliyetler yüklemektedir.³⁰

Din, toplumda insanları bir araya getiren ortak bir payda olarak öne çıkan tüm sosyal ve siyasi gruplaşmaların üzerinde, hatta bu tarz farklılıkları da bir araya getirebilen birleştirici ve kapsayıcı bir olgudur. Bu nedenle din hizmetleriyle meşgul olan kimselerin tarafsız olması, birleştirici ve uzlaştırıcı bir misyon taşıdıklarının farkına vararak sosyal ve siyasi üyeliklerden kaçınması icap etmektedir. Bunun nedeni; din görevlisinin, bir kanada mensubiyetinin farklı kesimlerin kendisine önyargıyla yaklaşmasına neden olabileceği, haliyle de birleştirici vasfını tehlikeye atabileceğidir.³¹ Devlet tarafından, din hizmetlerini halkın her kesimine götürmekle mesul tutulmuş bir din görevlisinin bir gruba mensup olması ve muhatap kitlesi tarafından öteki olarak algılanması, birliği ve beraberliği sağlayamamak ve dinde tefrikalara sebep olmak gibi tehlikeli sonuçlar doğurabilir.³²

Din görevlileri düğünlerde, ziyafetlerde, asker uğurlamalarında toplu dualara öncülük eden, yeni doğan bebeklerin isimlerini kulaklarına okuyan, dargınların arasını bulan, karı koca arasındaki problemlerde bir nevi hakemlik yapan, ihtiyaç duyanlara manevi danışmanlık eden, cenazelerde dini vecibeleri yerine getiren çok yönlü hizmet sağlayıcılarıdır.³³ Mert, görev sahası memurluk vazifesiyle sınırlı kalmaması gerektiğine inandığı bu kimselerin, namaz vakitlerinde ve camiler dışında da kapısını, gönlünü insanlara açması gerektiğine vurgu yapmaktadır.³⁴ Diğer bir deyişle din görevlisi cemaatle iç içe

²⁹ Hamdi Mert, "Dini Hizmet-Din Eğitimi ve Partiler Politikası", *Diyanet Gazetesi*, (16 Eylül 1976); Hamdi Mert, "Din Hizmetinde Allah Rızası", *Diyanet Gazetesi*, (Mart 1979).

³⁰ Hamdi Mert, "Diyanette Eğitim Seferberliği 50 Bin Din Görevlisine Yüksek Tahsil İmkânı", *Diyanet Aylık Dergi*, (Aralık 1991).

³¹ Hamdi Mert, "Din Hizmeti Sunan Kimse, Cemiyet İçinde Toplayıcı, Te'lif Edici, Barıştıracı Bir Kimsedir", *Ocak Gazetesi*, (15 Aralık 1986); Hamdi Mert, "Din Görevlisi ve Diyanet'in Çizgisi", *Tercüman*, (05 Aralık 1986); Hamdi Mert, "Din Hizmeti Vahdeti Gerektirir", *Diyanet Gazetesi*, (Aralık 1978).

³² Hamdi Mert, "Vahdete Davet", *Diyanet Gazetesi*, (30 Temmuz 1977).

³³ Kasım Kocaman, "Türkiye'de Din Hizmetleri Bağlamında Yüksek Din Öğretiminde Meslekî Uygulama", *Journal of Turkish Studies* 14/4 (2019), 2529.

³⁴ Hamdi Mert, "Din Adamlarımız", *Tercüman*, (06 Şubat 1987).

olmalı, onların sevinçlerine, kederlerine ortak olmalı, sıkıntılı zamanlarında insanların yanında bulunmalı ve böylece güvenli bağlanma sağlayabilmelidir. Burada bahsedilen ve ilgilenilmesi gereken kitle cami cemaatiyle sınırlı kalmamalı, din görevlisi elinin uzanabildiği herkes için kapsayıcı, irşad edici ve destekleyici şekilde konumlanmalıdır.³⁵

Din görevlisinin en önemli misyonunun insanı eğitmek olduğu söylenebilir. Bu nedenle o, hizmetleri esnasında bıktırıcı ve itici algılanmamak, faydalı olabilmek için insan psikolojisine hâkim olmalı, kültürel farkları, zaafı, kompleksleri ve meziyetleri göz önünde bulundurabilmelidir.³⁶ Kişiyi kötülükten uzak durmaya ve güzel hasletler kazanmaya ikna edebilmek için din görevlisinin ince ince hesap edilmiş, ne yaptığını bilen bir tavır içerisinde bulunması gerekmektedir. Mesela bir DİB personelinin hitabetini muhatap kitlenin ortak yönü üzerine bina etmesi, konuşmalarının odak noktasına insan saygı ve sevgisi gibi genel geçer kabulleri koyması, eleştiriden ve azardan uzak bir üslup belirlemesi etkili bir strateji olabilir. Kısaca bütün din görevlileri kendilerini psiko-sosyal anlamda mümkün olduğunca geliştirmelidirler.³⁷

2.2. Camiler

Hz. Peygamber döneminden günümüze değin mescidler/camiler, İslam'ın sembolü haline gelmiş, farklı işlevsel özellikleri bulunan mekânlar olmuşlardır. Türkiye'de DİB ve Diyanet Vakfının uhdesinde bulunan camiler, Türk milleti için, Anadolu'nun İslamlaşmasında, birlik ve beraberliğin inşasında, milli kültürün şekillenmesinde ve gelecek nesillere aktarılmasında önemli bir yere sahiptir. Türk sosyal hayatında pek çok fonksiyonu bulunan camiler, cumalar, bayram namazları, ramazan akşamları ve kandil geceleri gibi vesilelerle birlik ve beraberlik olgusunun güçlenmesine katkı sağlamış; savaş, kıtlık, pandemi gibi toplumu ilgilendiren büyük ve önemli hadiselerde kararların ve tedbirlerin alınıp halka duyurulmasına da aracılık etmiştir. Fetih orduları sefere camilerden gönderilmiş, kimi zaman da bu mekânlar düğünlere ve asker uğurlamalarına ev sahipliği yapmıştır. En yaygın işlevi bakımından bir ibadet mekânı olsa da ilk inşa edilen mescitten bu yana camiler, kitlelerin eğitiminde kullanılmış, ilim ve irfan merkezi olmuştur. Hz. Ömer döneminde yeni fethedilen bölgelere cuma namazının ifası için cami yapıldıkça, Müslümanların yaşadığı her coğrafyada camiler görülmeye başlamıştır. Zamanla Müslümanların buluşma noktası olan bu mekânların fonksiyonları da

³⁵ Hamdi Mert, "Din Hizmetinde Strateji Tespiti", *Diyanet Gazetesi*, (Ocak 1979).

³⁶ Kasım Kocaman, "Yaygın Din Eğitimi İletişimi Sürecinde Hedef Kitlenin Özelliklerini Bilmenin Önemi", *Journal of Turkish Studies* 8/12 (2013), 737-749.

³⁷ Hamdi Mert, "Din Hizmetinde İnsan Sevgisi ve Hoşgörür", *Diyanet Gazetesi* (Mayıs 1979); Saadettin Özdemir, "Yüksek Din Eğitiminin Geleceği ve İstihdam Alanlarına Yönelik Program Önerileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013/1), 244.

çeşitlenmiş, içerisinde şifahane, aşhane bulunan ve eğitim hizmetlerinin yürütüldüğü külliyeler de cami bünyesine katılmıştır.³⁸

Mert, camilerin buldukları coğrafyada Müslümanlar için bir tapu ve mühür misyonu taşıdığına dikkat çekmektedir.³⁹ Onun bu bakış açısında camilerin yalnızca bir dinin ibadet mekânı olmayıp memleketlere İslami kimlik atfedilmesi manası taşıdığı da görülmektedir. Cami bulunan yurtların Müslüman yurdu haline geldiğini savunan Mert, bu tezine Lozan anlaşması esnasında toplantıya katılan Yunan delegelerin Edirne bizimdir iddialarına, İngilizlerin Selimiye camisini işaret ederek Türk yurdu olduğu savını desteklemelerini delil getirmektedir. Edirne'nin Türk coğrafyasında kalmasına neden olan bu örnek, camilerin ibadet ve eğitim gibi yerel misyonlarının yanı sıra İ'lây-ı Kelimetullah'ı cepheler yanında yurdun imarında ve inşasında da göstermek gibi kutsal bir amaca aracılık ettiğini de gözler önüne sermektedir. Zira Mert, cami inşa etmenin temelinde Türk-İslam olgusunu farklı coğrafyalara taşımak ve dağa taşu kazımak gayesi olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle camiler sadece namaz vakitlerinde açık tutulan ve içerisinde ibadetler yapılan bir mekân olmanın ötesinde derin anlamlara sahiptir.⁴⁰

Camiler aynı zamanda devletlerin hakimiyetinin sembolü olarak da inşa edilmektedir.⁴¹ Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması Selçuklular ve Osmanlılar eliyle olmuş, söz konusu devletler ve Türk beylikleri bu coğrafyada sayısız eser bırakmıştır. Cumhuriyetin ilanı ile beraber Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulmuş, Ankara'ya bir mabet yapılarak bu değişimin sembolü haline gelmesi fikri tartışılmaya başlanmıştır. Söz konusu eserin proje belirleme aşaması uzun yıllar devam etmiş, nihayetinde 1963'te temeli atılan Kocatepe Camii 1987'de hizmete açılmıştır. Tamamlanması Diyanet Vakfı tarafından gerçekleştirilen bu yapının bir bölümü Diyanet hizmet binası olarak kullanılmaktadır. Gazete ve dergilerde kaleme aldığı çeşitli köşe yazılarında bu müessesenin özel bir öneme sahip olduğuna değinen Mert, *"Kocatepe, 24 bin kişilik iç ve dış mekânı, 600 ve 150 kişilik iki konferans salonu; 1200 araçlık otoparkı, 15 dönümlük modern marketi, idari büro ve gezinti yerleriyle cami mimarisinde Cumhuriyet dönemini temsil eden bir külliye... "Kuba Mescidi"nden Kocatepe'ye uzanıp gelen çizgide, eski güzelliklere yeni güzellikler katan bir eser..."*⁴² şeklinde anlattığı Kocatepe camisinin hizmete açılmasını Türkiye Cumhuriyetini sembolize eden milli bir olay olarak

³⁸ Hamdi Mert, "Cami ve Milli Kültür", *Tercüman* (15 Mayıs 1987); Kasım Kocaman, "Kuruluş Vakfiyesine Göre İstanbul Fatih Camii Görevlileri ve Vazifeleri", *Ekev Akademi Dergisi* ICOAEF Özel Sayısı (2019), 135-153.

³⁹ Hamdi Mert, "Cami İnşasında Devlet Millet İşbirliği", *Diyanet Gazetesi*, (Ekim 1986).

⁴⁰ Hamdi Mert, "Camiler Haftası", *Tercüman*, (29 Temmuz 1986).

⁴¹ Kocaman, "Kuruluş Vakfiyesine Göre İstanbul Fatih Camii Görevlileri ve Vazifeleri", 137.

⁴² Hamdi Mert, "Kocatepe Hikayesi", *Tercüman*, (28 Ağustos 1987).

değerlendirmektedir.⁴³ Mert, Cumhuriyetin ilanının ardından Türkiye'nin her yerinde camiler inşa edildiğini vurgulamakta, milletin ve cami görevlilerinin bu ibadet mekânlarını inşa etmeye çok önem verdiğinin üzerinde durmaktadır. O, bu hususta Türkiye'yi himmetler ülkesi olarak tanımlarken yurdun dört bucağında hizmet eden tüm insanların, ülke adına şereflediğini dile getirmektedir. Mert'in, din hizmetlerinde halkın Diyaneti yalnız bırakmaması ve camilerin inşasında, bakım ve onarımında gerek maddi imkânlarla gerekse beden gücüyle destek vermeleri bakımından Türk milletini yücelttiği görülmektedir.⁴⁴

Camilerin, Müslüman halkı belirli aralıklarla ve düzenli olarak bir araya getirme misyonu vardır ve bunun en belirgin örneği cuma namazlarında cemaatin bir araya gelmesidir. Yaygın din eğitimi faaliyetlerinden biri olan, cuma ve bayram namazlarında verilen hutbeler Müslümanları disipline eden ve devamlı eğitime tabi tutarak tazeleyen irşat vasıtalarıdır.⁴⁵ Bunun yanı sıra düşmanın Maraş kalesine astığı bayrağı halkın cuma vaktinde indirmesi⁴⁶ örneğinde olduğu gibi bu özel namazın Müslüman milletlerin istiklal ve özgürlük sembolü olduğu da ifade edilebilir. Mert, din adamı kimliği ile cuma namazının Türkiye'de kılınırlığı, ülkenin dârülharp sayılıp sayılmayacağı, devletin laik bir yönetim anlayışıyla yönetildiği durumlarda yönetici izninin gerekli olup olmadığı ile ilgili de bir köşe yazısı kaleme almıştır. O, bu hususu değerlendirirken nihai amacı temel almış, cuma namazının kaldırılmasının devamlı eğitim ve disiplin anlayışının da kaldırılması manası taşıdığı, böylece milli ve dini bütünlüğe zarar vereceği yorumlarında bulunmuştur. Söz konusu hususa meydan vermenin de hem dünyevi hem de uhrevi bakımdan vebal getirdiğinin altını çizen Mert, Hz. Peygamber döneminden beri süregelen bu ibadeti yaşatmanın en doğru yaklaşım olduğunu savunmaktadır.⁴⁷ Bu bağlamda Mert'in kişinin şahsını ilgilendiren ferdi ibadet olmasının yanında Cuma namazının içtimai bakımdan öneminin farkında olduğu, hatta bilhassa bu yönüne vurgu yaptığı görülmektedir.

2.3. İbadetler

Mert, insanları disipline etmesi ve bir takım duygu ve düşünce eğitimi yolu

⁴³ Hamdi Mert, "Tarihin Zuhuru", *Tercüman*, (16 Mayıs 1986).

⁴⁴ Hamdi Mert, "Hangi Türkiye", *Tercüman*, (10 Haziran 1986).

⁴⁵ Kocaman, "Geçmişten Günümüze Dinî İletişim/Hitabet Türü Olarak Hutbede Konu", 1262-1263.

⁴⁶ 28 Kasım 1919'da Maraş kalesine Fransız bayrağı asılmıştır. Cuma namazı kılmak için Ulucami'ye gelen cemaate hoca tarafından hür olmayan bir memlekette Cuma namazının kılınamayacağı söylenmesi üzerine, halk kaleye yürümüş, Fransız bayrağını indirerek Türk bayrağını asmıştır. O gün Cuma namazı, dalgalanan Türk bayrağının altında kılınmıştır. Bkz. "Bayrak Olayı", *Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi* (Erişim 10 Nisan 2023) <https://kahramanmaras.bel.tr/bayrak-olayi-0>.

⁴⁷ Hamdi Mert, "Cuma Namazı ve Cuma Geleneği", *Tercüman*, (28 Eylül 1984).

olması bakımından bazı ibadetlere de yazılarında yer vermiştir. Onun en fazla üzerinde durduğu İslami ritüel oruç olmuştur. Zira Müslümanlar için farz olan oruç ramazan ayında bir ay boyunca tutulması emredilen oruçtur ve söz konusu ibadet pek çok alt boyutuyla beraber sistemli bir otokontrol eğitimi olarak değerlendirilebilir. Ramazan ayı, oruç ibadetinin doğası gereği her saniye kendini kontrol etmenin gerektiği, Müslümanlarca kutsal sayılan bir zaman dilimidir. Zira bir ay süresince nefse terbiye disiplini kazandıracak, eli yasaktan, kulağı ve dili kötü sözden, gözü haramdan, zihni ve vücudu malayani işlerden uzak tutma egzersizleri yapılmaktadır. Mert, bu bağlamda her bireyin, tüm azalarına oruç tutturup tutturmadığı hakkında muhasebe yapmasının ve öz yönetim seviyesini güçlendirmesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁴⁸ Mert, ramazan ayını, bir bakıma insanın nefesine, iradesine ve arzularına karşı yürüttüğü bir savaş dönemi olarak görmektedir.⁴⁹

Tüm dünya Müslümanlarının beraberce oruç tuttuğu ramazan ayında, zaman içerisinde iftara misafir davet etmeyle, sahurda davul çalmayla, maniler söylemeyle, radyo ve televizyonlarda bu aya özel yayın faaliyetleri gerçekleştirmeyle ve teravih kültürüyle kendisine özgü bir ramazan geleneği oluşmuştur.⁵⁰ Oruç mükellefine farz, şahsi bir ibadet olmasına rağmen ramazan ayı, öyle ya da böyle sosyal yaşamın tüm kesimlerine tesir eden bir kültür unsuru ve toplumsal bir gerçekliktir.⁵¹ İnsanın varlığını devam ettirebilmek için bir cemiyete mensubiyetinin zaruri olduğu düşünüldüğünde, huzur, barış ve denge ortamının korunabilmesi için karşılıklı yardımlaşma ve hoşgörünün yürütülmesi zorunlu hale gelir. İslam'ın emirleri arasında yer alan zekat ibadetiyle, fitre, fidyе ve sadakalarla bu yapının temelleri atılmaktadır.⁵² Ramazan ayına özel olarak yapılan iyiliklere ve ibadetlere kat kat fazlaca sevapların verilmesiyle ilgili hadisler nedeniyle, bu ay paylaşma, ikram ve infak etme ayı olarak da işlev görmektedir. Müslümanlar, ekseriyetle zekatlarını bu ayda vermeyi tercih etmektedir. Kendi malından bir bölümünü hiçbir karşılık beklemeden bir başkasına infak edebilmek, insana yeryüzünde Allah'ın halifesi sıfatını yükleyen ve kişiyi O'nun rızasına ermeye vesile kılan faziletli bir eylemdir.⁵³ Ramazan ayının toplum için yardımlaşmaktan başka faydaları da vardır. Mesela bu ayda suç oranları düşmektedir ve haliyle söz konusu ayın içtimai disipline vesile olduğu söylenebilir. Bütün farz ibadetlerde olduğu gibi,

⁴⁸ Hamdi Mert, "Muhasebe", *Tercüman*, (15 Haziran 1984); Hamdi Mert, "Oruçla Gelen", *Tercüman*, (08 Haziran 1984).

⁴⁹ Hamdi Mert, "Ramazan'ı Anlamak", *Tercüman*, (22 Haziran 1984).

⁵⁰ Hamdi Mert, "Ramazan'la Buluşma", *Tercüman*, (01 Haziran 1984).

⁵¹ Hamdi Mert, "Ramazan Sosyal Bir Hadisedir", *Ayyıldız*, (10 Aralık 1999).

⁵² Hamdi Mert, "Ramazan'da Fakirlere El Uzatmalıyız", *Tercüman*, (01 Temmuz 1983).

⁵³ Hamdi Mert, "Ramazan Yardım Ayıdır", *Ayyıldız*, (12 Aralık 1999).

oruç ibadetinde de pek çok toplumsal faziletler bulunmaktadır.⁵⁴

Orucun kabul edilebilmesinin asgari şartının yiyip içmek ve cinsel yaşamdan uzak kalmak olduğunu belirten Mert, İmam Gazalî'nin görüşünü delil getirerek makbul olan orucun bütün azaların disiplin altına alınmasıyla gerçekleşeceğine dikkat çekmekte, en faziletli orucun ise, Allah'tan uzaklaştıran her şeyle irtibatını koparmakla tutulacağını ifade etmektedir. Böyle bir orucu tutabilmenin en kestirme yolunun bireyin nefsi isteklerini ve şahsi menfaatlerini ardında bırakarak, yaptığı her şeyi Allah rızası için yapması olduğunu dile getiren Mert, orucun kulu belli bir kalite seviyesine çıkarabilecek nadide bir terbiye yöntemi olduğunu savunmaktadır.⁵⁵ Zira bu ibadet, kişinin günlük alışkanlıklarının tersine hareket etmesinden yola çıkan sabrı öğretme ve irade geliştirme üzerine etkili bir metottur.⁵⁶ Ayrıca oruç, vücudun yorulan iç organlarına bir dinlenme imkânı sunmakta, böylece sindirim sisteminin, sinir sisteminin ve metabolizmanın kendini iyileştirmesine katkı sağlayarak bireyin sağlığını desteklemektedir.⁵⁷ Orucun kazandırdığı en önemli avantaj ise; insanın sırf Allah'ın rızasına kavuşmayı umarak nimetlerden uzak kalması nedeniyle, bu ibadetin mükâfatının Allah indinde ve hesapsız verilmesidir.⁵⁸

Diyanet İşleri Başkanlığının organize etmek ve yürütmekten mesul olduğu hac ibadeti konusunda da çeşitli yazılar kaleme alan Mert, bu organizasyonların ciddi manada zor, çok boyutlu ve maddiyat gerektiren organizasyonlar olduğuna dikkat çekmektedir. Zira hac ibadetinin ifası için resmi işlemler, ülkeler arası formaliteler insan yoğunluğuna rağmen hatasız biçimde yürütülmelidir. Çeşitli bakanlıklar hac ibadetinin sorunsuz biçimde ifa edilebilmesi için işbirliği yapmaktadır ve yurt dışında da birden fazla ülkenin mahalli mevzuat ve uygulamaları sürecin bir parçasıdır.⁵⁹ Mert, Türkiye'nin dört bir yanından binlerce insanın başvurduğu, her birinin ayrı ayrı düşünülmesinin icap ettiği ve her birinin yol, barınma, beslenme gibi ihtiyaçlarının planlandığı bu organizasyonu bir kolordu harekâtına benzetmektedir.⁶⁰ DİB; sağlık, yol, yemek, kalacak yer gibi temel ihtiyaçları, aynı zamanda vefat edenlerin defin işlemleri, personel ikmali gibi icraatları

⁵⁴ Hamdi Mert, "Ramazan'ı Anlamak", *Tercüman*, (24 Mayıs 1985); Hamdi Mert, "Ramazanı Anlamak", *Diyanet Gazetesi*, (Ağustos 1979).

⁵⁵ Hamdi Mert, "Orucun Manası", *Tercüman*, (31 Mayıs 1985); Hamdi Mert, "Kötülükler Önlensin Ama Nasıl?", *Ayyıldız*, (14 Aralık 1999).

⁵⁶ Hamdi Mert, "Orucun Ferdi ve İctimai Faydaları", *Ocak Gazetesi*, (07 Nisan 1989).

⁵⁷ Hamdi Mert, "Oruçta Sayısız Faydalar", *Tercüman*, (17 Haziran 1983).

⁵⁸ Hamdi Mert, "Ramazan Bir Muhasebedir", *Diyanet Gazetesi*, (Mayıs 1985); Hamdi Mert, "Oruç Bütün Dinlerde Ortak İbadettir", *Tercüman*, (08 Temmuz 1983); Hamdi Mert, "Oruç Ortak İbadettir", *Ayyıldız*, (22 Aralık 1999).

⁵⁹ Hamdi Mert, "Hac Organizasyonu", *Tercüman*, (16 Ağustos 1985).

⁶⁰ Hamdi Mert, "Hac Hizmetleri", *Tercüman*, (12 Ağustos 1986).

bölgede hâkim olan yüksek sıcaklıklara rağmen yürütmeye çalışmaktadır.⁶¹ Bunun dışında modern çağın gelişmiş ulaşım araçlarına ve iletişim sistemlerine karşın, tavaftan saya, mikattan arafatta vakfeye kadar haccın kendi tabiatında da pek çok zorluklar vardır.⁶²

Mert, oruç ve haccın yanı sıra kaleme aldığı köşe yazılarından birinde namaza davet niteliğindeki ezana dikkat çekmekte, bunun evrensel niteliğe sahip bir çağrı sistemi olduğunu belirtmektedir. Ezanın okunduğu dakikaları meleklerin kanat seslerinin işitilmeye başladığı ve duaların kabul edildiği vakitler olarak betimleyen Mert, ayrıca ezanın Türk-İslam kültüründe savaş daveti için de kullanıldığı, sırf ezanlar susmasın diye nice canlar verilerek devletlerin kurtarıldığı, bunun yüzü suyu hürmetine bile ezan okunurken duaların geri çevrilmeyeceği yorumunu yapmaktadır. Mert, bu ruhun günümüzde hala ülkesini yaşatan önemli bir faktör olduğuna inanmakta, sabah okunan ilk ezanın Allah'ın mutlak hüküm ve irade sahibi oluşunun alametinin ilan edilmesi manasını taşıdığını ifade etmektedir. Bu nedenle sabah ezanlarının insanı sadece fiziksel bir uykudan değil, manevi uykudan ve gafletten uyandırdığına dikkat çekmektedir. Mert, İslam ülkelerinin özgürlük sembolü olarak gördüğü ezanı, hem istiklalini hem de bu uğurda yapılan savaşların, dökülen kanların sembolü olarak değerlendirmektedir.⁶³

2.4. Dinî Gün ve Geceler

Hamdi Mert, İslam'ın emrettiği ibadetler ve ramazan ayı gibi bu dinde kutsal sayılan vakitler hakkında pek çok köşe yazısı yazmıştır. Mert, yaşamın rutin akışında bir soluklanma ve bir dinlenme anı olarak tanımladığı ramazan ayının, hayatın karmaşasından kendine dönme ve bütün bir yılın yoğunluğundaki en büyük durak olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte ona göre kandiller, bayramlar ve cumalar da böyledir. Hatta bireyin gün içinde namaz kılmak, Kur'an okumak ve zikir çekmek için yalnız kalması da hayatı anlamlandıran ve katlanılır yapan konaklamalardır.⁶⁴ Mert, İslam dininde özel bir yere sahip olan bu mübarek günlerin, insanların kendisini ölçüp tartabildiği, o güne kadarki faaliyetlerinin, hatalarının, nedenlerinin, sonuçlarının, geliştirmesi gereken yönlerinin muhasebesini yaptığı ve ömrünün geri kalanını planlayacağı dönüm noktaları olduğunun altını çizmektedir.⁶⁵ Mert'e göre bu öz değerlendirme Hz. Muhammed'in "Hesaba çekilmeden evvel kendinizi hesaba çekiniz." hadis-i

⁶¹ Hamdi Mert, "Hac İntibaları", *Tercüman*, (20 Eylül 1985).

⁶² Hamdi Mert, "Hac Yolunda", *Tercüman*, (15 Temmuz 1988).

⁶³ Hamdi Mert, "Sabah Ezanları", *Tercüman*, (31 Temmuz 1987).

⁶⁴ Hamdi Mert, "Ramazan'la Buluşma", *Tercüman*, (07 Nisan 1989).

⁶⁵ Hamdi Mert, "Ramazan'ı Karşılarken", *Yeni Düşünce*, (24 Mart 1989); Hamdi Mert, "Mübarek Ramazan'ı Karşılarken", *Tercüman*, (10 Haziran 1983).

şerifiyle tüm Müslümanlara tavsiye edilmiştir. Bu tutum bireyin ölçülü ve disiplinli bir hayat sürmesinin ayrıca oto kontrolünü güçlendirmesinin anahtarıdır.⁶⁶

Müslümanların Ramazan Bayramı ve Kurban Bayramı olmak üzere iki dini bayramı vardır. İnananlar ramazanda oruç tutma ibadetiyle hicretin 2. yılında mükellef tutulmuş, bir hicri ay boyunca bu ibadetin yerine getirilmesinin ardından şevval ayının ilk üç günü bayram olarak kutlanmaya başlanmış, yine aynı sene kurban bayramı da Müslümanlara hediye edilmiştir.⁶⁷ Mert, kaleme aldığı çeşitli köşe yazılarında oruç tutmayı nefsi terbiye etmek maksadıyla onun isteklerine karşı sefere çıkmaya benzettiği gibi, ramazan bayramı hakkında da metaforik bir benzetme yaparak bu üç günü Müslümanların çıktıkları savaştan geri dönüşü, nefsi yenmesinin zafer kutlaması biçiminde değerlendirmektedir. Mert'e göre bayram, çeşitli ibadetlerle dolu bir ayın ardından hasat toplama, yapılan perhizlerin son bulunduğu bir ziyafet sofrası, inananların çabalarının nihayetinde Allah'ın rızasına vakıf olmasının sembolüdür.⁶⁸ Müslümanların bayramdan umdukları müjde ise ibadetlerinin kabul edilmesi ve Allah tarafından rızaya layık görülmeleleridir.⁶⁹ Bayramların bu dünyadaki yerine bakıldığında bunun içtimai bir mesele olduğu görülmektedir. Zira bayramlar sadece dini hassasiyetlere sahip kimseler arasında değil, daha dünyevi bir hayat yaşayan, ibadetleri eksik, namaza hatta oruca fazla ehemmiyet vermeyen kimseler tarafından da kısaca toplumun tüm kesimlerinde kutlanmaktadır. Kendi şahsına münhasır bir kültürel yapı oluşturan bayramlar sosyal yaşamda; temizlikle ve çeşitli ikramlarla hazırlanılması, o gün için yeni kıyafetler alınması, her evde bayram şekerlerinin gelenlere ve özellikle çocuklara dağıtılması ve bireylerin birbirleriyle bayramlaşması biçiminde kendisini göstermektedir. Cuma günleri, sene de beş tane olan kandiller ve iki kutsal sayılan bayram, Müslümanların içinin şen olduğu vakitlerdir ve böyle zamanlarda hayatın rutin akışı durur, dünya güzelleşir, her yerde sevinç hâkim olur.⁷⁰

Kandil geceleri, İslam dininde vuku bulan bazı mühim hadiselerin hürmetine, o hadiselerin yıl dönümlerinde kutlanan ve kutsal sayılan gecelerdir. Bu özel vakitlere kandil ismini veren ise Türk-İslam medeniyetidir. Mert, manevi zenginliklerle dolu olan bu gecelerin Regaib, Miraç, Berat, Kadir ve Mevlid kandili isimleriyle anıldığına değinmekte, bu geceyi ibadetlerle, Kur'an okuyarak, zikir çekerek ve gündüzünü oruçla geçirerek ihya etmenin insanın kendi iradesinde olduğunu belirtmektedir. Berat gecesi, Kur'an-ı Kerim'in bir

⁶⁶ Hamdi Mert, "Ramazan'ı Uğurlarken", *Ayyıldız*, (06 Ocak 2000).

⁶⁷ Hamdi Mert, "Bayram Dediler Biz Ağladık, Ağlaştık", *Ayyıldız*, (08 Ocak 2000).

⁶⁸ Hamdi Mert, "Yarın Bayram", *Ayyıldız*, (07 Ocak 2000).

⁶⁹ Hamdi Mert, "Bayramla Bayramlaşma", *Tercüman*, (05 Mayıs 1989).

⁷⁰ Hamdi Mert, "Hangi Bayram?", *Yeni Düşünce*, (05 Mayıs 1989); Hamdi Mert, "Hangi Bayram?", *Tercüman*, (15 Temmuz 1986).

bütün olarak Levh-i Mahfuz'a indirildiği gecedir, parça parça Hz. Peygambere indirilmeye başlaması ise kadir gecesine tekabül etmektedir.⁷¹ Mert, bu gecelere değer veren ve vaktin gereğini yerine getirmeye çabalayan kimseler için kandilleri, nice yorgunluklardan ve susuzluklardan sonra çölde bulunan bir vahaya benzetmektedir. Kutsal sayılan gecelerden biri de Hz. Muhammed'in zamana ve mekâna hükmederek Allah'ın katına ulaştığı, sema katlarında bazı geçmiş peygamberlerle görüştüğü, yolcuğunun nihayetinde Rahman'a erdiği miraç mucizesinin anısına ihya edilen Miraç kandilidir. Hz. Peygamber Sidre-i Münteha'dan ümmetine; amellerden güçlerinin yettiğiyle mükellef tutulmaları, Allah'a şirk koşmaları dışında tüm günahlarının affedilmesi ve beş vakit namaz hediyeleriyle gelmiştir. Bu hadisenin sembolü olarak namaz Müslümanların miraca çıkması, yani Allah'ın huzurunda durması olarak kabul edilmiştir.⁷²

İslam geleneğinde üç aylar olarak anılan recep, şaban ve ramazan ayının geldiğinin müjdesi olarak Regaib kandili kutlanmaktadır. Ecdadın mübarek vakitlere girilen bir kapiya benzettiği söz konusu kandilde, Allah'ın lütfunun, rahmetinin ve merhametinin yeryüzüne indirildiğine inanılmaktadır. Bu nedenle Regaib kandili dualarla, zikirlerle, istiğfarlarla, salavatlarla ve çeşitli ibadetlerle ihya edilmektedir.⁷³ Mert, Türk insanını ayakta tutan, ona zorluklar karşısında direnme gücü veren unsuru, bahsi geçen kandil gecelerinde camilere ve cemaatlere koşarak, toplu halde namaz, niyaz ve duaya durmaları olarak yorumlamaktadır.⁷⁴

Kur'an'da bin aydan daha hayırlı⁷⁵ olduğu belirtilen Kadir gecesi de ramazan ayı içerisinde yer almaktadır. Mert, Müslümanlarca özel kabul edilen bu gece hakkında kaleme aldığı yazısında bahsedilen bin ayın 83 yıla tekabül ettiğinin, bu sürenin ise ortalama bir insan ömrü olduğunun altını çizmektedir. Bu gecenin iman, ihlas ve ibadetle geçirilmesinin işlenmiş geçmiş günahların affına imkân vereceğine dikkat çeken Mert, Allah'ın kulunu bağışlamaya vesile olması maksadıyla pek çok olanaklar yarattığını, bir ömrün ibadet imkânını ise kadir gecesine sığdırdığını ifade etmektedir. Ona göre Allah tarafından güvence altına alınan bu gecede Cebrail dâhil bütün melekler insanların arasına gönderilmektedir. Mert, bunun nedeninin insanların denetlenmesi olduğunu iddia ederken bu gecede, kullardan hangilerinin Kur'an'ı ne kadar anladıklarının ve ne kadar yaşadıklarının tespit edilmesi için meleklerin yeryüzüne indiğine inanmaktadır. Mert, ramazanın son günleri arasına gizlenen kadir gecesine

⁷¹ Hamdi Mert, "Berat Kandili'nin Fazileti", *Ortadoğu*, (03 Aralık 1998).

⁷² Hamdi Mert, "Miraç İle Gelen Müjde", *Tercüman*, (23 Şubat 1990).

⁷³ Hamdi Mert, "Regaip ve Üç Aylar", *Aygazete*, (02 Haziran 2011).

⁷⁴ Hamdi Mert, "Kandil Sabahında Türkiyem", *Tercüman*, (10 Şubat 1989).

⁷⁵ "Kadir Sûresi, 97/3.

amellerin değerlendirilmesi, mükâfatlarının belirlenmesi, mağfireti ve rızayı ümit etmek gibi anlamlar yüklemektedir. Ona göre insan, söz konusu geceyi bahane ederek İslam'ı ne kadar içselleştirdiğinin, hayatına ne kadar yansıtığının, hangi noktalarda inancının gerekliliklerinden tavizler verdiğinin muhasebesini yapmalı, mümkün merteye hatalarını telafi etmeye çalışmalı, bir ömre denk mükâfat barındıran bu geceden maksimum seviyede faydalanmaya çalışmalıdır.⁷⁶

Mevlid kandili, Hz. Muhammed'in dünyaya gelmesinin hicri takvime göre yıl dönümü anısına ihya edilmektedir. Bu gece dışında miladi takvime göre Hz. Peygamberin doğum gününü kapsayan haftada kutlu doğum haftası kutlanmakta, düğün, cenaze, asker uğurlama gibi toplu törenlerde mevlidler okunmakta ve kalemi güçlü şairler tarafından naatlar yazılmaktadır. Söz konusu geleneklerin yüzyıllardır sürdürülüyor olması ve günümüzde halen devam ettirilmesi, Türk halkına mahsus olup Hz. Muhammed'e duyulan muhabbet ve saygının kültürel yansımalarıdır. Hz. Muhammed, İslam dininin ilk öğretmeni, insanlığa rol model bir kişi ve sosyal yapıda devrim yapan, hakkı getirip batılı zail eden son inşa edicidir. İnsanlığı hakka, iyiliğe ve güzelliğe davet eden, toplumu Allah'ın razı olacağı biçimde islah edecek başka bir peygamber dünyaya gönderilmeyecektir. Mert, Hz Muhammed'in Allah'ın insanlara kurtarıcı ve rehber olarak gönderdiği son peygamber olmasından dolayı, Müslüman Türklerin O'na yüce bir sevgi, saygı ve bağlılık beslediğinin altını çizmektedir.⁷⁷

Mert, Hz. Muhammed'in tebliğ etmekle mükellef olduğu dinin içerdiği mesajların çağları ve mekânları aşarak tüm insanlığa hitap ettiğine dikkat çekmektedir. Bu nedenle bütün insanların onu tanınması ve anlaması gerektiğini savunan Mert: *"Hz. Peygamber bilinmelidir!.. Kalplerdeki nefis putunu kıran... Düşüncelerdeki örümcek ağlarını temizleyen... İnsanı insana kul olmaktan kurtaran... Kafaları, gönülleri ağartan... İnsanlığa "İslamlık" müjdesini getiren... İyiliğe sınırsızlık, kötülüğe sınır çizen... Davranışlara sabır, tevekkül, doğruluk taçlarını giydiren... "Renk, ırk, mevki farklılıklarını yırtarak insanlığı ebedi sulha çağırın..." Sidretül Müntehâ'da bile ümmetini düşünen... Mi'raç'tan hiçbir peygamberin ümmetine veremediği ilâhi armağanlarla dönen... Gönüllerde "İslam", "insan", "Kur'an" tahtını kuran... Kurmayları Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali (Radiyallahu anhüm) olan... İnsanları bid'atlara kölelikten "Fitrat Medeniyeti"ne kanatlandıran... Ruh O'nunla diridir. İnsanlık O'nunla ayaktadır. İyilik O'nunla ebedîdir. Hayat O'nunla temiz, idealler O'nunla vardır. "O, bir şâhid, bir müjdecî, bir dâvetçidir." Sevgiye, aydınlığa, başarıya, olgunlaşmaya, ilerlemeye. Hakk'a, iyiliğe, hep*

⁷⁶ Hamdi Mert, "Kadir Gecesi, Kadir Kandili", *Ayyıldız*, (03 Ocak 2000).

⁷⁷ Hamdi Mert, "Mevlid Kandili ve Milletimizin Peygamber Sevgisi", *Aygazete*, (14 Şubat 2011); Hamdi Mert, "Mevlid Kandili Üzerine", *Tercüman*, (06 Aralık 1985); Hamdi Mert, "Mevlid de Bizim Teravîh de", *Ayyıldız*, (18 Aralık 1999).

*iyiliğe, daima iyiliğe çağırandır. Onun nübüvvet ve risâletini, sabır ve sebatını, kerem ve cömertliğini, kanaat ve zühdünü, fazilet ve şecaatini bilmeye fezanın fethine çıktığımız bugün de muhtacız...”*⁷⁸ şeklinde kaleme aldığı cümleleriyle kendi şahsına münhasır bir bakış açısıyla Hz. Peygamber’i tanıtmakta, bugünün insanının, yeni yetişen neslin ve gelecek çağın bireylerinin onun öğretilerini, bireysel ve toplumsal yaşam algısını, geliştirdiği stratejileri ve örnek karakterini iyi anlamaları gerektiğine vurgu yapmaktadır. Zira Mert, Hz Muhammed’in taşıdığı mesajın Allah’ın mesajı olduğunun altını çizmekte, onun yaşam biçiminin ve taşıyıcısı olduğu bilgilerin bir ekol, yükseköğretime dahi sığmayacak bir ideal olduğunu savunmaktadır. Mert’e göre kâinatın gelmiş geçmiş en önemli hadisesi Hz. Muhammed’in doğumudur. Zira onun ömrünün peygamber olarak geçirdiği son 23 yılında meydana getirdiği devasa aksiyonun ve stratejik hamlelerin çağları aşan bir potansiyeli vardır. Bu güç ortaya çıktığı zamandan günümüze kadar pek çok insanı ve sayısız toplumu tesiri altına almıştır ve Mert’in kanaatine göre bu niteliğini kıyamete kadar koruyacaktır. O, Hz Peygamber’in cehalette ve zulümde zirveye ulaşmış bir millettten, merhameti, paylaşmayı, fedakarlığı şiar edinmiş medenî bir topluluk meydana getirmesini, yeniden insanlığı hâkim kılan gerçek bir devrim olarak görmek, günümüz bireylerinin, halklarının ve devletlerinin Hz. Muhammed’in öğretilerine bütün zamanlardan daha fazla ihtiyaç duyduğuna vurgu yapmaktadır.⁷⁹

Sonuç

Hamdi Mert, Türkiye’nin tek partili yönetildiği yıllarda dünyaya gelmiş, çok partili döneme geçiş sürecine seyirci olmuş, ülkede devlet eliyle din eğitimi verilmeyen yılların halkı hangi yönlerden ve ne boyutta etkilediğini görmüş, din eğitiminin resmi eğitim kurumlarında yeniden verilmeye başlaması yolundaki tüm aşamalara tanıklık etmiştir. Mert, çok partili döneme geçiş yıllarında, ortaöğrenim ve yükseköğrenimini din eğitimi veren devlet okullarında alan ilk öğrenciler arasında yer almıştır. Hali hazırda dini hassasiyetler taşıyan ebeveynlere sahip olması, ilk din eğitimi ailesinde ve onların kontrolünde titizlikle alması, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünde toplum nezdinde büyük itibar sahibi alimlerin derslerine katılması gibi faktörler dolayısıyla Mert, ilmi ve ahlaki yönden derinlik ve incelik kazanmıştır. Mevcut birikimini hukuk fakültesini okuyarak çok boyutlu hale getiren Mert, sahip olduğu nitelikler sayesinde DİB’in hukuk müşavirliği kadrosuna atanmış; teşkilat bünyesindeki hizmetleri ve kişilik özelliklerinin de tesiriyle Diyanet

⁷⁸ Hamdi Mert, “Çağları Kuşatan Mesaj (1455’inci ‘Mevlid’ Üzerine)”, *Tercüman*, (24 Aralık 1982).

⁷⁹ Hamdi Mert, “Kutlu Doğum Haftası”, *Tercüman*, (13 Ekim 1989).

İşleri Başkan Yardımcılığına kadar yükselmiştir.

Gerek görev yaptığı süreçte gerekse emekli olmasından sonraki zaman diliminde Mert, hayatını Türk toplumunun dini, milli ve ahlaki seciyesinin doğru ve tutarlı bir şekilde inşa edilmesine adanmış şahsiyetlerden biridir. O, uzun yıllar hem Milli Eğitim Bakanlığında hem de Diyanet İşleri Başkanlığında farklı görevler üstlenmiş, örgün ve yaygın din eğitimi süreçlerini bizzat yaşamış, görmüş ve idrak etmiş bir din adamı ve hukukçudur. Dolayısıyla onun ülkemizde yapılan din eğitim-öğretim faaliyetlerine dair tespitleri ciddiye alınması gereken önemli ve yerinde tespitlerdir. Zira o işin mutfağında bulunmuş ve orada uzun yıllar pişmiş olan bir kişinin tespitleridir. Bu bağlamda Hamdi Mert'in yaygın din eğitimine dair görüşlerini ele alıp değerlendirmek, günümüzde yapılan yaygın din eğitimi faaliyetlerinin daha doğru, tutarlı ve nitelikli bir şekilde anlaşılmasına ve buna uygun bir şekilde icra edilmesine rehberlik edecektir.

Kendisi çeşitli süreli yayın organlarında köşe yazıları kaleme alarak bilgisini ve tecrübesini halkla paylaşma yolunu seçmiştir. Halkın din kaynaklı suiistimal edilmesinin ve hurafelerle oyalanmasının önüne geçmek isteyen Mert, insanların yeterli düzeyde din eğitimi alması gerektiğine dikkat çekmiş, bu uğurda elde edebildiği bütün imkânlarla hizmet etmiştir. Zira onun algı biçiminde İslam dininin iyi öğrenilmesi Türkiye devletinin ilelebed payidar olabilmesinde de büyük pay sahibidir. Zaten Mert'in din ve devlet anlayışının çizgisi "Din-ü Devlet Mülk-ü Millettir." Mert bu minvalde yaygın din eğitiminin Türkiye'deki yürütücüsü olan DİB'in güncel yaşamın getirilerine uyum sağlaması, çağın gerekliliklerine göre bir dil geliştirmesi, üslubunu gözden geçirmesi ve yenilemesi gerektiğine inanmaktadır. Bununla birlikte o, Başkanlığın hedef kitlesi olan vatandaşların da toplum içinde infial yaratmaya ve halkı birbirine kırdırmaya neden olabilecek bölücü ve tahrip edici fikirlere karşı uyanık olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Zira Mert, devletler kurtaracak formülün, memleketin kaos ortamına sürüklenmemesi için halkın, İslam'ın şahısları ve toplumları birbirine kenetleyen mesajında birleşmesi olduğunu savunmaktadır.

Yaygın din eğitiminin ve din hizmetlerinin sunulmasından sorumlu olan din görevlilerinin, eğitime ve rehberlik etme vazifesini hakkıyla yerine getirebilmeleri için donanımlı bireyler olarak yetişmeleri gerektiğinin altını çizen Mert, onların temsil ettikleri değerlerin bilincinde bir yaşam sürmelerinin icabını izah etmektedir. Ayrıca din görevlileri hem dini hem de devleti temsil ettikleri için kapsayıcı ve tarafsız bir duruş sergilemeli, herhangi bir siyasi ya da dini oluşumun sözcüsü olmamalıdır diyen Mert, bunun nedenini her kesim ve görüşten insanı bir araya getiren camilerde cemaatin bütününe verimli olabilmek ve sözünü dinletebilmek şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca bir din görevlisinin görevi yalnızca bir caminin kapısını açmaktan ibaret

değildir, o aynı zamanda evinin ve kalbinin kapısını da sorusu ve sorunu olan, desteğe ve rehberliğe ihtiyaç duyan herkese açmalıdır. Bununla birlikte sahada hizmet eden Diyanet personeli, iletişimin inceliklerini bilmeli, etkili bir dil kullanmalı, insan psikolojisinin özelliklerine ve bulunduğu yerdeki sosyal yapıya hâkim olmalıdır.

Mert yazılarında, yaygın din eğitiminin en fazla yapıldığı mekânlar olan camilerin Hz. Peygamber'den bugüne değin ilim, irfan ve insan yetiştirme merkezleri olduğunu belirtmektedir. Ancak o, camilerin asıl vazifelerinden ziyade sembolik anlamlarını ön plana çıkarmış, içerisine cami inşa edilmiş ve minaresinden ezanlar okunmuş bütün toprakların Müslüman memleketi olduğu yorumunu getirmiştir. Ona göre bir ibadet ve eğitim merkezi olmanın çok ötesinde bir öneme sahip olan camiler, İslam'ın yeryüzüne kazınmış göstergeleridir. Mert camilerin, Anadolu'nun İslamlaşmasında ve bu coğrafyada milli birlik ve beraberliğin sağlanmasında önemli bir yere sahip olduğunu savunmaktadır. Bu minvalde Mert'in camilere oldukça geniş bir perspektiften baktığı sonucuna ulaşılmış, camileri eğitim yuvası, ibadethane, karargah, acil ve önemli durumlarda bir araya gelinen ya da çağrı yapılan bir merkez, toplanma ve birlik olma yeri, coğrafi bir kimlik, iktidarın meşruluğunun sembolü, kısacası Müslümanlar için hayati öneme sahip yapı olarak değerlendirdiği anlaşılmıştır.

Dini ritüellere de kendince bir bakış açısı geliştiren Mert'e göre duaların geri çevrilmemesine vesile olan ezanlar, özgürlük adına yapılan savaşların nedeni ve istiklalın ta kendisidir. O bilhassa sabah ezanını, her günün başında aleme, Allah'ın yegane hüküm ve hikmet sahibi oluşunun ilan edilmesi biçiminde yorumlamaktadır. Mert, hac ibadetine ise, bir DİB çalışanı olarak organizasyonundaki zorluklar açısından yaklaşmış, pek çok boyutta hizmeti mümkün olduğunca sorunsuz biçimde yürütmeyi gerektiren bu çalışmayı DİB'in layığıyla yerine getirdiğini ifade etmiştir. Mert'in yazılarında en fazla yer verdiği ibadetin oruç olduğu görülmektedir. Ona göre bilinen yönüyle yemek, içmek ve cinsi münasebetten uzak kalmak biçimindeki oruç, bu ibadetin en alt düzeyidir ve asıl erdemli ve değerli olan şekli ise vücudun tüm azalarına hâkim olmak ve Allah'tan başka her şey ile alakayı kesmektir. Zekat ise toplumsal dayanışma ve yardımlaşmanın asgari düzeyidir. Değerlendirmelerinden anlaşıldığı üzere Mert, ibadetlere hem bireysel hem de toplumsal anlamda olgunlaşma ve iyileşme olarak bakmaktadır.

Mert, ramazan, bayramlar ve kandilleri de bilinen yönleriyle kaleme almakla beraber İslam'da kutsal sayılan önemli gün ve gecelere metaforik anlamlar da yüklemiştir. Mert'in yaşanmışlıktan ve tefekkürden beslenen bu yorumlarına göre, Ramazan ayı bireyin nefsinin arzularını kontrol atına alma eğitimi ve iradi bir savaştır. Oruç, bireyi alışılacagelmış gündelik yaşamın aksi yönünde hareket etmeye sevk eden sabır talimi ve bayram da orucun ve ramazanın

mükâfata, bir bakıma Allah'ın kulundan razı olduğu için ona hediye ettiği bir şenlik, bir ziyafettir. İslam'da bir takım önemli hadiselerin yıl dönümlerini kutlama ve anma amacıyla ibadetlerle geçirilen kandil geceleri ise; rutin yaşamın sıradanlığından insanı uzaklaştıran manevi bir iklim ve Türk insanına güç katan bir yapıdır. Hamdi Mert, İslam temelli bu manevi yapılanmanın mimarı, ilk eğitici ve rehberi olan Hz. Muhammed'in Allah'tan aldığı vahiyleri insanlara tebliğ etmek suretiyle getirdiği düzenin ve stratejilerin, asırlardır pek çok kişiye ve topluma tesir ettiğini, kıyamete kadar da tesir edeceğini savunmaktadır.

Kaynakça

- Çetin, Mahmut. *Bir Neslin Öncüleri İlk İmam Hatip Kuşağından Portreler*. Ankara: Biyografi Net Yayıncılık, 2017.
- Göküş, Şeref. "Din Görevlilerinin Örgütsel Güven Düzeyleri ile Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Mediterranean Journal of Humanities* IX/2 (2019), 285-309. <https://doi.org/10.13114/MJH.2019.491>
- Göküş, Şeref - Arslan, Merve. "Hamdi Mert: Hayatı, Eserleri ve Din Eğitimi-Öğretimi İle İlgili Görüşleri". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi-Bildiri Özetleri*. ed. Mehmet Şahin - Şeref Göküş. 208-209. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel İrade Algı Çerçevesi ile Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 35. Basım, 2016.
- Kocaman, Kasım. "Kuruluş Vakfiyesine Göre İstanbul Fatih Camii Görevlileri ve Vazifeleri". *Ekev Akademi Dergisi ICOAEF Özel Sayısı* (2019), 135-153. <http://search/yayin/detay/330800>
- Kocaman, Kasım. "Türkiye'de Din Hizmetleri Bağlamında Yüksek Din Öğretiminde Meslekî Uygulama". *Journal of Turkish Studies* 14/4 (2019), 2525-2545. <https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.23286>
- Kocaman, Kasım. "Yaygın Din Eğitimi İletişimi Sürecinde Hedef Kitlenin Özelliklerini Bilmenin Önemi". *Journal of Turkish Studies* 8/12 (2013), 737-749. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.6054>
- Kocaman, Kasım - Koyuncu, Mehmet. "İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2024), 539-590. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1429639>
- Kocaman, Kasım. "Geçmişten Günümüze Dinî İletişim/Hitabet Türü Olarak Hutbede Konu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (2019), 1258-1271. <https://doi.org/10.17719/jisr.2019.3314>
- Mert, Hamdi. "Bayram Dediler Biz Ağladık, Ağlaştık". *Ayyıldız*.
- Mert, Hamdi. "Bayramla Bayramlaşma". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Berat Kandili'nin Fazileti". *Ortadoğu*.
- Mert, Hamdi. "Cami İnşasında Devlet Millet İşbirliği". *Diyanet Gazetesi*.

- Mert, Hamdi. "Cami ve Milli Kültür". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Camiler Haftası". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Cuma Namazı ve Cuma Geleneği". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Çağları Kuşatan Mesaj (1455'inci 'Mevlid' Üzerine)". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Çok Seslilik". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Din Adamlarımız". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Din Görevlisi ve Diyanet'in Çizgisi". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Din Hizmeti Sunan Kimse, Cemiyet İçinde Toplayıcı, Te'lif Edici, Barıştıracı Bir Kimsedir". *Ocak Gazetesi*.
- Mert, Hamdi. "Din Hizmeti Vahdeti Gerektirir". *Diyanet Gazetesi*.
- Mert, Hamdi. "Din Hizmetinde Allah Rızası". *Diyanet Gazetesi*.
- Mert, Hamdi. "Din Hizmetinde İnsan Sevgisi ve Hoşgörü". *Diyanet Gazetesi*.
- Mert, Hamdi. "Din Hizmetinde Strateji Tespiti". *Diyanet Gazetesi*.
- Mert, Hamdi. *Din ü Devlet Mülk ü Millet Bir Ömrün Hikayesi*. Tavoos, 2017.
- Mert, Hamdi. "Dine Saygı Topluma Saygıdır". *Diyanet Gazetesi*.
- Mert, Hamdi. "Dini Hizmet-Din Eğitimi ve Partiler Politikası". *Diyanet Gazetesi*.
- Mert, Hamdi. "Diyanet". *Diyanet Gazetesi*.
- Mert, Hamdi. "Diyanet İşleri Başkanı'nın Diyarbakır Çıkarması". *Aygazete*.
- Mert, Hamdi. "Diyanet'le Uğraşmak". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Diyanette Eğitim Seferberliği 50 Bin Din Görevlisine Yüksek Tahsil İmkanı". *Diyanet Aylık Dergi*.
- Mert, Hamdi. "Diyanet'te Yeni Dönem". *Aygazete*.
- Mert, Hamdi. "Hac Hizmetleri". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Hac İntibaları". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Hac Organizasyonu". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Hac Yolunda". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Hangi Bayram?" *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Hangi Bayram?" *Yeni Düşünce*.
- Mert, Hamdi. "Hangi Türkiye". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Kadir Gecesi, Kadir Kandili". *Ayyıldız*.
- Mert, Hamdi. "Kandil Sabahında Türkiyem". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Kocatepe Hikayesi". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Kötülükler Önlensin Ama Nasıl?" *Ayyıldız*.
- Mert, Hamdi. "Kutlu Doğum Haftası". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Mevlid de Bizim Teravih de". *Ayyıldız*.
- Mert, Hamdi. "Mevlid Kandili Üzerine". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Mevlid Kandili ve Milletimizin Peygamber Sevgisi". *Aygazete*.

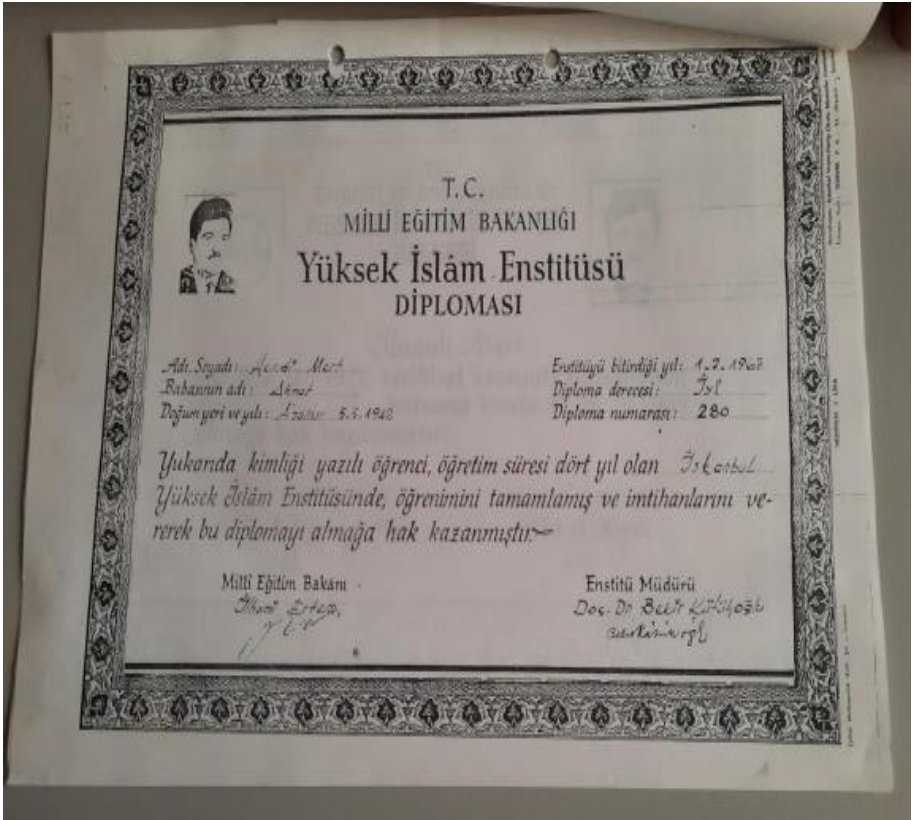
- Mert, Hamdi. "Miraç İle Gelen Müjde". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Muhasebe". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Mübarek Ramazan'ı Karşılarken". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Orucun Ferdi ve İctimai Faydaları". *Ocak Gazetesi*.
- Mert, Hamdi. "Orucun Manası". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Oruç Bütün Dinlerde Ortak İbadettir". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Oruç Ortak İbadettir". *Ayyıldız*.
- Mert, Hamdi. "Oruçla Gelen". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Oruçta Sayısız Faydalar". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Ramazan Bir Muhasebedir". *Diyanet Gazetesi*.
- Mert, Hamdi. "Ramazan Sosyal Bir Hadisedir". *Ayyıldız*.
- Mert, Hamdi. "Ramazan Yardım Ayıdır". *Ayyıldız*.
- Mert, Hamdi. "Ramazan'da Fakirlere El Uzatmalıyız". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Ramazanı Anlamak". *Diyanet Gazetesi*.
- Mert, Hamdi. "Ramazan'ı Anlamak". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Ramazan'ı Anlamak". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Ramazan'ı Karşılarken". *Yeni Düşünce*.
- Mert, Hamdi. "Ramazan'ı Uğurlarken". *Ayyıldız*.
- Mert, Hamdi. "Ramazan'la Buluşma". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Ramazan'la Buluşma". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Regaip ve Üç Aylar". *Aygazete*.
- Mert, Hamdi. "Sabah Ezanları". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Selam". *Ortadoğu*.
- Mert, Hamdi. "Tarihin Zuhuru". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "TRT, Alptemoçin ve Kur'an Kursları". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Türkçe Kur'an Meselesi". *Tercüman*.
- Mert, Hamdi. "Vahdete Davet". *Diyanet Gazetesi*.
- Mert, Hamdi. "Yarın Bayram". *Ayyıldız*.
- Özdemir, Saadettin. "Yüksek Din Eğitiminin Geleceği ve İstihdam Alanlarına Yönelik Program Önerileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013/1), 237-249.
<https://dergipark.org.tr/en/pub/sduifd/issue/48327/611824>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.

İnternet Kaynakları

- "Adana İmam Hatip Lisesi Mezunları ve Mensupları Derneği". Erişim 20 Mart 2023.
<http://www.adanaimamhatip.com/haber-detay.asp?HaberId=4971>
- Biyografi.net. "Hamdi Mert: Diyanet İşleri Eski Başkan Yardımcısı". Erişim 20 Mart 2023. <https://www.biyografi.net/kisiyrinti.asp?kisiid=5995>

- Diyanet Haber. "Diyanet Akademisi". Erişim 30 Mart 2023.
<https://www.diyanehaber.com.tr/diyanet-akademisi>
- Gazeteanamur.com. "Kaybettığımız Bir Değer: Ağabeyim Hamdi Mert". Erişim 20 Mart 2023. http://www.gazeteanamur.com/haber_detay.asp?haberID=2226.
- "Hamdimert.com". Erişim 20 Mart 2023.
<https://www.hamdimert.com/default.asp?page=icerik&id=6>
- Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi. "Bayrak Olayı". Erişim 10 Nisan 2023.
<https://kahramanmaras.bel.tr/bayrak-olayi-0>
- Milliyet. "Hamdi Mert Bozyazı'da Toprağa Verildi". 27 Temmuz 2015. Erişim 20 Mart 2023. <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/mersin/hamdi-mert-bozyazı-da-toprağa-verildi-10900505>

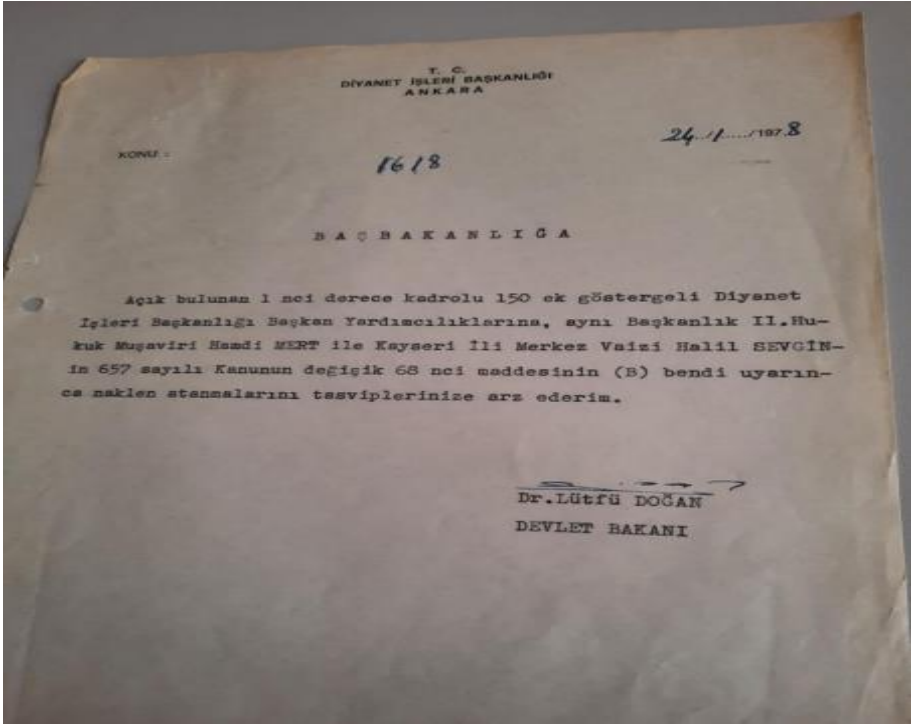
EK 1- BELGELER



Belge 1. Hamdi Mert'in Yüksek İslâm Enstitüsü Diploması

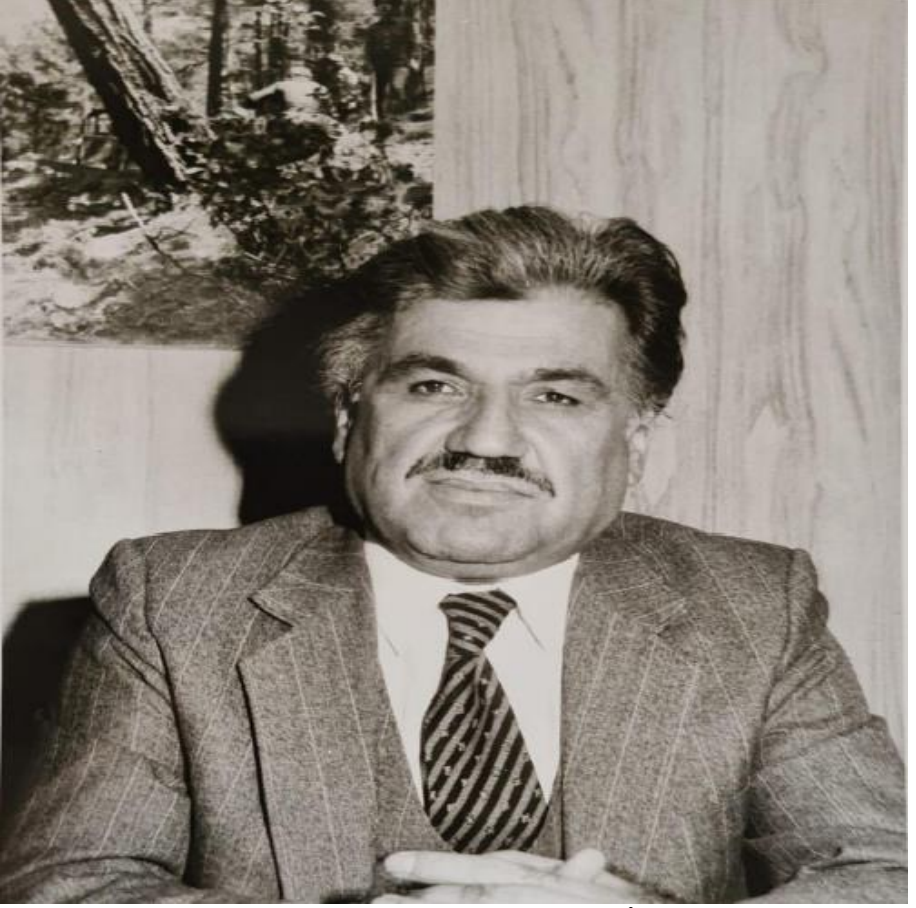


Belge 2. Hamdi Mert'e Ait Türkiye Barolar Birliği Avukatlık Ruhsatname



Belge 3. Hamdi Mert'in, 24.01.1978 Tarihli ve 1618 Sayılı Yazıyla Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Olarak Atanması İçin Başbakanlığa Gönderilen Yazı

EK 2- FOTOĞRAFLAR



Fotoğraf 1. Hamdi Mert'in Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı Yılları



Fotoğraf 2. Hamdi Mert'in Hollanda Lahey Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşavirliği Yılları



Fotoğraf 3. Hamdi Mert'in Mersin/Bozyazı'daki Aile Kabristanlığı

İdealizm ve Realizmin Birbirini Tenkidi: Rasyonel Temellendirmeler Ekseninde Bir Karşılaştırma

Öz: Felsefe tarihinde, tartışılan ve çeşitli düşünce ekollerinin çözüm üretmesini sağlayan iki önemli akım olan idealizm ve realizm, temelde insanın dünyayı algılamasına ve anlama biçimine odaklanmaktadır. Bunu yaparken farklı yaklaşımlar ve vurgular sunduğu ve mukayese edilmeye de açık olan mezkûr iki akımın temellendirme, bağlam oluşturma ve sürdürülebilirlik ilkeleri ekseninde tutarlılık ve rasyonaliteye uygunlukları ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bilimsel faaliyetler için tutarlılığın önemine dikkat çekilmeye çalışılırken, noumen-fenomen ayrımı ve etkileşimi üzerinde de durularak "gerçeklik", "doğruluk" ve "hakikat"ın duyu, deneyim ve insan zihni ile ilişkisi de kurulmaya çalışılmaktadır. Buna ek olarak, tüm bu incelemede "bilgi"nin neliği ve kaynağı da serimlenmeye çalışılmaktadır. Zira bilginin ne olduğu ve doğası hakkında ileri sürülen görüş, konunun seyrini baştan belirlemektedir. Söz gelimi, idealizmin Platoncu bir akı sabiteye dayandırılmasının konuyu götüreceği mecra, Hume'un realist yaklaşımlarının düşüncüyü vardiyeceği mecradan farklılıklar arz etmektedir. Dolayısıyla her iki akım rasyonel ilkeler çerçevesinde irdelenmek suretiyle, iç tutarlılık, bütünlük ve sürdürülebilirlik açısından değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

Mehmet
Latif
BAKIŞ* 

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, İdealizm ve Realizm, Rasyonel temellendirme, Tutarlılık, Sürdürülebilirlik.

Criticism of Idealism and Realism: A Comparison on the Axis of Rational Justifications

Abstract: In the history of philosophy, idealism and realism, which are two important currents that are discussed and enable various schools of thought to produce solutions, basically focus on the way human beings perceive and understand the world. In doing so, it is tried to reveal the consistency and rationality of these two currents, which offer different approaches and emphases and are open to comparison, in the axis of the principles of grounding, contextualisation and sustainability. While trying to draw attention to the importance of coherence for scientific activities, the relationship of 'reality', 'truth' and 'reality' with sense, experience and human mind is also tried to be established by emphasising the noumen-phenomenon distinction and their interaction. In addition to this, the nature and source of 'knowledge' are also tried to be elucidated. This is because the views on what knowledge is and its nature determine the course of the subject from the beginning. For instance, the course of idealism based on a Platonic rational constant differs from the course of Hume's realist approach. Therefore, by analysing both currents within the framework of rational principles, an attempt is made to evaluate them in terms of internal consistency, integrity and sustainability.

Keywords: History of Philosophy, Idealism and Realism, Rational Justification, Coherence, Sustainability.

* Dr. Öğretim Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye. E-posta: mehmet.bakis@yalova.edu.tr; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1794-7765>.

Giriş

Düşünebilme kabiliyeti insan türünün ayırt edici vasıflarının başında gelir. Bunun farkına varılması, hem öze dönük bir değer algısını ve güvenini tesis eder hem de kaçınılmaz bir son olarak insanın, düşünce ve eylem sahasında kendi varlığını keşfe koyulmasını yönlendirir. Esasen var olan bir özelliğin en tabii yanı, söz konusu özelliğini veya varlığının gereğini sergilemesidir. Nitekim düşünce de düşünebilme potansiyeline sahip olanlar tarafından aktive edilmekte, üzerinde düşünülen hususiyetler için makul gerekçeler aranmakta, söz konusu gerekçelerin bina edileceği sistemler tesis edilmekte ve en nihayet 'tez, antitez, sentez' özellikli bir farkındalık basamağına yürüyüş gerçekleşmektedir. Böylece yeni meraklar yeni fikirleri, onlar da yeni sonuçları, bu ise daha başka merakları hep cezbetmektedir. Bunun en güzel örneklerine felsefede rastlamak mümkündür. Nitekim her bir düşünce, başka düşünceler üzerine kritik ve analitik yaklaşımlarla yürümekte, tutarlı ve doğru çıkarımlar yapmak suretiyle düşüncenin ufkunun gelişmesine katkılar sunmaktadır. Böylece irdelenen meselelerde ortak insan aklının etkin kılınmasına katkı sunulmaktadır. Burada ilk olarak göze çarpan husus, önceki düşünüş biçimlerini irdeleyip eleştirmek, ikinci olarak ise söz konusu düşünüş biçimlerinin yerine daha başka yaklaşım biçimlerini ileri sürerek düşünsel zeminde bir varoluş sergilemek şeklinde tezahür etmektedir. Nitekim Leon Brunschvicg (ö. 1944) de *La Modalité du Jugement* isimli eserinde felsefenin varlık ve oluş açısından eleştirel bir tavır ortaya koyduğunu, artık varlık olarak "varlık"ın felsefi bir fikir olmaktan çıktığını ileri sürerken, bu durumu şöyle gerekçelendirir: "Çünkü felsefe, tanımı gereği bir fikir olarak fikrin olumsuzlanmasıdır."¹ Burada, düşüncenin adeta refleksiyon ve kritik analitik bir yürüyüşü sürdürdüğü ima edilmektedir. Dolayısıyla düşüncenin yürüyüşünde tekdüze bir akıl yürütme ve iddianın nerdeyse yok denecek derecede az olduğu anlaşılmaktadır. Bunun da en güzel örneğini, "gerçek" in, "gerçek varlık" in, dahası "varlık" in ne olduğu, sınırının ne olduğu, bilinme imkânının ne kadar olduğu yönündeki Pre-Sokratik düşünürlerin ortaya koydukları tutumda gözlemlemek mümkündür. Nitekim töz ve arke meseleleri de başlı başına bir düşünce serüveninin özgünlük arayışı olarak okunabilir.

Esasen gerek Sokrates öncesi ve gerek sonrası olsun, felsefe tarihi boyunca cevabı aranan şeyin "gerçeklik" ve onun "ne"liği meselesi olduğu neredeyse tartışma götürmez bir durumdur. Girizgâhtaki bu değerlendirmeye uygun bir örneği, Bochenski'nin (ö. 1995), Léon Brunschvicg'in (1869-1944) *La Modalité du Jugement* isimli eserinden alıntılacağı 'bilgi'ye dair şu paragrafından da

¹ Leon Brunschvicg, *La Modalité du Jugement La Vertu Metaphysique du Syllogisme Selon Aristote*, çev. Yvon Belaval (Kanada: Dijital, 1964), 19.

vermek mümkündür:

Bilgi, bizim için dünya olan bir dünya kurar. Bunun ötesinde hiçbir şey yoktur. Bilginin ötesinde olacak olan bir şey, tanımı gereği, ulaşılmaz, belirlenmez bir şey olur. Bu nedenlerden dolayı felsefe, felsefi düşüncenin eleştirisinden başka bir şey olamaz ve bu eleştiri de ancak düşüncenin düşünceye saydam oluşu ölçüsünde olanaklıdır. Düşüncenin temel nesnesi, tasarım değil tin'in söz konusu etkinliğidir. Böylelikle felsefe kendi bilincine varan anıksal etkinlik olarak tasarımılanabilir.²

İşte bu durumu; birçok düşünce akımı içerisinde “gerçek olan nedir” sorusunun cevabının arandığı fikir akımlarından biri olarak, birbirlerinin iddialarına eleştirel yaklaşım sergileyerek kendi varlıklarını temellendirmeye çalışan idealizm ve realizmde de görmek mümkündür. Mezûr iki akımın da çıkarım yapmada rasyonel ilkeleri esas aldıkları ve sosyal bilimlerin üç temel kuralı olarak *temellendirme*,³ *bağlam oluşturma*⁴ ve *sürdürülebilirlik*⁵ ilkelerine göre hareket etmeye çalıştıkları açıktır.

Biz de aynı bağlamda kalarak, bu çalışmada idealizm ve realizm akımlarını tanımları, savları ve temellendirmeleri açısından irdelemeye; her iki akımın güçlü ve zayıf yanlarını karşılaştırmaya ve nihayetinde rasyonel ve reel işleyişe en uygun olan yaklaşımın hangi akımda tespit edilebilir olduğunun cevabını bulmaya çalışacağız.

1. Temel Kavramlar ve Genel Çerçeve

Gerçekliğin, gerçekte zihinsel veya düşünsel bir yapı olduğunu savunan bir

² Joseph M. Boncheski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev. Serdar Rifat Kiroğlu (İstanbul: Kabcı Yayınevi, 1997), 112-113.

³ Çoğunlukla, tanıtlamayla karıştırılan “temellendirme”, ileri sürülen bir teoremin veya görüşün, mantıksal tutarlılığına riayet etmek ve geçerliliğini sağlamaktır. Bu bağlamda “felsefenin, tanıtlamasız bir temellendirme olduğu” görüşü, bir fikrin tutarlılık ve karşılık bulmaklık açısından temellendirmeye olan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Nermi Uygur’un (1925-2005) bu hususa özellikle dikkat çekmesi, konunun öneminden ileri gelmektedir. Bkz. Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 49-58.

⁴ Temellendirme ilkesinden sonra gelen önemli ikinci ilke bağlam kurmadır. Bağlam kurma, teori ile pratiği, düşünce ile gerçekliği ortak zeminde örtüştürmedir. Mantıkta, matematikte, sosyolojide, pozitif bilimlerde olduğu gibi, dinsel ve felsefi yaklaşımlarda da bu ilkenin gözetilmesi önemsenmektedir. Zira bağlam oluşturma, hem zamanın ruhuna hitap etmedir hem de bütünlüklü bir fikriyatı oluşturmaktır. Örnekler ve gerekçeler için bkz. Nermi Uygur, *Kuram-Eylem Bağlam* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 44-49.

⁵ Temellendirme ve bağlam oluşturmaya “kuramsal ve eylemsel birlikteliğin sağlanması” olarak değerlendirildiğinde, söz konusu birlikteliğin veya uyumun sağlanması, kazanımın devamlılığını sağlamaktadır ve bu önemsenmekte olan üçüncü ilkedir. Geniş bilgi, örnek ve gerekçe için bkz. Uygur, *Kuram-Eylem Bağlam*, 86-90.

öğreti olan idealizm, gerçeğin özünde zihinsel kavramların, ideallerin veya bilincin olduğunu ileri sürer.⁶ Önde gelen idealist filozoflar arasında Platon (ö. MÖ 348/347) ve Hegel (ö. 1831) bulunmaktadır. Platon'un "İdealar Dünyası" doktrini,⁷ gerçeğin derinliğinin somut dağılımını ileri sürer ve onları evrensel kavramlarla ayırır. Hegel ise gerçekliği gerçekte ve ruhsal bir süreç olarak görür ve idealizmi evrensel diyalektik içinde mevcut olarak kabul eder.⁸ Realizm ise gerçeğin nesnel ve bağımsız bir varlığı olarak kabul eden bir bakış açısını ifade eder. Realistler, evrenin fiziksel ve bağımsız bir varlığı olduğunu savunur ve insan zihni dışında veya bilincin dışında var olan nesnel gerçekliği vurgular. Thomas Hobbes (ö. 1679), John Locke (ö. 1704) ve Immanuel Kant (ö. 1804) gibi filozoflar ise özgür düşüncelerin önde gelen temsilcileri olarak bilinirler. Hobbes, geçişli bir bakış açısıyla insan doğasını ve toplumsal sözleşmeyi tartışırken,⁹ Locke doğal hakları ve kişinin rolü yönünde

⁶ İdealizmin şüphelerinden biri, kuşkusuz, gerçeğin tamamen zihinsel olduğu yönündeki savı üzerine temellendirilmektedir; şöyle ki: "Biz, her ne kadar elimizi gerçeğe doğru uzatsak da idrak (düşünce)tan başka bir şey elimize geçmeyecektir. O halde kendimizden ve düşüncemizden başka bir şey elimizde yoktur. Başka bir deyişle kendi zannımızca ispat ettiğimiz her gerçeklik, aslında bizde meydana gelen yeni bir düşüncedir. O halde, kendimiz ve düşüncemiz dışında bir gerçeğe sahip olduğumuz nasıl söylenebilir? Oysa bu cümlenin kendisi de zan ve düşünceden başka bir şey değildir." Ancak buna şöyle eleştiri getirilmektedir: "Görüldüğü gibi, bu şüphe içinde bir gerçeklik filcümüle (az-çok) ispat edilmiştir. O da, bildiğimiz kendimiz ve düşüncemizin gerçekliğidir. Evet bu söz doğrudur. Ama bir şey daha var ki: Bu istidlâli yapan kimse şöyle zannetmiştir. Eğer hakikaten bir gerçeklik varsa, o zaman bunun bilgisini elde ettiğimiz zaman bunun bilgisine değil bizzat gerçeğin kendisine sahip olmamız gerekiyor. Oysa mesele bunun tam tersidir. Yani elimize geçen ilim ve bilgidir, gerçekliğin kendisi değil. Ama bu yanlış bir tasavvurdur, çünkü elde ettiğimiz sürekli olarak malum (bilinen) değil, ilim (bilgi)dir, fakat ilim her zaman keşfetme özelliğiyle birlikte elde ediliyor, özelliksiz değil. Aksi takdirde ilim olmaz. Hiç kimse de kendi dışımızdaki gerçekler hakkında bilgi sahibi olmakla bilgiye değil de dış gerçekliğin kendisine sahip olduğunu iddia edemez." Muhammed Hüseyin Tabatabaî - Murtaza Mutaharri, *Felsefenin Temelleri ve Realizm Metodu*, ed. Bahri Akyol (İstanbul: İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, 1996), 38.

⁷ Platon'a göre, İdealar Dünyası (Formlar Dünyası veya İdea Dünyası olarak da adlandırılır), maddi dünyanın ötesinde var olan ideal formların gerçekleştiği bir dünyadır. Bu ideal formlar, maddi dünyadaki nesnelere ve kavramların asıl özlerini oluşturur. Örneğin, bir sandalyenin maddi örneği geçicidir ve değişebilirken, İdealar Dünyası'ndaki "sandalye formu" değişmez ve mükemmel bir sandalyenin kavramsallaşmasını temsil eder. Bkz. Platon (Eflatun), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995).

⁸ Hegel'in "evrensel diyalektik" kavramı ve felsefi görüşleri genellikle onun tüm eserleri boyunca yayılmıştır. Hegel'in diyalektik yöntemi, her türlü karşıtlık ve çelişkiyi içerir ve bu çelişkilerin sürekli olarak aşılması ve sentezlenmesiyle evrensel bir gelişim sürecinin ortaya çıktığını öne sürer. Bu nedenle, Hegel'in "evrensel diyalektik" görüşü, onun felsefi sistematizmasının tamamında önemli bir rol oynar ve tüm eserlerinde de fark edilir. Tinin Fenomenolojisi ise özellikle bu hususta ilk aklı gelen eseridir. Bkz. Georg Wilhelm Fredrich Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, ed. Terry Pinkard - Michael Baur (Cambridge University Press, 2018).

⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: YKY, 2007), 1/14:96, 2/25:189.

bir yaklaşım benimser.¹⁰ Kant ise numenler (*noumenon*) ve fenomenler (*phenomenon*) arasındaki farkları ve tezahürlerini kullanarak nesnel gerçekliğin sınırlarını çizer.¹¹

Her iki akımın da temsilcileri, biri diğerinin eksikliklerini ve tutarsızlıklarını eleştirmektedir. İdealistler, realistleri, hayatın karmaşıklığını basitleştirmekle suçlarlar. Onlara göre, realist perspektif salt dışa dönüktür ve gerçeklik salt nesnel ve fiziksel olarak izlenebilmektedir. Dolayısıyla insanın zihninin rolünün gözlenmesi de söz konusu yaklaşımla mümkün olmaktadır. Ancak, idealistlere göre, gerçekliğin sadece fiziksel olmaması, aynı zamanda insanın zihnin yapısının aktive edilmesi ve onunla biçimlendirilmesi gerektiğine de işaret eder. Öte yandan, realizm, idealizmi gerçekliğin nesnel yapısına göz kapamakla ve ardı ardına aşırı soyutlama yapmakla suçlar. Bunlara göre, idealizm insan deneyimi ve gerçek dünya göz ardı edilerek soyut kavramlarla meşgul olur. Realistler, gerçekliğin sadece insan zihninin oluşturduğu bir fenomen olarak görmek yerine, nesnel varlığı ve onun yaşamalarını dikkate almayı savunurlar.

1.1. İdealizm nedir?

Türkçe karşılığı 'düşüncencilik' veya 'fikircilik' olarak ifade edilen idealizm, etimolojik açıdan, Hint-Avrupa dil grubuna bağlı Batı dillerinde *idee* kökünden türetilmiş olup; Türkçe'de *törebilim* ve *ülkücülük* manalarında da kullanılabilir.¹² En genel anlamıyla, yetkin olanın önceliğini ve üstünlüğünü vurgulama yaklaşımı olarak tanımlanabilen İdealizm; biraz daha teknik ve felsefi bir anlamda, kuşkuculuğun, pozitivism ve ateizmin tam karşısında yer alan bir öğreti olarak, insanın gerçekliğe ya da deneyime ilişkin yorumunda, ideal ya da tinsel olana öncelik veren bir tür soyutlama¹³ yaklaşımının adı olarak da ifade edilebilmektedir. Asıl felsefi anlamını 18. yüzyılın başlarından itibaren önce *idealist* sözcüğü taşıyordu. Geçmişe dönük belirleyici gönderme, Yunan düşüncesine, özellikle Platon'adır ve bu anlamda *idea* sözcüğü 15. Yüzyılın ortalarından itibaren İngilizcede kullanılıyordu. Yunanca *görmek* anlamındaki fiilden gelen bu kök sözcük, görünüş ile biçimden tutun Platon'a özgü tip ya da modele dek uzanan bir dizi anlam

¹⁰ Locke özellikle 1. Bölüm ve 3. Bölümde söz konusu temel bireysel hakları seslendirir bkz. John Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Kırilangıç Yayınevi, 2007), 1-4, 15-21.

¹¹ Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Naci Pektaş (Ankara: Gece Kitaplığı, 2024), 141 vd.

¹² Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 132; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 1/361.

¹³ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 531.

taşıır.¹⁴ Transandantal idealizm, metafiziksel idealizm, etik idealizm, estetik idealizm, dilsel veya dilbilimsel idealizm¹⁵ şeklinde türevleri de zikredilen idealizm'in esasen başlıca iki türü vardır: a) Birçok çeşitli tanıma karşın, düşüncelerin bütün gerçekliğin temelinde yattığı ve gerçekliği biçimlendirdiği savunulan asıl felsefi anlamı ki, bu, Mutlak İdealizm olarak da değerlendirilmektedir. Hegel'le de özdeşleşen bu anlayış, *solipsizme*¹⁶ yakın bir savunuya yakın durmaktadır. b) Daha üst ya da daha iyi bir durumun davranışı yargılamak ya da eylemi belirlemek için sunulduğu düşünme biçimi şeklindeki daha geniş modern anlamı¹⁷ ki bu da Kant, Fichte (ö. 1814), Berkeley (ö. 1753) ve Schelling'in (ö. 1854) ortaya koydukları idealizm düşüncelerine karşılık gelmektedir. İdealizm ile realizm arasındaki karşıtlıkları zaten mukayeseli olarak müstakil bir alt başlıkta irdeleyeceğimizden dolayı, idealizmin geniş bir tarihsel tahlilini ve/veya idealizmin esas karşıtı durumunda olan materyalizmi burada uzun uzadıya zikretmek istemeyiz. Ancak, konu bütünlüğü oluşturabilmemiz açısından kısa bir hatırlatmada bulunmanın faydalı olabileceğini düşünüyoruz. Şöyle ki; 20. yüzyılın ilk yirmi beş yılı boyunca, Avrupa'nın başlıca ülkelerinde, en büyük etkiyi yaratmış olan akımın İdealizm olduğu; ancak yaratmış olduğu etkiyi, 1925 yılı olaylarında, Batı ülkelerinin hemen hemen çoğunda tümüyle yitirmiş olduğu bilinmektedir. Bu durum, özellikle İngiltere için doğrudur. Almanya, Fransa ve İtalya'da ise İkinci Dünya Savaşı'na kadar etkin bir güç olarak kaldığı bir gerçektir. İşte bu nedenlerle idealizmle daha uzun bir süre ilgileneceğiz¹⁸ gibi görünmektedir. Bu nedenle, idealizm, hem realizmin karşıt olarak düşünce hayatımızda hem de epistemik anlamda gerçeklik ve doğruluk arayışımızda kendisinden söz ettirmeye devam etmektedir. Bu durum, metafiziksel alanlardaki yetersizliğimizin henüz aşılammış olmasından ve de insanoğlunun gerçeklik arayışının tamamlanmamış olmasından ileri gelmektedir.

Felsefede idealizm, bütün önemli çeşitlemeleriyle, tanrısal ya da evrensel düşüncelerin esas olduğunu var sayıyordu.¹⁹ Nitekim, G. Politzer (ö. 1942), *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*'nde, materyalist felsefenin neliği ve savları hakkında sağlam bilgi edinmenin gerekliliğini ileri sürerken, idealist felsefeye olan karşıtlığı dolayısıyla materyalist felsefeye daha ciddi yaklaşımın sergilenmesi gerektiğini, idealizm hakkında dile getirdiği şu görüşüyle ortaya

¹⁴ Sarp Erk Ulaş vd., *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 713-720.

¹⁵ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 531-532.

¹⁶ Türkçede "tenbencilik" olarak da ifade edilen solipsizm, insan düşüncesinden bağımsız bir gerçekliğin varlığını reddeder. Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Savaş Yayınları, 1984), 171.

¹⁷ Boncheski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, 50.

¹⁸ Boncheski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, 50.

¹⁹ Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 185.

koyar: “Gördüğümüz öğretimle, yaşayış ve düşünüş alışkanlıklarımızla, idealist anlayışlar, farkında olmaksızın hepimizin içine az ya da çok işlemiştir.”²⁰ Böylece idealizmin ehemmiyeti hakkında da dikkate değer bir yargıda bulunmuş olur. Bundan dolayı, idealizmin, düşüncenin birinci derecede önemli olduğunu ileri sürmesinde, varlığı, düşüncenin yarattığını ya da başka bir deyişle maddeyi, ruhun yarattığını ileri sürmesinde²¹ şaşılacak bir durumun söz konusu olmadığı düşünülmektedir.²² Nitekim idealizmin, dünyanın bir ruh ile açıklanmasını temel alan öğretisine *Felsefî İdealizm*²³ denmektedir. Bu öğretisi, felsefenin temel sorusuna, en önemli, başlıca ve ilk öge düşüncedir diye yanıt veren bir öğretimdir.²⁴ Felsefi tartışmaların dışında olduğunu ileri süren din de (özellikle Katolik Hıristiyanlık), gerçekte, idealist felsefenin dolaysız ve mantıklı bir sunuluşu olarak değerlendirilebilir. *Ahlâkî İdealizm*²⁵ ise, insanın kendisini bir davaya, bir ülküye adanması olarak tanımlanır.²⁶ Devrimciler, Marksistler, Sosyalistler, Toprak ve Dil Ülkücüler vb. tüm ülkü sahiplerini bu bağlamda zikretmek olasıdır. Ancak; yine de bu ülküye gönül verenler felsefi idealizm denilen şeye karşıydılar.²⁷

1.1.1. İdealizmi Savunan Filozoflar ve Görüşleri

İdealizm geleneğinde birçok filozof bulunmakla birlikte ilkleri arasında Platon, G. Berkeley (ö. 1753), J. G. Fichte (ö. 1814), G.W.F. Hegel, I. Kant, F.W.J. Schelling zikredilebilir. Düşünürler ve felsefeleri hakkında edinilecek bilgi, onların ortaya koydukları akımın perspektifi hakkında da malumat bildirdiğinden, zikri geçen filozofları birkaç cümleyle hatırlamakta fayda mülhaza edilmektedir. Şöyle ki; Platon “İdealar Dünyası” savı ile gerçekliğin ancak ilkeleri sabit olan düşünce evreninde aranabileceğini savunarak ve bu yönde zihinsel kavramlar ortaya koyarak idealist bir perspektif ortaya koymuştur.²⁸ İdealizmin önemli savunucuları arasında yer alan Berkeley “varlık düşünmekten/sürdürmekten ibarettir”²⁹ mottosuyla gerçekliğin

²⁰ Georges Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri* (İstanbul: Neden Kitap Yayıncılık, 2012), 65.

²¹ Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, 53.

²² Nitekim Wilhwlml Dilthey'e (1833-1911) de, idealist yaşama felsefesi tinsel yaşamaya, düşünsel yaşamaya her şeyin üstünde bir güç tanıyordu ve bu yaşama filozoflarının ilgileri ruhbilimsel yaşantıların tüm alanını kaplıyordu. Bkz. Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 50.

²³ Ivan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yayınları, 1991), 227-229.

²⁴ Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, 53.

²⁵ İdealizmin Epistemik ve Sınıfsal Kökleri için bkz. Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, 230-231.

²⁶ Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, 53; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/361.

²⁷ Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, 53.

²⁸ Platon, *Devlet* (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005), 63-66.

²⁹ Söz konusu motto Berkeley'in öncü iki eserinde ortaya koyduğu gibi onun idealizm ve realizm ile ilgili genel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Geniş bilgi için bkz. George Berkeley, *A Treatise*

zihinsel bir hususiyet olduğunu ileri sürmüş ve bu savıyla da idealizmin temel taşlarından birini oluşturmuştur. Alman idealizminin önemli savunucuları arasında zikredilen ve “ben” düşüncesini merkeze alarak kendilik bilincinin yaratıcılığını ima eden Fichte de insan bilincini ve özgürlüğü vurgulayarak idealist savunuyu temellendirmektedir.³⁰ Yine Alman idealizminin öncü isimlerinden birisi olan ve “Tarihsel Diyalektik” savıyla düşünce tarihine ismini duyurmuş olan Hegel ise gerçekliğin gerçekleşmekte olan bir süreç olduğunu ileri sürerek idealist bir tavır ortaya koymuştur.³¹ Onun yaklaşımına göre, tüm gerçeklik esasen bir süreç içinde evrimleşerek ya da evrimleşen bir “ruh” olarak³² seçilmek suretiyle tezahür etmektedir. Esasen Hegel “Evrensel Diyalektik” savıyla mutlak idealizmin de temsilcileri arasında yer alır. Her şeyin insan zihninin bir yaratımı olarak değerlendirilmesi ise solipsizme yaklaşma olarak değerlendirilmekte ve bu yönüyle eleştiriye de konu olabilmektedir. Bir diğer öncü Alman düşünür olan Kant ise “fenomenler” ve “noumenler” arasındaki ilişkiyi kullanarak, gerçekliğin insan belleğinin bir kavrayışı olduğunu ve belleğin ortaya konulmasıyla bu hususta bir çerçevenin çizilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Kant da bu perspektifle idealist bir özgürlük düşüncesini ortaya koymuştur. Esasen Kant, kendi gerçekçi yaklaşımını oluştururken idealizm ve realizmi sentezlemiştir.³³ Ona göre, gerçeklik hem nesnel gerçeklikten hem de insan zihninin yapılarından etkilenir. Onun “şey” (ding an sich)³⁴ kavramı da gerçekliğin insan deneyimine nasıl bağlı olduğunu vurgular. Alman idealist hareketinin bir parçası olarak bilinen Schelling de doğa elementi ve mutlak idealizm üzerine çalışmalar ortaya koymuş³⁵ bir filozof olarak zikredilebilir.

1.1.2. İdealizmin Savları Nelerdir?

Bütün idealist filozofların kanıtlarının temeli Berkeley’in düşünüş tarzında

Concerning the Principles of Human Knowledge (Oxford: Oxford University Press, 1710); George Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (*Hylas ve Philonous Arasındaki Üç Diyalog*) (Oxford: Oxford University Press, 1713).

³⁰ Teorik ve Pratik bilgilerin kaynakları hakkında geniş bilgi için bkz. J. G. Fichte, *The Science of Knowledge*, çev. Peter Heath - John Lachs (New York: Cambridge University Press, 1982).

³¹ Georg Hegel, “The Philosophy of History”, (ts.), 1-43.

³² Hegel “sipirit” düşüncesini “geist” olarak ifade eder, bkz. Hegel, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, xxv, xxvii-xxxv.

³³ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2000), 115-116.

³⁴ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, 158.

³⁵ Bkz. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *The Ages of the World: Book One: The Past (Original Version, 1811) plus Supplementary Fragments, Including a Fragment from Book Two (the Present) along with a Fleeting Glimpse into the Future*, çev. Joseph P. Lawrence (Albany: State University of New York Press, 2019).

bulduğundan,³⁶ bu alanda Berkeley'in ileri sürdüğü savların başlıcalarının neler olduğunu ve bize neyi tanıtlamaya³⁷ yönelik olduklarını belirtmekte yarar vardır. Berkeley'in idealist düşüncesi özetle şunları savlamaktadır:

-Ruh maddeyi yaratır

-Dünya bizim düşüncemiz dışında mevcut değildir

-Şeyleri yaratan bizim fikirlerimizdir.³⁸

Berkeley'in savlarında da görüldüğü üzere, idealizmin, realizmden ziyade materyalizme karşı olan bir öğretisi olduğu görülmektedir. Nitekim *idealist* terimini 17. yüzyılın sonlarında ilk kez kullanan ve maddi dünyanın varoluşuyla ilgili kuşkularından dolayı Platon'u idealistlerin en büyüğü olarak gören Leibniz (ö. 1716),³⁹ idealisti, duyuuları önemsemeyen ve materyalizme karşı olan filozof anlamında kullanmıştır.⁴⁰ Özne idealizm anlamında bir görüş olarak bunun en etkili bir şekilde 18. yüzyılda yaşamış olan Berkeley'de görülmektedir. Berkeley, bilebildiğimiz bütün şeylerin duyuuların ürettiği idealar olduğu konusunda J. Locke ile aynı görüştedir. Fakat Berkeley ortaya çok önemli bir-iki soru atar: a) Her şeyden önce, eğer bütün bilebildiklerimiz duyuuların ürettiği idealar ise, duyuulara neden olan zihin dışındaki nesnelere gerçekten var oldukları sonucunu çıkarsamak için elimizde herhangi bir temel var mıdır? b) İdealarımızın herhangi bir şeyi şu ya da bu şekilde "kopya" ettiğinden nasıl emin olabiliriz?⁴¹

Belki epistemolojik idealizm anlamında realizme karşı olarak idealizmin iddiaları şöyle sıralanabilir:

-İnsan zihni sadece kendi idelerini bilebilir. Dolayısıyla;

-İnsan, bilgisine sahip olmadığı bir şeyin varoluşunu öne süremez

³⁶ Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, 60.

³⁷ Tanıtılma hakkında geniş bilgi için bkz. Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, 49-54.

³⁸ George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), 35-134 Her şeyin insan usunun bir ürünü olarak görmek, aynı zamanda solipsist tavır alışa uygun olduğundan, düşünürün esasen kastının, insan düşüncesinden bağımsız bir gerçekliğin varlığını reddetmek olmayıp, değerini insan algısına bağlı bir hususiyet arz ettiğini ortaya koymak olduğu anlaşılmalıdır.

³⁹ Bkz. G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, çev. Peter Remnant - Jonathan Bennett (United Kingdom: Cambridge University Press, 1996), 20, 33, 170, 222. Platon, *Devlet*, 6. Kitap, 505a-509a.

⁴⁰ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 531; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/361; Williams, *Anahtar Sözcükler*, 183; Aliye Çınar, *Rasyonel Teoloji* (İstanbul: Düşünce Kitap Kırtasiye, 2008), 124.

⁴¹ M. Stanley Honer vd., *Felsefeye Çağrı, sorular ve Seçenekler*, çev. Hasan Ünder (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 113.

-Varlık zihinden bağımsız değildir. Dolayısıyla;

-Varlıklar ya da fiziki nesnelere, onları algılayan ya da onların bilincinde olan bir zihinden ayrı ve bağımsız değildir.⁴²

Öznel idealizme kaydığı ve sorulara makul cevaplar veremediği gerekçesiyle bu son maddeye ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Daha açık bir ifadeyle, eğer gerçeklik solipsist “ben”in, var olduğunu algıladığı şeyle sınırlıysa, algılayan biricik özne olarak ben, dünya hakkında düşünmeye son verdiği zaman, dünya var olmaktan çıkar. İşte bu görüş çoğu kişiye garip ve abartılı gelebilir. Bu yüzden, tekbencilüğün aşırılığından kaçınmak için temkinli bir öznel idealist, idealar için bir dış kaynağa bel bağlar. Berkeley, bu aşırı görüşün saçmalığından kaçınmak için, ideaların en temeldeki kaynağı olarak işin içine Tanrı’yı sokar. “Gerçeklik idealardan ibarettir; ama Tanrı onları sürekli “zihninde” tuttuğundan ideaların varoluşu süreklidir”⁴³ şeklinde bir formülasyon geliştirir.

1.1.3. İdealizme Yöneltilen Eleştiriler Nelerdir?

İdealizme yöneltilen eleştirilerin genel yaklaşımı şu ifadede kendini ortaya koymaktadır: İdealizm fikirleri bildirir, ilan eder, onlara geçit yaptırır; ama gerçekte idealizm, fikirleri ne kadar az anlıyorsa onlardan o kadar çok söz eder; fikirlerden her şeyi açıklamalarını ister, ama fikirler onun için açıklanamaz olarak kalır.⁴⁴

İdealizm, tecrübe dünyasında ve duyarlar dünyasında sahip olduğumuz bilgilerin kaynağının salt zihin olduğunu veya daha da marjinal bir iddiayla, her şeyin kaynağının *ben* (solipsist/*tekbenci*) olduğunu ileri sürerken, karşılaştığı sorulara cevap vermemektedir; hatta bazen gülünç durumlara düşebilmektedir. Buna örnek olması bakımından bir soru ve bir vaka üzerinden konu şöyle serimlenebilir: a-(soru) ayak parmağım taşa çarptığı zaman, idealist, acının nedenini nasıl açıklayabilir? b-(vaka) yağmurlu havada kapıda bekleyen Berkeley’ye kapı aralamak gerekmez; zira bu onun kendi düşüncesinin ürünüdür. Ekmek ve su da düşüncenin sadece birer formu olduğundan, gerçekte aç kalmaları mümkün olmayacaktır, bir ikramda bulunmaya veya yemek hazırlamaya gerek yoktur. Bunun gibi istihzai daha

⁴² Bkz. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 35 vd. Fiziki nesnelere varoluşunu, onların algılanmış olmalarına eşitleyen (var olmak algılanmış olmaktır sözüyle, ki bu hususta çokça eleştiri alacaktır) Berkeley, burada idealizmini aşırı uç nokta olarak Solipsizme vardırılmaktadır.

⁴³ Honer vd., *Felsefeye Çağrı, sorular ve Seçenekler*, 114.

⁴⁴ Georges Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Hasan Erdem (İstanbul: Neden Kitap Yayıncılık, 2012), 215.

nice itirazlara idealistin maruz kalması kaçınılmaz olmaktadır.

İdealizmin en gelişmiş halinin Kant'ta olduğu anımsanacak olursa,⁴⁵ onun da görüngüler dünyasının tamamen bizim temsillerimizden oluştuğu düşüncesinde olduğu görülür.⁴⁶ Kant, bu görüngüler dünyasının ötesinde tamamen kendinde şeylerden oluşan bir dünyanın var olduğuna; ancak bu dünyaya bizim nüfuz etmemizin imkânsızlığına işaret eder. Bir başka ifadeyle numenal dünyanın şeylerine, herhangi anlaşılır bir form vermek mümkün değildir.⁴⁷ Bu yaklaşıma da pek ala içinde bulunulan gerçeklikten hareketle itiraz edilebilir. Şöyle ki, anlam vermek mümkün olmayacağını bile bile bir anlam arayışı içinde olmak bir tezat değil midir? Esasen bu noktada Kant'ı, kendi sözünü refere ederek yanlışlamak da olasıdır, şöyle ki; “dinin hakikatlerinin akla indirgenmesi fanatizm üretme”⁴⁸ sebebi oluyorsa, neden reel olan şeylerin değerlendirilmesinde de aynı iddia geçerli olmasın? Realiteden kasıt fenomenal âlemde olan her şeydir. Şayet bunun gerçekliği ya da neye göre gerçek kabul edildiği tartışma sebebi edilecek olursa ve halen daha öznelci bir idealizme yaklaşılmaması söz konusu ise; bu durumda da izah gerektirecek bir başka *açmaz*a yol alınıyor demek olacaktır ki, söz konusu açmaz “duyulanım” olarak ifade edilebilir.⁴⁹ Beş duyu ile algıladıklarımızın tamamı sadece zihinde olan fikirler ise (duyulanım), o halde biz, zihnimizin içindeki fikirleri mi görüyor-ışitiyor ve tadıyoruz? Oysa biz, duyulanım dünyasının gerçekliğine fizik diyoruz. Haddizatında fizik dünya ile gerçeklik alanı bir ve aynı şeydir.⁵⁰ İslâm Filozoflarından olan Sühreverdî (ö. 1191) de “herhangi bir şeyin sureti düşüncede belli olmadıkça onu idrak etmiş olamazsın” der.⁵¹ Çünkü ona göre, idrakin o şeye mutabık olması icap eder. Bir şeyin düşüncede belli olması; onun olduğu gibi idrak edilmesinin de şartıdır.⁵² Mesela hayvanlık sıfatı hayvanın irisine de ufağına da uygun düşer, fakat zihinde ölçülemez. Ancak bir gerçekliğinin olması ve duyusal olarak da bizim bunu müşahede etmiş olmamız gerekir ki ölçülelim. Bu açıdan yukarıda zikri geçen görüşüyle Sühreverdî'nin de realizme yakın, idealizme mesafeli bir duruş sergilediği söylenebilir.

⁴⁵ Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 99.

⁴⁶ Kant'a göre, gerçek olan dünya yalnız apriori bilinç formları ile kavradığımız, yani ideal olan “fenomenler” alanıdır. Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 115.

⁴⁷ Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 99-100.

⁴⁸ Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 100.

⁴⁹ Duyulanım ne demektir? Görme, işitme, tatma vs. algı da duyulanım demektir. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Fehmi Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar* (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2009), 155.

⁵⁰ Teoman Ş. Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 58.

⁵¹ Ebu Necîb Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, çev. Saffet Yetkin (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 7.

⁵² Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, 7.

Eğer algı ya da duyulanım beyinden bağımsız bir “zihnî faaliyet” ise zihnin beyin olmaksızın nasıl algıda bulunduğu yani zihin ve beyin ilişkisi de açıklanmak durumundadır. Bu tür tenkit ve yaklaşımlar, Berkeley’in ileri sürdüğü iddialarının (idealist görüşlerinin) yanlışlanmasına ya da iddialarının geçersiz kılınmasına dönük çabaların bir eseridir ve kendi içinde bir tutarlılık barındırdığı da ifade edilebilir. Nitekim Berkeley’in idealizminin aşağıdaki analogide görüldüğü üzere tamamen mantıksal tutarlılık ilkesi bakımından eleştiriye tabi tutulduğu da belirtilmek durumundadır. Mezkûr analogi şöyle kurulmaktadır:

-Zihin gayri maddi ise yaygınlığı ve şekli yoktur.

-Yaygınlığı ve şekli yoksa sınırı da yoktur.

-Eğer sınırı yoksa

1) Şahıstan şahısa değişen ferdi zihinlerden bahsedemeyiz. Zira ferdlilik sınırla mümkün ve kaimdir. Sınır olmaz ise, ferdlilik olamaz. Öyleyse farklı insanların farklı düşüncelerini, farklı zihin faaliyetlerini nasıl izah edeceğiz?

2) Eğer zihnin sınırı yoksa insanın zihni ile Tanrı'nın zihni arasında da bir fark, hudut yok demektir. Sınırsız olan tekdir. Şu hâlde Hâlikle (Yaratıcı) mahlûkta (yaratılmış) tek bir zihin var demektir.

Eğer öyleyse herkesin, her şeyi tamamen bilmesi gerekirdi. Hâlbuki öyle değil! İnsanların zihin gücü ve bilgisi mahduttur. Şu hâlde, şahıslar arasında ve insanla Tanrı arasında zihin farklı olduğuna göre zihinler ferddir. Eğer düşünme faaliyetlerinin zemini beyin değil de beyni de içine alan bir zihin ise, bunun mâhiyeti nedir, ferdfleşme ilkesi ve sebebi nedir? Yani zihin nedir ve neden şahıstan şahısa değişiyor?⁵³

Tanrısal zihin açısından ise durum daha paradoksaldır. Zira eğer fikirler duyulanım ise, tüm fikirler de Tanrı'nın zihninde olduğuna göre, Tanrı'nın zihninde duyulanım oluyor demektir? Ve duyulanım da duyu organlarını gerektirdiğinden,⁵⁴ ya antropomorfik bir savunu yapılmak durumundadır ki, bu durumda da Tanrı'nın biricikliği ve mükemmelliği sorunu söz konusu olacaktır; ya da zihnin duyulanım ile ilişkisi salt bir fiziksel farkındalık olarak değil, sezgisel bir durum olarak da açıklanmak durumundadır. Nitekim söz konusu yaklaşımın adım adım antropomorfizme götürdüğü gerekçesiyle, duyulanıma dair iddiaların yeterince irdelenmeden seslendirildiği ileri sürülerek, idealizm ve savunucuları (Descartes (ö. 1650), Kant ve diğer idealist filozoflar) eleştirilmiştir. Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığı şeklindeki

⁵³ Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, 155-156.

⁵⁴ Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, 156.

Hristiyan inancının *negatif benzerini*⁵⁵ de yine idealistlerde (Locke, Berkeley) görmek mümkündür.⁵⁶ Bu yönüyle de yine idealizm eleştirisi almaktadır.

İçinde olduğumuz veya karşı karşıya bulunduğumuz dünyanın esas doğasının ne olduğu sorusunu “zihinsel” olmaklıkla açıklayan idealizm, en büyük eleştiriyi gerçeklik ve algı hususunda almaktadır. Zira böyle bir kabul, yukarıda da değinildiği üzere “solipsizm”⁵⁷ sınırına dayanır ki bu da varlık ve gerçeklik hakkında algının rolü hakkında daha başka bir sorun başlığının açılmasına neden teşkil eder. Her ne kadar zekice bir adımla Berkeley fikirlerin zihnimizde olduğuna dair hiçbir kuşku olmadığını “zihnin dışındaki şeylerin varlığı konusunda ne gibi bir garantimiz var? Bilebileceğimiz tek şey tanım gereği fikirlerdir”⁵⁸ savını ileri sürse de bu görüşünü genel gerçeklik ilkesi bağlamında temellendirmesinin güç olduğu açıktır.

1.2. Realizm Nedir

Türkçe karşılığı *gerçekçilik* olarak zikredilen ve kendi içinde ‘*Ontolojik realizm, Kavram realizmi, Bilimsel realizm, Matematiksel realizm, Mantıksal veya Kipsel realizm, Hukukî realizm, Etik-Estetik realizmi, Ekonomik realizm*’⁵⁹ veya ‘*Kritik realizm, Naiv realizm, Sanatsal realizm*’⁶⁰ gibi türevleri de bulunan realizm, 19. yüzyıla kadarki tarihi seyri içinde birçok farklı anlam kırılmalarına uğrayarak varlığını sürdürmüştür. Zaman zaman *idealizm* ve *natüralizm* anlamında kullanılmış olsa da daha çok *materyalizm* anlamı kastedilerek kullanılmış⁶¹ ve daha sonra bu yüklenen anlamı dolayısıyla idealizmin açık

⁵⁵ İslâm’ın tevhid akdesine göre, Allah’tan başka herşeyin benzeri ve/veya zıddı bulunur. Bir şey ya benzeriyle ya da zıddıyla bilinir. Oysa Allah yegâne/biricik/tek olduğundan onun zıddı da bulunamaz. Zira bir şeyin zıddı, o şeyin negatif benzeri anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Allah asla başka bir varlıkla (şeytan gibi) karşılaştırılmamaz. Yani “Allah-şeytan” ikilemi ve kıyası yapılamaz, ancak “melek-şeytan” kıyası ve değerlendirmesi yapılabilir. ama Hristiyanlıkta var olan antropomorfik yapı, bu duruma ters düşmektedir. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*.

⁵⁶ Hristiyanlık’a göre “Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmıştır”. Bu görüşün negatif benzeri ise “İnsanın Tanrı’yı kendi suretinde yarattığı” düşüncesidir. Her ikisinde de Tanrı’yı kişileştirme (Antropomorfizm) hatası işlenmekte ve bu da idealizmin temel iddiasıyla çelişmektedir. Konu hakkında geniş bilgi için Bkz. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*; John Locke, “Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler”, (ts.).

⁵⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979), 169; Solipsizm; insanın (bireyin) düşüncesinden bağımsız bir gerçekliği reddeden; bütün gerçekliklerin insanın düşüncesinin bir ürünü olduğunu iddia eden sosyolojik bir kavram olup, Türkçe’de “tekbencilik” olarak ifade edilmektedir. Bkz. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 1984, 171.

⁵⁸ Alexander Moseley, *A’dan Z’ye Felsefe*, çev. Ali Süha (İstanbul: NTV Yayınları, 2014), 138.

⁵⁹ Bkz. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 877-878.

⁶⁰ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 145-146.

⁶¹ Bkz. Williams, *Anahtar Sözcükler*, 145.

hedefi haline gelmiştir.

Ancak bugün realizmin ne olduğuna dair çerçevesi belirlenmiş bir tanımının yapılabildiği söylenebilir. Buna göre realizm, idealizmin zıddı olarak anlaşılmakta ve gerçek olanın, gerçeği olduğu gibi kabul edenin, gerçeğe uygun olanın karakteri⁶² şeklinde de tanımlanmaktadır. Genel olarak ise realizm, olguları gerçekte oldukları şekliyle nesnel olarak ve dürüstçe kabul etme tavrı veya belli bir kategoriye giren varlık ya da nesnelere zihinden bağımsız olduklarını öne süren öğretisi⁶³ olarak tanımlanmaktadır.

İnsan zihninden bağımsız bir dış gerçekliğin var olduğu esasına dayanan bu dünya görüşü, bir şeyi, nasıl ise öyle kabul etmeyi savunur. Yani varlığı en yalın ve yorumsuz haliyle kabul etmek, gerçeğin (ve belki de hakikatin) tek yoludur. Sistemini bu görüş üzerine bina eden realizmin de zamana, mekâna, durumlara ve karşılaştığı görüşlere bağlı olarak türevleri, savları, eleştirileri olduğu gibi, eleştirildiği de bilinmektedir.

1.2.1.Realizmi Savunan Filozoflar ve Görüşleri

Felsefi bir geleneğe isim olması yanı sıra sanat, edebiyat ve bilimde de kullanılan bir terim olan realizm genellikle, dünyayı nesnel bir şekilde ele alır ve gerçekliğin nesnel ve bağımsız olduğunu savunur. Realist filozoflar, gerçeğin evrensel prensiplerini araştırırken, duylara dayalı gözlemlerle ve bilimsel yöntemlerle gerçeği anlamaya çalışırlar. Bu anlamda görüşler ortaya koyan ve felsefi realizmin öncüleri arasında yer alan isimler arasında Aristoteles, T. Hobbes (ö. 1679) ve J. Lucke (ö. 1704) zikredilmektedir. Antik dönemin en etkili filozoflarından biri olan Aristoteles (ö. MÖ 322), realizmin erken bir temsilcisidir. Ona göre, gerçeklik nesnel ve bağımsızdır ve insanlar bu gerçeği duyları aracılığıyla kavrayabilirler. Aristoteles, bilginin deneyimden ve gözlemlerden geldiğini savunmuş ve felsefi çalışmalarını bu doğrultuda şekillendirmiştir.⁶⁴ İngiliz filozof ve siyaset teorisyeni olan Hobbes, realizmin modern bir temsilcisidir. Ona göre, gerçeklik maddi ve fiziksel dünyadaki varlıklarla sınırlıdır. Hobbes'un düşünceleri, insan doğasını ve toplumun işleyişini anlamaya yönelik gerçekçi bir yaklaşımı içerir.⁶⁵ Empirist bir filozof olan Locke, gerçekliğin insan deneyimi ve duylarıyla anlaşılabilir olduğunu savunmuştur. Ona göre, bilgi doğrudan deneyimden gelir ve insan

⁶² Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 145.

⁶³ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 877.

⁶⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 1. Kitap, 982a.

⁶⁵ Hobbes, *Leviathan*, 921. Kısım 14.

zihni boş bir levha (tabula rasa)⁶⁶ gibi doğuştan gelir, deneyimlerle dolup taşar. Bu nedenle, Locke'un realizmi deneyimcilik ile sıkı sıkıya bağlantılıdır.

1.2.2.Realizmin Savları

İdealizmi gerici bir felsefe olarak değerlendiren ve “safça gerçekçiliğe” başvurmanın, en zavallı *safsatalardan* biri olduğunu ileri süren Lenin (ö. 1924), “bir tımarhaneden ya da idealist filozofların okulundan geçmemiş sağlam kafalı her insanın “safça gerçekçiliği”, bizim duyularımızdan, bilincimizden, “ben”imizden, ve genel olarak insandan *bağımsız olarak* şeylerin, çevrenin, dünyanın varlığını kabul etmekten ibaret”⁶⁷ olduğunu deklare eder. Çevremizde bilinçten bağımsız bir dünya bulunduğu kabulü, solipsist düşüncenin reddi anlamında bir dolaylamayı da içerir. O. Hançerlioğlu'nun (ö. 1991) da değerlendirmesinde ortaya koyduğu gibi, daha açık bir ifadeyle şöyle denebilir:

Her basit varlık da bilir ki taşları, toprakları, ağaçları vb. var eden insan bilinci değildir. Çünkü bunlar dünya üstünde insanlar var olmadan önce de vardı. Dünya, milyarlarca yılını, bu doğal varlıklarıyla birlikte insansız yaşamıştır. Örneğin kuşların, kendi bilincinin ya da insan bilincinin ürünü olmadığını ve kendisinin dışında bağımsız olarak var bulunduğunu çocuklar bile bilir.⁶⁸

Nesneler, o nesnelere verilen isimler, onların bizdeki algısına yaptığımız değerlendirmeler ve bu değerlerin tüm farklı bireylerde aynı gerçeklikle kabul edilmesi vb. göstermektedir ki, insan zihninden bağımsız bir dış gerçeklik vardır.

Tecrübi dünyamızda kullandığımız ve tarihen sabit olan bir kavram şemamız vardır. Söz konusu kavramların yüklenmiş oldukları anlamların bir gerçeklik değeri ve genel geçer doğruluğu da olmak durumundadır. Kullanılan kavramların salt fikir ürünü olmayıp, aynı zamanda gerçeklikte de karşılığının olması zaruret derecesinde gerekli görülür. Ontolojik bir ifadeyle, söz konusu zaruret veya gereklilik, “düşüncede olmayanın nesnesi yoktur; nesnesiz düşünce ise çıldırır”⁶⁹ gibi bir gerekçe üzerine bina edilebilir. Buna göre,

⁶⁶ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), 12, 61-77.

⁶⁷ V. İ. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm, Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar*, çev. Sevim Belli (İstanbul: Eriş Yayınları, 2013), 59.

⁶⁸ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/217.

⁶⁹ Not: Bu söz, Nietzsche'nin genel felsefi düşüncelerine ve tema-larına oldukça uygun düşmektedir. Nietzsche'nin eserlerinde, düşüncenin nesnesiz olmasının veya nesnesiz düşüncenin çıldırtıcı etkilerinin altını çizen birçok pasaj bulunmaktadır. Bkz Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, çev. A. Turan Oflazoğlu (İstanbul: Cem Yayınları, 1984); Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür

düşüncede var olan ve dolayısıyla da kavramsal olarak varlığını tezahür ettirmiş olan şeylerin bir nesnel gerçekliği olmalıdır. “Varlık kendini dilde gösterir”⁷⁰ ifadesindeki ontolojik tespit de realizmin iddialarının temellendirilmesinde refere edilebilir. Bu ifadeye göre, anlam ifade eden ve kullanılmakta olan kavramların gerçeklikte de bir karşılığı bulunmak durumundadır.⁷¹ İdealizmin de realizmin de düşünce, kavram ve gerçeklik hakkında belli düzeyde bir kabulleri olduğuna göre, epistemik açıdan esas sorunun algı ve kesin bilginin imkânı ile ilişkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla her iki disiplin veya yaklaşım biçimi, ancak ötekinin zayıf yönü üzerinden bir temellendirme ve kritik yapmaya çalışır. Zira gerçekliğin duyularımıza konu olması kadar gerçekliğin idelerimize konu olması da bireylerin algılamalarına bağlı olarak çeşitlilik gösterir ve bu durum epistemik bir kesinliğe ulaşmada karşılaşılan önemli bir engel olarak zikredilmek durumundadır. Nitekim Teoman Duralı'nın (ö. 2021) bu hususta serdettiği şu ifadeler, konuya anlamlı bir yaklaşım olarak da değerlendirilebilir:

Gerçekliğin, duyularımıza konu olması, yani algılanır olması hâline 'olay' diyoruz. Belli bir 'olay'ın, onu başkalarından ayıran belirgince çizilmiş sınırlar içinde, anlamı açık-seçik dil ile mantık birimleri aracılığıyla tanıtılması ise bilgidir. Şu var ki, gerçekliği henüz zamana, mekâna, sana, bana, ona göre değişmez bir esâsa oturtamadığımız görülüyor. O halde gerçeklikten türetilen bilgi de sağlam ve güvenilir cinsten olmayacak. Gündelik yaşama düzleminde bile sağlam, güvenilir bilgilerden yoksun isek gerek birey gerekse toplum seviyesinde yolumuzu yordamımızı nasıl bulacağız? İşte *Eflâtun*'dan beri felsefenin çözmeye çalıştığı en temel sorun bu.⁷²

Metinden de anlaşılacağı üzere, realizmin, bir durumdan anlamlı tarzda söz edebilmek için o 'durum'un dışına çıkmanın şart olduğu görüşü,⁷³ salt bir kendi görüşünü savunmak olarak algılanmamalı, aynı zamanda idealizmin iddiasına karşı bir eleştiri olarak da değerlendirilmelidir. Bu yaklaşımın benzerine çoğu realist düşünürde rastlamak mümkündür. Nitekim Aristoteles'in *güzellik* algısına dair yaklaşımı da bu görüşü teyit eder.

Yayınları, 2010); Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020); Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü-Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011); Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *İnsanıklar*, çev. Ergin Altay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).

⁷⁰ Wilhelm von Humboldt, (*Documenta Semiotica*) *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (Berlin: Oms, 1974), 212.

⁷¹ Makul olmayan ve anlamdan da yoksun kavramlar insan zoruyla pekâlâ türetilbilir; absürt birer kavram olarak 'zıptırış' veya Baykan'ın "Pitu"su gibi... Bkz. Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, 250.

⁷² Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 58.

⁷³ Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 58.

Aristoteles'e göre, güzellik ideası var olduğu için güzel bulduğumuz nesnelere sanat eserleri bir varlık kazanmıyorlar, tersine sanat eserleri var oldukları için, güzellik kavramından söz edebiliyoruz, güzel nesnelere var olduğu için, nesnelere güzelliğinden söz açabiliyoruz.⁷⁴

İdealizmin iddiaları, salt realizm açısından bir kavramsal eleştiriye tabi tutulmamış, tecrübecilik açısından da önemli sorulara ve eleştirilere maruz kalmıştır. Söz gelimi, daha önce hiç görmediğimiz bir nesnenin neyin eseri olduğunu, nelerin sebebi olabileceğini tecrübe olmadan bilemeyeceğimiz açıktır. Nitekim pedagojik formasyona konu olan boyutuyla deneyerek ve yanılarak öğrenmek ilkesi de aynı gerçeklikten beslenmektedir. Gündelik yaşamın olağan pratiklerinden olan pek çok husus da keza salt bir akli çıkarıma değil yaşanmışlığa dayanır. Şairin;

Gökyüzünün başka rengi de varmış

Geç fark ettim taşın sert olduğunu

Su insanı boğar, ateş yakarmış

Her doğan günün bir dert olduğunu

İnsan bu yaşa gelince anlarmış⁷⁵

dizelerinde de yaşanmışlıkların neticesinde epistemik bir farkındalık ve öğrenmenin gerçekleştiğine işaret edilmektedir. Bir başka şairin de;

Ne varsa nakış nakış, tabiatta, maddede

Gözlerimdeki nurun aksi, beyaz perdede⁷⁶

dizelerinde yine deneyim ve öğrenme teması işlenmektedir. Anlaşılmaktadır ki, insan, zekâsının bütün yetilerine rağmen, duyular dünyasını deneyimlemeden varlık hakkında bir kesin bilgiye sahip olamaz. Eserden müessire, sebepten müsebbibe doğru ortaya konulan çıkarımların da temeli yine aynı deneyimlemeye dayanır.

İdealizmin salt düşüncü savlarına karşı realizmin iddiası yalnızca maddi vasıflı vakıaların bilimin konusu ya da nesnesi olduğu⁷⁷ şeklinde bir tür nesnel gerçeklik veya ortak bir farkındalıktır. Aksi takdirde, gerçekliği duyulara konu olanlardan, algılananlardan ibaret saymak, göreliliğe mahkûm olmak anlamına gelecektir.⁷⁸ Bu yönde bir yaklaşım ise realizmin idealizme yönelttiği

⁷⁴ Aristoteles, *Poetika* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002), 7.

⁷⁵ Cahit Sıtkı Tarancı, *Otuş Beş Yaş Bütün Şiirleri* (İstanbul: Can Yayınları, 1997), 189.

⁷⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1998), 187.

⁷⁷ Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 66.

⁷⁸ Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 58.

eleştirilerin temel (sebebe)ini teşkil eder.

Realizmin idealizme yönelttiği eleştirilerden biri de dünyanın varoluşuyla ilgilidir. Dünyanın “Tanrı tarafından mı yaratıldığı, yoksa öncesiz olarak bir varlığa sahip mi olduğu?” sorusuna verilen yanıtı göre filozofların iki büyük kampa ayrıldığı görülmektedir. Buna göre, dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını kabul edenler, yani ruhun maddeyi yarattığını söyleyenler, idealizm kampını oluştururlar. Nihai hüküm ise; *idealizm ve materyalizmin felsefenin temel sorularına karşı ve çelişik yanıt verdikleri şeklindedir*. Bundan dolayı da idealizm, bilimsel olmayan anlayış⁷⁹ olarak değerlendirilmektedir.

1.2.3.Realizme Yapılan Eleştiriler

Madde eleştirisi aslında Berkeley’in idealizminin kurulmasında zorunlu değildir, sadece onun kabul edilmesinin önündeki engeli kaldırır. Madde, idealizminin temeli olması için fantezileştirilir. Berkeley’in sisteminde bu rol maddeye değil Tanrı’ya aittir. Argümanın ilk öncülü insanların idealardan başka hiçbir şey bilmediğidir ve bu öncül maddi töz düşüncesi hedef alınmadan çok daha önce ifade edilir.⁸⁰

Berkeley’e göre madde algılanmaz, çünkü sadece idealaların algılandığı kabul edilmiştir. Bu yüzden o, duyuyla değil akılla keşfedilen bir şey olmalıdır.⁸¹ Dolayısıyla, idealaların sebebinin madde olmadığı, maddenin durağan ve düşünemez olması hasebiyle, düşüncenin nedeni olamayacağı da realizme yöneltilecek bir eleştiri olarak değerlendirilmek durumundadır. Bir başka ifadeyle Berkeley’ göre nesnelere ancak bir şekilde bir zihne bağlı oldukları zaman, algılandıkları ya da düşündükleri zaman vardır.⁸² Temelde materyalizme yapılan bu reddiye realizm için de geçerlidir. Çünkü ‘ancak var olanı algılayabileceğimize’ dair realistlerin savlarına karşı Berkeley’in yaklaşımıyla idealistler şu örnekle eleştiride bulunabilmektedirler; ‘fil, çalı, bulut, renk, çiçek, böcek vb. nesnelere, hepimizdeki algısı aynı değil farklı farklı olmaktadır. Onları aslında olduğu gibi değil algıladığımız gibi görüp ifade etmekteyiz’. Bundan dolayı, zihinden ve algıdan yalıtılmış bir gerçeklikten söz edilemez. *Çocuksu gerçeklik*⁸³ diye de ifade edilen; “*kuşların ve sair varlık unsurlarının kendi bilincinin ya da insan bilincinin ürünü olmadığını ve*

⁷⁹ Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, 48.

⁸⁰ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Modern Felsefenin Yükselişi*, çev. Volkan Uzunağ (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 3/209.

⁸¹ Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 35-55; Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Modern Felsefenin Yükselişi*, 3/207.

⁸² Adam Morton, *Pratikte Felsefe*, çev. Mukaddes İğün (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), 467.

⁸³ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/217.

*kendisinin dışında bağımsız olarak var bulunduğunu çocuklar bile bilir*⁸⁴ anlayışı, sağlam bir anlayış olarak görülmekle beraber, güçsüz yanları vardır ve bu idealistlerin hedefi haline gelebilmektedir. Mesela *öz'*le *olgu'*yu özdeş tutması onun eleştirilen güçsüz yanı olarak zikredilebilir. Nitekim idealist felsefe onun bu güçsüzlüğünden yararlanmış, özü bilinmeze ve var olmayana indirgeyerek olguyu, eş deyişle görünüşü gerçek dışı saymıştır.⁸⁵ Ernst Mach'ın (ö. 1916) da aşırıcı ve solipsizme yakın bir görüşle ileri sürdüğü *kendiliğinden gerçekliğin* ikinci güçsüz yanı, dünyanın varlığını olağan bulduğu ve bu nedenle önemsemediği iddiasıdır. Nitekim idealist felsefe onun bu ikinci güçsüz yanından da yararlanmışır.⁸⁶ Örneğin Mach öğretisi⁸⁷ dünyanın varlığı sorununun hiçbir önem taşımadığını ileri sürerek tek gerçekliğin duyular olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁸ Nitekim Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974) *Varlık ve Oluş* isimli eserinde pozitivistliğe yönelik yaptığı şu değerlendirmeye sadece realizme bir savunu yapmamakta, daha ziyade idealizme ve idealizmin aşırıcı şekli olarak Mach'ın empiriocriticisme öğretisine⁸⁹ karşı da bir duruş sergilemektedir. Ülken şöyle der: "Pozitivizme göre biz yalnız görünüşler (fenomenler) arasındaki münasebetleri bilebiliriz, "niçin?" sorusuna değil, yalnız "nasıl?" sorusuna cevap verebiliriz? Çünkü bütün bildiğimiz, tecrübe verilerinden, duyuşsal terkiplerden ibarettir."⁹⁰

Realizme yöneltilen eleştiriler sadece felsefi alanda değil, aynı zamanda siyasal ve iktisadi alanlarda da yapılmaktadır. Örneğin, uluslararası sistemde

⁸⁴ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/217.

⁸⁵ Bkz. Serdar Saygılı, "Gerçekliğin Duyumsal İnşası Sürecinde Metafiziksel Olabilirliğin Radikal Reddi Meselesi ve Ernst Mach", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 9 (2018), 90-104.

⁸⁶ Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/217.

⁸⁷ "Machizm, Alman düşünürü Ernst Mach'ın olgucu öğretisidir. Alman fizikçisi ve düşünürü Ernst Mach'ın öğretisi olan Machizm, bilimsellik görünüşü içinde bilim dışılığın en belli örneklerinden biridir. Empiriocriticisme adıyla anılan öğretilerinde varlığını duyum denilen elemanlardan meydana geldiğini, bütün doğanın insan düşüncesinde düzene konulan bu eleman serilerinin toplamı olduğunu, nesnel sandığımız her şeyin gerçekte bizim öznel duyularımızdan ibaret bulunduğunu ileri sürmüştür. Ona göre varlık bir duyular karması'dır. Fizik ve psişik bütün gerçeklikler temelde öznel duyulara indirgenirler. Mach'ı izleyenler bilimsellik iddiası içinde bu kadar ileri gitmenin mümkün olmadığını anlayarak, bu duyuların hiç kimseye ait olmayıp yansız olduklarını ileri sürmüşler ve onun öznel idealizmini gizlemeye çalışmışlardır. Ne var ki ne fizik ne de psişik olmakla tanımlanan bu yansız kavramı da Mach'ın savına hiçbir gerçeklik katmamıştır. Çünkü doğada fizik ya da psişik olmayan hiçbir şey yoktur." Bkz. Ömer Yıldırım, "Mahizm (Machizm) Nedir, Ne Demektir?", internet, <https://www.felsefe.gen.tr/mahizm-machizm-nedir-ne-demektir/>, 19 Kasım 2019.

⁸⁸ Saygılı, "Gerçekliğin Duyumsal İnşası Sürecinde Metafiziksel Olabilirliğin Radikal Reddi Meselesi ve Ernst Mach", 90-104; Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 155.

⁸⁹ Kavram hakkında geniş bilgi için Bkz. Arda Dankel, *Düşünceler ve Gerçekler* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003), 480.

⁹⁰ Ülken, *Varlık ve Oluş*, 155.

meydana gelen değişiklikler ve yeni aktörlerin ortaya çıkmasıyla birlikte realizmin bazı yönlerinin eleştirildiği ve uluslararası sistemi açıklamada yetersiz kaldığının düşünüldüğü görülmektedir. Eleştirenler, özellikle Soğuk Savaş (12 Mart 1947 - 3 Aralık 1989) sonrasında ekonomi, kültür ve çevre gibi uluslararası ilişkilerde marjinal olarak görülen alanların artık askeri ve güvenlik konuları kadar önemli hale geldiğini ve bu ayrımın anlamsız hale geldiğini ileri sürmektedirler. Realizmin göz ardı ettiği ekonomik ilişkiler, toplumsal ve kültürel ilişkiler ile çevre sorunları gibi unsurların giderek önem kazanması ve uluslararası sistemi etkilemesi, eleştirilerin haklı olduğunu gösterebilir. Ayrıca, realizmin mevcut gelişmelere uyum sağlama ve açıklama gücünün de sorgulandığı gözlenmektedir. Realizmi gerçekçi bulmayanlar, realizmin genellemelerinin mevcut koşullarla uyuşmadığını düşünerek, artık geçerli olmadığını savunmaktadırlar. Soğuk Savaş döneminde hegemonik mücadelenin hâkim olduğu gündem yerine, uluslararası karşılıklı bağımlılık, çevre sorunları, uyuşturucu kaçakçılığı, insan hakları, hızlı nüfus artışı, doğal kaynakların etkin kullanımı ve uluslararası borç sorunları gibi konuların ön plana çıktığını belirterek, uluslararası ilişkilerin artık realist teorinin bakış açısıyla anlaşılamayacağını ve yeni bir eksene kaydığını iddia etmektedirler. Bu nedenlerden dolayı, realist teorinin uluslararası ilişkilerde rehberlik etme yeteneğini kaybettiği değerlendirilmektedir.⁹¹

2. Karşılaştırma

2.1. İdealizmin Güçlü ve Zayıf Yanları: İdealizmin güçlü yanları olarak şu hususiyetler zikredilebilir:

Vizyonerlik ve İlham Verme: İdealizm, insanları motive eden ve ilham veren büyük vizyonlar sunabilir. İdealler, insanların yaşadıkları başarısızlıklara, daha yüksek çalışmalar için çaba göstermelerine yol açabilir.

- a) *Değer Odaklılık:* İdealizm değerlere ve ilkelere odaklanır. Bu, insanların etik ve ahlaki standartlara bağlı kalarak daha iyi bir dünya yaratma çabalarını teşvik edebilir.
- b) *Yaratıcılık ve İnovasyon:* Bu husus, insanların mevcut durumu sorgulayarak yeni fikirler üretme yeteneğini ifade eder. Yaratıcılık, mevcut normları aşarak özgün çözümler geliştirir. İnovasyon ise bu yaratıcı fikirlerin pratikte uygulanmasıyla topluma ve dünyaya değer

⁹¹ Bkz. Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995), 228; Frank Thilly, *Bir Felsefe Tarihi*, çev. Nur Küçük - Yasemin Çevik (İstanbul: Idea Yayınevi, 2000), 516-555.

katan yeni ürünler, hizmetler veya süreçlerin ortaya çıkmasını sağlar. Bu sayede idealizm, toplumsal ilerlemeyi destekler.

- c) *Toplumsal Değişme ve İyileşme*: İdealizmin güçlü yanlarından biri, toplumsal değişim ve iyileşme sürecine katkı sağlamasıdır. Bu, insanların toplumsal sorunları tanıyıp adalet ve eşitlik gibi değerlere dayanarak daha iyi bir gelecek için çaba göstermelerini içerir. İdealizm, sosyal adaletin sağlanması, eğitim ve sağlık gibi alanlarda iyileştirmelerin yapılmasıyla toplumsal refahın artmasını teşvik eder.

İdealizmin zayıf yanları olarak ise şu hususiyetler zikredilebilir:

- a) *Uygulanabilirlik Sorunu*: İdealizm bazen değiştirilmeyen veya pratik uygulanabilirlikten uzak hedefler ortaya çıkarabilir. Bu, idealistlerin gerçek dünyada uygulanabilirliğini sınırlayabilir.
- b) *Ütopik Yaklaşım*: İdealizm, bazen gerçek dünyanın karmaşıklığını veya pratik sınırlamalarını göz ardı ederek, daha mükemmel veya ideal bir dünya vizyonu sunar. Bu vizyonlar, gerçek dünyada uygulanması zor veya mümkün olmayan hedefler içerebilir. Örneğin, bir idealistin barış ve eşitlik dolu bir toplum hayal etmesi, ancak mevcut sosyal, ekonomik ve politik gerçekliklerin bu idealin gerçekleştirilmesini zorlaştırması, ütopik bir yaklaşım olarak kabul edilebilir.⁹²
- c) *Gerçeklikten Kopma*: Realizm, gerçek dünyadaki pratik sorunlara odaklanır ve mevcut durumu kabul eder. Ancak bazen, gerçekçi düşünce tarzı, mevcut durumun sınırlarını aşmakta veya yapısal sorunların altında yatan faktörleri sorgulamakta zorlanabilir. Bu durumda, gerçeklikten kopma riski ortaya çıkar ve idealist düşüncenin bir türü haline gelir. Yani, bazen gerçekçi olmayan veya pratik uygulanabilirlikten uzak fikirler veya hedefler geliştirme eğilimi, gerçeklikten kopma olarak tanımlanabilir.
- d) *Çatışma ve Bölünmeye Katkı*: İdealizm, farklı ideolojilere, değerlere ve görüşlere sahip insanlar arasında çatışmalara veya bölünmelere yol açabilir. Herkesin paylaşmadığı bir idealizm vizyonu, ayrışma ve çatışma potansiyelini artırabilir. Örneğin, bir idealistin belirli bir siyasi veya dini ideale dayalı olarak toplumu birleştirme girişimi, aslında toplumda ayrışmayı ve kutuplaşmayı artırabilir. Bu nedenle, idealizm bazen çatışma ve bölünmelere katkıda bulunabilir.

⁹² Bkz. Augustine, *The City of God*, çev. Demetrius B. Zema vd. (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2008); (Eflatun), *Devlet*.

2.2.Realizmin Güçlü ve Zayıf Yanları: Realizmin güçlü yanları olarak şu hususiyetler zikredilebilir:

- a) *Pratik Uygulanabilirlik:* Realizm, gerçekçi ve pratik çözümler önerme eğilimindedir. Bu, realist yaklaşımların gerçek dünyadaki sorunlara etkin ve uygulanabilir çözümler sunma potansiyeline sahip olduğunu gösterir.
- b) *Deneysel Yaklaşım:* Gerçekçilik, deneysel verilere dayanarak analiz yapar ve somut kanıtlara dayanarak kararlar alır. Bu, gerçekçi düşünme tarzının bilimsel yöntemle uygunluğunu ve doğrulanabilirliğini vurgular. Aristoteles'in dört temel neden ilkesi buna örnek verilebilir.⁹³
- c) *Gerçekçi Tehdit Algısı:* Realizm, uluslararası ilişkilerde güç ve çıkarların belirleyici olduğunu öne sürer. Bu, ulusal güvenlik politikalarının ve dış politikanın gerçekçi bir temele dayanmasını sağlar ve potansiyel tehditlere karşı etkili bir şekilde tepki verilmesini sağlayabilir.
- d) *Dengeli ve İhtiyatlı Yaklaşım:* Realizm, politika yapıcılarında dengeli ve ihtiyatlı bir yaklaşım benimsemelerini önerir. Bu, gerçekçi politikaların radikal değişimlerden kaçınarak istikrarı ve güvenliği teşvik edebileceğini gösterir.

Realizmin zayıf yanları ise dört madde halinde ifade edilebilir:

- a) *İnsan Doğasını Sınırlı Görme:* Gerçekçilik, insan doğasını genellikle bencil ve rekabetçi olarak tanımlar. Ancak, bu, insanların potansiyelini ve değişim kabiliyetini sınırlayan dar bir bakış açısı sunabilir. Hobbes'un, "*homo homini lupus/insan insanın kurdudur*" mottosu buna örnek teşkil edebilir.⁹⁴
- b) *Esnekliğin Eksikliği:* Realizm, mevcut güç dengelerine dayanarak politikalar üretme eğilimindedir ve bu da esneklik ve değişime direnç anlamına gelebilir. Bu, hızla değişen bir dünyada uyum sağlama yeteneğini azaltabilir. Machiavelli'nin (ö. 1527) yönetim usulüne dair görüşleri buna örnek teşkil edebilir.⁹⁵
- c) *Sorunların Yapısal Analizinde Yetersizlik:* Realizm, genellikle mevcut

⁹³ Dört temel neden olarak bilinen "Maddi neden, Fail neden, Formek neden, Ereksel neden" için bkz. *Metafizik*, 1. Kitap, 10. Bölüm, 993a 15-25.

⁹⁴ Hobbes, *Leviathan*, 11.

⁹⁵ Niccolo Machiavelli, *Prens*, çev. Nevin Yeni (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017); Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).

durumu kabul eder ve yapısal sorunları sorgulamaz. Bu, köklü sorunların altında yatan yapısal nedenleri göz ardı etme riski taşır.

- d) *Barışçıl Çözümlere İlişkin İhmal*: Realizm, uluslararası ilişkilerde güç ve çıkar odaklıdır ve bu da barışçıl çözümlerin ve iş birliğinin önemini ihmal etme eğiliminde olabilir.

Bu güçlü ve zayıf yanlar, gerçekçiliğin karmaşıklığını ve çeşitliliğini yansıtır. Realizm, gerçek dünyadaki pratik sorunlara etkin çözümler sunma yeteneği ile tanınırken, aynı zamanda insan doğasının ve yapısal sorunların altında yatan faktörleri sorgulamada da bazı zorluklar yaşayabilir.

3. İdealizm ve Realizm Arasında Rasyonel Tutum

Bilimsel süreçlerin tamamı esasen bir *ratio*ya dayanmaktadır. Zira *ratio*, temellendirmenin ilk şartı olarak kendisini refere eder. Nitekim idealist yaklaşımların da reel yaklaşımların da rasyonel bir boyutunun olduğu görülmektedir. Bu nedenle bir şeyin gerçekliği ve geçerliliği için rasyonel oluşuna bakılarak karara varılması sağlıklı bir netice veremeyebilir. Usa vurarak, kabul edilebilirlik vasfı kazanan hususiyetlerin gerçekliklerinden söz edilebilir; ancak her gerçeğin doğru olamayacağı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle rasyonel ve reel olmak esasen doğru olanın öncülü olarak kabul edilmek durumundadır. Değerlendirmelere, olay ve olgulara *doğruluk* perspektifinden yaklaşmak, çalışma, çaba ve sürecin esas amacına muvafık olması için de gereklidir. Tüm bu hususiyetler bağlamında rasyonalizm ve *doğruluk* esaslarına göre değerlendirecek olursak, şöyle bir çıkarsama yapılabilir.

Varlıklar evrenindeki işleyişin hem mutlak bir determinizm içinde yürüdüğü hem de kısmî bir illiyet prensibinin ve dolayısıyla iradî bir tercihin de işlemekte olduğu ileri sürülebilir. Söz gelimi suyun belli bir santigrat derecede kaynayıp-donması, dünyanın dönmesi ve buna bağlı olarak zaman mefhumunun işlenmesi, bunun da hem mevsimleri hem de canlı yaşamının bitişine doğru yol alması, buna bağlı olarak insanın yaşlanması vb. hususiyetler mutlak bir determinizmi ve mutlak bir iradeyi ortaya koyarken; insanın bir takım öncül bilgilerle ve öngörü ile hareket edebilme olanağına sahip olması, alternatifler arasında muhayyer bulunup hür irade ile tercihte bulunma imkanına sahip oluşu bu iki hususa örnek olarak verilebilir. Fakat burada “mutlak determinizm” kavramına bir açıklık getirmede fayda mülhaza edilmektedir. Şöyle ki; bizim kullandığımız anlamda *mutlak determinizm*den maksat, mutlak bir iradenin işin içinde oluşudur. Ancak söz konusu kavram daha çok materyalist, pozitivist ve natüralist bir perspektifle kullanıldığı taktirde işin içine doğanın ya da tabiatın bir mutlak irade olarak sunulduğu söz konusu

olacaktır ki bu durum tabiatın tanrılaştırılması (panteizm) olarak karşılık bulmaktadır. Gerçekte tabiatın ve unsurlarının kendinden menkul ve üstün bir iradesi söz konusu değildir. Tabiat daha çok öznenin eylem sahası olarak karşımızda durmaktadır. İnsanüstü iradenin (Tanrı) tabiatın içine yerleştirmiş olduğu sistem ise tamamen insan iradesini de tabiatın kendisini de aciz bırakan bir gerçeklikler ağı olarak keşfedilmeye açıktır. İslam kelamında *cüz'î irade-küllî irade* tartışmalarının tam da bu zeminde gerçekleştiği bilinmektedir.⁹⁶

Tüm bu veriler ışığında ve felsefenin tarihsel seyrini de göz önünde bulundurarak, hangi akımın veya tavır alış biçiminin “temellendirme”, “bağlam oluşturma” ve “sürdürülebilirlik” ilkeleri açısından daha üstün olduğu sorulduğunda, realizmin “temellendirme”, “bağlam oluşturma” ve “sürdürülebilirlik” ilkeleri açısından daha üstün olduğu savunulabilir. Şöyle ki:

1. *Temellendirme Açısından:* Realizm, felsefi düşüncenin temellerini somut gerçekliğe dayandırır. Bilimsel yöntemler ve gözlem, gerçekçi yaklaşımın temelini oluşturur. Bu, daha sağlam ve güvenilir bir zeminde felsefi düşünce inşa etmeye olanak tanır. Öte yandan, idealizm bazen gerçek dünyanın karmaşıklığını veya pratik sınırlamalarını göz ardı edebilir ve soyut kavramlara dayanabilir.
2. *Bağlam Oluşturma Açısından:* Realizm, mevcut durumu ve koşulları dikkate alarak bağlam oluşturma eğilimindedir. Gerçek dünyanın karmaşıklığını anlamak ve çeşitli faktörleri değerlendirerek mantıklı sonuçlara varmak için gerçekçi bir bakış açısı benimser. Bu, gerçekçi yaklaşımın, politikaları ve çözümleri gerçek dünyadaki ihtiyaçlara uygun şekilde oluşturduğunu gösterirken, idealizm bazen mevcut durumu basitleştirerek veya göz ardı ederek bağlam oluşturmaya zorlaştırabilir.
3. *Sürdürülebilirlik Açısından:* Realizm, sürdürülebilirliği göz önünde bulunduran bir yaklaşımdır. Pratik uygulanabilirlik ve uzun vadeli sonuçlar düşünülerek politikalar ve çözümler geliştirilir. Gerçekçilik, ideallerin pratikte uygulanabilirliğini ve sürdürülebilirliğini sorgular, böylece uzun vadeli başarıyı teşvik eder. Diğer yandan, idealizm bazen gerçekçi olmayan veya uygulanabilir olmayan hedefler belirleyerek sürdürülebilirlik açısından zorluklar ortaya çıkarabilir.

Bu nedenlerle, realizm yaklaşımının, temellendirme, bağlam oluşturma ve

⁹⁶ Bkz. Mes'ud İbn Ömer Taftazanî, *Şerhu'l- Akâid Kelam İlmi ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Degâh Yayınları, 1991), 190/1, 198/2.

sürdürülebilirlik açısından daha tutarlı ve savunulabilir veriler ileri sürdüğü ifade edilebilir. Zira realist tutum, gerçek dünyanın koşullarını ve pratik sınırlamaları dikkate alarak daha sağlam bir temel oluşturma ve uzun vadeli başarıyı teşvik etme iddiasını deneye ve deneyimlemeye dayandırmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, Sosyal Bilimler sahasının üç temel kriteri olan *temellendirme*, *bağlam oluşturma* ve *sürdürülebilirlik* ilkeleri ekseninde felsefi düşüncenin iki akımı olan *idealizm* ve *realizm*'in rasyonel esaslara uygunlukları irdelenmiştir. Söz konusu incelemede epistemik hususiyetlerden olan "bilgi", "gerçeklik" ve "algı" da aynı bilimsel esaslar bağlamında değerlendirilmiştir. İnsanın gerçeklik arayışında hangi akımın daha rasyonel bir tavır ortaya koyduğu da yine aynı bağlamda ele alınmıştır.

İdealizm ve realizm, düşüncelerin veya fikirlerin ortaya konduğu iki önemli akım olarak felsefede yerini almaktadır. Her ikisinde de gerçekliği anlamının ve açıklamanın farklı seçenekleri sunulmaktadır. İdealizm, gerçekliği zihinsel bir yapı ve/veya etkinlik olarak kabul ederken, Realizm gerçekliği bağımsız ve nesnel bir varlık olarak kabul eder. Onun (Realizmin) söz konusu iki hususiyete ilişkin sorun ve çözümlerde kendine özgü eleştirileri ve yaklaşımlarının olduğu bir gerçektir. Ancak her iki akımın da düşünsel zenginliği ve çeşitliliği vurguladığı ve insanın dünyayı anlama çabalarına katkıda bulunduğu ifade edilebilir.

Realizm ve idealizm arasındaki tartışmada, realizm yaklaşımının "temellendirme", "bağlam oluşturma" ve "sürdürülebilirlik" açılarından üstünlüğü görülmektedir. Realizm, felsefi düşünceyi somut gerçekliğe dayandırarak sağlam bir temel oluşturur ve bilimsel yöntemlerle desteklenen bir bakış açısı sunar. Mevcut durumu ve koşulları dikkate alarak bağlam oluşturma eğiliminde olan realizm, politikaları ve çözümleri duyulur dünyaya hitap etme konusunda daha etkilidir. Zira idealizm daha ziyade düşünülür dünya üzerine bir tasavvurat ortaya koymaktadır. Bu ise temellendirilmesi zor bir iddiayı seslendirir. Ayrıca, sürdürülebilirlik ilkesi göz önünde bulundurulduğunda, realizmin, uygulanabilir (pratik) ve uzun vadeli sonuçlar üzerine odaklanıp kendi savını savunmada ve ideallerin gerçek dünyada uygulanabilirliğini sorgulamada daha ikna edici olduğu düşünülebilir. Bu nedenlerle, Realizmin, felsefi düşünceye daha güçlü bir temel sağlayarak, daha uyumlu ve sürdürülebilir çözümlerin geliştirilmesine katkıda bulunduğu ileri sürülebilir.

Gerçekliğin insan zihninden bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu, zihinde yer alan epistemik farkındalığın temelini de duyuşsal olduğu veya

deneyimlemelere konu olan bir dış dünya gerçekliğinin bulunduğu görüşünü savunan, dolayısıyla da deneyime konu olan her şeyin duyulardan bağımsız bir gerçekliğinin bulunduğunu ileri süren bir yaklaşım olarak realizm, idealizmin, aksi yöndeki iddialarının karşısı olarak kendini konumlandırarak kendi savlarını temellendirmeye çalışır. Fenomenal alemin zihnimizden ve deneyimlerimizden bağımsız bir gerçekliğinin bulunduğunu savunan *epistemolojik realizm* de insan zihni ile maddi nesne arasındaki ilişkide, araya tasarımların girip girmemelerine bağlı olarak dolaylı ya da doğrudan idealizmin savlarının geçersizliğini kanıtlamayı hedef edinir. Yanı sıra idealizm de realizmin bilgi kaynakları olarak gördüklerini ve gerçek olduğunu iddia ettiklerini birer yanılsama olarak görmekte, nesnelerin aslında herkeste farklı imgelerle anlaşıldığından aslolanın insan zihninin yüklediği değer ve/veya anlam olduğunu ileri sürer ve buna dair temellendirmelerde bulunur.

Her iki felsefi tutumun karşılaştırılmasında iç tutarlılık, bütünlük, temellendirme, rasyonellik ve geçerlilik ilkeleri esas alınarak bir kanaate varılmaya çalışılması önemlidir. İki akımın güçlü ve zayıf yanları da ele alınarak mantıksal bir sonuca ulaşılmaya çalışılan incelemede, realizmin idealizme göre daha rasyonel veriler sunduğu; hatta idealizmin içinde de *ratio* ilkelerinin gözetilmek durumunda kalındığı fark edilmektedir. Gerçekliğin ne salt duyuşsal tecrübeye konu olacak kadar dar olabileceği ne de salt zihinsel tasavvur ve tasarımların eseri olacak kadar yalıtık olabileceği savı gerçekliğe uygun görülmemekle birlikte; gerçekliğin esasen duyu ve düşünce birlikteliğiyle bir epistemik gerçekliğe dönüştüğünün kabul edilmesi akla daha yakın görünmektedir. Gerçekliğin algı ile ilişkili olarak bir kanaat oluşturduğu ve bu nedenle bireyden bireye söz konusu gerçeklik kabulünün de değişiklikler gösterebildiği değerlendirilmektedir.

Bu çıkarımların yapılmasında sosyal bilimler sahasının *temellendirme, bağlam oluşturma* ve *sürdürülebilirlik* ilkelerine dikkat edilmesi ise, bilimsel düşüncenin sürekliliğinin bir gereği olarak kabul edilmektedir. Böylece söz konusu mukayese, çıkarım ve değerlendirmelerde bu ilkelerin önemi gözetilmeye çalışılmaktadır. Zikri geçen ilkelerin gözetilmesi, anakronizm, vigizm ve iç tutarsızlık gibi hatalara karşı bir tedbir olarak önemsenmektedir. Böylece sosyal bilimler sahasının konularının irdelenmesinde, en sağlıklı sonuçların elde edilmesi için ilgili ilkelerin gözetilmesinin önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1979.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Savaş Yayınları, 1984.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Basım, 1996.
- Aristoteles. *Poetika*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 10. Basım, 2002.
- Augustine. *The City of God*. çev. Demetrius B. Zema vd. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2008.
- Baykan, Fehmi. *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2009.
- Berkeley, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1. Basım, 1710.
- Berkeley, George. *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*. çev. Halil Turan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- Berkeley, George. *Three Dialogues between Hylas and Philonous (Hylas ve Philonous Arasındaki Üç Diyalog)*. Oxford: Oxford University Press, 1. Basım, 1713.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 11. Basım, 2013.
- Boncheski, Joseph M. *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. çev. Serdar Rifat Kiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997.
- Brunschvicg, Leon. *La Modalite du Jugement La Vertu Metaphysique du Syllogisme Selon Aristote*. çev. Yvon Belaval. Kanada: Dijital, 3. Basım, 1964.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Çınar, Aliye. *Rasyonel Teoloji*. İstanbul: Düşünce Kitap Kırtasiye, 2008.
- Dankel, Arda. *Düşünceler ve Gerçekler*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003.
- Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç. *İnsancıklar*. çev. Ergin Altay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Duralı, Teoman Ş. *Felsefe-Bilim Nedir?* İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2014.
- (Eflatun), Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 8. Basım, 1995.
- Fichte, J. G. *The Science of Knowledge*. çev. Peter Heath - John Lachs. New York: Cambridge University Press, 1982.
- Frolov, Ivan. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınları, 1991.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. 9 Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 5. Basım, 2012.
- Hegel, Georg. "The Philosophy of History".
- Hegel, Georg Wilhelm Fredrich. *The Phenomenology of Spirit*. ed. Terry Pinkard - Michael Baur. Cambridge University Press, 1. Basım, 2018.
<https://doi.org/10.1017/9781139050494>
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: YKY, 6. Basım, 2007.

- Honer, M. Stanley vd. *Felsefeye Çağrı, sorular ve Seçenekler*. çev. Hasan Ünder. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.
- Humboldt, Wilhelm von. *(Documenta Semiotica) Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Berlin: Olms, 1974.
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Eleştirisi*. çev. Naci Pektaş. Ankara: Gece Kitaplığı, 2024.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Modern Felsefenin Yükselişi*. çev. Volkan Uzunağ. 4 Cilt. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 37. Basım, 1998.
- Leibniz, G. W. *New Essays on Human Understanding*. çev. Peter Remnant - Jonathan Bennett. United Kingdom: Cambridge University Press, 1. Basım, 1996.
- Lenin, V. İ. *Materyalizm ve Ampiryokritisizm, Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar*. çev. Sevim Belli. İstanbul: Eriş Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Locke, John. *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*. çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Kırlangıç Yayınevi, 2007.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- Locke, John. "Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler".
- Machiavelli, Niccolo. *Hükümdar*. çev. Necdet Adabağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Machiavelli, Niccolo. *Prens*. çev. Nevin Yeni. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Morton, Adam. *Pratikte Felsefe*. çev. Mukaddes İğün. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.
- Moseley, Alexander. *A'dan Z'ye Felsefe*. çev. Ali Süha. İstanbul: NTV Yayınları, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü-Bir Polemik*. çev. Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. çev. A. Turan Oflazoğlu. İstanbul: Cem Yayınları, 1984.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo Kişi Nasıl Olduğu Kimse Olur*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Platon. *Devlet*. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 9. Basım, 2005.
- Politzer, Georges. *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*. İstanbul: Neden Kitap Yayıncılık, 2012.
- Politzer, Georges. *Felsefenin Temel İlkeleri*. çev. Hasan Erdem. İstanbul: Neden Kitap Yayıncılık, 2012.
- Saygılı, Serdar. "Gerçekliğin Duyumsal İnşası Sürecinde Metafiziksel Olabilirliğin Radikal Reddi Meselesi ve Ernst Mach". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 9 (2018), 88-108.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *The Ages of the World: Book One: The Past (Original Version, 1811) plus Supplementary Fragments, Including a Fragment*

- from Book Two (the Present) along with a Fleeting Glimpse into the Future.* çev. Joseph P. Lawrence. Albany: State University of New York Press, 2019.
- Sühreverdî, Ebu Necîb. *Nur Heykelleri*. çev. Saffet Yetkin. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin - Mutaharri, Murtaza. *Felsefenin Temelleri ve Realizm Metodu*. ed. Bahri Akyol. İstanbul: İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, 1. Basım, 1996.
- Taftazanî, Mes'ud İbn Ömer. *Şerhu'l- Akâid Kelam İlmi ve İslâm Akâidi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Degâh Yayınları, 3. Basım, 1991.
- Tarancı, Cahit Sıtkı. *Otuz Beş Yaş Bütün Şiirleri*. İstanbul: Can Yayınları, 13. Basım, 1997.
- Thilly, Frank. *Bir Felsefe Tarihi*. çev. Nur Küçük - Yasemin Çevik. İstanbul: İdea Yayınevi, 2000.
- Thilly, Frank. *Felsefe Tarihi*. çev. İbrahim Şener. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995.
- Ulaş, Sarp Erk vd. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Uygur, Nermi. *Felsefenin Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1971.
- Uygur, Nermi. *Kuram-Eylem Bağlam*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Williams, Raymond. *Anahtar Sözcükler*. çev. Savaş Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Yıldırım, Ömer. "Mahizm (Machizm) Nedir, Ne Demektir?" İnternet. <https://www.felsefe.gen.tr/mahizm-machizm-nedir-ne-demektir/>, 19 Kasım 2019. <https://www.felsefe.gen.tr/mahizm-machizm-nedir-ne-demektir/>

Safiyüddin Hillî'nin Şiir Sanatı ve Nevâdir Şiirleri Üzerine

Öz: Abbâsîlerin yıkılmasıyla birlikte İslâm coğrafyasında ortaya çıkan siyasi karışıklık; içtimai, iktisadi ve kültürel bir değişime sebep olmuştur. Bu dönemde bağımsız olarak hareket eden bir dizi İslâm devleti kurulmuştur. Bu devletlerden biri 1102-1409 yılları arasında Diyarbakır, Hasankeyf, Elâzığ ve Mardin'de hüküm süren Artuklu devletidir. Bu dönemde İslâmî ilimlerde, Arap dili ve edebiyatında gözle görülür bir gelişme yaşanmış ve bu dönemin kültürel birikimi büyük oranda günümüze ulaşmıştır. Arap edebiyat tarihinde adından övgü ile bahsedilen şairlerden biri de Artuklu saray şairi Safiyüddin Hillî'dir. 677/1278 yılında Hille'de doğan Hillî, Artuklu döneminin önemli bir şairidir. Hillî'nin bütün şiirleri günümüze ulaşmıştır. Hillî'nin Arap şiirinde denediği yeni formlar, yazıldığı günden beri dikkatleri üzerine çekmiştir. Arap edebiyat tarihinde nevâdir şiir olarak adlandırılan bu şiir tarzında manadan çok şekilsel özellikler öne çıkmaktadır. Bu çalışmada Hillî'nin hayatı, eserleri, poetikası ve nevâdir şiirleri hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve edebiyatı, Arap şiiri, Safiyüddin el-Hillî, Nevâdir şiir, Bediyyât, Artukiyât.

Ahmet
GEMİ* 

On Safieddin Hilli's Art Style and His Nawadir Poetry

Abstract: The political vacuum that emerged in the Islamic geography with the collapse of the Abbasids led to social, economic, and cultural changes. During this period, a series of independent Islamic states emerged. One of these states was the Artuqid state, ruled 1102-1409 in Diyarbakır, Hasankeyf, Elazığ and Mardin. There was a visible progress in Islamic sciences, Arabic language and literature during this era and the cultural legacy of this period has largely survived to the present day.

One of the praised poets of Arabic literature is Safieddin al-Hilli, the court poet of the Artuqid dynasty. Hilli, is an important poet of the Artuqid period. All of Hilli's poems have reached the present day. The new forms that Hilli experimented with in Arabic poetry continue to attract attention today. These poetic styles, known as nawadir poetry, emphasize formal characteristics rather than meaning. In this study, Hilli's life, works, poetics and nawadir poetry has been examined.

Keywords: Arabic language and literature, Arabic poetry, Safieddin al-Hilli, Arabic poetry, Nawadir poet, Bediyyât, Artuqiyyât.

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. e-mail: ahmetgemi04@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4124-5525>.

Giriş

Abbâsî Devletinin ikinci asrının sonlarına doğru İslam coğrafyasında irili ufaklı bir dizi devlet ortaya çıkmıştır. Genellikle birbirleri ile mücadele içerisinde olan bu devletler; Hamdânîler, Tolunoğulları, Artuklular, İhşidîler, Fatimîler, Eyyûbîler, Samanîler, Gazneliler, Selçuklular ve Osmanlılar gibi devletler olup her birisinin döneminde siyasal ve sosyo-kültürel değişimler yaşanmıştır. İslâm coğrafyasında bağımsız olarak hareket eden bu devletlerin emirleri; kendilerini desteklemek, adlarını ölümsüzleştirmek, ünlerini “şiiir pazarı”nda yaymak için dönemin ünlü şairlerini kendilerine yakın tutmuş ve bu şairlerin şiiir gücünden yararlanmışlardır.

Söz konusu devletlerden biri de İslâm coğrafyasında bir dönem adından söz ettiren Artuklular Beyliğidir. Bu beylik; Mardin, Hasankeyf ve Harput bölgelerinde 495-812/1102-1409 yılları arasında hüküm sürmüştür. Kültür, sanat ve edebiyatta gözle görülmüş bir gelişmenin yaşandığı¹ bu dönemde pek çok alim, sanatçı ve şair yetişmiştir. Bu dönemin önemli şairlerinden biri de hiç şüphesiz Safiyüddin Hillî'dir.

Arap edebiyatında sık rastlanmayan ve *nevâdir şiiir* olarak adlandırılan şiiirleri özenli bir şekilde nazmederek bu tarzı yüksek bir konuma getiren Hillî, pek çok konuda şiiir söylemiştir. Özellikle methiyeleri ile kendi dönemindeki meliklerin dikkatlerini çeken şair, yörenin meliklerine yakın bir makam elde ederek saraylarda konaklamış ve böylece sanatını bir kazanç vasıtası haline getirmiştir. Ne var ki Hillî, yaşadığı dönemin beraberinde getirdiği edebî zevkin dışına çıkamamış ve eleştirilere maruz kalmıştır. Zira tarihsel sürece bakıldığında Arapların diğer milletlerle olan ihtilatları, sosyo-kültürel bir değişime sebep olmuş, özellikle Abbâsîler döneminde fetihlerle İslâmî coğrafyanın genişlemesiyle Arap edebî zevkinde bir değişim yaşanmıştır. Daha sonraları ise birbirinden bağımsız olarak hareket eden beyliklerin ortaya çıkmasıyla baş gösteren siyasal değişimler, kültür ve edebiyatta Arapların da alışkın olmadıkları yeni konular ve tarzlar ortaya çıkarmıştır.

Safiyüddin Hillî, Arap edebiyatı tarihinde adından çokça bahsedilen saray şiiirlerindedir. Mensur eserleri de bulunan Hillî'nin şiiirleri tarih boyunca okurların dikkatini çekmiştir. Özellikle de terkipler, kelimeler, harfler ve noktalar ile oynayarak nazmettiği *nevâdir şiiir*leri ile dikkat çeken Hillî; medih, hiciv, mersiye, tasvir, şarap, aşk, hamase/kahramanlık, fahiye, siyasal vb. şiiir temalarıyla döneminin önemli isimlerinden biri olmuştur.

Safiyüddin Hillî, Moğolların saldırılarının bir sonucu olarak İslam aleminde kültür ve edebiyatta yaşanan gerileme/inhitat döneminde yaşamış ve

¹ Ahmet b. Yusuf b. Ali b. el-Ezrak el-Farikî, *Târîhu Meyâfarikîn*, thk. Yusuf Baluken-Kerim F. el-Hûlî, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2014), 601-662.

eserleriyle adından söz ettirmiştir. Ayrıca bu dönemde İbn Nübâte el-Mısırî (ö. 768/1366), Selâhüddîn es-Safedî (ö. 764/1363), Takiyüddin İbn Hücce el-Hamevî (ö. 837/1434), Alâüddîn İbnü'l-Esîr (ö. ?) gibi şairler şiirleriyle dil ve edebiyat alanında önemli eserler vermişlerdir. Bir nevi “nahda hareketi” olarak da değerlendirilen bir çabayla söz konusu şairler, klasik Arap şiirini yeniden diriltme gayreti içerisine girmişlerdir.

Safiyüddin Hillî'nin şiirlerinin önemli bir bölümü Peygamber methiyelerinden oluşmaktadır. Bu yönüyle Hillî, dini edebiyatın bir kolu olan Peygamber methiyelerinde döneminin öncüsü sayılmaktadır. Hillî, bütün beyitlerinde bedîî sanatları kullanarak kaleme aldığı *Kâfiyetü'l-bedîiyye fi'l-medâihî'n-Nebeviyye* ve *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bedîiyye fi 'ulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bedî' adlı eserleri ile bu alanın zirve ismi olmuştur.²*

Bahsi geçen inhitat döneminde Hillî, Arapların yabancı olduğu yeni nazım türlerini denemiş ve bunların Arap edebiyatında yer edinmesi için çabalamıştır. Böylece Hillî'nin, müveşşah ve zecel gibi Endülüş şiir türlerinin Doğu'ya taşınmasında önemli bir katkısı olmuştur.

Türkçede Safiyüddin Hillî'nin hayatı, eserleri ve nadir şiirleri üzerindeki incelemelerin az olması, bu çalışmayı yapma zaruriyetini meydana getirmiştir.

1. Safiyüddin Hillî'nin Hayatı ve Tarihi Arka Plan

Hillî'nin kaynaklarda tam adı, Ebü'l-Mehâsin (Ebü'l-Fadl, Ebü'l-Berekât) Safiyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Ali el-Hillî et-Tâî olarak geçmektedir. Safiyüddin Hillî, Bâbil ve Kûfe yakınlarında, Fırat nehri üzerinde bulunan Hille'de 677/1278 yılında doğmuştur.³ Doğduğu yere nispetle el-Hillî olarak

² Mehmet Mesut Ergin, “Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Peygamber Methiyeleri (1517-1798)”. *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Mayıs 2007), 128.

³ Safiyüddin el-Hillî, *Dîvân*, Hz. Kerem Bustanî, (Beyrut: Dârü Sâdir, 1962), 5; Safiyüddin el-Hillî, *Dîvân*, thk. Ömer Faruk et-Tabba', (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997), neşredenin mukaddimesi, 5; Safiyüddin el-Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bedîiyye*, nşr. Nesib Neşâvî, (Dimaşk: 1983), neşredenin mukaddimesi, 5-30; İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr fi ilmi'l-bedî'*, nşr. Hifnî M. Şeref, (Kahire: 1963), neşredenin mukaddimesi, 83-96; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhira*, Ta'lik: M. H. Şemsüddîn, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992), 10/238-239; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi Ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin vd., (Kahire: el-Mektebü'l-Mansûbe el-Hamme li'l-Küttâb, 1984), 7/274-280; Ahmed el-İskenderî-Mustafa İnânî, *el-Vasît fi'l-edebî'l-Arabî ve târihih*, (Kahire: Matbaatü'l-maarif, 1925), 312-314; Carl Brockelmann, *GAL*, (Leipzig: 1909), 2/159, 160, 205-206; *Supplement*, 2/199-200; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâîl' bi Mehâsin-i Men Ba'de'l-Karnî's-Sabî'*, (Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-İslâmî, tsz.), 1/341; Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi A'yânîl-mietî's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmu'd Dân, (Saydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-maarifi'l-Osmaniyye, 1971), 3/165; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, tsz.), 5/247; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 4/17-18; Mârûn Abbûd, *Edebü'l-Arab*, (Kahire: Müessesetü Hindavî, 2014), 270; Şevki Dayf, *Târîhü'l-Edebî'l-Arabî*, (Kahire: Dârü'l-Maarif,

tanınmıştır. Günümüzde mamur olan Hille kenti, Seyfüddevle Saddake b. Maasir b. Dibs (Kizhir) b. Ali b. Mezid el-Esedî tarafından 495/1101 yılında kurulmuş bir yerleşim yeri olup Bağdat'ın 100 km. güneyinde yer almaktadır.⁴ Safiyüddin Hillî 749/1348 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Hayatının uzun bir dönemini Mardin'de geçiren Hillî, bazı kaynaklara göre 750/1349 veya 752/1351 yılında vefat etmiş ve Mardin'de defnedilmiştir.⁵

Safiyüddin Hillî kendisinden önceki şairlerden önemli oranda etkilenmiştir. Özellikle Mütenebbî (ö. 354/965), Ebû Firâs el-Hamdânî (ö. 357/968), Tuğraî (ö. 515/1121) ve Selahaddin Eyyûbî'nin veziri, edip ve şair olan el-Kâdî el-Fâzıl el-Askalânî (ö. 596/1200) gibi şairlerin etkisinde kalan Hillî, bu şairlerin şiirlerine nazireler yazmıştır. Bunun yanında Hillî, daha çok "görsel"e hitap eden *nevâdir şiiir* tarzını geliştirirken Ebü'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057), Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ahmed el-Fâzâzî el-Endelusî (ö. 627/1230) ve Mecdüddîn Ebû Abdurrahman Muhammed b. Ebibekir el-Bağdâdî el-Vetrî (ö. 662/1264) gibi şairlerden etkilenmiştir.⁶

Hillî, kendisinden sonraki şairleri önemli ölçüde etkilemiştir. Mesela, ünlü kadın mutasavvıf şair ve edip Ümmü Abdilvehhâb Âişe bint Yûsuf b. Ahmed b. Nâsır el-Bâûniyye ed-Dımaşkıyye (ö. 922/1516), edebî sanatları da kullanmak suretiyle *el-Fethü'l-mübîn fi medhi'l-Emîn* adlı eserinde, Hillî'nin *el-Bedîyye*'si tarzında bir yöntem geliştirmiş ve Hz. Peygamber'i övmüştür.⁷ Aynı şekilde Muhammed el-Gulâmî (ö. 1230/1815), Şeyh İbrahim b. Yahya el-Amilî et-Tîbî (ö. 1214/1800), Sâlih b. Dervîş b. Şeyh Zeynî et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 1235/1820), Hasan Musabbih el-Hillî (ö. 1317/1899) gibi şairler de Hillî'nin

tsz.), 3/772-777; Yâsîn el-Eyyûbî, *Safiyüddîn el-Hillî*, (Beyrut: 1971); Mahmûd Rızk Selim, *Safiyüddîn el-Hillî*, (Kahire: Dârü'l-maarif, 1980); Ali Necib Atvî, *Târîhü'l-âdâbî'l-Arabiyye*, (Beyrut: 1985), 207-211; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhü'l-edebî'l-Arabî*, [baskı yeri ve tarihi yok], 405-406; M. İbrâhim Huvver, *Safiyüddîn el-Hillî: Hayâtüh ve âsâruh ve şî'ruh*, (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1990); M. Kürd Ali, "Risâletân li-Safiyüddîn el-Hillî", *Mecelletü'l-Mecmaî'l-ilmî'l-Arabî*, IV (1924), 210-220; Ahmed el-İskenderî, "Safiyüddîn el-Hillî", *Mecelletü'l-Mecmaî'l-ilmî'l-Arabî*, (1932), cilt: 12, sayı: 3-4, 243-251; R. B. Serjeant, "Safiyüddin Hillî", *BSOAS*, 21 (1958), 406-407; CL. Huart, "Hillî", *İA.*, (Eskişehir: Millî Eğitim Bakanlığı Yay., Etam A.Ş. Matbaa Tesisleri, 2001), 5/1, 487; W. P. Heinrichs, "Şafi al-Dîn", *EP* (İng.), 8/801-805; Furat, Ahmet Suphi, *Arap Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 2, 16-17; Mustafa Kılıçlı, "Hillî, Safiyüddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/41-44; Aslam Jankır ve Ahmet Gemi, *Artukiyât*, (Van: 2B Yayınları, 2022), 9-10; Mohammad Sami Jabar al-bayati, *Safiyüddîn el-Hillî'nin Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Bedîyye Kasidesinin İncelenmesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 6.

⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1977), 2/294; Louis Massignon, "Hille", *İA.*, (Eskişehir: Millî Eğitim Bakanlığı Yay., Etam A.Ş. Matbaa Tesisleri, 2001), 5/1, 487.

⁵ Kılıçlı, "Hillî, Safiyüddin", 42.

⁶ Ziyâ er-Rîs, Safiyüddin el-Hillî, *Mecelletü'r-risâle*, (1934), sayı: 28, 2.

⁷ Ahmet Özel, "Bâûniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/212-213.

nevâdir şiirlerini taklit ederek bu geleneği sonraki nesillere aktarmışlardır.⁸

2. Safiyüddin Hillî'nin Şiirleri

Safiyüddin Hillî'nin farklı konuları ihtiva eden bir dizi eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden bazıları mensur olup günümüze ulaşmışlardır.⁹ Hillî'nin öne çıkan şiir mecmuaları şunlardır:

2.1. Divân: *Safvetü's-şuarâ ve Hulâsatü'l-bülegâ* olarak da adlandırılan bu eser, Hillî'nin başta methiyeleri olmak üzere farklı alanlarda yazdığı şiirlerini kapsamaktadır. Eser, günümüze ulaşmış olup birçok kez basılmıştır.¹⁰

2.2. el-Kâfiyetü'l-bed'iyye fi'l-medâ'ihî'n-Nebeviyye: Hillî, 145 beyitten ibaret olan bu eserinde 151 bedîî sanatı işlemiş ve daha sonra bu eserini *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-bed'iyye fi 'ulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bedî'* adıyla bizzat kendisi şerh etmiştir.¹¹

2.3. Artukiyât: Eser, kaynaklarda *Dürerü'n-nuhûr fi Medhi'l-Meliki'l-Mansûr* ismiyle de geçmektedir. Bu çalışma Hillî'nin, Artuklu hükümdarı Melik Mansûr II. Necmeddin Gazi (ö. 712/1313) ve kardeşi el-Melikü's-Sâlih'i (ö. 765/1364) övdüğü 841 beyitlik bir methiye kitabıdır. Bu eser ilk sefer Aslam Jankır ve Ahmet Gemi tarafından Türkçeye çevrilmiştir.¹² Arap harf sayısına denk gelecek şekilde 29 kasideden oluşan bu eserin her bir kasidesi de ayrıca 29 beyitten oluşmaktadır. Her kasidenin bütün beyitleri revî harfinin oluşturduğu harfin bizzat kendisiyle başlamaktadır. Mesela; kafiye "he" harfi ise kasidenin bütünün ilk harfi de "he" harfi ile başlamaktadır.¹³

2.4. el-Âtilü'l-hâlî ve'l-mürahasü'l-gâfî: Safiyüddin Hillî'nin bir poetikası niteliğinde olan bu eser, Endülüs halk şarkılarından müveşşah, zecel, mevâliyyâ, kûma, kâne ve kâne gibi şiir türleri ile

⁸ Cevvâd Ahmed Alûş el-Hillî, *Şîru Safiyüddin el-Hillî*, (Bağdat: Matbaatü'l-maarif, 1959), 121-122.

⁹ Hillî'nin eserlerinin bir listesi için bk. Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 53; Jankır ve Gemi, *Artukiyât*, 16-17.

¹⁰ Safiyüddin el-Hillî, *Divân*, thk. Ömer Faruk et-Tabba', (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1997). Not: Bu çalışmada; Hillî'nin biri Ömer Faruk et-Tabba' diğeri ise, Kerem Bustânî tarafından tahkik edilen ve farklı neşriyatlarca yayımlanmış Divân'ından yararlanılmıştır.

¹¹ Safiyüddin el-Hillî, *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-bed'iyye*, nşr. Nesîb Neşâvî, (Dimaşk: Dârü Sâdir, 1983).

¹² Aslam Jankır ve Ahmet Gemi, *Artukiyât*, (Van: 2B Yayınları, 2022).

¹³ Halil Akçay, "Safiyüddin el-Hillî'nin Artukiyât Şiirleri", *The International Journal of Mardin Studies (IJMS)*, yıl: 2021, cilt: 1, sayı: 2, 55-66.

kafiye ve vezinleri hakkında geniş bilgi içermektedir.¹⁴

3. Safiyüddin Hillî'nin Şiir Söyleme Kabiliyeti ve Şiirlerinde Kullandığı Temalar

Cahiliye dönemi sonlarında başlayan ve gittikçe yaygınlaşan şiir ile kazanç elde etme meselesi Safiyüddin Hillî'nin yaşadığı dönemde ortadan kalkmıştır. Zira artık her sınıftan şiir söyleyen insanlar türemiş ve şiir söyleme sanatı sıradan bir durum haline gelmişti. Bununla birlikte Hillî, şiir söyleme kabiliyetinin baskın gelmesi ile akranları arasında tebarüz etmiş ve şiiriyle kazanç sağlayan şairlerden biri olmuştur. Hatta Hillî, medihleri sebebiyle meliklerce korunduğunu ve böylece kanının dökülmesinin engellendiğini ifade etmektedir.¹⁵ Bazı kaynakların iddia ettiği gibi Hillî ticaretle uğraşan ve geçimini ticaretle sağlayan bir kişi değildir. Gençlik döneminde ticaretle uğraşmış olsa bile Hillî'nin yetişkinlik döneminde "sulta"dan yana tavır koyduğunu ve hayatının neredeyse tamamını hükümdarların ve emirlerin gölgesinde geçirdiğini ifade etmek gerekir. Akrabalarıyla yaşadığı problem sonucu Mardin'e göç etmek zorunda kalan Hillî, Artuklu emirlerinin himayesinde yaklaşık kırk yıl yaşamıştır. Daha sonra Mardin'den ayrılp Mısır'a, Melik Sâlih'in yanına gitmiş ve burada da uzun süre kalmıştır. Bahsi geçen yerlerin emirlerini methiyeleri ile öven Hillî, bu kişilerden caizeler alarak yaşamını sürdürmüştür. Buna binaen Hillî'ye "saray şairi (şâirü'l-belât)" demek yanlış sayılmayacaktır.

Münekkitler, Hillî'nin şiirlerinde tekellüfün baskın olduğunu dile getirmekte ve onun eski ile yeni arasında sıkışıp kaldığını ileri sürmektedirler. Bununla birlikte Hillî'nin, yaşadığı asrın *emiru'ş-şuara'sı* oluşunu da dile getirerek hakkını teslim ederler.¹⁶

Safiyüddin Hillî'de şiir söyleme kabiliyeti fitrîdir. Daha çocukken şiir söylediğini eserlerinde ifade eden Hillî, bizzat kendisi şairlik yönünü övmektedir. Denilebilir ki Arap edebiyatı tarihinde onun kadar şairliği ile övünen kimse yoktur.¹⁷ Hillî, *Divân*'ının muhtelif yerlerinde yaklaşık elli yerde kendisini övmektedir.¹⁸ Örneğin bir şiirinde şöyle demektedir:

أَهْدِي قَلَائِدَ أَشْعَارٍ فَرَأَيْدَهَا دُرٌّ نَهَضْتُ بِهِ مِنْ أَبْحُرٍ عُمُقِ

¹⁴ Safiyüddin Hillî, *el-Âtilü'l-hâlî ve'l-mürehasü'l-gâlî*, thk. Hüseyin Nessâr, (Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2003).

¹⁵ Hillî, *Divân*, 11.

¹⁶ Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 168-169.

¹⁷ Hillî, *Divân*, 9; 13 vd.

¹⁸ Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 170.

يَضُمُّهَا وَرَقٌ لَوْ لَا مَحَاسِنُهُ مَا لَقَّبُوا الْفِصَّةَ الْبَيْضَاءَ بِالْوَرِقِ¹⁹

Başka bir yerde ise şöyle der:

مَا أَدْرَكْتُ فَضْحَاءَ الْعَرَبِ غَايَتَهَا قَبْلِي، وَلَا أَخَذُوا فِي مِثْلِهَا سَبْقِي²⁰

Safiyüddin Hillî'nin şairlik yönünü beğenenler olduğu gibi şiirlerini acımasız bir eleştiriye tabi tutanlar da olmuştur. Mesela; *Fevâtü'l-vefeyât* adlı eserin kâtibi Muhammed b. Şâkir el-Kütübî (ö. 764/1362), Hillî'yi “*Şiirleriyle gökteki yıldızları utandırdığı gibi, baharda da yerde biten çiçekleri utandıran şair*” olarak överken son dönem şarkiyatçılarından İgnace Goldziher (ö. 1921) ise onu, “*bütün yapmacık özellikleri şiirlerinde kullanan şair*”²¹ olarak nitelendirmektedir. Bununla birlikte Hillî'nin çağdaşı Selahaddin es-Safedî (ö. 764/1363), Hillî'yi “*tartışmasız döneminin şairi*” olarak nitelerken “*ölümüyle Arap şiirinin öldüğünü*”²² iddia etmektedir. Keza eserinin ilgili yerinde Hillî'nin vefatı ile ilgi üzüntülerini dile getiren Safedî, aralarında geçen atışmaları zikrederek şairin seçkin şiirlerinden örnekler vermektedir.²³ İbn Tağriberdî (ö. 874/1470) ise, “*Hillî, şiir nazmetmede ileri seviyeye geçti. Onun şark ve garpta nam salan büyük bir Divân'ı vardır. Şüphesiz o fühûlü's-şuarâdan biridir.*”²⁴ diyerek onun şiirdeki faikiyetini övmektedir.

Son dönem edebiyat tarihçilerinden Corci Zeydân (ö. 1914) ise, “*Hillî'nin şairlik yönüne gelince onun, kendi döneminin en iyi şairi olduğunda tartışma yoktur.*”²⁵ diyerek Hillî'ye olan hayranlığını dile getirmektedir. Hillî'nin şairlik yönüne vurgu yapan yukarıdaki alıntılardan iktifa ederek şiirlerinin kendi döneminde olduğu gibi sonraki dönemlerde de ediplere örneklik teşkil ettiğini birçok kaynaktan öğrenmekteyiz.

Safiyüddin Hillî, inhitat/çöküş dönemi şairlerindedir. Bu dönemde İslâm coğrafyasındaki siyasi belirsizlik ve yaşanan çatışmalar, hayatın her alanına olduğu gibi edebî yaşama da etki etmiştir. Bu çağda edebî konular artmış ve eskiden olduğu gibi sadece birkaç konu ile yetinilmemiştir. Fakat edebi

¹⁹ Hillî, *Divân*, 109. Anlamı: *Şiirden gerdanlıklar ithaf ederim taneleri inci olan, onları derin denizlerden devşirmişim; yaprak sarmış onları, güzelliğinden olmazsa beyaz gümüşü yaprakla nitelendirmezlerdi.*

²⁰ Hillî, *Divân*, 109. Anlamı: *Benden önce Arap fâsihleri onun (şiirin) maksadına ulaşamadı, benden önce şiirimin benzerini elde edemedi.*

²¹ İgnace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, trc. Rahmi Er-Azmi Yüksel, (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 231.

²² Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnâvût ve Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâs, 2000), 18/293.

²³ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 18/293-313.

²⁴ İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhira fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhira*, Ta'lik: M. H. Şemsuddin, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992), 10/238.

²⁵ Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, (Windsor: Müessesetü Hindâvî, 2017), 926.

konuların çoğalması, beraberinde birtakım olumsuzluklar da getirmiştir. Öyle ki edebiyat vasıtasıyla, eli kalem tutan herkes özel yaşamlarına varıncaya kadar, halkın yaşam tarzına müdahale etmiştir. Edebiyat, insanların ayıplarını yüzlerine söyleme, eleştiri, bilmece-bulmaca, hiciv, eğlence, fıkra, laubalilik vb. şeylerin bir aleti olmaya başlamıştır. Bu dönemin sonuna doğru iş iyice çığırından çıkmış ve edipler lafzî mübalağaya yönelmişlerdir. Böylece edebî ve derin manalar yok olmuş; sathi, yapmacık, tatsız ve görsele hitap eden bir edebiyat meydana gelmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak, yaratıcılıktan yoksun, eski ile yeni arasında sıkışıp kalan edebî bir sınıf ortaya çıkmıştır.

İnhitat döneminde Arap şiirinin ıslâhı için farklı görüşler ileri süren şairler ortaya çıkmıştır. Ebû'l-Müzaffer b. Ebi'l-Abbâs el-Ebîverdi el-İrâkî (ö. 507/1113), Ali b. el-Mukarreb el-'Uyûnî el-Ahsâî (ö. 630/1232) eski şiiri savunan, eski şiirin tekrar diriltilmesi gerektiğini, belagat ve fesahatçe güçlü tabirlerin kullanımını önceleyen şairlerin yanında Safiyüddin Hillî ve İbn Nübate el-Mısırî gibi bedîî sanatlara yönelen, şiirde kolaycılığa kaçan ve ammicce kelimeleri çekinmeden şiirlerinde kullanan şairler ortaya çıkmıştır. Bunun yanında bu dönemde Aişe el-Baûniye (ö. 922/1516) ve el-Bûsîrî (ö. 695/1296) gibi eski şiir ile yeni şiiri birleştiren şairler de yetirmiştir.²⁶

Safiyüddin Hillî'nin şiirlerindeki üsluba bakıldığında ise, döneminin bir özelliği olarak, bedîî süslemelerle donanmış tekellüfün öne çıktığı görülmektedir. Şiirlerinde haberî üslup ağırlıkta olup takrir ve pekiştirmeler yoğundur. Tasvir ve ifade tarzında ustalık vardır. Zıtlıklar üzerine inşa edilen şiirlerde meramı dile getirme söz konusudur. Ayrıca şiirlerinde musiki ağır basmaktadır. Şiirlerinde vezne ve kafiyeye dikkat ederek cinas, tıbak, hüsn-ü taksim, tasrih gibi söz sanatlarını kullanmak suretiyle nazımda aliterasyon ve asonans gibi ahenkler oluşturan şair, muhatabı üzerinde etki bırakmaktadır. Manalara uygun olarak seçilen kelimeler ayrıca şiirindeki güzelliği artırmaktadır.

Tematik olarak Safiyüddin Hillî'nin şiirlerine bakıldığında aşk, sevgi, yalnızlık, özlem, mutluluk, hüzn, arkadaşlık, geçim sıkıntısı, gurbet, ölüm, doğa, baharın gelişi, vatana özlem, musibetlere karşı sabır, anlamca derin ve hikemi sözler, alicenaplık, izzet-i nefis, cömertlik, diğerkâmlık vb. hususiyetlerin ağır bastığı görülmektedir. Bunun yanında Hillî'nin terkipler, kelimeler, harfler ve hatta noktalarla oynamak suretiyle meydana getirdiği nevâdir şiir tarzı, beraberinde *Safiye'yi kâfiyeye feda etmek*²⁷ meselesine muvafık bir şekilde,

²⁶ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 231-232; H. A. R. Gibb, *Arap Edebiyatı*, çev. Onur Özatağ, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 148-149.

²⁷ Rivâyet edildiğine göre bir şiir meraklısının Sâfiye adında eşi varmış. Bu kadın kocasının şiir söylemesine çok karşı imiş. Günün birinde Sâfiye, ihtiyaçları karşılamak üzere dışarı çıktığı sırada kocası şiir yazmaya koyulmuş. Ancak çok uğraştığı halde son mısraya bir türlü kafiye düşürememiş. Kafası karışık bir şekilde "şurası oldu, burası olmadı" derken Sâfiye içeri girmiş ve "ah be adam yine mi bu boş işinle uğraşıyorsun!" demiş. Eşinin bu sözüne kızan adam,

şiiirlerinde nisbî bir zafiyet meydana getirmiş ve eleştiriye sebep olmuştur.

Safiyüddin Hillî, etrafında gelişen siyasi olaylara da bigâne kalmamıştır. Müslümanların Moğollar, Tatarlar ve Haçlılarla olan mücadelelerini şiiirlerinde dile getiren Hillî, halkı ve yetkilileri bu konuda uyanık davranmaya teşvik etmiş ve ayrıca şiiirlerinde Müslümanların kendi iç çatışmalarına da yer vermiştir.

Safiyüddin Hillî, Arap edebiyatında pek denenmeyen şiiirlerden *eş-şî'rü'n-nevâdir* (*nadir ve az bulunan şiiir*) şiiir türünün temsilcilerindendir. Adından da anlaşılacağı üzere *eş-şî'rü'n-nevâdir*, Arap şiiir geleneğinde pek alışkın olunmayan bir tür olup kelimeler, harfler ve noktalarla oynanmak suretiyle kelamın şiiirsel bir dizilime tabi tutulmasıdır. Bu şiiirde vezin ve kafiyeden daha çok harfler ve hareketler ön plana çıkmaktadır.²⁸

Safiyüddin Hillî, belagat ilmine dair yazdığı eserinde de görüldüğü gibi, dil ve edebiyatın garip yönlerini ortaya koymayı ve söz sanatlarını kullanmayı sevmektedir. O, şiiirlerinde çoğunlukla istiare, teşbih, tıbak, tezat vb. söz sanatlarını kullanarak şiiirini, sanatın icra edildiği bir platforma dönüştürmüştür. Hillî'nin, Arap şiiir bahirlerini açıklayarak örneklendirdiği,²⁹ mûsikî, nağme ve bunların vezinlerini anlattığı, satranç ile ilgili bilgileri verdiği didaktik (*eş-şî'rü't-ta'limî*)³⁰ şiiirleri bulunmaktadır. Ayrıca Hillî'nin ülkesinin iklim, dağ, vadi ve ovalarını tasvir ettiği pastoral (*eş-şî'rü'r-rivâî*),³¹ yurt sevgisi ile hamaset, kahramanlık ve savaş alanlarını anlatan epik (*eş-şî'rü'l-melhamî*),³² anlatı veya diyalog şiiirlerinin (*eş-şî'rü'l-kasasî*)³³ yanında diğer birçok şiiir türü de vardır.³⁴

Safiyüddin Hillî'nin şiiirleri sanatsal özellikleri ile dikkat çekmektedir. Şiiirlerinde şekle ve lafzî sanatlara ağırlık veren Hillî, manayı ikinci plana itmiştir. Hillî, şiiirlerinde genel olarak şu sanatları kullanmıştır: hüsn-ü matlab,³⁵ hüsn-i ta'lil,³⁶ ferâid,³⁷ müşâkele,³⁸ tarsi,³⁹ mukabele,⁴⁰ iftinân,⁴¹

"*tallaktü's-Sâfiye/Sâfiye'yi boşadım*" demiş. Ne var ki söylediği bu söz tam da kafiyeye uygun düşmüş. Böylece şiiirine kafiye uydururken eşinden olmuş. (Anonim).

²⁸ Jankır ve Gemi, *Artukiyât*, 19.

²⁹ Hillî, *Divân*, 513-514, 567-581.

³⁰ Hillî, *Divân*, 20.

³¹ Hillî, *Divân*, 551.

³² Hillî, *Divân*, 27-75.

³³ Hillî, *Divân*, 520.

³⁴ Hillî, *Divân*, 281-329, 359.

³⁵ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bed'iyye*, 316-319.

³⁶ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bed'iyye*, 283-284.

³⁷ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bed'iyye*, 245.

³⁸ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bed'iyye*, 181.

³⁹ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bed'iyye*, 190.

⁴⁰ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bed'iyye*, 75, 85.

⁴¹ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bed'iyye*, 98.

irdaf,⁴² irsâl-i mesel,⁴³ iktibas,⁴⁴ istisna,⁴⁵ mübalağa,⁴⁶ teşbih,⁴⁷ tecâhül-i arif,⁴⁸ tedbic,⁴⁹ telmih...⁵⁰ Keza Hillî'nin şiirlerinde zâhirî-bâtınî anlam, cinas, tıbak, tevriye, tazmin, teşcîr, reddü'l-acüz ale's-sadr gibi lafzî sanatların kullanımı da görülür.

Safiyüddin Hillî, şiirlerinde “övülen veya yerilen kimseye ve soyuna ait isimlerin bir beyitte sıralanması anlamında bir edebî sanat olan “ittırad”⁵¹ sanatını çokça kullanmıştır.⁵² Bu sanatın bir gereği olarak övülen kişinin adıyla birlikte sıfat, lakap, künye ve kabile ismi de zikredilmektedir.⁵³

Safiyüddin Hillî, birçok şiirinde şairlikteki maharetine dikkat çekmekte ve bu yönüyle kendisini övmektedir. Bununla birlikte Hillî, şiirlerinde dil (luga) lafzını kullanan ilk şairlerdendir. Keza şiirlerinde Farsça, Türkçe, Sasanîce ve Yunanca kelimelere de rastlanan şairin, komşu milletlerin dillerinden de haberdar olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴

Safiyüddin Hillî, kudemâ şairleri taklit ederken kendisine has bir şiir tarzı da geliştirmiştir. Şiirleri incelendiğinde en çok Mütenebbî'den (ö. 354/965) etkilendiği görülür. Ayrıca Hillî, İmruülkays b. Hucr (ö. 540 dolayları), Nabiga ez-Zübyânî (ö. 604), Küseyyir Azze (ö. 105/723), Cemîl Büseyne (ö. ?), Hansâ (ö. 24/645), Kays b. Zerîh (ö. 68/686), Beşşâr b. Bürd (ö. 167/784), Ebû Nuvâs (ö. 198/813), Ebû Temmâm (ö. 231/846), İbnü'r-Rummî (ö. 283/896), Buhturî (ö. 284/897), İbn Mu'tezz (ö. 296/908), İbn Düreyd (ö. 321/933), Ebû Firas el-Hamdânî (ö. 357/968), Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038), İbn Zeydûn (ö. 463/1071) ve Tuğrâî (ö. 515/1121) gibi şairlerden de etkilenmiştir.

Safiyüddin Hillî, şiirdeki maharetini methiyeleriyle göstermiştir. Arap edebiyatı tarihinde Hillî'nin adı methiyeleriyle anılmaktadır. Hillî, başta Hz. Peygamber'i ve Hz. Ali'yi (r.a) övmektedir. Zaten *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye*'sini Hz. Peygamber'e methiye olarak yazmıştır. İkinci olarak Memluklerin padişahı Melik Nâsir Muhammed b. Kalevûn (ö. 762/1361),

⁴² Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 199.

⁴³ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 118.

⁴⁴ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 326.

⁴⁵ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 111.

⁴⁶ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 150.

⁴⁷ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 184.

⁴⁸ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 117.

⁴⁹ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 290.

⁵⁰ Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 328.

⁵¹ Hillî, *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 132; İsmail Durmuş, “İttırad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/221-222.

⁵² Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 132.

⁵³ Jankır ve Gemi, *Artukiyât*, 22.

⁵⁴ Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 144.

Artuklu meliklerinden Melik Mansur II. Necmeddin Gazi (ö. 712/1313) ve kardeşi el-Melikü's-Sâlih'i (ö. 765/1364) öven kasideler söylemiştir. Aynı zamanda Hillî, Artuklu meliklerinden Melik el-Müeyyed, Melikü'l-Efdal, Melik Sâlih b. Melik el-Müeyyed ile yukarıda zikredilen Melik Mansur (Nâsır)'ın oğullarından Nasirüddin ve İmâdüddin'i öven şiirler nazmetmiştir.⁵⁵

Safiyüddin Hillî, mersiye türünde de şiirler kaleme almıştır. Arap edebiyatındaki geçmişi kesin olarak bilinmemekle birlikte ilk mersiyeler, cahiliye döneminde kadınlar tarafından ölümlere ağıt olarak yakılan secili ve ahenkli terennümatlara dayanmaktadır. *Divân'*ında “*Fî merâsi'l-a'yân ve te'âzi'l-ihvân*” başlığı ile mersiyeye bir bölüm ayıran Hillî, yakın dostları için söylediği mersiyeleri buraya almıştır.⁵⁶

Abbâsîler döneminde Ebû Nuvâs (ö. 199/813) ile birlikte yayılan gazel şiirleri Safiyüddin Hillî tarafından da söylenmiştir. Hillî'nin şiirlerinde iki farklı gazel türü görülmektedir ki birincisinde Cahilî, İslâmî ve Abbâsî dönemlerinin şairlerini taklit etmiştir. İkincisinde ise, sultanlarla olan muâşeretinin yansıması görülmektedir. Aşk, sevgi, şarap ve eğlence ile bezediği *Gazeliyyât* şiirlerinde Hillî, bazen övdüğü meliklerin güzel yanlarını anarak bazen de sevgiliyi tasvir ederek teşbib bölümünü oluşturmaktadır.⁵⁷ Ne var ki bu dönemin gazel şiirleri, “şiirin üslup ve muhteva özelliklerine uyulmadığı” gerekçesiyle munekkitlerce eleştiriye tabi tutulmuştur.⁵⁸

4. Safiyüddin Hillî'nin Nevâdir Şiirleri

“Nevâdir (النوادر) kelimesi, “bir şeyin benzerlerinden ayrılıp görünür olması, az bulunup kendine has bir özellik taşıması anlamındaki nudûr (nedr) veya sözün açık seçik ve düzenli olmaması manasındaki nedâret kökünden türeyen nâdir yahut nâdire kelimesinin çoğuludur.”⁵⁹ Arap şiirinin gittikçe zayıfladığı bir dönem olan Abbasîlerin müreffeh döneminde farklı tarzlarda şiir söyleme geleneği zuhur etmiştir. Şehirleşmenin, zevk ve eğlencenin bir sonucu olarak ortaya çıkan, daha önce numunelerine az rastlanan bu şiir tarzı *nevadir şiir* (az bulunan) olarak adlandırılır. Farklı tema ve şekillerde söylenen bu şiir türünde içerikten çok şekil öne çıkmaktadır. Hillî'nin şiirlerinde keyifle kullandığı bu nazım türleri şu şekilde sıralanabilir: Mühmele, mu'ceme, mülemma, ehîf, erkat, mukatta', muvassal, mezîd, mahzûf, müstebdel, mutarraz, müleggaz,

⁵⁵ Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 91; Jankır ve Gemi, *Artukiyât*, 19.

⁵⁶ Hillî, *Divân*, 281-329; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi/Osmanlı Dönemi*, 131.

⁵⁷ Hillî, *Divân*, 14.

⁵⁸ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi/Osmanlı Dönemi*, 151.

⁵⁹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Hz. Emin Muhammed Abdülvahhab-Muhammed Sadık Ubeydî, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türasî'l-Arabî, tsz.), III. Baskı, “n-d-r” md., 5/199; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi/Osmanlı Dönemi*, 277.

teve'üm, melkûb, ma'kûs, tard ve 'aks, müşerra', mahbûkû't-tarafeyn, merdûd, sünâi'l-itticâh, müte'addidü'l-itticâh, mücennes'ül-müşekkel, müşeccer, müsagğar, şî'rû't-târihî. Aşağıda bu şiir türlerinin birkaç çeşidi ile ilgili bilgi verilmiştir:

4.1. Mühmele: Arap şiirinde kullanımına az rastlanan ve Hillî'nin şiirlerinde çokça karşılaşılan sanatlardan biri "hazif" sanatıdır. Sözlükte "atmak, düşürmek, çıkarmak, bir şeyin bir tarafını kesip atmak" anlamlarında kullanılan hazif (hazf) kelimesi, bedî ilminde alfabenin bazı harflerini göz ardı ederek söz söyleme sanatını ifade eder. Hazif, şiirde kullanılan harflerin noktalı veya noktasız olmasına, bitişik veya ayrı yazılmasına göre çeşitli kısımlara ayrılır.⁶⁰ Bu söz sanatının ilk örneği Hz. Ali'nin (ra.) bir hutbesinde ve selef şairlerin şiirlerinde görülmektedir. Hazfin başlıca türü olan noktalı/menkûta (mu'ceme) harflerin kullanıldığı örnekler ile şiir nazmeden Hillî, bazen de sadece noktasız/mühmele ('âtile) harflerin yer aldığı ifadelerle şiir yazmıştır.⁶¹

Bedî ilminde bazı kelimeleri kullanmadan kullanılan bir söz sanatı olan mühmele (noktasız) şiir; "mu'attal" veya "atıl" şiir olarak adlandırılmaktadır. "Hazif sanatı" olarak da bilinen bu şiir türünde kullanılan bütün kelimeler noktasızdır.⁶² Bakara suresinin 31. ayetinde⁶³ geçtiği gibi, şiirde kullanılan bütün kelimeler noktasız harflerden oluşmaktadır.

Tarih boyunca dildeki maharetini göstermek isteyen âlimler, farklı konularda mühmele türünde eserler kaleme almışlardır. Bu şekilde kaleme alınan eserlerden biri, Mahmûd b. Muhammed Nesîb b. Hüseyin b. Yahya Hamza el-Hüseyinî el-Hamravî el-Hanefî'nin (ö. 1305/1888) *Dürrü'l-esrâr fî Tefsîri'l-Kur'an bi'l-hurûfi'l-mühmele* adlı tefsiridir. Şam diyarının müftüsü olarak ünlenen el-Hanefî iki ciltlik bu eserinde Kur'an-ı Kerim'in bütün surelerini noktasız harflerden müteşekkil kelimelerle tefsir etmiştir.

Mısır'dan ayrılmak için Memluk Sultanı Muhammed b. Kalavûn'dan izin istemek üzere yazdığı *er-Risâletü'l-mühmele* adlı eser, Hillî'nin bu alandaki maharetini göstermekle birlikte Hz. Peygamber'i övdüğü *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye* adlı eserinde kullandığı mühmele beyitler⁶⁴ ve *Divân*'ında serî bahriyle söylemiş olduğu 15 beyitlik *Esmeru ke'r-rumh* adlı kasidesi, bu tarzın dikkat çeken örneklerindedir. Söz konusu kasidenin ilk iki beyiti aşağıdaki

⁶⁰Hillî, *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 276; İsmail Durmuş, "Hazif", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/122; Hillî, *Şerhü'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 276.

⁶¹Jankır ve Gemi, *Artukiyât*, 23.

⁶²Durmuş, "Hazif", 17/122.

⁶³وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

⁶⁴Hillî, *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 276.

gibidir:

كَمْ سَاهِرٍ حَرَمَ لَمَسَ الْوَسَادُ وَمَا أَرَاهُ سُؤْلُهُ وَالْمَرَادُ
مَا سَهَرُ الْوَالِيهِ مُعْطٍ لَهُ وَضَلَّاهُ، وَلَوْ دَاوَمَ طَوْلَ السُّهَادِ⁶⁵

4.2. Mu'ceme: “eş-Şi'rü'l-hâlî” olarak da adlandırılan bu şiir türünde; kullanılan bütün kelimeler noktalı harflerden oluşup hiçbir noktasız harf kullanılmamaktadır. Hillî, mütekarib bahriyle söylemiş olduğu 15 beyitlik *Tefennene fi fitnetî* adlı kasidesinde hiç noktasız harf kullanmamıştır. Kasidenin ilk iki beyiti şöyledir:

فُئِنْتُ بِطَبِّي بَعَى حَيْبِي بِحَفْنٍ تَقَنَّ فِي فِئْتِي
تَجَّى، فَبْتُ بِحَفْنٍ يَفِيضُ فَحَيْبْتُ ظَيَّ فِي يَفْطِي⁶⁶

4.3. Müveşşâh: Müveşşâh, kaynakların ekserisine göre Endülüs'te ortaya çıkan, bazı kaynaklara göre ise Doğu'dan Endülüs'e intikal eden ve “iki temel sanat unsurunu taşıyan şiir” anlamına gelen bir şiir türüdür.⁶⁷ Bir nevi halk şarkısı olan müveşşâh şiir türünü Safiyüddin Hillî'nin şiirleri arasında görmek mümkündür. Müveşşâh şiir, zecel şiir türünün kaynağı olarak kabul edilmektedir.⁶⁸

Safiyüddin Hillî'nin şiirleri arasında görülen diğer bir şiir türü de “zecel şiir”dir. Zecel, “Arapça gramer kurallarına uymayıp mahallî telaffuz ve kullanımları esas alan bir halk şiiridir.”⁶⁹ Endülüs menşeli olan bu tür, Memlukler döneminde Arap dünyasında yaygınlık kazanmıştır. Safiyüddin Hillî, *el-Âtîlü'l-hâlî* adlı eserindeki şiirleri ile bu alanda ün salmıştır. Aynı zamanda Hillî'nin, Endülüs kaynaklı olan “zecel” ve “müveşşâh” şiir türlerini yeniden yorumlaması, onun Doğu Arap şiirine getirdiği yenilikler arasında sayılmaktadır.⁷⁰ Keza “*el-müveşşahü'l-müdammen*” olarak nitelendirilen ve bizzat Hillî'nin Arap şiirine kazandırdığı bir müveşşah türünün de olduğunu

⁶⁵ Hillî, *Divân*, 511. Anlamı: *Nice şair yastığa baş koymayı haram kılmıştır kendisine, istek ve muradını anlamadığım; Şaşkınım uyanık kalması kendisini bir yere ulaştırmaz, uykusuzluğu uzun sürse de.*

⁶⁶ Hillî, *Divân*, 512. Anlamı: *Aşüfte bir ceylanla imtihan edildim, şaşkınlığım bir gözledir ki elde etmek için beni oynaşmakta; Yaşaran bir gözle geceledim ve uyandığında engelledim bu ceylanın muradına ermesini.*

⁶⁷ Mustafa Aydın, “Müveşşâh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/229-231; Kemal Tuzcu, “Endülüs Muvaşşahları ve Harceler”, *DTCF Dergisi* 56.1 (2016): 85.

⁶⁸ Hillî, Hillî, *el-Âtîlü'l-hâlî*, 5; Musa Yıldız, “Zecel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/176-177.

⁶⁹ Musa Yıldız, “Zecel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/176-177.

⁷⁰ Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 156-162.

kaynaklardan öğrenmekteyiz.⁷¹

Hillî, poetikası sayılan *el-Âtîlü'l-hâlî* adlı eserinde zecel ile ilgili şöyle demektedir: “*recez, mevki olarak şiirin en yükseği, nisbet olarak en şerefli, vezinleri çok olan ve ölçü olarak tercih edilen, hâlâ asrımızda bile vezinleri yenilenen, değişik kafiyeleri olan ve Mağrib halkının ürünü, daha sonra insanlar tarafından beğenilip kullanılan (bir şiirdir.)*”⁷² Hillî, *el-Âtîlü'l-hâlî*'sini zikredilen şiir türlerine ayırmıştır. Ayrıca *Divân*'ında müveşşâh ve zecel şiirleriyle ilgili birçok örnek bulunmaktadır.⁷³ Hillî'nin müveşşâh şiirlerine aşağıdaki medih şiiri örnek verilebilir:

بَيْنَ الْوَرَقِ	لَمَّا شَدَّتِ الْوَرُقُ عَلَى الْأَعْصَانِ
كَالْمُعْتَبِقِ	مَا سَتَّ ظَرْبًا بِهَا عُضُوقُ الْبَانِ
وَمَنْظَرُ الرَّهْرِ بَدَا	الطَّيْرُ شَدَا
يُؤَلِّيهِ جُودًا وَنَدَا	وَالْقَطْرُ غَدَا
وَمَدَّ فِي الْجَوِّ رَدَا ⁷⁴	وَالْجَوُّونُ حَدَا

Safiyüddin Hillî'nin Doğu Arap edebiyatına kazandırdığı türlerden biri de zecel şiir türüdür. Farklı formları bulunan bu halk şarkılarının kaynağı Endülüslü Araplara dayanmaktadır. Hillî, *el-Âtîlü'l-hâlî* adlı eserinde zecel şiirinin menşei ve çeşitleriyle ilgili görüşlerini detaylı bir şekilde dile getirmekte ve bu şiiri söyleyen şairlerin hatalarına atıfta bulunarak bu konudaki görüşünü dile getirmektedir.⁷⁵ Zecel şiirinin farklı kalıpları bulunmaktadır. Hillî'nin zecel türünde söylediği şiirin bir parçası aşağıdaki gibidir:

غِبْطُهُ يَا الَّذِي نَعَسْفُو	بِقِئَلِي	لَكَ	تَجَدُّ	أَشُّ
كَأَنَّ عَلِيكَ نُتْفَعُو	عُمْرِي	مَنْ	تَبَّيَّ	لَوْ تَدَعُ مَا
يَا لَطِيفَ اللَّطِيفِ	حُسْنِكَ	الْقُلُوبِ	يَسْتَعْبِدُ	بِاللَّهِ
بِالْفِعَالِ الْكَثِيفِ	خَصَّكَ	وَمَنْ	لَطَّفَكَ	جَلَّ مَنْ لَطَّفَكَ
كُلَّ مَعْنَى ظَرِيفِ ⁷⁶	إِنْصَافِكَ	فِئَلَةَ	مَعْ	وَجَمَعَ فَيْكَ

⁷¹ Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 135.

⁷² Hillî, *el-Âtîlü'l-hâlî*, 5.

⁷³ Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 159.

⁷⁴ Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 158. Anlamı: Şakıdıklarında güvercinler dalların üzerinde, yaprakların arasında; Şevkten heyecana geldi ban ağacının dalları, gece içen biri gibi. Kuşlar şakıdı, çiçekler açılıp saçıldı; yağış, cömertlik ve keremini üzerine akıttı onun. Karanlık ise şarkı söyleyerek yürüttü onu ve kara libasını havaya giydirdi.

⁷⁵ Hillî, *el-Âtîlü'l-hâlî*, 5 vd.

⁷⁶ Hillî, *el-Âtîlü'l-hâlî*, 90; Anlamı: Beni öldürmekle ne zevk alıyorsun ey sevdiğimiz kişi! Ömrümün kalanının bir kısmını terk etmiş olsaydın onu da infak ederdin. Allah'a yemin ederim ki güzelliğin

4.4. Musağğar: Türkçeye “küçültme ismi olarak” çevrilen ism-i tağîrin farklı vezinlerde ve farklı anlamlara gelecek şekilde tasrifleri bulunmaktadır. *el-Kasâid bi'l-musağğara* olarak adlandırılan bu şiir türünde şiiri oluşturan kelimelerin ekserisi musağğar (küçültme) yapılmış kelimelerden oluşmaktadır. Safiyüddin Hillî, 726/1326 yılında Mısır'a gittiğinde arkadaşı Şemseddin b. es-Sindî, musağğar lafızları içeren bir kaside ile onu övmüştür. Buna karşılık Hillî, musağğar kelimelerden oluşan aşağıdaki beyiti söyler:

نُقِيطُ مِنْ مُسَيْكٍ فِي رُوَيْدٍ خُوَيْلِكَ أَوْ وُسَيْمٍ فِي خُدَيْدٍ⁷⁷

4.5. Mahbûkü't-tarafeyn veya Mahbûkât: Arap şiirinin lafzî güzelliklerini gösteren sanatlardan biri de “mahbûk” sanatıdır. Şiirde veya sözde ters-düz okunma özelliklerine göre oluşturulan mahbûk sanatı, yazıda harflerle oynama sanatıdır. Safiyüddin Hillî, *Artukiyyât* adlı eserini “mahbûk” veya “mahbûk-u tarafeyn” adlı sanatla kaleme almıştır.⁷⁸ Bu eser baştan sona mahbûk bir tarzda dizilmiş ve eserde kafiyele arasında karşılıklı bir simetri oluşturulmaya çalışılmıştır. Zengin bir müfredat ve kulağa hoş gelen müzikal bir aliterasyon ve asonans ile örülen eser, Arap alfabesinin sayısınca, 29 kasideden ve her bir kasidesi de ayrıca 29 beyitten oluşmaktadır. Hillî, bu eserin bütün kasidelerinin hem baş hem de son harflerini (revî) benzer harflerle kafiyelemiştir. *Mesela;* أ harfi ile başlayan beyitler أ harfiyle, ب harfiyle başlayan beyitler ب harfiyle, ت harfiyle başlayan beyitler ت harfiyle, ث harfiyle başlayan beyitler ث harfiyle ve bu tarz üzere nihayet ي harfiyle başlayan beyitler yine ي harfiyle bitirilmiştir.⁷⁹ Eserin أ harfiyle başlayıp أ harfiyle biten kasidesinin bazı örnek beyitleri şöyledir:

أَبَّتِ الْوَصَالَ مَخَافَةَ الرَّقَبَاءِ وَأَتَتْكَ تَحْتَ مَدَارِيعِ الظُّلَمَاءِ
أَصَقَّتْكَ مِنْ بَعْدِ الصُّدُودِ مَوَدَّةً وَكَذَا الدَّوَاءِ يَكُونُ بَعْدَ الدَّاءِ⁸⁰

Aynı şekilde eserin ي harfiyle başlayıp ي harfiyle biten kasidesinin bazı örnek

insanı kendisine köle yapar ey güzeller güzeli. Sübhandır o Zat ki seni bu kadar mükemmel yaratmış. İnsafının ahlığına rağmen sende bütün zarif manaları cem etmiş.

⁷⁷ Mustafa Sadık er-Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2008), 564. Anlamı: *Misk şişeciğinde küçücük bir noktadır, Küçücük suratta bir nişancık veya dövmecektir.* Not: Hillî'ye ait olduğu iddia edilen bu beyiti Hillî'nin eserlerinde tespit edemedik.

⁷⁸ er-Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, 558.

⁷⁹ Jankır ve Gemi, *Artukiyyât*, 24.

⁸⁰ Hillî, *Divân*, 587. Anlamı: *El görmesin diye gelmedi sevgilim, gece yarıya vardığında geldi ancak; Esirgedikten sonra saf bir sevgi verdi, böylece ağır bir dertten sonra derman sundu.*

beyitleri şöyledir:

أَشْرَقَ الصُّبْحُ تَحْتَ لَيْلٍ دَجِيٍّ يَا هِلَالاً مِنْ سُلْطَةِ الْعَيِّ حَيٍّ،
فِي مَعَانِي جَمَالِهِ الْيُوسُفِيِّ⁸¹ يُوسُفِيُّ الْجَمَالِ، كَمْ تَاهَ صَبُّ

4.6. Mevâliyya: Türk edebiyatına “maval” olarak geçen “mevâliyyâ” şiir türü, “Arap halk türküleri formlarından ve halk diliyle yazılıp söylenen nazım şekillerinden biridir.”⁸² Menşeî hakkında tartışmalar olsa da Vâsît ehlinin bir ürünü olarak kabul edilen bu şiir türü, basit bahriyle söylenen dört kafiye ve bir revîye sahiptir. Hillî'nin, daha çocuk yaşlarda iken medih, fahr, gazel, hiciv vb. türlerde 27 mevâlî söylediği kaydedilmektedir.⁸³ Bir mevâlî örneği şöyledir:

طَوْقِي أَشْتَأْفُكُمْ أَيَّ مَنْ أَصْبَحَ جُودُهُمْ
وَدَكَرُهُمْ لَدَّ فِي سَمْعِي وَفِي دَوْقِي
عَنْ يُمْتَتِي وَشِمَالِي وَالْوَرَى شَوْقِي
وَعَنْ أَمَامِي وَمِنْ تَحْتِي وَمِنْ فَوْقِي⁸⁴

4.7. Müşeccer: Geometrik şiir (eş-şi'rü'l-hendesî) olarak bilinen ve ağaç biçiminde düzenlendiği için “ağaçlı, dallı” anlamına gelen bu türde, ilk beyitte kullanılan kelimeler bir sonraki beyitlerde sırasıyla kullanılarak böylece görsel bir güzellik meydana getirilmektedir.⁸⁵

مِنْ سَقَامِي يَا شَقَائِي لَيْتَ شِعْرِي لَكَ عِلْمٌ
وَنَحْوِي وَضَنَائِي لَكَ عِلْمٌ مِنْ زَفِيرِي

⁸¹ Hillî, *Divân*, 628. Anlamı: *Ey acizlik makamındaki ay, selam ver, Sabah zifiri karanlığın altından aydınlanmıştır. Yusuf'un bir güzelliği var ki bir sürü âşık kaybolmuştur, Yusuf'un o güzelliğinin manalarında.*

⁸² Hillî, *el-'Âtlü'l-hâlî*, 105; Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 161; İsmail Durmuş, “Mevâliyyâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/426-427.

⁸³ Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 162.

⁸⁴ Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 161. Anlamı: *Ey cömertliği boynuma gerdanlık olmuş kişiler özedim sizleri, Kulağımda ve dilimde anıları tatlı olanlar. Sağımda, solumda ve arkamda; önümda, altımda ve üstümda, özlüyorum onları.*

⁸⁵ er-Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, 565; İsmail Durmuş, “Müşeccer”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/158-160.

دَانِي إِذْ أَنْتَ دَائِي

مِنْ سَقَامِي وَنَحُولِي

أَنْتَ دَائِي وَدَوَائِي⁸⁶

يَا شَقَائِي وَصَنَائِي

4.8. Makta' ve Mevsil: Makta' ile nazmedilen şiirin kelimelerinin bütün harfleri birbirine bitişmeyen harflerden oluşmaktadır. Mevsil tarzı ile nazmedilen şiirin ise bütün kelimelerinin harfleri ise bitişik yazılan harflerden oluşmaktadır.

وَدَوْدُ أَوْدُ أَوْرِدُهُ وَرَدَ وَدِّي⁸⁷

إِذَا زَارَ دَارِي زَوْرُ

فَلَقَدْ قَسَا قَلْبًا فَمَا يَتَلَطَّفُ⁸⁸

عَظْفًا عَسَى يَتَعَطَّفُ سَلَّ مُتَلِفِي

Safiyüddin Hillî'nin nevâdirleri arasında sayılan bir şiir türü ise "kûmâ" şiirleridir. Farklı vezinlerde söylenen bu şiir tarzı, Abbâsîler döneminde Bağdat ehli tarafından insanları sahura kaldırmak için üretilmiştir. Ev sahibini sahura kaldırmak için "kûma li's-suhûr" şeklinde nakaratları türetilen bu şiir tarzının ilk kez Bağdatlı şair ve muhaddis İbn Nukta (ö. 629/1231) tarafından Abbâsî halifesi en-Nâsır Lidinillah (ö. 575/1180) için söylendiği Hillî tarafından ifade edilmektedir.⁸⁹ Halk diliyle söylenen bu şiir tarzı "kâne ve kâne" şiir grubunda değerlendirilmekle birlikte sanatsal açıdan ondan daha üstün bir düzeydedir.⁹⁰

Safiyüddin Hillî, *el-Âtlü'l-hâlî* adlı eserinde, "bir de benim 'lüzûm-u mâ lâ yelzem' tarzında şiirlerim vardır." şeklinde bir kayıt düşmektedir.⁹¹ Sözlükte, "gerekmeyenin gerekliliği" anlamına gelen "lüzûm-u mâ lâ yelzem" tabiri, söz diziminde lafza güzellik katan sanatlardan biridir. Şiirde kafiye harfinden önce birkaç harf veya hareketin aynen tekrar edilmesi" ile söylenen bir şiir türüdür.⁹² Kafiye has bir lafız sanatı olan bu şiir türü, meşhur Arap şairi Maarrî'nin (ö. 449/1057) 11.000 beyitlik *Lüzûmiyyât* adlı eseriyle yaygınlık

⁸⁶ er-Râfîi, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, 565. Anlamı: Keşke benim hastalığımdan haberin olsaydı ey bahtsızlığım! Cıızlık, bitkinlik ve iç çekmişliğim hakkında bilgin olsaydı! İlacımsan eğer, tedavi et beni hastalık ve sıskalığımdan! Ey bahtsızlığım ve bitkinliğim, sen hem derdim ve hem de dermanımın! Not: Hillî'ye ait olduğu söylenen bu beyitleri Hillî'nin eserlerinde tespit edemedik.

⁸⁷ er-Râfîi, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, 594. Anlamı: Aşık bir ziyaretçi evimi ziyaret ettiğinde, onu sevgimin pınarına götürmek isterim.

⁸⁸ er-Râfîi, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, 594. Anlamı: Beni mahveden kişiden biraz şefkat iste, umulur ki bende kalır gönlü, Zira kalbi çok kasvetlidir merhamet etmez bize.

⁸⁹ Hillî, *el-Âtlü'l-hâlî*, 127; Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 163.

⁹⁰ Hillî, *el-Âtlü'l-hâlî*, 127.

⁹¹ Hillî, *el-Âtlü'l-hâlî*, 128; Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 163.

⁹² Hillî, *el-Âtlü'l-hâlî*, 128; İsmail Durmuş, "Lüzûm-ı Mâ Lâ Yelzem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/262-263.

kazanmıştır.⁹³ Hillî, bu şiir tarzında alfabe sayısınca şiirlerinin olduğunu ancak diğer altı tanesinden vazgeçtiğini ifade etmektedir.⁹⁴ Bu şiirlerden birinin başlangıç beyitleri şöyledir:

مَحْبُورُ الْهَوَىٰ حَالٍ يُرِيدُ جَلْدًا صَبُورٌ يَصُونُ سِرًّا وَإِلَّا يَبْقَىٰ مِنْ أَهْلِ الْقُبُورِ

مَنْ كَانَ هَوَاهُ مَسْتُورٌ يَحْطَىٰ بَرْفَعِ السُّتُورِ هَتَكَ سِرِّ حَبِوٍ وَمَنْ يُحْمَىٰ مِنَ الدُّسْتُورِ⁹⁵

Nevâdir şiir grubunda değerlendirilmese de Safiyüddin Hillî'nin didaktik şiirleri (eş-şi'rû't-ta'limî) de dikkate değer şiirlerdir. Şairler, Abbâsîlerin ilk asrında ortaya çıkan ve "öğretici şiir" olarak adlandırılan didaktik şiirle, muhabata iletmek istedikleri bilgileri nazım şeklinde ifade etmişlerdir. Sanattan yoksun olan ve edebî bir değeri bulunmayan didaktik şiirle, belli bir düşünceyi aşlamak ve herhangi bir konuda bilgi vermek amaçlanmaktadır.⁹⁶ Bu şiir türünün temel esprisi, kolay ezberlenmesi için herhangi bir konunun mevzun olarak örülmesidir. Arap âlimleri tarafından, özellikle gramer ve dini bilgiler konusunda bu yöntem eskiden beri kullanılmıştır. Didaktik şiir türüyle pek çok eser kaleme alınmıştır. Endülüslü âlim İbn Mâlik'in (ö. 672/1273) *Elfiyye*'si bu türün en güzel örneği olarak kabul edilmektedir.⁹⁷ Aslında *Şerhü'l-kâfiyyeti'l-bed'îyye* adlı eser Hillî'nin didaktik şiir türünde nazmettiği en kapsamlı eseri olduğu halde methiye türünün gölgesinde kalmış ve Hz. Peygamber'i metheden bir eser olarak bilinmiştir. Bu bilgi doğru olmakla birlikte Hillî, bu eseriyle güzel sanatlarla ilgili bilgi vererek 151 bed'î sanat hakkında bilgi vermiştir. Hillî'nin bu alanda yazdıklarına örnek olarak *Buhûrû'-şî'r* başlığı ile kaleme aldığı ve Arap şiirinin 16 bahrini içeren şiirinin ilk iki beyiti aşağıdaki gibidir:

فَعُولٌ مَفَاعِيلُ فَعُولٌ مَفَاعِلُ

طَوِيلٌ لَهُ دُونَ الْبُحُورِ فَضَائِلُ

فَاعِلَاتُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلَاتُ⁹⁸

لِمَدِيدِ الشَّعْرِ عِنْدِي صِفَاتُ

⁹³ Durmuş, "Lüzûm-ı Mâ Lâ Yelzem", 27/263.

⁹⁴ Hillî, *el-Âtilü'l-hâlî*, 128.

⁹⁵ Hillî, *el-Âtilü'l-hâlî*, 129. Anlamı: *Aşkın durumu malumdur, Sabredenin azmini ister, Sırrını gizlemeli yoksa, Kabir ehline dönüşür; Sevgisini gizleyen, Önündeki perdeler açılır, Aşkın sırrını çığneyen kişi, Hayatın kanunundan kovulur.*

⁹⁶ Kenan Demiryay, *Arap Edebiyatı Tarihi/Osmanlı Dönemi*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015), 195.

⁹⁷ Demiryay, *Arap Edebiyatı Tarihi/Osmanlı Dönemi*, 196.

⁹⁸ Hillî, *Divân*, 513. Anlamı: *Tavildir, bahirlerin dışında faziletleri vardır onun: Feülün mefâilü feülün mefâil; Şiirin medîd (bahri) için sıfatlar vardır bende: Fâilâtün fâilün fâilât.*

Safiyüddin Hillî'nin, "*İhvâniyyât*" şiirlerinin yanında dostlarına yazmış olduğu mektupları da bulunmaktadır.⁹⁹ Ayrıca meclislerde bir avunma vesilesi olarak nazmedilen "*lugaz/bilmece-bulmaca*" türü de Hillî'nin nevâdir şiirlerindedir.¹⁰⁰

Safiyüddin Hillî'nin; bir gazelin her beytinin mısraları arasında aynı vezinde iki, üç, dört mısra ilavesiyle oluşturulmuş bentlerden meydana gelen "musammât/taştir" ve beş mısralı bentlerden oluşan "muhammes" şiirleri bulunmaktadır.¹⁰¹ Aynı zamanda, Hillî'nin zevâtü'l-kavâfi (teşrî', tev'em/metâim) olarak adlandırılan çift vezinli ve çift kafiyeleli şiirlerinin yanında "*kâne ve kane*"¹⁰² ve "*dubeyt*"¹⁰³ gibi şiir türleri de vardır.¹⁰⁴ Hillî, 700/1300 yılında Hille'den Mardin'e geldiğinde bu sanatla oluşturduğu ve Harîrî'nin *Makâmât*'ına benzer bir şekilde nesir-nazım karışımı bir eser olan *er-Risâletü't-tev'emiyye* adındaki eseri ile kendini Artuklu meliki II. Necmeddin Gazi'ye takdim etmiştir.¹⁰⁵

Eskiden şiir, irticalen söylenerek nazmedilir ve daha sonra yazıya aktarılarak üzerinde çalışılırdı. Arap edebiyatında "*havliyyât şiirleri*" olarak adlandırılan bu şiirler, söylendikten belli bir süre sonra söyleneni tarafından tekrar gözden geçirilir, varsa eksiklikler giderilir ve halka arz edilirdi. Büyük bir ihtimalle Hillî de nevâdir şiirlerini, bu durumun tersi bir şekilde nazmetmiştir. Yani ilkin söz konusu şiirleri yazıya aktarmış ve daha sonra sözlük yardımıyla yeniden düzenlemiştir. Zira noktasız harflerle nazmettiği şiirini Arap alfabesinin 13 noktasız harfi ile söylerken noktalı harflerle nazmettiği şiirini de alfabenin 15 harfi ile dizmiştir. Bu ise irticalen söylenmesi mümkün olmayan bir durum arz etmektedir.

Hülâsa; şiirin şuur, şuurun ise kalp, dimağ ve hislerle sıkı bir ilişkisi vardır. Dolayısıyla şuur ortadan kaldırmak suretiyle örülen bir şiire şiir denmediği gibi salt kelimelerin bir araya getirilmesi ile nazım görüntüsü verilmesine de şiir denmez. Şiiri şiir yapan bazı unsurlar vardır. Bunlardan ölçü (aruz, hece), redif, kafiye, aliterasyon, asonans; beyit, dörtlük, kıta, bent vb. ahenk ve yapı unsurları, bir araya geldiklerinde şiirdeki anlam ve görseli ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca duygu, hayal ve düşünceler vardır ki şiirin anlam/imege dünyasını oluşturan unsurlar olmadan örülen dizeler çok fazla anlam ifade etmezler. Bu bağlamda Hillî'nin *nevâdir* şiirlerine bakıldığında, şekli unsurlara

⁹⁹ Hillî, *Divân*, 247-289.

¹⁰⁰ Hillî, *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-bed'iyye*, 212; Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 133; Jankır ve Gemi, *Artukiyât*, 21.

¹⁰¹ Hillî, *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-bed'iyye*, 189; İskender Pala ve Filiz Kılıç, "Musammât", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/233-235; Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 163.

¹⁰² Hillî, *el-Âtlü'l-hâlî*, 115.

¹⁰³ Huvver, *Safiyüddin el-Hillî*, 164.

¹⁰⁴ er-Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, 592-593.

¹⁰⁵ Kılıçlı, "Hillî, Safiyüddin", 43.

fazlasıyla dikkat edildiği ve hissi duyguların arka plana itildiği görülmektedir. Buna binaen Goldziher, genelde inhitat dönemine özelde ise Hillî'nin şiirleri için şöyle bir tenkitte bulunmuştur: *“Safiyüddin el-Hillî, yaratıcılıktan yoksun, seleflerinin aşınmış yollarında yürüyen, taklitçi ve her çöküş döneminde görülen bütün yapmacık özellikleri şiirlerinde kullanan biridir.”*¹⁰⁶ Şüphesiz ki bu söz Hillî'nin bütün şiirleri için geçerli değildir. Zira ona, *“dönemin şairi”* unvanını kazandıran bir dizi şiir mecmuası bulunmaktadır. Münekkitlerce eleştirilen şiirler, onun *nevâdir* ve *didaktik* şiirleri olmalıdır.

Sonuç

1102-1409 yılları arasında hüküm süren İslâmî devletlerden biri Artuklu devletidir. Elâzığ, Diyarbakır, Mardin ve Hasankeyf'te hüküm süren bu devlet döneminde başta ilmi, edebî ve mimarî olmak üzere birçok alanda gözle görülür gelişme yaşanmıştır.

Artuklular döneminde dil ve edebiyat alanında adından söz edilen ediplerden biri Safiyüddin el-Hillî'dir. 677/1278 yılında Bağdat ile Kûfe arasında yer alan Hille'de doğan el-Hillî, Arap edebiyatının inhitat/çöküş döneminde yaşamış ve Arap şiirinde önemli bir konum elde etmiştir. Gençlik döneminde ticaretle uğraşan Hillî, bu vesileyle birçok yer gezmiştir. Mısır, Şam ve Mardin ekseninde tekrarlanan bu yolculukta Mardin'e uğrayan Hillî, Mardin Artuklu Hükümdarı II. Necmeddin Gazî'yi *Artukiyyât* adlı şiirleriyle övmüş ve bu övgüsüne karşılık bulmuştur. Uzun bir süre Mardin Artuklu sarayında ikamet eden Hillî, ailesi ve yakın akrabalarını da buraya getirmiştir. Mardin'den sonra Kahire'ye giden Hillî, burada hüküm süren Sultan Melik Nâsır'ı şiirleriyle övmüş ve yanında önemli bir konum elde etmiştir. *“el-Mansûriyyât”* olarak adlandırılan bu şiirler Hillî'nin günümüze ulaşan methiye şiirlerinin bir numunesidir. Daha sonra tekrar Irak'a dönen Hillî, 749/1348 yılında burada vefat etmiştir. Bazı kaynaklara göre Hillî, Mardin'de vefat etmiştir.

Hayatının ilk dönemlerinde savaş ve çatışmalarla tanışan Safiyüddin Hillî, İslâm dünyasında yaşanan problemlere şahit olmuştur. Hillî, bu durumu şiirlerine yansıtmış ve çözüm önerileri sunmuştur. Nitekim Sultan Melik Mansur'u henüz Şam ve Irak'ta etkin olan Moğollara karşı uyarılmış ve bu konuda uyanık olmasını tavsiye etmiştir.

Küçük yaşlarda şiir ile tanışan Safiyüddin Hillî'de şiir söyleme sanatı meleke halini almış ve zamanla ileri bir seviyeye yükselmiştir. Böylece şiir ile ilgili görüşlerini açıkladığı ve şiirin tenkidini yaptığı eserler kaleme alarak aynı

¹⁰⁶ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 231.

zamanda Arap şiirine yeni nazım türlerini kazandırmıştır.

Safiyüddin Hillî, fahr, hamaset, medih, hiciv, mersiye, gazel, hamriyyât, tardiyât, ihvâniyyât, zühd, tasavvuf, tasvir, vatan özlemi ve sevgisi temalarında şiirler söylemiştir. Onun epik, pastoral, didaktik, mizah, nevâdir ve lugaz türündeki şiirleri tarih boyunca okuyucu ve eleştirmenlerin dikkatlerini celbetmiştir.

Edebî sanatlar yönüyle zengin ve şekle dayalı şiirler söyleyen Safiyüddin Hillî, Golziher'in ifade ettiği gibi, her ne kadar "*seleflerinin aşınmış yollarında yürümüşse de*" yeni nazım şekillerini (el-evzânü'l-müstahdes) Arap edebiyatına kazandırmış ve döneminin şiir anlayışında yeni bir çığır açmıştır.

Safiyüddin Hillî, Batı edebî zevkinin bir versiyonu olan Endülüs kaynaklı *müveşşâh* ve *zece*l şiir türlerine *kûma*, *kâne* ve *kâne* gibi türleri de eklemek suretiyle bu şiirlerde şekil ve içerik itibarıyla birtakım değişimler meydana getirmiş ve bunları Doğu edebiyatına aktarmıştır.

Safiyüddin Hillî, farklı temalarda estetik haz veren, lafzî güzellik ağırlıklı ve bedîî sanatlarla bezenmiş birçok kaside söylemiştir. Hillî'nin yaklaşık 10.000 beyiti hâvî, on iki bölümden oluşan *Divân*'ı, otuza yakın farklı temaları içeren, Peygamber Efendimiz ve ashâbını övdüğü şiirlerinin yanında dostları ile ilgili söylediği *İhvâniyyât*'ı kayda değer çalışmalardır. Bunun yanında *Artukiyyât*, *Mansûriyyât*, *Sâlihiyyât*, *Müeyyediyyât* adlı methiyeleri ile *el-Atilû'l-hâlî ve'l-murahhasü'l-gâlî*, *Safvetü's-suarâ* ve *Hulâsâtü'l-bulegâ* adlı eserleri bulunmaktadır. Ayrıca onun, farklı şiirleri barındıran *Efdaliyyât* adlı bir şiir mecmuası da vardır.

"Bedîiyyat" sanatını Arap edebiyatında yerleşik hale getiren ilk şair Safiyüddin Hillî'dir. 145 beyitten oluşan *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-bedîiyye fî 'ulûmî'l-belâga ve mehâsini'l-bedî'* adlı eserinin her bir beyitinde bir bedîî sanat işlenmiştir. Ayrıca haksız yere öldürülen dayısı Safiyüddin b. Mehasin'in öcünü alan akrabalarını övdüğü "*Kasîdetü'n-nûniyye*" adlı çalışma Hillî'nin önemli bir kasidesidir.

Safiyüddin Hillî, Arap edebiyatına damgasını vuran bir şairdir. Birçok yeni nazım türünü bu edebiyata kazandırmıştır. Onun şiirleri ve poetik görüşleri gün geçtikçe önem kazanmaktadır. Beğenilen şiirleri olduğu gibi tenkit edilenleri de bulunmaktadır. Özellikle onun *nevâdir şiirleri* münekkitlerin eleştirisine maruz kalmıştır. Zira lafzî güzelliğin, şekil ve görselin ön plana çıkarıldığı; anlam ve vezin ilişkisinin zayıf kaldığı bu şiirlerde anlam kaybolmuştur.

Abbâsîlerin yıkılmasıyla birlikte ortaya çıkan irili ufaklı devletler birbirlerinden bağımsız olarak hareket etmiş ve çoğu zaman birbirleri ile savaşmışlardır. Bu durum İslâm coğrafyasında başta dil ve edebiyat olmak üzere birçok alanda gerilemeye sebep olmuştur. Buna binaen bu döneme çöküş dönemi anlamına

gelen “asrû'l-inhitat” adı verilmiştir. Bu dönemin edipleri, Arap şiirini yeniden diriltmek için çaba içerisine girmiş ve ilk dönem şairlerini taklit etmişlerdir.

Safiyüddin Hillî'nin poetik görüşlerini ve Arap şiirinin farklı biçimlerini anlattığı *el-Âtlü'l-hâlf ve'l-mürehhasü'l-gâlf* adlı eseri, alanında yazılmış önemli bir eser olma özelliğini taşımaktadır.

Safiyüddin Hillî'nin önemli çalışmalarından biri de “az ve nadir bulunan” anlamındaki *nevâdir şiirleri*'dir. Araştırmacıların dikkatini çeken bu şiirler, tenkite sebep olmuşlardır. Bu şiirlerde lafzî güzelliğin öne çıkarılması, mananın ise ikinci plana itilmesi Hillî'nin şairliğine gölge düşürmüştür.

Kaynakça

- Abbûd, Mârûn. *Edebü'l-Arab*. Kahire: Müessesetü Hindavî, 2014.
- Akçay, Halil. “Safiyuddîn el-Hillî'nin Artûkiyyât Şiirleri”, *The International Journal of Mardin Studies (IJMS)*, yıl: 2021, cilt: 1, sayı: 2, ss. 55-66.
- Alûş el-Hillî, Cevvâd Ahmed. *Şî'ru Safiyüddin el-Hillî*. Bağdat: Matbaatü'l-maarif, 1959.
- el-Askalânî, Şihâbüddin Ahmed b. Ali. *ed-Dürerü'l-kâmine fî A'yânîl-mietî's-sâmine*. thk. Muhammed Abdülmüid Dân. Saydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-maarifi'l-Osmaniyye, 1971.
- Atvî, Ali Necîb. *Târîhü'l-âdâbi'l-Arabiyye*. Beyrut: 1985.
- Aydın, Mustafa. “Müveşşâh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/229-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- al-Bayati, Mohammad Sami Jabar. Safiyuddîn el-Hillî'nin Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Bedîiyye Kasidesinin İncelenmesi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Brockelmann, Carl. *GAL*. Leipzig: 1909.
- Dayf, Şevki. *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî*. Kahire: Dârü'l-Maarif, tsz.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi/Osmanlı Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015.
- Durmuş, İsmail. “Hazif”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/122. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail. “İttirad”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Durmuş, İsmail. “Lüzüm-ı Mâ Lâ Yelzem”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/262-263. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. “Mevâliyyâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Ergin, Mehmet Mesut. “Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Peygamber Methiyeleri (1517-1798)”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Mayıs 2007): 119-136.
- el-Eyyûbî, Yâsîn. *Safiyüddîn el-Hillî*. Beyrut: 1971.

- Furat, Ahmet Suphi. *Arap Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Gibb, H. A. R. *Arap Edebiyatı*. çev. Onur Özatağ. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. trc. Rahmi Er-Azmi Yüksel, Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mü'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1977.
- el-Hillî, Safiyüddin. *el-'Âtilü'l-hâlî ve'l-mürehhasü'l-gâli*. thk. Hüseyin Nessâr. Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2003.
- el-Hillî, Safiyüddin. *Dîvân*. thk. Ömer Faruk et-Tabba'. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.
- el-Hillî, Safiyüddin. *Şerhü'l-Kâfiyeti'l-bedîyye*. nşr. Nesib Neşâvî. Dimaşk: Dârü Sâdir, 1983.
- el-Hillî, Safiyüddin. *Dîvân*. hz. Kerem Bustanî. Beyrut: Dârü Sâdir, 1962.
- el-Hillî, Safiyüddin. *Dîvân*. thk. Ömer Faruk et-Tabba'. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.
- Huart, CL. "Hillî". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/1/487. Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. Etam A.Ş. Matbaa Tesisleri 2001.
- Huvver, M. İbrâhim. *Safiyüddîn el-Hillî: Hayâtüh ve âsâruh ve şî'ruh*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1990.
- İbn Ebü'l-İsba'. *Tahrîrüt-tahbîr fi ilmi'l-bedî'*. nşr. Hıfî M. Şeref. Kahire: 1963.
- İbn Manzur. *Lisânü'l-Arab*. hz. Emin Muhammed Abdülvahhab-Muhammed Sadık Ubeydî. Beyrut: Dârü İhyâit-Türasi'l-Arabî. tsz.
- İbn Tağriberdî. *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi Ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emin vd. Kahire: el-Mektebü'l-Mansûbe el-Hamme li'l-Küttâb, 1984.
- İbn Tağriberdî. *en-Nücümü'z-zâhira fi Mulûki Mısır ve'l-Kâhira*. Ta'lik: M. H. Şemsuddin. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992.
- İbnü'l-Ezrak, Ahmet b. Yusuf b. Ali el-Farikî. *Târîhu Meyâfarikîn*. thk. Yusuf Baluken-Kerim F. el-Hûlî, İstanbul: Nubihar Yayınları, 2014.
- el-İskenderî, Ahmed ve Mustafa İnânî. *el-Vasît fi'l-edebi'l-Arabî ve târîhih*. Kahire: Matbaatü'l-maarif, 1925.
- el-İskenderî, Ahmed. "Safiyüddîn el-Hillî". *Mecelletü'l-Mecmai'l-ilmî'l-Arabî*, (1932): cilt: 12, sayı: 3-4, 243-251.
- Jankır, Aslam ve Ahmet Gemi. *Artukîyyât*. Van: 2B Yayınları, 2022.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, tsz.
- Kılıçlı, Mustafa. "Hillî, Safiyüddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/41-44. İstanbul: TDV Yayınları 1998.
- el-Kuraşî, Ebû Zeyd Muhammed. *Cemheretu Eş'âri'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdir, tsz., 26.
- Kürd Ali, M. "Risâletân li-Safiyüddîn el-Hillî". *Mecelletü'l-Mecmai'l-ilmî'l-Arabî*, IV (1924): 210-220.
- Massignon, Louis. "Hille". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/1/487. Eskişehir: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. Etam A.Ş. Matbaa Tesisleri, 2001.

- Özel, Ahmet. "Bâûniyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/212-213. İstanbul: TDV Yayınları 1992.
- Pala, İskender ve Filiz Kılıç. "Musammât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/233-235. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- er-Râfî, Mustafa Sadık. *Târîhu Âdâbi'l-Arab*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2008.
- er-Rîs, Ziyâ. "Safiyüddîn el-Hillî". *Mecleetü'r-risâle*, (1934): sayı: 28, 2.
- es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavût ve Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 2000.
- Selîm, Mahmûd Rızk. *Safiyüddîn el-Hillî*. Kahire: Dârü'l-maarif, 1980.
- Serjeant, R. B. "Safiyaddin Hillî". *BSOAS*, 21 (1958): 406-407.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-Tâlî' bi Mehâsin-i Men Ba'de'l-Karnî's-Sabî'*. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, tsz.
- Tuzcu, Kemal, "Endülüs Muvaşşahları ve Harceler". *DTCF Dergisi* 56.1 (2016): 79-99.
- W. P. Heinrichs. "Şafî al-Dîn". *EL*. 8/801-805. (İng.).
- Yıldız, Musa. "Zecel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/176-177. İstanbul: TDV Yayınları 2013.
- Yıldız, Musa. "Zecel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/176-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu Âdâbi'l-Iugati'l-Arabiyye*. Windsor: Müessesetü Hindâvî, 2017.
- ez-Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*. (Baskı yeri ve tarihi yok).
- ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

Üniversite Öğrencilerinde Dini Bireyselleşme: Karaman Örneği *

Öz: Üniversite öğrencileri toplumun en dinamik grubunu oluşturmaktadır. Toplumsal alandaki değişimleri ölçebilmek için üniversite öğrencileri kuvvetli bir örneklem işlevine sahiptir. Bu nedenle çalışmada toplumdaki dini bireyselleşme eğiliminin ne düzeyde olduğunu tespit etmek amacıyla üniversite öğrencilerine müracaat edilmiştir. Çalışmanın temel amacı üniversite öğrencilerindeki dini bireyselleşmeyi ölçmektir. Çalışmada nicel araştırma yöntemi tercih edilmiş ve anket tekniği kullanılmıştır. Anket formunda yedili likert tipli dini bireyselleşme ölçeği kullanılmıştır. Anket soruları üniversite öğrencilerine sınıf içinde elektronik ağ üzerinden ulaştırılmıştır. Araştırmanın ana evreni Türkiye'deki üniversite öğrencileri, alt evreni ise Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi öğrencileridir. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi'nde öğrenim gören 152 kız, 490 erkek olmak üzere 642 öğrenciye çalışmaya dahil edilmiştir. Anket sonuçları SPSS programına aktarılmış ve analizler yapılmıştır. Öğrencilerin dini bireyselleşme durumları cinsiyet, yaş, aile dindarlığı, kaldığı yer, lise mezuniyeti, fakülte ve özel dindarlık değişkenleri açısından incelenmiştir. Araştırma sonuçları alan yazında yapılmış çalışmalar ile değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda öğrencilerin cinsiyet ve sosyo-ekonomik değişkeni açısından farklılık çıkmamıştır. Öğrencilerde yaşa, aile gelir durumuna, kaldığı yere, lise mezuniyetine, fakülte durumuna ve özel dindarlık algısına göre farklılaşmalar tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dini Bireyselleşme, Dindarlık, Üniversite Gençliği.

Tahir
DAĞCI**

The Religious individualization in university students: Karaman Example

Abstract: University students constitute the most dynamic group in society. University students are a strong sample to measure social changes. For this reason, university students were used in this study to determine the level of religious individualization in society. Therefore, in the study, university students were approached to determine the level of individualization of religion in society. Quantitative research method was preferred, and survey technique was used in the study. In the questionnaire form, a seven-point Likert-type religious individualization scale was used. The survey questions were delivered to university students in the classroom via electronic network. The main population of the study is university students in Turkey and the sub-universe is the students of Karamanoğlu Mehmetbey University. A total of 642 students (152 female and 490 male) studying at Karamanoğlu Mehmetbey University were surveyed. The survey results were transferred to the spss program and analyzed. The individual religiosity of the students was analyzed in terms of gender, age, family religiosity, place of residence, high school graduation, faculty and subjective religiosity variables. The results of the research were evaluated with the studies involved in the literature. As a result of the research, there was no difference in terms of gender and socio-economic variables. Differences were found in terms of age, family income, place of residence, high school graduation, faculty status and subjective perception of religiosity.

Keywords: Sociology of Religion, Religious Individualization, Religiosity, University Youth.

* Araştırmanın etik izni, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Rektörlüğü, Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu Başkanlığının 17.05.2022 tarihli 04-2022/75 sayılı kararıyla alınmıştır.

** Doç. Dr. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Birey ve Toplum Sorunları Anabilim Dalı, Karaman, Türkiye. E-posta: tahirdagci@kmu.edu.tr; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5520-5164>.

Giriş

Toplumları oluşturan ve düşünsel, duygusal, iradeyle ilgili nitelikleri toplum içinde belirlenen insanların her birine birey denmektedir. Bireysellik, bir kişiyi benzerlerinden ayıran özelliklerin bütününe, bireyselleşmek ise bireye özgü bir duruma gelmek demektir.¹ Sosyolojik anlamda bireyselleşme “kendi kendine yeten, kendisini yönlendirebilen rasyonel bireyi, toplum ve devlet karşısında ön plana çıkartan, tüm toplumsal oluşumların temel ve en yüksek amacının bireyin haklarını korumak, bağımsızlığını güvence altına almak olduğunu savunan bir anlayışı ifade etmektedir.”²

Günümüzde birey hakkında tek yönlü yapılan tanımlamalar yetersiz kalmaktadır. Bireyleri gelenek, modern ve post modern süreçleri dikkate alarak tanımlamak gerekmektedir. Bu süreçler yoğunluk farkı olmakla birlikte benzer çevredeki bireylerde farklı tezahür edebilmektedir. Yalnızca günümüz gerçekliğini dizayn eden modern yaşam tarzının bile birbirinden çok farklı formları oluşmuştur. Modern formlar, güçlü, baştan çıkarıcı ve akışkan yaşam tarzını temsil etmektedir.³ Öte yandan modernliğin içinden türeyen post modern yaşam tarzı gelenekle karşıtlık üzerinden değil, uyum üzerinden ilişki biçimi geliştirmiştir. Post modern yaşam, bireylere gelenek ve modern formların desenlerini taşıyabilme imkânı vermektedir.

Geleneksel formların ağır bastığı toplumlarda bireyleri kontrol eden en önemli araç dindir. Modernleşme süreci ile dinin kurumsal denetimi zayıflamıştır. Modern toplum, bireyleri bir arada tutan ve onlara “anlam” sağlayan kurumsal yapıdan uzaklaştırmıştır. Modern toplumda bireyler “anlam”, “gerçek”, “özgürlük” gibi kavramları başka yerlerde aramaya başlamış, dolayısıyla dinî normların geçerliliği görecelileşmiştir.⁴

Geleneksel toplum ile modern toplumun unsurlarını bir arada barındıran ülkemizde bu birlikteliğin önemli gösterge alanlarından birisini din oluşturmaktadır. Toplumsal alanda din başat unsur olarak varlığını sürdürürken modernliğin getirdiği yaşam biçimi de olabildiğince talep edilmektedir. 2023 yılı Mart ayında yayınlanan araştırmaya göre Türkiye’de kendini “inançlı” görenler toplumun %94.3’ünü oluşturmaktadır.⁵ Bu sonuca

¹ Güncel Türkçe Sözlük, “Bireysellik” (erişim 02 Ekim 2023).

² Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 55.

³ Ethem Yıldız, “Kimliğin Bilişsel Sosyolojik İncelenmesi: Bireycilikten Bireyselleşmeye, Gecikmiş Modernitede ‘Yeni Kimlik Kriz Alanı’ Olarak Siber Uzay Kimlik Platformları”, *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2022), 88.

⁴ Mehmet Süheyl Ünal, “Dinsel Bireycilik: Tehdit mi, Fırsat mı?”, *Dini Araştırmalar* 13/37 (2010), 10.

⁵ Zübeyir Nişancı, *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık* (İstanbul: International Institute of Islamic Thought & Mahya Yayıncılık, 2023).

göre ülkemiz insanı bir taraftan modern düşüncenin üretim alanlarından faydalanırken diğer taraftan inancını devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Fakat insanlar inanç düzeyinde kendini Müslüman olarak tanımlamakla birlikte dini eylemsellik bakımından post modern görünüm ve dijital toplumsallıklar ortaya çıkmıştır. Özellikle toplumda kurumsal din anlayışından bireysel dine doğru bir eğilim gözlenmektedir. Bu durum toplumda rasyonel din anlayışı ve deizm konusunun öne çıkmasında görülebilmektedir.

Birey ve toplum ekseninde değişim, dönüşüm ve eğilimlerin en bariz görüldüğü alanlardan birisi üniversite öğrencileridir. Çünkü üniversite öğrencilerinde değişimin yansımaları diğer toplumsal alanlardan farklı olarak daha hızlı gerçekleşmektedir. Bu bağlamda çalışmada üniversite öğrencilerindeki dini bireyselleşme eğiliminin ne düzeyde olduğunu tespit etmek amaçlanmıştır. Karaman özelinde bu amaca ulaşmak için anket yöntemiyle dindarlık ile bireyselleşme ilişkisi incelenmiştir.

1. Yöntem

Dini bireyselleşme üzerine yapılan bu araştırmada nicel araştırma yöntemi tercih edilmiş ve anket tekniğiyle veriler toplanmıştır. Anket soruları web erişimli *googleform* aracılığıyla öğrencilerin mobil telefonuna eşanlı olarak sınıf içinde ulaştırılmıştır. Anketin geçerlik ve güvenilirliğini artırmak amacıyla anket yönergesi sınıf içinde öğrencilere yüz yüze açıklanmıştır. Öğrenciler gönüllülük esasına göre anketi doldurmaya teşvik edilmiş ve öğrencilerden bir kısmı ankete katılmamıştır. Bu nedenle araştırma verileri rastgele örnekleme yöntemiyle toplanmıştır.

Araştırmaya 677 öğrenci katılmış, anket formundaki soruları eksik doldurduğu için 35 kişi veri setinden çıkartılmıştır. 152 kız, 490 erkek olmak üzere 642 öğrenci araştırmaya dahil edilmiştir. Çalışmanın genel evreni Türkiye’de öğrenim gören Üniversite öğrencileri, alt evreni ise Karaman ilinde öğrenim gören Üniversite öğrencileridir. Çalışmanın örneklemini Karamanoğlu Mehmetbey üniversitesinde öğrenim gören Edebiyat, İktisadi ve İdari Bilimler, İslami İlimler, Sağlık Bilimleri, Mühendislik, Fen, Spor Bilimleri ve Sanat Tasarım ve Mimarlık Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmada cevap aradığımız sorular arasında yani hipotezler arasında sınıf düzeyi bulunmamaktadır. O nedenle çalışmada sınıf bazlı değerlendirmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Öğrencilerden elde edilen veriler aracılığıyla konu ile ilgili yapılan başka bilimsel çalışmalar eşliğinde betimsel analizler yapılmıştır.

Anket formunda Parker ve Akçalı tarafından geliştirilen *Dini Bireyselleşme* ölçeğindeki sorular kullanılmıştır. 12 soru bulunan ölçekte yedili likert (1= kesinlikle katılmıyorum- 7= kesinlikle katılıyorum) tipi cevap kategorisi

bulunmaktadır.⁶ Anket uygulanmadan önce ölçek sahiplerinden izin talep edilmiş, ölçek sahipleri e-posta aracılığıyla ölçek kullanım izni vermişlerdir.

Karaman'da eğitim alan üniversite öğrencilerine uyguladığımız dinin bireyselleşmesi ölçeğinde on iki soru bulunmaktadır. Din bireyselleşme ölçeği Skewnes (çarpıklık) ve kurtosis (basıklık) değerleri +1 ve -1 arasında yer aldığı için normal dağılmıştır (,011 ve ,036). Skewnes (çarpıklık) değeri örneklem verilerinin dağılımındaki asimetriklik olarak tanımlanır. Çarpıklık katsayısı bir dağılımda normal dağılımdan uzaklaşmanın derecesini verir. Kurtosis (basıklık) değeri ise bir dağılımın sivriliğinin ya da basıklığının ölçüsünü verir.⁷ Bu nedenle analizlerde parametrik testler tercih edilmiştir.

İki aritmetik ortalama arasındaki farkın istatistiki yönden anlamlı olup olmadığı t-testi ile belirlenirken ikiden fazla grup ortalamaları arasındaki farkın istatistiki yönden anlamlılığı (ANOVA) varyans analizi ile belirlenir.⁸ Dini bireyselleşme ölçeği verilerinin normal dağıldığı görülmüş, verileri analiz ederken bağımsız gruplar için t-testi ve ANOVA testi kullanılmıştır.

Bir ölçeğin iç tutarlılık güvenilirliği Cronbach alfa katsayısı ile belirlenir.⁹ Dini bireyselleşme ölçeğinin iç tutarlılık güvenilirliği için hesaplanan Cronbach alfa katsayısının 0,544 olduğu tespit edilmiştir. Araştırma verilerini içeren tablolarda dini bireyselleşme ölçeğine göre katılımcıların aldıkları puan ortalamaları verilmiştir.

Araştırma için Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar ve Yayın Etik Kurulu'ndan 17.05.2022 tarihli ve 74-77 sayılı kararla etik izin, 13.06.2022 tarihli ve E-36321956-044-74047 sayılı yazı ile kurum izni alınmıştır.

2. Bireyselleşme ve Din

Günümüzde kutsala yönelişle ilgili en önemli husus modernliğin bireyi ön plana çıkarmasıdır. Modernlikle ilgili tanımlamalarda en önde gelen kavram "birey olmak"tır.¹⁰ Üyelerine bireyler olarak rol vermek modern toplumun ayırıcı özelliğidir. Bauman'a göre modern toplum, bireylerin "toplum" denilen

⁶ K. Oya Paker - Selda İçin Akçalı, "Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 11/4 (2012), 1440-159.

⁷ Şener Büyükköztürk vd., *Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik SPSS ve lisrel uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021).

⁸ Hasan Tutar, - Ahmet Tuncay Erdem, *Örnekleriyle bilimsel araştırma yöntemleri ve SPSS uygulamaları* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022), 357.

⁹ Tutar, - Erdem, *Örnekleriyle bilimsel araştırma yöntemleri ve SPSS uygulamaları*, 488.

¹⁰ Mustafa Arslan, "Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 12/2 (01 Temmuz 2015), 60.

karşılıklı karmaşıklıklar ağının her gün yeniden biçimlenmesinden ibâret olan etkinlikleri kadar “bireyselleşme” etkinliğinde de var olur. Bireyselleşme yüz yıl önceki anlamından, insanların cemaatçi bağımlılık, gözetleme ve pekiştirmeden oluşan sıkıca bağlanmış ağından farklı bir anlam taşımaktadır.¹¹

Bireyselleşme, sanayi toplumunun yaşam biçimlerinin çöküşü ve kişilerin kendi yaşam öykülerini bizzat kendilerinin üretmeleridir. Bireyselleşme normal yaşam öyküsünü, seçmeli yaşam öyküsü haline getirmedir. Yani “yaşam öykünü, kendin yap yaşam öyküsü” halidir. Bu noktada bireyler kurumlara değil, kurumlar bireylere bağlıdır.¹²

Simmel, bireyselliği kişinin içinde bulunduğu çevre ile açıklamaktadır. Büyük çevre bireysel özgürlüğü teşvik eder, küçük olanı kısıtlar. Bireyi kuşatan çevre ne derece genişlerse genelde varlık ve eylemdeki bireysellik de o derece artar. Simmel’e göre, bir toplumsal çevre içinde, bir birey olarak onun diğer üyelerinden elle tutulur biçimde ayrılarak yaşarız ama aynı zamanda bu çevrenin bir üyesi olarak ona ait olmayan her şeyden ayrı durarak da yaşarız.¹³

Gelenek yönelimli toplumlarda birey, kararları üzerinde sınırsız bir yetkiye sahip değildir. Modern dönemi imleyen içe-dönük toplumsal karakterde ise birey, bağımsız bir şekilde karar vermesi istenendir. Bu toplum ve birey tipi, Rönesans ve Reform’un ürünüdür.¹⁴ Modern sanayileşmiş toplumlarda eski düzen geçerli değildir. Çünkü sanayi toplumunun ana temeli sürekli değişme ve yenileşmedir. Sürekli değişme üzerine inşa edilen bir düzenin bireyleri de sabit değil hareketlidir.¹⁵

Modern teknolojinin eşlik ettiği kültürde toplumun maddi etkinlikleri ve manevi etkinlikleri birbirinden gittikçe ayrılır. Örneğin geleneksel Türk kültüründe ticaret yapmak, dini hayat içinde anlamlı bir yere sahip faaliyet iken, bugün ticari hayat tamamen iktisadi ilkelere göre işleyen dünyevi bir iş haline gelmiştir.¹⁶

Post modern dönemin bireyi ise rahat ve esnektir, hislere ve duygulara, içselleştirmeye ve ‘kendin ol’ tutumuna yönelmiştir. Fanteziye, mizaha, arzu kültürüne ve anında tatmine eğilimlidir. Geçici olanı kalıcı olana tercih ederek, ‘yaşa ve yaşat’ tavrıyla yetinir. Post modern birey geleneğe, antik olana,

¹¹ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 61.

¹² Ulrich Beck, *Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Ünler (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 152.

¹³ George Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 248.

¹⁴ Ejder Ulutaş - Ahmet Gökçen, “Toplum Tipleri ve Yalnızlık Halleri”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 10/17 (31 Mart 2019), 1818.

¹⁵ Elisabeth Özdalga, “Türkiye’de İslâmi Uyanış ve Radikalleşme Üzerine”, *İslâmi Araştırmalar* 4/1 (1990), 58.

¹⁶ Mehmet Akgül, “Dijitalleşme ve Din”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 197.

egzotik olana, kutsal olana, alışılmadık olana ve genel ya da evrensel olandan ziyade yerel olanın yerine hayranlık duyar. Post modern bireyler kendi yaşamları, kendi kişisel tatminleri ve kendi tanıtımları ile ilgilenirler. Evlilik, aile, kilise ve ulus gibi eski bağlılıklar ve modern aidiyetlerle daha az ilgilidirler.¹⁷

Post modern birey yoğunlaşmak yerine dağılmayı, dikkatlice organize olmak yerine prova edilmemiş olanı tercih eder. Evrenselci iddialara ya da ideolojik tutarlılığa ihtiyaç duymaksızın seçim, özgür ifade, bireysel katılım, özel özerklik ve kişisel özgürlüğü vurgular.¹⁸

Günümüzde söz konusu edilen bireysel din, kişinin deruni bir gerçekleştirimi ve mesela bir manevi-mistik tecrübesi değil kişinin kendi dinini belli paradigmalara çerçevesinde kurgulayabilme hakkıdır. Günümüz insanının büyük bir kısmı din konusunda bilinmesi gerekli zorunlu dini bilgiler demek olan asgari ilmiyal bilgilere sahip bulunmadan dini aklınca en üst noktadan kurgulamaya çalışmaktadır.¹⁹ Din hakkında yapılan tartışmalarda “bana göre”, “bence” ile başlayan tahkim cümlelerinin sıklığı bu duruma işaret etmektedir.

3. Dindarlık

İnsanın bireysel ve toplumsal düzlemde davranış ve tutumlarını belirleyen, etkileyen ve dönüştüren en önemli kurumlardan birisi dindir. Günümüzde yoğun dünyevileşme ve laikleşme aşamalarına rağmen insanlar, kendi kimliklerini tanımlarken dini, temel referans alanı olarak görmeye devam etmektedir. Türkiye ölçeğinde Batı'nın modern değerleri karşısında gelenek ve din tasfiye edilmemiş fakat modernlikle uyumlu yeni temsiller kazanarak değer alanları olarak korunmuştur.²⁰ Fakat modern zamanlarda din, giderek kişisel bir olgu haline gelmeye başlamıştır. Zamanımızda modern olmak, tarihsel gelenek ve dışsal otoriteler karşısında bir özerklik talebine karşılık gelmektedir. Bu hem bireysel düzeyde hem de toplumsal düzeyde özerklik talebidir. Bireyler kendi yaşadığı veya yaşamak istediği dünyayı kendisi yaratmak ve şekillendirmek istemektedir. Dolayısıyla modern bireylerde din, gelenek ve otoritelerden kurtulma çabası vardır.²¹

¹⁷ Pauline Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat yayınları, 1998), 54.

¹⁸ Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, 54.

¹⁹ Mustafa Aydın, *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları: Tartışmalı İlmî Toplantı, 06-07 Mayıs 2016: Konevî Kültür Merkezi Meram/Konya*, ed. Murat Ak - Hasan Cansız (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 213.

²⁰ K. Oya Pakar, “Bireyselleşme Ekseninde Farklılaşan Dini Temsillerimiz”, *Eskiye* 19 (2010), 117.

²¹ Abdullah Alperen, “Türkiye’de Kimlik Arayışları ve İslam”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 70.

Günümüzde din ve dinsel kurumlar, eskisi gibi tekелci konumda değildir ve bireyin önünde dinsel çeşitlilik bulunmaktadır. Nitekim bireyler, oldukça “farklı” dinsel görüşlerle karşı karşıya kalabilmektedir. Modern zamanlarda birey için artık din, şüphe götürmez nesnel bir geçeklik değil, barındırdığı çeşitlilik içerisinde “seçim yapılabilen bir olgu” haline dönüşmüştür. Dolayısıyla modern dönemde, geleneksel dinlerden “farklı kutsallıklara” yönelişin “yolu” açılmış olmaktadır.²² Yeni dini hareketler, yeni çağ inanışları, dini çoğulculuk gibi başlıklar bu konu ile ilişkilidir.

Toplumsal alanda yaşanan makro değişim ve dönüşümler, sosyal ve ekonomik bakımdan hayat standartlarında gerçekleşen mikro değişimler dini algılayışın tutum ve davranışların farklılaşmasına neden olmaktadır.²³ Ulaşım araçlarının ve imkanlarının modernleşmesi inanç ve ibadet ile ilgili tutum ve davranışlarda da etkili olmaktadır.²⁴ Çünkü iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, her çeşit bilgi türüne dünya çapında ulaşılabilme imkanı hazırlayarak, bireyler arasında yeni bir sosyal ilişki ağının gelişmesine, dolayısıyla yeni bir sosyal değerler alanının oluşumuna kapı aralamıştır.²⁵ Bu noktada günümüzde inanç ve dini yaşam formlarında değişimi tetikleyen en önemli araçların başında dijital medya araçları gelmektedir. Dolayısıyla dini düşünce, değerler ve pratikler bağlamında farklı dindarlık biçimleri ortaya çıkmıştır. Günümüzde farklı toplumsal katmanlarda akılcı, modern, post-modern, selefi vb. din anlayışları gibi farklı dindarlık biçimlerinin tezahür etmesi esasında dindeki bireyselleşme eğilimlerini imlemektedir.

Ülkemizdeki dini yaşayışa veya dindarlığa etki eden farklı parametreler ve farklı değişkenlere göre farklı dindarlık tipolojileri geliştirilmiştir: Ocak’a göre dindarlık kategorileri Türk toplumu örneğinde üç ana eğilimle kategorize edilmektedir. Bu kategorileri rasyonel-entelektüel öğelerin egemen olduğu medrese (kitabi) dindarlık, tasavvufi yaşantının öne çıktığı tekke dindarlığı ve bu ikisi arasında kalan geleneksel halk dindarlığı oluşturmaktadır.²⁶ Günay’ın yaptığı dindarlık tipolojisinde geleneksel halk dindarlığı, seçkin dindarlık, laik dindarlık ve tranzisyonel dindarlık kategorileri yer almıştır.²⁷ Yapıcı’nın çalışmasında dindarlık şekilleri; liberal dindarlar, muhafazakâr dindarlar, dogmatik dindarlar ve fanatik dindarlar olarak tasnif edilmiştir.²⁸ Taş’ın yaptığı dindarlık tiplemesinde; geleneksel/ilmihalci dindarlık, modernist/hümanist

²² Arslan, “Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar”, 61-62.

²³ Yakup Çoştu, “Din Sosyolojisi El Kitabı”, *Toplumsallaşma ve Din*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 382.

²⁴ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 606.

²⁵ Akgül, “Dijitalleşme ve Din”, 193.

²⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 51-54.

²⁷ Ünver Günay, *Erzurum Kenti ve Çevresinde Dini Hayat* (Erzurum: Erzurum kitaplığı, 1999), 260.

²⁸ Asım Yapıcı, “Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 75-117.

dindarlık ve popüler/hurafeci dindarlık tipleri yer almıştır.²⁹ Okumuş; dindarlığı gösterişçi dindarlık ve samimi dindarlık olarak ikiye ayırmıştır.³⁰ Dindarlık hakkında yapılan bu tiplene ve kategorilendirmeler Türkiye’de dinin, toplum katmanlarına etki boyutunu göstermesi nedeniyle önemlidir. Diğer taraftan dindarlık sınıflandırmalarındaki çeşitlilik Türk tipi dindarlığın inanç ve pratik boyutundaki uzanımlarına da işaret etmektedir.

4. Alan Yazın

Din ve bireyselleşme ile ilgili alan yazında farklı zamanlarda yapılmış birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar farklı ana bilim dallarında, inanç ve dindarlığın farklı boyutlarını incelemiştir. Yapılan çalışmaların alt maddelerinde konumuzla ilgili veriler bulunmaktadır. Araştırma konusu ile ilgili olarak yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır:

Paker ve Akçalı, dinde bireyselleşmeyle ilgili bir ölçek çalışması gerçekleştirmiştir. Ege Üniversitesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi ve Gaziantep Üniversitesi öğrencileri üzerinde yapılan ölçek çalışmasında dinin bireyselleşmesinde en yüksek puan Atatürkçü/Kemalist/Cumhuriyetçi grupta yer alırken, en düşük puan Muhafazakâr ve Muhafazakâr-Milliyetçi grupta yer almıştır.³¹

Arslan, Türk insanındaki popüler dindarlık ve normatif dindarlığını boyutlarını bazı değişkenlere göre incelemiş, çalışma sonucunda Türk insanının popüler dindarlığı, normatif dindarlıklarından oldukça güçlü olduğu saptanmıştır.³²

Şahin, Selçuk Üniversitesi öğrencilerinde dini hayat ve dindarlığın boyutlarını ve öğrenim alanlarındaki ilişkiyi araştırmıştır. Araştırma sonucunda dindarlıkla öğrenim alanı, ailenin dinarlık düzeyi, sosyal çevre, bilgi boyutu ile yaş arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır.³³

Yıldız 1998 yılında İzmir dokuz Eylül Üniversitesinde öğrenciler arasında yaptığı araştırmada bağımsız değişkenlere göre ölüm kaygısını incelemiştir.³⁴

²⁹ Kemalettin Taş, “Dindarlığa Yüklenen Anlamlar: Üniversite Öğrencileri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 53.

³⁰ Ejder Okumuş, “Gösterişçi Dindarlık”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 17-35.

³¹ Paker - Akçalı, “Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması”.

³² Mustafa Arslan, “Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II 4 (2002).

³³ Adem Şahin, *İlahiyat Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi., 1999).

³⁴ Murat Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998).

Bayhan, 2002 yılında yaptığı çalışmada anket verileri ile betimsel analizler gerçekleştirmiştir. Araştırmada üniversite gençliğinin sosyal, demografik, ekonomik, kültürel ve psikolojik durumu araştırılmıştır.³⁵

Çapcıoğlu (2009), modernleşme sürecinde üniversite gençliğinin sosyo-politik tutumlarında ortaya çıkan başlıca farklılaşmaları incelemiştir. Çalışmada modernleşme, gelenek, muhafazakarlık ve demokrasi bağlamında katılımcıların muhafazakâr ve demokratik dini tutumlarını çeşitli değişkenler açısından belirlemeye çalışmıştır. Üniversite öğrencileri hızlı sosyo-kültürel değişim sürecinden çeşitli düzeylerde etkilendiği ve yoğunluğu farklı olmakla birlikte öğrencilerde farklılaşmanın yaşandığı saptanmıştır.³⁶

Ulu, üniversite gençliğinin dindarlık algılarını, yönelimlerini ve düzeylerini psikolojik bakış açısıyla tespit etmeye çalışmıştır. Çalışmada dindarlık ve maneviyatın çok düzeyli yapılar olduğu, dindarlık ve maneviyatın bireyler ve gruplar açısından zamanla gelişebileceği ve değişebileceği sonucuna ulaşılmıştır.³⁷

Çavuşoğlu ve Bayram, Bülent Ecevit Üniversitesi öğrencileri üzerinde dindarlık ile siyasal katılma ilişkisini incelemiştir. Çalışma sonucunda içsel dindarlık, dışsal dindarlık ile siyasal katılım arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. Çalışmaya göre öğrencilerin içsel dindarlık düzeyi siyasal katılım düzeyini etkilemezken; dışsal dindarlık düzeyi siyasal katılım düzeyini azaltmaktadır.³⁸

Kaygusuz (2019), Mevlevî dinî grubunu etnografik bir teknikle incelemiş, modernleşme süreciyle birlikte Mevlevîliğin yaşadığı değişimi bireyselleşme ve çoğulculuk olguları karşısında ele almıştır. Çalışma sonucunda, Mevlevî dinî grubunun sanayileşme, sekülerleşme ve çoğulculuk süreçlerinden etkilenecek kurumsallıktan bireyselleşmeye doğru evrildiği saptanmıştır.³⁹

Gashi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile diğer Fakültelerde okuyan öğrencilerin intihara bakışı ve bireysel dindarlık yönelimlerini araştırmıştır.⁴⁰

³⁵ Vehbi Bayhan, *Genç Kimliği-Üniversite Gençliğinin Sosyolojik Profili (İnönü Üniversitesi Uygulaması)* (Malatya: İnönü Üniversitesi Basımevi, 2002).

³⁶ İhsan Çapcıoğlu, "Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık: İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Bir Alan Araştırması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 143-180.

³⁷ Mustafa Ulu, *Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma -Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği-* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).

³⁸ Hüseyin Çavuşoğlu - Tuğçe Bayram, "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık İle Siyasal Katılma İlişkisi Üzerine Bir İnceleme: Bülent Ecevit Üniversitesi Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/49 (2017), 79-94.

³⁹ İbrahim Kaygusuz, *Bir Dinî Grup Olarak Mevlevîler (Sosyolojik Bir Araştırma: Konya Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁴⁰ Feim Gashi, "İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Dışındaki Bölümlerde Okuyan Öğrenci Örneği)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2018), 17-45.

Ağçoban, Fen Edebiyat ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde dinin bireyselleşmesi konusunu incelediği çalışmada Fen Edebiyat öğrencilerinin postmodernist bireyselleşme eğiliminde oldukları, İlahiyat öğrencilerinin ise geleneksel ile Modern Selefi kategorisi arasında konumlandıklarını tespit etmiştir. Çalışma sonucunda, alınan formel dini eğitimin dinde bireyselleşme üzerinde etkili olduğu sonucuna varılmıştır.⁴¹ Ağçoban; dini bireyselleşmeyi “*Bireyselleşme nasıl ortaya çıkar*” sorusuyla irdelemiş ve üç tür bireyselleşme tipi ortaya koymuştur: bunlar modern selefi bireyselleşmesi, modernist bireyselleşme ve postmodernist bireyselleşmedir.⁴²

Yukarıda görüldüğü gibi son yıllarda alan yazında yapılan çalışmaların alt bölümlerinde bireylerin dindarlık ve bireyselleşme eğilimleri ile ilgili başlıklar araştırılmıştır. Bu çalışmaların birçoğunun örnekleminde üniversite öğrencileri, bazılarında da farklı yaşlardaki kişiler bulunmaktadır. Çalışmaların içeriğinde bireyselleşme ve dindarlığa ilişkin bulgular incelenmiş ve konumuzla bağlantısı olan maddeler çalışmanın ilgili kısımlarında tartışılmıştır.

Toplumsal değişim konusu tek yönlü ve tek biçimli konu olmadığı için farklı bilim dallarında, farklı değişkenlere göre araştırılmaya devam edilmektedir. Tarihi süreç içerisinde zamanın ve şartların değişmesi bireylerin de değişmesini beraberinde getirmektedir. Elinizdeki çalışmada günümüz bireylerindeki dindarlık ve dini bireyselleşme eğilimi incelenmektedir. Bu noktada araştırma verileri ve yapılan tespitler dindarlık ve bireyselleşme alan yazınına bir katkı olarak görülebilir.

5. Bulgular ve Tartışma

Çalışmanın bulgular bölümünde dini bireyselleşme ölçeğinden elde edilen veriler yaş, cinsiyet, gelir durumu, aile dindarlığı, kaldığı mekân, lise mezuniyet türü, öğrenim gördüğü fakülte ev özne dindarlık algısı değişkenine göre analiz edilmiştir. Metnin akışında öncelikle tablolar verilmiş, tablolar altında yapılan başka çalışmalar ile bulgular tartışılmıştır.

5. 1. Dini Bireyselleşme ve Cinsiyet Arasındaki İlişki

Tablo 1: Cinsiyet Değişkenine Göre Dini Bireyselleşme Ölçeği T-Testi Sonuçları

⁴¹ Siddık Ağçoban, *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁴² Siddık Ağçoban, “‘İslam’da Bireyselleşme’nin Teorisini Yazmak ne Kadar Mümkün?”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (14 Nisan 2020), 138-139.

ve Puan Ortalamaları

Değişken		N	puan ort.	sd	t	p
Cinsiyet	Kız	152	28,60	5,56	,372	,488**
	Erkek	490	28,41	5,35		

****p>,05**

Tablo 1'e göre araştırmada cinsiyet açısından grupların ortalamaları arasında anlamlı bir farklılaşmaya ulaşılamamıştır ($t=0,372$; $p>,05$). Fakat kızların dini bireyselleşme düzeyi ortalaması (Ort.: 28,60) erkeklerin dini bireyselleşme düzeyinden (Ort.: 28,41) az miktarda yüksek çıkmıştır.

Tablo 1'deki bulguya benzer şekilde Bayhan'ın araştırmasında üniversite öğrencilerinde cinsiyete göre dindarlık maddesinde önemli bir farklılık görülmemiştir.⁴³ Aynı şekilde Çoşt'u'nun 14 yaş üstü genç/ergen ve yetişkin bireylerle yaptığı çalışmada kadınlar ile erkekler arasında dînî tutum puan ortalamaları açısından önemli bir farklılık ortaya çıkmamıştır.⁴⁴ Seyhan'ın araştırmasında cinsiyet değişkeni açısından inanç tarzları arasında herhangi bir farklılık ortaya çıkmamıştır.⁴⁵ Gashi'nin araştırmasında erkek ve kız öğrencilerin bireysel dindarlık bakımından benzer özelliklere sahip oldukları ortaya çıkmıştır.⁴⁶

Cinsiyet değişkeni ile dindarlık eğilimi arasında farklılığın olmadığı çalışmalar olmakla birlikte ölçek puanlarında farklılık ortaya çıkan çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmalar araştırma tarih sıralamasına göre şu şekildedir: Yıldız'ın araştırmasında üniversite öğrencileri arasında erkeklerin dindarlık puanı kızların dindarlık puanından daha yüksek çıkmıştır.⁴⁷ Şahin'in araştırmasında öğrencilerin yaş gruplarında davranış boyutunda farklılaşmaların anlamlı olmadığı, fakat bilgi boyutunda farklılaşmaların olduğu tespit edilmiştir.⁴⁸ Arslan'ın araştırmasında "Popüler dindarlık ve cinsiyet" ilişkisinde, kadın ve erkek grupları arasında kadınların lehine yüksek

⁴³ Bayhan, *Genç Kimliği-Üniversite Gençliğinin Sosyolojik Profili (Inönü Üniversitesi Uygulaması)*, 112.

⁴⁴ Yakup Çoşt'u, *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2009), 141.

⁴⁵ Beyazıt Yaşar Seyhan, *Üniversite Öğrencilerinde İnanç Tarzları, Denetim Odağı ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 153.

⁴⁶ Gashi, "İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Dışındaki Bölümlerde Okuyan Öğrenci Örneği)", 28.

⁴⁷ Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma.*, 76.

⁴⁸ Şahin, *İlahiyat Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma.*

bir farklılık ortaya çıkmıştır.⁴⁹ Kardeşahin'in çalışmasında dinin teorik anlatımına yönelik tutumlar cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmış, kadınların, dinin teorik anlatımına yönelik tutumları, erkeklerinkine göre daha yüksek çıkmıştır.⁵⁰ Koç'un Erzurum'da yaptığı araştırmada erkeklerin iç güdümlü dindarlık modeline sahip olma eğilimlerinin kadınlardan daha yüksek olduğu belirlenmiştir.⁵¹ Dağcı'nın yaptığı araştırmada, kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha yüksek dindarlık puanına sahip olduğu tespit edilmiştir.⁵² Nişancı'nın araştırmasında kadınlar erkeklere kıyasla kendilerini daha çok dindar görme eğilimindedir. Araştırmaya katılan kadınların %64'ü kendilerini dindar veya çok dindar olarak tanımlarken bu oran erkeklerde %61'e düşmüştür.⁵³

Yıldız, Arslan, Kardeşahin ve Dağcı'nın çalışmalarında kızların dindarlık puanları erkeklere göre yüksek çıkmıştır. Fakat Koç'un çalışmasında erkeklerin dindarlık puanları, kadınlara göre yüksek çıkmıştır. Görüldüğü üzere çalışmaların bir bölümünde dindarlık puanları cinsiyet açısından anlamlı düzeyde farklılaşma ortaya çıkmamış, bir bölümünde ise farklılaşma eğilimi ortaya çıkmıştır. Genel tabloya göre bireylerin farklı çevrelerde toplumsallaşmasının, cinsiyet ve dindarlık değişkenine göre farklı sonuçları ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır.

5. 2. Dini Bireyselleşme ve Yaş Arasındaki ilişki

Tablo 2: Yaş Değişkenine Göre Dini Bireyselleşme Ölçeği ANOVA Testi Sonuçları ve Puan Ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Yaş	Gruplar arası	116,549	4	29,137	,998	,408**
	Gruplar içi	18589,054	637	29,182		
	Toplam	18705,603	641			

⁴⁹ Arslan, "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma", 175.

⁵⁰ Hakkı Kardeşahin, *Gördes ve Çevresinde Dini Hayat* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 137.

⁵¹ Mustafa Koç, *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 127.

⁵² Abdullah Dağcı, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 90.

⁵³ Nişancı, *Türkiye'de İnanç ve Dindarlık*, 37.

** p>,05			
		N	Ortalama
Yaş	19 yaş ve altı	135	29,0815
	20 yaş	127	28,3228
	21 yaş	165	28,7030
	22 yaş	127	28,0315
	23 yaş ve üstü	88	27,8864

Tablo 2'ye göre dini bireyselleşme puanları yaş açısından değerlendirildiğinde gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılamamıştır ($F=,998$; $p>,05$). Fakat en yüksek puana '19 yaş ve altı' grubunun (Ort.: 29,08) ve en düşük puana ise '23 yaş ve üstü' grubunun (Ort.: 27,88) sahip olduğu görülmektedir. Bu kısmi farklılığa göre öğrencilerde yaş azaldıkça dini bireyselleşme düzeyi artmakta, yaş ilerledikçe azalmaktadır. Diğer bir deyişle yaş ilerledikçe dindarlık düzeyi yükselme eğilimi taşımaktadır.

Alan yazında Tablo 2'de gördüğümüz, yaş arttıkça dindarlığın arttığı bulguyu destekleyen birçok çalışma bulunmaktadır:

Çoştı'nun araştırmasında bireylerin normatif dini tutum puan ortalamalarının '14-21 yaş', '36-55 arası yaş' ve '56 ve yukarı yaş' gruplarının aralarında bir farklılaşma görülmüş, buna göre, halkın dînî inaniş ve uygulamaları ileri yaşlarda yüksek, genç yaşlarda ise düşük çıkmıştır.⁵⁴ Şahin'in araştırmasında, 17-22 yaş grubunun en düşük dindarlık puanına sahip olduğu, 23-26 ve 26 yukarı yaş grubunun dindarlık puanlarının daha yüksek olduğu, yaş ilerledikçe dindarlık puanlarında artış olduğu tespit edilmiştir.⁵⁵ Yıldız'ın araştırmasında, 16-22 yaş grubunu oluşturan öğrencilerin dindarlık puanları 23-28 yaş grubunu oluşturan öğrencilerin dindarlık ortalama puanlarından daha düşük çıkmıştır.⁵⁶ Arslan'ın araştırmasında kişilerin ait oldukları yaş grupları ile popüler/halk dindarlık tutumları arasında bir ilişkinin var olduğu; popüler/halk dindarlık tutumlarının "40-49" ve ileri yaş gruplarında yüksek, genç yaşlarda ise düşük olduğu tespit edilmiştir.⁵⁷ Kardeşahin'in yaptığı çalışmada, kişilerin toplumsal ve bireysel yaşamlarında ahlakî değerlere bağlılıkta yaş ilerledikçe sürekli bir artış gözlenmiştir.⁵⁸ Kızılgeçit'in araştırmasında örneklem grubunun

⁵⁴ Çoştı, *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler*, 146.

⁵⁵ Şahin, *İlahiyat Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma.*, 56.

⁵⁶ Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma.*, 78.

⁵⁷ Arslan, "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma", 176.

⁵⁸ Kardeşahin, *Gördes ve Çevresinde Dini Hayat*, 141.

yaşlarına göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir ayrışma görülmüş, ayrışmanın 16-22, 23-40 ve 41-60 yaş grupları ile 61+ yaş grubu arasında; 23-40 ile 41-60 yaş grupları arasında dağıldığı belirlenmiştir. Araştırma sonucunda örneklem grubunun yaş düzeyi yükseldikçe, dindarlık düzeyinin yükseldiği sonucuna ulaşılmıştır.⁵⁹ Koç'un Erzurum'da yaptığı araştırmada dış güdümlü dindarlık modelinden alınan puanların ortalamalarına göre 36-40 yaş grubunun aldığı puan ortalaması en yüksek, 25-30 yaş grubunun aldığı puan ortalaması ise en düşük çıkmıştır. Araştırmada katılımcıların yaşları yükseldikçe iç güdümlü dindarlık modeline sahip olma eğilimleri artmakta; yaşları düştükçe de iç güdümlü dindarlık modeline sahip olma eğilimleri düşmektedir.⁶⁰ Ulu'nun üniversite öğrencilerinde yaptığı araştırmada "*Günlük aktivitelerde Allah'ın rehberliğine ihtiyaç duyuyorum*" maddesinde yaş ilerledikçe *kesinlikle katılıyorum* seçeneğinde doğru ortalamaların yükseldiği görülmüştür. Araştırmaya göre yaş ile bu madde arasında doğru orantılı bir ilişki bulunmaktadır.⁶¹ Çil'in araştırmasında orta yaş ve ileri yaş grubundaki halk dindarlığı düzeyi genç yaş grubuna göre daha yüksek çıkmıştır.⁶² Nişancı'nın araştırmasında, yaş gruplarına göre kişiler yaşlandıkça kendilerini dindar olarak tanımlama oranlarının belirgin bir şekilde arttığı görülmüştür.⁶³

Araştırmamızda ve yukarıda belirtilen diğer çalışmalarda yaş ile dindarlık düzeyi arasındaki doğru orantılı ilişkiyi desteklemeyen çalışmalar da bulunmaktadır. Çınar'ın çalışmasında yaş ve dindarlık arasında anlamlı ilişki bulunamamıştır.⁶⁴ Seyhan'ın çalışmasına göre, 22-28 yaş arası öğrencilerin dinin gerekliliği ve yararına dair olumlu tutumları 18-21 yaş arası öğrenciler kadar yüksek çıkmamıştır.⁶⁵ Dini tutumun "duygu", "davranış" ve "ilişki" alt boyutlarında en yüksek ortalama puana 22-28 yaş arasındaki öğrencilerden ziyade, 18-21 yaş grubu öğrenciler sahiptir.

Dindarlık ile ilgili yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunda yaş arttıkça bireysel dindarlık düzeyinin azaldığı görülmektedir. Üniversite öğrencilerini inceleyen bu çalışmanın sonucuna göre yaş arttıkça dini bireyselleşme düzeyi

⁵⁹ Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 164.

⁶⁰ Koç, *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*, 128.

⁶¹ Ulu, *Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma -Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği-*, 178.

⁶² Fatma Çil, *Halk Dindarlığı Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi: Dörtüyl Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 50.

⁶³ Nişancı, *Türkiye'de İnanç ve Dindarlık*, 38.

⁶⁴ Mehmet Çınar, "Dindarlık, Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları ve Yaşam Kalitesi Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (15 Mart 2023), 72.

⁶⁵ Seyhan, *Üniversite Öğrencilerinde İnanç Tarzları, Denetim Odağı ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler*, 173.

de kısmen azalmaktadır. Genç ve yetişkin yaş grupları arasında, ileri yaşlara göre dindarlık düzeylerinin düşük olması bu kişilerin kendilerine has psikolojik ve fizyolojik özelliklerinden kaynaklanmış olabilir.

5. 3. Dini Bireyselleşme ve Aile Dindarlık Algısı Arasındaki ilişki

Tablo 3: Aile Dindarlık Algısı Değişkenine Göre Dini Bireyselleşme Ölçeği ANOVA Testi Sonuçları ve Puan Ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Aile Dindarlık Algısı	Gruplar arası	405,157	3	135,052	4,708	,003*
	Gruplar içi	18300,445	638	28,684		
	Toplam	18705,603	641			
						*p<,05
					N	Ortalama
		Çok yüksek			80	26,62
		Yüksek			269	28,31
Aile Dindarlık Algısı	Orta				273	29,05
	Düşük				20	29,75

Tablo 3'e göre üniversite öğrencileri, aile dindarlık algısı açısından değerlendirildiğinde gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır (F=4,708; p<,05). Bu farklılıkların hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için Bonferroni testi yapılmıştır. Buna göre ailelerin dindarlığını 'çok yüksek' olarak algılayanların ortalamaları (ort.: 26,62) 'orta' ve 'düşük' olarak algılayanların ortalamasından (ort.: 29,05) daha aşağıdadır. Diğer bir deyişle en yüksek puanı alan bireyler ailelerinin dindarlığını orta ve düşük düzeyde görenlerdir.

Üniversite öğrencilerinin ailelerinin dindarlık düzeyi hakkında yapılan başka bir çalışmada farklı dindarlık düzeyine sahip ailelerin çocuklarının dindarlık ortalamalarında farklılık görülmüştür. Din eğitimi alan öğrencilerin dindarlık puanlarının ortalaması, din eğitimi almayanların dindarlık ortalaması

puanlarından daha yüksek çıkmıştır.⁶⁶ Benzer şekilde Çil'in araştırmasında, ailesinde din eğitimi olan kişilerin halk dindarlığı düzeyi almayanlara göre daha yüksek çıkmıştır.⁶⁷ Dindarlık bilincine sahip aileler çocuklarına erken yaşlarda din eğitimi aldırarak, bu nedenle din eğitimi alan çocukların dindarlık puanları daha yüksek çıkmaktadır.

Bizim çalışmamızda üniversite öğrencileri ailelerinin dindarlık seviyesini daha aşağılarda (orta ve düşük) görmektedir. Bu bulgu çalışmamızın yola çıktığı dinin bireyselleşme eğiliminin ne derece olduğunu öğrenme açısından önemlidir. Öğrencilerin ailelerini "orta" ve "düşük" dindarlık eğiliminde görmeleri dolaylı yönden bireyselleşmenin kısmen arttığına bir işaret olabilir.

5. 4. Dini Bireyselleşme ve Aile Gelir Durumu Arasındaki ilişki

Tablo 4: Aile Gelir Durumu Değişkenine Göre Dini Bireyselleşme Ölçeği ANOVA Testi Sonuçları ve Puan Ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Sosyo-ekonomik durum	Gruplar arası	12,051	3	4,017	,137	,938**
	Gruplar içi	18693,551	638	29,300		
	Toplam	18705,603	641			
						** p>,05
					N	Ortalama
		3.500 ve altı			167	28,6108
		3.501-6.000 arası			172	28,2616
Sosyo-ekonomik durum	6.001-9.000 arası				262	28,5191
	9.001 ve üstü				41	28,3415

Tablo 4'e göre üniversite öğrencilerinin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik durum dini bireyselleşme açısından değerlendirildiğinde gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılamamıştır (F=,137; p>,05). Ancak ekonomik durumu 3.500 ve altı olan grubun dini bireyselleşme düzeyi puan ortalamaları diğer

⁶⁶ Şahin, *İlahiyat Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma.*, 52.

⁶⁷ Çil, *Halk Dindarlığı Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi: Dörtöl Örneği*, 49.

gruplardan kısmen yüksek çıkmıştır.

Tablo 4'deki kısmi yüksek çıkan bulguyu destekleyen başka çalışmalar bulunmaktadır: Yıldız'ın yaptığı araştırmada da benzer şekilde gelir durumu ile dindarlık arasında bir ilişki bulunamamıştır.⁶⁸ Kardeş'in çalışmasında kişilerin ekonomik durumlarına bağlı olarak, ahlakî anlatıma yönelik tutumlardaki farklılaşma istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır.⁶⁹ Arslan'ın araştırmasında "ekonomik tabakalaşma" halkın popüler dindarlık tutumlarında bir farklılaşmaya neden olmamıştır.⁷⁰

Çalışmamızdaki dindarlık ve aile gelir durumu arasındaki ilişkiyi desteklemeyen çalışmalar da bulunmaktadır: Koç'un araştırmasına göre alt sosyo-ekonomik düzeydeki katılımcıların iç güdümlü dindarlık modeline sahip olma eğilimlerinin, başta üst ve ortanın üstü sosyo-ekonomik düzeydeki katılımcılar olmak üzere diğer sosyo-ekonomik düzeylerdeki katılımcılardan daha yüksektir.⁷¹ Dağcı'nın çalışmasında ailenin sosyo-ekonomik düzeyi değişkeni ile dindarlık puanları arasında anlamlı düzeyde farklılıklar bulunmuştur. Düşük sosyo-ekonomik aile durumuna sahip olan öğrenciler diğerlerine göre daha yüksek dindarlık puanına sahiptir.⁷² Ağçoban'ın araştırmasında gelir durumu düştükçe kurumsal dine aidiyetin (Diyamet'in) dini konulardaki referans alınma ölçüsünün yükseldiği görülmüştür.⁷³ Çoşt'u'nun araştırmasında alt ve orta tabakada yer alan kişilerin normatif dinî tutum ve davranışlarının, üst tabakada yer alanlara oranla daha yüksek olduğu rapor edilmiştir.⁷⁴

Yapılan çalışmalarda, ailenin sosyo-ekonomik durumu ile dindarlık puanı arasında farklılaşma çıkan çalışmaların daha fazla olduğu görülmektedir. Fakat geçmiş yıllarda sosyo-ekonomik durumu düşük olan ailelerin dindarlığının yüksek çıkmasına rağmen bizim çalışmamızda anlamlı ilişki çıkmaması nasıl değerlendirilmelidir? Karaman'da öğrenim gören Üniversite öğrencileri, benzer sosyal çevreye sahip ailelerin çocukları olabilir. Aynı sosyal çevrede yer almaları nedeniyle öğrencilerin dini bireyselleşme puanları, ailelerinin gelir durumuna göre farklılaşmamış olabilir.

⁶⁸ Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 105.

⁶⁹ Kardeş, *Gördes ve Çevresinde Dini Hayat*, 156.

⁷⁰ Arslan, "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma", 180.

⁷¹ Koç, *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*, 129.

⁷² Dağcı, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi*, 97.

⁷³ Ağçoban, *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme*, 267.

⁷⁴ Çoşt'u, *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler*, 165.

5. 5. Dini Bireyselleşme ve Kalınan yer Arasındaki ilişki

Tablo 5: Öğrencilerin Kaldığı Yer Değişkenine Göre Dini Bireyselleşme Ölçeği ANOVA Testi Sonuçları ve Puan Ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Kaldığı mekân	Gruplar arası	31,188	3	10,396	,355	,785**
	Gruplar içi	18674,415	638	29,270		
	Toplam	18705,603	641			
						** p>,05
					N	Ortalama
Kaldığı mekân	Aile yanı				84	28,5854
	Yurt				480	27,9881
	Öğrenci evi				64	28,2500
	Diğer				14	28,0714

Tablo 5'e göre öğrencilerin öğrenim gördüğü esnadaki kaldığı yerler açısından değerlendirildiğinde gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılamamıştır ($F=,355$; $p>,05$). Ancak aile yanında kalan öğrencilerin puan ortalamaları diğer mekânlarda kalanların ortalamalarından az miktarda yüksek olduğu görülmektedir.

Üniversite öğrencilerinin öğrenim gördüğü sırada kaldığı yer hakkında yapılmış başka çalışmalara ulaşılamamıştır.

5. 6. Dini Bireyselleşme ve Lise Mezuniyeti Arasındaki ilişki

Tablo 6: Lise Mezuniyeti Değişkenine Göre Dini Bireyselleşme Ölçeği ANOVA Testi Sonuçları ve Puan Ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Lise Mezuniyeti	Gruplar arası	285,368	4	71,342	2,467	,044*

Gruplar	18420,235	637	28,917
İçİ			
Toplam	18705,603	641	

			*p<,05
		N	Ortalama
Lise Mezuniyeti	Meslek Lisesi	67	27,85
	Anadolu Lisesi	374	28,93
	Fen Lisesi	37	29,00
	İmam Hatip Lisesi	138	27,36
	Diğer Liseler	26	28,26

Tablo 6'ya göre üniversite öğrencileri mezun olduğu lise türü açısından değerlendirildiğinde gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır (F=2,467; p<,05). Bu farklılıkların hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için Bonferroni testi yapılmıştır. Buna göre Fen Lisesi ve Anadolu Lisesinden mezun olan öğrencilerin dini bireyselleşme ortalaması (ort.: 28,93) imam hatip lisesinden mezun olan öğrencilerin (ort.: 27,36) dini bireyselleşme ortalamasından daha yüksektir. Diğer bir deyişle imam hatip lisesi öğrencilerinin dini bireyselleşme eğilimi diğer okul öğrencilerinden daha düşüktür.

Lise mezuniyeti ve dindarlık ilişkisini ölçen Kardeşahin'in araştırma bulguları bizim çalışmamızın bulguları benzerlik taşımaktadır. Kardeşahin'in çalışmasında dinî bilgileri öğrenenlerin ahlakî değerlere ilgi düzeylerini gösteren puan ortalaması imam hatip liselerinde 45.89, diğer okullarda 43.26'dır. Kardeşahin'in bulgusuna göre imam hatip lisesinde dini bilgileri öğrenenlerin ahlakî anlatıma yönelik tutumları, normal okul öğrencilerinden daha yüksek çıkmıştır.⁷⁵

İmam hatip lisesi öğrencilerinde diğer okullara göre dindarlık seviyesinin yüksek olması beklenen bir durumdur. Örgün din eğitimi verilen imam hatip liselerinde diğer okullar gibi bilimsel ve rasyonel din eğitimi verilmektedir. Ancak imam hatip liselerinde dini ve mesleki derslerin sayıca fazla olması öğrencilerin dini tutum ve değerlerle daha fazla iştigal etmesini temin etmektedir. Öte yandan İmam hatip lisesi öğrencilerinin aldığı eğitim dini hassasiyetlerini artırmış da olabilir. Çünkü, imam hatip lisesini bitiren öğrenci gelecek yıllarda din görevlisi veya Kur'an Kursu öğreticisi olacağı için bu öğrenciler dini tutumları, ahlakî davranışları, emir ve yasakları eğitim

⁷⁵ Kardeşahin, *Gördes ve Çevresinde Dini Hayat*, 150.

süresince içselleştirmektedir. Dolayısıyla imam hatip lisesi öğrencilerindeki dini bilgi, tutum ve davranışların benimsenmesi dini bireyselleşme eğilimini görece azaltmaktadır.

5. 7. Dini Bireyselleşme ve Fakülte Arasındaki ilişki

Tablo 7: Fakülte Değişkenine Göre Dini Bireyselleşme Ölçeği ANOVA Testi Sonuçları ve Puan Ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Fakülte	Gruplar arası	424,679	3	141,560	4,940	,002*
	Gruplar içi	18280,924	638	28,653		
	Toplam	18705,603	641			
						*p<,05
					N	Ortalama
Fakülte	Sağlık Bilimleri Fakültesi				487	28,67
	İslami İlimler Fakültesi				72	26,33
	Eğitim Fakültesi				58	29,55
	Diğer Fakülteler				25	27,92

Tablo 7’de üniversite öğrencilerindeki dini bireyselleşme Fakülteler açısından değerlendirildiğinde gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır (F=4,94; p<,05). Bu farklılıkların hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için Bonferroni testi yapılmıştır. Buna göre Sağlık Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin ortalaması (ort.: 28,67) İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin ortalamasından (ort.: 26,33) anlamlı düzeyde daha yüksektir. Yine Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ortalaması (ort.: 29,55) İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin ortalamasından (ort.: 26,33) daha yüksek çıkmıştır.

Seyhan’ın yaptığı araştırmada dini tutum genel ve alt boyutları açısından İlahiyat Fakültesi’nde okuyan öğrencilerin “dini tutum” (genel) puanları diğer fakültede okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı olarak daha yüksek

bulunmuştur.⁷⁶ Gashi'nin araştırmasında bireysel dindarlık açısından, İlahiyat okuyan öğrencilerin ortalaması diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin ortalamasına göre daha yüksek çıkmıştır.⁷⁷ Şahin'in araştırmasında öğrenim alanları ile dindarlık ortalama puanlarına göre en yüksek dindarlık puanına İlahiyat Fakültesi öğrencileri, en düşük dindarlık puanına da Mühendislik öğrencileri sahiptir.⁷⁸ Yıldız'ın araştırmasında çeşitli fakültelerde öğrenim gören öğrencilerin dindarlık ortalama puanları açısından anlamlı farklılıklar çıkmıştır. En yüksek dindarlık puanına İlahiyat Fakültesi'nin, en düşük dindarlık puanına ise Güzel Sanatlar Fakültesi'nin sahip olduğu ortaya çıkmıştır.⁷⁹ Dağcı'nın yaptığı çalışmada Eğitim Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeylerinin İİBF ve Mühendislik Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerden anlamlı ölçüde yüksek çıkmıştır. İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeylerinin hem İİBF hem de Mühendislik Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeylerinden yüksek çıkmıştır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din içerikli dersleri diğer fakülte öğrencilerine göre daha fazla alması bu sonuca etki eden temel faktörlerden biri olabilir.⁸⁰ Yıldız'ın araştırmasında üniversite öğrencileri arasında en dindar gruplar İlahiyat Fakültesinde, en az dindar gruplar Güzel Sanatlar Fakültesinde ortaya çıkmıştır.⁸¹

Yukarıdaki araştırmaların bulguları ile çalışmamızın bulguları benzerlik taşımaktadır. İslami İlimler Fakültesi öğrencilerindeki dini bireyselleşme eğilimi, Sağlık Bilimleri Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencilerinden daha düşük düzeydedir. Ağçoban'ın çalışmasında dindeki yenilik ve bireyselleşmeye İlahiyat öğrencileri, Fen Edebiyat öğrencilerine göre radikal biçimde karşıdındır. Yani İlahiyat öğrencileri, dinsel bir konu akılla çeliştiğinde akla uygun olanı değil dine uygun olanı, dini bir bilgi ile bilimsel (akli) bir bilgi çeliştiğinde dini bilgiyi seçme yönünde güçlü bir eğilim taşımaktadırlar.⁸² Dolayısıyla İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesindeki öğrenciler dinin hem pratik hem de teorik yönünü içeren dersler aldıkları için dinde bireyselleşmeyi tetikleyen rasyonelleşme ve farklılaşmaya karşı direnç taşıdığı belirtilebilir.

⁷⁶ Seyhan, *Üniversite Öğrencilerinde İnanç Tarzları, Denetim Odağı ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler*, 140.

⁷⁷ Gashi, "İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Dışındaki Bölümlerde Okuyan Öğrenci Örneği)", 31.

⁷⁸ Şahin, *İlahiyat Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma.*, 66.

⁷⁹ Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma.*, 82.

⁸⁰ Dağcı, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi*, 92-93.

⁸¹ Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma.*, 76.

⁸² Ağçoban, *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme*, 237-239.

5. 8. Dini Bireyselleşme ve Öznel Dindarlık Algısı Arasındaki ilişki

Tablo 8: Öznel Dindarlık Değişkenine Göre Dini Bireyselleşme Ölçeği ANOVA Testi Sonuçları ve Puan Ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Öznel Dindarlık Algısı	Gruplar arası	1205,410	3	401,803	14,648	,000*
	Gruplar içi	17500,193	638	27,430		
	Toplam	18705,603	641			
*p<,05						
					N	Ortalama
Öznel Dindarlık Algısı	Dindarlık	Çok yüksek			33	26,36
		Yüksek			173	26,49
		Orta			381	29,35
		Düşük			55	29,74

Tablo 8 yaş açısından değerlendirildiğinde gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır (F=4,94; p<,05). Bu farklılıkların hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için Bonferroni testi yapılmıştır. Buna göre öznel dindarlığını 'orta' ve 'düşük' olarak algılayanların ortalamaları (ort.: 29,35; ort.: 29,74) 'çok yüksek' ve 'yüksek' olarak algılayanların ortalamalarından (ort.: 26,36; ort.: 26,49) daha yüksek çıkmıştır. Bu sonuca göre üniversite öğrencileri kendilerini çoğunlukla orta ve alt düzeyde dindar görmektedir.

Çapcıoğlu'nun üniversite öğrencilerinde yaptığı çalışmada örneklem grubunun büyük çoğunluğu (%77,9) kendini dindar olarak tanımlamıştır.⁸³

Çoştı'nun çalışmasında dînî tutum puan ortalamaları arasında önemli düzeyde farklılık bulunmuştur. Kendilerini, sırasıyla, dine karşı ilgisiz, biraz dindar, dindar ve çok dindar olarak algılayan halkın dindarlık (normatif) tutum puan ortalamalarının paralel olarak yükseldiği görülmüştür.⁸⁴

Ağçoban'ın çalışmasında öğrencilerde öznel dindarlık ölçen "İnancımı kalbimin derinliklerinde ve bana özgü bir şekilde yaşamaktan mutluluk

⁸³ Çapcıoğlu, "Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık: İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Bir Alan Araştırması", 169.

⁸⁴ Çoştı, *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler*, 160.

duyarım”, “Hayata, anlamını insan kendisi verir”, “Bence önemli olan Allah’a inanmaktır ona nasıl inanacağını kişinin kendisi belirler” maddelerinde sıralı olarak ortalamaların sistematik şekilde yükseldiği görülmüştür. Bu sonuçlar öğrencilerin dini, bir olgu olarak yaşama konusunda benzer eğilimler gösterdikleri fakat İlahiyat öğrencilerinin, Fen Edebiyat öğrencilerine göre dinsel içeriklerin dışarıdan belirlenmesine daha açık oldukları anlamına gelir.⁸⁵ Aynı araştırmada öğrencilerin gelir durumu arttıkça başkasının inancına yanlış deme eğiliminin azaldığı böylece post modern eğilimin arttığı belirtilmektedir.⁸⁶

Sonuç

Üniversite öğrencilerindeki dini bireyselleşme eğilimini araştıran bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Üniversite öğrencilerinde cinsiyete göre grupların ortalamaları arasında anlamlı bir farklılaşma çıkmamıştır. Dindarlık eğilimi hakkında yapılan başka çalışmaların bir bölümünde dindarlık puanları anlamlı düzeyde farklılaşmış, bir bölümünde ise herhangi bir farklılaşma gerçekleşmemiştir. Buna göre toplumu oluşturan bireyler homojen bir yapıya sahip olmadığı için bazı bölgelerde cinsiyet açısından dindarlık puanı farklılaşırken, bazılarında farklılaşmamaktadır.

Tablo 2’de dindarlık ile ilgili verilerde yaş arttıkça dini bireyselleşme düzeyinde kısmi artış gerçekleşmiştir. Konu ile ilgili yapılan başka çalışmaların çoğunluğunda yaş arttıkça dini bireyselleşme düzeyi de artmaktadır. Üniversite öğrencileri genellikle 18-22 yaş aralığında yani genç yaş grubunda yer almaktadır. Toplumun genç yaş grubunu oluşturan üniversite öğrencilerindeki dindarlık ve yaş ilişkisinde kısmen düşük eğilim görülmesi sosyolojik yönden nasıl açıklanabilir? Üniversite gençliğinde yaş ve dindarlık ilişkisinin düşük düzeyli olması gençlerin kendilerine has psikolojik ve fizyolojik özelliklerinden kaynaklanmış olabilir. Genellikle toplumdaki genç gruplar düşünce bakımından daha dinamik ve değişim odaklı bir zihniyet taşır iken, ileri yaş grupları daha tutucu ve muhafazakar bir yapıya bürünürler. Bu açıdan genç yaş grubu din ve düşünce bakımından muhafazakar bir tutum yerine daha esnek ve değişim odaklı bir tutum sergilemektedir.

Tablo 3’te üniversite öğrencileri ailelerinin dindarlık seviyesini daha aşağılarda (orta ve düşük) görmektedir. Bulgudaki öğrencilerin ailelerini “orta” ve “düşük” dindarlık eğiliminde görmeleri dolaylı yönden bireyselleşmenin kısmen arttığına bir işaret olabilir

⁸⁵ Ağçoban, *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme*, 251.

⁸⁶ Ağçoban, *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme*, 255.

Tablo 4'te öğrencilerin sosyo-ekonomik durum ile dindarlık puanı arasında anlamlı ilişki çıkmamıştır. Fakat başka çalışmalarda öğrencilerdeki sosyo-ekonomik durum ile dindarlık puanı arasındaki farklılaşmanın daha fazla olduğu görülmektedir.

Tablo 6'da Fen Lisesi ve Anadolu Lisesinden mezun olan öğrencilerin dini bireyselleşme ortalaması, İmam Hatip Lisesinden mezun olan öğrencilerin ortalamasından daha yüksek çıkmıştır. Örgün din eğitimi verilen imam hatip liselerinde diğer okullar gibi bilimsel ve rasyonel din eğitimi verilmekle birlikte bu liselerdeki dini ve mesleki derslerin sayısının fazla olması öğrencilerin dini tutum, değer ve davranışları benimsemesiyle sonuçlanmaktadır. Buna göre imam hatip liselerinde verilen dini ve mesleki eğitim öğrencilerdeki dini bireyselleşme hızını yavaşlatmaktadır.

Tablo 7'de öğrencilerin öğrenim gördüğü fakülte değişkenine göre dini bireyselleşme eğilimi Sağlık Bilimleri Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencilerinde İslami İlimler Fakültesi öğrencilerine göre yüksek çıkmıştır. Yukarıda lise mezuniyeti maddesinde (Tablo 6) Fen Lisesi ve Anadolu Lisesinden mezun olan öğrencilerin dini bireyselleşme ortalaması İmam Hatip Lisesi öğrencilerinden yüksek çıkmıştı. İslami İlimler Fakültesi'ni çoğunlukla İmam Hatip Lisesi'nden mezun olan öğrencilerin tercih ettiği düşünülürse, İslami İlimler Fakültesi öğrencilerindeki bireyselleşme eğiliminin Sağlık Bilimleri Fakültesi ile Eğitim Fakültesi öğrencilerinden düşük çıkması beklenen bir durumdur. Dolayısıyla İmam-Hatip Lisesi ve İslami İlimler Fakültesi öğrencilerindeki dini bireyselleşme eğilimi diğer gruplara göre daha düşüktür.

Tablo 8'de Karaman'daki üniversite öğrencileri kendilerinin dindarlık durumunu daha aşağı seviyelerde (orta ve düşük) görmektedir. Bu sonuç öğrencilerin kendilerini dindar olarak tanımlamadıklarını veya dindar bir kişilik olarak algılamadıklarını göstermektedir. Diğer taraftan üniversite öğrencilerinin toplum içinde dindar bir imaj vermek istememeleri bu bulguyu ortaya çıkarmış olabilir.

Türkiye genelinde yapılmış yeni bir çalışmada (2023) laik bir ülkede de dinin rahatlıkla yaşanabileceğini düşünenlerinin oranı, böyle düşünmeyenlerden daha yüksek çıkmıştır. Üniversite öğrencileri arasında bu duruma katılanların oranı %80 olarak gerçekleşmiştir.⁸⁷ Dolayısıyla bu çalışmanın da gösterdiği gibi üniversite öğrencilerinde dinin algılanışı ve sergilenen dini tutum bakımından daha esnek ve daha bireyci bir eğilim söz konusudur. Başka bir deyişle öğrenciler dini yönden kurumsal katı belirleyicilikten uzak, kendi sınırlarında bireysel özerkliğe ve bağımsızlığa yakın bir arzu içindedirler.

⁸⁷ Nişancı, *Türkiye'de İnanç ve Dindarlık*, 75.

Kaynakça

- Ağçoban, Sıddık. “İslam’da Bireyselleşme’nin Teorisini Yazmak ne Kadar Mümkün?” *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (14 Nisan 2020), 132-146.
- Ağçoban, Sıddık. *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Akgül, Mehmet. “Dijitalleşme ve Din”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 191-207.
- Alperen, Abdullah. “Türkiye’de Kimlik Arayışları ve İslam”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 59-80.
- Arslan, Mustafa. “Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II 4 (2002).
- Arslan, Mustafa. “Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 12/2 (01 Temmuz 2015), 55. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.88195>
- Aydın, Mustafa. *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları: Tartışmalı İlmî Toplantı, 06-07 Mayıs 2016: Konevî Kültür Merkezi Meram/Konya*. ed. Murat Ak - Hasan Cansız. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Bayhan, Vehbi. *Genç Kimliği-Üniversite Gençliğinin Sosyolojik Profili (İnönü Üniversitesi Uygulaması)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Basımevi, 2002.
- Beck, Ulrich. *Siyasallığın İcadı*. çev. Nihat Ünler. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik SPSS ve lisrel uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Basım, 2021. <https://ws1.turcademy.com/www/webviewer.php?doc=82990>
- Çapcıoğlu, İhsan. “Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık: İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Bir Alan Araştırması”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 143-180.
- Çavuşoğlu, Hüseyin - Bayram, Tuğçe. “Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık İle Siyasal Katılma İlişkisi Üzerine Bir İnceleme: Bülent Ecevit Üniversitesi Örneği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/49 (2017), 79-94.
- Çınar, Mehmet. “Dindarlık, Sağlıklı Yaşam Biçimi Davranışları ve Yaşam Kalitesi Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (15 Mart 2023), 94-112. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1212351>
- Çil, Fatma. *Halk Dindarlığı Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi: Dörtöyl Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Çoştı, Yakup. “Din Sosyolojisi El Kitabı”. *Toplumsallaşma ve Din*. ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Çoştı, Yakup. *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler*. Samsun:

- Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2009.
- Dağcı, Abdullah. *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Gashi, Feim. "İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Dışındaki Bölümlerde Okuyan Öğrenci Örneği)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2018), 17-45.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Günay, Ünver. *Erzurum Kenti ve Çevresinde Dini Hayat*. Erzurum: Erzurum kitaplığı, 1999.
- Güncel Türkçe Sözlük. Türk Dil Kurumu, 02 Ekim 2023. <https://sozluk.gov.tr>
- Karaşahin, Hakkı. *Gördes ve Çevresinde Dini Hayat*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Kaygusuz, İbrahim. *Bir Dinî Grup Olarak Mevleviler (Sosyolojik Bir Araştırma: Konya Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Koç, Mustafa. *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Nişancı, Zübeyir. *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık*. İstanbul: International Institute of Islamic Thought & Mahya Yayıncılık, 2023.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Okumuş, Ejder. "Gösterişçi Dindarlık". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 17-35.
- Özdalga, Elisabeth. "Türkiye’de İslâmi Uyanış ve Radikalleşme Üzerine". *İslâmi Araştırmalar* 4/1 (1990), 57-60.
- Paker, K. Oya. "Bireyselleşme Ekseninde Farklılaşan Dini Temsillerimiz". *Eskiye* 19 (2010).
- Paker, K. Oya - Akçalı, Selda İçin. "Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 11/4 (2012), 1440-159.
- Ritzer, George. *Klasik Sosyoloji Kuramları*. Ankara: Deki yayınları, 2014.
- Rosenau, Pauline Marie. *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat yayınları, 1998.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. *Üniversite Öğrencilerinde İnanç Tarzları, Denetim Odağı ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Simmel, George. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları,

2015.

- Şahin, Adem. *İlahiyat Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi., 1999.
- Taş, Kemaleddin. "Dindarlığa Yüklenen Anlamlar: Üniversite Öğrencileri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010).
- Tutar, Hasan - Erdem, Ahmet Tuncay. *Örnekleriyle bilimsel araştırma yöntemleri ve SPSS uygulamaları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022.
- Ulu, Mustafa. *Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma -Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği-*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
<http://rgdoi.net/10.13140/RG.2.2.22395.00807>
- Ulutaş, Ejder - Gökçen, Ahmet. "Toplum Tipleri ve Yalnızlık Halleri". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 10/17 (31 Mart 2019), 1809-1835.
<https://doi.org/10.26466/opus.519612>
- Ünal, Mehmet Süheyl. "Dinsel Bireycilik: Tehdit mi, Fırsat mı?" *Dini Araştırmalar* 13/37 (2010), 5-18.
- Yapıcı, Asım. "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 75-117.
- Yıldız, Ethem. "Kimliğin Bilişsel Sosyolojik İncelenmesi: Bireycilikten Bireyselleşmeye, Gecikmiş Modernitede 'Yeni Kimlik Kriz Alanı' Olarak Siber Uzay Kimlik Platformları". *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2022), 81-92.
- Yıldız, Murat. *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Bağdat Felsefe Okulunun Son Temsilcisi İbnü's-Semh ve Etkileşim Ağı

Öz: Bu araştırmanın temel hedefi kaynaklarda hakkında az bilgi bulunan Bağdat felsefe okulunun son dönem temsilcisi İbnü's-Semh (öl. 418/1027) ve onun etkileşim ağınnı tespitidir. Özellikle Aristoteles'in Retorika ve Fizik eserlerinin günümüze ulaşmasında önemli emeği olan İbnü's-Semh'in iki farklı risalesi de bulunmaktadır. İbnü's-Semh'in Bağdat'ta Yahyâ b. Âdî'nin yerini alması ve Aristoteles'in eserlerini okutması farklı dini gruplara mensup öğrencilerle etkileşim kurmasına yol açmıştır. Özellikle son dönem Mu'tezile'sinin en önemli siması Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin felsefeye olan ilgisi İbnü's-Semh'in katkısıyla başlamış ve bunun akabinde kelâm ilmi içerisinde felsefi yöntemi de gözetenek yeni bir yöntem teklifinde bulunmuştur. Çalışmanın temel hedefi kısıtlı sayıdaki İbnü's-Semh hakkında araştırmalara ilave veya alternatif olarak Retorika ve Fizik'in yazmalarından, kendi yazmış olduğu risalelerden ve özellikle etkileşim ağından hareketle İbnü's-Semh'in entelektüel biyografisini inşa etmeye çalışmaktır. Çalışmanın neticesinde İbnü's-Semh'in Aristoteles metinlerini anlama çabasının, onu Retorik ve Fizik gibi kilit metinlerin yeni çevirilerini hazırlamaya sevk etmiş olduğu ve böylece daha önceki Süryânice ve Arapça çevirileri karşılaştırıp istinsah etmeye yönelttiği teyit edilmiştir. Ayrıca onun Aristoteles metinlerine olan ilgisi bu metinleri derslerde okutarak şerh etmesine zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan İbnü's-Semh'in tevarüs ettiği geleneği canlı tutma çabası Aristotelesçiliği Bağdat'ta ve dolayısıyla tüm İslâm dünyasında hâkim felsefi paradigmaya dönüştürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Kelâm, Bağdat Felsefe Okulu, İbnü's-Semh.

Ibn al-Samh the Last Representative of the Baghdād School of Philosophy and the Network of Interaction

Abstract: The main objective of this study is to identify Ibn al-Samh (d. 418/1027), the last representative of the Baghdād school of philosophy, about whom there is little information in the sources, and his network of interaction. Ibn al-Samh, who was played a special role in the survival of Aristotle's Rhetorica and Physics, also wrote two different treatises. Ibn al-Samh replaced Yahyā b. Ādī in Baghdād and taught Aristotle's works, which led him to interact with students from different religious groups. Abū l-Husayn al-Basrī, the most important figure of the late Mu'tazilites, began his philosophical adventure through Ibn al-Samh and subsequently proposed a new methodology within the science of kalām by considering the philosophical method. The main goal of this study is to construct an intellectual biography of Ibn al-Samh based on the manuscripts of Rhetorica and Physics, his own treatises, and especially his network of interactions as an addition or alternative to the limited number of studies on Ibn al-Samh. The study confirms that Ibn al-Samh's endeavor to understand Aristotle's texts prompted him to prepare new translations of key texts such as the Rhetorica and Physics, and thus to compare and copy earlier Syriac and Arabic translations. Moreover, his effort to understand Aristotle's texts paved the way for him to read and comment on these texts in his lectures. On the other hand, Ibn al-Samh's effort to keep the tradition he had inherited alive transformed Aristotelianism into the dominant philosophical paradigm in Baghdād and thus throughout the Islamic world.

Keywords: Philosophy, Kalām, The School of Baghdād, Ibn al-Samh.

Halil
İbrahim
DELEN* 

* Dr. Arş. Gör., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı. E-Posta: hidelen@nku.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2803-0300>

Giriş

Hiristiyan/Nestûrî olan bir grup filozofun, Aristoteles felsefesini 10. yüzyıl Bağdat'ına taşıması ile oluşan okula Bağdat ekolü denilmektedir. Bağdat ekolü Bağdat Meşşâileri [Peripatetik] olarak da anılmaktadır. Bağdat okulu mensupları arasında Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî (Yûnânî) (öl. 328/940), Fârâbî (öl. 339/950), Yahyâ b. Adî (öl. 364/975), Ebû Süleymân es-Sicistânî (öl. 391/1001 [?]), İbnü's-Semh, Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyip (öl. 435/1044) ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî (öl. 414/1023) gibi şahsiyetler bulunmaktaydı. Okulun isminden de anlaşılacağı üzere, Bağdat merkezli olup faaliyet dönemleri yaklaşık olarak 870 ile 1050 yılları arasını kapsamaktadır. Genel olarak, okulun çalışmaları Aristoteles mantığına odaklanmış olmakla birlikte mantık dışındaki konularla da ilgilenmişlerdir. Ancak bu meseleleri de Aristoteles merkezinde ele almışlardır.¹

Bağdat okulunun kurucusu olarak Süryânî kökenli Nestûri Mettâ b. Yûnus gösterilmektedir.² Kendisi bir mantıkçı olmasının yanı sıra aynı zamanda Aristoteles'in bazı eserlerini tercüme eden kişidir.³ Diğer taraftan Fârâbî, Yahyâ b. Adî ve Ebû Süleyman es-Sicistânî'ye de hocalık yapmıştır. Yahyâ b. Adî, Mettâ b. Yûnus gibi, Ya'kûbî mezhebinden olsa da Süryânî bir Hiristiyan'dır ve hem Mettâ b. Yûnus'un hem de Fârâbî'nin öğrencisidir. Her iki hocası gibi mantık, dil ve gramer sahalarına özel bir ilgisi bulunmaktadır. Yahyâ b. Adî, on birinci yüzyılın başında hayatta olan, son dönem Bağdat okuluna mensup filozofların neredeyse tamamının hocasıdır. Önde gelen öğrencileri arasında da İbnü's-Semh yer almaktadır. O, Yahyâ b. Adî'nin vefatıyla birlikte Bağdat okulunun liderliğini, Aristoteles'in eserlerini okutma,

¹ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 308-310, 323-325; Dimitri Gutas, "Origins in Baghdad", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 1/24-25; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 25.

² Ebû Bişr Matta'nın meşhur olduğu olaylardan birisi Ebû Saîd es-Sîrâfî ile Arap grameri ve Yunan mantığı değeri üzerine yaptığı ünlü tartışmadır. bk. Osman Bilen, "Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", *İslâmiyat Dergisi* 7/2 (2004), 155-172.

³ Mettâ b. Yûnus ve onun kurduğu Bağdat ekolü tarafından ortaya konan felsefî müfredat, Aristoteles'in eserlerinden geliştirilen bilimler sınıflandırmasını esas almaktadır. Aristoteles'in günümüze ulaşan çoğu eserini içeren bu müfredatın tamamı, bizzat Bağdat ekolü tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Aristoteles külliyatı mantık, fizik, metafizik ve etik alanlarında Arapça olarak Mettâ b. Yûnus tarafından oluşturulmuş ve aynı zamanda bunların tahlil edilmesi için bir yöntemin ana hatları yine onun tarafından tesis edilmiştir. Gutas, "Origins in Baghdad", 1/24-25.

şerh ve istinsah etme görevini devam ettiren kişidir.⁴

İbnü's-Semh üzerine yapılan çalışmalar az olmakla birlikte bu araştırmalar genellikle kısıtlı bilgilerin tekrarı ihtiva etmektedir. Bununla birlikte genel olarak Bağdat felsefe okulu üzerine yapılan çalışmalar Yahyâ b. Adî ve İbnü's-Semh'le arasında hem ders arkadaşlığı hem de hoca-öğrenci ilişkisi olduğu anlaşılan Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyip üzerine yapılmıştır.⁵

1. Hayatı ve Etkileşim Ağı

Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan İbnü's-Semh'in asıl adı Ebü 'Ali el-Hasan Sehl b. Galib İbnü's-Semh'tir. M. 945 yılında doğup 1027 yılında vefat ettiği bilinmektedir. Hıristiyan bir tabip olduğu ve Bağdat'ta Bâbü't-tâk'ta kitapçılık ile uğraştığı kaynaklarda geçmektedir. Bağdat'ta doğmasına nisbetle 'İrâkî', mantık ilmindeki behresinden dolayı 'Mantıkî' diye de anılmaktadır.⁶

İbnü's-Semh Bağdat felsefe okulunu devam ettiren önemli isimlerden birisi olup aynı zamanda bu okulun önde gelen üstatlarından Yahyâ b. Adî'nin de öğrencisidir.⁷ İbnü's-Semh diğer taraftan Bağdat felsefe okulu içerisinde kendisine ekolün öncüsü ismi verilen son kişi kabul edilmektedir. Kendisinden sonra bu çevre içerisinde yetişen kişiler, Bağdat felsefe okula mensup olmakla birlikte Yahyâ b. Adî'nin öğrencileri olup onu takip etmişlerdir.⁸ Bu açıdan bakıldığında İbnü's-Semh'in hocası seviyesinde bir alimin veya kendisini ilmi yönden aşan bir üstadın gelmediği söylenebilir.

Tıp ve felsefeye ilgi duyan İbnü's-Semh'in Bağdat çevresinde tanınmış birisi olduğu anlaşılmaktadır. Bağdat felsefe okulu çevresi olarak adlandırılan grubun temel metinlerinden olan Aristoteles'in *Retorika* ve *Fizik* eserlerini okumuş, okutmuş ayrıca istinsah ve şerh ederek sonraki dönemlere de aktarmıştır. Bu eserlerin Arapça tercümeleminin bu ilmi çerçeveden günümüze aktarılmasında kendisi önemli roller üstlenmiştir. Kaynaklarda kendisinin iyi

⁴ Jon McGinnis - David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2007), 121-122.

⁵ Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyip için bk. Alaattin Tekin, "Mantıkçı ve Şarih Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyip'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Mantık Araştırmaları Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2022), 63-103.

⁶ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Adî, *Maḳālâtü yahyâ b. 'adî el-felsefiyye*, thk. Sahbân Halifât (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988), 476/40 (Muhakkikin Girişi).

⁷ Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 236; Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam -The Cultural Revival during the Buyid Age-* (Leiden, The Netherlands: Brill, 1992), 131.

⁸ Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004), 115.

derece mantık bildiği de geçmektedir.⁹ İbnü's-Semh hakkındaki kayıtlar bize Aristoteles'in kitapları üzerine nitelikli şerhler yazan Iraklı bir mantıkçı olduğunu söylemektedir.¹⁰

Her ne kadar Ebû Hayyan et-Tevhîdî Bağdat felsefe okulu içerisinde ezber, aktarım ve tartışmada diğerlerine nazaran daha düşük seviyede olduğunu belirtse de İbnü's-Semh'in çalışmaları ve okul içerisindeki etkisi göz önüne alındığında Tevhîdî'nin bu şekilde bir değerlendirmede bulunmasının altında farklı kişisel sebeplerin olması muhtemeldir. Kaldı ki Bağdat ekolünün en önemli özelliği Aristoteles'in metinleri etrafında bir istinsah ve şerh geleneği oluşturmalarıdır ki İbnü's-Semh de bu profile uymaktadır.¹¹ Diğer taraftan *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*'nin yazılış sürecini düşündüğümüzde vezirin¹² Bağdat felsefe okulu, İbnü's-Semh ve dönemin diğer filozofları hakkındaki görüşlerini sorması İbnü's-Semh'in ilmi çevreler tarafından tanındığının ve önemsendiğinin bir işareti olarak değerlendirilebilir.¹³ Ayrıca Tevhîdî yine bizzat kendisi de İbnü's-Semh'in felsefeye olan ilgisine dikkat çekmekte, vermiş olduğu bilgilerde İbnü's-Semh'in bu felsefî çevrenin tartışmalarına yaptığı katkılardan da bahsetmektedir. Bunun yanında İbnü'l-Hammâr'a (öl. 410/1019 [?]) sorulan bir soruda verilen mekân bilgisi de İbnü's-Semh'in kitap dükkanının toplanma merkezi veya ilmi tartışmaların yapıldığı bir müzakere ortamı olduğu izlenimi uyandırmaktadır.¹⁴

Yukarıda da ifade edildiği üzere İbnü's-Semh Bağdat felsefe okulunun devamını sağlayan önemli isimlerden birisidir. O hocası Yahyâ b. Adî'den

⁹ Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 236; Kayacık, *Bağdat Okulu*, 115; Cecilia Martini Bonadeo, "Ibn al-Samh", *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund (Dordrecht: Springer Netherlands, 2011), 514; Elvira Wakelnig, "Ibn al-Samh, Abū 'Alī", *Encyclopaedia of Islam, THREE* (Leiden: Brill, 2019).

¹⁰ Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ' bi-ahbârî'l-ḥükemâ' (Târîḥu'l-ḥükemâ')*, thk. İbrâhîm Şemseddîn (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 302.

¹¹ Gutas, "Origins in Baghdad", 1/25.

¹² Mevzubahis olan vezir Büveyhî vezirlerinden İbn Sa'dân'dır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin arkadaşı olan Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî kendisini vezir ile tanıştırmış ve vezir tertip ettiği sohbet meclislerinde ele alınan konuları kitaplaştırmasını teklif etmiştir. Böylelikle el-İmtâ' ve'l-mu'ânese eseri vücut bulmuştur. el-İmtâ' ve'l-mu'ânese, içeriğindeki genişlik ve çeşitlilik açısından önemli bir kaynaktır. Ayrıca, X. yüzyılın ikinci yarısında Bağdat'ın merkezi olduğu dönemde İslam toplumundaki bilim ve düşünce hareketleri, dil, edebiyat ve sanat alanlarındaki ilerlemelerden toplumsal, siyasi ve ahlaki değişimlere dair fikir veren nadir bulunan bir kaynaktır. Bk. Mahmut Kaya, "el-İmtâ' ve'l-mu'ânese", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000); Heysem Halife Tuaymî, "Mukaddime", *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* (Beirut: el-Mektebetü'l-'Unsüriyye, 1424), 28.

¹³ Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, thk. Heysem Halife Tuaymî (Beirut: el-Mektebetü'l-'Unsüriyye, 1424), 50.

¹⁴ Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, thk. Muhammed Tefkî Hüseyin (Bağdat: Dârü'l-âdâbi li'n-neşri ve't-tevzî', 1970), 242.

Aristoteles'in *Fizik* ve *Retorika* eserlerini okumuş ve hocasının notları ile beraber bunları daha sonraki kuşağa aktarmıştır.¹⁵

İbnü's-Semh Bağdat felsefe okulunun son dönemini temsil etmesi sebebiyle kendisinden sonra ekolü devam ettiren kimsenin olmadığı anlaşılmaktadır. Hayatı hakkında az bilgi olduğu gibi öğrencileri hakkında da fazla bilgi bulunmamaktadır. Öğrencileri arasında özellikle son dönem Mu'tezilesinin en önemli temsilcisi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) zikredilmektedir. İbn Hazm'ın mantık kaynakları hakkında bazı ipuçları da İbnü's-Semh'i karışımıza çıkarmaktadır. İbn Hazm'ın mantık alanında Bağdat felsefe okuluyla ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm'ın Bağdat okulu ile ilişkisi irdelendiğinde önümüze birkaç isim çıkmaktadır. İbn Hazm'ın mantık eseri *Takrîb*'in İzmir nüshasında -muhakkikin aktardığı üzere- ilginç bir bilgi geçmektedir: İbn Hazm Ebü'l-Futûh olarak bilinen Sâbit b. Muhammed el-Cürçânî el-Adevî el-Endelusî (öl. 431/1040) isimli birisinden mantık dersi aldığını ifade etmektedir.¹⁶ İbn Hazm'ın övgüyle bahsettiği bu ismin İbnü's-Semh'in yakın çevresinde bulunan öğrencilerinden birisi olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm'ın Bağdat felsefe okulu ile bağlantısını kuran Ebü'l-Fütûh, İbnü's-Semh'ten mantık ilmini öğrenmiş hatta bir müddet birlikte aynı evde yaşamış birisidir.¹⁷

İbnü's-Semh'in Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ile olan hoca-öğrenci ilişkisi hakkında bazı kaynaklar Basrî'nin hocası olarak Endülüslü âlim Ebü'l-Kâsim Asbağ b. Muhammed b. es-Semh el-Gırnâtî'yi (öl. 426/1035) göstermektedir. Lakin bu bilgi hatalı gözükmektedir. Çünkü İbnü's-Semh el-Gırnâtî matematik ve astronomi âlimi olup yaşadığı bölge olan Gırnata'dan da çıkmamıştır. Basrî'nin de Bağdat'tan çıkmadığını göz önüne aldığımızda bu hoca-öğrenci ilişkisi imkânsız gözükmektedir.¹⁸

Gimaret, Basrî'nin İbnü's-Semh'in öğrencisi olmasına kuşkuyla yaklaşmakta

¹⁵ S. M. Stern, "Ibn al-Samh", *Journal of the Royal Asiatic Society* 88/1-2 (1956), 38.

¹⁶ Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ' = İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb = Tabakâtü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Garbî'l-İslâmî, 1993), 2/773-774; Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi Hacı Halife, *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut (İstanbul: Ma'hedü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye / İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010), 401.

¹⁷ Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, "et-Takrîb li-haddî'l-mantîk", *Resâ'ilü İbn Hazm*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987), 4/33, 39; Rafael Ramón Guerrero, "Aristotle and Ibn Hazm. On the Logic of the Taqrîb", *Ibn Hazm of Cordoba The Life and Works of a Controversial Thinker*, Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East 103 (Leiden, The Netherlands: Brill, 2013), 413.

¹⁸ Abdülhamîd b. Ali Ebü Züneyd, "Dirase - Muhakkikin Girişî", *Şerhu'l-Umed* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1990), 1/16; Gırnatalı İbnü's-Semh için bk. Saadettin Ökten, "İbnü's-Semh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000); Mònica Rius, "Ibn al-Samh: Abü al-Qâsim Aşbagh Ibn Muḥammad Ibn al-Samh al-Gharnâṭī", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, ed. Thomas Hockey vd. (New York, NY: Springer, 2007), 568-568.

ancak endişesinin nedenlerine dair herhangi bir şey söylememektedir.¹⁹ Ancak Basrî'nin istinsah ettiği Aristoteles'in *Fizik* eserinin nüshasının hâşiyesine "Aristoteles'in *Fizik*'inin *İshâk b. Huneyn çevirisinin ilk bölümü, Muhammed b. Ali el-Basrî tarafından Ebû Ali b. es-Semh'le birlikte okundu, içerdiği şerhler onun [el-Basrî] tarafından onun [İbnü's-Semh'in] yazdırılmasıyla yazıldı"* şeklinde düşülen not Basrî ile İbnü's-Semh arasındaki hoca-öğrenci ilişkisini destekler mâhiyettir.²⁰

İbnü's-Semh'in Basrî'ye hocalık yapması kelâm-felsefe etkileşimi açısından ayrı bir önem ifade etmektedir. Çünkü Basrî, kelâmî meselelerin çözümünde, kelâm birikimine ilave olarak felsefî düşüncüyü de göz önünde bulundurmuştur. Her ne kadar onun bu yöntemi sert eleştirilere yol açsa da nihâî olarak erken dönemde kelâm-felsefe birlikteliğinin tesisi açısından önemli bir adım atmıştır. Bu adımı atmasında bulunduğu muhit olan Bağdat felsefe okulunun ve özellikle İbnü's-Semh'in etkisi yadsınamaz.²¹ Kelâm-felsefe ilişkilerinin tarihine bakıldığında Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ismi ön plana çıkmaktadır. Kendisiyle kelâm-felsefe ilişkisinin zirveye ulaştığı kabul

¹⁹ Daniel Gimaret, "Abu'l-Hosayn Başrî", *Encyclopædia Iranica*, 2011; Veysel Kaya Basrî'nin hocası olarak İbn Süvar ismini de zikretmektedir. Kaya ayrıca İbn Süvar ismini zikrettiği pasaja verdiği dipnotta "Madelung'un makalesi sadece İbnü'l-Semh'i dikkate alırken, Giannikas birtakım somut deliller sunarak İbn Süvar'ın da Ebü'l-Hüseyn'in 'felsefe hocası' olarak hesaba katılması gerektiğini ifade eder" şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır. Öncelikli olarak Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin hoca silsilesinde İbn Süvar hiçbir şekilde geçmemektedir. Kaldı ki Veysel Kaya'nın kaynak olarak gösterdiği metinlerde İbn Süvar'ın ismi dahi geçmemektedir. Kaya'nın bahsettiği husus İbnü's-Semh'in Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin hocası olması noktasındaki kuşkuudur ki bu da Madelung'a ait değil Gimaret'in görüşüdür. Gimaret, Stern'nin ifade ettiği İbnü's-Semh'in Basrî'nin hocası olmasına kuşkuyla yaklaşmakta lakin buna herhangi bir neden söylememektedir. Gimaret'in buradaki itirazı S. M. Stern'edir. Giannakis ise Leiden yazmasındaki somut ifadelerle dayanarak İbnü's-Semh ile Basrî arasındaki hoca öğrenci ilişkisini doğrulamaktadır. Madelung ise dışarıdan bir göz olarak bu tartışmayı aktarmaktadır. Muhtemelen burada sehven bir karışıklık olmuştur. Sonuç olarak Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin hocası olması bakımından Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib hakkında bir şüphe söz konusu değildir. Tartışmaya konu edilen isim bahsedildiği gibi İbn Süvar değil, İbnü'-Semh'tir. Giannakis de bu hoca öğrenci ilişkisini gayet somut örnekler üzerinden temellendirmektedir. Bk. Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Otto, 2015), 13; Krş: Stern, "İbn al-Samh"; Elias Giannakis, "The Structure of Abû l-Husayn al-Basrî's Copy of Aristotle's *Physics*", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 8 (1993), 251-258; Wilferd Madelung, "Abû l-Husayn al-Basrî", *Encyclopaedia of Islam, THREE*, 2007; Wilfred Madelung, "Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", çev. Veysel Kaya, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX/1 (2010), 333-340.

²⁰ Stern, "İbn al-Samh", 38.

²¹ Basrî'nin felsefe ile olan bu ilişkisi onun tekfire varacak şekilde eleştirilmesine yol açmıştır. Hatta kendisi hakkında "kelâmcı kılığına bürünmüş filozof" ifadeleri kullanılmıştır. İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ'*, 222; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim Cüşemî, "Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il", *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye, 1974), 402; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'ilmi'l-keâm*, thk. Alfred Guillaume (Londra: Oxford University Press, 1934), 221.

edilen Fahreddîn er-Râzî'den önce bu yola adım atan ve tüm eleştiri ve haksız ithamlara göğüs geren, Basrî'dir. Bundan dolayı Josef van Ess, Fahreddin er-Râzî'nin Basrî'yi alternatif bir karşılık olarak bulduğunu ifade etmektedir.²² Felsefe ile kelâmın özelde Mu'tezile sistematığının barışmasını tesis eden, kendisinden sonra özellikle felsefî kelâmın önemli simalarından Fahreddin er-Râzî, Nâsiruddîn et-Tûsi (öl. 672/1274), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (öl. 726/1325) gibi âlimlerin ilgisini çeken Basrî'nin felsefe ve tıpla olan macerası aslında İbnü's-Semh ile başlamaktadır.²³ Çünkü kendisi tıp tahsil etmeye başlamasından sonra felsefeye merak salmış ve nihayetinde İbnü's-Semh'ten ders almaya başlamıştır. Bunun akabinde tıp ve felsefe eğitimi aldıktan sonra Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi olmuştur. Daha sonra hocasından tevarüs ettiği Mu'tezilî birikimi kritik ederek diğer bir ifade ile felsefî doktrine göre tashih ederek yeni bir yöntem teklifinde bulunmuştur.²⁴ Bu durum, kendisinden önce felsefeye karşı olan tepkinin Basrî ile kırılmaya başlaması olarak değerlendirilebilir. Basrî'nin özellikle Bağdat felsefe okulu ile hoca-öğrenci ilişkisi içinde olması, kendisinden önceki Mu'tezilî geleneği kritik ederek metodunu eleştirmesi, felsefî metodu benimsemesi olarak yorumlanmaktadır. Basrî'nin arazların varlığı, hudûs delili, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid gibi erken dönem kelâm âlimlerinin benimsemiş olduğu temel metotları eleştirmesi ve bunun yanında imkân teorisine yakın olan tahsis delilini geliştirmesi, ruhun mahiyeti, idrak, işitme ve görmenin mahiyeti ve nedensellik gibi birçok noktada filozoflar ile bir araya gelmesi onun felsefe olan ilişkisini göstermektedir. Bu noktada Basrî'nin atomculuk gibi konularda ileri sürdüğü düşünceler de dikkate değerdir. Özellikle, genelin atomculuğu benimsediği bir dönemde, bir kelâm âlimi tarafından Aristo'nun *Fizik* eserine yapılan şerh önemlidir.²⁵ Bununla birlikte, Basrî'nin arazların varlığına

²² Josef van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen haeresiographischen Texten* (Berlin: Walter de Gruyter, 2010), 2/1070.

²³ Halil İbrahim Delen, *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelam Sistemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 12-13, 31.

²⁴ Delen, *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelam Sistemi*, 33-34; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî üzerinden Bağdat Felsefe okulunun etkisinin takibi için öğrencilerine de bakılabilir. Örneğin Basrî'den sonra yerine geçen Kerhli Ebû Ali b. Velid kelâm ilminin yanında felsefe ve mantık sahasında da yetkin bir isimdir. Kendisinin iyi derece mantık bilmesi, o dönemdeki kelâm âlimi profilinin aksine Bağdat'da en iyi mantık bilenler arasında zikredilmesi önemli bir noktadır. bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî Zehebi, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 18/489-490; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârüzü'l-'aql ve'n-naql = Muvâfaqatü şahîhi'l-menkül li-şarîhi'l-ma'kül*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1991), 9/160.

²⁵ Basrî, atomculuğa mesafeli durmaktadır. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-uşûl*, thk. Sa'îd Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 4/19; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika fî Ârâi Ehli'l-İlm*, nşr. Esad Cuma (Kayrevan: Merkezü'n-Neşri'l-Camiî Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye bi'l-Keyrevan, 2004), 289.

yönelttiği eleştiriler, üzerindeki felsefesi etkinin izleri olarak görülmektedir.²⁶ Burada Basrî'nin felsefî dokuyu benimsemesinde en önemli katkının Bağdat felsefe okulunun hocaları İbnü's-Semh ve Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'ten aldığı eğitimin olduğu görülmektedir. Bu sebeple İbnü's-Semh-Basrî kanalıyla felsefî yöntemin alınması, ister kabul ister ret açısından olsun felsefî görüşlerin aktarılması aradaki etkileşimi göstermesi bakımından önem arz etmektedir.²⁷

2. Telifâtı

Kaynaklarda yalnızca İbnü'l-Kiftî, İbnü's-Semh'e bir mantık eseri nispet etmektedir.²⁸ İbnü's-Semh'in Aristoteles'in eserleri üzerine metin istinsahı ve şerhi gibi çalışmaları olmakla birlikte kendisine nispet edilen ve günümüze ulaşan küçük hacimli iki müstakil risalesi de bulunmaktadır.

2.1. Aristoteles'in Şerhu's-Semâ'i't-Tabîî İsimli Eserinin İstinsah ve Şerhi

Bu eser, Aristoteles'in *Fizik* eserinin istinsahını ve metin üzerine şerhini yani açıklamaları içermektedir. *Fizik*'in Leiden nüshası Aristoteles'in metninin İshâk b. Huneyn tercümesini ve İbnü's-Semh'in yorumlarını içermektedir. Aslında bu nüsha İbnü's-Semh'in Bağdat felsefe okulu içerisindeki fizik çalışmalarının bir ürünüdür.²⁹

Kaynaklarda Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye *Şerhu's-semâ'i't-tabîî*, *Şerhu'l-esmâ et-tabâî'* şeklinde bir eser nispet edilmektedir.³⁰ Yazma nüshanın kenarından İshâk b. Huneyn ve Yahyâ b. Adî'nin yapmış olduğu Aristoteles'in *Fizik* kitabının Arapça tercümelerinden³¹ kendisine ortak bir metin derlediği

²⁶ Çünkü Basrî'ye kadar kelâmcılar âlemin yaratılmış olduğunu ve buradan hareketle yaratıcının varlığını ispatlamak için fiziki varlığın yapısı hakkında atomcu görüşü benimsemektedir. Bk. Delen, *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelam Sistemi*, 117.

²⁷ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Emir Ali Mehna - Ali Hasan Faur (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 1/96.

²⁸ İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ'*, 411-412.

²⁹ Paul Lettinck - James Opie Urmson, *Philoponus: On Aristotle Physics 5-8 with Simplicius: On Aristotle on the Void* (London: Bloomsbury Academic, 1994), 4-5.

³⁰ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris Zirikî, *el-A'lâm : Kâmûsü terâcim li-eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikin* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 6/275; Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 1/86.

³¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 310.

anlaşılmaktadır.³² Ebü'l-Hüseyin el-Basrî üzerinden günümüze ulaşan İbnü's-Semh'in yorumlarını içeren metin Yahyâ b. Adî'nin yorum ve açıklamalarının yanı sıra batılı kaynaklarda John Philoponus olarak geçen Yahyâ en-Nahvî'nin (öl. VI. yüzyılın ikinci yarısı) de açıklamalarını ve yer yer onun görüşlerinin özetini de içermektedir. Metinde sadece Arapça kaynaklardan ziyade bazen Yahyâ en-Nahvî'nin Yunanca şerhinden farklı örnekler verilmesi bu Arapça istinsahın sade bir özetten ziyade Yunanca şerhin bir açıklaması olarak değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Dönemin şartlarına bakıldığında böyle bir metnin Bağdat felsefe okulu çevresinde inşâ edilebileceğini diğer bir ifade ile Yahyâ b Adî ve İbnü's-Semh'in okulunda yazılabileceğini göstermesi önemli bir noktadır.³³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Aristoteles'in bu eserine ait şerhleri toplaması bunu desteklemektedir.³⁴ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu eseri İbnü's-Semh ve Ebü'l-Ferec ile okurken hocalarının şerhleri ile birlikte kendisi için istinsah etmiş ve kenarlarına bazı notlar almıştır.³⁵ Nüshada Mettâ b. Yûnus'dan alıntılarda bulunmaktadır, fakat bu notları hocasından mı duyduğu veya Mettâ b. Yûnus'a ait bir yazmaya mı ulaştığı noktasında elimizde bir bilgi bulunmamaktadır.³⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu eseri Leiden Üniversitesi Kütüphanesi 583 numarada kayıtlıdır.³⁷ Günümüze ulaşan nüshanın müstensihisi Ebü'l-Hakem olarak geçmektedir.³⁸ Bunun yanı sıra, Leiden nühası Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Fizik*'i kısmen Ebû Ali İbnü's-Semh ve kısmen Ebü'l-Ferec ile birlikte okuduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bu durum en iyi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hocalarından birine soru sorduğu bölümlerde gözlemlenmektedir. Örneğin, metinde “*Ebû Ali'ye sordum ... şöyle cevap verdi ...*”; “*Ebü'l-Ferec'e sordum ki... şöyle cevap verdi...*” şeklinde pasajlar bulunmaktadır. Buradan hareketle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bir sebeple *Fizik*'in tamamını İbnü's-Semh'le birlikte okumadığı ya da İbnü's-Semh *Fizik*'in

³² Josep Puig Montada, “Aristotle, His Course On Natural Philosophy And The Arabic Tradition”, *International journal for the transfer of knowledge* 3 (2018), 96.

³³ Lettinck - Urmson, *Philoponus*, 5.

³⁴ Aristo, *et-tabî'a*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 1/25 (Abdurrahman Bedevî'nin Girişi).

³⁵ Madelung, “Abû I-Huşayn al-Başrî”; Gerhard Endress, “The Baghdad Aristotelians”, *Philosophy in the Islamic World*, ed. Ulrich Rudolph vd., Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East 115/1 (Leiden, The Netherlands: Brill, 2017), 493.

³⁶ Stern, “Ibn al-Samh”, 40; Günümüze ulaşan nüsha hakkında bk. Giannakis, “The Structure of Abû I-Huşayn al-Başrî's Copy of Aristotle's Physics”.

³⁷ Aristo, *Şerhu's-Semâ'i't-tabî'i* (Leiden: Leiden University Libraries, 583).

³⁸ Stern Ebü'l-Hakem'in tam ismini Ebü'l-Hakem Ubeydullah İbnü'l-Muzaffer b. Abdillâh el-Bâhilî olarak vermekte ve ailesinin endülüs asıllı olduğunu, 486 yılında Yemen'de doğduğunu; Irak, Şam gibi bölgelerde bulunduğunu söylemektedir. Stern, “Ibn al-Samh”, 34; Montada, “Aristotle”, 98; Abdurrahman Bedevî Tabî'a'nın girişinde müstensihinin ismini “Ebü'l-Hakem el-Ma'arrî” olarak vermektedir. Aristo, *et-tabî'a*, 1/27; Yazma nüsha hakkındaki inceleme için bkz: Giannakis, “The Structure of Abû I-Huşayn al-Başrî's Copy of Aristotle's Physics”.

tamamının bir nüshasını yazdıysa da bu nüshanın günümüze ulaşmadığı görülmektedir. Ama Leiden nüshasından anlaşıldığı üzere Basrî, eserin sonunu Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyip'le birlikte okumuştur. Sonuç olarak Aristoteles'in *Fizik* isimli eserinin Arapça çevirisinin tarihi göz önünde bulundurulduğunda, Leiden nüshası, kendisinden istinsah edildiği Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin nüshasının yapısını yansıtmaktadır. Bu nüsha 395/1004'te istinsah edilmiş olup; her bölüm Aristoteles'in *Fizik* eserinin İshak b. Huneyn (öl. 298/910) tercümesinden bölümler içermekte ve aynı zamanda eserin şerhi Ebü'l-Hüseyn tarafından İbnü's-Semh ve Ebü'l-Ferec'in görüşleri temelinde derlenmiştir.³⁹

2.2. Aristoteles'in *Retorika (Rhetorica)* İsimli Eserinin İstinsah ve Notlandırılması

İbnü's-Semh'in ilgilendiği diğer bir metin de *Retorika*'dır. Metin, Arapça tercümesinin istinsahı ve hâşiye tarzında notların ilave edilmesinden oluşmaktadır. Eserin yazma halinde bulunan nüshasından anlaşıldığı şekliyle İbnü's-Semh iki farklı Arapça nüshayı bir araya getirmiş ve ayrıca Süryânîce çeviriyle kıyaslamıştır.⁴⁰

Paris'teki Bibliothèque Nationale'de bulunan 2346 numaralı elyazması, Aristoteles'in *Retorika* eserinin günümüze ulaşan tek Arapça çevirisini içermektedir. Bu mecmua içerisindeki Arapça *Retorika*, Aristoteles'in mantık eserlerinin tamamı olan *Organon*'un Arapça çevirilerinden oluşan bir koleksiyonun parçasını oluşturmaktadır. 10. yüzyılın sonunda Yahyâ b Adî'nin öğrencisi olan ve İbnü'l-Hammâr olarak da tanınan filozof İbn Süvâr tarafından derlenmiştir.⁴¹ Bu yazma eser içerisinde gelen metin de İbnü's-Semh tarafından istinsah edilmiş ve sonraki nesillere aktarılmıştır. İbnü's-Semh tarafından Arapça yazılmış *Retorika*'da hâşiye olarak düştüğü notlar da bulunmaktadır. Müstensih birkaç yerde hem başka bir Arapça metne hem de Süryânîce başka bir metne atıfta bulunmaktadır. Ayrıca metnin kenarlarında, genellikle sayfanın iç kısmında, hemze şeklinde işaretlere sıkça rastlanmaktadır. Buradan anlaşıldığı üzere İbnü's-Semh muğlak gördüğü veya açıklama ihtiyacı hissettiği kavram ya da ifadelerle karşılaştığında kullandığı Arapça ve Süryânîce metinlere dayanarak notlar almakta ve açıklamalar yapmaktadır. *Retorika*'nın ne zaman ve kim tarafından çevrildiği net olarak tespit edilemese de Bağdat felsefe okulunun önemli temsilcilerinden İbnü's-

³⁹ Giannakis, "The Structure of Abū I-Ḥusayn al-Basrī's Copy of Aristotle's *Physics*", 257-258; Lettinck - Urmson, *Philoponus*, 5.

⁴⁰ Stern, "İbn al-Samh", 42.

⁴¹ İbn Nedîm Yahya b. Adî'den nakille Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyip tarafından istinsah edilmiş metnin bir kısmını gördüğünü ifade etmektedir. Bkz: İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 309.

Semh'e ait bir nüshadan istinsah edildiği kesindir. Müstensih, İbnü's-Semh'in kendi notlarını da kaynak nüshada bulduğu şekliyle aktarmıştır. Çeviriye eklenen iki uzun alıntıda İbnü's-Semh metni bir araya getirirken izlediği yöntemi anlatmaktadır. Bunlar onun yöntemi ve o dönemde mevcut olan metinler hakkında değerli bilgiler de vermektedir. İlk olarak biraz problemlili olduğu anlaşılan bir Arapça nüshayı alan İbnü's-Semh, başka bir Arapça nüshaya ve bir Süryânîce nüshaya dayanarak düzeltmeler yapmıştır. İbnü's-Semh tarafından inşa edilen bu nüsha sonraki dönem metinlerine, şârihlerine de kaynaklık etmiştir.⁴² Mesela selefleri gibi İbn Rüşd de İbnü's-Semh'in *Retorika* metnine, yani günümüze ulaşan Arapça versiyonuna dayanmaktadır. Buradan hareketle *Retorika*'nın gerek metin etrafındaki dersler ile gerek metin istinsahı ve şerhi ile günümüze taşınmasını sağlayan önemli halkalardan birinin İbnü's-Semh olduğunu söylemek gerekmektedir.⁴³

2.3. Cevâbün [‘an mes’eleti sâ’ilin]: Me’l-gâyeti elleti yenhû'l-insânü nahvehâ bi't-tefelsüfi

‘İnsanlar kendilerini felsefe çalışmalarına hangi amaçla adanlar?’ başlığını taşıyan bu eser, felsefeye giriş mahiyetinde bir risale olup bu eserde İbnü's-Semh kendisine felsefe ile ilgilenmenin gayesi hakkında sorulan bir soruyu cevaplandırmaktadır. İnsanın anlam arayışının izini sürmesi olarak da ifade edebileceğimiz bu risalede teorik ve amelî/pratik aklı ve aklî bir kavrayışın/arayışın, arzu duyan her insanı kendi mükemmelliğine ve dolayısıyla gerçek erdeme, yani en yüksek mutluluk biçimine doğru yönlendireceği ifade edilmektedir. Dikkat çeken noktalardan bir tanesi erdem veya hakiki saadet dediğimiz temel hedefe ulaşmanın yolunun sağlam bir mantıksal çıkarımdan geçmesidir. İnsanın zâtını kemâle erdirmesi felsefeye yönelmesiyle başlamaktadır.⁴⁴

2.4. Kıvlün fi'l-Ahbâri elletî yuhbiru bihâ kesîrûn

İbnü's-Semh tarafından kaleme alınan, “birçok kişinin aktardığı haberler üzerine” başlığını taşıyan ve risale şeklinde ifade edilebilecek olan bu çalışma, aynı konuda birçok kişi tarafından dile getirilen ifadelerin doğruluk koşulları ile alakalıdır. Diğer bir ifade ile herhangi bir iddianın doğruluğu ya da yanlışlığı noktasında kişilerin etkisini ele almaktadır. Yani bu risalede, bir iddiayı

⁴² Uwe Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East: The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2008), 39-44.

⁴³ Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East*, 199.

⁴⁴ Mehdî Muhakkik, “Risâle-i İbnü's-Semh der gâyat-i felsefe”, *Bist guftâr der mebhâhisi 'ilmî ve felsefî ve kelâmî ve firaki islâmî* (Tahran: Müessese-i Mütalaat-i İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1976), 319-332.

çoğunluğun aktarması onu doğru kılar mı? sorusuna cevap aranmaktadır.⁴⁵

İbnü's-Semh birden fazla kişi tarafından ifade edilen görüşlerin sıhhat değerini sorgulamaktadır. Aslına bakıldığında herkesin bir sosyal çevresi bulunmakta olup her görüş de bir anlam dünyasını ifade etmektedir. Bu sebeple her görüşün bir taraftarı bulunmakta olup birbirleriyle çelişmeleri de farklı bir gerçekliktir. İbnü's-Semh örnek olarak, çeşitli dinî topluluklar tarafından peygamberler veya dinî-tarihî gelenekler hakkında yapılan açıklamaları göstermektedir. Ona göre bu tür söylemlerin, ilkelerinin veya öncül ve kabullerinin geçerlilik iddiasına sahip olmadığını veya mantıkî bir zemin ile doğrulanabilir olup olmadığını anlamak için mantıksal tahlile tabi tutulması gerekmektedir.

İbnü's-Semh argümanını, Hz. Mûsâ ve Hz. İsa'ya dair Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecûsiler ve Sabîiler gibi farklı dinî topluluklar tarafından aktarılan çeşitli rivayetleri tartışarak geliştirmektedir. Duyu algısı, burhan ve mantıksal çıkarımı ve bunların haberlerin güvenilirliğini değerlendirmede nasıl uygulanacağını tartışmaya geçmeden önce akıl yürütmesini neden-sonuç ilişkisi bağlamında sistematik bir şekilde ele almaktadır. Nihâi olarak İbnü's-Semh, bir haberin doğruluğunun kesintisiz nakil zincirleri yoluyla tespit edilebileceği iddiasını kabul etmemektedir. Çünkü bu ona göre taklit anlamına gelmektedir.

İbnü's-Semh burada haber verenin diğer bir ifade ile şahitlerin sayısının rasyonel yöntemle ispat noktasında bir anlam ifade etmediğini savunmaktadır. Ona göre geçerliliği mantıkî diğer bir ifade ile rasyonel çıkarım kriterlerine göre açıklanabilen bir iddia için şahit sayısının çokluğu önemsizdir.⁴⁶ Aslında İbnü's-Semh mantıksal istidlalini bu önceliğini vurgularken, dinî geleneğin, özellikle de İslâmî ilimler içerisinde râvi sayısının belirli bir kriter ifade ettiği hadis ilminin belirli paradigmalarını hedef aldığı anlaşılmaktadır.⁴⁷ Bu açıdan bakıldığında tevâtür konusunda en erken

⁴⁵ Endress, "The Baghdad Aristotelians", 493-494.

⁴⁶ Muhammed Tâkî Danişpejuh, "Kavl el-Hasan b. Sehl İbnü's-Semh b. Gâlib fi'l-aḥbâri elletî yuḥbiru bihâ kesîrûn", *Makâlât ve ber-rasîhâ, Nasriyyayi Dânişkada-yi ilâhiyyât ve ma'ârif-i islâmî 3/4* (1970–1971 1349), 254. Bu risâlenin farklı neşirleri olmakla birlikte Muhammed Tâkî Danişpejuh tarafından yapılan neşri önemlidir. Marie Bernand tarafından da tıpkıbasımı ve Fransızcaya tercümesi yapılmıştır lakin Marie Bernand risâlenin yazarını yani İbnü's-Semh'in kimliği tespit edememiştir. İbnü's-Semh, *Qavlün fi'l-Aḥbâri elletî yuḥbiru bihâ kesîrûn* (Qatar Digital Library: British Library: Oriental Manuscripts, Add MS 7473).

⁴⁷ Endress, "The Baghdad Aristotelians", 494; Her ne kadar burada İslâmî ilimler içerisindeki hadis ilminin kriterlerini hedef aldığı ifade edilse de aslında mütevatirin otoritesini kullanmak diğer dini geleneklerde de bulunmaktadır. Örneğin Yahudilerin Hz. Musa'ya nispetle "benim şeriatım nesh edeni yalanlayınız" veya "Benden sonra peygamber yoktur" haberleri ile Hıristiyanların Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğine dair haberleri mütevatir kabul etmeleri bu kabildendir. Her iki dine mensup insanlarda kendi inançlarını mütevatir olarak sunmuşlardı ki İbnü's-Semh'in de

metinlerden birisinin, kelâm veya hadisten ziyade felsefeyle daha yakından ilişkili biri tarafından yazıldığını da ifade edebiliriz. İbnü's-Semh her ne kadar tevâtürü râvi sayısından ziyade mantıkî tutarlılık açısından incelese de kendisinin erken dönemde böyle bir meseleyi ele alması daha ziyade eleştirmesi câlib-i dikkat bir husustur. Çünkü tevâtürün temel dayanağı olan sayı şartı yani sayıca çok kişi tarafından aktarılması tamamen eleştirilmiştir. İbnü's-Semh bir haberin doğruluğu noktasında büyük bir çoğunluğun/sayının tek başına asla yeterli olmayacağını açıkça ifade etmektedir.⁴⁸

3. Bazı Görüşleri

Bağdat felsefe okulunun çalışmaları incelendiğinde onların mantık öğretimine önem verdikleri Aristoteles'in eserlerini anlama ve anlatmaya dayalı çalışmalar yürüttükleri göze çarpmaktadır. Bu sebeple mantık öğretimini onların gündeminin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu çevreye mensup

eleştirdiği nokta burasıdır. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber: Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (Van: Bilge Adam Yayınları, 2008), 75-76.

⁴⁸ Ess, İbnü's-Semh'in vermiş olduğu örneği, İslâm düşüncesinin bu konuda geç antik dönem düşüncesine ne kadar yakın olduğunu göstermesi olarak değerlendirmektedir. Her iki kültür de yazılı tespiti sadece zaten bilinen bir şeyi hatırlamanın aracı olarak görmüştür. Ayrıca haberler okunan bir şey değildir. Yani kişi haberleri işitmektedir; bu sebeple temel mesele anlatılanların güvenilirliğidir. Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 4: A History of Religious Thought in Early Islam*, çev. Gwendolin Goldbloom (Brill, 2018), 725-726; Ebü'l-Hüseyin Basrî, *el-Mu'temed fi usûl'l-fıkh*, nşr. Halil el-Meyyis, thk. Halil Meyyis (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 2/81-88 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'de mütevâtir haberin zârûrî olmayıp nazârî bilgi doğrucuğunu ifade etmektedir. Ona göre mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmiş olması herkeşçe bilinen zorunlu bilgiler gibi bilinmesi demektir. Yani herkes tarafından bilinen zorunlu bilgiler gibi mütevâtir haberin ihtiva ettiği bilgiler de herkeşçe mâlûm olması gerekmektedir. Lakin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî vakiada durumun böyle olmadığını ifade etmektedir. Ona göre istidlal başka bilgiye ulaştırması açısından bilgilerin tertibinden ibarettir. Bu şekilde zuhûr eden bilgilerde istidlâlî bilgi olarak kabul edilmektir. Bu sebeple ona göre mütevâtir haberle vâkî olan bilgilerde bilgilerin sıralanması şeklinde meydana geldiği için istidlâlî olarak değerlendirilmektedir. Çünkü bilginin doğruluğu yalan olmadığını anladığımız zaman ortaya çıkmaktadır. Bu da haberi getiren kişinin kendi görüşünü aktarmadığını anladığımızda ve aynı zamanda herhangi bir şüphe ile yalan için bir kastının olmadığını öğrendiğimizde haberin doğruluğuna hükmederiz. Bakıldığı zaman bilgi zorunlu olarak ortaya çıkmaktan ziyade belirli öncüllerin sıralanması neticesinde meydana gelmektedir. Basrî'ye göre zikrettiği şartları hâiz olduğunda haber doğru iken bu şartlardan birisinin eksik olması halinde doğruluğu şüpheli duruma düşmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî mütevâtir ile meydana gelen bilgide şüphe olmadığına dair görüşleri kabul etmemektedir. Ona göre böyle bir durum zorunlu bilgiler için söz konusu olup mütevâtirle vâkî olan bilgi için söz konusu değildir. Zira ona göre bu tür bilgi iktisabîdir. Mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmemesi aslında Kur'ân'ın günümüze ulaşması açısından da problem gibi durmaktadır. Ancak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî -yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- burada tartışmaya açtığı konu vahiy ve mücizelerle teyit edilmiş haberin dışında kalanlardır. Yani beşerî ölçüler nispetinde aktarılan bilgiler üzerinde tevâtürün oluşmasıdır. Kendisi konunun başında hikmet gereği Allah kelâmının mütevâtir olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu noktada bir şüphe söz konusu değildir. Bkz.; Delen, *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelam Sistemi*, 82-86.

olanların sadece mantık ile ilgilendikleri izlenimine yol açmamak için belirtmek gerekir ki onlar özellikle tıp, felsefe, hitâbet, ilâhiyat gibi alanlarla da ilgilenmişlerdir. Lakin mantık en önde gelen uğraşı sahalarıdır. İbnü's-Semh de tıp, felsefe gibi alanlarla ilgilenmiş lakin mantığa ilgisi daha belirginleşmiştir. O Aristoteles'in *Fizik* eserini hocası Yahyâ b. Adî'den okuyarak hâşiye tarzında tutmuş olduğu notları ile daha sonraki nesillere aktarmıştır. Kendisinden önceki birikimi tevarüs ederek yorumları ile sonraki nesle aktaran önemli halkalardan birisi olmuştur.⁴⁹ Mantığın kapalı yönlerini açıklaması, daha anlaşılır bir şekilde anlatması ile ön plana çıkmakla birlikte döneminin önde gelen mantıkçıları arasında da gösterilmektedir.⁵⁰

Bağdat ekolü ana damar olarak Ebû Bısr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî (öl. 328/940) - Fârâbî – Yahyâ b. Adî – İbnü's-Semh – Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib yoluyla Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye ulaşmaktadır. Bağdat ekolünün daha sonraki devam eden süreçte temsilci bulamaması ekolü bir nevi unutturmuş ve İslâm felsefe tarihinde Fârâbî – İbn Sînâ ikilisi üzerinden bir sistem kurulmuştur. Bağdat ekolünün karakteristik özelliği Aristoteles mantığına sıkı sıkıya bağlı olmaları ve felsefî eserleri tercüme ederek Aristoteles'in eserlerine şerhler yazmalarındır. Yine aynı şekilde Galen tıbbına bağlı kalmak da Bağdat okulunun temel özelliklerinden birisidir.⁵¹ Hatta o dönemde sadece Bağdat okulunda Galen'in eserlerinin okutulduğu bilinmektedir.⁵² İbn Sînâ aslında Bağdat ekolüne muhalefet ile temayüz etmiştir. Bağdat ekolünü yer yer tahkir eden ifadeleri de bunu teyit eder mâhiyettedir. Bu okulun özellikle Hıristiyan tabipler tarafından takip edilmesi, Aristoteles'in eserleri etrafında şerh geleneği oluşturması dikkat çeken özelliklerdendir. Hıristiyan mantıkçıların savunma tarzında mantık yazımına başvurmaları muhtemelen iki grup arasındaki ilişkinin gerginleşmesinde etkili olmuştur. İbn Sînâ'nın Bağdat felsefe okulu içerisinde saygı duyduğu tek isim Fârâbî'dir. İbn Sînâ'nın özellikle kendi çağdaşı olan İbnü's-Semh ve Yahyâ b. Adî'nin meclisinden arkadaşı olan ve aralarında hoca-öğrenci ilişkisi olduğu da anlaşılabilir Ebü'l-Ferec'i tahkir eden

⁴⁹ bk. Kayacık, *Bağdat Okulu*, 116.

⁵⁰ İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ'*, 302.

⁵¹ Bağdat Okulu hem mantık ve felsefe hem de tıp alanında faaliyet gösteren bir eğitim merkeziydi. Bimaristanlarda tıbbi eğitim veren alimler, sadece doktor olarak değil, aynı zamanda bazıları filozof olarak da biliniyordu. Bu dönemdeki eğitim, tıp ve felsefe arasında sıkı bir entegrasyona işaret ederken, öğretim üyeleri çeşitli bilim dallarında uzmanlaşarak öğrencilere geniş bir perspektif sunmaktaydı. Bu okul, özellikle de tıp, mantık ve felsefe alanındaki katkılarıyla dikkat çekmektedir. Ahmet Kayacık, "Bağdat'tan Endülüs'e Mantık Geleneği ve İbn Rüşd", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek* (Sivas, 2009), 11/410.

⁵² Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 58-59.

söylemleri meşhurdur.⁵³

İbnü's-Semh bulunduğu felsefî çevreyi temsil ederek hocası Yahyâ b. Adî'nin takipçisi olmuştur. O da Yahyâ b. Adî gibi düşünerek felsefeyi İlk İlke'nin, saf iyyinin ve en yüksek iyyinin aklî cihetten idraki olarak değerlendirmektedir. Felsefenin hem teorik hem de pratik kısımları burhânî deliller aracılığıyla aklî idrake dayanmaktadır ve filozofu gerçek mutluluğa ulaştıran da budur.

İbnü's-Semh'e göre Tanrı'nın kesin bilgisine yani ilmi ilâhiye ancak ilâhiyat bilgisiyle ulaşabiliriz. Bu düzen ve nizamın en üstünde, eşî ve benzeri olmayan ve başka hiçbir şey tarafından öncelenmeyen bir varlık bulunmaktadır. Bu varlık varlığını başka hiçbir şeyden almamış olup bu nedenle benzersiz ve aynı zamanda ezelfî ve ebedîdir. Tek ve İlk varlık, kendisi dışındaki her şeye varlık bahşeder. Yani İbnü's-Semh diğer tüm mevcudatın varlığını O'ndan aldığını vurgulamaktadır. O'nun hakkında hiçbir şekilde çokluk ve mevcudata benzerlik gibi bir durum söz konusu olamaz. İbnü's-Semh diğer varlıkların İlk'ten nasıl ortaya çıktıklarını ve varlıklarının devamı gibi mevcudat arasındaki işleyişin, işleyiş düzeninin/merâtibinin, nasıl olduğunu felsefe aracılığı ile öğrenilebileceğini savunmaktadır.⁵⁴

İnsanın mutlak hakikate yani en ulvî mutluluğa ulaşmasının yollarını arayan İbnü's-Semh'e göre insan aklının bu idrake kesin olarak ulaşacak seviyeye gelmesi, en mükemmel ve mutlu yaşama kavuşması anlamına gelmektedir. Ona göre amelî/pratik aklın kemâlî, felsefenin pratik kısmının yani amele tekabül eden bölümünün konusudur. İnsan bu şekilde, iyi ve kötü arasındaki farkı ayırt eder ve ruhun özünü mümkün olan en iyi durumda tuttuğu için iyyinin tercih edilmesi gerektiğini ortaya koyar. Amelî felsefe insanın fazileti elde etmesini akıl, gazap ve şehvet arasındaki ilişkiye atıfta bulunarak açıklar ve karakterin islahı yoluyla fazilet kazanmanın yolunu açıklığa kavuşturmuştur. Bu noktayı kendisine dert edinen bir insan nefisini sorgulayarak faziletten nerede ayrıldığını anlamaya çalışarak bu durumu düzeltmeye çalışmaktadır. Bu tıpkı eğri bir tahta parçasını düzeltmek gibi karakterini faziletli/erdemli olacak şekilde düzeltmesi veya eğitmesi demektir. Faziletli bir kişiliğe sahip olmak için gerekli olan şartlar arasında kişinin sosyal çevresinin de rolü bulunmaktadır. Yani aile ve toplum tarafından yetiştirilmesi

⁵³ İbn Sînâ, *el-Mübâhâşât*, thk. Muhsin Bidarfer (Kum: İntişârât-i Bîdâr, 1413), 82-83; bk. eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh = Bilgelerin tarihi ve özdeyişleri (eleştirmeli metin-çeviri)*, thk. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 698.

⁵⁴ Muhakkik, "Risâle-i İbnü's-Semh der gâyat-i felsefe", 327-328; Varlık-mahiyet birlikteliğinin temeli kabul edilen bu görüş Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin varlık-mahiyet ayniyetini savunması bakımından da önem arz etmektedir. Varlık-mahiyet aynılığını en güzel ortaya koyan görüş - İbnü's-Semh'in ifade ettiği gibi- ilk illet veya ilk ilkedir. Kendisi dışındaki her şey varlığını ona borçludur diğer bir ifade ile ilk ilke tüm mevcudata varlığını vermektedir. Krş: Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûlî'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung - Martin J McDermott (Tahran: Müessesese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 2007), 46; Ayr bkz: Delen, *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelam Sistemi*, 131-132.

önem arz etmektedir. Diğer taraftan İbnü's-Semh faziletli bir kişiliğe erişebilmek için, kişinin faziletli olmaya istekli olması; faziletli davranışları yapmada gayretli olması ve nihayetinde iyiliğin ruhun özüne uygun olduğuna ve ruhun terakkî etmesi için uygun olduğuna dair delil [burhan] yollu entelektüel bir kavrayışa ulaşması şeklinde ilave başka maddelere de yer vermektedir. İbnü's-Semh bir kimseye gerçek faziletin bahşedilip bahşedilmediğinin faziletin ona gerçek bir mutluluk, ahlaksızlığın ise acı vermesinden anlaşılabilceğini ifade etmektedir. Ahlâkî değerlere ilişkin gerçek bilgi, gazap ve şehvetin saptırmaları karşısında doğru yolu gösteren akıl tarafından yönlendirilmektedir. Bu sebeple felsefenin gayesi, insanların kemale ulaşmalarını ve yaşamlarını daha iyi, daha güzel ve daha mutlu hale getirmelerine yardımcı olmaktan ibarettir.⁵⁵

İbnü's-Semh'in alem anlayışı hakkında en önemli ipucunu Aristoteles'in *Fizik* eserine yazdığı şerh vermektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi şerhte Yahyâ en-Nahvî'den alıntılar veya özetlemeler bulunmaktadır ki bu noktada kendisinin Yahyâ en-Nâhvî'nin açıklamalarından büyük ölçüde etkilendiği söylenebilir.⁵⁶ Lettinck, Yahyâ en-Nahvî'nin Aristoteles'in hareket teorisini eleştirmesi karşısında İbnü's-Semh'in Aristotelesçi modeli savunduğunu ifade etmektedir.⁵⁷

Sonuç

Bağdat felsefe okulunun son üstadı olarak anılan İbnü's-Semh'in iyi bir Aristoteles takipçisi ve şârihi olduğu anlaşılmaktadır ancak İbnü's-Semh'in önemini sadece sıkı bir Aristotelesçi olmasında aramak doğru değildir. Bu sebeple Bağdat felsefe okulu içerisinde Aristotelesçi geleneğe ait tercüme edilen metinlerin incelenmesine yönelik, bilimsel yaklaşım geliştirmede İbnü's-Semh'in önemli katkısının olduğunu unutmamak gerekmektedir. Aristoteles metinlerini anlama çabası, onu *Retorik* ve *Fizik* gibi kilit metinlerin yeni çevirilerini hazırlamaya sevk etmiş ve böylece daha önceki Süryânîce ve

⁵⁵ Muhakkik, "Risâle-i İbnü's-Semh der gâyat-i felsefe", 328-332.

⁵⁶ Paul Lettinck, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World* (Leiden: Brill, 1994), 125-129.

⁵⁷ Lettinck, *Aristotle's Physics*, 20-21; Hareket eden bir cisim sadece hareketinin başlangıcında değil, tüm seyri boyunca bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymaktadır. Bu hareket ettirici de etrafındaki havadır bundan dolayı boşlukta itici bir hareket mümkün görülmemiştir. Buna göre atılan bir taş, onu hareket ettiren tarafından üzerine uygulanan bir güçle değil, onu çevreleyen hava tarafından hareket ettirilmektedir. Diğer taraftan Yahyâ en-Nahvî, hareket eden bir cismin, hava gibi maddi bir ortama gerek olmaksızın, hareketin asıl nedeninden aldığı dahili bir güç tarafından hareket ettirildiğini iddia etmiştir. Endres bu görüşün İbn Sînâ'ya cansız varlıkların hareket teorisini açıklama noktasında etki ettiğini ifade etmektedir. Endress, "The Baghdad Aristotelians", 496.

Arapça çevirileri karşılaştırıp istinsah etmiştir. Ayrıca içinde bulunduğu geleneğe sadık kalarak bu metinleri derslerde okutarak şerh etmiştir. Günümüzden bakıldığında bu sade/basit bir aktarım veya özgün olmayan bir faaliyet olarak değerlendirilebilir. Lakin bunun kendi dönem ve bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu sebeple önemli metinlerin korunması, sonraki nesillere aktarılması ve açıklanması İbnü's-Semh'in özgünlük yönü olarak değerlendirilebilir.

İbnü'-Semh'in tevarüs ettiği geleneği canlı tutma çabası Aristotelesçiliği Bağdat'ta ve dolayısıyla tüm İslâm dünyasında hâkim felsefî paradigmaya dönüştürmüştür. Kelâm-Felsefe ilişkisinin normalleşme sürecine bakıldığında bunun yolunun Aristoteles metinlerinden geçtiği gözlemlenmektedir. Bu cihetten bakıldığında o, Aristoteles'in metinlerini okuyan, Arapçaya aktaran, okutan ve metinlerin korunmasını sağlayan bu ekolün içinde önemli bir kavşak noktası görevi görmüştür. Bu durumu Ebü'l-Hüseyn el-Basrî üzerinden düşündüğümüzde erken dönemde mantığın kelâmî düşüncede kullanıma alınması ve felsefî yöntemle harmanlanmış bir yöntem teklifinin bulunması bu etkileşimi daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin felsefeye olan bu ilgisi kelâm düşüncesindeki kırılma açısından önemli bir noktadır. Zîra kendisiyle birlikte, sürekli zemmedilen felsefe algısı kırılmaya başlanmış ve kelâm-felsefe ilişkisinin ilk adımları atılmış olmaktadır.

Genel olarak dönemlendirme takvimi belirli uygulamalar üzerinden ileri sürülmektedir. Bu takvimlendirmede de göze çarpan husus metottaki değişimdir. Kıyas, in'ikâs-ı edille gibi metotlardan vazgeçilmiştir. Kelâm ilminde mütekaddim ve müteahhir dönem şeklinde sınıflandırmaya işaret edilen bu kırılmaların ilk örneklerinin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'de görülmesi kıymeti hâiz bir noktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin erken dönemde kelâm ilmi içerisinde felsefî yorumu tekeffül etmiş olması olarak anladığımız bu hususa katkı sunan en önemli kişilerden birisi İbnü's-Semh'tir. Burada belki de dikkat çeken önemli örnek İbn Rüşd'tür. İbn Rüşd'ün mantık öğrendiği silsilede de İbnü's-Semh bulunmaktadır. Tâbiri câizse İbnü's-Semh bu konumuyla son kavşak noktasını oluşturmaktadır zira felsefî söylem artık tamamıyla İslâm âlimlerinin eline geçmektedir. İbn Sînâ kendisinden önceki felsefî birikimi, kurmuş olduğu felsefî okul içerisinde eritmiştir. İbn Sînâ her ne kadar Bağdat okuluna ait metinlerden yararlanmış olsa da okula mensup üstatlarla arasının iyi olmadığı aşikardır. Her ne kadar İbnü's-Semh'i eleştirse de yine felsefî konumu itibarıyla Ebü'l-Ferec'e kıyasla onun hakkını teslim etmektedir.

İslâm düşüncesinin seyri açısından özellikle Bağdat felsefe okulunun etkisi gerek metin bazlı gerek medrese/okul bazlı incelenmeyi bekleyen bir konudur. Genel olarak İslâm kültür havzasında felsefe temelli söylemleri doğrudan İbn Sînâ'ya indirgemek de ayrı bir toptancı yaklaşımdır. İbn Sînâ'dan

sonra yaşamış olan ve çağdaşı olarak kabul edilen Basrî'nin, İbn Sînâ'nın düşüncelerinden haberdar olduğu bilinmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Taşaffuh*'ta İbn Sînâ'dan alıntı yaptığını da ima etmesi bunu teyit eden unsurlardandır.⁵⁸ Ancak Basrî, dönemin ünlü filozoflarından İbnü's-Semh ve Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib ile yakın bir ilişki içinde olmuştur. Basrî'nin eserlerine ve onun düşüncesini aktaran yazarlara bakıldığında, onun üzerindeki felsefi etki bariz bir şekilde gözlemlenmektedir; ancak bu, onu tam anlamıyla bir İbn Sînâ takipçisi yapmak için yeterli gerekçe olarak görülemez.⁵⁹ İbn Sînâ'nın buradaki etkisi şüphesiz ki yadırganamaz. Lakin özellikle Aristoteles'in metinlerini koruyarak, İslâm kültür havzasına aktarımındaki geçiş durakları da önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Aristo. *et-tabî'a*. thk. Abdurrahman Bedevî. 2 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984.
- Aristo. *Şerhu's-Semâ'i't-tabî'î*. Leiden: Leiden University Libraries, 583. <http://hdl.handle.net/1887.1/item:1566795>
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkh*. nşr. Halil el-Meyyis. thk. Halil Meyyis. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 2005.
- Bilen, Osman. "Ebû Bîşr Mattâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma". *İslâmiyat Dergisi* 7/2 (2004), 155-172.
- Bonadeo, Cecilia Martini. "Ibn al-Samh". *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. ed. Henrik Lagerlund. 514. Dordrecht: Springer Netherlands, 2011.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. "Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il". *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye, 1974.
- Danişpejuh, Muhammed Tâkî. "Kavl el-Hasan b. Sehl İbnü's-Semh b. Gâlib fi'l-aşbâri elletî yuhbiru bihâ kesîrûn". *Makâlât ve ber-rasîhâ, Nasriyyayi Dânişkada-yi ilâhiyyât ve ma'ârif-i islâmî* 3/4 (1970–1971 1349), 239-257.
- Delen, Halil İbrahim. *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelam Sistemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Ebü Züneyd, Abdülhamîd b. Ali. "Dirase - Muhakkikin Girişi". *Şerhu'l-'Umed*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1990.
- Elvira Wakelnig. "Ibn al-Samh, Abû 'Alî". *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Leiden: Brill, 2019. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32220
- Endress, Gerhard. "The Baghdad Aristotelians". *Philosophy in the Islamic World*. ed. Ulrich Rudolph vd. 421-525. Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near

⁵⁸ Bk.: Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabi, ts.), 4/54-55.

⁵⁹ Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 21.

- and Middle East 115/1. Leiden, The Netherlands: Brill, 2017.
https://doi.org/10.1163/9789004492547_011
- Ess, Josef van. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen haeresiographischen Texten*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 4: A History of Religious Thought in Early Islam*. çev. Gwendolin Goldbloom. Brill, 2018.
- eş-Şehrezûrî. *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh = Bilgelerin tarihi ve özdeyişleri (eleştirmeli metin-çeviri)*. thk. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *el-Meâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *er-Riyâzü'l-mûniqa fî Ârâi Ehli'l-İlm*. nşr. Esad Cuma. Kayrevan: Merkezü'n-Neşri'l-Camiî Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye bi'l-Keyrevan, 2004.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Nihâyetü'l-'uqûl fî dirâyeti'l-uşûl*. thk. Sa'îd Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Giannakis, Elias. "The Structure of Abû l-Huşayn al-Başrî's Copy of Aristotle's Physics". *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 8 (1993), 251-258.
- Gimaret, Daniel. "Abu'l-Hosayn Başrî". *Encyclopædia Iranica*. 1/322-324, 2011.
<http://www.iranicaonline.org/articles/abul-hosayn-mohammad-b>
- Guerrero, Rafael Ramón. "Aristotle and Ibn Hazm. On the Logic of the Taqrîb". *Ibn Hazm of Cordoba The Life and Works of a Controversial Thinker*. 403-416. Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East 103. Leiden, The Netherlands: Brill, 2013. https://doi.org/10.1163/9789004243101_014
- Gutas, Dimitri. "Origins in Baghdad". *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. ed. Robert Pasnau. 1/9-25. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521762168.003>
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Hacı Halife, Mustafa b Abdullah Kâtib Çelebi. *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuḥûl*. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut. İstanbul: Ma'hedü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye / İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber : Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Van: Bilge Adam Yayınları, 2008.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd. "et-Taqrîb li-haddi'l-mantîk". *Resâ'ilü İbn Hazm*. thk. İhsan Abbas. 4/91-356. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987.
- İbn Sînâ. *el-Mübâhâşât*. thk. Muhsin Bidarfer. Kum: İntişârât-i Bîdâr, 1413.

- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql = Muvâfakatü şahîhi'l-menkûl li-şarîhi'l-ma'kûl*. thk. Muhammed Reşad Salim. 10 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 2. Basım, 1991.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İhbârü'l-'ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ' (Târîhu'l-hükemâ')*. thk. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İbnü'l-Melâhimî, Rûknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung - Martin J McDermott. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2007.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.
- İbnü's-Semhî. *Qavlün fî'l-Ahbâri elletî yuħbiru bihâ kesîrûn*. Qatar Digital Library: British Library: Oriental Manuscripts, Add MS 7473, 33b-40b. https://www.qdl.qa/archive/81055/vdc_100023677047.0x000007
- Kaya, Mahmut. "el-İmtâ' ve'l-mu'ânese". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/239-240. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000.
- Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Otto, 2015.
- Kayacık, Ahmet. *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004.
- Kayacık, Ahmet. "Bağdat'tan Endülüs'e Mantık Geleneği ve İbn Rüşd". *Doğu-Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*. 11/409-418. Sivas, 2009.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam -The Cultural Revival during the Buyid Age-*. Leiden, The Netherlands: Brill, 1992.
- Letting, Paul. *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*. Leiden: Brill, 1994.
- Letting, Paul - Urmsen, James Opie. *Philoponus: On Aristotle Physics 5-8 with Simplicius: On Aristotle on the Void*. London: Bloomsbury Academic, 1994.
- Madelung, Wilferd. "Abü'l-İhsayn al-Başrî". *Encyclopaedia of Islam, THREE*, 2007. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0011
- Madelung, Wilfred. "Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili". çev. Veysel Kaya. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX/1 (2010), 333-340.
- McGinnis, Jon - Reisman, David C. *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.
- Montada, Josep Puig. "Aristotle, His Course On Natural Philosophy And The Arabic Tradition". *International journal for the transfer of knowledge* 3 (2018), 91-109. <https://doi.org/10.21071/mijtk.v0i3.10771>
- Muhakkik, Mehdî. "Risâle-i İbnü's-Semhî der gâyat-i felsefe". *Bist guftâr der mebâhisi 'ilmî ve felsefî ve kelâmî ve firaki islâmî*. 319-332. Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1976.
- Ökten, Saadetin. "İbnü's-Semhî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/204. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

- Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Rius, Mònica. "İbn al-Samh: Abū al-Qāsim Aşbagh Ibn Muḥammad Ibn al-Samh al-Gharnāṭī". *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. ed. Thomas Hockey vd. 568-568. New York, NY: Springer, 2007. https://doi.org/10.1007/978-0-387-30400-7_691
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Stern, S. M. "İbn al-Samh". *Journal of the Royal Asiatic Society* 88/1-2 (1956), 31-44. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00114443>
- Street, Tony. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Mehna - Ali Hasan Faur. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 3. Basım, 1993.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîlâm*. thk. Alfred Guillaume. Londra: Oxford University Press, 1934.
- Tekin, Alaattin. "Mantıkçı ve Şarih Ebû'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri". *Mantık Araştırmaları Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2022), 63-103.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-. *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*. thk. Heysem Halîfe Tuaymî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsûriyye, 1424.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-. *el-Mukâbesât*. thk. Muhammed Tevfik Hüseyin. Bağdad: Dârü'l-âdâbi lî'n-neşri ve't-tevzî', 1970.
- Tuaymî, Heysem Halîfe. "Mukaddime". *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsûriyye, 1424.
- Vagelpohl, Uwe. *Aristotle's Rhetoric in the East: The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2008. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004166813.i-347>
- Yahyâ b. Adî, Ebû Zekeriyâ. *Maḳâlâtü yahyâ b. 'adî el-felsefiyye*. thk. Sahbân Halîfât. Amman: el-Câmîatü'l-Ürdüniyye, 1988.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ' = İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb = Ṭabaḳâtü'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaut. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm : Ḳāmûsü terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşriḳîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm lî'l-Melâyin, 2002.

Burhânüddîn En-Neseffî'nin Hallâc-ı Mansûr Müdâfaası

Öz: Tarih boyunca düşünürlerin ortaya koydukları fikirler muasırları ve sonrakilere tarafından değerlendirilip yorumlanmıştır. Özellikle derin anlamlar içeren ve anlaşılması zor olan ifadeler birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. Bu makalede, İslam düşünce geleneğinde bu tür ifadeleri kullanan tasavvufçulara odaklanılmış, onların manevi deneyimlerini açıklamakta zorlandıkları ve bu nedenle toplumları tarafından dışlandıkları, hatta tekfir edildikleri vurgulanmıştır. Ayrıca Hallâc-ı Mansûr'un hayatına ve düşüncelerine odaklanılarak, onun idam edilmesinin sadece ifadelerine dayandırılmadığı, olayın perde arkasında politik etkenlerin de bulunduğu irdelenmiştir. Öte yandan Hallâc'ın görüşleri etrafında İslam düşünce tarihinde farklı yaklaşımların nasıl geliştiği ve tasavvufun önde gelen bir temsilcisi olarak kabul edilip edilmediği hususu da ele alınmıştır. Nitekim bazı düşünürler Hallâc'ın tutumunu yadırgayıp onu İslam dışına çıkarmakla suçlarken bazıları ise onu tasavvufun öncülerinden biri kabul etmektedir. Konu ile ilgili görüş beyan edenlerden biri de Burhânüddîn en-Neseffî'dir. Makale, Neseffî'nin tasavvuf ile ilişkisini, Hallâc'ı nasıl savunduğunu ve sözlerini nasıl yorumladığını değerlendirip ileride konu ile ilgili yapılacak çalışmalara ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Ömer

FİDANBOY*

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tasavvuf, Ene'l-Hakk, Hallâc-ı Mansûr, Burhânüddîn en-Neseffî.

Burhânüddîn En-Neseffî's Defense Of Hallâj-ı Mansûr

Abstract: Throughout history, the ideas of thinkers have been evaluated and interpreted by contemporaries and later generations. Particularly, expressions with deep meanings and difficult to comprehend have faced criticism. This article focuses on Sufi thinkers in the Islamic intellectual tradition who have struggled to explain their spiritual experiences and consequently been excluded, even excommunicated, by societies. Additionally, by examining the life and thoughts of Hallaj al-Mansur, it is revealed that his execution was not solely based on his expressions but also involved political factors. While some thinkers criticized Hallaj for deviating from Islam, others consider him a pioneer of sufism. Burhan al-Din al-Nasafi is among those who have expressed views on the subject. The article aims to shed light on Nasafi's relationship with Sufism, how he defended Hallaj, and interpreted his words, providing insights for future research on the topic.

Keywords: Kalam, Sufism, Ene'l-Hakk, Hallâj-i Mansûr, Burhânüddîn en-Neseffî.

* Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Hatay, Türkiye. Assistant Professor, Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Hatay, Turkey. omerfarukfidanboy@gmail.com - <https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>.

Giriş

Tarih boyunca düşünürler ortaya koydukları fikirlerinden ötürü takdir edilmiş yahut eleştirilmiştir. Özellikle manası derin ve ilk bakışta anlaşılması kolay olmayan ifadeler kullananlar daha çok yanlış anlaşılmaya müsait olmuşlardır. İslam düşünce geleneğinde bu tür ifadeleri en fazla tasavvuf ehlinin kullandığı görülmektedir. Nitekim kendileri manevî âlemde yaşadıklarını iddia ettikleri şeyleri maddi âlemde açıklamakta zorlanmışlardır.¹ Bunun bir neticesi olarak yaşadıkları toplum tarafından dışlanıp türlü hakaretlere ve tekfire maruz kalmışlardır. Bunlardan biri de sûfi geleneğin önde gelen isimlerinden Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922)'dur. Hallâc, yaşadığı dönemde farklı fikirler ortaya koymuş ve fikirlerinden ötürü idam ile cezalandırılmış bir düşünürdür. Her ne kadar onun idamı "Ene'l-Hakk" gibi ifadelerine dayandırılrsa da bu hadisenin siyâsî boyutu göz ardı edilmemeli ve konu farklı yönleriyle ele alınmalıdır. Zira Hallâc'ın sözlerine benzer ifadeleriyle tanınan Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]) gibi sûfilere bu tür söylemler nedeniyle müdahale edilmemesi ilginçtir. Ayrıca İbn Süreyc (öl. 306/918) gibi fakihlerin bu vb. ifadeleri kınamakla birlikte ilgili gerekçeleri öne sürülerek sûfilerin yaşam haklarının ellerinden alınmasına karşı çıkması dikkat çekicidir. Dolayısıyla Hallâc'ın idamının arkasında yatan nedenler sadece mezkûr sözleri değil, yukarıda da ifade edildiği üzere daha çok onun büyük bir şöhrete sahip olup çok sayıda müride sahip olması, rütbeli devlet adamları arasında taraftarlar bulması ve Abbâsîler'in aleyhine Karmatîlerle işbirliği yaptığı şeklindeki iddiaların dolaşması gibi birtakım siyâsî etkenler olduğu söylenebilir.²

Hallâc'ın söz konusu tartışmalı pozisyonu İslam düşünce tarihinde kendisiyle ilgili farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim görüşlerini yanlış bulup tenkit edenler onu İslam dışına çıkıp zındık olmakla itham ederken, sözlerinin yanlış anlaşıldığını ve kendisinin Ehl-i Sünnet bir Müslüman olduğunu savunanlar ise onu tasavvufun öncülerinden sûfi bir şehit olarak kabul etmişlerdir.³ Bu tartışmalara dâhil olanlardan biri de Burhânüddîn en-Nesefî (öl. 687/1289)'dir. Nesefî, genel itibarıyla tasavvufi bir kimliğe sahip olmasının bir yansıması olarak Hallâc'ı ve onun görüşlerini savunmuş ve bu hususta yanlış anlaşılan sözlerine bir açıklık getirmiştir.

Çalışmamız giriş, üç bölüm bir sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde Nesefî'nin kısa hayat hikâyesi ve tasavvufi kimliği ele alınacaktır. Böylece kelâmî ve tasavvufi kimliği ön plana alınıp ilgili sözü yorumlamasındaki yetkinliği göz önüne alınacaktır. İkinci bölümde Hallâc'ın hayatına ve ilgili sözün kendisine nasıl mâlolduğuna değinilmiştir. Son olarak üçüncü bölümde ise Nesefî'nin Hallâc'ın bu sözünü nasıl yorumladığı ele alınıp değerlendirilmiştir.

¹ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud Taha ve Abdülbâki Surûr, (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1960/1380), 497-501; Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi Makaleler-Konferanslar I.*, (İstanbul: Sûfi Kitap, 2014), 326-328; Niyâzî-i Kadîm, *Hallâc-ı Mansûr Manâkıbnâmesi*, haz. Mustafa Tatcı, (İstanbul: H Yayınları, 2019), 12-13.

² Bk. Mehmet Necmettin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 59-60.

³ Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbü't-Tavâsîn* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1976), 26-35, 41.

1. Burhânüddîn en-Nesefî ve Tasavvufî Kimliği

Hayatı hakkında kaynaklarda pek fazla bilgiye rastlayamadığımız Burhânüddîn en-Nesefî'nin doğumu ile ilgili farklı tarihler zikredilmekle birlikte 600/1203 yılında Mâverâunnehir'in Nesef (günümüz Özbekistan'ın Karşı) şehrinde doğduğu görüşü ağır basmaktadır. İlim yolculuğuna (*rihle-i 'ilmiyye*) erken yaşlarda başlayan Nesefî, Delhi (Delhi), Dımaşk (Şâm) ve Bağdâd gibi dönemin ilim merkezlerine bir takım yolculuklar düzenlemiştir. Hayatının son dönemlerinde Bağdâd'a yerleşerek tedrisât ile meşgul olmuş ve burada vefat edip *Hayzürân Kabristanı*'nda Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) türbesinin yanında defnedilmiştir. Vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda 679,684,686 ve 688 gibi farklı tarihler zikredilse de öğrencisi İbnü'l-Füvatî'nin (öl. 723/1323) zikrettiği 22 Zilhicce 687 (17 Ocak 1289) tarihi daha isabetli görülmüştür.⁴

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhay b. Ahmed İbn 'îmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986-1993), 11/574; Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tadmürî, (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993), 5/317; a. mlf. *el-İber fî haberi men gâber (et-Târîhu'l-Evsat)*, thk. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, (Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 3/355; Ebû Muhammed Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, (Haydarâbâd-Dekken: Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1914), 2/127; Ebû Muhammed et-Tayyib el-Hicranî, *Kılâdetü'n-nahr fî vefeyâti a'yânî'd-dehr*, thk. Cum'a Mekkî-Halid Zevârî, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008), 5/407; Ebû Muhammed 'Affüddîn Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, (Beyrût: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/151; Ebû's-Safâ Salâhüddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûtî-Mustafa Türkî, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420/2000), 1/126; İbn Kutluboğâ b. Abdillâh el-Mısırî, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 246-247; Ebû Muhammed Mahmûd el-Aynî, *'İkdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân*, (B.y.: y.y., t.y.), 204; Mustafa Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, (Beyrût: Mektebetü'l-Müsenna, 1941), 2/1273; Muhammed b. Ali ed-Davûdî, *Tabakâtü'l-müfessîrin*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, t.y.), 2/252; İsmâil b. Muhammed el-Bâbânî el-Bağdadî, *İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zunûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, t.y.), 4/194; a. mlf. *Hediyetü'l-'ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, t.y.), 2/135; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü musannifî'l-kütübi'l-'arabiyye*, (Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, 1406/1986), 11/276, 297; Ebû Hafis Zeynüddîn İbn el-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî (tetimmetü'l-muhtasar fî ahbâri'l-beşer)*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1417/1996), 2/227; Abdülhay b. Fahrüddîn el-Hasenî, *el-İ'lâm bi-men fî târihi'l-Hind mine'l-a'lâm: nûzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzir*, (Beyrût: Dâru İbni Hazm, 1420/1999), 1/81; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî, (Beyrût: y.y. 1988), 4/487; Takiyyüddîn Abdülkâdir et-Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettaf Muhammed el-Huluv, (Riyâd: y.y. 1989), 2/93, 136, 157, 188; Ebû Ğays Muhammed Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (B.y.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002), 7/31; Muhammed b. Alî et-Tehânevî, *Mevsû'atü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc, (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/553; Ebû'l-Hasenât Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, (Kâhire: Matbaatu's-Sa'âde, 1324), 194-195; Ebü'l-Me'âlî Muhammed İbn el-Gazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 4/322; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Littiratur*, (Leiden: y.y. 1943-1949), 1/615; a. mlf. *Supplemmand*, (Leiden: y.y. 1937-1942), 1/849; Burhânüddîn en-Nesefî, *Tefsîru Süreti'n-Nâs*, (neşredenin girişi) nşr. İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî, (Dübey: 1422/2001), 13-14; Mustafa Sinanoğlu, "Nesefî, Burhânüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2006), 32/565-567; Ömer Fidanboy, *Burhânüddîn En-Nesefî'nin Ulûhiyyet Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar*, (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023), 8-32.

Nesefî, zühde dayalı bir hayat felsefesine sahip olup tasavvufî kimliğini eserlerinde açıkça ortaya koymuştur. Eserlerinde eğitim konusunu ön planda tutup ahlâk temelli bir eğitim anlayışını benimsemiştir. Medresede ders verdiği dönemlerde öğrencilerini ahlâkî eğitimini oldukça önemsemiş ve bu hususta birtakım kitaplar yazmıştır. Öğrencilerini seçmek için onları belirli bir aşamadan geçiren Nesefî buna ek olarak kendilerinden “günde sadece bir öğün yemek yemelerini, bir gün dahi olsa derslerini aksatmamalarını ve yolda hocalarını gördüklerinde yalnızca sünnet olan selâmı verip geçmelerini; tokalaşma, el öpme vb. davranışlardan sakınmalarını” istemiştir.⁵ Ayrıca talebenin hocasına derin bir saygı duymasını şart koşan Nesefî, bunu eğitim ve öğretimin en temel kriterlerinden addetmiştir. Ona göre bir ilim talebesi ilim yolculuğu boyunca son derece samimi olmalı ve bu sürede tek gayesi Allah’a yakınlaşmak (*takarrub*) olmalıdır. Çünkü hakiki anlamda ilmi elde edenler yalnızca bu gaye ile hareket edenlerdir. Nitekim dünya ve âhiret saâdetini elde edenler de ancak böyle kimselerdir. Bu kimseler sürekli olarak Allah’ı anarlar (*tezekkür*) ve “*halvet, samt, sehr* ve *cû*” olmak üzere dört temel esasa riâyet ederler. Kendilerine dünyayı gaye edinenler ise âhiretlerini kaybettikleri gibi dünyadan da bir hayır görmezler.⁶ Kalplerin Allah’ı anarak huzur bulacağına değinen Nesefî, Allah’ı zikretmenin ise dil ile sınırlı bir ibadet olmayıp, “göz, kulak, dil, el, ayak, kalp ve ruh” gibi vücudun tüm azalarıyla gerçekleşebileceğini söyler.⁷

Tüm bunlardan hareketle Nesefî’nin bu açıklamalarına, eserlerinde ahlâkî vurgulamasına, Cüneyd-i Bağdâdî’ye (öl. 297/909) atıflarda bulunmasına ve Hallâc-ı Mansûr’u savunmasına bakılınca onun kelâmcı kimliğinin yanında tasavvufî bir eğilime sahip olduğu açıkça görülmektedir.⁸

2. Hallâc-ı Mansûr

Tam adı Ebû'l-Müğîs el-Hüseyn b. Mansûr el-Beydâvî’dir. 244/858 yılında İran’ın Fars eyaletinde bulunan Beydâ şehrinin kuzeydoğusundaki Tûr yerleşkesinde doğmuştur. Kendisine “Hallâc (pamukçu/dokumacı)” lakabının verilmesi ile ilgili farklı aktarımlar bulunmaktadır. Bazıları babasının mesleğinden dolayı bu şekilde şöhret kazandığını söylerken, kimileri de insanların gönüllerindeki manevî sırları pamuk gibi atıp açığa çıkardığından bu isimle tanındığını öne sürmüştür. Diğer bir aktarıma göre Hallâc bir gün pamukçu dükkânda iken bir işini görmesi üzere iş yeri sahibini bir yere göndermiş, bunun karşılığında adama dükkânda yardım edeceğini söylemiş, Hallâc’ın işini gören adam iş bitiminde döndüğünde dükkândaki pamukların atıldığını ve işinin tamamlandığını görünce çok şaşırılmış ve bunun üzerine Ebû Mansûr’u “Hallâc” lakabıyla meşhur etmiştir.⁹

⁵ Hasenî, *el-İlâm*, 1/81.

⁶ Burhânüddîn en-Nesefî, *Mekârimü'l-ahlâk*, thk. Muhammed b. Abdullâh Ahmet, (Beyrût: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2011), 24, 29-30.

⁷ Burhânüddîn en-Nesefî, *Meşâriku'l-envâr fi şerhi'l-esmâ'i'l-hüsnâ*, (Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi), nr. A 1168/1, 19.

⁸ Fidanboy, *Burhânüddîn En-Nesefî'nin Ulûhiyyet Anlayışı*, 357.

⁹ Hallâc-ı Mansûr, *Ahbârü'l-Hallâc: Akhbar al-Hallaj*, nşr. L. Massignon-P. Kraus, (Paris: y.y. 1957), 49; Şemsüddîn ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Naîm el-Arkûsî. (Beyrût: Muessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 14/316.

Hallâc, İslam dünyasında mistik ve teolojik bir figür olarak önemli bir yere sahiptir. Eğitim hayatına Beydâ'da başlayıp küçük yaşlarda Kur'ân'ı ezberlemiştir. Daha sonra farklı bölgelerde dönemin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Eğitimi tamamladıktan sonra Bağdâd, Hicâz, Mâverâünnehir, Horasan ve Sicistan bölgelerine seyahatler gerçekleştirmiş, burada birçok insanın Müslüman olmasına vesile olmuştur. Son olarak Bağdâd'a geçip orada hizmetlerini devam ettirmiştir. Önemli eserler kaleme alan Hallâc'a kaynaklarda birçok kitap nispet edilmiş, ancak bunların çoğu günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşanlar ise "*Kitâbü't-Tavâsîn*, *Dîvân* ve *Ahbârü'l-Hallâc*" adlı eserleridir.¹⁰

Hallâc, özellikle İslam tasavvufunda "Vahdet-i Vücûd" doktrinini savunmasıyla bilinir. Bu teori, varlık birliği veya birlik bilinci anlamına gelir ve evrenin gerçek varlığının Allah'ın varlığından ayrı olmadığını öne sürer. Hallâc, bu doktrini savunarak Allah'ın varlığının her şeyde mevcut olduğunu ve her varlıkta Allah'ın tecellilerinin bulunduğunu ifade etmiştir. Hallâc'ın vahdet-i vücûd öğretisi ve ifadeleri, dönemin İslamî otoriteleri tarafından tehlikeli ve sapkın olarak değerlendirilmiştir. Onun yaratıcının birliği hakkındaki söylemleri, teolojik ve fihki normlara aykırı olduğu düşünülerek suç olarak kabul edilmiş ve İslam dünyasında büyük bir tartışmaya yol açmıştır. Nihayetinde dönemin Abbâsî Halifesi Muktedir Billâh (öl. 320/932) döneminde hakkındaki zındıklık suçlamaları nedeniyle yargılanıp Vezir Hâmîd b. Abbâs'ın ısrarıyla Kâdî Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Ezdî tarafından idamına hükmedilerek 309/922 yılının Zilkade/Mart ayında cezası infaz edilmiştir.¹¹

3. Nesefî'nin Hallâc Müdâfaası

İslam düşünce tarihinde Hallâc'ın konumu üzerinde yapılan tartışmalar günümüze kadar canlılığını korumaya devam etmiştir. Kimileri görüşlerinden ötürü onu yerip zındıklıkla ithâm ederken, kimileri onu Ehl-i Sünnet sûfî bir şehit kabul ederken, kimileri ise bu konuda tevakkuf etmiştir. Nitekim Hallâc üzerine yaptığı araştırmalarıyla tanınan Louis Massignon (öl. 1962) da Hallâc ile ilgili görüşleri derleyip bunları "övenler, yerenler ve tevakkuf edenler" olmak üzere üç sınıfta değerlendirmiştir.¹² Nesefî de bu konuda fikir beyân edenlerdendir. O, Hallâc'ın sözlerinin yanlış anlaşıldığı ve muhakkak tevîl edilmesi gerektiği kanaatindedir. Burada kısaca bu üç sınıfa değinilip ardından konu ile Nesefî'nin yorumları değerlendirilecektir:

Hallâc'ı Övenler:

a. Ebü'l-Abbâs b. 'Atâ (öl. 309/922), Vezir Hâmîd b. Abbâs'a karşı Hallâc'ı ilk savunanlardandır. Hatta Hallâc'ın zindanda kaleme aldığı *Kitâbü't-Tavâsîn* adlı eserini gizlice dışarı çıkarıp günümüze ulaşmasını sağlayanın İbn 'Atâ olduğu söylenir. Nihayetinde tüm bunlardan haber olan vezir, halkı Hallâc'ın lehine isyâna teşvik ettiği gerekçesiyle İbn 'Atâ tarafından işkence edilip öldürülmüştür.¹³

b. İbrâhîm b. Muhammed en-Nasrabâdî (öl. 367/977), Hallâc'ın muvahhid

¹⁰ Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 15/377-381.

¹¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/314-316.

¹² Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbü't-Tavâsîn*, 41.

¹³ Louis Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan, (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006) 35-52, 74.

bir müslüman olduğunu savunmuş, hatta “şayet peygamberler ve sıdıklardan başka bir muvahhid varsa onun Hallâc olduğunu” belirtmiştir.¹⁴

c. İbn Hafif (öl. 371/982), Hallâc'ı rabbânî bir âlim kabul edip dünyada onun gibisinin bulunmadığını söyleyerek düşüncelerine sahip çıkmıştır.¹⁵

d. Ebû Saîd Ebu'l-Hayr (öl. 440/1048), Hallâc'ı yüksek mertebelere sahip bir muvahhid olduğunu vurgulayarak yeryüzünde hiç kimsenin onun gibi tevhid vadisinde dolaşmadığını belirtmiştir.¹⁶

e. Ali b. Osman el-Hücvirî (öl. 465/1072), Hallâc'ı ve fikirlerini savunmak üzere ilk eser kaleme alan kişidir. Hücvirî, Hallâc'ı savunmayı adeta kendine görev kabul etmiştir.¹⁷

f. İmâm el-Ğazzâlî (öl. 505/1111), Hallâc gibi sekr halinde olan kimselerin mazur olduğunu, bunların “*Ene'l-Hakk*” sözüyle aslında tevhid idrâk ettiklerini, her ne kadar avama zarar verse de bu tür sözlerin havâssa etki etmeyeceğine işaret etmektedir.¹⁸ Bu yaklaşımla Ğazzâlî, Hallâc'a yönelik eleştirilerin dozunun düşmesinde etkili olmuştur.

g. Ahmed el-Yesevî (öl. 562/1166), Hallâc'ı öldürenlerin onun sözlerini idrâk edemediklerini ve bu yüzden onu haksızca öldürdüklerini ifade eder.¹⁹

ğ. Ferîdüddîn el-'Attâr (öl. 618/1221), Hallâc'ın “*Ene'l-Hakk*” gibi ifadelerinin yanlış yorumlandığını, onun Ehl-i Sünnet çizgisinin dışına çıkmadığını ve kendisinin hak yolda öldürülmüş Hakk şehidi olduğunu belirtir.²⁰

h. Mevlânâ Celâlüddîn er-Rûmî (öl. 672/1273), Hallâc'ı gerçek bir Allah âşığı olduğunu söyleyip kendisine bunca zulmü reva görenleri ise gaddarlıkla nitelemiştir.²¹

ı. Sultan Veled (öl. 712/1312), Hallâc'ın saygıdeğer bir insan olduğunu ve kıyâmete dek övgüye mazhar olacağını ifade etmiştir.²²

i. Yunus Emre (öl. 720/1320 [?]), Hallâc'ı gerçek bir aşk ehli kabul etmiştir. Ona göre

¹⁴ Reşat Öngören, “İbrahim b. Muhammed Nasrabâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2006), 32/417-418.

¹⁵ Ebû Abdurrahman Muhammed es-Sülemî, *Tabâkâtü's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003) 236.

¹⁶ Abdurrahmân el-Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, çev. Lami'î Çelebi, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1993) 199.

¹⁷ Bk. Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb* (Hakikat Bilgisi), çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 253-256.

¹⁸ Ebû Hamîd Muhammed el-Ğazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikkiye, t.y.), 294-295; a. mf. *İhyâu ulûmi'd-dîn*, thk. Abdürrahim Hüseyin Irakî, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-'Arabî, t), 1/61.

¹⁹ Ahmed el-Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice, (İstanbul: H Yayınları, 2016) 155.

²⁰ Ferîdüddîn el-'Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984) 616-618.

²¹ Bk. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Mustafa Tahrallı ve diğerleri, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 3/390, 9/646; Mustafa Çakmaklıoğlu, “Hallâc'ın Ene'l-Hak Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu”, *Tasavvuf Dergisi*, 6 (2005), sy. 15, ss. 191-223, 196.

²² Bahâüddîn Muhammed Sultan Veled, *Me'ârif*, (Tahrân: İntişârât-ı Mevlâ, 1377/1419) 10-11.

“Mansûr” adı aslında Yüce Allah’a kendini feda eden âşıkların genel ismidir.²³

Hallâc’ı Yerenler:

a. ‘Amr b. Osmân el-Mekkî (öl. 297/909), bir zamanlar Hallâc’ın hocası olmasına rağmen daha sonraları onu eleştirmiş, aleyhine mektuplar yazmış ve ona beddua etmiştir.²⁴

b. Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), Hallâc’ı hocalarının sözlerini dinlememekle suçlamıştır. Zira Hallâc, önce hocası el-Mekkî’nin ardından da kendisinin meclisini terk etmiştir. Ayrıca Cüneyd, onun “*Ene’l-Hakk*” sözünün anlamını değil, fakat söyleme şeklini eleştirmiş ve bu metodu terk etmediği takdirde bunun onun hayatına mal olacağını söylemiştir. Bununla birlikte Hallâc’ın yargı süreci başlamadan iki yıl evvel vefat eden Cüneyd’in Hallâc’ın ölüm fermanına imza attığı iddiası gerçek dışıdır.²⁵

c. Abdülkadir Geylânî (öl. 561/1166), Hallâc’ın kalbinin sarhoş diliyle “*Ene’l-Hakk*” dediğini, bu sözün ona yakışmadığını ve böylece varlık bahçesinde sararıp gittiğini söyler.²⁶

d. Ahmed er-Rifâî (öl. 578/1182), Abdülkâdir Geylânî ile aynı düşüncede olup Hallâc’ın yalnızca hakikate dair küçük bir ses işitip vehme kapıldığını ve tasavvuf yolunda kemâle erişemediğini savunur.²⁷

Tevakkuf Edenler

a. Ebû Bekr eş-Şiblî (öl. 334/946) Hallâc ile ilgili “*Hallâc ile ben aynı idik. Ancak o sırrı açığa vurdu. Ben ise gizledim*”²⁸ sözleriyle onunla aynı düşünceleri paylaştığını imâ etse de o dönemde cesur bir şekilde bunu dile getirememiş ve “*Ben ve Hallâc aynı şey idik, beni divaneliğim kurtardı, onu ise akılı batırdı*”²⁹ diyerek Hallâc’ın diline hâkim olamadığını belirtmiştir. Aynı şekilde Hallâc taşlanırken Şiblî’nin attığı gülü gören Hallâc’ın düşmanın attığı taşlardan değil, dostun attığı gülden incindiği ve derin bir ah çektiği söylenmektedir.³⁰

b. Abdülkerim Kuşeyrî (öl. 465/1072), Hallâc hakkında net bir görüş ortaya koymaktan sakınmış, eserlerinde “*Ene’l-Hakk*” ifadesine yer vermemiştir. Ancak bazı kaynaklar Kuşeyrî’nin açıktan olmasa da Hallâc’ı tazim edip tasavvuf erbabınca takdir edildiğini

²³ Bk. Yunus Emre, *Dîvân*, haz. Mustafa Tatcı, (İstanbul: Sahhafilar Kitap Sarayı Yayınları, 2005) 261-262.

²⁴ Bk. Câmî, *Nefahâtü’l-üns*, 200; Massignon, *Hallâc-ı Mansûr’un Çilesi*, 111, 120.

²⁵ Bk. ‘Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, 618; Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, 15/377-381; Rıza Bakış, “Hüseyn b. Mansûr el-Hallâc”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015) 7/55.

²⁶ Dilaver Güner, *Abdülkâdir Geylânî*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 99; Ken’ân Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, haz. Mustafa Tahralı, sad. Müjgân Cunbur, (İstanbul: Cenan Eğitim Kültür ve Sağlık Neşriyatı, 2008), 111.

²⁷ Ebû’l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Kılâdetü’l-cevâhir fî zikri ğavs er-rufâî ve etbâihî’l-ekâbir*, (Beyrût: Matbaatü’l-Edebiyye, 1301) 111.

²⁸ Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbü’t-Tavâsîn*, 26-35.

²⁹ Bk. ‘Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, 617; Câmî, *Nefahâtü’l-üns*, 200.

³⁰ Bk. ‘Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, 625.

aktarmaktadır.³¹

Hallâc uzmanlarından Louis Massignon'a göre Sünnî bir mutasavvıf olan Hallâc, Türklerin İslam'a girmesini sağlayan dîni ve ictimâ'î hareketin öncüsüdür.³² Tarihi süreç içerisinde Hallâc'ın muhâlifleri zamanla azalırken dostları ise çoğalmıştır. Hayatta iken Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Atâ' (öl. 309/922), Ebû Bekr eş-Şiblî (öl. 334/946), Ebû Abdillâh Muhammed b. Haffî (öl. 371/982) gibi taraftarları olan Hallâc'ı sonraki dönemlerde sûfilerden benimsemeyen hiç kimse kalmamıştır. "İbrâhîm en-Nasrabâdî (öl. 367/978), Abdullâh es-Serrâc (öl. 378/988), Muhammed el-Kelâbâzî (öl. 380/990), Muhammed es-Sülemî (öl. 412/1021), Ebû Sa'îd-i Ebü'l-Hayr (öl. 440/1049), Abdülkerîm el-Kuşeyrî (öl. 465/1072), Alî el-Hücvîrî (öl. 465/1072 [?]), Hâce Abdullâh el-Herevî (öl. 481/1089), İmâm Gazzâlî, Şeyh Abdülkâdir el-Geylânî (öl. 561/1165-66) gibi büyük âlim ve mutasavvıf şahsiyetler Hallâc'ı Allah dostu bir velî olarak kabul etmişlerdir. Yine Ahmed el-Ğazzâlî (öl. 520/1126), Aynülkudât Abdullâh el-Hemedânî (öl. 525/1131), Ebü'l-Mecd Senâî-yi Gaznevî (öl. 525/1131 [?]), Ahmed Yesevî (öl. 562/1166), Rûzbihân-ı Baklî (öl. 606/1209), Ferîdüddîn Attâr (öl. 618/1221), Muhyiddîn İbn 'Arabî (öl. 638/1240), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273)" gibi tasavvufun önde gelen kişileri Hallâc'ı sahiplenmişlerdir. Aynı şekilde İbn Tufeyl (öl. 581/1185), Şihâbüddîn es-Sühreverdî (öl. 632/1234), Nasîrüddîn-i Tûsî (öl. 672/1274) ve Molla Sadrâ (öl. 1050/1641) gibi filozoflar da onun görüşlerini savunanlar arasındadırlar.³³

Ehl-i irfânın "hakîkî varlığa sahip olan yegâne varlık, Allah'tır" inancında olduğunu aktaran Neseî, Hallâc-ı Mansûr'un "*Ene'l-Hakk*" sözünü de bu bağlamda değerlendirmiştir. Bu inanç, insanın varlık kaynağının Allah olduğunu ve tüm evrenin O'nunla birlikte var olduğunu vurgular. Mistik düşünce geleneğinin temel taşlarından biri olan bu anlayış, insanın kendi özülüyle ve evrenle olan ilişkisini derinlemesine anlamamıza yardımcı olur. Aslında Neseî, Hallâc'ın bu ifadesinin insanın varlıkla bütünleşme sürecindeki derin manevî deneyimini ifade ettiğini belirtir. Bu, insanın kendi varlığını hakiki anlamda yok sayıp gerçek anlamda bir varlığın O'na has olduğunun tecrübesini ifade eder. Elbette bunu sadece dışsal bir iddia olarak değil, aynı zamanda derin manevî tecrübelerin ürünü olarak anlamamız gerekir. Zira ona göre, insanın kendi varlığını Allah'ın varlığı içinde kaybetmesi, hakikatin derinliklerine ulaşma sürecindeki bir aşamadır. Bu aşama, nefsin egoist arzularından arınarak, ilahi varlığa bütünleşme ve birlik bilincine erişme sürecinin bir yansımasıdır. Buradan hareketle Neseî, Hallâc-ı Mansûr'un "*Ene'l-Hakk (Ben Hakk'ım)*" sözünü bu bağlamda ele alıp bununla ilgili yapılabilecek diğer yorumları şu şekilde sıralamıştır:

1. Bir şey diğer bir şeye galebe çaldığında mecâzî olarak "o şey, diğerinin ta kendisidir" denir. Örneğin "filan kişi çok cömerttir" dendiğinde aslında o kişinin zâtı, cömertliğin kendisi değildir. Ancak cömertlik vasfı kişinin diğer vasıflarına ağır bastığından bu kimseye "cömert" denmiştir. Bu ilke, genellikle söz sanatlarında ve edebiyatta sıkça kullanılan bir retorik figürdür. Hallâc'ın mezkûr ifadesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Zira kendisi sürekli Allah ile meşgul olduğundan manevî âlemde

³¹ Bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 254; 'Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 617.

³² Louis Gardet, "Husayn İbn Mansûr Hallâj", *Présence de Louis Massignon*, ed. D. Massignon, (Paris: y.y. 1987), 95-104.

³³ Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", 377-381; Erdoğan, İbrahim Halil, *Akâid İman Esasları*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2023) 165.

Hakk ile gark olmuş ve bu nedenle içerisinde bulunduğu hal karşısında kendi zâtını göremeyip “*Ene'l-Hakk (Ben, Hakk'ım)*” diye haykırmıştır. Bu şekilde yorumlandığında Hallâc'ın, Allah'ın varlığında eriyen mistik bir deneyim yaşadığı anlaşılır. Dolayısıyla Hallâc, manevî deneyimlerinin doruk noktasında, kendi varlığını Tanrı'nın varlığı içinde yok olmuş hissetmiş ve bu deneyimi ifade etmek için böyle bir ifade kullanmıştır. Nitekim Tanrı'nın yüceliği ve kudreti karşısında insanın varlığı önemsiz ve yok hükmündedir. Hallâc'ın bu ifadesi kişisel varlığının önemsizliğini ve Tanrı'nın mutlak varlık ve güç olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca onun bu ifadesinden panteizme götüren yanlış bir anlam da çıkarılmamalıdır. Onun bu deneyimi, Allah ile manen bütünleşmiş olma şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü İslam inancında yaratıcı ile yaratılmış varlıklar arasında mutlak ve net bir ayırım vardır.³⁴

İmâm Gazzâlî, bu tür ifadelerin kullanıldığı makâmın ve içerisinde bulunulan özel halin önemine vurgu yaptıktan sonra meseleyi “tecellî ve fenâ” kavramlarından hareketle şu örnekle açıklamaya çalışmaktadır: “Bir bardağın içine içecek doldurulunca bardak ile içeceğin renkleri birbirine karışır. Öyle ki artık bardağın değil, içeceğin varlığı konuşulur. Aynen öyle de Yüce Allah'ın, kalbinde tecellî ettiğini müşâhede eden bir velî bazen kendini tecellî sahibi olan Allah'ın nuruna öyle kaptırır ki tecellîgâh olan kalbi göremez. İşte o vakit “*Ene'l-Hakk*” diye haykırır. Velînin bu haykırışından kendisini Hakk gördüğü değil, kendi varlığını yok sayarak Hakk'ın varlığında kaybolduğu anlaşılmalıdır.³⁵ Fahrüddîn er-Râzî de Hallâc'ın mezkûr sözünü benzer şekillerde yorumlayarak kendisine yapılan haksızlıklara karşı onu savunmuştur.³⁶

Nitekim *Burhânüddîn En-Nesefî'nin Ulûhiyyet Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar*-adlı eserimizde de tespit ettiğimiz üzere Nesefî'nin üzerinde Gazzâlî ile Râzî'nin etkisi oldukça açıktır. Yine Nesefî i'tikatta Mâtürîdî ekolünün hâkim olduğu bir coğrafyada doğup ilk eğitimi ve yörelerde almış olmasına rağmen bu iki düşünürün etkisinde kalarak Eş'arîliğe meylenmiştir. Öyle ki *Meşâriku'l-Envâr fi Şerhi'l-Esmâi'l-Hüsnâ* adlı eserinde Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-Esnâ* ile Râzî'nin *Levâmi'u'l-Beyyinât* isimli eserlerini esas aldığı açıkça belirtmesi bunu desteklemektedir.³⁷

Nesefî'nin Hallâc konusunda da Gazzâlî ve Râzî ile aynı çizgide durması bu etkileşimin bir diğer göstergesidir. Nitekim bu iki âlimin Hallâc hakkındaki tutumları sadece Nesefî üzerinde değil, birçok düşünür üzerinde etkili olmuş ve Hallâc'a karşı yaklaşımlar da değişim söz konusu olmuştur.

2. Yüce Allah'ın nuru dilediği yere tecellî edebilir. Bu yer bazen bir canlı bazen de cansız olabilir. Nitekim “*Rabbi o dağ tecellî edince...*”³⁸ âyetinden de anlaşılacağı üzere Allah nuruyla dağ tecellî etmiştir. Aynı şekilde Hallâc'ın *Ene'l-Hakk* ifadesi altında yatan sırrın da böyle bir şey olması muhtemeldir. Zira Yüce Allah'ın nuru Hallâc'ın ruhunda tecellî etmiştir. Hallâc bunun getirdiği manevî sarhoşluk içerisinde kendini kaybetmiştir. Öyle ki fizik âlemine ait perdeler ortadan kalkmış, ruhu en üst mertebelere ulaşmış ve kendini Hakk denizinde bulmuştur. Dolayısıyla Allah'ın onu

³⁴ Nesefî, *Meşâriku'l-envâr*, 103-104.

³⁵ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 140; Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, 15/377-381.

³⁶ Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, (Beyrût: y.y. 1404/1984), 290.

³⁷ Bk. Ömer Fidanboy, *Burhânüddîn En-Nesefî'nin Ulûhiyyet Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar-*, (Ankara: Akademyen Kitapevi, 2023), 5-6.

³⁸ A 'râf, 7/143.

“Hakk” kılmasıyla “Hakk” olmuştur. Nitekim Kur’ân’daki “Allah, kelimeleriyle hakkı hakk kılıp ortaya çıkmasını sağlar”³⁹ âyeti bu anlama işaret etmektedir.

3. Sûfi geleneğinde, bazı mistikler Allah’ın varlığını gerçek ve hak olarak görürken, dış dünyayı bâtil veya illüzyon olarak değerlendirirler. Hallâc’ın da aralarında bulunduğu bazı Sûfiler, keşif makamında olduklarından Allah’ı hak ve tek gerçek, hâricindeki her şeyi bâtil görürler. Ayrıca Hallâc’ın “*Ene’l-Hakk*” ifadesinin “*Ene ‘ala’l-Hakk* (ben hak yol üzerindeyim)” şeklinde yorumlanması da mümkündür. Arapçaya göre burada harfi cer olan ‘alâ (على) hazf olunmuştur. Nitekim Arapçada bunun benzer örnekleri oldukça fazla olup dil olarak da hafz, takdir, tağyir gibi işlemlere elverişlidir. Dolayısıyla kelamın takdirinden de anlaşıldığı üzere Hallâc burada kendisinin Hakk olduğunu değil, hak ve istikamet üzere olduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde bir yorumlama aynı zamanda onun Allah ile olan ilişkisini vurgulamakta ve hak yolda ilerlediğini göstermektedir.

4. Bir şey, bir kimsenin tasarrufu altında olduğunda “o şey, filan kişinin hakkıdır” denir. Hallâc’ın da aralarında bulunduğu birtakım Sûfiler, kendileri dâhil her şeyin Allah’ın tasarrufu altında olduğunu açık bir şekilde beyan etmek için böyle bir söylem geliştirmişlerdir. Bu çerçevede “*Ene’l-Hakk*” ifadesiyle “*Ene Hakkuhu* (ben Onun hakkıyım/tasarrufu altındayım) demek istemişlerdir. Dolayısıyla bu ifade insanın evrende başıboş olmadığını ve her şeyin yüce yaratıcının tasarrufu altında olduğunu, O’nun mülkü olduğunu ve her türlü faaliyetin O’nun izin ve iradesiyle gerçekleştiğini vurgular. Bu durumda insan Allah’ın mülkünde yalnızca bir misafir olup O’nun hükümlerine tabiidir. İşte “*Ene’l-Hakk*” ifadesi bu bilincin bir yansımasıdır. Zira Hallâc bu ifadeyle aslında varlığını ve haklarını Allah’a teslim ettiğini ve O’nun iradesine boyun eğdiğini itiraf etmektedir. Böylece kendi benliğinden sıyrılarak O’nun hükümlerine ve mülküne tam bir teslimiyet içinde olduğunu göstermektedir.

5. “*Ene’l-Hakk*” ifadesinde muzâf hazfedilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Arapçada bunun örnekleri çoktur. Buna göre *Hakk* ifadesinden önce gizli bir ‘*abd* kelimesi vardır. Böylece cümlenin tam açılımı “*Ene ‘Abdu’l-Hakk* (ben Hakk olan Allah’ın kuluyum) şeklindedir. Aslında bu bir tevhîd ifadesidir aynı zamanda. Zira o bununla kendini sadece Allah’a ait gördüğünü, O’nun kulu olduğunu, tam bir teslimiyet içinde olduğu ve O’nun iradesine boyun eğdiği ifade etmektedir.⁴⁰

Tüm bu yorumlardan hareketle Nesefî’ye göre Hallâc’ın “*Ene’l-Hakk*” ifadesini kullandığı bir gerçektir. Ancak bu ifadeyle “ulûhiyet” iddiasında bulunduğu iddiası doğru değildir. Zira Hallâc’ın bu husustaki ifadesi tam olarak “*Şayet Allah’ı tanımıyorsanız eserlerini tanıyın. İşte o eserlerden biri de benim, ben Onun eseriyim, ben Hakk’ım, çünkü ebediyen Hak ile Hakk’ım*”⁴¹ şeklindedir. Dîvân’ındaki “*Ben sevgilimin kendisiyim, O da bendir; biz bir bedene hulûl etmiş iki ruhuz*”⁴² sözü ise sekr halinde olduğu gerekçesiyle mazûr görülmüştür. Yine bazıları onun “*Ene’l-Hakk*” ifâdesini “Ben Hakk’tan gelmeyim” veya “Ben bir gerçeğim/bâtil değilim” şeklinde

³⁹ Yûnus, 10/82.

⁴⁰ Nesefî, *Meşâriku’l-envâr*, 103-104.

⁴¹ Ebü’l-Muğîs el-Hüseyn Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbü’t-Tavâsîn*, nşr. P. Nwyia, (MUSJ: y.y., 1972), 208; Uludağ, “Hallâc- Mansûr”, 377-381.

⁴² Hallâc-ı Mansûr, *Dîvân*, nşr. Louis Massignon, (Paris: y.y. 1955), 279; Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, 377-381.

yorumlarken bazıları da bu sözün ona değil, Yüce Allah'a ait olduğunu, Hallâc'ın ise sadece bu sözü aktardığını savunmuştur.⁴³

Sonuç

Hallâc-ı Mansûr, yaşadığı dönem ve sonrasına damgasını vurmuş önemli bir kişidir. Kendisi hakkında yapılan yorumları üç sınıfta değerlendirmek mümkündür. Birinci sınıf, Hallâc'ı ve söylemlerini sakıncalı bulup onu zındıklık ve dinden çıkmakla itham edenler; İkinci sınıf, Hallâc'ın yanlış anlaşıldığını savunup sözlerini uygun bir şekilde yorumlayanlar; Üçüncü sınıf ise onun hakkında yorum yapmaktan sakınıp bu hususta susmayı tercih edenlerdir.

Burhânüddîn en-Nesefî de Hallâc ile ilgili değerlendirmelere dâhil olup sözlerinin yanlış anlaşıldığını, aslında Hallâc'ın Ehl-i Sünnet bir sûfî olduğunu belirtmiştir. Nesefî'ye göre, Hallâc'ın sözleri mistik bir deneyimi ifade etmektedir. Sözlerinin aşk ve birlik hali üzerinden anlaşılması gerekir. Nesefî, Hallâc'ın en çok eleştirildiği "*Ene'l-Hakk*" ifadesine özel yer ayırıp bu sözün aslında sakıncalı bir anlama gelmediği ve uygun şekillerde anlaşılabileceğini belirtmiştir. Nesefî'nin suistimale açık ifadeler konusunda gösterdiği nezaket ve sözlerin doğru anlaşılması yönünde sarf ettiği çaba takdire şayandır.

Nesefî'nin Hallâc'ı savunma çabaları, ortaya koyduğu argümanlar, Hallâc'ın ifadelerinin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir perspektif sunmaktadır. Nesefî'nin bu çabası, Hallâc'ın ifadelerinin doğru anlaşılması ve yanlış yorumlanmaması gerektiği temelinde yoğunlaşır ve Hallâc'ın "*Ene'l-Hakk*" ifadesini yanlış bir şekilde ulûhiyet iddiası olarak yorumlayanlara karşı bir cevap niteliği taşır.

Hallâc'ın "*Ene'l-Hakk*" ifadesi, mistik deneyimlerine dayanan derin bir içsel gerçeği ifade etmektedir. Nesefî'nin bu ifadenin yanlış anlaşıldığını ve aşırı yorumlandığını savunması, Hallâc'ın asıl niyetinin Allah'a olan derin bağlılığını ve teslimiyetini ifade etmek olduğunu vurgular. Nesefî'nin Hallâc'ı savunma çabaları, Hallâc'ın sözlerini daha derinlemesine anlamak ve yanlış yorumlardan kaçınmak için önemli bir adımdır. Ancak, Hallâc'ın ifadeleri hala çeşitli yorumlara açık olmaya devam etmektedir ve bu tartışmanın devam etmesi muhtemeldir. Bu nedenle, Hallâc'ın düşüncelerini ve ifadelerini anlamak için daha fazla çalışma ve araştırmaya ihtiyaç vardır. Bu çalışma ilgili konudaki araştırmaların geliştirilmesine yardımcı olmayı ve Hallâc'ın mistik mirasının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Kaynakça

'Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ, Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.

'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*. B.y.: y.y., t.y.

Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn el-Bâbânî. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, t.y.

⁴³ Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", 377-381.

- Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn el-Bâbânî. *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, t.y.
- Bakiş, Rıza. "Hüseyn b. Mansûr el-Hallâc", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 7/59-66. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Littiratur*. Leiden: y.y. 1943-1949.
- Brockelmann, Carl. *Supplemementband*. Leiden: y.y. 1937-1942.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. "Hallâc'ın Ene'l-Hak Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu". *Tasavvuf Dergisi*, 6 (2005), sy. 15, ss. 191-223.
- Çelebî, Kâtib Mustafa b. 'Abdillâh el-Kostantînî. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Erdoğan, İbrahim Halil. *Akâid İman Esasları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2023.
- Fidanboy, Ömer. "Burhânüddîn en-Nesefî'nin Ahlâk Temelli Dindarlık Anlayışı", *İslam ve Yorum IV*. ed. Veysel Özdemir-Mehmet Öztürk. 1/207-228. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Fidanboy, Ömer. *Burhânüddîn en-Nesefî'nin Ulûhiyyet Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar-*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023.
- Gürer, Dilaver. *Abdülkâdir Geylânî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Gardet, Louis. "Husayn Ibn Mansûr Hallâj" *Présence de Louis Massignon*. 1/95-104. ed. D. Massignon, Paris: y.y. 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mişkâtü'l-envâr*. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. thk. Abdürrahim Hüseyn 'İrâkî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, t.y.
- Hallâc-ı Mansûr, Ebü'l-Muğîs el-Hüseyn. *Dîvân*. nşr. L. Massignon, Paris: y.y. 1955.
- Hallâc-ı Mansûr, Ebü'l-Muğîs el-Hüseyn. *Ahbârü'l-Hallâc (Akhbar al-Hallaj)*. nşr. L. Massignon-P. Kraus, Paris: y.y. 1957.
- Hallâc-ı Mansûr, Ebü'l-Muğîs el-Hüseyn. *Kitâbü't-tavâsîn*. nşr. P. Nwya, MUSJ: y.y. 1972.
- Hasenî, Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdil'âlî et-Tâlî. *el-l'lâm bi-men fî târihi'l-Hind mine'l-a'lâm: nuzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmî' ve'n-nevâzir*. Beyrût: Dâru İbni Hazm, 1420/1999.
- Hicranî, Ebû Muhammed et-Tayyib b. Abdullâh. *Kılâdetü'n-nahr fî vefeyâti a'yânî'd-dehr*. thk. Cum'a Mekkî-Halid Zevârî, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- İbn Gazzî, Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Abdirrahmân. *Dîvânü'l-İslâm*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn 'îmâd, 'Abdülhayy b. Ahmed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. 'Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986-1993.

- İbn Kutluboğa b. 'Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Misrî, *Tâcû't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dîmaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer. *Târîhu İbni'l-Verdî (tetimmetü'l-muhtasar fî ahbârî'l-beşer)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Kadîm, Niyâzî. *Hallâc-ı Mansûr Manâkıbnâmesi*. haz. Mustafa Tatçı, İstanbul: H Yayınları, 2019.
- Kehhâle, Ömer Rızâ b. Muhammed ed-Dîmaşkî. *Mu'cemül-Müellifin Terâcimü Musannifi'l-Kütübî'l-'arabiyye*. Beyrût: y.y. 1406/1986.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Tasavvuf Düşüncesi Makaleler-Konferanslar 1*. İstanbul: Süfi Kitap, 2014.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı ve diğerleri, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Haydarâbâd-Dekken: Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1914.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kâhire: Matbaatu's-Sa'âde, 1324.
- Massignon, Louis. *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. çev. İsmet Birkan, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Nesefî, Burhânüddîn. *Meşâriku'l-envâr fî şerhi'l-esmâ'î'l-hüsânâ*. Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. A 1168/1.
- Nesefî, Burhânüddîn. *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*. (neşredenin girişi) nşr. İyâde b. Eyyüb el-Kübeysî, Dübey: y.y. 1422/2001.
- Nesefî, Burhânüddîn. *Keşfü'l-hakâik ve şerhu'd-dekâik min tefsîri kelâmillâhi'l-'Azîz*. thk. Üsâme Abdülvehhâb Hamd b. Abdülazîz, 'Ammân/Ürdün: Câmî'âtü'l-'Ulûmi'l-İslamiyyeti'l-'Âlemiyye, 2011.
- Nesefî, Burhânüddîn. *Keşfü'l-hakâik ve şerhu'd-dekâik min tefsîri kelâmillâhi'l-'Azîz*. thk. Abdülcevvâd Halef Muhammed Hamîd, Ammân/Ürdün: Câmî'âtü'l-'Ulûmi'l-İslamiyyeti'l-'Âlemiyye, 2011.
- Nesefî, Burhânüddîn. *Mekârimu'l-Ahlâk*. thk. Muhammed b. Abdullâh Ahmet, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2011.
- Nesefî, Burhânüddîn. *Keşfü'l-hakâik ve şerhu'd-dekâik min tefsîri kelâmillâhi'l-'Azîz*. thk. Hâlid Mansûr Mahmûd, Ammân/Ürdün: Câmî'âtü'l-'Ulûmi'l-İslamiyyeti'l-'Âlemiyye, 2012.
- Nesefî, Burhânüddîn. "et-Terâcîh". thk. Şerîfe bnt. Ali b. Süleymân, *Mecelletü Câmî'î'l-Melik Su'ûd*, 19, (Suudi Arabistan, 1427/2006), ss. 889-959.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbü't-Tavâsîn*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1976.
- Öngören, Reşat. "İbrahim b. Muhammed Nasrabâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/417-418. İstanbul: TDV Yayınları 2006,
- Râzî, Fahrüddîn. *Levâmi'u'l-beyyinât*. nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Beyrût: y.y. 1404/1984.
- Rifâ'î, Ken'ân. *Seyyid Ahmed er-Rifâî*. haz. Mustafa Tahralı, sad. Müjgân Cunbur. İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Neşriyatı, 2008.

- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaûtî-Mustafa Türkî, Beyrût: Dâru İhyâi't- Turâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Sayyâdî, Ebû'l-Hüdâ. *Kılâdetü'l-cevâhir fi zikri ğavs er-rufâ'i ve etbâihî'l-ekâbir*. Beyrût: Matbaatü'l-Edebiyye, 1301.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî, Beyrût: y.y. 1988.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Nesefî, Burhânüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/565-567. İstanbul: TDV Yayınları 2006.
- Sultan Veled, Bahâüddîn Muhammed. *Me'ârif*. Tahrân: İntişârât-ı Mevlâ, 1377/1419.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Tabâkâtü's-süfiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Tehânevî, Muhammed b. Alî b. Kâdî Muhammed Hâmid el-Hanefî el-Fârûkî. *Mevsû'atü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûc, Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Temîmî, Takiyyüddîn Abdülkâdir. *Tabâkâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettaf Muhammed el-Huluv, Riyâd: y.y. 1989.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalim Mahmud Taha-Abdülbâki Surûr, Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1960/1380.
- Uludağ, Süleymân. "Halvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/386-387. İstanbul: TDV Yayınları 1997.
- Uludağ, Süleymân. "Hallâc-ı Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/377-381. Ankara: TDV Yayınları 1997.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed 'Afifüddîn Abdullâh. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Yesevî, Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. haz. Hayati Bice, İstanbul: H Yayınları, 2016.
- Yunus Emre. *Dîvân*. haz. Mustafa Tatçı, İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı Yayınları, 2005.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdillâh. *Târîhu'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdillâh. *el-İber fi haberi men ğaber (et-târîhu'l-evsat)*. thk. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdillâh. *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Naîm el-Arkûsî, Beyrût: Muessesetü'r-Risâle, 1405/1984.
- Zirikî, Ebû Ğays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dimaşkî. *el-A'lâm*. B.y.: Dâru'l-İlmi li'l-Melayîn, 2002.

Hâkimin Rüşvet Almaması Gerektiğiyle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi

Öz: Rüşvet, İslâmiyet'in üzerine hassasiyetle eğildiği adâlet sistemini temelden sarsmakta, haklı ile haksızın birbirinden ayırt edilememesine ve temelde devlet düzeninin bozulmasına zemin hazırlamaktadır. Bu çalışmada ilk olarak rüşvetin yasaklandığına dair rivayetler daha çok metin ekseninde ele alınarak genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Sonrasında ise asıl konumuz olan adâleti gerçekleştirmede en büyük rolü oynayan hâkimlerin rüşvet almalarını yasaklayan hadisler, sened ve metin yönünden değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konudaki hadislerle ilgili herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Adâletin İslâmiyet nezdindeki değeri göz önünde bulundurulduğunda doğrudan hâkimlerin muhatap kılındığı bu hadislerin incelenmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Çalışmada tarihsel süreç içerisinde diğer din ve milletlerde rüşvet alan insanlara ve özellikle hâkimlere karşı nasıl bir tutum sergilendiği, hâkimlerde olması gereken nitelikler gibi konulara da değinilmiştir. Hadislerin değerlendirilmesi yapılırken hadis şârhlerinin, muhaddis ve fakihlerin konuyla ilgili görüşlerine de yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rüşvet, Hâkim, Râşî, Mürteşî.

Evaluation of Hadiths on the Judge's Refusal to Take Bribes

Abstract: Bribery fundamentally undermines the system of justice, which Islam is sensitive to, and paves the way for the inability to distinguish between the righteous and the unrighteous and basically the deterioration of the state order. In this study, first of all, the narrations on the prohibition of bribery are analyzed mostly on the textual axis and a general framework is tried to be drawn. Afterwards, the hadiths prohibiting bribery of judges, who play the biggest role in the realization of justice, were evaluated in terms of sened and text. As far as we have been able to determine, no study has been conducted on the hadiths on this subject. Considering the value of justice in Islam, it is necessary to examine these hadiths that directly address judges. In the study, issues such as the attitude of other religions and nations towards people who take bribes and especially judges in the historical process and the qualities that judges should have are also mentioned. While evaluating the hadiths, the opinions of hadith commentators, muhaddiths and jurists on the subject are also included.

Keywords: Hadith, Bribery, Hâkim, Râshî (Briber), Murtashî (Venal).

Hayire
YÜKSEK*
Ayşe
GÜLTEKİN**

* Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E- Posta: gulistan_1024@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-4202-4372>

** Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: ayse.gultekin@usak.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0088-880X>

Giriş

Rüşvet, kelime olarak hak olmayan bir şeyi hak imiş gibi göstermek amacıyla verilen şeydir. Rüşvet veren kişiye râşi, haksız yere birine yardım ederek rüşvet alan kişiye de mürteşi denir. Hakkı olan bir şeye erişmek için veya kendisinden bir zulmü def etmek için verilen şey ise rüşvet kapsamında değerlendirilmemektedir. Tâbiından bazı kimseler, zulüm korkusuyla canını veya malını korumak için bir şey verilmesinde bir beis görmemekte, bu bağlamda İbn Mes'ûd'un Habeşistan'da bir nedenden ötürü tutuklanıp iki dinar vererek bundan kurtulması rüşvet sayılmamaktadır.¹

Genel olarak rüşvetin seyrine bakıldığında daha çok iktisâdî kriz ve savaşlarda rüşvet suçunun işlenme oranının arttığı ancak devletin kalkınmasının en üst düzeyde olduğu dönemlerde bile bu suçun işlenmesine engel olunamadığı görülmektedir.² Bu da rüşvetin meydana gelmesinin asıl sebebinin devletin kalkınma gücünden ziyade insanlar arasında maddî açıdan eşitsizlik, çıkar hırsı gibi psikolojik nedenlerden kaynaklandığını göstermektedir.³

Eski dönemlerden bu yana toplumun kanayan yarası olarak kabul edilen rüşvet, yalnızca İslâm'da değil diğer ilâhî dinlerde de yasaklanmıştır. Hatta eski Hint, Mısır, İran, Sümer ve Yunan toplumlarında da rüşvetle mücadele edilmiştir. Roma hukukunda rüşveti kabul eden hâkimlere ölüm cezası verilmesi gibi bilhassa adlî rüşvetin kapsamına giren hususlarda çok ağır yaptırımlar uygulanmıştır.⁴

Eski Ahid'de de hediye ve rüşvet alan önderler, yargıçlar, adâletten ayrılarak rüşvetin izinden giden şehir halkı yerilmektedir. Bu durumun Eski Ahid'in birçok bahsinde tafsilatlı olarak yer alması, rüşvetin o zamanki Yahudiler arasında da bir hayli iştihar ettiğini göstermektedir.⁵

Çin'de rüşvetin oldukça yaygın olduğu, yöneticilerin birbirlerine sık sık rüşvet verdikleri, yargıç olan kimselere rüşvet verilmesi halinde idama mahkum olan kişilerin bile ölümden kurtulabildiği bilinmektedir. İslâm'dan önceki Hun ve Göktürkler de Çin'den etkilenmişler ve rüşvet alıp vermekte bir beis görmemişlerdir.⁶

Cahiliye döneminde rüşvet, ihtikâr, ölçü tartıda hîle, hukukî boşluklardan istifade edilerek ortaya çıkan ancak suç olarak görülmeyen tasarruflardandı.⁷ İslâm'dan önceki Arap topluluklarında hukuk kuralları gelenek ve göreneklere göre uygulanmakta olup kabile başkanı denilen şeyh veya hakemler yargılama görevini yürütmekteydiler. Bu hakemlerin rüşvet almadıklarına dair kesin bilgi sahibi olmamakla birlikte insan

¹ Ebû's-Seâdât Meccüddîn el-Mübârek b. Esrûddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî suht *ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Ahmed et-Tanâhî, (Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, ts.), 3/226.

² Ahmet Mumcu, *Tarih İçindeki Genel Gelişimiyle Birlikte Osmanlı Devleti'nde Rüşvet (Özellikle Adlî Rüşvet)*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985), 50-51.

³ Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Rüşvet*, 19.

⁴ Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Rüşvet*, 22-41.

⁵ Saffet Köse, "Rüşvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/304.

⁶ Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Rüşvet*, 62.

⁷ Zekeriyâ Erkut, *Câhiliye Dönemi Ceza Hukuku ve İslâm Ceza Hukukuna Etkisi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 146.

olmaları hasebi ile birtakım zaafiyetleri olduğu anlaşılmaktadır.⁸ Bununla birlikte mahkemede hüküm verecek olan hakemlerde özellikle şeref, doğruluk, güvenilirlik, tecrübe ve deneyim gibi güzel meziyetlerin olması da gerekmektedir.⁹

İslamiyet'in ilk yıllarında Müslümanların Habeşistan'a hicret ettikleri dönemde henüz Müslüman olmayan Abdullah b. Ebî Rebîa ve Amr b. Âs, Müslümanları bu mücadelesinden vazgeçirmek ve Habeş kralı Necâşî'yi ikna edebilmek için Necâşî'nin en yakınındaki tüm patriklere hediyeler vermiş ve Müslümanları kötüleyerek onların kendilerine teslim edilmeleri gerektiğini anlatmıştır. Bu amaçla aynı şekilde Necâşî için de hediyeler hazırlayarak Müslümanların hem kendi atalarının dinine hem de Hristiyanların dinine karşı gelerek bidat bir din icat ettiklerini öne sürmüşlerdir. Necâşî'nin İsa Peygamber hakkında ne düşündüklerini sorması üzerine Ca'fer b. Ebî Tâlib, onun Allah'ın kulu, elçisi ve ruhu olduğunu, bakire, iffet sahibi olan Meryem'e bıraktığı bir kelimesi olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Necâşî, kendisine dağlar kadar altın verilse bile Müslümanları incitmeyeceğini ve onlara teslim etmeyeceğini belirtmiştir. Allah'ın krallığı kendisine verirken ondan rüşvet almadığını ve kendisinin de bu krallığını kötüye kullanarak rüşvet alamayacağını ifade ederek getirilen bütün hediyelerin iade edilmesini istemiştir.¹⁰ Bu ifadelerden rüşvetin çıkarılmasını sağlanması adına İslâmiyet'in ilk yıllarında da insanlar arasında yaygın bir şekilde kullanılarak varlığını koruduğu anlaşılmaktadır.

Medine döneminde Hz. Peygamber, Müslümanlar arasındaki ihtilafları bizzat çözüme kavuşturan bir hâkimdi. Uzak bölgelerdeki kabilelerin İslâmiyet'e girmesiyle birlikte buradaki insanlara İslâmı anlatmak, sorunları adâlet çerçevesinde çözüme kavuşturmak için Medine'den memur, vali ve hâkim atamaları yapılmaya başlanmıştı.¹¹ Hz. Peygamber, eyâletlere gönderdiği hâkimlerde adâletle hükmetme, emirlere aykırı hareket etmeme, her türlü işte yasaklardan sakınma, duruşma esnasında davalı ve davacıların aynı anda hazır bulunmaları, öfkeliyken hüküm vermeme gerektği gibi adli sürecin işleyişiyle ilgili talimatnameler veriyor, uyacakları kuralları bildiriyordu.¹² Hz. Peygamber, hâkimleri tayin ederken onların üstün özelliklerini bilmesine rağmen yine de onları bir nevi hâkimlik stajı mahiyetinde bir sınavdan geçirerek hâkimlik görevine ehil olup olmadıklarını bu şekilde tespit ediyordu. Muâz, Şureyh, Hz. Ali ve Ka'b b. Sûr yapılan bu sınavları başarıyla geçerek hâkimlik mesleğine tayin edilmişlerdi.¹³

Hz. Peygamber, Muâz b. Cebel'i Yemen'e kadı olarak gönderirken kendisine yargılama usûlü hakkında nelere dikkat edeceğini sormuş, o da önce Kur'ân ile sonra sünnetle ve kendi içtihadı ile yargılama yapacağını dile getirmiş, Resûlullah da bu cevaptan hoşnut

⁸ Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Rüşvet*, 49.

⁹ Erkut, *Câhiliye Dönemi Ceza Hukuku*, 176.

¹⁰ Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *ed-Dürer fi ihtisâri'l-meğâzî ve's-siyer*, thk. Şevki Dayf, 2. Basım, (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1119), 134-137.

¹¹ Murat Akarsu, "İlk Dönem İslâm Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü", *Eskiye Dergisi*, 37 (Aralık 2018), 59.

¹² Hüseyin Vehbi İmamoglu, "Hz. Peygamber Döneminde Hukusal Gelişim ve Yargısal Örgütlenme", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/2, (Şubat 2013), 161.

¹³ Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatının Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1975), 89.

olmuştur.¹⁴ Bu rivayet, Hz. Peygamber'in tayin ettiği hâkimlerin nasıl hükümde bulunmaları gerektiğine dair izledikleri yöntemi göstermesi bakımından önemlidir. Bu manada İslâm yargılama hukukunun temellerini ilk olarak Hz. Peygamber'in attığını söyleyebiliriz. Bir başka örnekte ise Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi Yemen'e hâkim olarak gönderdiğinde Hz. Ali yaşı küçük olduğu için nasıl hüküm vermesi gerektiğini bilmediğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in ona, huzuruna iki hasım geldiğinde birini dinlediği gibi diğerini de dinleyinceye kadar hükümde bulunmaması gerektiğini salık vermesi, hâkimlerin adâlet sistemine ne kadar dikkat etmeleri gerektiğini gösteren en önemli delillerdendir.¹⁵

İslâmîyetin ilk geliştiği yıllarda Eski Arapların ahlâkî kuralları devam etmekte olup birbirlerine olan muâmelelerinde de dürüstlük ve adâlet anlayışı hâkimdi. İnsanlar arasındaki ciddi anlaşmazlıkları Hz. Peygamber bizzat kendisi çözüme kavuşturmaktaydı. Hz. Peygamber, Medine'ye hicretten sonra görevlendirdiği bazı kişilere (âmil) zekât toplama görevini vermiş, gelirin bir kısmı da bu kimselere ücret mahiyetinde verilmiştir.¹⁶

Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfete gelen Hz. Ebû Bekr'in halifeliği, oldukça kısa sürmüş, bu dönemde toplumun örgütlenmesi tam anlamı ile teşekkül etmemiştir. Hz. Ömer döneminde adâleti inşa edecek olan kamu görevlilerinin ilk kez tayin edildiği görülmektedir. O, birçok kadıyı bizzat kendisi tayin etmekte, kadıların görevlerini yaparken azami ölçüde dikkat etmelerini ve hassas davranmalarını istemektedir. Hz. Ömer'in Kûfe'ye kadı olarak görevlendirdiği Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektubunda kadıların rüşvet almalarını zımnen yasakladığı görülmektedir.¹⁷ Bu mektup hakkında, yargının önemi, duruşma sırasında uyulması gereken kurallar, ispat vasıtaları, taraflar arasında sulh ve şartları, kanunların yorumlanması ve boşlukların doldurulması, hatalı kararların tashihi, yargı kararlarının uygulamanın önemi gibi yargı hukukunun temel ilkelerini özetlediği için İslâm yargı hukukunun temelini oluşturduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmaktadır.¹⁸

Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde Medine'de bir sorun olduğu zaman Hz. Osman bu sorunu istişare yöntemiyle çözmeye çalışmakta ve bir nevi kazâ heyeti sayılan sahâbenin görüşlerine de başvuruyordu. O, hırsızlık ve alışveriş gibi davalara bizzat kendisi bakmaktaydı. Medine'de günlük altı dirhem maaş alan Zeyd b. Sâbit de kadı olarak görev yapmaktaydı.¹⁹ Hz. Peygamber'in vilâyetlere gönderdiği ilk kadı olan Hz. Ali de kendi döneminde ticaret, hırsızlık gibi davalara bizzat kendisi bakmakta olup Hz. Peygamber'in sağlığında ve vefatından sonra çıkan ihtilafların çözümü için icthadlarda bulunmaktaydı. Hz. Ali, vilâyetlere, bilgili, halkın takdirini kazanmış kişileri kadı olarak

¹⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdül-Humeyd. 4 Cilt. (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), Ebû Dâvûd, "Akdıye", 11 (No. 3592).

¹⁵ Ebû Dâvûd, "Akdıye", 6 (No. 3582).

¹⁶ Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Rüşvet*, 49-50.

¹⁷ Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Rüşvet*, 49-52.

¹⁸ Rifat Uslu, "İslâm Yargı Hukukunda Hâkimlik Müessesesi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/4 (Ekim 2018), 68.

¹⁹ Akarsu, "İlk Dönem İslâm Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü", 68.

atayıp Kâdı Şüreyh gibi görevinde başarılı olanları terfi ettirerek ödüllendirmekteydi.²⁰

Emeviler döneminde kadılık mesleği değer kazanmış, ancak kadılık görevinin zorluğu ve rüşvet almanın kolaylığı nedeniyle rüşvet de bu dönemde yaygınlaşmaya başlamıştır. Abbasi döneminde ise kadıları tayin etme görevi valilerden alınarak bizzat halifelere tevdi edilmiş ve bu dönemde kadıların maaşları da oldukça yükseltilmiştir. Bu durum kadıların ciddi imtiyazlara kavuşmalarına ve rüşvetin de oldukça yayılmaya başlamasına neden olmuştur.²¹

Rüşvet, Selçuklular döneminde de varlığını devam ettirmekte olup o dönemde emirler bu yolla zengin olmaktaydılar.²² Bizans'ta da rüşvet olgusu oldukça yaygın halde olup harç-ücret anlayışının getirdiği gelirin çok fazla olması, maliye memurluklarından hassa askerliklerine kadar birçok makamın satılır hale gelmeye başlamasına neden olmaktaydı.²³

Osmanlı devletinde I. Bâyezid döneminde rüşvet, devletin adâlet teşkilatına kadar girmiştir. Bu dönemde özellikle kadıların rüşvetçiliği artmış ve devlet bunları engelleme adına birtakım önlemler almıştır. Kânûnî'nin son dönemlerinde ise rüşvet, devletin tüm organlarına nüfuz etmiştir. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda devletin gerileme dönemiyle birlikte rüşvet kendini iyice hissettirmiş, devlet makamına artık liyakatlı kişiler değil, en çok parayı veren kişiler atanır hale gelmeye başlamıştır. XIX. yüzyılda da rüşvet hediye şeklini alarak devletin tüm organlarında işleyişini sürdürmüştür.²⁴ Rüşvet ve sahtekarlıkla mücadelede görevden alma, sürgün hatta katle kadar giden cezalar verilmiştir. Örneğin kadılar taifesinden zağra-i atik müvekkili (fermanlara tuğra çeken kimse) Mehmet Bey, sahte ferman düzenlediği gerekçesiyle Limni Adasına sürgün edilerek cezalandırılmıştır.²⁵ Bunun gibi daha birçok ceza ve önlem alınsa da Osmanlı devletinde görülen ekonomik, askeri ve sosyal gerilemelerin de etkisiyle rüşvetin ilerleyişi durdurulamamıştır. Tarihi süreç beraberinde bir devamlılık da getirdiği için rüşvet, ilk dönem toplumlarından günümüze kadar form değiştirerek varlığını sürdürmüştür.

Rüşvetin tarih boyunca tüm toplumlarda rastlanan ve ilahi dinler tarafından yasaklanan bir vakıa olduğu ortadadır. İlahi bir dine mensup olsun olmasın toplumların her dönemde rüşvet suçuna değişik yaptırım ve ağır cezalar uygulamaları da insan tabiatının, adaleti engelleyen bir durum olarak değerlendirilen rüşveti kabul etmediğini göstermektedir. Rüşvet konusu genellikle İslam hukuku kapsamında değerlendirilmiştir. Mevcut tezler içerisinde tespit edebildiğimiz iki tez de İslam hukuku alanında yapılan tezler olup konu genel kapsamda değerlendirilirken hâkimin rüşvet almasıyla ilgili konulara da atıfta bulunulmuştur.²⁶ Saffet Köse'nin "İslam

²⁰ Akarsu, "İlk Dönem İslâm Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü", 69-70.

²¹ Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Rüşvet*, 58.

²² Erdoğan Merçil, "Selçuklularda Zengin Emirler", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 1/28 (Haziran 2013), 202.

²³ Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Rüşvet*, 81.

²⁴ Kemal Daşcıoğlu, "Osmanlı Döneminde Rüşvet ve Sahtekarlık Suçları ve Bunlara Verilen Cezalar Üzerine Bazı Belgeler", *Sayıştay Dergisi*, 59 (Ekim 2005), 120-121.

²⁵ Daşcıoğlu, "Osmanlı Döneminde Rüşvet", 121.

²⁶ Mehmet Ümütlü, *İslam Hukukunda Rüşvet Suçu ve Hukukî Sonuçları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Ömer Faruk Şentürk, *İslam*

Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası” makalesinde de rüşvetin tanımı, diğer dinlerde rüşvet, rüşvet suçu ve cezası, hakimliğe atanmak için rüşvet verilmesi, rüşvet alan hakimlerin verdiği hükümler gibi konular İslam hukuku ekseninde incelenmiştir. Ancak hakimlerin rüşvet almalarının yasaklandığı hadisler hakkında herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Hadislerde rüşvet konusunu inceleyeceğimiz bu makalede konuyla ilgili rivayetler iki bölümde incelenecek, ilk bölümde sadece genel olarak rüşvetin yasaklandığı rivayetler, ikinci bölümde ise hakimlerin rüşvet almasının haramlığı konusundaki rivayetlerin tahlil ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. Genel Olarak Rüşvetin Yasaklandığı Hadislerin Değerlendirilmesi

“Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin. Kendiniz bilip dururken, insanların mallarından bir kısmını haram yollardan yemeniz için o malları hâkimlere (idarecilere veya mahkeme hâkimlerine) vermeyin.”²⁷ âyeti hem genel manada rüşveti yasaklamakta hem de özellikle yetkili kimselere, hâkimlere rüşvet verilmemesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Rüşvetle ilgili hadislerde genellikle Allah ve Resûlü'nün lanetinin, rüşvet alanların ve verenlerin üzerine olduğu, rüşvet alanın da verenin de cehennemlik olduğu gibi bu günahı işleyenlerin yaptırımı yüksek cezalarla karşılaşacakları ifade edilmektedir. Bu konuda en meşhur rivayet şudur:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذُئْبٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنِ أَبِي سَلَمَةَ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ»

Abdullah b. Amr şöyle dedi: “Resûlullah (s.a.v.) rüşvet verene de alana da lanet etti.”²⁸

Bu hadisi Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce Abdullah b. Amr tarihi ile rivayet etmişlerdir.²⁹ Tirmizî bu hadisin “hasen sahih” olduğunu belirtmiştir.³⁰ Elbânî de bu hadislerin sahih olduklarını zikretmiştir.³¹ İbn Mâce, “Resûlullah'ın laneti” yerine “Allah'ın laneti” lafzını kullanmıştır.³²

Ahmed b. Hanbel, aynı lafız ve senedle hadisi rivayet etmiş, Şuayb Arnâvût isnadının

Hukukunda Rüşvet (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996); Saffet Köse, “İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11, (2008).

²⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, çev. Ali Özek, Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2015), el-Bakara 2/188.

²⁸ Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 4 (No. 3580).

²⁹ Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 4 (No. 3580); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1975), Tirmizî, “Ahkâm”, 9 (No. 1337); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye-Faysal İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), İbn Mâce, “Ahkâm”, 2 (No. 2313).

³⁰ Tirmizî, “Ahkâm”, 9 (No. 1337).

³¹ Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 4 (No. 3580); Tirmizî, “Ahkâm”, 9 (No. 1337); İbn Mâce, “Ahkâm”, 2 (No. 2313).

³² İbn Mâce, “Ahkâm”, 2 (No. 2313).

kavî, ricâlinin ise Şeyhayn'ın sika ricâlinin olduğunu zikretmiştir.³³ Hadisi İbn Hibbân, Beyhakî ve Hâkim en-Nîsâbü'rî de aynı sened ve benzer lafızlarla rivayet etmişlerdir.³⁴ Zehebî, *Telhîsü'l-Müstedrek* adlı eserinde hadisin sahih olduğunu söylemiştir.³⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm aynı senedle ve "Resûlullah" yerine "Allah" lafzını getirmek suretiyle bu hadise yer vermiştir.³⁶ Taberânî de bu hadisleri benzer lafızlarla ve aynı senedle Abdullah b. Amr tariki ile (*Mu'cemü'l-kebir*'inde Ümmü Seleme tariki ile) rivayet etmiştir.³⁷

Lanet, Allah'ın rahmetinden uzak olmak manasına gelmektedir. "Resûlullah bir kişiye lanet etti." denildiğinde Resûlullah'ın o kişinin Allah'ın rahmetinden uzak kalmasını istediği anlaşılabilir gibi o kişinin ilâhî rahmetten uzak olduğunu bildirdiği manası da çıkarılabilir.³⁸ Buradaki lanet kelimesinin anlaşılması için öncelikle bu kelimenin İslâm'dan önceki kullanımlarını incelemek gerekmektedir. Câhiliye döneminde la'în kelimesinin kabilesinden kovulan biri için kullanıldığı görülmektedir. Bu dönemde kabilenin anlayışına ters bir davranışta bulunan bir kimse kabilesinin himayesinden yararlanamaz ve bir nevi kabilesinden kovulmuş sayılırdı. Bu durumda olan kişiye de la'în denilirdi. Kuran'da lanet kelimesi, Allah'ın rahmetini kesmesi, ahirette ise cezalandırılacağı manalarını taşımaktadır.³⁹ Dolayısıyla lanet kelimesinin tercih edilme nedeninin caydırıcılık olduğu söylenebilir.

Rüşvetin yasaklanmasıyla ilgili diğer bir rivayet de şöyledir:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَهْلٍ بْنُ أَبِي بَرْقٍ قَالَ: نَا عَلِيُّ بْنُ بَحْرٍ قَالَ: نَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي ذَبِّبٍ، عَنْ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ

³³ Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel el-Ehâdis müzile bi ahkâmî Şuayb Arnavût aleyhâ*, (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/164 (No. 6532).

³⁴ Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahihi İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*, thk. Şuayb Arnavût, 2. basım, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 11/467 (No. 5076); Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ li'l-Beyhakî ve fi zeylihî el-Cevherü'n-Nakî*, birinci basım, 10 cilt, (Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Meârif, 1344), Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/138 (No. 20982); Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (Zehebî'nin *Telhîsi* ile birlikte) thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, 4 Cilt. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411-1990), Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 4/115 (No. 7066).

³⁵ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Telhîsü'l-Müstedrek (Hâkim'in Müstedrek'i ile birlikte)*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, 4 Cilt. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411-1990) 4/115 (No. 7066).

³⁶ Ebü Bekr Abdürrezzak b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musanef*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 8/148 (No. 14669).

³⁷ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamîd b. Abdülmecid es-Selâfi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), (No. 951); Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarik b. 'Avdullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, (Kahire: Dârü'l-Harameyn, ts.), *el-Mu'cemü'l-evsat*, 2/295 (No. 2026); Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr (er-Ravdu'Dânî)*, thk. Muhammed Şekür, 2. Basım, 2 cilt, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî – Ammân: Dâru Amâr, 1985), 1/57 (No. 58).

³⁸ Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, çev. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983), 6/368.

³⁹ Ramazan Meşe, "Kuran'da Lanet Kelimesinin Semantik Analizi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2015), 222.

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي فِي النَّارِ»

Abdullah b. Amr şöyle dedi: “Rüşvet alan da rüşvet veren de cehennemdedir.”⁴⁰

Bu hadisi Taberânî, Abdullah b. Amr tariki ile *Mu‘cemü’s-sağîr* ve *Mu‘cemü’l-evsat* adlı eserlerinde rivayet etmektedir. Bezzâr’ın *Müsned*’inde de başka bir tarikle bu hadise yer verilerek yalnızca Abdullah b. Amr’dan gelen rivayetin bilindiği zikredilmektedir.⁴¹ Elbânî, Taberânî’nin rivayet ettiği bu hadisin ravilerinin sika ve maruf olduğunu zikretmektedir.⁴² İbnü’l-Mülakkın da isnadının ceyyid olduğunu ifade etmektedir.⁴³

Ebû Humejd es-Sâ’idî’den nakledilen zekât toplamakla alakalı bir hadiste de rüşvet almanın yasak oluşu kıyamet gününün sahnelerine atıf yapılarak gayet belîğ bir şekilde şöyle anlatılmaktadır; “Resûlullah (s.a.v.) İbn Lûtbe’yi zekat toplaması için gönderdi. Döndüğünde “Bu sizindir, bunlar da bana verildi.” dedi. Bunun üzerine Nebî (s.a.v.) “Eğer o kişi sözünde doğru ise babasının ya da annesinin evinde otursaydı da kendisine hediye gelseydi ya! Allah’a yemin ederim ki sizden biriniz haksız olarak bir şey alırsa, kıyamet gününde o aldığı şeyi yüklenmiş vaziyette Allah’ın huzuruna çıkar. Ben sizden herhangi birinizin Allah’ın huzuruna böğüren bir deve veya bir inek ya da meleyen bir koyun yüklenmiş vaziyette mi çıkacağınızı kesinlikle bilemem. Daha sonra Resûlullah (s.a.v.) koltuklarının altı görülünceye kadar ellerini havaya kaldırıp ‘Allah’ım! Tebliğ ettim mi?’ dedi.”⁴⁴ Hadis müttefekun aleyhtir. Ayrıca Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde aynı tarikle yer almış, Elbânî bu hadisin sahih olduğunu zikretmiştir.⁴⁵

Hediye almanın rüşvetle ilişkisi kapsamında Ebû Humejd es-Sâ’idî’nin Resûlullah’tan rivayet ettiği şu hadisi de aktarmak yerinde olacaktır: “Ummâllerin hediye almaları

⁴⁰ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsat*, 2/295 (No. 2026); Taberânî, *el-Mu‘cemü’s-sağîr*, 1/57 (No. 58).

⁴¹ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlîk el-Bezzâr el-Basrî, *Müsnedü’l-Bezzâr Bismî’l-Bahrî’z-Zehâr*, thk. Mahfuz Rahman Zeynullah, (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1988/2009), 3/247 (No. 1037).

⁴² Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Da’îfü’t-Terğîb ve’t-Terhîb*, (Riyad: Mektebetü’l-Meârif li’-Neşr ve’t-Tevzî’, 2000), 79.

⁴³ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alf b. Ahmed el-Ensârî el-Misrî İbnü’l-Mülakkın, *el-Bedrü’l-münîr fi tahrîri’l-ehâdis ve’l-âsârî’l-vâkıa fi’ş-şerhi’l-kebîr*, thk. Mustafa Ebû’L-Gayt, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal, 9 Cilt, (Riyad: Dârü’l-Hicret li’-Neşr ve’t-Tevzî’, 2004), 6/469.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. (byy: Dâru Tavku’n-Necat, 1422), Buhârî, “Hiyel”, 15 (No. 6979); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*. ed. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâsî’l-Arabî, ts.), Müslim, “İmare”, 27 (No. 1832); Ebû Dâvûd, “İmare”, 11 (No. 2946); Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Müsnedü’s-Şâfiî*, (Beyrut: Dâru’l Kütübü’l-İlmiyye, 1400), Şâfiî., *el-Müsnedü’s-Şâfiî*, 1/98; Abdürrezâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 4/53 (No. 6950); Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfi, *el-Kitâbü’l-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*. ed. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/444 (No. 21962); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/423 (No. 23646); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behram b. Abdussamed ed-Dârimî et-Temimî. *Sünenü’l-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. (Arabistan: Dâru’l-Muğnî li’-Neşr ve’t-Tevzî’, 1412-2000), 2/1038 (No. 1711); Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Müşkilil-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût, 16 cilt, 1. Basım, (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1994), Tahavî, *Şerhu Müşkilil-Âsâr*, 11/118 (No. 4334); Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsat*, 9/55 (No. 9114); Taberânî, *el-Mu‘cemü’s-sağîr*, 2/90 (No. 838); Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 7/16 (No. 13552).

⁴⁵ Ebû Dâvûd, “İmare”, 11 (No. 2946)

*gulûldür. (Hakkı olmayan mala el uzatıp hıyanet etmektir.).*⁴⁶ İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401), Ebû Humeyd es-Sâ'idî'nin Resûlullah'tan rivayet ettiği bu hadisin senedinin hasen olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Nevevî (öl. 676/1277), bir önce bahsi geçen zekat toplamakla görevlendirilen İbn Lütbe hadisini ummâllerin hediye almalarını haram olması bâbında zikretmektedir.⁴⁸ Bedreddin Aynî (öl. 855/1451), "hedâyâ'l-ummâl" bâbında "ummâl" kelimesinin "âmil" kelimesinin çoğulu olduğunu ve "âmil" kelimesinin Müslümanların işlerini idare eden ve üzerine alan kimseler olduğunu ifade etmektedir. "هدايا العمال غلول" ve "هدايا الأمراء غلول" hadislerinde geldiği gibi o bâbı bu şekilde açıklamış olmaktadır.⁴⁹ Yine bu kapsamda Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edilen şu hadis de zikredilebilir: "Emirlerin hediye almaları hırsızlıktır."⁵⁰ Heysemî (807/1405), *Mecmau'z-zevâid*'de Câbir b. Abdillâh tarihi ile nakledilen bu hadisin isnadının hasen olduğunu zikretmektedir.⁵¹

Rüşvetle ilişkilendirilebilecek bir başka hadiste Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Ey insanlar! Sizden biriniz bizim işimizin başına getirilir de o işten hâsıl olan bir işneyi veya daha küçüğünü bizden gizlerse (gizlediği şey onun boynuna geçecek) bir (bukağı) zincirdir. (Bu kimse) kıyamet gününde Allah'ın huzuruna onunla gider." Ensardan siyah bir adam ayağa kalktı. -Râvî Adî b. Amîra el-Kindî "Sanki (şu anda) ben o adamı görüyor gibiyim" demektedir- "Ey Allah'ın Resûlü! Görevimi benden geri al." dedi. Peygamber ona "Bu sözü söylemenin sebebi nedir?" diye sordu. O da "Ben seni şöyle şöyle derken işittim." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Ben bu sözü yine de söylüyorum. Bizim bir işte görevlendirdiğimiz kimse, bu görevi esnasında halktan almış olduğu malların azını da çoğunu da bize getirsin. Bu işinden dolayı kendisine verilene alsın. Alınması yasaklanan şeyi de almasın." buyurdu.⁵²

Mezkur hadisi Müslim, Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel, Adî b. Amîra el-Kindî tarihi ile benzer lafızlarla rivayet etmişlerdir.⁵³ Elbânî, Ebû Dâvûd'un bu rivayetinin sahih olduğunu zikrederken Şuayb Arnâvût, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen hadisin isnadının Müslim'in şartına göre sahih olduğunu söylemiştir.⁵⁴ Abdürrezzâk b. Hemmâm, İbn Ebî Şeybe, İbn Huzeyme, Beyhakî ve Taberânî de aynı senedle ve benzer rivayetlerle bu hadise yer vermişlerdir.⁵⁵

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/424; Gulûl kelimesi, mal taksimi yapılmadan önce malları gizlice çalmak, hıyanet etmektir. Bk. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîb'l-hadis*, 3/380.

⁴⁷ Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkın, *Tuhfetü'l-muhtâc ilâ edilleti'l-minhâc*, thk. Abdullah b. Sîaf el-Lihyânî, 2 cilt, 1. Basım, (Mekke: Dâru'l-Hira, 1406), 2/572-573 (No. 1772).

⁴⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim b. Haccâc*, 2. Basım, 8 cilt, (Beyrut: Dâru'l-hyâit-Türâsî'l-Arabî, 1392), 12/219, Müslim, "İmâre", (1832), 26.

⁴⁹ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüdîin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-gâfir şerhu Sahih'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-fikir,ts.), 24/252.

⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/444 (No. 21958); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/168 (No. 4969); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/138 (No. 20978).

⁵¹ Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî, 10 cilt, (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994, 1414), 4/151 (No. 6743).

⁵² Ebû Dâvûd, "Akdiye", 5 (No. 3581).

⁵³ Müslim, "İmâre", 30, (No. 1833); Ebû Dâvûd, "Akdiye", 5 (No. 3581); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/192 (No. 17753).

⁵⁴ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 5 (No. 3581); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/192 (No. 17753).

⁵⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 4/57 (No. 6955); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/525 (No.

Söz konusu hadiste memurların görev sırasında halktan topladıkları malları hangi sıfatla alırlarsa alsınlar devlet hazinelerine teslim etmelerinin gerekliliği anlatılmaktadır. Şayet geri vermezlerse ahiret gününde aldıkları o malların bukağı şeklinde o görevlilerin ayağına geçirileceği ifade edilmektedir. Çünkü görevli kişilerin aldıkları o mallar rüşvet sayılmaktadır.

Bu açıdan memurun, önceden hediyeleştiği kimseler ve akrabalarından başka kimselerden hediye alması haramdır. Sıla-i rahim sayıldığı için akrabalarından, eski muhabbetlerinin süregelmesi için adeti olduğu üzere önceden hediye aldığı kimselerden hediye kabul etmesi caizdir. Ancak bu istisnaların dışındakilerden hiçbir surette hediye kabul edemezler. Söz konusu hadis ve “Memurların hediye alması ihanettir.” hadisi de bu durumu açıkça ifade etmektedir.⁵⁶

İslâmiyet’in üzerine hassasiyetle eğildiği adâlet sistemini zedeleyen en önemli unsur olan rüşvet, hadislerden de anlaşılacağı üzere büyük bir günah olduğuna işaret edilerek yasaklanmaktadır. Ali el-Kârî’nin, rüşveti hakkı iptal ederek batılı daim kılmak üzere verilen menfaat olarak değerlendirdiği, zulmü önlemek için menfaat verilmesinde bir sakınca olmadığını belirttiği ifade edilmektedir. Ancak bu meselede rüşveti alan kişinin dava ile ilgilenen bir hâkim ya da yetkili olmaması gerekmektedir. Zira davayı adâletle yürütmeleri icab ettiği için bu konu hakkında rüşvet almaları caiz olmamaktadır. Hanefî âlimlerden olan İbn Melek de bu görüşü benimsemektedir.⁵⁷ *Mecmau’l-bahreyn*’de de kendi hakkını ortaya çıkarması ya da haksızlığı önlemek için bir kimsenin verdiği malın rüşvet olmadığı ifade edilmektedir.⁵⁸

Buraya kadar İslam’da rüşvetin yasaklanması ile ilgili hadisleri genel hatları ile aktararak konunun hadisler nezdinde nasıl zikredildiğini ifade etmeye çalıştık. Bu açıdan altı hadis inceledik. Yer yer yukarıda da zikredildiği üzere bunlardan üçü hakkında “sahih”, ikisi hakkında “hasen”, biri hakkında ise “ceyyid” değerlendirmesi yapılmaktadır. Sened tahlili kısmındaki ravilerin sened ve muhteva yönünden değerlendirilmesi ise yalnızca ana konumuzu oluşturan hâkimlerin rüşvet almasının haramlığı başlığı altında incelenecektir.

2. Hâkimlerin Rüşvet Almasının Haramlığı Konusundaki Hadislerin Değerlendirilmesi

Konuyla ilgili tespit edebildiğimiz rivayetlerden bazılarında özellikle Resûlullah’ın laneti vurgulanırken bazılarında ise rüşvetin suht (haram kazanç yolu) olarak ifade edildiği

33534); Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü’rî, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî, 4 cilt, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.), 4/53 (No. 2338); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 4/158 (No. 7912); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 17/106 (No. 256).

⁵⁶ Ebû Dâvûd, *Süneni Ebî Dâvûd Terceme ve Şerhi*, çev. Necati Yeniçel – Hüseyin Kayapınar, 13/161; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/424, (No. 23649).

⁵⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd Terceme ve Şerhi*, çev. Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar, redaksiyon: Mehdi Ali Seçkin, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1991), 13/159. Geniş bilgi için bkz. Ebû’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü’l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti’l-Mesâbih*, (Beyrut: Dârü’l-Fikir, 2002), 6/2437 (No. 3753).

⁵⁸ Ebû’l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba’lebekî el-Bağdâdî İbnü’s-Sââtî, *Mecmau’l-bahreyn ve mülteka’n-neyyireyn*, thk. İlyas Kaplan, (Beyrut: Dârü’l-Kütüb’l-İlmiyye, 2005), 740.

Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd Terceme ve Şerhi*, trc. Necati Yeniçel – Hüseyin Kayapınar, 13/159.

görülmektedir. Bundan dolayı rivayetleri iki grupta incelemeye çalışacağız.

2.1. Resulullah'ın Hüküm Verirken Rüşvet Alana da Verene de Lanet Etmesi ile İlgili Hadisin Değerlendirilmesi

Hâkim, lügat olarak insanlar arasında hükmü uygulayan kişiye denir. Asma'î (öl. 216/831), hükûmet kelimesinin aslının, bir kişiden zulmü kaldırmak olduğunu ve zâlim olan bir kimsenin zulmünü engellediği için insanlar arasında hâkim kelimesinin bu şekilde isimlendirildiğini ifade etmektedir.⁵⁹

Hâkimlerin rüşvet almalarını yasaklayan hadisler araştırıldığında Kütüb-i Sitte'de bizzat "h-k-m" hâkim kelimesinin kullanıldığı sadece bir hadis bulunduğu ve sahih olarak değerlendirilen bu hadisin Tirmizî'nin *Sünen*'inde yer aldığı görülmektedir. Öncelikle aşağıda nakledilen bu hadisin başka hangi kaynaklarda geçtiği, sahihlik durumu ve senedindeki ravilerin tahlili yapılacaktır. Söz konusu hadis şu şekilde rivayet edilmiştir:

«حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّأْسِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ فِي الْحَكْمِ»»

Ebû Hüreyre şöyle rivayet etmiştir: *"Resûlullah (s.a.v.) (hüküm verme ile ilgili konularda, hükmederken) rüşvet alana da verene de lanet etti."*⁶⁰

Sened Tahlili:

Kuteybe b. Saîd b. Cemîl b. Tarîf b. Abdillâh es-Sekafî Ebû Recâ' el-Belhî el-Bağlânî (öl. 240/854): Yahyâ b. Maîn (öl. 233/847), Ebû Hâtîm (öl. 277/890) ve Nesâî (öl. 303/915), Kuteybe hakkında "sika" değerlendirmesini yapmışlardır.⁶¹ İbn Hacer (öl. 852/1449) de kendisine "sika, sebt" nitelemesini yapmaktadır.⁶²

Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh el-Yeşkurî el-Vâsıtî el-Bezzâz (öl. 176/792): Ebû Zür'a (öl. 264/877), kendisinin yazdığı kitaplardan okuduğu zaman "sika" olduğunu belirtmektedir. Ebû Hâtîm ise onu "sadûk, sika" olarak nitelemekte, kitaplarının "sahih" olduğunu, hıfzından rivayet ederse rivayetleri karıştırabildiğini zikretmektedir.⁶³ İbn Hacer de kendisi hakkında "sika, sebt" değerlendirmesini yapmaktadır.⁶⁴

Ömer b. Ebî Seleme; Abdullah b. Abdülesed b. Hilâl b. Abdillâh el-Kureşî el-Mahzûmî Ebû Hafs (öl. 83/702): Hz. Peygamber'in üvey evlatlığıdır. Sahabîdir.⁶⁵ Ebû Avâne

⁵⁹ Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcû'l-arûs*, (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 8/252; İbrahim Mustafa vd., (Kahire Arap Dil Kurumu tarafından çıkarılan sözlük), *el-Mu'cemü'l-vasît*, 2 cilt, (Kahire: Dârü'd-Da've, ts.), 1/190.

⁶⁰ Tirmizî, "Ahkâm", 13 (No. 1336).

⁶¹ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl-fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşar Avvâd Marûf, (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1980), 23/523-534 (No. 4852).

⁶² Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. (Suriye: Dârü'r-Rüşd, 1986), 1/799 (No. 5522).

⁶³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/441-448 (No. 6688).

⁶⁴ İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 1/580 (No. 7407).

⁶⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/372-378 (No. 4246).

Vaddâh b Abdillâh'tan hadis nakletmiştir.⁶⁶

Ömer b. Ebî Seleme'nin Babası Ebû Seleme Abdullah b. Abdülesed b. Hilâl b. Abdillâh b. Ömer b. Mahzûm el-Kureşî Ebû Seleme el-Mekkî (öl. 4/625): Resûlullah'ın sût kardeşidir. Sahabenin en faziletliileri arasındadır.⁶⁷

Ebû Hüreyre Abdurrahman b. Sahr (öl. 58/677): Sahabîdir.⁶⁸

Tirmizî, naklettiği Ebû Hüreyre hadisi hakkında “hasen” hükmü vermekte, Elbânî de Tirmizî'nin naklettiği Ebû Hüreyre hadisini sahih olarak değerlendirmektedir. Tirmizî bu bapta Abdullah b. Amr, Âişe, İbn Hadîde ve Ümmü Seleme hadislerinin de geldiğini nakletmektedir.⁶⁹

Hadis kaynaklarında ağırlıklı olarak Ebû Hüreyre tariki ile gelen rivayetlere yer verilmekte olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Tahavî'nin *müşkilü'l-âsâr*'ında “hakem” lafzını kullanmak suretiyle Ümmü Seleme tarikine yer verdiği tespit edilmiştir.⁷⁰ Şuayb Arnavût (öl. 2016), Ümmü Seleme hadisinin “hasen li gayrihi” olup isnadının zayıf olduğunu zikretmektedir.⁷¹

Tirmizî, bu bapta en iyi ve en sahih isnadla gelen hadisin Ebu Seleme-Abdullah b. Amr tariki ile gelen bir başka hadis olduğu bilgisini Abdullah b. Abdirrahmân'dan işittiğini ifade etmektedir.⁷²

Ebû Hüreyre hadisi aynı sened ve metinle Hâkim'in *Müstedrek*'inde ve Tahavî'nin *Şerhu müşkili'l-âsâr*'ında rivayet edilmektedir.⁷³ Şuayb Arnavût, Tahavî'nin naklettiği bu hadisin isnadının hasen, ricalinin ise Ömer b. Ebî Seleme hariç sika olduğunu belirtmekte ve Ömer b. Ebî Seleme'nin ise sadûk olup Sünen sahiplerinin kendisinden hadis aldığını, muhalefet olmadığı takdirde hadislerinin hasen sayıldığını ifade etmektedir.⁷⁴ Zehebî, *Telhîsü'l-Müstedrek*'inde bu hadis hakkında değerlendirme yapmayıp sükut etmektedir.⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, bu hadisi Ebû Avâne'den itibaren aynı sened olmak üzere Resûlullah yerine Allah lafzını getirmek suretiyle rivayet etmektedir.⁷⁶ Şuayb Arnavût, bu hadisin sahih li gayrihi olduğunu isnadının ise hasen olduğunu zikretmektedir.⁷⁷

Görüldüğü üzere sened tahlili yapılan hadisteki tüm ravilerin yaş itibari ile birbirlerinden hadis nakletmelerinin uygun olduğu, sened zincirinde ise herhangi bir

⁶⁶ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 30/441 (No. 6688).

⁶⁷ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/187-188 (No. 3369); İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/310 (No. 3420).

⁶⁸ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 34/366-378.

⁶⁹ Tirmizî, “Ahkâm”, 13 (No. 1336).

⁷⁰ Tahavî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavût, 16 cilt, 1. basım, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994), 14/335.

⁷¹ Tahavî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/335.

⁷² Tirmizî, “Ahkâm”, 13 (No. 1336).

⁷³ Hâkim en-Nisâbü'r, *el-Müstedrek*, 4/115 (No. 7067); Tahavî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/337 (No. 5662).

⁷⁴ Tahavî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/337.

⁷⁵ Zehebî, *Telhîsü'l-Müstedrek*, 4/115 (No. 7067).

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 2/387 (No. 9019).

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 2/387 (No. 9019).

kopukluğun olmadığı, ravilerin tamamının ise sika, sebt olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hadis âlimlerinin hadisin senedi hakkındaki yorumlarını da dikkate alarak bu hadisin isnadının sahih olduğu söylenebilir.

2.2. Rüşvetin Suht Sayılmasıyla İlgili Rivayetler

Değerlendirilmesi yapılan esas hadis dışında özellikle hâkimlerin rüşvet almalarını yasaklayan ve mevkuflar olarak değerlendirilen dört rivayet daha tespit edilmiştir. Bu dört rivayette de hükümde rüşvetin suht olduğu ifadesi yer almaktadır. Suht kelimesine bakıldığında ise bu kelimenin Yahudilerin sıklıkla haram (suht) yemeleri sebebiyle kınandıkları Mâide sûresinin 42. âyetinde yer aldığı ve genel olarak bu kelimenin haram kazanç yolları olarak ifade edildiği görülmektedir.⁷⁸

2.2.1. Birinci Rivayet

حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ، حَدَّثَنَا عَثْمَانُ بْنُ عَمَرَ، حَدَّثَنَا فِطْرُ بْنُ خَلِيفَةَ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ، عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: مَا السُّحْتُ؟ قَالَ: «الرِّشَاءُ»، فَقَالَ: فِي الْحَكْمِ؟ قَالَ: «ذَلِكَ الْكُفْرُ، ثُمَّ قَرَأَ»: {وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} [المائدة: 44]

İnceleyeceğimiz rivayetlerin ilki Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin *Müsned'*inde yer almaktadır. Mesrûk şöyle dedi: “Abdullah ile birlikte oturuyordum. Bir adam ona “suht nedir?” diye sordu. Bunun üzerine onun rüşvet olduğunu söyledi. O adam bunun hüküm verirken mi geçerli olduğunu sorunca Abdullah b. Mesud onun küfür olduğunu söyledi ve Mâide 44. âyeti okudu.”⁷⁹

Hüseyin Selim Esed, bu rivayetin isnadının sahih olduğunu zikretmektedir.⁸⁰

Sened Tahlihi:

Muhammed: Bu ravinin kimliğini ilgili kaynaklarda tam olarak tespit edemedik. Ancak Hüseyin Selim Esed bu râvinin yer aldığı isnadın sahih olduğunu ifade etmektedir.⁸¹

Osman b. Ömer: Bu ravinin kimliğini ilgili kaynaklarda tam olarak tespit edemedik. Ancak Hüseyin Selim Esed bu râvinin yer aldığı isnadın sahih olduğunu ifade etmektedir.⁸²

Fitır b. Halife el-Kureşî el-Mahzûmî Ebû Bekr el-Kûfî (öl. 155/771): Yahyâ b. Sa'îd (öl. 198/813), Yahyâ b. Ma'în (öl. 233/847), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve İclî (öl. 261/874) onun hakkında “sika” değerlendirmesini yapmaktadırlar.⁸³

Mansûr b. Mu'temir b. Abdillâh b. Rebî'a Ebû İ'tâb el-Kûfî (öl. 132/749): Abdurrahmân b. Ebî Hâtim (öl. 327/938), babasının Mansûr hakkında “sika” değerlendirmesini yaptığını zikretmektedir. İclî, onun “sika” olduğunu, Kûfe halkının

⁷⁸ Köse, “Rüşvet”, 303.

⁷⁹ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temimî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed, 13 cilt, (Dimeşk: Dârül Me'mun li't-Türâs, 1404), 9/173 (No. 5266).

⁸⁰ Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 9/173 (No. 5266).

⁸¹ Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 9/173 (No. 5266).

⁸² Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 9/173 (No. 5266).

⁸³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/312-315 (No. 4773).

en sağlamı sayıldığını belirtmektedir.⁸⁴ İbn Hacer, onun “sika, sebt” olduğunu ve tedlis yapmadığını kaydetmektedir.⁸⁵

Sâlim b. Ebî'l-Ca'd Râfi' el-Eşcaî (öl. 97/715): Yahyâ b. Maîn, Ebû Zûr'a ve Nesâî kendisini “sika” olarak nitelemişlerdir.⁸⁶ İbn Hacer de kendisi hakkında “sika” değerlendirmesini yapmaktadır.⁸⁷

Mesrûk b. el-Ecda' el-Hemedânî el-Vâdî' Ebû Âişe el-Kûfî (öl. 63/682): İclî, onun “Kûfeli, sika” bir tabî olup Abdullah'ın ashabından biri olduğunu ve Kuran okutup fetva verdiğini kaydetmiştir. Muhammed b. Sa'd (öl. 230/844) da “sika” olduğunu ve “salih” hadisleri bulunduğunu zikretmiştir.⁸⁸ İbn Hacer de onu “sika” olarak değerlendirip kendisinin muhadram olduğunu zikretmiştir.⁸⁹

2.2.2. İkinci Rivayet

حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: كَانَ يَقَالُ: «الرُّشْوَةُ فِي الْحَكْمِ سُخْتٌ»

Bu bağlamdaki ikinci rivayet İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*inde şu şekilde yer almaktadır: Mansûr, İbrahim'den şöyle rivayet etmektedir: “*Hakimin hüküm verirken rüşvet alması haramdır.*” denilmekte idi.”⁹⁰

Sened Tahlili:

Ebû Abdillâh Cerîr b. Abdilhamîd b. Kurt ed-Dabbî er-Râzî (öl. 188/803): Muhammed b. Sa'd, onun “sika” olduğunu söylerken İbn Ammâr el-Mevsilî (öl. 242/856) onun “hüccet” olduğunu, kitaplarının ise “sahih” olduğunu kaydetmiştir. İclî ve Nesâî kendisi hakkında “sika” değerlendirmesini yapmıştır.⁹¹

Mansûr b. Mu'temir b. Abdillâh b. Rebî'a Ebû İ'tâb el-Kûfî (öl. 132/749): Abdurrahmân b. Ebî Hâtim, babasının Mansûr hakkında “sika” değerlendirmesini yaptığını zikretmektedir. İclî, onun “sika” olduğunu ve Kûfe halkının en sağlamı sayıldığını belirtmektedir.⁹² İbn Hacer de onun “sika, sebt” olduğunu ve tedlis yapmadığını kaydetmektedir.⁹³

İbrahim b. Yezîd b. Kays İbnü'l-Esved en-Neha'î Ebû İmrân el-Kûfî (öl. 96/714): İbn Hacer, kendisinin “sika” ve fakih olduğunu ve mürsel hadis rivayet ettiğini zikretmiştir.⁹⁴

⁸⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/546-554 (No. 6201); Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/313 (No. 4773).

⁸⁵ İbn Hacer, *Takrîbüt-Tehzîb*, 1/973 (No. 6908).

⁸⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/130-133 (No. 2142).

⁸⁷ İbn Hacer, *Takrîbüt-Tehzîb*, 1/226 (No. 2170).

⁸⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/451-456 (No. 5902).

⁸⁹ İbn Hacer, *Takrîbüt-Tehzîb*, 1/935 (No. 6601).

⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/443, (No. 21955).

⁹¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/75-76 (No. 116).

⁹² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/546-554 (No. 6201).

⁹³ İbn Hacer, *Takrîbüt-Tehzîb*, 1/973 (No. 6908).

⁹⁴ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/95 (No. 270).

2.2.3. Üçüncü Rivayet

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: عَنْ عاصِمٍ، عَنْ زُرِّ بْنِ حَبِيشٍ قَالَ: قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: «السُّحْتُ: الرِّشْوَةُ فِي الدِّينِ». قَالَ سَعْيَانُ: «يَعْنِي فِي الْحُكْمِ»

Bu konuda gelen üçüncü rivayet şöyledir; Abdürrezzâk b. Hemmâm, Âsım'dan o da Zirr b. Hubeyş'ten, o da İbn Mes'ûd'dan onun şöyle dediğini rivayet etmektedir: “Dinde (hüküm verirken) rüşvet almak, suhttür.” Süfyân, din kavramından kastedilenin hüküm verirken rüşvet almak demek olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵

Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın *Musannef*'indeki bu hadis Âsım'dan itibaren aynı sened ve lafızlarla Taberânî'nin *Mu'cemü'l-kebir*'inde de geçmektedir.⁹⁶

Sened Tahlili:

Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (öl. 211/826): Yemenli büyük hadis hâfızdır. Zehebî, kendisini “sika” olarak değerlendirmektedir.⁹⁷

Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd el-Esedî el-Kûfî (öl. 127/744): Ya'kûb b. Süfyân (öl. 277/890), onun “sika” olup hadislerinde muzdariplik olduğunu ifade etmiştir. Ebû Zür'a, kendisine “sika” derken Nesâî, “leyse bihî be's (Hadisi yazılır ve araştırılır.)” değerlendirmesini yapmıştır.⁹⁸ İbn Hacer, vehim sahibi olduğunu söyleyerek onu “sadûk” olarak değerlendirmiş, *Sahihayn*'daki hadislerinin sağlam, kıraatte ise hüccet olduğunu zikretmiştir.⁹⁹

Zir b. Hubeyş b. Hubâşe b. Evs b. Bilâl el-Kûfî (öl. 82/701): Muhadramdır. İbn Maîn ve İbn Sa'd kendisi hakkında “sika” değerlendirmesini yapmıştır. Ebû Nuaym ise vefatı sırasında 127 yaşında olduğunu zikretmiştir.¹⁰⁰

Abdullah b. Mes'ûd b. Gâfil b. Habîb Ebû Abdirrahmân el-Hüzelî (öl. 32/652): Sahabîdir.¹⁰¹

2.2.4. Dördüncü Rivayet

Konu ile alakalı olarak dördüncü rivayet Taberânî'nin *Mu'cemü'l-kebir*'inde şu şekilde rivayet edilmektedir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الصَّائِغُ الْمَكِّيُّ، ثنا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ، ثنا حَمَّادُ بْنُ يَحْيَى الْأَنْجِيُّ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: «الرِّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ كُفْرٌ، وَهِيَ بَيْنَ النَّاسِ سُحْتُ»

Muhammed b. Ali es-Sâiğ el-Mekkî'nin Sa'd b. Mansûr'dan, onun Hammâd b. Yahyâ el-Ebec'den, onun Ebû İshâk'tan onun da Ebu'l-Ahves'ten rivayet ettiğine göre İbn Mes'ûd şöyle demiştir: “Hüküm verirken rüşvet almak küfürdür. İnsanların kendi

⁹⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 8/147 (No. 14664).

⁹⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 9/226 (No.9099).

⁹⁷ Zehebî, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, 8/222.

⁹⁸ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 5/38-39 (No. 67).

⁹⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzib*, 1/471 (No. 3054).

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 3/321-322 (No. 597).

¹⁰¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzib*, 323. (3613).

*aralarında rüşvet alıp vermeleri ise suht yani haramdır.*¹⁰²

Heysemî, Taberânî'nin *Mu'cemü'l-kebir*'inde naklettiği hadisin ricallerinin sahih olan ricallerden olduğunu beyan etmektedir.¹⁰³

Sened Tahlili:

Muhammed b. Ali b. Zeyd el-Mekkî es-Sâîğ Ebû Abdillâh (öl. 291/903): Zehebî, kendisini "sika, imam" olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁴

Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî Ebû Osman el-Mervezî (öl. 227/841): Muhammed b. Abdillâh b. Nümeyr (öl. 234/848), Muhammed b. Sa'îd, Ebû Hâtim kendisi hakkında "sika" değerlendirmesini yapmaktadırlar. Harb b. İsmâil, Ahmed b. Hanbel'in ondan övgü ile bahsettiğini belirtmektedir.¹⁰⁵ İbn Hacer, onu "sika" olarak değerlendirirken, hafızasına olan güveninden dolayı yazdığı kitaplara bir daha dönüp bakmadığını belirtmektedir.¹⁰⁶

Hammâd b. Yahyâ el-Ebah es-Sülemî Ebû Bekr el-Basrî (öl. ?): Ahmed b. Hanbel onu "sâlihu'l-hadis" olarak nitelendirirken Yahyâ b. Ma'în onun hakkında "sika" değerlendirmesini yapmaktadır. İbn Hibbân onu *Sikât*'ta zikretmektedir.¹⁰⁷ İbn Hacer onu "sadûk" olarak zikredip hata ettiğini belirtmiş ve 8. tabakada yer aldığını zikretmiştir.¹⁰⁸

Amr b. Abdillâh b. Ubeyd Zîyuhmid Ebû İshâk es-Sebî'î el-Kûfî (öl. 127/744): Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma'în, Nesâî ve İclî kendisini "sika" olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁹ Aynı şekilde İbn Hacer de kendisini "sika" olarak nitelendirmektedir.¹¹⁰

Avf b. Mâlik b. Nadle Ebu'l-Ahves el-Eşca'î el-Kûfî: Yahyâ b. Ma'în kendisini "sika" olarak değerlendirmektedir. İbn Hibbân da onu *Sikât*'ta zikretmektedir.¹¹¹ İbn Hacer kendisini "sika" olarak nitelendirmekte ve Irak'ta Haccâc'ın valiliği zamanında 100 senesinden önce öldürüldüğünü zikretmektedir.¹¹²

Abdullah b. Mes'ûd b. Gâfil b. Habîb Ebû Abdirrahmân el-Hüzelî (öl. 32/652): Sahabîdir.¹¹³

Merfu olarak gelmeseler de buraya kadar zikredilen bu 4 rivayette de hüküm vermede rüşvetin suht (haram) olduğu açıkça ifade edilmektedir. Rüşvetin hükümde suht

¹⁰² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 9/226 (No. 9100).

¹⁰³ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî, 10 cilt, (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994, 1414), 4/199-200 (No. 7032).

¹⁰⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, 18 Cilt, (Kahire: Dârü'l-hadis, 2006), 10/459.

¹⁰⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/77-81 (No. 2361).

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 241 (No. 2399).

¹⁰⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/292-296 (No. 1492).

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 179 (No. 1508).

¹⁰⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/102-112 (No. 4400).

¹¹⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 423 (No. 5065).

¹¹¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/445-446. (No. 4548).

¹¹² İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 433 (No. 5218).

¹¹³ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 323. (3613).

sayılacağına dair yukarıda naklettiğimiz dört rivayetten birinci ve dördüncü rivayetlerin senedleri hakkında “sahih” değerlendirmesi yapılmaktadır. Dolayısıyla bu rivayetler de bir nevi hâkimlerin rüşvet almamaları gerektiğini destekleyen birer şahit konumundadır. Kurân-ı Kerim’de “Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin. Kendiniz bilip dururken, insanların mallarından bir kısmını haram yollardan yemeniz için o malları hâkimlere (idarecilere veya mahkeme hâkimlerine) vermeyin.”¹¹⁴ âyetinde de belirttiği gibi rüşvet sadece genel manada yasaklanmamakta aynı zamanda hükümde sözü geçen yetkili kimselerin yani hâkimlerin de rüşvet almamaları gerektiği özellikle vurgulanmaktadır. Yine rivayetlerde geçen rüşvet kelimesinin haram manasında kullanılan suht anlamına geldiği ve Allah’ın lanetinin hüküm verirken rüşvet alıp veren kimseler üzerine olacağı hadisi zikredilerek özellikle yargıda bulunacak olan kimselerin rüşvet almaları durumunda ciddi yaptırım ve cezalarla karşılaşacakları bildirilmektedir.

3. Hâkimlerin Rüşvet Alması ile İlgili Hadislerin Muhteva Yönünden Değerlendirilmesi

Suht kelimesi, genel manada kişiyi felakete götürecektir her türlü haram kazanç yolları anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁵ Bu bağlamda hadislerde geçen hükümde rüşvetin (adlı rüşvet) suht kapsamına dahil edildiği görülmektedir.¹¹⁶ Resûlullah (s.a.v.) suht yiyen bir kimsenin bedeninin cennete giremeyeceğini ve ateşin kendisine daha layık olduğunu bildirmektedir.¹¹⁷ İbn Sîrîn (öl. 110/728), suhtun “hükümde rüşvet” olarak zikredildiğini ifade etmektedir.¹¹⁸

Ömer b. Abdülazîz (öl. 101/720) bir hâkimin hüküm verirken hata etmemesi için hâkimin kavrayışı yüksek, akıllı, anlayışlı, iffetli, âlim, ilmi çok sorgulayan ve salîb bir kimse olması gerektiğini ifade etmektedir. Aynı, buradaki iffeti çirkin şeylerden uzak durmak olarak yorumlayıp hâkimin hediye şeklinde de olsa rüşvet almaması gerektiğini zikretmektedir. Salîb kelimesinin ise haksızlığın karşısında sağlam olarak dimdik duran, hak ile birlikte kuvvetli bir duruş sergileyen anlamında kullanıldığını ve hâkimin ilmi yönden kendini çok geliştirmesi, taraf tutmaması ve gevşek davranmaması gerektiğini belirtmektedir.¹¹⁹ Görüldüğü üzere hâkimlik makamına gelecek olan kişilerde zulmün ortadan kaldırılıp adâleti gerçekleştirebilmek için bazı vasıflar hassasiyetle gözetilmektedir. Bunların en başında da hâkimin rüşvet alarak Allah’ın koyduğu hükümleri değiştirip adâleti ortadan kaldırmaması gerektiği zikredilmektedir.

Bu konu ile ilgili olarak Hasan Basrî (öl. 110/728) Mâide sûresinin 44. âyetinden yola çıkarak Allah’ın, hâkimlerden hevâlarına göre hüküm vermeyeceklerine, hüküm verirken insanlardan korkmayacaklarına ve Allah’ın âyetlerini ufak bir para karşılığında

¹¹⁴ Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meâli, çev. Ali Özek, Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2015), el-Bakara 2/188.

¹¹⁵ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbî’l-hadis*, 2/345.

¹¹⁶ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhîr*, nşr. Münciye binti Hâdî en-Nefezî, (Beyrut: 1992), 4/263; İbnü’l-Feres, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, nşr. Münciye binti Hâdî en-Nefezî, (Beyrut: 2006), 2/424-425.

¹¹⁷ Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, 11/346; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/321, 399.

¹¹⁸ Buhârî, “İcâre”, 16.

¹¹⁹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 12/241.

satmayacaklarına dair söz aldığını belirtmektedir.¹²⁰

Cessâs (öl. 370/981) hâkimin rüşvet alması durumunda, biri rüşvet alması diğeri de haksız yere hüküm vermesi nedeniyle iki açıdan fâsık olacağını (günaha gireceğini) rüşvet veren kimsenin de yine bu şartları taşıdığını ifade etmektedir.¹²¹ “Hâkim, başkalarının hediyesini almamalı, bir malı kendisine kıymetinden noksana satmalarını veya kendisine borç vermelerini kabul etmemelidir. Bir hâkim ancak kendisinden rütbeten mukaddem olup kendisine hâkimliği veren zâtın hediyesini kabul edeceği gibi, kendi mahreminin hediyesini de kabul edebilir. Keza kendisinin hâkim olmadan önce dostu olup kendisine hediye vermek mutadı bulunan kimsenin de mutaddan ziyade olmayan hediyesini kabul edebilir. Elverir ki bunların bir davaları bulunmasını.”¹²²

İbn Âbidîn (öl. 1252/1836), İbnü'l-Hümâm'ın (öl. 861/1457) *Fethü'l-kadîr*'inde açıkladığı rüşveti dört maddede özetlemektedir.¹²³ Bu dört madde, Kâdîhân'ın (öl. 592/1196) *Fetâvâ* kitabının kadâ bâbında da geldiği gibi şöyledir: “Rüşvet dört kısımdır;

1) Her iki tarafa da haram olan rüşvet, kadı olmak için verilen rüşvettir. Rüşveti veren kadı olamaz. Bu şekilde verilen rüşveti alana da rüşvet haramdır, bu yolla kadı olmak da haramdır.

2) Bir davada lehinde bir hüküm almak için kadıya verilen rüşvet de bu münasebetle verilen karar haklı olsun olmasın, her iki taraf için haramdır.

3) Can veya mala bir zarar gelmesinden korkularak verilen rüşvet, alan için haram, veren için değildir.

4) Keza bir kimse malına göz dikildiğini anlayarak bu malın bir kısmını rüşvet olarak verirse, rüşvet veren bakımından helâl, alan bakımından haramdır. Alan bakımından helâl olmasının hilesi, verenin, rüşveti alanı, bir günlüğüne sabahtan akşama kadar, vermek istediği rüşvet tutarında bir meblağ ile çalıştırması (isticarı) dır. Çalıştırma (icare) akdi sahih bir akittir. Akitten sonra, çalıştırılan (isticar edilen) kimse, aldığı meblağı dilerse anlaşma gereği olan yere, dilemezse başka yere sarfeder. Bütün bunlar, rüşvetin önceden verilerek birisinden Sultan nezdinde aracılık istendiği durumda söz konusu olabilir. Eğer Sultan nezdinde düşen işimi yap diye ricada bulunulmuş olup hiçbir surette rüşvet söz konusu yapılmamış fakat o iş görüldükten sonra o işi yapana rüşvet verilirse, bazılarının göre bunu almak helâl sayılmaz, diğer bazılarının göre ise helal sayılır ki doğrusu da budur. Çünkü bu durumda bir kadirbilirlik ve bir iyiliğe iyilikle karşılık vermek (mücâzâte-ihsan) söz konusudur. İmam ve müezzine, bir şart koşulmadan hizmetlerine karşılık verilen ücret bu durumdadır.”¹²⁴

Beyzâvî (öl. 685/1286) hâkimlere bir şey vermenin rüşvet olacağını belirtmektedir. Zira

¹²⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 12/240.

¹²¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3 cilt, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 3/433.

¹²² Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istîlahâtü Fıkhiyye Kâmu'su*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1975), 8/220.

¹²³ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 5 Cilt, (Beyrut: Dârü İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 4/303-304.

¹²⁴ Halil Sahillioğlu, “İbn Nüceym'in Rüşvet Hakkındaki Risalesi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 22/1 (Mayıs 1966), 692-693.

kişi, bu yolla bir nevi yapmacık bir şekilde menfaat gözeterek kendi maksadına erişmiş olacaktır.¹²⁵ Dolayısıyla bu durum adâlet terazisinin dengelerini değiştirecektir.

Aynî (öl. 855/1451) Ömer b. Abdülazîz'in Resûlullah zamanında verilen şeye hediye denildiğini, ancak bugün onun adının rüşvet olduğunu belirttiğini kaydetmektedir.¹²⁶

Ahmed Bennâ (öl. 1117/1705) âlimlerden birinin şöyle dediğini zikreder: "Rüşvet alan ve veren bir kimse, Allah ve Resulünün lanetini hak etmektedir. Çünkü rüşvet Allah'ın ahkâmını değiştirmektir. Bu lanet ilk olarak Yahudilerde ortaya çıkmıştır. Şayet bu rüşvet hastalığı Müslümanlara da bulaşırsa onlar da Yahudiler gibi laneti hak etmiş olacaklardır."¹²⁷ Bu ifadelerden hangi dine mensup olursa olsun, hadislerde geçen rüşvetin alınması durumunda Allah ve Resûlû'nün lanetinin tüm din ve toplumlara karşı geçerli olacağı vurgulanmaktadır.

Mübârekpûrî (öl. 1865/1935) konu ile ilgili olarak Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) *Miškât* şerhi olan *Mirkât*'ında geçen şu sözü nakletmektedir: "Rüşvet, bir hakkı iptal etmek için ya da batılı gerçekleştirmek için verilen şeye denir. Ancak bir hakka erişebilmek için verilen veya kendisinden zulmü defetmek için verilen şeye gelince bunda bir beis yoktur. Aracı olan biri hak sahibini hakkına kavuşturmak için rüşvet alırsa bunda bir beis yoktur. Fakat bu üç şık da kadılık ve valilik dışında olan şeylerdedir. Kadı ve valilerin rüşvet almasında hiçbir cevaz yoktur. Zira hakkı haklı olana erişirmek, mazlumdan zulmü kaldırmak onların üzerine vaciptir. Böyle vacip olan bir görevde kadı ve valilerin rüşvet almaları caiz değildir."¹²⁸

Devlet memurunun rüşvet alması, devletin kendisine vermiş olduğu kamu hizmeti görevini kötüye kullanması hasebi ile hem üstlendiği göreve hem de devlete karşı bir güvensizlik oluşturmaktadır. Bunun bir sonucu olarak da rüşvet alan her memura genel olarak tüm devletlerde bir ceza verme görüşü benimsenmektedir.¹²⁹ Devlet memurlarında bile rüşvet suçu için yaptırımlar konusunda bu kadar hassasiyet gösterilmekte iken hâkimler gibi devletin en hassas terazisinde söz söyleme yetkisinin bulunduğu adli alanda gerçekleşecek olan rüşvet, devlete olan güveni tamamen sarsmakta ve rüşvetin en ciddi boyutunu oluşturmaktadır.

Sonuç

İslâm'ın ve İslam öncesi diğer ilâhî dinlerin hoş karşılamadığı, insanlık tarihi boyunca neredeyse tüm toplumların kınadığı rüşvet, adeta bulaşıcı bir hastalık gibi insandan insana hatta toplumlardan diğer toplumlara da sirâyet etmektedir.

Rüşvet, haklının haksızdan, hakkın batıldan ayırt edilememesine zemin hazırlayarak İslâmiyet'in üzerine titizlikle yaklaştığı adâlet sistemini pamparça etmektedir. Bu

¹²⁵ Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Bennâ es-Sââtî, *Fethu'r-rabbânî tertibi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî mea şerhihi Bülûğu'l-Emânî min Esrâri'l-Fethi'r-Rabbânî*, 24 cilt, (Kahire: Dâru'ş-Şihâb, ts.), 15/212.

¹²⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13/154.

¹²⁷ Sââtî, *Fethu'r-Rabbânî*, 15/212.

¹²⁸ Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, tashih. Abdülvehhab Abdülatîf, (Beyrut: Darulfikir, ts.), 4/565-566.

¹²⁹ Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Rüşvet*, 16.

nedenle özellikle yargı yetkisi bulunan hâkimlerin rüşvet alıp vermemeleri gerektiği üzerinde önemle durulmaktadır. Bulabildiğimiz kadarıyla “hâkim, hüküm” kelimelerinin açıkça kullanıldığı merfu olarak gelen tek hadis, Resûlullah’ın hüküm verirken rüşvet alana da verene (hâkim) de lanet ettiği hadistir. Sahih olarak değerlendirilen bu hadisin sened tahlili bölümünde tüm ravileri incelenmiş ve bu ravilerin tamamının sika olduğu tespit edilmiştir. Tirmizî, naklettiği Ebû Hüreyre hadisine “hasen” hükmü vermektedir. Elbânî ise Tirmizî’nin bu hadisini sahih olarak değerlendirmektedir.

İncelenen hadiste Resûlullah’ın lanetinin, hüküm verirken rüşvet alan ve veren (hâkim) üzerine olduğu bildirilmektedir. Hâkimlerin rüşvet almaları durumunda, Resûlullah’ın laneti gibi çok büyük bir cezaya çarptırılacakları açıkça vurgulanmakta ve sadece tüm insanların değil, bilhassa hükümlerin uygulayıcısı olan hâkimlerin de rüşvetten kaçınmaları gerektiği önemle bildirilmektedir. Zira hâkimlerin menfaat karşılığında kasten hükümlerini değiştirmeleri, bir nevi Allah’ın hükümlerini değiştirmeleri anlamına gelmektedir.

Hâkimlerin rüşvet almaları hakkındaki mevkuf olan dört rivayetin ikisinde hâkimlerin hüküm verirken rüşvet almalarının küfür olduğu belirtilmekte iken diğer iki rivayette ise bu durumun suht olduğu ifade edilmektedir. Suht ise bir kimseyi helake sürükleyen haram kazanç yollarından her biri için genel manada kullanılan bir kelimedir. Dolayısıyla hadislerde geçen hakimlerin aldıkları rüşvetin genel itibarıyla suht ekseninde yer aldığı görülmektedir.

Her ne kadar gasp edilen kimsenin hakkını almak ve zulmü engellemek için rüşvet verilebileceği ifade edilse de Hanefî âlimler, rüşveti alan kişinin kesinlikle davaya bakmakla görevlendirilen bir hâkim ya da yetkili bir kimse olmamasını şart koşmaktadırlar. Bu da rüşvet ile ilgili meselelerde hâkimlerin sorumluluğunun daha çok olduğunu göstermekte ve onların bu konuda daha çok hassasiyet göstermelerini gerektirmektedir.

Tüm insanlar için sınırları kesin olarak çizilen bir yasağın adâleti yerine getirmekle görevli olan hâkimleri kapsamı da pek tabidir. Zira yükledikleri misyon itibarı ile hâkimler, hem insanlara, hem devlete hem de Allah’a karşı daha çok sorumluluk taşımaktadırlar. Dolayısıyla onların sadece rüşvet konusunda değil, en ufak meselelerde bile üstlendikleri her vazifeyi hassasiyetle yerine getirmeleri gerekmektedir. Zaten hâkim olacak kişilerde aranan birçok kriter de onların çok titiz bir elemenden geçerek bu mevkiye gelebileceklerini göstermektedir. Dolayısıyla tüm insanları kapsayan genel bir rüşvet yasağı varken buna daha çok dikkat etmesi gereken hâkimlerin de ayrıca zikredilmesine gerek duyulmamış olabilir. Birçok hadis ve rivayetlerde hâkimlerde bulunması gereken vasıfların en ince ayrıntısına kadar zikredilmiş olması, İslâm’da adâlet anlayışına ne kadar değer verildiğini göstermektedir. Şüphesiz hâkimlerin rüşvet almalarını yasaklayan hadis de bu doğrultudadır. Zira adâlet, ancak hak ve hukuku gözeten, rüşvet almayan hâkimler tarafından tatbik edilebilir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403-1983.
- Akarsu, Murat. "İlk Dönem İslâm Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü". *Eskiye Dergisi* 37 (Aralık 2018), 57-79.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 2002.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel el-Ehâdis müzile bi ahkâmi Şuayb Arnavût aleyhâ*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî. *Umdetü'l-gârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-fikir, ts.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilatının Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1975.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-Kübrâ li'l-Beyhakî ve fî zeylihî el-Cevherü'n-Nakî*. 10 Cilt. Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Meârif, 1344.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî. *Müsnedü'l-Bezzâr bismi'l-Bahri'z-Zehâr*. thk. Mahfuz Rahman Zeynullah. 18 cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1975.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. by: Dârü Tavku'n-Necat, 1422.
- Canan, İbrahim. (Çev.) *Kütübi Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. edt. Ahmet Hikmet Ünalmiş, Ankara: Akçağ yay., 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. Fadl b. Behram ed-Dârimî et-Temîmî. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Arabistan: Dârü'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî'. 1412-2000.
- Daşcıoğlu, Kemal. "Osmanlı Döneminde Rüşvet ve Sahtekârlık Suçları ve Bunlara Verilen Cezalar Üzerine Bazı Belgeler". *Sayıştay Dergisi* 59 (Ekim 2005),119-124.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Humeyd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd Terceme ve Şerhi*. çev. Necati Yeniel, Hüseyin Kayapınar. Redaksiyon: Mehdi

- Ali Seçkin. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1991.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. el-Baḥrû'l-muḥîṭ. nşr. Münciye binti Hâdî en-Nefezî. Beyrut: 1992.
- Ebü Ya'lâ el-Mevsilî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Yalâ*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt, Dimeşk: Dârü'l- Me'mun li't-Türas, 1404.
- Erkut, Zekeriya. *Câhiliye Dönemi Ceza Hukuku ve İslâm Ceza Hukukuna Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. (Zeheb'nin *Telhîsi* ile birlikte) thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411-1990.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî. *Mecmau'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994/1414.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *ed-Dürer fî İhtisârî'l-Meğâzî ve's-Siyer*. thk. Şevki Dayf, 2. Basım, Kahire: Dârü'l-Meârif, 1119.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dârü'r-Rüşd, 1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahihu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb Arnavût. 18 Cilt. 2. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî. *Sahihu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, 4 Cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. çev. Haydar Hatipoğlu. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye-Faysal İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbî'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Ahmed et-Tanâhî. Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, ts.
- İbnü'l-Feres. Ahkâmü'l-Kur'ân. nşr. Münciye binti Hâdî en-Nefezî, Beyrut: 2006.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Misrî İbnü'l-

- Mülakkın. *Tuhfetü'l-muhtâc ilâ edilleti'l-minhâc*. thk. Abdullah b. Sîaf el-Lihyânî, 2 Cilt. Mekke: Dâru'l-Hira, 1406.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Misrî. el-Bedrî'l-münîr fî tahrîci'l-ehâdis ve'l-âsârî'l-vâkia fi'ş-şerhi'l-kebîr. thk. Mustafa Ebû'l-Gayt, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal. 9 Cilt, Riyad: Dâru'l-Hicret li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004.
- İbnü's-Sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekî el-Bağdâdî. *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İmamoglu, Hüseyin Vehbi. "Hz. Peygamber Döneminde Hukuksal Gelişim ve Yargısal Örgütlenme". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (Şubat 2013), 152-170.
- Köse, Saffet. "İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 11, (2008), 139-166.
- Köse, Saffet. "Rüşvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/303-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*. çev. Ali Özek, Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. basım, 2015.
- Merçil, Erdoğan. "Selçuklularda Zengin Emirler". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1/28 (Haziran 2013), 193-207.
- Meşe, Ramazan. "Kuran'da Lanet Kelimesinin Semantik Analizi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2015), 215-238.
- Mumcu, Ahmet. *Tarih İçindeki Genel Gelişimiyle Birlikte Osmanlı Devleti'nde Rüşvet(Özellikle Adli Rüşvet)*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-Vasît (Kahire Arap Dil Kurumu tarafından çıkarılan sözlük)*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'd-Da'Ve, ts.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl-fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Mübârekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. tsh. Abdülvehhab Abdüllatif. Beyrut: Daru'l-fikir, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Nâsirüddin el-Elbânî, Muhammed. *Da'îfü't-Terğîb ve't-Terhîb*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim b. Haccâc*. 2. Basım, 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1392.
- Sââtî, Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Bennâ es-Sââtî, *Fethu'r-rabbânî tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî meâ şerhihî Bülûğu'l-emânî min Esrâri'l-Fethi'r-Rabbânî*. 24 Cilt. Kahire: Dâru'ş-Şihâb, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. *el-Müsnedü'ş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400.
- Sahillioğlu, Halil. "İbn Nüceym'in Rüşvet Hakkındaki Risalesi". *Ankara Üniversitesi*

Hukuk Fakültesi Dergisi 22/1 (Mayıs 1966), 692-693.

Şentürk, Ömer Faruk. İslam Hukukunda Rüşvet. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tarik b. 'Avdullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dârü'l-Harameyn, ts.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mu'cemü's-sağîr (er-Ravdu'Dânî)*. thk. Muhammed Şekûr, 2. Basım, 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî – Ammân: Dâru Amâr, 1985.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi et-Tahâvî. *ŞerhuMüşkilil-âsâr*. thk. Şuayb Arnavût, 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1975.

Uslu, Rifat. "İslâm Yargı Hukukunda Hâkimlik Müessesesi". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/4 (Ekim 2018), 63-77.

Ümütli, Mehmet. İslam Hukukunda Rüşvet Suçu ve Hukukî Sonuçları. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. Telhîsü'l-Müstedrek (Hâkim'in Müstedrek'i ile birlikte), thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411-1990.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 18 Cilt, Kahire: Dârü'l-hadis, 2006.

Kitap Tanıtımları
Book Reviews
تعريف الكتب



Aydın USTA

Haçlı Seferlerinde Kuşatma

İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021. 328 sayfa. ISBN: 978-605-9787-13-0.

■ Abdurrahim ERGİN*

1095 yılında papa Urban'ın çağrısı ile başlayan Haçlı seferleri, Ortadoğu ve dünya tarihi açısından çok önemli bir vakıdır. Bu seferlerle birlikte İslam dünyasının ortasında 4 ayrı Haçlı Devleti kurulmuş ve bu devletler uzun yıllar ayakta kalmayı başarmıştır. 1096-1272 yılları boyunca yaklaşık iki yüz yıl devam eden bu tarihi olayın etkileri uzun yıllar devam etmiştir. Sosyoloji, Kültürel, dini ve siyasi pek çok sonucu olan Haçlı Seferleri birçok açıdan incelenmeye muhtaçtır. Ülkemizde uzun yıllar ihmal edilen Haçlı Seferleri, yakın tarihte daha detaylı ve nitelikli eserlere konu edilmiştir.

Haçlı Tarihi aynı zamanda bir savaşlar tarihidir. Haçlıların 1099 yılında bölgeye gelişleriyle başlayan Haçlı Savaşları, bu devletler ayakta olduğu sürece neredeyse aralıksız bir şekilde devam etmiştir. Bu mühim tarihi vakianın tam olarak anlaşılması için yakın dönemde pek çok çalışma yapılmıştır. Aydın USTA** tarafından kaleme alınan "Haçlı Seferlerinde Kuşatma" isimli eser bunlardan biridir. Çalışma, Haçlı Seferleri süresince yapılan kuşatma savaşlarını ele almaktadır. Kitap önsöz, kısaltmalar ve girişten sonra üç ana bölüm olarak kaleme alınmış ve bu bölümler kendi içinde çeşitli alt başlıklara ayrılmıştır. Yazar kitabın içeriğinde Haçlı dönemi kuşatmalarını herhangi bir alt başlık gibi vermiştir. Kuşatmalar için ayrıca içerik kısmında başlık açmamıştır. Bu durum eserin okunmasını ve istenilen yerin bulunmasını zorlaştırmıştır. Kitabın asıl yekûnunu oluşturan "Haçlılar" başlığının bir alt başlık olarak değil de ana başlık olarak verilmesi ve bu başlığa çeşitli alt başlıkların yazılmış olması daha doğru bir yaklaşım olabilirdi.

* Yüksek lisans öğrencisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü. E-Mail: abdurrahimergin04@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-5797-7801>.

Yazar, kitabın önsözünde Haçlı Seferlerinin kuşatmaların ne kadar önemli bir konumda olduğunu şöyle ifade eder: "...İznik, Antâkyâ ve Kudüs gibi birbirini takip eden üç büyük kuşatma ile başlayan seferler yine 1291'de Akkâ önlerinde cereyan eden bir diğer kuşatma ile sonlanmıştır." Müellif çalışmanın amacının bu önemli konuyu ele alarak incelemek olduğunu ifade eder. Yazara göre Haçlı Seferleri boyunca yapılan kuşatma savaşlarının anlaşılması dönemin askeri, siyasi ve sosyo-ekonomik portresinin çıkarılması bakımından önemlidir.¹ Ayrıca eser spesifik bir konuyu ihtiva etmesi yönüyle akademik camiaya ve konuya entelektüel düzeyde ilgi duyanlara hitap etmektedir.

Yazar, birinci bölüm olan "Dönüşüm" bölümünde insanlığın surlara ve kalelere olan ihtiyacının nasıl ortaya çıktığını ve Haçlı Seferlerine kadar nasıl ilerlediğini ele almaktadır. Yazar bu bölümü dört alt başlıkta ele almış; ilk konuyu da "Haçlı Seferleri Öncesinde Avrupa'da Genel Savunma Anlayışı ve Uygulamaları" başlığı altında incelemiştir. Eserin bu alt başlığında Haçlı Seferleri öncesi Avrupa'da kale savaşlarının nasıl ortaya çıktığı ve neden insanların temel savunma sistemlerinden biri haline geldiği açıklanmıştır. Yazar, kale veya korunaklı yapıların neden yaygınlaştığını çeşitli sebeplere dayandırmaktadır. Yazar'a göre bu sebeplerden biri Viking akınlarıdır. Eserde, Vikinglerin yağma yapmak için Avrupa'ya yaptıkları akınlar bölge halkının kendilerini savunma ihtiyacı hissetmelerine ve dolayısıyla surların yaygınlaşmasına sebep olduğu ifade edilmiştir. Müellife göre Charlemagne sonrası Avrupa'da yaşanan kargaşa ve ardından kurulan feodal düzen de bu süreçteki önemli bir etkidir. Yazar ikinci konuyu "Haçlı Seferleri Öncesinde Ortadoğu'da Genel Savunma Anlayışı ve Uygulamaları" başlığıyla ele almıştır. Bu başlık altında Ortadoğu'da sur ile savunmanın gelişimini ele alan yazar, Bizans ve Sasani savaşlarının sur ile savunma savaşlarının gelişimde çok önemli bir yere sahip olduğunu ifade ederek Erzurum, Diyarbakır, Malatya ve Urfa kalelerini bunlara örnek vermiştir. Yazar, bu şehirlerde yapılan surların iki devletin kendi arasındaki mücadelesinin bir sonucu olduğunu söyleyerek bu mücadelenin kale savaşlarına olan etkisini açıklar. Eserin bu bölümünün üçüncü konusu "Kale Savaş Halinin Başlaması" başlığıyla ele alınmıştır. Eserin müellifi, daha önce ayrı şekillerde Doğu ve Batı olarak incelediği kale savaşlarının nasıl başladığı hususunu bu başlıkta daha genel bir tablo ile sunar. Bu başlıkta Doğu ile Batı arasında gerçekleşen çatışmaların etkisine özellikle değinilir. Eserde, birinci bölümün son konusu "Haçlı Seferleri Öncesinde Kuşatma Pratikleri"dir. Burada Haçlı Seferleri öncesinde dünyada yapılan ünlü kuşatmaları Doğu ve Batı bağlamında örneklendirerek ortaya koyan yazar, bu başlığı Doğu ve Batı şeklinde ayırarak incelemiştir. Batı dünyasına Ostrogot ve Vizigotların Roma Kuşatmasıyla Vikinglerin Paris Kuşatmasını örnek olarak verirken Doğu dünyasına Sasanilerin

¹ Aydın Usta, Haçlı Seferlerinde Kuşatma (İstanbul: Yeditepe, 2021), 8.

Diyarbakır kuşatmasını ve Avarların İstanbul Kuşatmasını örnek göstermiştir.

Yazar ikinci bölümü "Mekanlar ve Savaşlar" başlığıyla ele almış ve konuyu iki alt başlıkta incelemiştir. İlk altı başlık olan "Ortadoğu'nun Jeopolitiği" başlığında Ortadoğu'nun jeopolitik özellikleri ele almıştır. Yazar burada Mısır, Suriye, Kafkasya, Anadolu, Akdeniz ve diğer coğrafyaların kendilerine has coğrafi özelliklerini ve bu özelliklerin bölgenin siyasi tarihine olan etkisini açıklamaktadır. Bölümün ikinci alt başlığı olan "Haçlılar" kitabın asıl ve en uzun konusunu teşkil etmektedir. Bu bölüme Haçlı Seferlerinin nasıl ortaya çıktığını ele alarak başlayan yazar, daha sonra Haçlı Seferlerinin sonuna kadar Haçlılar tarafından yapılan kuşatma savaşlarını tek tek ortaya koyar. İznik kuşatması ile başlayan bölüm sırasıyla Antakya, Maarretünnu'mân, Akka, Kudüs, Suriye sahil şehirleri, Trablus, Sûr, Halep, Dimaşk, Askalan, Akka ve Dimyat kuşatmalarını ihtiva etmektedir. Eserde, Haçlılar tarafından yapılan kuşatmalar yaklaşık yüz on sayfada ele alındıktan sonra Müslümanlar tarafından yapılan kuşatmalara geçilir. Bu konu yaklaşık elli sayfada incelenir. Müellif ilk olarak incelenecek kuşatmaları gerçekleştiren güçler olan Zengi ve Eyyubilerin yükselişlerini inceler. Daha sonra Beytül-Ahzan Kuşatmasından başlayarak sırasıyla Kerek, Yâfâ, Kaysâriye, Arsûf, Sadeş, Şakîf, Arnûn(Beauford), Trablus ve Akka kuşatmalarına yer verir.

Yazar, eserin üçüncü bölümünde "Kuşatma Altında Diplomasi ve Yaşam" konusuna yer vererek kuşatmaların perde arkasını üç alt başlıkta değerlendirmiştir. İlk olarak "Kuşatmalarda Diplomasi ve Sonuçları" başlığı altında kuşatmalar sırasında tarafların birbirleriyle olan iletişimini incelenerek bu iletişimin nasıl sonuçlar doğurduğunu irdelemiştir. Kuşatmalarda gelişen diplomatik faaliyetleri bir sonuca ulaşanlar ve ulaşmayanlar olarak ele alan yazar, bazı kuşatmalarda diplomatik yolların hiç denenmediği, bazı kuşatmalarda denenmiş diplomatik yolların kuşatanlara ya da kuşatılanlara bir fayda vermediğini bazı kuşatmalarda ise diplomasinin sonuç doğurduğunu ifade etmiştir. Eserde ifade edildiği üzere diplomasinin sonuç verdiği yerlerde bazı şehirler anlaşma ile el değiştirmiştir. Selahaddin'i Eyyûbî'nin Kudüs'ü teslim alışı bu anlaşmalardan biridir. Eserde bu bölümün ikinci konusu "Sivil Halkın Sosyo-Psikolojik Durumu" başlığıyla ele alınır. Yazar bu başlıkta ister kuşatan ister kuşatılan olsun sivil halin maruz kaldığı zorlukları inceler. Müellif, sivil halkın zorluklarla dolu kuşatma ortamının ayrılmaz bir parçası olduğunu bu sebeple devamlı surette mal ve can tehlikesi altında yaşadıklarını belirtir. Bu bölümün ve aynı zamanda kitabın son konusunu "Kuşatma Savaşlarının Ekonomik Yönü" başlığıyla okuyucuya sunan yazar, kuşatma savaşlarının maliyetlerini ele aldığı bu konuda yeterince kaynak olmadığını öncelikle belirtir. Daha sonra ulaşabildiği bilgiler çerçevesinde kuşatmaların ne kadar maliyetli olduğunu örneklerle açıklar. Bu bölümden sonra eser, sonuç, ek, kaynakça ve dizin ile son bulur.

Tanıtımını yaptığımız eser, bizlere Haçlı seferleri boyunca yapılan kuşatmaların seyrini, bu kuşatmaların ekonomik ve sosyolojik yönlerini tek bir ciltte görebilme imkânı vermektedir. Yazar, konularını ele alırken sade cümleler ve kelimeler kullanmaya özen göstermiştir. Bu durum eserin kolay ve akıcı bir şekilde okunmasına olanak sağlamaktadır. Eserin başında, yazım amacı olarak ifade edildiği üzere Haçlılar zamanında geçen tüm önemli kuşatmalar; sosyal, ekonomik ve diplomatik yönleriyle birlikte ortaya konulmuştur. Yazar, konularını ele alırken o konu hakkında ulaşılabilecek temel kaynaklara ulaşmaya dikkat etmiştir. Haçlıların kuşatmaları ile ilgili bilgiler için temel Haçlı kaynaklarına müracaat eden yazar, Müslümanlar tarafından yapılan kuşatmalar için birincil İslami kaynaklara müracaat etmiştir. Bu bağlamda kitabın başında ifade ettiği üzere Haçlı Seferleri boyunca gerçekleşen önemli tüm kuşatmaları ele almıştır. Bu bakımdan yazarın amacına ulaştığı söylenebilir. Yazarın incelemiş olduğu konular ilk defa incelenen konular değildir. Nitekim Haçlı Seferlerindeki kuşatmalar pek çok çalışmaya konu edinmiştir. Ancak eser, tüm kuşatma savaşlarının ilk defa bir eserde toplanmış olması bakımından önemlidir.

Yazım İlke ve Kuralları

Guidelines

النشر قواعد

Dergi Hakkında

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN), İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özelde İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmalarınıda iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

MİZAN, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirmesi, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Mizanü'l-Hak, İsnad Atıf Sistemi'ni (İSNAD-Dipnotlu) kullanmaktadır.

<http://www.isnadsistemi.org>

2. Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, TDV İslam Ansiklopedisi'nin imlâ kaideleri esas alınır.
3. Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
4. Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özetleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de özet eklenmelidir. Özetler, yazının amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özeti ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özetlerin dilinde 10 punto Times New Roman ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10.000 sözcüğü, kitap incelemesi 1.500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştıkları kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özetlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Çalışma; yazım Editörleri tarafından şekil ve dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atif Sistemi'ne uygunluk açısından incelenir ve daha sonra alan editörleri tarafından *iThenticate* programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması şartı aranır. Alan editörleri aynı zamanda gönderilen yazıyı akademik dil ve üslup açısından da inceler. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir. Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar. Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli durumlarda yazardan tashih istenir.
12. İSNAD Atif Sistemi kullanılmayan makaleler tashih için yazara iade edilir.
13. MİZAN tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne aittir.

YAZIM İLKELERİ

14. Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 6 (2018) sayısından itibaren yayın başvurusu yapılmış bütün çalışmalar için hakem değerlendirmesi sürecine geçmeden önce iThenticate yazılımı ile benzeşme taraması yapılmaktadır. Hakem sürecinin başlatılabilmesi için bir yazının benzerlik oranının üst sınırının %15 olması beklenir.
15. Başvurusu yapılmış çalışmanın benzerlik oranının %15'den yüksek olması durumunda:
 - Yazı, editor tarafından yeniden düzenleme için yazarlara gönderilebilir;
 - Söz konusu yazı editör tarafından reddedilebilir.

İSNAD DİPNOTLU ATIF SİSTEMİ

The Isnad Citation Style

<https://www.isnadsistemi.org/>

Author Guidelines:

1. Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of The Isnad 2 (Author-title system). Further information and samples can be found in the web page of Isnad: <https://www.isnadsistemi.org/en/>
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in TDV Encyclopedia of Islam.
3. The paper format for submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in Microsoft Office Word, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstract should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.

6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added at the submission of translation, simplification, and transcription.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables, and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. This information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.
10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is made by the editor. Later the Editorial Board decide whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board is sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of of the materials published by MIZAN is Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies.

قواعد النشر:

- ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دورية نصف سنوية محكمة تصدرها كلية الإلهيات في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- الاسم المختصر للمجلة هو "ميزان".
- يتم التقييم العلمي للرسائل المقدمة لمجلة "ميزان" في إطار مبدأ التحكيم المُخفي لهويتي الطرفين (الكاتب والمحكم). لهذا السبب، لا يتم نشر أسماء الحكام في مجلتنا. كما يجب على كلا الطرفين؛ الحكام والمؤلفين، عدم الكشف عن أسمائهم. وتسجيل أعمالهم بدون إظهار هويتهم لبعضهم البعض.
- تقبل مجلة "ميزان" نشر الدراسات الدينية (الاجتماعية والإنسانية) بشكل عام، والدراسات التي أجريت في جميع مجالات العلوم الإسلامية بشكل خاص. بالإضافة إلى ذلك، تقوم المجلة بنشر الأعمال الأخرى ذات الصلة بهذه المجالات مثل دراسات الشرق الأوسط، والدراسات العثمانية، وتعليم ثقافة الدين والأخلاق.

YAZIM İLKELERİ

- تنشر مجلة ميزان، الدراسات العلمية من تأليف وترجمة (بعد موافقة المترجم وتقديمه)، وتدوين وتبليغ وتعريف بالكتب والمقالات والأطروحات والمشاريع، وتقييم الوثائق والاجتماعات والندوات العلمية، والمقالات التعريفية (مثل الكتب والرسائل الجامعية واللقاءات العلمية).
- ينبغي أن تكون البحوث المقدمة لمجلة "ميزان" غير منشورة أو غير مقدمة للنشر في مكان آخر.
- المسؤولية العلمية والأخلاقية والقانونية عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث.
- وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان في حالة قبول البحث للنشر.
- ينبغي للكاتب أو الكتاب (إذا كان عددهم أكثر من كاتب)، التوقيع على نموذج نقل حقوق النشر الذي يقر بعدم نشر البحث أو إرساله إلى أي مكان آخر وتقديم هذا النموذج مع البحث لمجلة ميزان.
- جميع الآراء الواردة في الأعمال المنشورة في مجلتنا تخص مؤلفيها؛ ولا تعكس وجهات النظر الرسمية للوحدات الفرعية والموظفين في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- تصدر ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية باللغة التركية. كما يتم قبول الأعمال المكتوبة باللغة العربية والإنجليزية وفقاً لإستراتيجية مجلتنا الدولية. أما الأعمال الواردة بغير هذه اللغات فيتم تقييمها بشكل منفصل.
- أما في الأعمال التركية، فعلى الكتاب أن يعتمدوا في قواعد اللغة والإملاء على القاموس التركي الحالي ودليل قواعد الإملاء الصادر عن مؤسسة اللغة التركية.
- ينبغي كتابة أسماء الأشخاص والمؤسسات القائمين بجميع أنواع المساعدة والدعم في هامش الصفحة الأولى من المقال.
- لا تدفع أية أجره للمؤلفين مقابل أبحاثهم المنشورة في مجلتنا.

قواعد الكتابة:

- تستند مجلة ميزان الحق، في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ 16 من أسلوب إسناد - نظام الاقتباس في الحاشية السفلية. وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل " Isnad Atif Sistemi (The Isnad Citation Style) 2. Edisyon " و / أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-2-yazim-kilavuzu/>
- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و / أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- يجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4 ، الجزء العلوي: 3.5 سم، يسار: 3.5 سم، أسفل: 3 سم، يمين: 3 سم؛ إن كان النص مكتوب بالحروف اللاتينية فالخط: تايمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: 12 نقطة، وفي الهوامش: 10 نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم 14 نقطة. تباعد

الفقرات: قبل: 0 نقطة بعد: 3 نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي. Traditional Arabic وينبغي محاذاة النص من الجانبين.

- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فيجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجيته / وأسلوبه، ونتائجه الأساسية، وأصالته / وقيمه؛ تكون في حدود "100-150" كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال، وملخصه، وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز الـ 5 كلمات) بلغة الملخص ويخط تايمز نيو رومان Times New Roman ويحجم 10 نقاط.
- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة 10000 كلمة، وتحليل الكتب 1500 كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات، فهئية التحرير تعطي القرار النهائي.
- يجب أن يكون عرض الصفحة 12 سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجم.
- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقا في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلميّة، والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني للباحث في وثيقة مرفقة خارج العمل المقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات يبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق موقع الإلكتروني للمجلة: (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mizan>).
- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق تدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكمين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهئية التحرير.
- عند قبول البحث للنشر تُثقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية "ميزان الحق".