



VAN İLAHIYAT DERGİSİ



Van İlahiyat Dergisi

Cilt: 12 Sayı: 21 (Aralık 2024)

Van Journal of Divinity

Volume:12 Issue: 21 (December 2024)

e-ISSN: 2667-615X

Dergi Eski Adı:

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi

Yayımlanan Sayılar:

Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019 Cilt 6, Sayı 9.

KAPSAM:

Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları

PERİYOT:

Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

YAYIN DİLİ:

Türkçe, İngilizce, Arapça

Previous Title

Founded in 1994 as Yüzüncü Yıl Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Year Range of Publication with Former Title:

1994-2019 Vol.1, no.1 – Vol.6, no.9
Former ISSN: 1300-4530

SCOPE:

Religious Studies, Islamic Studies

PERIOD:

Biannually (June & December)

L. PUBLICATION:

Turkish, English, Arabic

Van İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel
hakemli bir dergidir.

Makaleler, İngilizce başlık, özet (en az 250
kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)
ve [ISNAD Atıf Sistemi](#)'ne uygun olarak
hazırlanan kaynakça içerir.

Van Journal of Divinity is an international
scientific peer-reviewed academic journal.

Articles contain an English title, an
abstract (at least 250 words), keywords
(at least 5 concepts) and a bibliography
prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080, Türkiye
Tel: 04322251192 Fax: 04322251079

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>
mailto : vanyuifd@yyu.edu.tr





VAN İLAHİYAT DERGİSİ

YAYINCI / PUBLISHER

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080,
Türkiye Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van,
65080, Türkiye

SAHİBİ / OWNER

On Behalf of Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity,
Prof. Dr. Abdurrahman Candan
abdurrahmancandan5@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ/ RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Münir Ecer m.ecer@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

BAŞ EDITÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Münir Ecer m.ecer@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

ALAN EDITÖRLERİ/ FIELD EDITORS

Doç. Dr. Metin Yıldız metinyildiz@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Doç. Dr. Davut Eşit davutesit@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Doç. Dr. Rifat Akbaş rifatakbas@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Doç. Dr. Ahmet Çakmak ahmetckmk86@gmail.com
Kocaeli University Faculty of Divinity, Kocaeli Türkiye

Doç. Dr. Ridvan Kalaç r30kalah@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Selim Ayday selimayday@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Güngör gungoribrahim-82@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar Öksüz alihaydar.oksuz@comu.edu.tr
Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity,
Çanakkale, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin Polatoğlu selahattinpolatoglu@gmail.com
İnönü University Faculty of Divinity, Malatya, Türkiye

Dr. Arş. Gör. İbrahim Furkan Güven ibrahimfurkanguven@gmail.com
Ordu University Faculty of Divinity, Ordu, Türkiye

Arş. Gör. Hilal Anık hilalanik@odu.edu.tr
Ordu University Faculty of Divinity, Ordu, Türkiye

Öğr. Gör. Mustafa Özfidan mustafa.ozfidan@atauni.edu.tr
Atatürk University Faculty of Divinity, Erzurum, Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ömer Türker om.turker@gmail.com
Marmara University Faculty of Divinity, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Bulgen mehmet.bulgen@marmara.edu.tr
Marmara University Faculty of Islamic Science, İstanbul,
Türkiye

Prof. Dr. Ali Ayten aliayten@marmara.edu.tr
Marmara University Faculty of Divinity, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Metin Bozan metinbozan@hotmail.com
Dicle University Faculty of Divinity, Diyarbakır, Türkiye

Prof. Dr. Vahit Göktaş vgoktas@ankara.edu.tr
Ankara University Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. İlyas Canikli ilyascanikli@aybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Divinity, Ankara,
Türkiye

Prof. Dr. Reyhan Keleş reyhankeles@atauni.edu.tr
Atatürk University Faculty of Divinity, Erzurum, Türkiye

Prof. Dr. Hasan Meydan hasanmeydan@sakarya.edu.tr
Sakarya University Faculty of Divinity, Sakarya, Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Halil Erzen halilerzen@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Asyraf Isyraqi Bin Jamil isyraqi@um.edu.my
Universiti Malaya Department of Islamic History, Malaya

Nurwanto Nurwanto nurwanto@umy.ac.id
Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Faculty of Islamic
Studies, Indonesia

DİL VE YAZIM EDITÖRLERİ/ WRITING EDITORS

Doç. Dr. Mehmet Selim Ayday selimayday@yyu.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Zülal Asanatuçi zulalasanatuçi@yyu.edu.tr
Arş. Gör. Hilal Tüfenk hilaltufenk34@gmail.com
Arş. Gör. Betül Küçük betulkucuk@yyu.edu.tr

SON OKUYUCU/ FINAL READER

Arş. Gör. Sena Meysun Timurtaş meysunsena12@gmail.com
Muhammed Emin Aydın m.eminaydin52@hotmail.com

MİZANPAJ

Arş. Gör. Yakup Dalmızrak yaldalmizrak1683@gmail.com

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci (Siirt Üniversitesi)
cemerdemci@yahoo.com

Prof. Dr. Mehmet Bilen (Dicle Üniversitesi)
bilenmehmet@hotmail.com

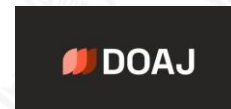
Prof. Dr. Mehmet Kubat (İnönü Üniversitesi)
mehmetkubat@inonu.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Şirin Ayış (Bingöl Üniversitesi)
msayis@bingol.edu.tr

Doç. Dr. Gülüşah Göcen (İstanbul Üniversitesi)
gulusan.gocen@istanbul.edu.tr



TRDİZİN



**ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES**

8-35

4./10. yy'da Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Arazlar: İbnü'd-Dâî ve Hakkâ 'ıku'l-a' râz Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)*Accidents in Zaydi-Mu'tazilite Thought in the 4th/10th Century: Ibn al-Dâî and the Treatise of Haqqâ 'ıq al-A' râd (Analysis and Edition of the Text)***Yusuf Arıkaner**

36-53

Osmanlı Arşiv Vesikalarında Müsikişinaslara Verilen Devlet Nişanları ve Madalyalar*State Orders and Medals Awarded to Musicians in Ottoman Archive Documents***İrfan Yiğit**

54-71

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*Developing an Attitude Scale towards Religious Culture and Ethical Knowledge Course and Examining it in Terms of Various Variables***Yakup Uzunpolat**

72-89

Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Eserinde Bir Üslup Değişimi ve Şahıslar Arası Geçiş Olarak İltifât Sanatına Yaklaşımı*Zamakhsharî's Approach to the Art of Illtifât as a Change of Style and Transition between Persons in his work al-Kashshâf***İslam Batur**

90-108

Kûfe Nahiv Ekolünde Bir Öncü: Muâz el-Herrâ ve İlmî Kişiliği*A Pioneer in the Kufa Grammar School: Mu'adh al-Harra and His Scientific Personalit***Cengiz Parlak**

109-123

Adapting The Faith Development Model to Muslim Populations: A New Framework*İnanç Gelişimi Modelinin Müslüman Popülasyon İçin Modifiye Edilmesi: Yeni Bir Çerçeve***Üzeyir Ok - Carsten Genniferich**

124-143

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Belagat Dersine İlişkin Görüşleri*The Views of the Students at the Faculty of Theology Regarding to Rhetoric Course***Şahin Şimşek**



VAN İLAHIYAT DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

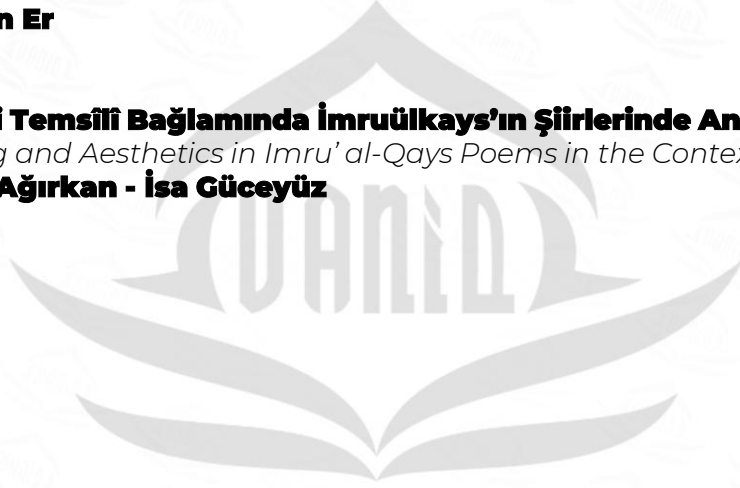
144-160

İmâmet Anlayışının Ontolojik Temeli Olarak Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın Evliliği*The Ontological Foundation of the Concept of Imâmâte: The Marriage of 'Alî and Fâtima***Saliha Özdeğirmenci**

161-179

Toplumsal Uyumun Temelleri: Théophile Funck-Brentano'nun Sosyal Ahlak Teorisi*The Foundations of Social Cohesion: Théophile Funck-Brentano's Theory of Social Morality***Neslihan Er**

180-199

Teşbih-i Temsili Bağlamında İmrüülkays'ın Şiirlerinde Anlam ve Estetik*Meaning and Aesthetics in Imru' al-Qays Poems in the Context of Tashbîh at-Tamthîlî***Müfide Ağırkan - İsa Güceyüz**

VAN İLAHIYAT DERGİSİ



Editörden..

Üniversiteler entelektüel düzeyde, bilimsel bilginin üretildiği kuruluşlardır. Akademik inceleme ve araştırmalar neticesinde ortaya çıkan bu bilgiler, bilimsel dergiler aracılığıyla araştırmacı ve okuyucularla buluşmaktadır. Bu dergilerin bilimsel diye nitelendirilmesi konunun uzmanı bir araştırmacı tarafından, akademik ölçütler göz önünde bulundurularak, belirli bir süreç içerisinde, araştırma metodolojisine uygun bir şekilde yürütülmesi ve bulgular çerçevesinde tartışmaların yapılarak bilimsel değere sahip sonuçların elde edilmesine dayanmasından ötürüdür. Bu açıdan bakıldığında, üniversitelerin bünyesinde yayın yapan bilimsel dergilerin akademik vizyon açısından önemli bir eşik olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Nitekim bu dergiler editöryel inceleme ve hakem süreci başta olmak üzere benimsemiş oldukları yayın kriterleri ile hem bilimsel bilginin değerini takdir etmekte hem de geçerlik ve güvenilirlik ilkelerini göz önünde bulundurarak kaynak mahiyeti taşıyan bilgi ile bu bilginin alıcısı olan araştırmacı ve bilim insanlarını buluşturan birer köprü işlevini görmektedirler.

İlahiyat disiplinlerinde üretilen bilimsel bilgiyi bahsi geçen kriterlerin de içerisinde bulunduğu bir sistemik dahilinde yürüterek yayım hayatına taşıyan Van İlahiyat Dergisi, yeni bir sayısında daha sizlerle buluşuyor. Yeni sayıyı takdim etmeden önce dergimizin Ulakbim TR Dizin tarafından taranmaya başladığı haberini sizlerle paylaşmak istiyorum. Daha önce DOAJ, ERIH PLUS gibi uluslararası indekslerde taranan makalelerimiz, bundan sonra TR Dizin bünyesinde de yer alacaktır. Bu başarı, dergimizi Türkiye'deki bilimsel yayıncılık alanında önemli bir konuma taşıyarak bizlere niteliği esas alarak yayım hayatımıza devam edeceğimiz yeni hedefler belirlemiştir.

Dergimizin bu başarıları elde etmesinin arkasında güçlü bir ekip ve yoğun bir gayret vardır. Dergimizin imtiyaz sahibi ve Van YYÜ İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Abdurrahman Candan başta olmak üzere alan editörlerimizi, yayım ve danışma kurulumuzu, yazım ve dil editörlerimizi, son okuyucularımızı ve mizanpaj editörümüzü derginin baş editörü olarak tebrik ediyor, değerli katkılarından ötürü her birine şükranlarımı sunuyorum. Akademik titizlik ve yoğun emek üzerine kurulu yayım sürecini bir ilke olarak benimseyen Van İlahiyat Dergisi'nin genelde bilimsel yayıncılık özelde de ilahiyat araştırmalarında nice başarılarla imza atacağına inanıyor, bu duygu ve düşüncelerle yeni sayıyı sizlere takdim ediyorum.

Bir sonraki sayıda yeniden buluşmak üzere iyi okumalar diliyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Münir ECER
Baş Editör

4./10. yy'da Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Arazlar: İbnü'd-Dâî ve Ḥaḳā'ıḳu'l-a'râz Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)

Accidents in Zaydi-Mu'tazilite Thought in the 4th/10th Century: Ibn al-Dâî and the Treatise of Ḥaḳā'ıḳ al-A'râd (Analysis and Edition of the Text)

YUSUF ARIKANER

Arş. Gör. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı
Research Assistant Dr., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Studies, Department of Kalâm and Islamic Sects

Çankırı, Türkiye

y.arikaner@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4200-6403

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 03. 08. 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 16. 09. 2024

Yayın Tarihi | Published: 15. 12. 2024

Atıf / Cite as

Arıkaner, Yusuf. "4./10. yy'da Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Arazlar: İbnü'd-Dâî ve Ḥaḳā'ıḳu'l-a'râz Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)". *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (Aralık 2024), 8-35. <https://doi.org/10.54893/vanid.1527678>

Arıkaner, Yusuf. "Accidents in Zaydi-Mu'tazilite Thought in the 4th/10th Century: Ibn al-Dâî and the Treatise of Ḥaḳā'ıḳ al-A'râd (Analysis and Edition of the Text)". *Van Journal of Divinity* 12/21 (December 2024), 8-35.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1527678>

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.*

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

4./10. yy'da Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Arazlar: İbnü'd-Dâî ve *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)

Öz

Teşekkül dönemlerine kadar uzandığı iddia edilen Zeydîlik ile Mu'tezilîlik arasındaki etkileşim, Zeydî âlimlerin Bağdat'ta Mu'tezilî düşüncüyü yoğun şekilde ve müfredatın bir parçası olarak doğrudan Mu'tezilî kelâmcı Ebû Abdillâh el-Basrî'den okumalarıyla gerçekleşmiş ve özellikle Mu'tezile'nin Basra ekolü, Taberistan/Hazar Zeydîleri'nin kelâmî düşüncelerinde etkili olmuştur. Bu süreçte, Müeyyed-billâh Ahmed b. el-Hüseyn el-Hârûnî ile Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn gibi Zeydî âlimler Bağdat'ta Mu'tezilî kelâmcı Ebû Abdillâh el-Basrî'den ders almıştır. Yine aynı süreçte Ebû Abdillâh el-Basrî'den kelâm okuyan ve onunla müzakerelerde bulunan Zeydî âlimler içerisinde, Zeydî-Mu'tezilî etkileşimin takip edilebileceği önemli simalardan biri olan İmâm Mehdî-lidînillâh Ebû Abdillâh İbnü'd-Dâî el-Hasen de yer almaktadır. Klasik kaynaklarda, gerek siyasi hayatı gerekse ilmî faaliyetleri hakkında detaylı bilgiler bulunan İbnü'd-Dâî, kelâm ve fıkıh alanında birçok eser telif etmiş, ancak Zeydî-Mu'tezilî eserlerin yer aldığı bir mecmuanın keşfiyle İbnü'd-Dâî'ye aidiyeti tespit edilen *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* risâlesi dışında eserlerinin çoğu günümüze ulaşmamış veya kaybolmuştur. İbnü'd-Dâî günümüze ulaşan tek eseri *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz*'da, farklı kriterler üzerinden arazları tasnif ederek sonraki dönem Mu'tezilî kaynaklarda arazlara dair yapılan taksimler ve değerlendirmelere mutabık bir şekilde arazların hakikatlerini ve hallerini ele almıştır. Oldukça ayrıntılı araz taksimleri barındıran bu eser, konu hakkında kaleme alındığı bilinen nadir eserlerindedir. Bu eserin yayımlanması, hem ilgili dönemdeki Zeydiyye-Mu'tezile etkileşiminin aydınlatılması hem de erken dönem kelâmının varlık anlayışının daha iyi anlaşılması adına önem arz etmektedir. Bu çalışmada İbnü'd-Dâî'nin *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* risâlesinin incelemesi ve tespit edilen üç farklı yazma nüshası kullanılarak tahkikli neşri sunulacaktır. Kelâmın en temel konularından biri olan arazlara dair bu eserin yayımlanması Zeydiyye-Mu'tezile'nin bütüncül kelâm sistemlerinin anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu eserin yayımlanmasıyla 4./10. yy'da arazlar konusu özelinde Zeydiyye-Mu'tezile etkileşiminin oldukça yoğun olduğu göz önüne serilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Zeydiyye, İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz*.

Accidents in Zaydi-Mu'tazilite Thought in the 4th/10th Century: Ibn al-Dāī and the Treatise of *Ḥaḳā'ıq al-A'râd* (Analysis and Edition of the Text)

Abstract

The interaction between Zaydism and Mu'tazilism, which is claimed to date back to the formation periods, took place when Zaydī scholars studied Mu'tazilite thought in Baghdad intensively and directly from the Mu'tazilite theologian Abū 'Abd Allāh al-Basrī as part of the curriculum, and especially the Basra school of Mu'tazila was influential in the theological thoughts of the Zaydis of Tabaristan/Hazar. In this process, Zaydī scholars such as al-Mu'ayyad bi-llāh Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Hârûnî and al-Nâṭıq bi-l-Ḥaqq Abū Tâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn took lessons from the Mu'tazilite theologian Abū 'Abd Allāh al-Basrī in Baghdad. In the same period among the Zaydī scholars who studied theology from Abū 'Abd Allāh al-Basrī and deliberated with him was Imam al-Mahdī li-Dīn Allāh Abū 'Abd Allāh b. al-Dāī, who has been one of the important figures Zaydī-Mu'tazilî interaction can be pursued. Ibn al-Dāī, who has detailed information both his political life and scholarly activities in classical sources, wrote many works in the fields of theology and fiqh, but most of his studies have not survived to the present day or have been lost, except for the treatise *al-Dāī, Ḥaḳā'ıq al-A'râd*, which was identified and confirmed as belonging to Ibn al-Dāī, with the discovery of a collection of Zaydī-Mu'tazilite studies. In his only extant work, *Ḥaḳā'ıq al-A'râd*, Ibn al-Dāī classified the accidents on the basis of different criteria and dealt with their realities and states in accordance with the division and evaluation of accidents in later Mu'tazilite sources. This study is one of the rare studies known to have been written on the subject, which contains very detailed division of accident. The publication of this work is important both for the elucidation of the Zaydiyya-Mu'tazilite interaction in the relevant period and for a better understanding of the early theology's understanding of existence. This article will present an analysis of Ibn al-Dāī's treatise *Ḥaḳā'ıq al-A'râd* and its critical edition using three different manuscript copies. The publication of this study on accidents, one of the most fundamental topics of kalâm, will contribute to the understanding of the holistic theological systems of Zaydiyya-Mu'tazila. With the publication of this work, it will be revealed that the interaction between Zaydiyya and Mu'tazila in the 4th/10th century on the subject of accidents was quite intense.

Keywords: Kalâm, Mu'tazilah, Zaydiyyah, Ibn al-Dāī, *Ḥaḳā'ıq al-A'râd*.

Extended Abstract

The interaction between Zaydism and Mu'tazilism, which is claimed to date back to their formative periods, was significantly shaped by the direct engagement of Zaydi scholars with Mu'tazili thought in Baghdad. These scholars studied Mu'tazili theology intensively as part of their curriculum, particularly under the guidance of the prominent Mu'tazili theologian Abū 'Abd Allāh al-Başrī. The Basra school of the Mu'tazila, in particular, had a profound influence on the theological thought of the Tabaristan/Caspian Zaydis. Therefore, it is essential to note that the Basra branch of the Mu'tazila played a critical role in the development of Zaydi theology. During this period, prominent Zaydi scholars such as al-Mu'ayyad bi-llāh Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Hārūnī and al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn studied under Abū 'Abd Allāh al-Başrī in Baghdad. Similarly, Imām al-Mahdī li-dīn Allāh Abū 'Abd Allāh Ibn al-Dā'ī al-Ḥasan, who also engaged in theological studies and discussions with Abū 'Abd Allāh al-Başrī, is another key figure in tracing the Zaydi-Mu'tazili interaction during this era.

In classical sources, Ibn al-Dā'ī is presented as a figure whose political life and scholarly activities are detailed extensively. He authored numerous works in the fields of theology (kalām) and jurisprudence (fiqh). However, most of his works have either not survived to the present day or have been lost, except for his treatise Ḥaqā'iq al-a'rāḍ, which was identified as his through the discovery of a collection of Zaydi-Mu'tazili texts. In this sole surviving work, Ḥaqā'iq al-a'rāḍ, Ibn al-Dā'ī classifies accidents (a'rāḍ) according to various criteria. He categorizes them as follows:

- [1] Those related to a substrate vs. those related to a whole.
- [2] Those whose persistence is possible vs. those whose persistence is impossible.
- [3] Those requiring a single substrate vs. those requiring two substrates.
- [4] Those that can exist without a substrate vs. those that can only exist within a substrate.
- [5] Those requiring a state in the whole vs. those not requiring such a state.
- [6] Those that depend on another accident for their existence vs. those that do not.
- [7] Those that can exist in a single substance vs. those that require two substances or a whole.
- [8] Those that are similar, different, opposite, or in a state of opposition.
- [9] Those perceivable in their substrate vs. those not perceivable in their substrate.
- [10] Those perceivable in space vs. those not perceivable in space.
- [11] Those that are active vs. those that are passive.

In his work, Ibn al-Dā'ī transitions to a detailed explanation of these classifications of accidents (a'rāḍ) after presenting the comprehensive taxonomy at the beginning. However, it is evident that he does not provide detailed discussions for the 10th and 11th classifications included in his initial list. Instead, he addresses two alternative classifications: those whose return is possible vs. those whose return is impossible, and those that are perceptible vs. those that are imperceptible.

Among these classifications, those with stronger theological implications are evaluated in the introductory part of the study. A detailed examination of all classifications is left for future research. Within each of these eleven categories, Ibn al-Dā'ī lists specific examples of accidents that fall under the respective sections.

For instance: Under the category of accidents related to the whole, he includes life (ḥayāt), knowledge ('ilm), power (qudra), will (irāda), dislike (karāha), aversion (nafrat), desire (shahwa), gaze (naẓar), ignorance (jah), grief (ghamm), happiness (surūr), and joy (farah).

Under the category of accidents related to the substrate, he lists motion (ḥaraka), rest (sukūn), colors (alwān), origins (akwān), composition (ta'lif), tastes (maẓā'iq), scents (ra'ā'ih), health (ṣiḥḥa), pain (waja'), wetness (riṭāba), and dryness (yubūs). This work can be considered significant in two aspects. First, Ibn al-Dā'ī's treatise Ḥaqā'iq al-A'rāḍ is, as far as we can ascertain, the earliest surviving text on cosmology within the Zaydī-Mu'tazilī intellectual tradition. Moreover, its content aligns with the classifications and evaluations of accidents (a'rāḍ) found in later Mu'tazilī sources. This makes it a historically important document that sheds light on the extent of Zaydī-Mu'tazilī interaction during the 4th/10th century.

Secondly, this work represents a detailed treatise on the subject of existence, one of the most fundamental topics in the discipline of kalām. The cosmological argument (dalīl al-ḥudūth) proposed by the theologians is constructed on the premise that the universe consists of substances (jawāhir) and accidents (a'rāḍ). In this understanding of existence, accidents are sustained by substances and continuously renewed to maintain their existence. Therefore, the created nature (ḥudūth) of substances depends on the created nature of the accidents they carry. Consequently, the focus of the dalīl al-ḥudūth argument lies in the created nature of accidents. Due to the central role of accidents in this framework,

theologians have thoroughly examined this topic since the early periods, elevating their inquiry to the level of scientific investigation.

This work, which contains highly detailed classifications of accidents, is among the rare texts known to have been dedicated to this topic. Its publication is crucial for shedding light on the interaction between Zaydî and Mu'tazilî thought during the relevant period and for better understanding the conception of existence in early kalâm.

This study will present an analysis of Ibn al-Dâî's *Ḥaḡā'iq al-A'râḡ* and a critical edition of the text based on three different manuscript copies. The first manuscript is found in Saudi Arabia at the King Fahd National Library under collection number 748. The second is located in Yemen at the al-Maktaba al-Gharbiyya of the Great Mosque Library, recorded as collection number 752. The third is preserved in Saudi Arabia at the library of Muhammad bin Saud University under collection number 2610.

The publication of this work, focusing on accidents as a key topic in kalâm, will contribute to understanding the comprehensive theological systems of the Zaydî and Mu'tazilî traditions. Moreover, it will highlight the intense interaction between Zaydî and Mu'tazilî scholars on the subject of accidents during the 4th/10th century. While the text generally aligns with the classifications of accidents found in other Mu'tazilî sources, its nuanced differences and their theological implications provide areas for further in-depth study.

Giriş

İslam tarihinde siyasi ihtilaflar etrafında oluşan ilk dini gruplar, hicri ikinci yüzyılda mezhep olarak teşekkülünü tamamlamaya başlamıştır. Kendine özgü dini ve siyasi görüşleriyle Haricilik İslam tarihinde ortaya çıkan ilk grup olsa da teşekkül eden ilk kelâmî mezhep Mu'tezile olmuştur. Mu'tezile, bir taraftan süreç içerisinde kelâm sistematüğini tamamlarken diğer taraftan da Zeydîlik başta olmak üzere diğer itikâdi-siyasi mezheplerin özellikle kelâmî yapısına etkide bulunmuştur. Zeydî-Mu'tezilî etkileşimin tam olarak ne zaman ve hangi isimler üzerinden başladığı konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.¹ Bununla birlikte, Zeydî âlimlerin Mu'tezilî düşüncüyü doğrudan Mu'tezilî âlimlerden okumaya başlaması, Büveyhîler döneminde Bağdat'ta gerçekleşmiştir. Mu'tezile'nin de özellikle Basra ekolü, Taberistan Zeydîleri üzerinde daha fazla etkili olmuştur. Nitekim iki Buthânî kardeş; İmam Müeyyed-billâh Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Hüseyn (ö. 411/1020) ile İmam Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ (ö. 424/1033) gibi Zeydî âlimler Bağdat'ta Mu'tezilî kelâmcı Ebû Abdillâh el-Basrî'den (ö. 369/979-80) ders almıştır.² Bu süreçte, Ebû Abdillâh el-Basrî'den kelâm okuyan ve onunla müzakerelerde bulunan Zeydî âlimler içerisinde, Zeydiyye Mu'tezile etkileşiminin takip edilebileceği önemli simalardan biri olan Mehdî-lidînillâh Ebû Abdillâh Muhammed İbnü'd-Dâî el-Hasen (ö. 360/971) de yer almaktadır. Ebû Abdillâh el-Basrî'nin eserleri ve İbnü'd-Dâî'nin burada neşrini sunduğumuz eseri dışındaki çalışmaları günümüze ulaşmadığından, İbnü'd-Dâî'nin Mu'tezile'den ne ölçüde etkilendiğini tam olarak belirlemek mümkün görünmemektedir. Ancak, İbnü'd-Dâî'nin arazlarla ilgili bu risalesi, sonraki dönem Mu'tezilî kaynaklarla mukayese edildiğinde, bu konuda etkileşimin boyutunu ortaya koymaktadır. Eserde arazlara dair yapılan taksimler ve değerlendirmeler büyük ölçüde Mu'tezile'nin görüşleriyle örtüşmektedir. Bu açıdan, neşrini sunduğumuz bu eser, 4./10. yüzyılda iki mezhep arasındaki etkileşimin boyutunu ortaya çıkaran tarihî bir vesika niteliğindedir.

1. İbnü'd-Dâî'nin Hayatı

Tam adı, Ebû Abdillâh Mehdî-lidînillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî b. el-Kâsım b. el-Hasen'dir. Hasen b. Zeyd ve Hz. Hasan üzerinden soyu, Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Kaynaklarda Hz. Ali'ye

¹ Bu değerlendirmeler ve tahlilleri için bkz. Mehmet Ümit, Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 37-40; Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz, "Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi: İbn Şervîn ve Yâkütetü'l-İmân ve Vâsıtâtü'l-Burhân-ı İnceleme ve Neşir-", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (Haziran 2023), 91-95.

² Mürşed-billâh Yahyâ b. el-Hüseyn b. İsmâil el-Cürcânî eş-Şecerî, *Sîretü'l-İmâm el-Mü'eyyed-billâh Ahmed b. el-Hüseyn el-Hârûnî*, thk. Sâlih Abdullâh Kurbân (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2003), 37; Hüsâmeddin Ebû Abdillâh Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed el-Muhallî, *el-Ḥadâ'iku'l-verdiyye fî menâkıbi e'immeti'z-Zeydiyye*, thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî (San'â: Mektebetü Merkezi Bedr el-İlmî ve's-Sekâfi, 1423/2002), 2/123, 2/165; Bahâüddin Muhammed b. Hasen İbn İsfendiyâr-ı Kâtib, *Târîhu Taberistân*, çev. Ahmed Muhammed Nâdî (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2002), 111; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḡatâni'l-ḡâdiye 'aşera ve's-sâniye 'aşera min Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il*, thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid (*Faḡlü'l-i'tizâl ve ṭabaḡâtü'l-Mu'tezile* içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 386.

kadar olan nesebi şu şekilde kaydedilmiştir: Ebû Abdillâh Muhammed → el-Hasen ed-Dâî → el-Kâsım → el-Hasen → Alî → Abdurrahman → el-Kâsım → el-Hasen → Zeyd → el-Hasen → Alî → Ebû Tâlib.³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan, 304/917 yılında Deylem bölgesinde dünyaya gelmiştir. Babası, Taberistan bölgesinde kurulan Zeydî Devleti'nin (250-316/864-928) son imâmı Hasan b. Kâsım ed-Dâî'dir (ö. 316/928). Babası, "ed-Dâî's-Sağır" ismiyle bilindiğinden, kendisi de İbnü'd-Dâî ismiyle anılmaktadır. Annesi ise Fîrûz ed-Deylemî'nin kızı Hurhur'dur.⁴

İbnü'd-Dâî, ilk eğitimine Taberistan bölgesinde başlamıştır. Buradaki eğitimini, Hz. Peygamber ve Ehli Beyt imâmlarının hayatını ele alan *Kitâbü'l-Meşâbih*'in yazarı ve Taberistan Zeydîlerinin önde gelen simalarından olan Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim el-Hasenî'den (ö. 353/964) almıştır.⁵ Bu zat, İbnü'd-Dâî sonrasında Deylem bölgesi Zeydîlerinin imâmı olacak olan Ebü'l-Hüseyn el-Müeyyed-Billâh Ahmed b. el-Hüseyn ile Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn'in de hocalarıdır. İbnü'd-Dâî, Ebü'l-Abbas Hasenî'den Zeydiyye fikhından Ferâiz ve Vasiyyet gibi konuları tahsil etmiştir.⁶

Bu ilk tahsil ve gençlik döneminde siyasetten uzak durmaya çalıştığı halde Deylem Zeydîleri'nin bir kısmı İbnü'd-Dâî'yi imâm olarak kabul edip ona biat etmiş, bu biat üzerine Ehvâz'da bulunan Büveyhîler'in sultanı Muizzüddeve (ö. 356/967) İbnü'd-Dâî'yi tutuklatıp hapse attırmış, İbnü'd-Dâî'ye destek verenleri de sürgün etmiştir. Uzun bir süre hapiste kaldıktan sonra İbnü'd-Dâî, Muizzüddeve tarafından Fâris'te bulunan İmâdüddeve'nin (ö. 338/949) yanına sürgüne gönderilmiş ve İmâdüddeve'nin yanında iki yılı aşkın bir süre hapiste kalmıştır. İbrahim b. Kâsk ed-Deylemî'nin aracılık etmesiyle İmâdüddeve'nin özgür bırakmasının akabinde İbnü'd-Dâî, İbrahim b. Kâsk'la beraber Kirmân'a gitmiştir. İbrahim ed-Deylemî'nin, Kirman emiri Ebû Ali b. İlyâs tarafından esir alınması üzerine İbnü'd-Dâî ilk önce Menûcan'a, daha sonra ise Mekrân'a kaçmış ve Mekrân'daki Zeydîler kendisine biat etmişlerdir. Ancak Mekrân bölgesinin yöneticisi İbn Ma'dân, İbnü'd-Dâî'ye yapılan biattan haberdar olunca onu tutuklatıp Basra'ya sürmüştür. İbnü'd-Dâî, Yûsuf el-Berîdî tarafından yönetilmekte olan Basra'da gizli şekilde bir süre ikamet etmiş, bu süre zarfında Cibâl ve Deylem bölgesinden Zeydîler kendisine biat etmişlerdir. Önceki yöneticilerin yaklaşımının aksine Ebû Yûsuf el-Berîdî, İbnü'd-Dâî'ye çok yakın ilgi göstermiş, mâli olarak ona yardımda bulunmuş ve hatta İbnü'd-Dâî'yi kendi evinde konuk etmiştir. Hacca gitmek için Ebû Yûsuf el-Berîdî'den izin alan İbnü'd-Dâî, Ehvaz ve Bağdat üzerinden hacca gitmiş ve hac dönüşü Bağdat'a yerleşmiştir.⁷

İbnü'd-Dâî Bağdat'ta, döneminin Irak Hanefîlerinin önderi olan Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn el-Kerhî'den (ö. 340/952) Hanefî fikhını öğrenmiş ve Hanefî fikhında fetva verecek seviyeye erişmiştir. Sahib b. Abbad (385/995), İbnü'd-Dâî'nin ezberini ölçmek için kitaplardan çıkardıkları zor soruları yazdıklarını, İbnü'd-Dâî'nin de bunlara baktıktan sonra her bir sorunun cevabını altına yazdığını ve hiçbirinde hataya düşmediğini ifade etmektedir.⁸ Yine Bağdat'ta Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen simalarından Ebû Abdillâh el-Basrî'den (ö. 369/979-80) Mu'tezile kelamını öğrenmiştir. Nâtık-bilhak, İbnü'd-Dâî ile Ebû Abdillâh el-Basrî'nin sık sık bir araya geldiklerini, Ebû Abdillâh el-Basrî'nin ona birçok

³ Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn b. el-Hüseyn ez-Zeydî el-Alevî en-Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târîhi'l-e'immeti's-sâde*, thk. Mektebetü Ehli'l-Beyt (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1435/2014), 117; Cüşemî, *eṭ-Ṭabakatân*, 378; Ebû Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleyman İbn Hamza, *Kitâbü's-Şâfi*, thk. Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2009), 1/880; Muhallî, *el-Ḥadâ'ıku'l-verdiyye*, 2/101; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmü'l-mü'ellifine'z-Zeydiyye* (San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1439/2018), 2/235; Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl el-Kâtib es-Sâbî, *Kitâbü't-Tâci fî aḥbâri Devleti'd-Deylemiyye (Aḥbâru e'immeti'z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cilân içinde)*, thk. Wilferd Madelung (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1987), 40; Ebü'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Ali İbn Inebe el-Hasenî, *Umdetü't-tâlib fî ensâbi âli Ebî Tâlib*, thk. Nezzâr Rızâ (Beyrut: Dâru'l-Mektebî'l-Hayât, ts.), 67; Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri* (Ankara: Afşar Matbaası, 2012), 142; Muhammed b. Şerefüddîn b. Abdillâh el-Hüseynî, *Meşâdiru 'ilmi'l-kelâmi'z-Zeydî* (Riyâd: Dâru Fâris, 1443/2022), 337; Muhammed Kâzım Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî İrân*, çev. Mustafa Ahmed Bekkûr (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâsâti's-Siyâsât, 2020), 122.

⁴ Bazı kaynaklarda annesinin ismi "Curcur" olarak geçmektedir. Bkz. İbn Hamza, *Kitâbü's-Şâfi*, 1/880.

⁵ Ahmed b. İbrâhim b. Hasan Ebü'l-Abbas el-Hasenî, *el-Meşâbih*, thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hüsî (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002).

⁶ Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 117.

⁷ İbn Inebe, *Umdetü't-tâlib*, 67-68; Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri*, 142-143; Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî İrân*, 122-123.

⁸ Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 118. Zeydiyye ve Hanefîler ilişkisine dair bkz. Mehmet Ümit, "Zeydiler ile Hanefîler Arasındaki İlişkiler Üzerine", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak, (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/287-288.

meseleyi öğrettiğini, notlar (ta'lik) imla ettirdiğini ve bazen de yapılan dersleri tekrar ettiklerini kaydetmektedir.⁹ İbnü'd-Dâî ile Ebû Abdillâh el-Basrî arasındaki hoca-talebe ilişkisini şu şekilde ifade etmektedir: "Mehdî-lidînillah, hocamız Ebû Abdillâh el-Basrî'nin ders halkasına düzenli katılmaya özen gösterirdi. Ondan ashabımızın kelâm eserlerinin çoğunu okudu ve bu eserler üzerine notlar aldı ('alleka)."¹⁰ Yine bu bağlamda, İbnü'd-Dâî'nin Ebû Abdillâh el-Basrî'nin ders halkasına on beş yıl devam ettiğini, zorluklara rağmen bunda herhangi bir gevşeklik göstermediğini belirtmektedir. Ebû Abdillâh el-Basrî ise öğrencisi İbnü'd-Dâî'nin derslere olan isteğini ve gösterdiği gayreti şu sözlerle ifade etmektedir: "İbn Ebû Bısr el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *el-Mûceze*'i üzerine *Naqdü'l-mûceze*'i yazdırıyordum. O [İbnü'd-Dâî] da -Allah ondan razı olsun- ashabımızla birlikte yazıyordu. Onun her gün *Enşâfî'l-Manşûrî*'den yaklaşık otuz varak yazması gerekiyordu. Sıcığın şiddetiyle terlemesi, çok yorulması ve yaşlı olmasından dolayı ona üzüldüğüm için, 'Ey seyyid! Yazmak seni yoruyor, bunu senin yazmanla başkasının yazması arasında bir fark yoktur.' dedim. Bunun üzerine o da 'arkadaşlarımızdan derste geri kalmadığım gibi yazmada da geri kalmak istemiyorum.' dedi."¹¹ İbnü'd-Dâî bu gayreti ve azmiyle, Bağdat'a geldiğinde kelâmî meselelere ilişkin çok az şey bilmesine rağmen¹² hocası Ebû Abdillâh el-Basrî'den gördüğü tahsil sonucunda kelâm alanında derinleşmiş¹³ ve Mu'tezile'nin on birinci tabakasından sayılacak dereceye ulaşmıştır.¹⁴ Nihâî olarak, Mu'tezile kelâmında oldukça yetkinleşen İbnü'd-Dâî'nin, Zeydî-Mu'tezilî etkileşiminin ilmi alandaki önemli temsilcilerinden biri olmasının yanı sıra Zeydîler'in Mu'tezilî kelâmına yönlendirilmesinde de önemli bir rol oynadığı görülmektedir.¹⁵

H. 332-333'ten 353 yılına kadar yaklaşık yirmi sene Bağdat'ta ikamet eden İbnü'd-Dâî, bu sürede Hanefî fikhî ve Mu'tezile kelâmının tedrisi gibi ilmî çalışmalar içerisinde olmuş ve siyasi faaliyetlerden uzak durmuştur. Ancak Deylem bölgesindeki Zeydîler'in davetleri sonucunda h. 353 yılında Bağdat'tan çıkıp Deylem bölgesine gitmiş ve bu bölgedeki Zeydî gruplar ile diğer küçük gruplar arasındaki siyasi çekişmelerle uğraşmıştır. 360/970 yılında Hevsem bölgesinde vefat eden İbnü'd-Dâî, Hevsem'e defnedilmiştir.¹⁶

2. Eserleri

İbnü'd-Dâî'nin gerek siyasi hayatı gerekse ilmî faaliyetleri hakkında kaynaklarda detaylı bilgiler bulunmakla birlikte, eserlerinin ismi ve içeriği hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Örnek olarak Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), "onun adl konusunda kitapları vardır"¹⁷ diyerek İbnü'd-Dâî'nin Zeydî-Mu'tezilî kelâmına dair birçok eserinin varlığından bizi haberdar etse de eserlerinin ismine dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Aynı şekilde İbn Hamza (ö. 614/1217), İbnü'd-Dâî'nin dinin usûlü ve fûrûunda, aklî ve naklî bütün kısımlarında mütehasıs olduğunu ve bu alanlarda pek çok eserinin (*teşânîf*) bulunduğunu kaydetmektedir. Ancak sözü kısa tutma isteğiyle bu kitaplardan herhangi bir nakilde bulunmayacağını belirtmekte ve ilim erbabı nezdinde bu eserlerin şöhretinin sözü uzatmaya gerek bırakmadığını eklemektedir.¹⁸ Benzer şekilde Ahmed b. Abdillâh el-Cündârî (ö. 1337/1918) de İbnü'd-Dâî'nin usûl ve furû

⁹ Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 120.

¹⁰ Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 119.

¹¹ Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 120; Cüşemî, *et-Tabakatân*, 379-380; krş. Mehmet Ümit, "Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 241-242.

¹² Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 121.

¹³ Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 120.

¹⁴ Cüşemî, *et-Tabakatân*, 378.

¹⁵ Hassan Ansari, "Mu'tezilîliğin Şîî Alımlanması (1): Zeydîler", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 256; Serkan Çetin, *Yemen'de Zeydî-Mu'tezilî Düşünce: Rassâs (ö. 584/1188) ve Kelâm Sistemi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 5-7.

¹⁶ İbnü'd-Dâî'nin Deylem bölgesindeki siyasi faaliyetlerinin ayrıntıları için bkz. Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 117-129; Cüşemî, *et-Tabakatân*, 378-384; İbn Hamza, *Kitâbü's-Şâfi*, 1/880-887; Humeyd el-Muhallî, *el-Hadâiki'l-verdiyye*, 2/101-114; Vecih, *A'lâmü'l-mü'ellifine'z-Zeydiyye*, 2/235-236; es-Sâbî, *Kitâbü't-Tâci*, 39-44; İbn Inebe, 'Umde, 67-70; Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri*, 142-150; Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî İrân*, 122-126; Hüseyinî, *Meşâdiru 'ilmi'l-keleâmî'z-Zeydî*, 337-341.

¹⁷ Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il* (Leiden: Universiteitsbibliotheek, Or. 2584A), 1/134b; Hüseyinî, *Meşâdiru 'ilmi'l-keleâmî'z-Zeydî*, 340.

¹⁸ İbn Hamza, *Kitâbü's-Şâfi*, 1/881.

alanında pek çok eserin olduğunu söylemekte, ancak herhangi bir eser ismi zikretmemektedir.¹⁹ Yine bu doğrultuda Abdüsselâm el-Vecîh (ö. 2022), Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şereffî'nin *el-Leâli'l-muḍîe fi Aḥbâru e'immeti'z-Zeydiyye*'de İbnü'd-Dâî'nin ilmin farklı fenlerinde kitaplarının (*teşârif*) olduğunu söylediğini aktarmakta, ancak diğer müellifler gibi eş-Şereffî'nin de herhangi bir eser isminden bahsetmediğini söylemektedir.²⁰ Abdüsselâm el-Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*'de İbnü'd-Dâî'nin bu çalışmada neşrini sunduğumuz *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ* isimli eserin olduğunu kaydetmektedir.²¹ Ancak Abdusselâm el-Vecîh'in verdiği bu bilginin, klasik biyografi kaynaklarına değil de yine diğer bir çalışması olan *Mesâdirü't-türâs fi'l-mektebâti'l-hâssa fi'l-Yemen*'de bahsettiği Yemen'deki es-Seyyid el-Allâme el-Murtazâ b. Abdullah b. Osman el-Vezîr Kütüphanesi'ndeki doksan dokuz numaralı mecmua içerisinde bulunan eserin yazma nüshasına dayandığı anlaşılmaktadır.²²

İbnü'd-Dâî'nin kendisi de bu çalışmada neşrini sunduğumuz *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* risâlesinin iki yerinde birden fazla eserin olduğunu söylemektedir. O, risâlenin girişinde, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz*'ın arazların farklı türlerinin izahını içerdiğini, arazların varlığının ispatını ise diğer kitaplarının (*kütübüna*) birden fazla yerinde ortaya koyduğunu ifade etmektedir.²³ Diğer yerde ise Allah'ın muhdes bir irâdeyle murîd olduğu hususunu birçok eserinde (*kütübünâ*) delilleriyle ortaya koyduğunu ifade etmektedir.²⁴ İbnü'd-Dâî bu iki yerde birden fazla kelâm eserin olduğunu sarahaten belirtmekle birlikte, eserlerinin ismini açıkça zikretmemektedir. Gerek İbnü'd-Dâî'nin gerekse sonraki kaynakların yer verdiği bilgilerden hareketle, başta Zeydî/Mu'tezilî kelâmı olmak üzere İbnü'd-Dâî'nin birçok eser telif ettiği, ancak bu çalışmada neşri sunulan *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* dışında hiçbir eserin günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

3. Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ

3.1. Eserin Adı ve Müellife Aidiyeti

İbnü'd-Dâî'nin biyografisine yer veren klasik kaynaklardan hiçbirinin bu eserden bahsetmemesi, mevcut yazma nüshalar üzerinden eserin ismini ve müellifini tespit etmeyi zorunlu kılmaktadır. Eserin mevcut beş yazma nüshasında da eserin ismi *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ* şeklindedir.²⁵ Ayrıca mevcut iki tam nüshasının sonunda da eser, *temme Kitâbu Ḥaḳā'ıki'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ* kaydıyla sona ermektedir.²⁶ Bu da eserin isminde herhangi bir farklılık ve ihtilaf olmadığını göstermektedir.

Eserin isminde herhangi bir ihtilaf olmamasına karşın müellifi konusunda nüshalar arasında farklılıklar bulunmaktadır. Muhammed b. Suûd Kütüphanesi'nde 2610 numara ile kayıtlı mecmua içerisindeki nüshanın başlangıç sayfasında (3a) besmeleden önce, "*Kitâbu Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ taşnîfu's-Şeyḥi'l-ecelli'l-âlim Ahmed b. el-Ḥasen b. Muḥammed er-Raşşâs rahimehullahu te'âlâ*" ibaresi yer almaktadır. Bu ibareye göre eser, Ebû Muhammed Hüsâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Hasen er-Rassâs'ın (ö. 584/1188) oğlu Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs'a (ö. 621/1224) aittir.

Eserin, Yemen'deki el-Câmiu'l-Kebîr'in el-Mektebetü'l-Garbiyye bölümünde bulunan 752 numaralı mecmua içerisindeki nüshasının başlık sayfasında (42a) ise, "*Kitâbu Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ ve billahi eş-şikatu ve huve ḥasbî ve ni'me'l-vekîl*" ifadesi bulunmakta, ancak eserin müellifine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bundan dolayı kütüphanenin yazma eser kataloğuna da eser herhangi bir

¹⁹ Ahmed b. Abdillâh el-Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre fi Şerḥi'l-Ezhâr* (Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 2003), 33.

²⁰ Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 2/236.

²¹ Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 2/236.

²² Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *Meşâdirü't-türâs fi'l-mektebâti'l-ḥaşşâ fi'l-Yemen* (San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002), 2/397.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ* (Riyâd: Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 76b.

²⁴ İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 78b.

²⁵ İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 75b; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ* (Riyâd: Mektebetü Câmîati Muhammed b. Suûd, 2610), 3a; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ* (San'â: el-Câmiu'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752), 42a; Abdillâh Muhammed el-Hibşî, *Fihrisü maḥḥūḥâti ba'dî'l-mektebâti'l-ḥaşşâ fi'l-Yemen*, thk. Julian Johansen (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1994), 44; Vecîh, *Meşâdirü't-türâs fi'l-mektebâti'l-ḥaşşâ fi'l-Yemen*, 2/397.

²⁶ İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* (el-Câmiu'l-Kebîr, 752), 47b; İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* (Muhammed b. Suûd, 2610), 10a.

müellife nispet edilmeksizin sadece ismiyle kaydedilmiştir.²⁷ Ancak eserin içinde bulunduğu mecmuada, bu eserden önce Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs'a ait olan *Mesâ'ilü'l-hedeviyye fi't-tenbîh 'alâ işbâti'l-meziyye 'alâ mezhebi'z-Zeydiyye* (36a-38b) ve *ed-Dürerü'l-manzûmâtü fi silki'l-aḥkâm ve's-şifât* (38b-42a) isimli eserleri bulunmaktadır. Muhtemelen bundan dolayı Abdullah Muhammed el-Hibşî, *Ḥaḳâ'ıku'l-a'râzı* (42a-48a) -eserin Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs'a ait olduğuna dair bir işaret olmamasına rağmen- Ahmed er-Rassâs'ın eserleri arasında saymaktadır.²⁸ Abdüsselâm el-Vecîh ile Muhammed el-Hüseynî de el-Hibşî'ye tâbi olarak bu nüshanın Ahmed er-Rassâs'a ait olduğu hususunu tekrar etmekte, dolayısıyla eseri Ahmed er-Rassâs'a nispet etmektedirler.²⁹

Biri er-Rassâs'a nispetli diğeri nispetsiz olan bu iki nüshanın dışında eserin Mehdî-Lidînillâh Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî'ye nispet edildiği üç nüsha daha bulunmaktadır. Bu üç nüshadan birincisi San'â'da bulunan Abdullah b. İsmail Gamdân'ın şahsi kütüphanesinde,³⁰ ikincisi ise es-Seyyid el-Allâme el-Murtazâ b. Abdullah b. Osman el-Vezîr'e ait şahıs kütüphanesinde doksan dokuz numaralı mecmua içerisinde bulunmaktadır.³¹ Mezkûr kütüphaneler şahıs kütüphanesi olduğu ve edindiğimiz bilgilere göre bu kütüphanelerdeki yazma eserler halen dijitalleştirilmediği için bu iki nüshaya ulaşmak mümkün olmadı. Bundan dolayı Abdullah b. İsmail Gamdân'ın şahsi kütüphanesindeki nüsha hakkında el-Hibşî'nin, es-Seyyid el-Allâme el-Murtazâ b. Abdullah b. Osman el-Vezîr'e ait şahıs kütüphanesindeki nüsha hakkında da el-Vecîh'in verdiği bilgilerin aktarımıyla iktifa edilecektir. Hibşî, 69 sıra numarasıyla "*Ḥaḳâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*" şeklinde eserin ismini verdikten sonra, "*emle'ehû Ebû Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen el-Ḥasenî fi ḳarni's-sâdis*" ifadesine yer vermektedir. Bu ifade, eserin imla ettirilmek suretiyle İbnü'd-Dâî tarafından telif edildiğini göstermektedir. Burada kayıta altıncı yüzyılda anlamına gelen "*fi ḳarni's-sâdis*" ifadesi ise nüshanın istinsah kaydı olmalıdır. Zira İbnü'd-Dâî, daha önceki bir tarihte yaşadığından altıncı yüzyılda eseri imla ettirmiş olması mümkün değildir. Ayrıca Hibşî eserin bir mecmua içerisinde sekiz varak olduğu bilgisini de vermektedir.³² Benzer şekilde Abdüsselâm el-Vecîh de "*Ḥaḳâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*" şeklinde eserin ismini verdikten sonra, "*min imlâ'i's-Şerîf Ebî Abdillâh Ebû Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen el-Ḥasenî ed-Dâî*" kısmını eklemektedir. Birinci nüshada olduğu gibi bu nüshadaki kayıt da eserin imla ettirilmek suretiyle kaleme alındığını göstermektedir.³³ Bu iki nüshayı görme imkânımız olmasa da her iki nüshada da eserin İbnü'd-Dâî'ye nispet edilmiş olması ve el-Hibşî'nin nüshanın hicri 6. asırda istinsah edilmiş olduğunu beyan etmesi, eserin nispeti konusunda oldukça önemli verilerdir.

Melik Fehd el-Vataniyye Kütüphanesi'nde 748 numara kaydıyla bulunan mecmua içerisindeki üçüncü nüshanın baş kısmında da "*Kitâbu Ḥaḳâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ; min imlâ'i's-Şerîf Ebî Abdillâh Ebû Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen ed-Dâî el-Ḥasenî raḳıyallahu 'anhu*" kaydı bulunmaktadır.³⁴ Bu kayıt da diğer iki nüshada olduğu gibi eserin imla ettirilmek suretiyle İbnü'd-Dâî'ye ait olduğunu göstermektedir. Bulduğu mecmuanın son eseri olduğu ve bu mecmuanın baş ve son kısmındaki varaklarda düşüklükler olduğu için mecmua içerisinde bulunan diğer on eser³⁵ gibi bu nüshanın da istinsah kaydı bulunmamaktadır. Bunun tek istisnası, mecmua içinde 41-120 sayfa aralığında yer alan Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil el-Ferrezâzî'nin (V./XI. yy.'ın sonu-VI./XII. yy.'ın başı) el-Müeyyed-Billâh'ın *et-Tebşıra'sı* üzerine yazdığı *Ta'likü't-Tebşıra* isimli eserdir. Bu eserin başında nüshanın el-Hasen b. Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebi'l-Aşîre'ye ait olduğunu belirten bir temellük kaydı yer almakta, sonunda

²⁷ Ahmed Muhammed İsevî-Ahmed Yahyâ el-Gumârî, *Fihrisü'l-maḥṭûṭâti'l-Yemeniyye li'd-Dâri'l-maḥṭûṭâti ve'l-Mektebeti'l-Ġarbiyye bi'l-Câmi'i'l-Kebîr-San'a* (Kum: Mektebetü Âyetullah Uzmâ el-Mar'âşi, ts.), 1/296.

²⁸ Abdullah Muhammed el-Hibşî, *Meşâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen* (Ebûzabî: el-Mecmeu's-sekâfi, 2004), 118.

²⁹ Vecîh, *A'lâmü'l-mü'ellifne'z-Zeydiyye*, 1/103; el-Hüseynî, *Meşâdirü 'ilmi'l-kelâmî'z-Zeydî*, 527.

³⁰ Hibşî, *Fihrisü maḥṭûṭâti ba'di'l-mektebâti'l-ḥaşşa fil-Yemen*, 44.

³¹ Vecîh, *Meşâdirü't-türâş fi'l-mektebâti'l-ḥaşşa fi'l-Yemen*, 2/397.

³² Hibşî, *Fihrisü maḥṭûṭâti ba'di'l-mektebâti'l-ḥaşşa fil-Yemen*, 44.

³³ Vecîh, *Meşâdirü't-türâş fi'l-mektebâti'l-ḥaşşa fi'l-Yemen*, 2/397.

³⁴ İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳâ'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 75b.

³⁵ Mecmua içerisinde bulunan diğer on eser ve muhtevası için bkz. Serkan Çetin- Ulvi Murat Kılavuz, "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kâdî Abdülcebbar'ın Ḥudûdü'l-elfâz'ı -İnceleme ve Neşir-", *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 64-67.

ise "552 senesi Cemâziyelâhir ayının 7'si Cuma gecesi el-Hasen b. Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebi'l-Aşîre'nin istinsahı tamamladığı" şeklinde bir istinsah kaydı bulunmaktadır.³⁶ Yazı tipi ve mürekkebin benzerliğinden dolayı mecmua içerisindeki tüm eserlerin aynı kalemden çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, *Haċâ'îku'l-a'râz*'ın müstensihinin de mezkûr zât olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda eserin istinsah tarihinin de *Ta'likû't-Tebşîra*'nın istinsah tarihi gibi h. 552 senesi olması kuvvetle muhtemeldir. Buna göre eserin h. 621 yılında vefat eden Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs'a ait olması mümkün gözükmemektedir. Zira h. 552 yılında istinsah edilen bir nüshanın daha önceki bir tarihte telif edilmiş olması ihtimal dahilindedir. Eserin istinsahının telifine yakın bir tarihte yapıldığı varsayıldığında bile Ahmed er-Rassâs'ın babası Muhammed b. el-Hasen er-Rassâs'ın h. 546 yılında dünyaya geldiği³⁷ göz önünde bulundurulduğunda, h. 552 yılında istinsahı yapılan bir eserin oğul Ahmed er-Rassâs'a ait olması ihtimali ortadan kalkmaktadır. Maamâfih tespit edebildiğimiz kadarıyla h. 552 tarihi civarında istinsah edilen bir mecmuada, h. 621 tarihinde vefat eden Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs'a ait bir eserin yer almasının tarihsel açıdan oldukça düşük bir ihtimal olması ve özellikle de mevcut beş nüsha içerisinde yalnızca birinde Ahmed er-Rassâs'a açık bir nispet bulunurken üç nüshanın ise İbnü'd-Dâî'ye nispet edilmesi, *Haċâ'îku'l-a'râz*'ın kesinlik derecesinde İbnü'd-Dâî'ye ait olduğunu göstermektedir.

3.2. Eserin Muhtevası

Zeydî-Mu'tezilî düşüncede, özellikle taksim üzerinden arazlar meselesini sistematik şekilde ele alan ve konuya ilişkin günümüze ulaşan mevcut literatüre nispetle daha erken bir tarihe ait olan *Haċâ'îku'l-a'râz*'ın muhtevasını, İbnü'd-Dâî'nin açıklamalarından hareketle üç ana başlık altında incelemek mümkündür. İlk İbnü'd-Dâî, arazların ispatı meselesini diğer eserlerinde ele aldığı için burada bu konuya detaylıca girmeyeceğini belirtmekle birlikte, arazların ispatının gerekçesi ve faydası üzerine kısa bir açıklamaya yer vermektedir. Bu bağlamda o, zorunlu olarak veya müşâhade yoluyla bilinmesi mümkün olmayan Allah'ın varlığının bilgisine, ancak arazların ve arazların hâllerinin bilgisiyle ulaşılabileceğini ifade etmekte ve arazların varlığının inkâr edilmesi durumunda gerek cisimlerin ve cevherlerin hâdis oluşunun gerekse bunları var eden bir muhdisin varlığının ispatlanamayacağını genel kelâmî düşünceyi yansıtır bir biçimde söylemektedir.³⁸ Nitekim kelâmcılar, sırasıyla, arazların varlığı, arazların hâdis oluşu, cisimlerin arazlardan ayrı kalamayacağı ve arazları öncelemeyeceği ve son olarak hâdis olandan ayrılamayan ve onu önceleyemeyen şeyin de hâdis olduğu şeklinde dört öncülle (=da'vâ/de'avî) hudûs delilinin "âlem hâdistir" şeklinde ana önermesinin; bu ana önermeden hareketle de muhdisin varlığının ispatlanabileceğini ileri sürmüşlerdir.³⁹ Hudûs delilinin bu sistematığı açısından bakıldığında, arazların inkârı, "âlem hâdistir" şeklinde ana önermenin ispatını imkânsız kılacak ve dolayısıyla da zorunlu veya müşâhadeye dayalı olarak bilinmeyen Allah'ın varlığının ispatına ilişkin istidlâl seçeneğinden de bahsedilemeyecektir. Buradan hareketle İbnü'd-Dâî, Allah'ın varlığının ispatına ilişkin istidlâlî mümkün kılan arazların varlığına ve hâllerine ilişkin bilgiden hiçbir mükellefin müstağni kalamayacağını ve bu bilginin inanç/itikâd alanında (*fi bâbi'd-dîn*) büyük bir fayda sağladığını belirtmektedir.⁴⁰

İbnü'd-Dâî, arazların ispatının gerekçesi bağlamında sunduğu bu kısa açıklamanın akabinde, mütekaddim dönem kelâmcılarının kullandığı, tanımlanan kavramın anlamına mutabik ve ondan daha açık olan bir lafız üzerinden yapılan dile dayalı tanım teorisi üzerinden evrenin iki maddi unsurundan biri olan

³⁶ Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil el-Ferrezâzî, *Ta'likû't-Tebşîra* (Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 60b.

³⁷ Orhan Şener Koloğlu, "Rassâs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek2/413.

³⁸ İbnü'd-Dâî, *Haċâ'îku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 76a.

³⁹ Bkz. Ebû Tâlib Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Buthânî, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Uşûl = Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-uşûl and its reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ al-uşûl by the Zaydî Imâm al-Nâtiq bil-ḥaqq Abû Tâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hârûn al-Buthânî (d.424/1033)*, nşr. Camilla Adang-Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke (Leiden-Boston: Brill, 2011), 8; Kivâmüddîn Ahmed b. Hüseyn b. Ebû Hâşim el-Hüseynî Mânkdm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûl'l-ḥamse, Şerhi'l-Uşûl'l-ḥamse* adıyla Kâdî Abdülcebâr'a izafetle nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 95; Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed Rassâs, *Tehzîbü't-Taḥşîl fi't-tevhîd ve't-ta'dîl* (Riyâd: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz, 2691) 5b; Kevser Demir Bektaş-Orhan Şener Koloğlu, "Şerif el-Murtazâ'nın Mûlaḥḥaş'ının Kayıp Konusu: Ebû Ca'fer el-Mukri en-Nisâbüri'nin Ta'lik'inde Âlemin Hudûsu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (Aralık 2022), 394-395.

⁴⁰ İbnü'd-Dâî, *Haċâ'îku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 76a.

araz kavramına yönelik kısa bir tanıma ve açıklamaya yer vermektedir. İbnü'd-Dâî, araz kelimesinin dilde sürekliliği (*beḳā*) olmayan şeyler için kullanıldığını ve bu lafzın kelâmcılar tarafından, sürekliliği bulunmasından dolayı cisimlere ve cevherlere ârız olan/yerleşen arazlara nakledildiğini belirtmekte⁴¹ ve böylece bir anlamda kavramın dildeki kullanımını referans göstererek terminolojik anlamla etimolojik anlam arasındaki uygunluğu göstermeye çalışmaktadır. O, cevherler ve cisimlerin aksine arazların sürekliliğinin olmadığını kaydetmektedir. Hocası Ebû Abdillâh el-Basrî'nin *el-İstikṣâ'* eserindeki açıklamalarını referans göstererek cismin bekâsıyla birlikte arazın fenâsının mümkün olduğunu ifade etmekte, ancak bunun zıttı olan cismin fenâsıyla birlikte arazın bâki olamayacağını kaydetmektedir.⁴²

İbnü'd-Dâî, arazların ispatı ve tanımına dair bu kısa açıklamalardan sonra, eserinin telif gayesine uygun biçimde arazların hakikatlerini daha ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. O ilk olarak, farklı özellikleri dikkate alınarak yapılabilecek muhtemel tasnif seçeneklerine⁴³ yer vererek arazlara ilişkin detaylı bir tasnif sunmaktadır. Bu bağlamda o, detaylı bir araz tasnifi sunmakta ve Bu araz tasnifindeki her bir seçenek altındaki arazları kapsamlı bir şekilde değerlendirmektedir.⁴⁴ İbnü'd-Dâî'nin araz taksimi şöyledir:

- [1] mahalle ilişkili olanlar-bütünle ilişkili olanlar
- [2] bekâsı mümkün olanlar-bekâsı mümkün olmayanlar
- [3] tek bir mahalle ihtiyaç duyanlar-iki mahalle ihtiyaç duyanlar
- [4] mahalde bulunmaksızın mevcut olabilenler-ancak mahalde mevcut olabilenler
- [5] bütüne bir *hâl* gerektirenler-bütüne bir *hâl* gerektirmeyenler
- [6] varlığında başka bir araza ihtiyaç duyanlar-varlığında başka bir araza ihtiyaç duymayanlar
- [7] tek bir cevherde bulunması mümkün olanlar-ancak iki cevherde veya bütünde bulunanlar
- [8] benzer, farklı, zıt veya zıt konumunda olanlar
- [9] mahallinde idrak edilenler-mahallinde idrak edilemeyenler
- [10] mekânda idrak edilenler-mekânda idrak edilemeyenler
- [11] terk ve metrûk olanlar⁴⁵

İbnü'd-Dâî, eserinin baş kısmında yaptığı bu bütüncül araz taksimlerinden sonra bunların ayrıntılı açıklamasına geçmektedir. Ancak başlangıçta yer verdiği bu on bir taksimden 10. ve 11. taksimin ayrıntılı açıklamasına eserinde yer vermediği görülmektedir. Bunlar yerine îadesi mümkün olanlar-îadesi mümkün olmayanlar ve görülmesi mümkün olanlar-görülmesi mümkün olmayanlar taksimini ele almaktadır. Bu araz taksimlerinden kelâmî uzantıları daha ön planda olanları burada değerlendirilecektir. Tüm araz taksimlerinin ayrıntılarıyla incelenmesi başka çalışmaların konusudur.

İbnü'd-Dâî yer verdiği bu kapsamlı taksim içerisinden ilk önce bütünle ilişkili olan arazları ele almaktadır. O, bir arazın bütünle ilişkili olmasının (*mâ yete'allaḳu bi'l-cümle*) anlamını, hayat arazı üzerinden açıklayarak hayatın uzuvların tamamına yerleşmiş olmasından dolayı tek tek uzuvların dikkate alınarak örneğin, "insanın eli canlıdır" veya "insanın ayağı canlıdır" denilemeyeceğini, bunun aksine tamamının veya bütününün dikkate alınarak "insan canlıdır" denilebileceğini belirtir. İbnü'd-Dâî'nin hayat arazı üzerinden açıkladığı bütüne ilişkin arazlar içerisinde, "ilim", "kudret", "irâde", "kerâhet", "nefret", "şehvet", "nazar", "cehalet (*cehl*)", "keder (*ġam*)", "mutluluk (*surûr*)" ve "sevinç (*ferah*)" yer alır ve hayat arazı için geçerli olan yargı, mezkûr bu arazlar için de geçerlidir. Bütünle ilişkili olan arazların aksine mahalle ilişkili olanlar (*mâ yete'allaḳu bi'l-maḥal*) ise ancak yerleştikleri mahallin bir nitelik kazanmasına

⁴¹ İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳâ'iku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 76a. Krş. A. İskender Sarıca – Serkan Çetin, "Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in *Ḥaḳâ'iku'l-eşyâ'* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi", *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 825, 837.

⁴² İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳâ'iku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 76a; Çetin, *Yemen'de Zeydî-Mu'tezilî Düşünce*, 91; krş. Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *el-Cüz'ü'r-râbi' min Kitâbi Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, nşr. Fâris Osman Nevfel (Moskova: Sadra, 2021), 155.

⁴³ Mevcut literatür içerisinde arazlara yönelik en kapsamlı tasnif İbn Metteveyh tarafından verilmektedir. Nitekim o, farklı özelliklerini ve niteliklerini dikkate alarak kırk küsür araz taksimine yer vermektedir. Bkz. Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedu'l- İlmî el-Fransî lil-Âsârî's-Şarkîyye, 2009), 1/2-7. Mütekaddim dönemde arazlara yönelik yapılan tasnifler ve detayları için ayrıca bkz. Zeynep Şeker, *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 128-146.

⁴⁴ Çetin, *Yemen'de Zeydî-Mu'tezilî Düşünce*, 99.

⁴⁵ İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳâ'iku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 76a-76b.

neden olur ve bütünün tamamı yerine, yalnızca arazın yerleştiği mahal hakkında bir yargı verilebilir. Söz gelimi, hareket veya sükûn arazı, insanın eline yerleştiğinde bir bütün olarak insanın hareketli veya sâkin olduğundan söz edilemez; aksine arazın yerleştiği mahalden, yani insanın elinin hareketli veya sâkin oluşundan söz edilebilir. Hareket ve sükûn üzerinden açıklanan mahalle ilişkin arazlar içerisinde ise “renkler”, “ekvân”, “telîf”, “tatlar”, kokular”, “sıhhat”, “acı (vece)”, “yaşlık” ve “kuruluk” yer almaktadır. İbnü'd-Dâî, bütünle ve mahalle ilişkili olan arazlar arasındaki ayrımı, verdiği bir örnek üzerinden daha da netleştirmektedir: İnsanın eli kesilip vücudundan ayrıldığında kesik el, sıcaklığın veya soğukluğun idrak edilmesi veya herhangi bir şeyin tutulması ve kavranması gibi fonksiyonlarını kaybeder. Bu durum ise hayat arazının mahalle değil, bütünle ilişkili olduğunu gösterir. Ancak aynı duruma mahalle ilişkili olan renk arazları açısından bakıldığında, insanın elinin kopmadan önceki hâliyle koptuktan sonraki hâli arasında bir farktan söz edilemez. El, kopmadan önce siyahsa koptuktan sonra da siyah kalmaya devam eder ve bu durum renk arazlarının mahalle ilişkili olduğunu gösterir.⁴⁶

Risâlenin girişinde ayrı bir tasnif olarak verilen benzer (*mütemâsil*), farklı (*muhtelif*), zıt (*mütezâd*) veya zıt konumunda olan arazlar şeklindeki seçeneği, bütünle veya mahalle ilişkili olan arazlar seçeneği altına çekmek mümkündür. Nitekim İbnü'd-Dâî'nin de işaret ettiği üzere benzer, farklı ve zıt olan arazlardan her biri ya bütünle ya da mahalle ilişkili olabilir. İki arazın benzer veya farklı olması, taallukları doğrultusunda ortaya çıkan bir durumdur. Örnek olarak aynı tarzda (*alâ tarîkatın vâhidetin*) tek bir malûma taalluk eden iki ilim arazı benzer arazlar kategorisine dâhil olurken, aynı şekilde tek bir murâda taalluk eden iki irâde arazı da benzer olarak kabul edilir. Ancak iki ilim arazının değişik malûmlara taalluk etmesi durumunda, ilim arazıları benzer olmaktan çıkarak birbirinden farklı (*muhtelif*) arazlar hâline gelir. Öte yandan taallukları doğrultusunda benzer veya farklı olma seçenekleri ortaya çıkan gerek iki ilim gerekse iki irâde arazı, daha önce de ifade edildiği üzere bütünle ilişkili arazlar kısmında yer alır. Aynı şekilde birbirine zıtlık teşkil eden arazların da bir kısmı bütünle, bir kısmı da mahalle ilişkilidir. Örnek olarak irâde ile kerâhet, nefret ile şehvet birbirine zıt olan ve bütünle ilişkili arazlar iken, birbirine zıt olan renkler ise mahalle ilişkili arazlar içerisinde yer almaktadır.⁴⁷ Ayrıca mahalle ilişkili olan benzer ve farklı arazlardan bazıları görme, bazıları tatma, bazıları da temas yoluyla idrak edilebildiği için, başka bir tasnif seçeneği olan duysal olarak idrak edilen ve dolayısıyla da varlıkları zorunlu olarak bilinen arazlar altında değerlendirilmektedir.⁴⁸

İbnü'd-Dâî, sonraki Zeydî ve Mu'tezilî eserlerde de bulunan mahal açısından araz tasnifine de yer vermektedir. İlk aşamada mahal açısından arazlarda, ancak bir mahalde mevcut olabilen ve bir mahalde varlığı imkânsız olan arazlar şeklinde iki seçenek ortaya konulmaktadır. Birinci seçenek içerisinde, Allah'ın bir mahalde bulunmayan ve hâdis olan bir irâde ile mürîd olduğu yönündeki Mu'tezilî yaklaşımın sonucu olarak Allah'ın irâdesine yer verilmektedir.⁴⁹ İbnü'd-Dâî ise, Allah'ın irâdesinin dışında gazabını, öfkesini (*suht*) ve rızasını da bir mahalde mevcut olamayan arazlar içerisinde değerlendirmekte ve bu konuya ilişkin delilleri diğer eserlerinde ortaya koyduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Ancak bir mahalde mevcut olabilen arazların ise, mahallin yanı sıra ilave bir şarta ihtiyaç duyup-duymamaları açısından farklı seçenekleri ortaya çıkmaktadır. Örnek olarak sadece bir mahalde mevcut olabilen hayat arazının bulunduğu mahallin özel bir bünye olması gerekirken, ilim, irâde, kerâhet ve şehvet gibi kalbin fiilleri ancak bir mahalde mevcut olabilmekle birlikte, mevcut oldukları mahallin canlı ve özel bir bünye olması gerekir. Aynı şekilde telîf

⁴⁶ İbnü'd-Dâî, *Haḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 77a-77b.

⁴⁷ İbnü'd-Dâî, *Haḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 77b.

⁴⁸ İbnü'd-Dâî, *Haḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 78a; Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed Rassâs, *Muhtasar fî işbâti'l-a'râz*, nşr. Jan Thiele [Jan Thiele, “A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: *The Mukhtasar fî ithbât al-a'râd* by al-Ḥasan al-Raṣṣâs” içinde], *Shii Studies Review* 2 (2018), 1.

⁴⁹ Kâdî Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. M. Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 6(2) (*el-İrâde*) 149.

⁵⁰ İbnü'd-Dâî, *Haḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 78a. Sonraki Zeydî- Mu'tezilî eserlerde, bir mahalde mevcut olması imkânsız olan arazlar içerisinde irâde dışında fenâ arazına da yer verilmektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr *el-Muḡnî*, 6(2)/169; Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed Rassâs, *Mes'ele fî keyfiyyetü vucûdi'l-a'râz*, nşr. Mostafa Ahmadi-Hassan Ansari-Jan Thiele [Mostafa Ahmadi-Hassan Ansari- Jan Thiele, Do Accidents Need a Substrate? Critical Edition of al-Ḥasan al-Raṣṣâs's *Mas'ala fî kayfiyyat wujûd al-a'râd* içinde], *Shii Studies Review* 5 (2021), 216.

arazının varlığı da ancak bir mahalde mümkün olmakla birlikte, yukarıdaki arazlardan farklı olarak mahallin canlı olması şartı aranmaz. Bunun yerine, telîf arazi mevcut olabilmek için iki farklı mahalle; mahallerin birbirine yapışması (*iltizâk*) için de yaşlık arazına (*ruṭûbet*) ihtiyaç duymaktadır.⁵¹

Arazilara yönelik yaygın tasnif seçeneklerinden bir diğeri ise süreklilik ve süreksizlik kriteri üzerinden ortaya konulmaktadır. Bu doğrultuda sonraki Zeydî ve Mu'tezilî eserlerde "renkler", "kokular", "tatlar", "sıcaklık", "soğukluk", "kuruluk", "yaşlık", "hayat", "kudret", "ekvân", "telîf" sürekli (*bâkî*); "itikâd", "irâde", "kerâhet", "zan", "fikir", "şehvet", "nefret", "elem", "sesler" ve "fenâ" ise süreksiz (*ğayr-ı bâkî*) arazlar olarak kabul edilmektedir.⁵² İbnü'd-Dâî sürekli ve süreksiz araz tasnifine yer vermekle birlikte gerek sürekli gerekse süreksiz arazların tam listesini sunmaz. Sürekli arazlar içerisinde hayat, kudret, acziyet, ilim, cehalet, itimâd, renk, telîf ve sükûn arazına yer verirken, süreksiz arazlar içerisinde ise irâde, kerâhet ve şehvete değinmektedir.⁵³

Son olarak İbnü'd-Dâî, îade ve görülme imkânı açısından arazları ele almaktadır. Araziların îadesinin imkânı bağlamında sonraki Zeydî-Mu'tezilî eserlerde yer alan, "bekâsı mümkün olanın îadesi de mümkündür"⁵⁴ ilkesine yer veren İbnü'd-Dâî hayat, kudret ve ilim gibi bütüne yönelik arazların îadelerinin mümkün olduğunu, bekâsı mümkün olmayan irâde, kerâhet, şehvet ve nefret gibi arazların ise îadelerinin mümkün olmadığını belirtir. Bütüne ilişkin arazlardan îadeleri mümkün olanları ve olmayanları kısaca açıklayan İbnü'd-Dâî, mahalle ilişkin arazların îadesinde ayrıntıya girmektedir. Esasında, **i.** yalnızca Allah'ın kudreti dâhilinde olan arazlar, **ii.** Allah'ın dışında kulun da kudreti dâhilinde olan arazlar şeklinde diğer eserlerde müstakil olarak verilen tasnif seçeneğini⁵⁵ îadesi açısından yapılan araz tasnifi altına çeken İbnü'd-Dâî, sonraki Mu'tezilî kelâmcıların da öne sürdüğü gibi renk, itimâd, yaşlık, sertlik, sıhhat, hastalık, soğukluk ve sıcaklık arazlarının yalnızca Allah'ın kudretine konu olabileceğini⁵⁶ ve ayrıca bu arazların îadesinin de mümkün olduğunu söylemektedir. Kulun kudretine dâhil olabilen arazların listesini vermeyen İbnü'd-Dâî, insanların yaratabildiği arazların îadesinin mümkün olup olmadığı konusunda ise ihtilafın olduğunu belirtir. O, isim zikretmeksizin bazılarının telîf ve ekvân gibi bekâsı mümkün dahi olsa insanların kudretine konu olabilen arazların îadesinin mümkün olamayacağını savunduğunu, yine isim vermeden bazılarının ise bunu mümkün gördüğünü aktarmaktadır. Görülebilmeleri açısından ise bütün renklerin görülmesinin mümkün olduğunu söyleyen İbnü'd-Dâî, hareket ve sükûn gibi ekvân arazlarının görülüp görülemeyeceği konusunda da kelâmcılar arasında ihtilafın bulunduğunu söylemektedir. Onun aktardığına göre, ismen zikretmediği bazı kelâmcılar gerek hareketin gerekse sükûnun görülebileceğini savunmuş, gören kimsenin siyahla beyazı birbirinden ayırdığı gibi hareketli ile sâkin olan arasında da ayrım yaptığını, bu ayrımın ise cismin kendisine yönelik olamayacağını ve dolayısıyla ayrımı sağlayan hareketin ve sükûnun görüldüğünü savunmuştur. Ekvân arazların görülemeyeceğini söyleyenler ise hareketli ve sâkin arasındaki ayrımın gözden çıkan ışın/ışıkla (*su'â*) ilişkili olduğunu ve dolayısıyla da hareketin veya sükûnun görülmediğini öne sürmüşlerdir.

Yukarıda genel hatlarıyla muhtevası ortaya konulan İbnü'd-Dâî'nin *Ḥakā'iku'l-a'râz* risâlesi, Zeydî-Mu'tezilî düşüncede kozmolojiye ilişkin mevcut literatür içerisinde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- günümüze ulaşan en erken tarihli eser olması ve muhtevasının sonraki dönem Mu'tezilî kaynaklarda arazlara dair yapılan taksimler ve değerlendirmelerle örtüşmesi açısından 4./10. yüzyılda Zeydî-Mu'tezilî etkileşimin boyutunu ortaya çıkaran tarihi bir vesika olması bakımından oldukça önemi haizdir.

⁵¹ İbnü'd-Dâî, *Ḥakā'iku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 78a.

⁵² Bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/5; Humeyd eş-Şehîd el-Mahallî, *Kevâkibü'd-dürriye fi tafşili'n-nefehâti'l-miskiyye fi mesâ'ilil-kelâmiyye* (San'â: el-Câmiu'l-Kebîr: el-Mektebetü'l-Garbiyye, 758), 76a, 88a.

⁵³ İbnü'd-Dâî, *Ḥakā'iku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 77b.

⁵⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/6; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Kitâbü't-te'sîr ve'l-mü'essir fi 'ilmi'l-kelâm* (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 315), 29b.

⁵⁵ Örneğin bkz. Cüşemî, *el-Cüz'ü'r-râbi' min Kitâbi Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il*, 157-158; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/4.

⁵⁶ Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde – Rıdvan Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'iyel-'Arabî, 1979), 126-128.

3.3. Eserin Nüshaları

1. Melik Fehd el-Vataniyye, 748/12, 76a-80b (ج): Suudi Arabistan, Melik Fehd el-Vataniyye Kütüphanesi'nde 748 numaralı mecmua⁵⁷ içerisinde bulunmaktadır. Eser mecmua içerisinde 76a-80b varak aralığında yer almaktadır. Bu mecmuanın bir cildi bulunmamakta ve buna ilaveten baştan ve sondan kopukluklar bulunmaktadır. Bundan dolayı mecmua içerisindeki son eser olan *Haḳā'ıku'l-a'râz*, sondan iki varak kadar eksiktir. Eser, 76a sayfasının alt tarafında kırmızı mürekkeple yazılan "*Kitâbu Haḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ; min imlâ'iş-Şerîf Ebî Abdillâh Ebû Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥâsen ed-Dâî el-Ḥâsenî raḳıyallahu 'anhu*" başlığı ile başlamaktadır. Eserin son kısmı eksik olduğu için eserin istinsah kaydı da bulunmamaktadır. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, aynı mecmua içerisinde bulunan (21a-60b) el-Ferrezâî'nin *Ta'liku't-Tebşıra*'sının h. 552 senesi Cemâziyelâhir ayının 7'si Cuma gecesi el-Ḥâsen b. Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebi'l-Aşîre tarafından istinsahının tamamlandığı yönündeki kayıttan hareketle *Haḳā'ıku'l-a'râz*'ın istinsahının da h. 552 senesi civarında yapıldığını söylemek mümkündür. Eser açık talik bir hatla yazılmış olup, konu başı olduğu düşünülen yerler kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Tahkikte bu nüshaya "Cim (ج)" harfiyle işaret edilmiştir.

2. el-Câmiu'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/5, 42a-48a (ب):⁵⁸ Yemen, el-Câmiu'l-Kebîr Kütüphanesi'ne bağlı el-Mektebetü'l-Garbiyye'de 752 numaralı mecmua içerisinde bulunmaktadır. Eser mecmua içerisinde 42a sayfasında büyük harflerle yazılan "*Kitâbu Haḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ ve billahi eş-şikatu ve huve ḥasbî ve ni'me'l-vekîl*" ibaresiyle başlamakta, 47b sayfasının sonundaki "*temme Kitâbu Haḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*" kaydıyla sona ermektedir. Toplamda altı varak olan bu nüshanın ve mecmua içerisinde bulunan diğer beş eserin istinsah kaydı bulunmamaktadır. Ancak mecmua içerisinde Yahyâ b. Hamza (ö. 749/1348) ile el-Mutahhar b. Muhammed'e (ö. 802/1399) ait eserlerin olması mecmuanın hicri 9. yüzyıldan sonra istinsah edilmiş olabileceğini göstermektedir. Tahkikte bu nüshaya "Be (ب)" harfiyle işaret edilmiştir.

3. Câmi'atü Muhammed b. Suûd, 2610/1, 3a-10b (إ): Suudi Arabistan, Muhammed b. Suûd Üniversitesi Kütüphanesi'nde 2610 numaralı mecmua içerisinde bulunmaktadır. Mecmua içerisindeki ilk eser olan *Haḳā'ıku'l-a'râz*, 3a sayfasındaki "*Kitâbu Haḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ taşnifu's-Şeyhi'l-ecelli'l-âlim Ahmed b. el-Ḥâsen b. Muḥammed er-Raşşâş raḳimehullahu te'âlâ*" ibaresi ile başlamakta ve 10a sayfasında sona ermektedir. Toplamda 8 varak olan bu nüshanın sonunda, eserin h. 1088 yılının Recep ayının 9'u pazartesi günü, Mutahhar b. el-Mehdî Muhammed el-Velî tarafından istinsah edildiği kaydı bulunmaktadır. Tahkikte bu nüshaya "Elif (إ)" harfiyle işaret edilmiştir.

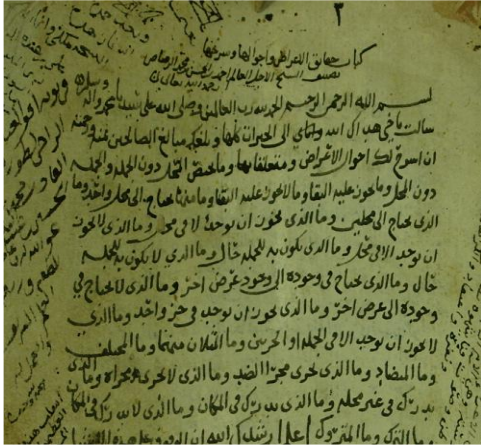
3.4. Tahkikte İzlenen Yöntem

Tahkikte, İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) benimsenmiştir. Mevcut üç nüshadan hiçbiri müellif nüshası, müellife okunmuş nüsha veya müellif nüshası ile mukabele edilmiş nüsha olmadığından metin bu üç nüshadan yapılan tercihlerle inşa edilmiş, bütün nüsha farklılıkları dipnotta gösterilmiştir. İnceleme kısmında anlam açısından diğer iki nüshaya göre daha doğru olan "Cim (ج)" nüshasına sonradan eklenen varak numaralarına işaretlerle referans verilmiştir. Tam olması ve istinsah kaydı taşınmasından dolayı tahkikte varakların başlangıç ve bitiş noktaları Elif (إ) nüshasından hareketle belirtilmiştir. Metin modern Arapça imlâsına göre inşa edildiğinden nüshalarda bulunan dilbilgisi ile imlâ hatalarına dipnotta ayrıca işaret edilmemiştir. Anlamanın kolaylaşması adına metinde farklı biçimde okunabilecek ve dolayısıyla iltibasa sebebiyet verebilecek kelimelere hareke konulmuştur.

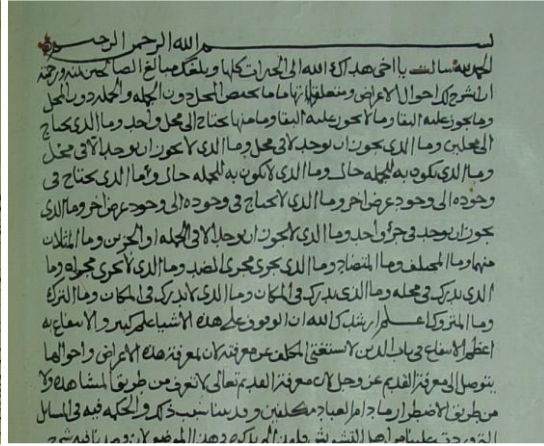
⁵⁷ Bu mecmua, başta Hassan Ensari olmak üzere bir grup araştırmacı tarafından yayımlanmıştır (Bkz. "A Manual of Zaydî Mu'tazilî Dogmatic Texts from Early Sixth/Twelfth-Century Iran" içinde. 316-344. *Shii Studies Review* 7 (2023), 157-364). Ancak, mecmua bütün halinde yayımlandığı için içindeki eserlerin müelliflerinin tanıtımı, aidiyet tartışması ve muhteva analizi gibi hususları içermemektedir. Bu nedenlerin yanı sıra, İbnü'd-Dâî'nin risalesinin önemi nedeniyle ayrıca yayımlanması düşünülmüştür.

⁵⁸ Bu nüshanın temininde yardımlarını benden esirgemeyen Yemenli kıymetli dostum Yusuf Abdülilâh ed-Dahyânî'ye teşekkür ederim.

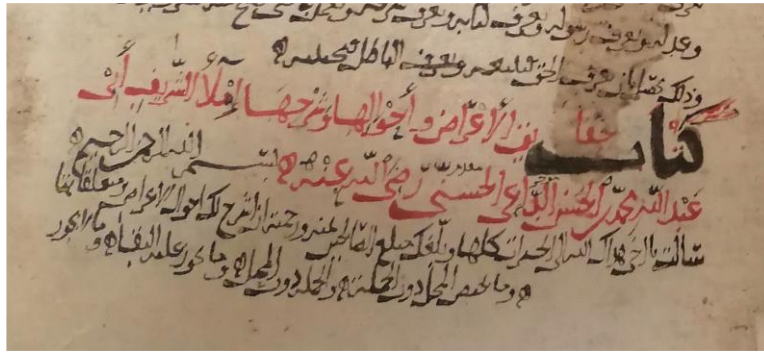
3.5. Tahkikte Kullanılan Nüshalar



(İ) Nüshası



(ب) Nüshası



(ج) Nüshası

كتاب حقائق الأعراض وأحوالها وشرحها

إملاء الشريف أبي عبد الله محمد بن الحسن الداعي الحسيني رضي الله عنه¹

/[٣] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيّنا محمد وآله وسلّم.

سألت يا أخي -هداك الله إلى الخيرات كلّها وبلغك مبلغ² الصالحين بمنّه ورحمته- أن أشرح لك أحوال الأعراض، ومتعلقاتها، وما يختصّ المحلّ دون الجملة، والجملة دون المحلّ، وما يجوز عليه البقاء، وما لا يجوز عليه البقاء، وما منها يحتاج إلى محلّ واحد، وما الذي يحتاج إلى محلّين، وما الذي يجوز أن يوجد لا في محلّ، وما الذي لا يجوز أن يوجد إلا في محلّ، وما الذي تكون به للجملة حالّ، وما الذي لا تكون به للجملة حالّ، وما الذي يحتاج في وجوده إلى وجود عرض آخر، وما الذي لا يحتاج في وجوده إلى عرض آخر، وما الذي يجوز أن يوجد في جزء واحد، وما الذي لا يجوز أن يوجد إلا في الجملة³ أو في⁴ الجزأين، وما المثلان⁵ منها،⁶ وما المختلف، وما المتضادّ، وما الذي يجري مجرى الضدّ، وما الذي لا يجري مجراه، وما الذي يدرك في محله،⁷ وما⁸ الذي يدرك في غير محله،⁹ وما الذي يدرك في المكان، وما الذي لا يدرك في المكان، وما الترك والمترك.

اعلم - أرىشدك الله- أنّ الوقوف على هذه الأشياء علمٌ كبيرٌ، والانتفاع به أعظم الانتفاع في باب الدين، لا يستغني المكلف عن معرفته؛ لأنّ بمعرفة هذه الأعراض وأحوالها يتوصل إلى معرفة القديم عزّ وجلّ؛ لأنّ معرفة القديم تعالى لا تُعرف من طريق المشاهدة، ولا من طريق الاضطرار ما دام العباد مكلفين، وقد بيّنا سبب ذلك والحكمة فيه في المسائل التي وردت علينا من أهل التشويش، فلهذا لم نذكره في هذا الموضوع؛ لأنّ قَصْدنا فيه شرح معرفة الأعراض وأحوالها وحقائقها. فإذا كان هذا هكذا فالتوصل إلى معرفة القديم عزّ وجلّ لا يكون إلا من طريق النظر والاستدلال في أفعاله وصنعه، ومتى لا¹⁰ يعلم المكلف حدوث الأجسام والجواهر لم يعلم أنّ لها محدثاً أحدثها، ولا سبيل للمكلف إلى معرفة حدوث الأجسام والجواهر¹¹ إلا بإثبات الأعراض، وقد بيّنا الدلالة على/[٣] إثباتها في غير موضع من كتبنا، فلهذا تركنا الدلالة على إثباتها في هذا الموضوع، وأيضاً فإنه لا سبيل للمسائل¹² عن أحوال الأعراض إلا بعد الاعتراف بإثباتها؛ لأنّ حال الشيء فرع على الأصل، فإذا لم يُعرف الأصل فمحال أن يُسأل عن الفرع، ألا ترى أنّه إذا لم يعرف أنّ زيداً موجود في الدنيا لا يجوز أن يسأل عن طوله وقصره؛ لأنّ الطول والقصر فرع لذلك، فلهذا تركنا الدلالة على إثبات الأعراض في هذا الموضوع. واعلم -هداك الله- أنّ العرض إنّما سُمّي بهذا الاسم لأنّه يعرض في الأجسام والجواهر. ونريد بقولنا «إنّه ليس له¹³ لبث كلبث الجواهر والأجسام» أنّه¹⁴ ينتفي عن الأجسام والأجسام باقية، ولا يجوز أن تنتفي الأجسام والأعراض باقية، ومن كلام العرب أنّ كلّ ما لا بقاء له سمّوه عرضاً، ألا ترى أنّهم قالوا: «إنّ الدنيا عرضٌ حاضرٌ»¹⁵ لما لم يكن لها بقاء، وقالوا: «إنّ¹⁶ هذا حمى عارضٌ»¹⁷ لما لم يكن لها بقاء، فنقل المتكلمون هذه اللفظة إلى الأعراض التي تحلّ الأجسام لما لم يكن لها بقاء¹⁸ كبقاء الأجسام.

واعلم أنّ الأعراض منها ما يتعلّق بالمحلّ دون الجملة، ومنها ما يتعلّق بالجملة دون المحلّ. والذي يتعلّق بالجملة دون المحلّ الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكرهه ونفور النفس¹⁹ والشهوة والنظر والجهل والغمّ والسرور والفرح. ألا

1: تصنيف الشيخ الأجل العالم أحمد بن الحسن بن محمد الرصاص رحمه الله تعالى؛ ب: وبالله الثقة وهو حسبي ونعم الوكيل.

2: أ: ب: مبلغ.

3: ج: جملته.

4: أ: ب: في.

5: أ: ب: مثلان.

6: أ: ب: منهما.

7: أ- وما الذي يدرك في محله.

8: ج- ما.

9: ب- وما الذي يدرك في غير محله.

10: أ: لم.

11: أ- لم يعلم أنّ لها محدثاً أحدثها ولا سبيل للمكلف إلى معرفة حدوث الأجسام والجواهر.

12: أ: ب: يسأل المسائل.

13: أ: ب: لها.

14: أ: ب: وأنّه.

15: أ: خاطر.

16: ب- إن.

17: أ- وقالوا: إنّ هذا حمى عارض.

18: أ- فنقل المتكلمون هذه اللفظة إلى الأعراض التي تحلّ الأجسام لما لم يكن لها بقاء.

19: أ: ب: النفوس.

ترى²⁰ أنّ الحياة تحلّ جميع²¹ الأعضاء كلّها، والجملة هي²² الحيّ دون المحلّ والأعضاء، ويقال: «إنّ الإنسان حيّ» ولا يقال: «إنّ يده حيّة» ولا «رجلُه حيّة». وكذلك القدرة تحلّ جميع²³ الأعضاء، ويكون القادر هو الجملة دون المحلّ وإنّ حلّت القدرة في اليد والرجل، ولا يقال: «إنّ يد الإنسان حيّة ولا قدرة» وإنّ حلّت الحياة والقدرة فيها²⁵. وكذلك العلم والجهل والإرادة والكرهه وجميع أفعال القلوب التي ذكرتها تحلّ في القلب، ولا يكون القلب بها²⁶ عالماً ولا مريداً ولا كارهاً؛²⁷ بل العالم بالعلم الذي حلّ في القلب والمريد بالإرادة والكاره بالكرهه هي الجملة دون القلب. ألا ترى أنّه لا يقال: «إنّ قلب الإنسان عالم مريد كاره²⁹»؛³⁰ بل الإنسان به³¹ عالم ومريد وكاره. فهذا الجنس من الأعراض يتعلق بالجملة دون المحلّ، فلا يجوز أن يحلّ في الجزء الواحد من الجواهر³².

والأعراض التي تتعلق³³ بالمحلّ دون الجملة³⁴ هي الألوان³⁵ كلّها مثل السواد والبياض والحمرة والصفرة، فهذه كلّها تتعلق بالمحلّ دون الجملة، ألا ترى أنّ³⁶ السواد وجميع الألوان لو حلّ في يد الإنسان أو وجهه لا يقال: «فلان أسود، أحمر»، وإنّما يقال: «يده سوداء أو³⁷ وجهه أسود». [أ] وكذلك الحركة والسكون والتأليف والافتراق والطعوم والروائح³⁸ والصحة والوجع والرطوبة واليبوسة، فهذه الأعراض تتعلق بالمحلّ دون الجملة، ألا ترى أنّ الحركة والسكون وجميع ما وصفته إذا حلّ بعض الإنسان لا يقال: «إنّ الإنسان متحرّك ولا ساكن»، وإنّما يضاف⁴⁰ إلى المحلّ الذي حلّ فيه. ألا ترى أنّ الحركة إذا حلّت في يد الإنسان والسكون يقال: «يده متحرّكة»، و«يده ساكنة»، و«يده وجعة»، و«يده صحيحة»، ولا ينسب إلى الجملة شيء منها. وهذا الجنس من الأعراض يجوز أن يوجد في جزء من الجواهر⁴¹.

والدليل على أنّ هذا الجنس من الأعراض إنّما يتعلق بالمحلّ دون الجملة وأنّ الحياة والقدرة تتعلّقان⁴² بالجملة دون المحلّ هو أنّ يد الإنسان لو قُطعت وبانت من الإنسان لبطل عنها⁴³ الإدراك حتّى لا يدرك باليد المقطوعة شيئاً من الحرارة والبرودة كما كان يدرك بها حين كانت متّصلة بالحيّ، وكذلك⁴⁴ لا يصحّ منها القبض والبسط إذا انفصلت عن⁴⁵ نفس الحيّ كما كان يصحّ منها عند اتّصالها بالحيّ، فنعلم بذلك أنّ القدرة التي كانت فيها عند اتّصالها بالحيّ⁴⁶ قد بطلت عند انفصالها⁴⁷ عنه. فهذا يبيّن لك أنّ اليد⁴⁸ لمّا خرجت عن جملة⁴⁹ الحيّ خرجت من⁵⁰ أنّ يصحّ أن تحلّ فيها الحياة والقدرة.

والسواد والحركة والتأليف والرائحة والطعوم والرطوبة واليبوسة ليس كذلك، ألا ترى أنّ اليد إذا انفصلت من

- 20 ج- ألا ترى.
- 21 أ- ب- جميع.
- 22 ج: هو.
- 23 أ- ب- جميع.
- 24 أ- ب- إن.
- 25 ج: فيهما.
- 26 أ- ب- بها.
- 27 ج: كادراً؛ أ، ب: قادراً.
- 28 أ- إن.
- 29 أ، ب: ولا كاره.
- 30 أ/ ب: بل الإنسان عالم مريد ولا كاره.
- 31 أ- ب- به.
- 32 ب: الجوهر.
- 33 أ- التي تتعلق.
- 34 أ- ب- دون الجملة.
- 35 ب: اللون.
- 36 أ- ب- السواد والبياض والحمرة والصفرة، فهذه كلها تتعلق بالمحلّ دون الجملة، ألا ترى أن.
- 37 أ، ب: و.
- 38 ج: والأرائح.
- 39 أ- ب- إن.
- 40 ج: يوصف.
- 41 ج- شيء منها. وهذا الجنس من الأعراض يجوز أن يوجد في جزء من الجواهر.
- 42 أ، ب: تتعلق.
- 43 أ، ب: منها.
- 44 ج: ولذلك.
- 45 ج- من.
- 46 أ- ب- فنعلم بذلك أنّ القدرة التي كانت فيها عند اتّصالها بالحيّ.
- 47 ب: اتّصالها.
- 48 أ- أنّ اليد.
- 49 ب: الجملة.
- 50 أ، ب: عن.

الإنسان الحيّ وبانت منه لا تخرج عمّا كانت عليه عند اتّصالها بالحيّ، فإنّ كانت قبل انفصالها سوداء فهي على ما كانت عليه إذا انفصلت، وإنّ كانت بيضاء فهي على حالها، وكذلك حكم التّأليف بحالها كما كانت قبل انفصالها. فدلّ ذلك على أنّ السواد والتّأليف لم يكونا متعلّقين بالجملة، لمّا لم تخرج اليد عمّا⁵¹ كانت عليه عند انفصالها⁵² كما خرجت اليد عند انفصالها عمّا كانت عليه⁵³ عند⁵⁴ اتّصالها بالحيّ من إدراك الحرارة والبرودة والصّحة والقبح والبسط، فدلّ ذلك على أنّ الحياة والقدرة متعلّقان بالجملة دون المحلّ، وكان السواد والحركة والتّأليف وجميع ما ذكرته⁵⁵ متعلّقات⁵⁶ بالمحلّ دون الجملة.

واعلم أنّ منها ما هو⁵⁷ متماثل، ومنها ما هو مختلف، ومنها ما هو متضادّ. فالمتماثل منها على ضربين: منها ما يتعلّق بالجملة، ومنها ما يتعلّق بالمحلّ. فالذي يتعلّق منها بالجملة ويكونان مثلين⁵⁸ مثل العلمين لمعلوم⁵⁹ واحد على طريقة واحدة، وإرادتين لمراد⁶⁰ واحد، والكراهتين /[عَب] لمكروه⁶¹ واحد، وشهوتين لمشتهى⁶² واحد. والذي يتعلّق بالمحلّ ويكونان مثلين⁶³ هو السوادان، فإنّهما من جنس واحد، فيتعلّق بالمحلّ دون الجملة. وكذلك الحلاوات كلّها من جنس واحد، والحموضات كلّها⁶⁴ من جنس واحد، والروائح⁶⁵ فرائحة المسك كلّها من جنس واحد،⁶⁶ ورائحة⁶⁷ الكافور كلّها من جنس واحد، وكذلك رائحة العنبر وما شاكلها في جنسها كلّها من جنس واحد، وكذلك الروائح⁶⁸ المُتّبنة، فرائحة الجيف كلّها من جنس واحد.⁶⁹

والمختلف ممّا يتعلّق بالجملة دون المحلّ مثل العلمين بمعلومين وإرادتين لمرادين،⁷⁰ وكذلك الإرادة للشيء والكراهة لشيء آخر فإنّهما مختلفان غير متضادّين. وكذلك العلم بالشيء والجهل بشيء آخر فإنّهما مختلفان غير متضادّين. والمختلف ممّا يتعلّق بالمحلّ دون الجملة مثل الحلاوة والحموضة،⁷¹ فإنّهما يجتمعان مع السواد في محلّ واحد،⁷² والرطوبة والتّأليف. فهذه أعراض مختلفة تتعلّق بالمحلّ⁷³ دون الجملة.

والمضادّ منها ما يتعلّق بالجملة أيضًا، ومنها ما يتعلّق بالمحلّ. فالذي يتعلّق بالجملة مثل العلم والجهل بشيء واحد، والإرادة والكراهة لشيء واحد، ونفور النفس والشهوة لشيء واحد. فهذه كلّها متضادّة متنافية. وأمّا القُدْر⁷⁴ كلّها فمختلفة ليس منها⁷⁵ متضادّ ولا متماثل، وهي مخالفة لسائر الأعراض في هذا الباب. والمتضادّ الذي يتعلّق بالمحلّ⁷⁶ فهو⁷⁷ الألوان كلّها، وكذلك الحلاوة والحموضة والرائحة⁷⁸ الطيّبة والمنتنة والرطوبة واليبوسة والتّأليف والافتراق والصّحة والسقم.

- 51 أ، ب: كما.
52 أ، ب: اتّصالها.
53 ج- عليه.
54 ب- عند.
55 أ، ب: ذكر.
56 أ، ب: متعلق.
57 ج- ما هو.
58 أ، ب: متماثلين.
59 أ، ب: بمعلوم.
60 أ، ب: بمريد.
61 أ، ب: بمكروه.
62 أ، ب: بمشتهى.
63 أ، ب: متماثلين.
64 أ، ب- كلها.
65 ج: والأرائيح.
66 أ- والروائح، فرائحة المسك كلها من جنس واحد.
67 ج+ العنبر.
68 ج: والأرائيح.
69 ب- وكذلك الروائح المُتّبنة فرائحة الجيف كلها من جنس واحد.
70 أ، ب: بمرادين.
71 أ: مثل الحلاوة والسواد والحموضة؛ ب: مثل الحلاوة والرطوبة؛ ج: مثل السواد والحلاوة والحموضة.
72 أ، ب- واحد.
73 أ، ب: بالمحال.
74 أ، ب: القدرة.
75 ج: فيها.
76 ج: بالمحال.
77 أ، ج: فهي.
78 أ، ب: والروائح.

فيعلم تماثل هذه⁷⁹ الأعراض التي تتعلّق بالجملة والمحلّ بشيئين: أحدهما: أنّه يقوم مقام صاحبه⁸⁰ ويسدّ مسدّه. والثاني: ⁸¹الجزآن منهما⁸² ينتفیان ⁸³بضدّ ⁸⁴واحد. ألا ترى أنّ العلمين بمعلوم واحد من طريق واحد يقوم كلّ واحد منهما مقام صاحبه ويسدّ مسدّه، ولو جهل المعلوم لأنّ تفی العلمان،⁸⁵ فلو لم يكونا مثلين لَمَا انتفيا بضدّ واحد، ألا ترى أنّ العلمين بمعلومين⁸⁶ لَمَا كانا مختلفين إذا جهل أحد المعلومين لا يُجهل المعلوم الآخر، فلو كان العلمان لمعلوم⁸⁷ واحد مختلفين لوجب أنّ يكون إذا جهل المعلوم أنّ لا ينتفي العلمان، فلَمَا انتفي العلمان جميعًا⁸⁸ علمنا أنّهما جميعًا من جنس واحد؛ لأنّ الشيء الواحد لا ينفي شيئين⁸⁹ إلا إذا كانا مثلين⁹⁰ أو متضادّين، وقد علمنا أنّهما غير متضادّين لصحّة وجودهما معًا في المحلّ/[أ] الواحد، وكذلك الإرادات⁹¹ لمراد⁹² واحد، أنّها⁹³ مثلان، ألا ترى أنّه إذا⁹⁴ كره المراد انتفت الإرادات جميعًا، فلو⁹⁵ كانا مختلفين لَمَا انتفيا بکراهة واحدة، ألا ترى أنّ الإرادتين لمرادين⁹⁶ لَمَا كانتا مختلفتين⁹⁷ فبکراهة أحدهما⁹⁸ لا تنتفیان جميعًا؛ بل يكون مريدًا لأحدهما وکارهًا للآخر.

وما يختصّ المحالّ من الأعراض المتماثلة والمختلفة تُدرك بالحواسّ الخمس، بعضها من طريق حاسة العين مثل السواد، فإنّه يشاهد⁹⁹ سواد عمرو مثل ما يشاهد¹⁰⁰ سواد زيد، ويعلم أنّ هذين السوادين مثلان. وأيضًا فإنّ الجزأين من السوادين إذا حلّا في محلّ واحد ثم حلّ في محلّهما ضده من البياض أو جزء من الألوان غير السواد فإنّه ينفيهما جميعًا، فعلم بذلك أنّهما مثلان. ألا ترى أنّه لو كان في محلّ السواد حلاوة أو حموضة لَمَا انتفيا ولَبَقِيَ على حاله كما كان، ولم ينتف بالبياض كما انتفي السواد، فلو كان سوادا آخر مخالفًا للذي معه في المحلّ لَمَا انتفيا أيضًا بالبياض كما¹⁰¹ لم تنتف الحلاوة لَمَا كانت مختلفة، فلَمَا نفي البياض جميعًا علم أنّهما مثلان.

ومنها¹⁰² ما يعلم تماثلها من طريق الذوق ولا يدرك بالعين، ألا ترى أنّه لو ذاق بُسْتُوقة¹⁰³ عسلًا ثم ذاق من بستوقة¹⁰⁴ أخرى أيضًا عسلًا لوجد¹⁰⁵ من¹⁰⁶ الطعم مثل ما يجد في الأخرى،¹⁰⁷ فعلم أنّهما مثلان. ألا ترى أنّه لو كان بدل العسل حلّ¹⁰⁸ لَمَيّر الذائق بينهما لَمَا كانا¹⁰⁹ مختلفين.

ومنها ما يدرك من طريق الشمّ، ولا يدرك من طريق العين، ولا من طريق الذوق مثل رائحة المسك، لو شمّ الشام نافجة مسك ثم شمّ نافجة مسك أخرى لوجد لأحدهما من الشمّ مثل ما يجد في الأخرى،¹¹⁰ وكذلك إذا شمّ شمامي كافور

- 79 أ+ هذه.
80 أ: مصاحبه.
81 ج- والثاني.
82 أ، ب- منهما.
83 أ، ب: منتفیان.
84 ج: ل ضد.
85 أ: ولا ينتفي المعلومات؛ ب: ولا يبقى المعلومات.
86 أ: بمعلوم.
87 أ، ب: بمعلوم.
88 أ، ب- جميعًا.
89 أ، ب: ينتفي بشيئين.
90 أ، ب: كان متماثلين.
91 ب: الإراداتان.
92 أ، ب: بمراد.
93 أ، ب: أنّهما.
94 أ: إذ.
95 أ، ب- لو.
96 أ، ب: بمرادين.
97 ب- لما انتفيا بکراهة واحدة، ألا ترى أنّ الإرادتين بمرادين لما كانتا مختلفتين.
98 أ: إحداهما.
99 أ، ب: شاهد.
100 أ، ب: شاهد.
101 أ، ب+ هو.
102 ج- ومنها.
103 ب: سبوقه.
104 ب: سبوقه.
105 أ، ب: يوجد.
106 أ: في.
107 أ، ب: الآخر.
108 أ، ب: حلّا.
109 أ، ب: كان.
110 ج: في الآخر.

لعلم بذلك أنّ رائحتهما مثلان، ألا ترى أنّه لو شمّ الكافور بدلاً من المسك لَمَيَّزَ بينهما، فهذا يبيّن لك أنّ رائحة المسك والمسك مثلان، ورائحة الكافور والكافور مثلان، ورائحة الكافور والمسك¹¹¹ مختلفان، ولهذا ميّز الشّام بين رائحة المسك والكافور بالشّم.

ومنها ما يدرك تماثلها بجميع الأعضاء التي فيها الحياة مثل الحرارة والبرودة والخشونة واللين، ألا ترى أنّه ما من موضع من الأعضاء التي فيها الحياة إلا ويدرك صاحبه به الحرارة والبرودة والخشونة واللين، والذي لا حياة فيه لا يدرك به شيئاً. ألا ترى أنّ الرجل لو ماسّ بشعر¹¹² رأسه ولحيته أو بظّفه / [هـ] الأجسام الحارة والباردة لَمّا أدرك به الحرارة والبرودة لَمّا لم يكن في الشعر والظفر حياة وإن كانت متّصلة بالحيّ كاتّصال سائر الأعضاء به. فإذا كان هذا هكذا فالحيّ إذا ماسّ الجسمين متساويي الحرارة أو متساويي البرودة أو¹¹³ الخشونة أو¹¹⁴ اللين لأدركهما على حالة¹¹⁵ واحدة، فعلم بذلك أنّ الحرارتين اللتين حلّتنا الجسمين مثلان، وكذلك البرودتان اللتان حلّتنا الجسم، فلهذا أدركهما على حالة واحدة.

والأعراض التي تكون للجملّة بها حالّ هي الحياة والعلم والجهل والقدرة والعجز والإرادة والكرهية والشهوة ونفور النفس. والدليل على أنّ للحيّ بالحياة حالاً، وأنّ للعالم¹¹⁶ بالعلم حالاً، وللقدار بالقدرة حالاً، وللمريد بالإرادة حالاً هو أنّه يُثبّت لغير محلّه صفة. ألا ترى أنّ الحياة إنّما تحلّ في أجزاء الإنسان، والإنسان بكماله حيّ دون محلّها الذي حلّته الحياة، وكذلك العلم يحلّ القلب، والجملّة عالم دون القلب الذي حلّه العلم، وكذلك القادر والمريد أنّ الجملّة هي القدرة والمريدة¹¹⁷ دون القلب الذي حلّته القدرة والإرادة، فعلم بذلك أنّ للحيّ بالحياة حالاً، وللعالم بالعلم حالاً، وللقدار بالقدرة حالاً، وللمريد بالإرادة حالاً.

وليس كذلك أمر السواد والحركة والسكون والرطوبة واليبوسة؛ لأنّها لا تثبت لغير محلّه صفة. ألا ترى أنّ الحركة إذا وجدت في يد الإنسان لا تكون الجملّة¹¹⁸ بتلك الحركة متحرّكاً كما أنّ الحياة إذا وجدت في يد الإنسان يكون الإنسان¹¹⁹ بتلك الحياة التي وجدت¹²⁰ في اليد حيّاً. وكذلك السواد إذا وجد في القلب لا يكون بذلك السواد الذي وجد في القلب أسود كما يكون بالعلم إذا وجد في القلب تكون الجملّة بذلك العلم عالماً، فعلم بذلك أنّ للحيّ بالحياة حالاً، وأنّ للعالم بالعلم حالاً، وأنّ للمريد بالإرادة حالاً؛ لأنّه لو لم يكن له¹²¹ بذلك حالّ كان لا يثبت لغير محلّه صفة. ألا ترى أنّه لَمّا لم يكن للأسود بالسواد حال لم يثبت لغير محلّه صفة، فعلم بذلك أنّ للحيّ بالحياة حالاً وصفة، وكذلك للعالم بالعلم حال وصفة، وللمريد بالإرادة حال وصفة.

والأعراض التي تحتاج في وجودها إلى وجود عرض آخر هو العلم والجهل والقدرة والعجز والإرادة والكرهية والشهوة ونفور النفس وغير ذلك من أفعال القلوب، فإنّها بأجمعها يجب أن تكون في محلّها حياة، والحيّ¹²² بنية مخصوصة مثل بنية القلب. ألا ترى أنّه إذا مات/[أ] الرجل خرج من أن يكون قادراً أو عالماً أو مريداً،¹²³ فعلم بذلك أنّ هذه الأشياء محتاجة إلى الحياة، فلَمّا بطلت الحياة عن محلّه بطل العلم وجميع أفعال القلوب. والحياة لا تحتاج في وجودها¹²⁴ إلى العلم ولا إلى الإرادة، ألا ترى أنّه¹²⁵ قد يكون الرجل حيّاً ولا يكون عالماً ولا مريداً، فعلم بذلك أنّ الحياة لا تحتاج في وجودها إلى¹²⁶ العلم والإرادة. ولكن الحياة محتاجة إلى الرطوبة، ألا ترى أنّه إذا جفّ دماغه أو نَزَفَ الدُمُّ كلّه حتّى لا يبقى شيء لخرج من أن يكون حيّاً، فعلم بذلك أنّ الحياة إنّما تحتاج في وجودها إلى شيء من الرطوبة واليبوسة.

والعرض الذي يحتاج في وجوده إلى عرض آخر وإلى¹²⁷ شيء آخر غيره¹²⁸ ممّا يتعلّق بالمحلّ هو الاعتماد اللازم،

111 ج: ورائحة المسك والكافور.

112 أ: ب: لمس شعر.

113 أ: ب: و.

114 أ: ب: و.

115 ج: وجه.

116 أ: ب: هو أنّ للعلم.

117 ج: القادر والمريد.

118 أ: ب- الجملّة.

119 أ: ب- الإنسان.

120 أ: ب: حلت.

121 أ: ب- له.

122 أ: ب: تحتاج إلى.

123 أ: ب: وعالماً ومريداً.

124 أ: ب+ إلى القدرة ولا.

125 أ: ب: إلا أنه.

126 أ: ب+ وجود.

127 أ: ب: أو إلى.

128 ج: عنده.

فإنه يحتاج في لزومه إلى شيء¹²⁹ من الرطوبة¹³⁰ وكذلك التأليف يحتاج في التزامه¹³¹ إلى الرطوبة، ألا ترى أنه لو¹³² وضع أجر على أجر لَمَا التَزَقَ إذا كان جافاً، فعلم أن الالتزاق يحتاج إلى شيء¹³³ من الرطوبة حتى يلتزق، وكذلك¹³⁴ يحتاج إلى جوهر آخر حتى يتألف؛ لأنه وحده لا يتألف ما لم يكن جزأين، وهو أقله. وكذلك الألم يحتاج إلى وجود الحياة في محله، ألا ترى أنك لو قصبُتَ شعر رأسك أو طرف اللحية أو الأظافر لَمَا أَلَمْتَ لَمَا لم تكن فيه الحياة، ولو قطعت شيئاً من اللحم لأَلَمْتَ لَمَا كان فيه¹³⁵ الحياة، فعلمت أن الألم يحتاج أن يكون في محله الحياة¹³⁶.

والأعراض التي لا يصح¹³⁷ أن توجد في جزء واحد هي الأعراض التي¹³⁸ تتعلق بالجملة، مثل الحياة والعلم والجهل والإرادة والكرهية والقدرة والعجز وجميع أفعال القلوب لا يجوز أن توجد في جزء واحد، بل يحتاج في وجود هذه الأشياء إلى الجملة. وخاصة العلم والإرادة وأفعال القلوب فإنها محتاجة إلى بنية مخصوصة مثل بنية القلب، ألا ترى أنه لا يجوز أن يوجد العلم والإرادة والكرهية في اليد والرجل. وليس كذلك الحياة والقدرة والموت، ألا ترى أنها توجد في سائر الأعضاء إذا كان هناك لحمية¹³⁹ ورطوبة، ومع أنه توجد في سائر الأعضاء إذا كانت بالصفة التي وصفتها، فإنها تحتاج في ثبوتها¹⁴⁰ إلى بنية مخصوصة. ألا ترى أن الحي إذا قطع أنفه أو أذنه أو رجله فإنه يبقى حياً مع قطع هذه الأعضاء، ولا يجوز [6ب] أن تضرب رقبة الحي أو وسطه، ومع هذا يبقى حياً، فعلم أن الحياة تحتاج في ثبوتها إلى هذه البنية المخصوصة. والأعراض التي تتعلق بالأغيار هي العلم، يتعلّق بالمعلوم، والجهل يتعلّق بالمجهول، والقدرة تتعلّق بالمقدور، والعجز يتعلّق بالمعجوز عنه، والإرادة تتعلّق بالمراد، والكرهية تتعلّق بالمكروه.

والأعراض التي تتعلّق بالجملة أو المحلّ، ولا تتعلّق بالأغيار هي الحياة، تتعلّق بجملة الحيّ، ولا تتعلّق بشيء آخر غير جملته، وكذلك الموت¹⁴¹ يتعلّق بمحلّه، ولا يتعلّق بغير محلّه، وكذلك السواد والبياض وجميع الألوان والحركات والسكون والرطوبة واليبوسة فإنها تتعلّق بمحلّها¹⁴² ولا تتعلّق بالأغيار.

والأعراض التي يصحّ وجودها لا في محلّ¹⁴³ هي إرادة القديم عزّ وجلّ وغضبه وسخطه ورضاه، فهذه كلها توجد لا في محلّ، وذلك أنه قد صحّ لنا بالدلائل التي ذكرناها في غير موضع من كتبنا أن الله تعالى مرید بإرادة محدّثة وساخت على الكفرة والفسقة بسخط محدّث، وأنه عزّ وجلّ راض عن¹⁴⁴ ملائكته وأنبيائه صلوات الله عليهم وعن المؤمنين¹⁴⁵ برضاء محدّثة¹⁴⁶، وقد علمنا أنه لا يجوز أن تحلّ الإرادة فيه ولا الغضب ولا الرضاء؛ لأنّ من يصحّ حلول هذه الأشياء فيه لا يكون إلا جسمًا، والجسم لا يكون إلا محدّثًا، وقد صحّ أنه عزّ وجلّ قديم، والقديم لا يجوز أن تحلّ الإرادة والغضب والرضاء فيه، ولا يجوز أيضًا أن يُحدِث إرادته في الموات والجمادات لَمَا بيّنّا فيما تقدّم من كلامنا أن الأرادة تحتاج إلى¹⁴⁷ بنية مخصوصة مثل بنية القلب، وأنه يحتاج أن تكون في محله حياة حتى يصحّ أن توجد الإرادة فيه، فنعلم بذلك أنه لا يصحّ¹⁴⁸ أن يُوجد القديم جلّ وعزّ إرادته في الموات¹⁴⁹ والجمادات، وإذا صحّ أنه لا يجوز أن يُحدِث القديم تعالى إرادته في محلّ لا حياة فيه لحاجة¹⁵⁰ الإرادة¹⁵¹ إلى محلّ فيه الحياة، وكذلك لا يجوز أن يحدثها¹⁵² في محلّ فيه الحياة؛ لأنّ

129 أ، ب: ضرب.

130 ب: الرطوبات.

131 أ، ب: التزامه.

132 ج-لو.

133 أ- شيء.

134 أ، ب: فلهاذا.

135 أ، ب: من.

136 أ: في محل حياة؛ ب: في محل الحياة.

137 ب: لا يصلح.

138 أ: التي تكون.

139 أ: تحمية؛ ب: تحمته.

140 ج: ثباته.

141 ب- تتعلّق بجملة الحي ولا تتعلّق بشيء آخر غير جملته، وكذلك الموت.

142 ج: بمحالتها.

143 ج: في غير المحل.

144 ج: على.

145 ب: وعن أمير المؤمنين.

146 ج: يحدثه.

147 أ، ب- إلى.

148 أ، ب: لا يجوز.

149 أ، ب: الموت.

150 أ، ب، ج: في حاجة.

151 أ، ب: الحياة.

152 أ، ب: يجدها.

صاحب المحلّ لابدّ أن يكون مريدًا بالإرادة التي وجدت في المحلّ، فإذا أحدث القديم الإرادة في ذلك المحلّ¹⁵³ فالحيّ يكون بها مريدًا دون القديم عزّ وجلّ؛ لأنّها وجدت بحيث تتعاقب على الحيّ الإرادة والكراهة، ألا ترى أنّ العقل¹⁵⁴ الذي هو العلم بالمشاهدات / [7أ] وإنّ كان فعل القديم عزّ وجلّ لما أحدثه في قلب الحيّ كان صاحب القلب هو العالم¹⁵⁵ به دون القديم تعالى لما وجد بحيث يتعاقب على صاحب القلب العلم والجهلّ.

وكذلك سبيل الإرادة والكراهة إذا وُجدتا في قلب الحيّ يجب¹⁵⁶ أن يكون صاحب القلب بهما¹⁵⁷ مريدًا وكارهًا دون الفاعل؛ لأنّهما وُجدتا بحيث تتعاقب على صاحب القلب الإرادة والكراهة، فإذا كان هذا¹⁵⁸ هكذا فقد صحّ أنّه لا يجوز أن يُخديث¹⁵⁹ القديم عزّ وجلّ إرادته في نفسه لما قدّمناه من الدليل على فساد ذلك، فإذا صحّ أنّه لا يجوز أن يحدثها في محلّ لا حياة فيه¹⁶⁰ لحاجة الإرادة إلى محلّ فيه الحياة،¹⁶¹ ولو أحدثها في محلّ فيه الحياة لوجب أن يكون صاحب المحلّ مريدًا بتلك الإرادة، فإذا بطلت هذه الوجوه كلّها وقد صحّ أنّ القديم عزّ وجلّ مريد للأشياء بإرادة محدثة فلا بدّ أن يحدثها¹⁶² في¹⁶³ محلّ، وكذلك سخطه ورضاه لما قدّمناه من الأدلّة.¹⁶⁴

والأعراض التي لا تدرك بمحلّها هي الحرارة¹⁶⁵ والخشونة واللين، ألا ترى أنّه لو حميت¹⁶⁶ يد الإنسان لا يدرك بتلك¹⁶⁷ اليد الحرارة التي حلّت بها، وإنّما يدركها إذا مسّها بيده الأخرى، وكذلك لو كانت لينة أو خشنة لما أدرك باليد التي حلّها¹⁶⁸ اللين والخشونة، وإنّما يدركها إذا مسّها بيده الأخرى،¹⁶⁹ فهذا يبيّن أنّ الحرارة والخشونة واللين لا تدرك¹⁷⁰ بمحلّها، وإنّما تدرك بغير محلّها.

فإنّ قال قائل: أوليس الرجل إذا¹⁷¹ قرّب يده إلى النار لأدرك¹⁷² حرارتها باليد التي حلّت بها، فلو لم يكن أدرك حرارة النار¹⁷³ علم أنّه يدرك بمحلّها الحرارة.

قيل له: إنّ الحرارة لا تنتقل من النار؛ لأنّ الحرارة عرض، والأعراض لا يجوز عليها الانتقال، وإنّما تنتقل أجرام النار¹⁷⁴ فيها الحرارة، فتجاور¹⁷⁵ اليد فتدرك الحرارة بمجاورة¹⁷⁶ أجزاء النار يده، وإنّما كلامنا في الحرارة التي هي حالة في اليد أو في المحلّ فإنّنا، لا ندرك¹⁷⁷ بمحلّها تلك الحرارة مع أنّا قد بيّنا لك أنّ الحرارة تدرك بغير محلّها، فإذا ماسّ الإنسان بيده النار أو جاور¹⁷⁸ أجزاء النار يده¹⁷⁹ فإنّما يدرك تلك الحرارة؛ لأنّه ماسّ¹⁸⁰ بالمحلّ الذي لا حرارة فيه المحلّ الذي فيه الحرارة، فأدركه كما أنّه إذا ماسّ بيده التي لا حرارة فيها اليد التي فيها الحرارة يدركها، وهذا بين، والله الحمد.¹⁸¹

153 أ، ب- فإذا أحدث القديم الإرادة في ذلك المحلّ.

154 أ، ب: الفعل.

155 أ، ب: القائم.

156 أ، ب- يجب.

157 أ، ب: بها.

158 أ، ب- هنا.

159 أ، ب: يحلّ.

160 أ، ب- فيه.

161 أ، ب: حياة.

162 أ، ب: إلا.

163 ج- في.

164 ج: الدلالة.

165 أ: الإرادة.

166 أ، ب: حمت.

167 ب: تلك.

168 أ، ب: حلّتها.

169 أ- وكذلك لو كانت لينة أو خشنة لما أدرك باليد التي حلّها اللين والخشونة وإنّما يدركها إذا مسّها بيده الأخرى؛ ج: بيد أخرى.

170 ب: لا تدركها.

171 ب: لو.

172 أ: لأدركه.

173 أ، ب: إدراك النار.

174 أ، ب: أجزاء من النار.

175 ب: فتجاور.

176 ب: المجاورة؛ أ: لمجاورة.

177 أ، ب: فإنّها لا تدرك.

178 ب: جاور.

179 ب: بعيده.

180 أ، ب: ماسه.

181 أ، ب: والحمد لله.

والأعراض التي تدرك بمحلها هي الألم، فإنها تدرك بمحلها¹⁸² الذي حلته ولا تدرك بغير محلها، ألا ترى أن الألم إذا حل في يد الإنسان يدرك ألمه¹⁸³ بمحلّه، ولو ماسه بيده الأخرى لَمَا أدرك بها شيئاً من الألم كما يدرك [ب7] الحرارة والبرودة والخشونة واللين بيده الأخرى، فعلم بذلك أن الألم إنّما يدرك بمحلّه.

والأعراض التي يجوز عليها البقاء على ضريين؛ منها ما يتعلّق بالجملة، ومنها ما يتعلّق بالمحل، فالذي يتعلّق بالجملة¹⁸⁴ ويبقى هو¹⁸⁵ الحياة والقدرة والعجز والعلم والجهل، وما لا يجوز عليه¹⁸⁶ البقاء ممّا يتعلّق بالجملة هي الإرادة والكرهية والشهوة، والدليل على أنّ الحياة والقدرة وجميع ما جوّزنا عليه البقاء لو لم يكن ممّا يبقى لجاز أن يخرج الحيّ من الحياة وضدّها، وكذلك¹⁸⁷ العالم يخرج من العلم ومن ضدّه، ألا ترى أن الإرادة لَمَا لم يجز عليها البقاء جاز أن يخرج المرید من الإرادة والكرهية، فلَمَا لم يجز أن يخرج الحيّ من أن يكون حيّاً إلا إذا وُجد ضدّه وهو الموت، وكذلك¹⁸⁸ العالم لَمَا لم يجز أن يخرج من أن يكون عالمًا إلا بوجود¹⁸⁹ ضدّه علمنا أنّ الحياة والعلم والقدرة ممّا يجوز عليه البقاء، ألا ترى أن المرید إذا أراد كون شيء، فوُجد مرادّه خرج من أن يكون مریدًا لكونه، وخرج من أن يكون كارهاً لكونه، فقد خرج المرید من أن يكون مریدًا للشيء وكارهاً له،¹⁹⁰ ولو كانت القدرة والعلم والجهل والحياة ممّا لا يجوز عليه البقاء لكان يجوز أن يخرج الحيّ من أن يكون حيّاً أو ميتاً، وكذلك¹⁹¹ العالم يخرج من أن يكون عالمًا أو جاهلاً أو شاكاً¹⁹² كما بيّنا في¹⁹³ الإرادة.

فإن قال قائل: أوليس¹⁹⁴ القادر إذا وجد مقدوره خرج من أن يكون قادرًا عليه، وخرج من أن يكون عاجزًا عنه، فقد صار القادر ممّن يجوز أن يخرج من أن يكون قادرًا على المقدور الذي وجد ولا عاجزًا عنه، فيجب أن تكون القدرة ممّا لا يجوز عليه البقاء كالإرادة.

قيل له: لو تأملت ما ذكرناه لَمَا أوردت¹⁹⁵ هذه الزيادة، وذلك أنا إنّما قلنا: إنّ المرید يخرج بوجود مراده من أن يكون مریدًا بتلك الإرادة، ويكون كارهاً لذلك المراد، والقادر ليس كذلك، ألا ترى أنّه إذا وجد مقدوره ليس يخرج من أن يكون قادرًا بتلك القدرة على مقدور آخر، فإذا كان هذا هكذا فليس يصحّ أن يخرج القادر من أن يكون قادرًا، إلا إذا وجد ضدّه مع أنّ القدرة مخالفة للإرادة، وإن¹⁹⁶ اتّفقا على أنّه لا يجوز أن يتعلّق بالماضي ولا بالموجود، وإنّما يتعلّقان جميعًا بما يجوز عليه الحدوث، ويختلفان من وجه آخر، وذلك أنّ الإرادة الواحدة لا تتعلّق بمرادين، وأنّ القدرة تتعلّق بالمقدورات، ألا ترى أنّه يصحّ أن يفعل القادر في وقت واحد بقدرة واحدة في محلّ واحد [أ8] التآليف والاعتماد والحركة، فهذا يبيّن لك أنّها ليست مقصورة على مقدور واحد، وأيضًا فإنّها تتعلّق بالشيء وبضدّه على أن تفعل أحدهما على البديل، وليست الإرادة كذلك؛ لأنّها لا¹⁹⁷ تتعلّق بالشيء وبضدّه.

والأعراض التي تبقى¹⁹⁸ ممّا تتعلّق بالمحلّ دون الجملة هي¹⁹⁹ الألوان كلّها والاعتمادات والتآليف²⁰⁰ والسكون، والدليل على أنّ الألوان تبقى هو أنّا نرى كلّ ملون²⁰¹ على حالة واحدة كما نرى الجسم على حالة واحدة، فلو جاز لقائل أن يقول: إنّ السواد الذي نشاهده في²⁰² الجسم على حالة واحدة إنّما يحدث فيه حالًا بعد حال لجاز²⁰³ لقائل أن يقول: إنّ

182 أ: ب- هي الألم فإنها يدرك بمحلها.

183 ب: يدركه الألم.

184 أ، ب- ومنها ما يتعلّق بالمحل، فالذي يتعلّق بالجملة.

185 أ: ب: وهو.

186 ب: عليها.

187 أ: وكذا.

188 أ: وكذا.

189 ب: لوجود.

190 أ: ب: لكونه.

191 أ: وكذا.

192 أ: ب: وجاهلاً أو شاكاً.

193 أ، ب: أمر.

194 أ: ب: أليس.

195 أ، ب: ازددت.

196 أ: ب: إن.

197 ج: لا.

198 ج: تتفاوت.

199 أ: ب: وهو.

200 أ: ب: والتآليفات.

201 أ: ب: نرى الملون.

202 ج: على.

203 أ: ب: فجاز.

الأجسام التي نشاهدها²⁰⁴ على حالة واحدة إنّما تحدث²⁰⁵ حالاً بعد حال. فإن قال قائل: أليس الأرض²⁰⁶ عندكم ساكنة بسكون بعد سكون، ومع ذلك نشاهد السكون في الجسم على حالة واحدة، فما أنكرتم أن يكون السواد وجميع الألوان تحدث شيئاً بعد شيء، ومع ذلك هي²⁰⁷ على حالة واحدة. قيل له: إنّ سكون²⁰⁸ الأرض وإن قال بعض أصحابنا بأنّه يحدث شيئاً بعد شيء فإنّه قال: إنّ السكون الذي وجد فيها باقٍ على حالة، وإنّما يحتاج أن يفعل سكوناً بعد سكون لئلا يبطل الاعتماد الذي في الأرض وذلك السكون الباقي فيه، فإذا كان هذا هكذا فلماذا صارت الأرض على حالة واحدة، وليس كذلك عندكم؛ لأنّ من مذهبكم أنّ السواد والألوان²⁰⁹ لا يبقى، فيجب عليكم أن لا يكون الجسم على حالة واحدة، فلو كان السواد وسائر الأعراض التي جوّزنا عليها البقاء لم تكن باقية كما نرى الملون²¹⁰ على حالة واحدة.

والدليل على بقاء التأليف هو أنّ الباني إذا بنى²¹¹ فقد فعل التأليف في آجر²¹² البناء، فليس يخلو تأليف ذلك²¹³ البناء من أن يكون باقياً على ما نقول أو يكون غير باقٍ، فلو كان غير باقٍ فلا يخلو ذلك التأليف الذي فيه من أمرين؛ إمّا أن يكون من فعل الباني أو من فعل الله تعالى، فلو كان من فعل الباني لوجب أن يكون إذا مات الباني أن يبطل جميع التأليف الذي فعله الباني في ذلك البناء،²¹⁴ وقد وجدنا بقاء التأليف مع موت الباني، فعلمنا أنّ الباني بعد فراغه من البناء ليس يفعل شيئاً من التأليف. فإذا بطل أن يكون الباني²¹⁵ فاعلاً لتأليف البناء²¹⁶ في كلّ وقت كما²¹⁷ بيّناه فيجب أن يكون القديم تعالى هو الفاعل؛ لأنّ التأليف²¹⁸ عندكم يحدث شيئاً بعد شيء ولا بدّ له من محدث،/[8ب] فلو كان القديم عزّ وجلّ يفعل التأليف في البناء بعد فراغ الباني لوجب أن لا يقدر أحد من العباد أن ينفيه²¹⁹ إذا كان القديم تعالى يفعل في كلّ وقت تأليفاً بعد تأليف، وقد علمنا أنّ من كان أكثر قوّة يقدر أن يمنع من هو أقلّ قوّة منه،²²⁰ فإذا كان هذا هكذا فلا يتهيأ لأحد أن ينقض شيئاً من البناء بوجه من الوجوه، وفي وجداننا أنّه لا يتعدّر علينا نقض²²¹ البناء إذا أردناه، فعلمنا أنّ القديم عزّ وجلّ ليس يفعل فيه²²² شيئاً من التأليف فيما فعله العباد من البناء.

والأعراض التي تجوز عليها الإعادة ممّا تتعلّق بالجملة هي الحياة والقدرة والعلم؛ لأنّه قد دلّ الدليل على أنّ هذه الأعراض يجوز عليها البقاء، وكلّ ما جاز عليه²²³ البقاء تجوز عليه²²⁴ الإعادة، ألا ترى أنّ الأجسام لمّا جاز عليها البقاء²²⁵ جاز عليها الإعادة؛ لأنّها غير مضمّنة بالوقت، وما لم يكن مضمّناً بالوقت جاز عليه البقاء والإعادة، وما كان مضمّناً بالوقت فإنّه لا يجوز عليه البقاء والإعادة،²²⁶ وإنّما يصحّ وجود ذلك الوقت المخصوص، فإذا ذهب الوقت ذهب المضمّن به من الأعراض والإرادة والكرهية والشهوة ونفور النفس، فإنّه لا يجوز عليها²²⁷ البقاء والإعادة؛ لأنّ هذه الأعراض كلّها مضمّنة بالأوقات المخصوصة، فإذا ذهب الوقت لم يصحّ وجودها²²⁸ أبداً.

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يصحّ على هذه الأعراض التي ذكرت أنّها مختصّة بالأوقات والإعادة بإعادة الأوقات التي

204 ب: شاهدها.

205 أ، ب: ثم اتحدت.

206 أ، ب: الأعراض.

207 أ، ب- هي.

208 ب: السكون.

209 ج- والألوان.

210 أ، ب: اللون.

211 أ، ب: البناء.

212 أ: أجزاء؛ ب: آخر.

213 ج- ذلك.

214 ب+ وقد وجدنا بقي التأليف مع فعله الباني في ذلك؛ أ، ب- البناء.

215 ب- الباني؛ ج: فإذا لم يكن الباني.

216 أ، ب: للبناء.

217 أ، ب: لِمَا.

218 ب: لأن آلة التأليف.

219 ج: ينفيها.

220 أ، ب: أقوى منه.

221 أ، ب+ من.

222 أ، ب- فيه.

223 ج: عليها.

224 ج: عليها.

225 ب- جاز عليها البقاء.

226 أ- وما كان مضمّناً بالوقت فإنه لا يجوز عليه البقاء والإعادة.

227 هنا انتهت نسخة ج.

228 أ، ب: وجوده.

كانت مضمّنة بها.²²⁹

قيل له: إنّ الأوقات هي حركات الشمس، فلا تصحّ عليها الإعادة؛ لأنّها لو جازت عليها الإعادة جاز عليها البقاء، ولو جاز عليها البقاء لوجب أنّ تكون الشمس إنّما تتحرّك بحركة واحدة منذ خلقت إلى يومنا هذا، فمن أجاز هذا فقد خرج من المعقول ودخل في المكابرة ودفع المشاهدات، وعلم بذلك أنّ حركات الشمس لا يجوز عليها البقاء، فإذا كان هذا هكذا فكلّ أعراض مضمّنة²³⁰ بهذه²³¹ الأوقات، إذا ذهب الوقت لم يصحّ وجودها على ما قلنا.

فإنّ قال: ما أنكرتم إذا كانت الإرادة والكراهة والشهوة ونفور النفس مضمّنة²³² بالأوقات أنّ تحدث هذه الأعراض كلّها بحدوث ما تضمّنها، وهي الأوقات إنّ لم يفعل المرید بالإرادة والكاره بالكراهة.

قيل له: أنكرنا ذلك؛ لأنّنا لم نقل: إنّها تحدث²³³ هذه الأعراض بحدوث هذه [9] الأوقات، ولا قلنا: إنّ الأوقات موجبة لهذه²³⁴ الأعراض حتّى إذا حدثت [تحدث] هذه الأعراض، وإنّما قلنا: إنّها²³⁵ يصحّ حدوثها في هذه الأوقات إذا فعلها الفاعل، وإنّ لم يفعلها ذهب الوقت الذي يصحّ الحدوث فيه، ولا يصحّ وجود²³⁶ ذلك الفعل أبداً، فإذا كان هذا هكذا فلا يجب أنّ يكون المرید مریداً ولا الكاره كارهاً إذا لم يفعل الإرادة والكراهة.

والأعراض التي تجوز عليها الإعادة ممّا تتعلّق بالمحلّ على ضربين؛ منها ما هو مقدور القديم تعالى لا يدخل من أجناس ذلك العرض تحت مقدور العباد، مثل الألوان والاعتمادات اللازمة والرطوبة والخشونة والصحة والمرض والسقم والحرارة والبرودة، فإنّ هذه الأعراض تجوز عليها الإعادة. واختلفوا في الأعراض التي تدخل من أجناسه تحت مقدور العباد، هل تجوز عليها الإعادة أو لا؟ فقال بعضهم: إنّها لا تجوز عليها الإعادة وإنّ كانت ممّا يجوز عليها البقاء مثل التأليف²³⁷ والأكوان والخشونة واللين، فإنّه لا تجوز عليها الإعادة، والدليل على ذلك أنّه لو جاز عليها الإعادة لقدّر العباد على إعادتها؛ لأنّهم قادرون على هذه الجنس من الأعراض، فلمّا تعدّ على العباد إعادة هذا الجنس من الأعراض دلّنا ذلك على أنّ هذا الجنس من الأعراض لا تجوز عليه الإعادة.²³⁸

وقال بعضهم: إنّما تجوز عليها الإعادة؛ لأنّها ممّا تبقى، والقديم تعالى قادر على إعادة مقدوراته من هذا الجنس. وإنّما تعدّ على العباد إعادة هذه الأعراض؛ لأنّ العباد قادرون بقدرة لا تتعلّق في وقت واحد في محلّ واحد من جنس واحد إلّا على فعل واحد، فلو أنّ القدرة تتعلّق بالماضي من الفعل على سبيل الإعادة وتتعلّق أيضاً على إحداث مثله في المستقبل لوجب أنّ يكون قد جاوز الحصر والمقدار،²³⁹ ولم²⁴⁰ تكن القدرة بأنّ تتعلّق بمقدورين من جنس واحد في وقت واحد في محلّ واحد بأولى من أنّ تتعلّق بالثالث، ولا بأنّ تتعلّق بالثالث أولى من أنّ تتعلّق بالرباع حتّى تصل إلى أنّ يقدر العباد بالقدرة الواحدة في وقت واحد في محلّ واحد من جنس واحد على ما لا نهاية له، [9ب] فلو قدرنا ذلك لقدّر على²⁴¹ أنّ يرفع السموات والأرض من الحمولة بقدر أجزاء السموات والأرض وأضعاف أضعافها حتّى يخفّ عليه²⁴² رفعها؛ لأنّه يتعدّ على العباد رفع الأجسام الثقيل؛ لأنّه يحتاج أنّ يكون²⁴³ في القادر من القدرة بعدد أجزاء الأجسام الثقيل حتّى يفعل في كلّ جزء من الحمولة بقدر²⁴⁴ أجزاء تلك الأجسام، فإذا تعلّقت قدرة واحدة في وقت واحد في محلّ واحد من جنس واحد على ما لا نهاية لها من الحمولة فإنّه لا يحتاج إلى زيادة القدر²⁴⁵ في حمل السموات والأرض، فهذا مستحيل، فلمّا لم يصحّ من العباد إعادة ما مضى من الأعراض التي يجوز عليها البقاء لا بحال يعرض إلى الأعراض، والقديم قادر لنفسه لا بالقدرة، يفعل في وقت واحد في محلّ واحد من جنس واحد ما لا يحصى من الحمولة، فيصحّ أنّ يعيد ما كان من مقدوراته عزّ وجلّ.

229 ب: لها.

230 ب: متضمّنة.

231 أ، ب: لهذه.

232 أ، ب: متضمّنة.

233 أ: محدث.

234 ب: بهذه.

235 أ: إنه.

236 ب: ووجود.

237 أ: التألف.

238 أ، ب: الإرادة.

239 ب: الحضر والمقدور.

240 أ، ب: لم.

241 أ: على.

242 أ: عليها.

243 ب+ قادرا.

244 أ: بعدد.

245 أ: العدد.

والأعراض التي تجوز عليها الرؤية هي الألوان كلها، والدليل على ذلك تفرقة²⁴⁶ الراي بين الأسود والأبيض، فليس تخلو هذه التفرقة من أن تكون راجعة إلى نفس الجسم دون المعنى، أو تكون راجعة إلى معنى غير الجسم، فلو كانت راجعة إلى جسم لوجب أن يكون الضير أيضًا يفرق بين الأسود والأبيض من طريق اللمس؛ لأنّ الأجسام ممّا تلمس، إلا أنّ الضير يفرق بين الطويل من الأجسام وبين القصير من طريق اللمس، وكذلك يفرق بين الخشن واللين لما كان الطول والقصير والخشن واللين هو الجسم دون غيره، فلما وجدنا الضير ليس يفرق بين الأسود وبين الأبيض كما يفرق البصير بينهما علمنا أنّ هذه التفرقة راجعة إلى معنى غير الجسم، وهو السواد والبياض.

واختلف المتكلمون في رؤية الحركة والسكون، فقال بعضهم: إنّهما يُرَيَانِ جميعًا، واحتجّ على الرؤية أنّ الراي يفرق بين المتحرّك والساكن كما يفرق بين الأسود والأبيض، فلما علمنا أنّ التفرقة التي وقعت بين الأسود والأبيض راجعة إلى معنى غير الجسم فكذلك يجب أن تكون التفرقة التي وقعت بين المتحرّك والساكن راجعة إلى معانٍ غير الجسم، والذي [10أ] خالف في ذلك قال: إنّما يفرق الراي بين المتحرّك والساكن من طريق الرؤية؛ لأنّ شعاع الراي متّصل بين الراي وبين الجسم المرئي،²⁴⁷ فإذا تحرّك الجسم عن مكانه الذي كان فيه وقع شعاع الراي على ما كان فارغًا بعد ما كان مشغولًا، ووقع على ما كان مشغولًا بعد ما كان فارغًا، ومن هذه الطريق يفرق الراي بين المتحرّك وبين الساكن؛ لأنّ الحركة والسكون لا تجوز عليهما الرؤية، ألا ترى أنّ من حُبِسَ في السفينة إذا لم يقع شعاع بصره على ما كان فارغًا بعد ما كان مشغولًا، وعلى ما كان مشغولًا بعد ما كان فارغًا [لم يعلم أنّ السفينة تتحرّك أم لا]، فعلم بذلك أنّ الراي إنّما يفرق بين الجسم المتحرّك وبين الجسم الساكن بما شرحناه لك،²⁴⁸ والذي يؤكّد هذا المذهب هو أنّ راكب السفينة إذا اشتدّ سيرها يرى الشظّ كأنّه يتحرّك وإن كان ساكنًا لاتّصال شعاعه بمن كان بعد ما كان يراه كأنّه متحرّك، فعلم بذلك أنّ الحركة والسكون ليسا ممّا نراه، وهذا كافٍ²⁴⁹ في هذا الباب.

وكذلك الخلاف بينهم في المجتمع والمفترق، واستدلّ من أجاز الرؤية عليهما بما شرحناه من التفرقة بين المجتمع والمفترق،²⁵⁰ ومن أنكر ذلك قال: إنّما يفرق بينهما؛ لأنّ شعاع البصر إذا وقع على جسم مفترق يقع شعاعه على موضع مشغول بالجسم²⁵¹ وموضع فارغ من الجسم فقدّر أنّه يرى الافتراق، وإنّما يرى المكان والجسم، فإذا رأى جسمًا مؤتلفًا مجتمعًا يقع شعاعه على جسم متّصل، ولا يرى في تضاعيفه مكانًا فارغًا من الجسم فقدّر أنّه [يرى] الاجتماع، وإنّما يرى الأجسام المتّصلة بعضها ببعض. قال: والدليل على ذلك أنّ الضير يفرق بين المجتمع وبين المفترق في اللمس، وقد علمنا أنّ الأعراض لا تلمس، فعلم بذلك أنّ الضير إنّما يفرق بينهما؛ لأنّ²⁵² يده في المجتمع تقع على أجسام متّصلة بعضها ببعض، فإذا لمس المفترق فتقع يده على أجسام غير متّصلة بعضها ببعض، فيفرق من طريق اللمس بين المجتمع والمفترق.

تم كتاب حقائق الأعراض وأحوالها وشرحها.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهرًا وباطنًا، وحسبي²⁵³ الله ونعم الوكيل.

وصلّى الله على سيّدنا²⁵⁴ محمد وآله وسلّم تسليمًا.²⁵⁵

[وكان الفراغ من زبّره يوم الاثنين من تاسع يوم من شهر رجب الأصبّ

سنة ثمانية وثمانين وألف سنة من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلوات والتسليم

بخطّ الفقير إلى الله مطهر بن المهدي بن الولي، لطف الله به]²⁵⁶

246 ب: يفرق.

247 ا، ب: والمرئي.

248 ب: لما شرحنا ذلك.

249 أ، ب: كان.

250 يظهر من السياق أنّ الصواب: التفرقة بين المتحرّك والساكن.

251 أ، ب: الجسم.

252 أ: لأنّه.

253 ب: وحسبنا.

254 ب- سيدنا.

255 ب- تسليمًا.

256 هذا قيد الاستنساخ لنسخة أ.

Sonuç

Kelamcıların hudûs delili, âlemin cevherler ve arazlardan oluştuğu kabulü üzerine inşa edilmiştir. Bu varlık anlayışında, arazlar cevher tarafından taşınmakta ve varlıklarını her an yenilenerek devam ettirmektedir. Bu nedenle, cevherin hâdis oluşu, cevherler tarafından taşınan arazların hâdis oluşuna bağlıdır. Dolayısıyla, hudûs delilinin odak noktasında arazların hâdis oluşu yer almaktadır. Arazların bu merkezi konumu nedeniyle, kelamcılar ilk dönemlerden itibaren araz konusunu en ince ayrıntısına kadar araştırmışlardır ve bu durum bir çeşit bilimsel araştırma seviyesine ulaşmıştır. Bu çalışmada neşri sunulan İbnü'd-Dâî'nin "*Hakâ'iku'l-a'râz*" risalesi de bu durumu önemli bir şekilde belgelemektedir. Eserde, arazlar konusu yalnızca hudûs delilinin temeli olarak ele alınmamış, aynı zamanda birçok farklı açıdan ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Bu doğrultuda arazların; mahalle ilişkili olanlar-bütünle ilişkili olanlar, bekâsı mümkün olanlar-bekâsı mümkün olmayanlar, tek bir mahalle ihtiyaç duyanlar-iki mahalle ihtiyaç duyanlar, mahalde bulunmaksızın mevcut olabilenler-ancak mahalde mevcut olabilenler, bütüne bir hâl gerektirenler-bütüne bir hâl gerektirmeyenler, varlığında başka bir araza ihtiyaç duyanlar-varlığında başka bir araza ihtiyaç duymayanlar, tek bir cevherde bulunması mümkün olanlar-ancak iki cevherde veya bütünde bulunanlar, benzer, farklı, zıt veya zıt konumunda olanlar, mahallinde idrak edilenler-mahallinde idrak edilemeyenler, mekânda idrak edilenler-mekânda idrak edilemeyenler, terk ve metrûk olanlar şeklinde on bir farklı açıdan tasnifi sunulmaktadır. Eserin içeriği ve müellifin yetiştirdiği ilmi ortam, erken dönem Mu'tezile-Zeydiyye etkileşiminin büyüklüğünü ve önemini gözler önüne sermektedir. Bununla beraber İbnü'd-Dâî'nin eseri, kelimelerin tarihinde arazların incelenmesi açısından önemli bir kaynaktır. Eser, genel hatlarıyla diğer Mu'tezilî kaynaklardaki araz tasnifleriyle benzerlik göstermesine rağmen, ayrıntılardaki farklılıklar ve bu farklılıkların kelâmî sonuçları üzerine daha derinlemesine çalışılması gereken unsurlar barındırmaktadır.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- Ansari, Hassan. "Mu'tezilîliğin Şif Alınlanması (1): Zeydiler". çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. 255-273. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Cündârî, Ahmed b. Abdullah. *Terâcîmü'r-ricâli'l-mezkûre fî şerhi'l-ehzâr*. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 2003.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *el-Cüz'ü'r-râbi' min Kitâbi Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*. nşr. Fâris Osman Nevfel. Moskova: Sadra, 2021.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il*. Leiden: Universiteitsbibliotheek, Or. 2584A.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *e-Tabakatâni'l-hâdiye 'aşera ve's-sâniye 'aşera min Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il*. thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid. Fađlü'l-i'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile içinde. 369-409. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Kitâbü't-te'sîr ve'l-mü'eşşir fi 'ilmi'l-keâm*. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 315, 1a-107b.
- Çetin, Serkan. *Yemen'de Zeydî-Mu'tezilî Düşünce: Rassâs (ö. 584/1188) ve Kelâm Sistemi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Çetin, Serkan - Kılavuz, Ulvi Murat. "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kâdî Abdülcebbar'ın *Hudûdü'l-elfâz*'ı -İnceleme ve Neşir-". *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 59-78.
- Çetin, Serkan - Kılavuz, Ulvi Murat. "Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi: İbn Şervîn ve *Yâkütetü'l-îmân ve Vâşîtatü'l-Burhân*'ı -İnceleme ve Neşir-". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (Haziran 2023), 90-142.
- Demir Bektaş, Kevser - Koloğlu, Orhan Şener. "Şerîf el-Murtazâ'nın *Mülahhas*'ının Kayıp Konusu: Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nisâbü'rî'nin *Ta'lik*'inde Âlemin Hudûsu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (Aralık 2022), 381-418.

- Ferrezâzî, Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil. *Ta'liku't-Tebsıra*. Riyâd: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 21a-60b.
- Hasenî, Ebü'l-Abbâs el-Ahmed b. İbrâhim b. Hasan. *el-Meşâbih*. thk. Abdullah b. Abdillâh b. Ahmed el-Hûsî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2. Basım, 2002.
- Hibşî, Abdullah Muhammed. *Fihrisü mahtûâtî ba'dî'l-mektebâti'l-hâşşa fil-Yemen*. thk. Julian Johansen. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1994.
- Hibşî, Abdullah Muhammed. *Mesâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*. Ebûzabî: el-Mecmeu's-Sekâfi, 2004.
- Hüseynî, Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillâh. *Meşâdirü 'ilmi'l-kelebi'z-Zeydî*. Riyâd: Dâru Fâris, 1443/2022.
- İbn Hamza, Ebû Muhammed Abdillâh b. Hamza b. Süleyman. *Kitâbü's-Şâff*. thk. Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî. 4 Cilt. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2009.
- İbn Inebe, Ebü'l-Abbâs Cemâlüddin Ahmed b. Ali el-Hasenî. *Umdetü't-tâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib*. nşr. Nezzâr Rızâ. Beyrut: Dâru'l-Mektebi'l-Hayât, ts.
- İbn İsfendiyâr-ı Kâtib, Bahâüddin Muhammed b. Hasen. *Târîhu Taberistân*. çev. Ahmed Muhammed Nâdî. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2002.
- İbn Metteveyh, Ebü'l-Hasen b. Aşmed. *et-Tezkiretü fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li-Âsârî's-Şarkîyye, 2009.
- İbnü'd-Dâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî. *Haqâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*. Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs'a nispetle. Riyâd: Mektebetü Câmîati Muhammed b. Suûd, 2610, 3a-10b.
- İbnü'd-Dâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî. *Haqâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*. San'â: el-Mektebetü'l-Garbiyye bi'l-Câmî'i'l-Kebîr, 752, 42a-48a.
- İbnü'd-Dâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî. *Haqâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 76a-80b.
- İbnü'd-Dâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî. *Haqâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*. "A Manual of Zaydî Mu'tazilî Dogmatic Texts from Early Sixth/Twelfth-Century Iran" içinde. 316-344. *Shii Studies Review* 7 (2023), 157-364.
- İsevî, Ahmed Muhammed - Gumârî, Ahmed Yahyâ. *Fihrisü'l-mahtûâtî'l-Yemeniyye li'd-Dâri'l-mahtûâtî ve'l-Mektebeti'l-Garbiyye bi'l-Câmî'i'l-Kebîr - Şan'â'*. Kum: Mektebetü Âyetullah Uzmâ el-Mar'aşî, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*. 6/2 (el-İrade). thk. M. Muhammed Kâsım. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Rassâs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. Ek-2. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Muhallî, Hüsâmeddin Ebû Abdillâh Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed. *el-Ḥadâ'ıku'l-verdiyye fi menâkıbi e'immeti'z-Zeydiyye*. thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî. 2 cilt. San'â: Mektebetü Merkezi Bedr el-İlmî ve's-Sekâfi, 1423/2002.
- Muhallî, Hüsâmeddin Ebû Abdillâh Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed. *Kevâkibü'd-dürriyye fi tafşîli'n-nefehâti'l-miskiyye fi mesâ'ili'l-kelebiyye*. San'â: el-Câmîu'l-Kebîr: el-Mektebetü'l-Garbiyye, 758, 1a-215b.
- Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasenî. *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uşûl*. (Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-uşûl and its Reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ al-uşûl by the Zaydî Imâm al-Nâtiq bi-l-ḥaqq Abû Tâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hârûn al-Buḥḥânî [d. 424/1033] başlığıyla) nşr. Camilla Adang vd. Leiden – Boston: Brill, 2011.
- Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasenî. *el-İfâde fi târihi'l-e'immeti's-sâde*. thk. Mektebetü Ehli'l-Beyt. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 4. Basım, 1435/2014.
- Nisâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed. *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde-Rıdvan Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'i'l-'Arabî, 1979.
- Rahmetî, Muhammed Kâzım. *ez-Zeydiyye fi İrân*. çev. Mustafa Ahmed el-Bekkûr. Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2020.
- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Mes'ele fi keyfiyyetü vücûdi'l-a'râz*. nşr. Mostafa Ahmadi - Hassan Ansari - Jan Thiele. Mostafa Ahmadi - Hassan Ansari - Jan Thiele, "Do Accidents Need a Substrate? Critical Edition of al-Ḥasan al-Rassâs's *Mas'ala fi kayfiyyat wujûd al-a'râd* içinde. *Shii Studies Review* 5 (2021), 201-216.
- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Muḥtaşar fi isbâti'l-a'râz*. nşr. Jan Thiele. Jan Thiele. "A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: *The Mukhtasar fi ithbât al-a'râd* by al-Ḥasan al-Rassâs" içinde. *Shii Studies Review* 2 (2018), 319-335.
- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Tehzîbü't-Taḥşîl fi't-tevhîd ve't-ta'dil*. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz, 2691, 1a-111b.

- Sâbî, Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl el-Kâtib. *Kitâbü't-Tâcî fi aḥbâri Devleti'd-Deylemiyye*. thk. Wilferd Madelung. *Aḥbâru e'immeti'z-Zeydiyye fi Ṭaberistân ve Deylemân ve Cîlân* içinde. 119-133. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 1987.
- Sarıca, A. İskender – Çetin, Serkan. "Zeydî-Mu'tezilî Düşünce de Terimler: İbn Şervîn'in *Ḥaḳā'iku'l-esyâ'* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi". *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 813-854.
- Şecerî, Mürşed-billâh Yahyâ b. el-Hüseyn b. İsmâil el-Cürcânî. *Sîretü'l-İmâm el-Mü'eyyed-billâh Aḥmed b. el-Hüseyn el-Hârûnî*. thk. Sâlih Abdullah Kurbân. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2003.
- Şeker, Zeynep. *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Şeşdîv, Kıvâmüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseynî Mânkdîm. *Ta'lik 'alâ Şerḥi'l-Uşûli'l-ḥamse. Şerḥi'l-Uşûli'l-ḥamse* adıyla Kâdî Abdülcebâr'a izafetle. nşr. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.
- Ümit, Mehmet. "Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 231-254.
- Ümit, Mehmet. "Zeydiler ile Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefîlik-Mâturîdîlik-*. ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak. 1/281-294. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye*. 2 cilt. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2. Basım, 1439/2018.
- Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *Meşâdiru't-türâş fi'l-mektebâti'l-ḥaşşâ fi'l-Yemen*. San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002.
- Yaşaroğlu, Hasan. *Taberistan Zeydîleri*. Ankara: Afşar Matbaası, 2012.

Osmanlı Arşiv Vesikalarında Mûsikîşinâslara Verilen Devlet Nişanları ve Madalyalar

State Orders and Medals Awarded to Musicians in Ottoman Archive Documents

İRFAN YİĞİT

Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Theology, Department of Turkish Religious Music

Aydın, Türkiye

irfanyigit@adu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7265-1991

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 12. 08. 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 21. 11. 2024

Yayın Tarihi | Published: 15. 12. 2024

Atıf / Cite as

Yiğit, İrfan. "Osmanlı Arşiv Vesikalarında Mûsikîşinâslara Verilen Devlet Nişanları ve Madalyalar". *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (Aralık 2024), 36-53. <https://doi.org/10.54893/vanid.1532059>

Yiğit, İrfan. "State Orders and Medals Awarded to Musicians in Ottoman Archive Documents". *Van Journal of Divinity* 12/21 (December 2024), 36-53. <https://doi.org/10.54893/vanid.1532059>

İntihal / Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>
Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Osmanlı Arşiv Vesikalarında Mûsikîşinaslara Verilen Devlet Nişanları ve Madalyalar

Öz

Sanatçılar her dönem ortaya koydukları eserler sayesinde takdir toplamış ve bunun neticesinde bazı hediyelerle ödüllendirilmişlerdir. Tarihin farklı dönemlerinde devlet başkanları beğendikleri sanat eserlerini takdir ve taltif etmek amaçlı ödüller vermişlerdir. Bu ödüller nişan, berat, taltif ve madalya gibi isimler almışlardır. Bu hediyelerin nitelikleri devletin gücüne göre veya sanata verdiği değere göre farklılıklar arz etmiştir. Araştırma alanımız olan Osmanlı Devleti de padişahın takdir ettiği durum veya kişiye göre ödüllendirmeler yapmıştır. Osmanlı Padişahları yerli veya yabancı insanlara devlet nezdinde takdire şayan durumlar için devlet nişanları, madalyalar, unvanlar ve taltifler vermişlerdir. Devlet tarafından verilen bu ödüller, alan kişiye maddi anlamda olduğu kadar manevi anlamda da itibar sağlamıştır. İnsanlar bu ödüllere mazhar olabilmek için kendi alanlarında yarışır hale gelmişlerdir. Bu durum bir nevi sanatı ve sanatçıları teşvik edici bir hal almıştır. Bu sayede hem sanatçının yapmış olduğu sanat ve eserin kalitesi artmakta hem de daha sonra ortaya koyacağı eserler için sanatçıyı teşvik edici nitelik taşımaktadır. Zikredilen ödüllerin verildiği sanatçılar arasında mûsikîşinaslar da yer almaktadır. Çaldığı, söylediği veya bestelediği bir eser sayesinde padişah tarafından ihsan edilen bu ödüller farklı derecelerde ve özelliklerdedir. Ödülleri alan kişiler yerli veya yabancı mûsikîşinaslardan oluşmaktadır. Makam, mevki olarak devletin her kademesinden insanlar veya resmi görevi olmasa bile icra etmiş olduğu mûsikî eseri nedeniyle bu ödüllere layık görülen sanatçılar olmuştur. Devlet tarafından verilen bu ödüllere ait arşivlerde kayıtlar yer almaktadır. Bu çalışmada Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde yer alan konu ile ilgili 138 belge tespit edilmiş olup, bu belgelerin kayıtları liste halinde verilmiştir. Araştırmamız Osmanlı arşiv vesikaları ile sınırlı tutulmuştur. Ayrıca yerli-yabancı ayrımı yapılmadan belgelerde geçen mûsikîşinaslar hakkında bilgiler ve belgeler örnekleri ile verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dini Mûsikî, Mûsikîşinas, Mûsikî Tarihi, Ödül, Bestekar, Sâzende.

State Orders and Medals Awarded to Musicians in Ottoman Archive Documents

Abstract

Artists have always been appreciated for the artifacts they have produced and have been rewarded with some gifts as a result. In different periods of history, heads of the state have given awards to appreciate and reward the artifacts they have liked. These awards have been given names such as order, certificate, favor and medal. The qualities of these gifts have varied according to the power of the state or the value it places on art. The Ottoman State, our field of research, has also given awards according to the situation or person the sultan appreciated. Ottoman Sultans have given state orders, medals, titles, and awards to local or foreign people for situations worthy of appreciation in the eyes of the state. These awards given by the state have provided the recipient with both material and spiritual prestige. People have started competing in their fields to be honoured with these awards. This situation has become a kind of encouragement for art and artists. In this way, both the quality of the artifact the artist has produced increases and it has an encouraging quality for the artifacts the artist will make later. Musicians are also among the artists who were given the awards mentioned above. These awards, granted by the sultan for a piece they played, sang or composed, are of different degrees and characteristics. The recipients of the awards consist of local or foreign musicians. There have been people from all levels of the state in terms of position and rank and also artists who were deemed worthy of these awards due to the musical pieces they performed, even if they did not have an official duty. There are records of these awards given by the state in the archives. In this study, 138 documents related to the subject in the Directorate of State Archives/Ottoman Archives were identified, and the records of these documents are listed. Our research was limited to Ottoman archive documents. In addition, information and document examples about musicians mentioned in the papers are given without distinguishing between local and foreign.

Keywords: Religious Music, Music Lover, History of Music, Award, Composer, Musician.

Extended Abstract

In various historical periods, rulers and heads of state have awarded prizes to commend outstanding artistic works, providing acknowledgement through medals, honorary certificates, titles, and orders. The quality and type of these awards varied based on each state's political power and the value placed on the arts. In Ottoman Empire, the Sultan would reward individuals or artistic achievements deemed worthy, granting them orders, titles, and medals of honour. Such honours, awarded at the discretion of the Sultan, elevated the recipients' social standing and provided both material and symbolic value, fostering a culture in which people competed to receive these awards within their fields. This environment indirectly incentivised and elevated artistry quality, catalysing artists to produce high quality artifacts

Among the individuals awarded these honours by Ottoman rulers were musicians, recognised for their contributions as performers, vocalists, or composers. This research explores the significance of state-issued honours in Ottoman context, focusing on musicians who received such awards for their service or contributions to the court's musical culture.

The concept of state-endorsed recognition of the arts and artists is common to Ottoman Empire, as similar traditions existed in various other cultures. However, Ottoman approach to awarding artists offers a distinct perspective that integrates artistic merit with the socio-political and cultural values of the empire. In Ottoman context, state-issued awards served as both material and symbolic incentives, carrying substantial weight in a society that highly valued the arts within its cultural and courtly framework. This study frames the Ottoman system of rewarding artists, particularly musicians, within a broader theoretical understanding of artistic patronage, using honours and awards as markers of the relationship between state power, cultural production, and social status.

By analysing archival documents, this research situates the awards within the historical and social context of Ottoman Empire, exploring how these honours reflected state's appreciation for music and the musicians' ability to shape public opinion and embody the values endorsed by the Sultan. The Ottoman tradition of rewarding artists with honours and titles signifies a cultural policy that extended beyond mere aesthetic appreciation to incorporate notions of prestige, social mobility, and state endorsement of artistic production.

This research examines the awards and honours given to musicians by Ottoman state, uncovering the criteria and motivations behind such recognition. It also investigates the influence of these awards on musicians' careers and the broader cultural landscape, addressing how these state-endorsed honours contributed to the development of the musical arts in the empire. By studying records from the Türkiye Directorate of State Archive- Ottoman Archives., the research highlights local and foreign musicians who were recipients of state recognition, illustrating Ottoman Empire's commitment to promoting and rewarding musical excellence.

The study adopts a historical-documentary method, analysing archival records from the Türkiye Directorate of State Archive- Ottoman Archives. Within this study, one hundred thirty-eight documents were identified, each about honours awarded to musicians, including local and foreign recipients. These documents provide detailed records of various types of honours, such as medals, certificates of appreciation, titles, and material gifts, granted to musicians by Ottoman state. Through these archival records, this research constructs a nuanced understanding of Ottoman Empire's policies on art patronage and explores the criteria used by the state in awarding musicians.

Each document was systematically examined to extract information about the recipients, their artistic contributions, and the specific type of award granted. The research categorised the awards based on their symbolic and material nature, assessing how these honours influenced the social standing and reputation of the musicians within Ottoman society. Furthermore, information regarding musicians mentioned in the documents, whether local or foreign, was compiled and presented with detailed examples.

The analysis of the archival documents reveals a structured approach to recognition of musical talent and rewarding of artistic contributions within Ottoman Empire. Musicians honoured by the state came from diverse backgrounds, including Ottoman citizens and foreign artists who had served or performed in Ottoman palaces. The study found that these awards were granted across various levels, from high-ranking officials to individuals without official state duties, based solely on their artistic achievements.

One key finding is that these honours provided substantial social prestige and increased the recipients' standing within the Ottoman palace and society. Musicians awarded by the Sultan often achieved elevated social status, receiving respect as artists and individuals endorsed by the state. This honour-driven environment created an implicit competition among musicians, encouraging them to strive for excellence in their field.

The findings also show that the Ottoman palace did not restrict honours to Ottoman musicians alone but also recognised foreign musicians whose work contributed to the cultural vibrancy of the empire. This openness illustrates Ottoman Empire's cosmopolitan approach to arts patronage, valuing talent and artistic merit regardless of nationality. Furthermore, the research indicates that awarding musicians was an informal form of cultural diplomacy, fostering goodwill and cultural exchange between Ottoman Empire and other countries.

This study underscores Ottoman Empire's strategic use of state-issued honours to foster a robust cultural environment and promote the arts. By awarding musicians, the Ottoman palace encouraged artistic excellence and reinforced the social importance of music within the empire. The honours served as a means of cultural legitimisation, linking music to the Ottoman state's values and strengthening the role of music as a respected and prestigious profession.

The archival records examined in this research provide valuable insights into the relationship between art and state in Ottoman Empire, highlighting how state recognition influenced the careers and reputations of musicians. By bringing attention to the awards granted to local and foreign musicians, this study contributes to a deeper understanding of Ottoman Empire's cultural policies and its role in shaping the historical legacy of music in the region. Hopefully, this research will serve as an essential resource for future studies on the cultural exchanges and artistic patronage practices within Ottoman Empire and the broader impact of state-endorsed recognition on creative production and social status in pre-modern societies.

Giriş

Nişan kelimesi sözlükte "alâmet, işaret" gibi anlamlara gelen Farsça kökenli bir kelimedir. Osmanlı bürokrasisi ve diplomasisinde farklı anlamlarda kullanılmakta olup, Padişah tuğrası taşıyan belgelere "nişân-ı hümayun" denmektedir. Osmanlı devletinde üstün hizmeti görülen askerî ve mülkî erkâna çeşitli dereceleri olan bir çeşit madalya verilmesi ve takılması geleneği Batı etkisiyle II. Mahmud döneminde başlamıştır. Daha önceleri de Osmanlılarda başarılı kimselere nişana benzer şekilde, fakat ondan daha kıymetli olarak sorguç, tuğ, çelenk, avize takdim edilmiştir.¹ Ayrıca dinî merasimlerden sonra ödül niteliğinde hil'at giydirilmiştir. Hil'at, halifeler ve hükümdarlar tarafından taltif etmek ve şerefliendirmek amacıyla devlet adamlarına ve diğer bazı kişilere giydirilen değerli elbiseyi ifade eder.²

Orta çağda Batı dünyası tarafından kullanılmaya başlayan nişanın Türk dünyasındaki yeri, anlam olarak çok eskilere dayanmakla beraber, form ve şekil itibarıyla günümüz anlayışındaki nişan on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında ihdas edilmiştir. On dokuzuncu yüzyıldan önceye baktığımızda eski Türk devletlerinde hakan veya hükümdarın bir bey veya komutana verdiği tuğ, hediye ettiği kılıç, hançer veya miğfer gibi savaş ve askerlikle ilgili objelerin de bir nişan hükmünde olduğu görülür.³

Osmanlı padişahları iktidarları dönemlerinde çeşitli nedenlerle yerli veya yabancı insanlara devlet nişanları, madalyalar ve unvan da vermişlerdir. Ödüllendirilme amacıyla nişan geleneğinin ilk örneğinin III. Selim döneminde; madalya ile ödüllendirilmenin ilk örneklerinin ise batının etkisi ile II. Mahmut zamanında başladığı bilinmektedir.⁴ III. Selim zamanında 1213'te (1798) İngiliz Amiral Nelson'un Fransız donanmasını Ebûkîr'de⁵ yakması haberi İstanbul'da büyük bir sevinçle karşılanmış ve Nelson'a mücevherli bir çelenk gönderilmiştir. Arşiv kayıtlarında Nelson'a ve diğer İngilizlere yollanan hediyeler arasında çelenk yanında nişanların da mevcut olduğu dikkati çeker. Ayrıca Nelson'un taktığı "Hilâl nişanı" denilen bir madalya daha vardır. Genellikle ilk Osmanlı nişanı olarak bu "Hilâl nişanı" gösterilir.⁶ 1839 yılında Abdülmecid'in hükümdar olmasıyla devlet nişanı, Osmanlı İmparatorluğu'nda artık iyice yerleşik bir hal almıştır. Bu dönemden itibaren nişanlar nizamnameye bağlanarak beratları ile beraber verilmiştir. Osmanlı Devleti on dokuzuncu yüzyılda nişanları taltif aracı olarak kullanmaya başlamıştır. Sultan III. Selim

¹ İbrahim Artuk, "Nişan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 154.

² Mehmet Şeker, "Hil'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 22.

³ T. Nejat Eralp, "Osmanlılarda Nişan ve Madalya", *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celal Güzel (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002)13/1233.

⁴ Ayhan Doğan- Sadık Çetin, "Osmanlı Maarifinde Muallim Motivasyonu Kaynaklarından Maarif Nişanı ve Fazilet Mükâfatı", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 37 (2021), 4.

⁵ Kaynaklarda adı Bükîr, Ebûgür, Ebûhür, Ebâhür şekillerinde de geçer. İskenderiye'nin 23 km. kuzeydoğusunda, aynı adı taşıyan körfezin kıyısında yer almaktadır. Bkz. Atilla Çetin, "Ebûkîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 279.

⁶ Artuk, "Nişan", 155.

döneminde 1801 yılında çıkan Hilâl nişanından sonra 1831 yılında ihdas edilen İftihar nişanı ilk resmi nişan olma özelliğine sahiptir. Bu tarihten sonra kısa hükümdarlık süresi olan Sultan V. Murad hariç tutulduğunda Sultan Mehmed Reşad'a kadar her padişahın birden fazla nişan ihdas ettiği görülmektedir.⁷ Nişan verme uygulaması, on dokuzuncu yüzyılla birlikte Osmanlı İmparatorluğu ve İran'da yaygın hale gelmiş, diplomasinin olmazsa olmaz unsurlarından birine dönüşmüştür.⁸

Mecîdî nişanı 1851 yılında beş dereceli olarak çıkarılmıştır. Bu nişanın birden beşe kadar dereceleri ve murassası vardır.⁹ Osmanlılar 'da Batı tarzında ilk nişan 1852'de Mecîdî nişanı ile ihdas edilmiş ve İftihar nişanı lağvedilmiştir. Bu nişanla ilgili 13 Zilkade 1268 (29 Ağustos 1852) tarihli bir nizamname yayımlanmıştır. Burada nişanın birden beşe kadar sıralanan derece/rütbeden oluştuğu, birinci rütbesinin 50, ikinci rütbesinin 150, üçüncü rütbesinin 800, dördüncü rütbesinin 3000, beşincisinin 6000 olmak üzere toplam 10.000 adet olduğu belirtilmiştir. Yabancılara verilenler ise bir sınırlandırmaya tâbi değildir. Bunun birinci rütbesi murassa' idi. Ayrıca bu nişan kaydı hayat olmak üzere veriliyordu. Birinci Mecîdî nişanı sahibi ölünce nişan hazineye iade ediliyordu ve bunun berat harcı 500 kuruştı. İkinci Mecîdî nişanı şemsesi göğsün sol tarafına ve nişan da boyna asılır, sahibinin ölümünde yine hazineye geri verilirdi, berat harcı 100 kuruştı. Üçüncü Mecîdî nişanı boyna asılırdı, berat harcı 50 kuruştı. Dördüncü ve beşinci Mecîdî Nişanları da göğsün sol tarafına asılır ve sahibinin ölümü üzerine bu da hazineye iade edilirdi.¹⁰

Abdülaziz dönemine gelindiğinde ise "Nişân-ı Osmânî" nişanların en önemlisidir. Mecîdî nişanının yanında en çok verilen nişan Nişân-ı Osmânî'dir. Kırk beş yıllık süreçte verilen Osmânî nişanları Mecîdî nişanlarının yaklaşık üçte birine tekabül etmektedir.¹¹ Arşiv kayıtlarında sultan Abdülaziz'in mûsikîşinaslara yaptığı ihsanlara dair birçok kaynağa ulaşmak mümkündür. Bu ihsanlara ait belgeler sultanın müzisyenleri çoğu zaman nişanla ödüllendirdiği görülmektedir. Ancak, müzisyenlere para ihsan edildiğine dair belgelere de rastlamak mümkündür. Hatta bazı belgelerde sultanın müzisyenlere ev yaptırdığını gösteren bilgilere bile rastlamak mümkündür.¹²

II. Abdülhamid döneminde ise bu saydıklarımıza ilave olarak 1876 yılında çıkarılan "Şefkat nişanı" vardır. Nişan geleneği Sultan V. Mehmet Reşat döneminde de devam etmiş öğretmen, ilim ve sanat insanlarına verilmek için 1912 yılında "Maarif Nişanı", "Beş Rütbeli Meziyet Nişanı", "Ziraat Liyakat Nişanı" ve "Meclisi Mebusan Nişanı" çıkarılmıştır.¹³ Görüldüğü gibi her padişah döneminde devlet nişanı uygulaması kullanılmamıştır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde nişan ve madalyalar genellikle askeri alanda üstün başarı gösteren kişilere verilmiştir.¹⁴

Nişanların verilme nedenleri ehliyet, işinde iyi usta olma, başarı ve iyi hizmet yani uzun yıllar boyunca görevini en güzel şekilde yerine getirme kavramları etrafında toplanır.¹⁵ Padişahlar tarafından verilen hediyeler, nişanlar, unvan ve madalyaların maddi karşılığının yanı sıra manevi değerleri de vardır.¹⁶ Değerlendirmesi bizzat padişah tarafından yapılarak bu değerlendirme sonucunda bu hediyelere, ihsanlara layık görülen sanatkar itibar kazanmış ve meslektaşları arasında saygın bir konum elde etmiş olur.¹⁷

⁷ Selçuk Alimdar, *Osmanlı'da Batı Müziği* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 141.

⁸ Akin Kiren, "Osmanlı-Kaçar Münasebetlerine Nişanlar Üzerinden Bakmak: II. Abdülhamid Dönemine Dair Bir Deneme", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 45 (2019), 147.

⁹ Kemal Hakan Tekin, "Osmanlı Devleti'nde Gelenekten Yeniliğe Geçişin Anlamlı Bir Sembolü: Mecidi Nişanları", *The Journal of Academic Social Science Studies* 8/28 (2019), 396.

¹⁰ Artuk, "Nişan", 155.

¹¹ Ali İhsan Aydın, "Kudüs'te Görünür Olma Siyaseti: Osmanlı Nişan Taltifleri (1872-1917)", *Filistin Araştırmaları Dergisi* 10 (2021), 41.

¹² Hikmet Tokar, "Sultan Abdülaziz'in Musikişinas Kişiliği ve Dönemi'nde Osmanlı Sarayı'nda Mûsikî Hayatı", *Sultan Abdülaziz ve Dönemi Sempozyumu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 157.

¹³ Eralp, "Osmanlılarda Nişan ve Madalya" 1234.

¹⁴ Artuk, "Nişan", 154.

¹⁵ Alimdar, *Osmanlı'da Batı Müziği*, 141.

¹⁶ Hatice Baysal, "Osmanlı'da Kadın Memureler İçin Motivasyon Uygulamaları: Bank-ı Osmani-i Şahane, Dersaadet Telefon Anonim Şirketi Osmaniyesi ve Kadın Birinci İşçi Taburu Üzerine Bir İnceleme", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2017), 351.

¹⁷ Alimdar, *Osmanlı'da Batı Müziği*, 197.

Nişan ve madalyalar siyasi amaçla da kullanılan araçlardır. Padişahlar insanları teşvik etmek kadar kendisine muhalif olan veya yönetiminin karşısında bir duruş sergileyen kişileri yanlarına çekmek için nişan ve madalyaları araç olarak kullanmışlardır. Bu durumu en iyi kullanan padişahlardan birisi II. Abdülhamid Han'dır. Bu gibi durumlar dışında sanat erbabına verilen nişan ve madalyalar vardır. Bunlardan birisi de mûsikî ile bağlantısı olan insanlara verilen nişan ve madalyalardır. Mûsikî ile ilgili verilen hediye nişan ve madalyalar hem sanatı teşvik amacıyla verilmiş hem de bazı durumlarda siyasî amaç güdülmüştür.¹⁸ Ama görüldüğü kadarıyla mûsikî ile ilgili verilenlerin büyük çoğunluğu sanatı teşvik amacı taşımaktadır.

Osmanlılarda madalyaların devlet geleneğinde kullanımı nişandan önce başlamış olup ilk Osmanlı madalyalarının ihdası 1730 yılındadır.¹⁹ 1730 yılında Patrona Halil İsyanı sonrası çıkarılan altın "Ferahî" madalyası Osmanlılardaki ilk madalyadır.²⁰

Bu geleneğin başlatılması ile yıllar içerisinde nişanlar, madalyalar ve unvan yukarıda da belirtildiği gibi farklı nedenlerle kullanılır hale gelmiştir.

Çalışmamızın amacı mûsikî sanatı ile ilgilenen insanların almış olduğu ödülleri, bu ödüllerin nitelikleri, kimlere verildiği ve veriliş nedenlerini ortaya koymaktır. Yaptığımız incelemelere göre alanımız ile ilgili yapılan çalışmalarda arşiv kayıtları üzerinden konu ile ilgili müstakil akademik bir araştırma, inceleme yapılmamıştır. Konumuz ile ilgili malzemelerimiz arşiv belgelerinden oluşmaktadır. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivlerinde tespit etmiş olduğumuz 138 belgeyi araştırmamızda veri olarak kullandık. Tespit ve değerlendirmelerimizi yaparken farklı kaynaklardan da faydalanılmıştır.

1. Mûsikî ile İlgili Verilen Nişan, Madalya ve Unvanlar

Nişan, madalya ve unvanlar farklı alanlarda birçok kişiye verilmiştir. Bu ödüllerin verildiği kişiler arasında mûsikîşinaslarda vardır. Mûsikî ile ilgili verilen nişan, madalya ve unvan diğer gerekçelerle verilenler ile aynı teamüllere göre verilmiştir. Fakat Padişahlar nişan, madalya ve unvanların mûsikîşinaslara verilmesinde genel saray teamüllerini sürdürmekle birlikte bazı özel durumlarda kendilerinin mûsikî bilgilerinin düzeyi ve mûsikîye olan ilgisine göre daha seçici davrandıkları görülmüştür. Bazen meclisteki tüm mûsikîşinaslar ihсандan pay alırken bazı durumlarda padişah sadece taksim yapanları, eser bestecilerini ya da icrasıyla ön plana çıkanları ödüllendirmiştir. Kendileri için bestelenen methiyeler ve huzurlarında ilk seslendirilen yeni eserler için genelde padişahlar teşvik edici olmuşlardır. Fasıl mûsikîsi dışında dinî mûsikî icraları, saray dışında mûsikîşinasların şehir folkloruna ait performansları ve yabancı heyetlerin mûsikîleri de zaman zaman sultanlar tarafından nişan, madalya ve unvan ile takdir edilmiştir.²¹

Tophane-i Âmire Muzikası'nın resmi etkinliklerde sıkça görev alması kadar mûsikîşinasların aldıkları nişan ve madalyalar da teşkilatın başarısını gözler önüne sermektedir. Muzika mensuplarının 1885-1900 yılları arasında aldıkları nişan ve madalyalar arasında beş Mecîdî nişanı, bir İmtiyaz Madalyası ve bir Osmanî nişanı yer alır. Taltif edilenlerin üçü yabancı öğretmenlerdir.²²

Nişan, madalya ve unvan verilen özellikle mûsikî ile ilgili arşiv kayıtlarında birçok belge yer almaktadır. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde tespit edilen 138 belgeden 56 adeti Muzika-yi Hümâyün üyelerine nişan verilmesi ile ilgilidir. Muzika-yi Hümâyün üyelerine en fazla verilen nişan Mecîdî nişanıdır. Belgelerde 31 adet Mecîdî nişanı geçmektedir. Sultan Abdülmecid döneminde yüz civarında, Sultan II. Abdülhamid döneminde ise üç yüzün üzerinde mûsikîşinas vardır.²³ Belgelerden elde edilen sonuca göre 80 yerli ve 74 yabancı olmak üzere 154 kişiye, nişan, madalya ve taltif verilmiştir. Bunların içerisinde 3 adet madalya yer almaktadır. Şir-u Hurşid nişanı, Mecîdî nişanı, Gümüş

¹⁸ Tekin, "Osmanlı Devleti'nde Gelenekten Yeniliğe Geçişin Anlamlı Bir Sembolü: Mecidi Nişanları", 396.

¹⁹ Artuk, "Nişan", 301.

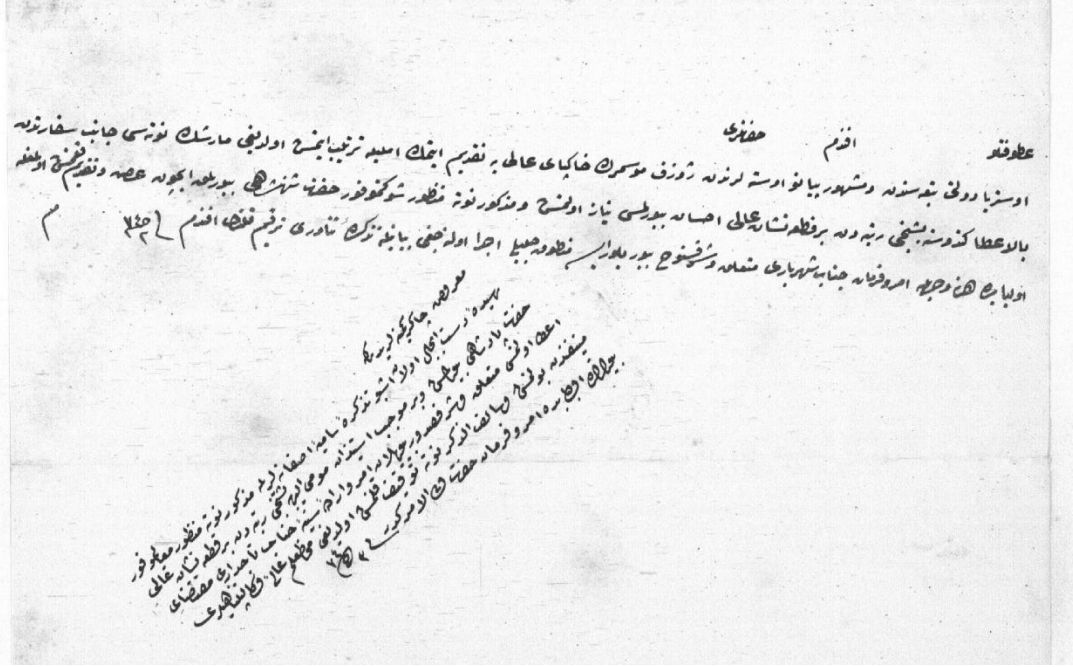
²⁰ Eralp, "Osmanlılarda Nişan ve Madalya", 1236.

²¹ Selman Benlioğlu, *Saray ve Musiki* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 191.

²² Alimdar, *Osmanlı'da Batı Müziği*, 82.

²³ Alimdar, *Osmanlı'da Batı Müziği*, 143.

Liyakat Madalyası, Nişân-ı Âli-i Osmanî, Nişân-ı Osmânî Beratı, Sanayi Madalyası, Dördüncü Rütbeden nişan, Beşinci Rütbeden Mecîdî nişanı, İkinci Rütbeden Nişân-ı Zîşan-ı Mecîdî, Birinci Rütbeden Şefkat nişanı, üçüncü rütbeden Şefkat Nişân-ı Hümâyunu, Murassa Osmani nişanı olmak üzere farklı tür ve dereceden nişanlar belgelerde yer almaktadır. 138 belge içerisinde bazı belgelerin orijinal halleri örnek olarak verilecektir.



Belge-1: Sultan Abdülmecid döneminde 1858 yılında Avusturya devleti tebaasından piyano ustası Joseph Mösmer'in yazmış olduğu marşı padişaha hediye etmesi nedeniyle beşinci rütbeden nişân-ı âli ile ödüllendirilmesine dair belge.²⁴

Atûfetlü efendim hazretleri

Avusturya vilayeti teb'asından ve meşhur piyano ustalarından Joesph Mösmer'in Hak Pay-ı âliye takdim etmek emeliyle tertip etmiş olduğu marşın notası canib-i sefaretten bil-i'ta kendisine beşinci rütbeden bir kıt'a nişân-ı âli ihсан buyurulması beyan olunmuş ve mezkur nota mezkur şevketmevfur Hazret-i Şehinşahî buyurulmak için arz ve takdim kılınmış olmakla olbabda her ne vechile emru ferman Cenab-ı Şehriyâri müteallik ve şerefnûh buyurulur ise mantuk-ı celili icra olacağını beyanıyla tezkire-i tenaverî terkîm kılma efendim. Sene (2 Haziran 1274)

Ma'ruz-ı çaker keminelidir ki

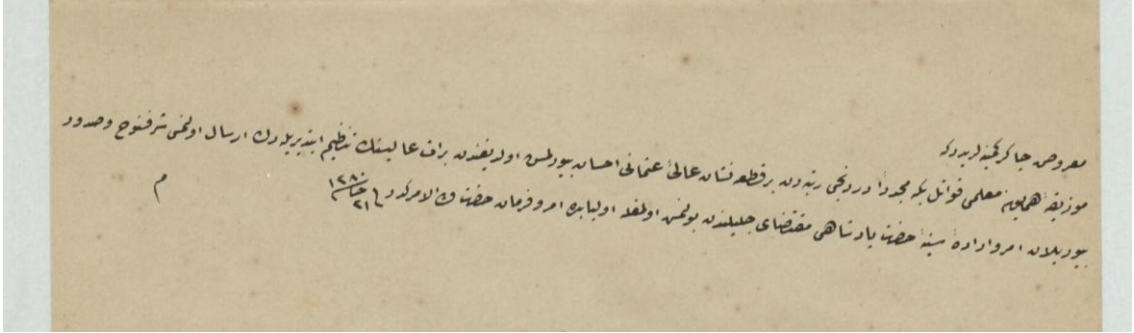
Reside-i dest-i ical olan işbu tezkire-i sâmiye-i âsafâneleriyle mezkûr notaya menzur ma'al mevfur Hazret-i Padişahî buyurulmuş ve bermûceb istizan muma ileyhin beşinci rütbeden bir kıt'a nişân-ı âli i'ta olunması müteallik ve şerefsudur buyurulan emr-u irade-i seniyye-i cenâb-ı tâcdârî mukteza-yı münîfinden bulunmuş Sâlif-üz-zikr nota tevkif kılınmış olduğu muma ta'lim-i âli-i vekalet penâhileri celilede ol bâbda emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir. (2 Haziran 1274)

Callisto Guatelli (1819-1900) 1845 yılında Naum Tiyatrosu başında görevlidir. Bir yıl sonra Naum Tiyatrosu'nun maestrosu, piyanist ve besteci olarak tanınan Guatelli Çırağan Sarayı'nda padişahın huzurunda bir solo piyano resitali vererek 5000 kuruş atıyye ile ödüllendirilmiştir. Giuseppe Donizetti'nin 12 Şubat 1856 tarihinde vefat etmesinden sonra Callisto Guatelli Müzik-yi Hümâyunun başına getirilmiştir.²⁵ Callisto Guatelli 1857 yılında dördüncü derece Mecîdî nişanı, 1861 yılında Miralay rütbesi,

²⁴ Osmanlı Arşivi (CDAB.OA), *İrade Hariciye [İ.HR.]*, No.151, Gömlek No.8015.

²⁵ Nuri Özcan, "Muzık-yi Hümâyun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 420.

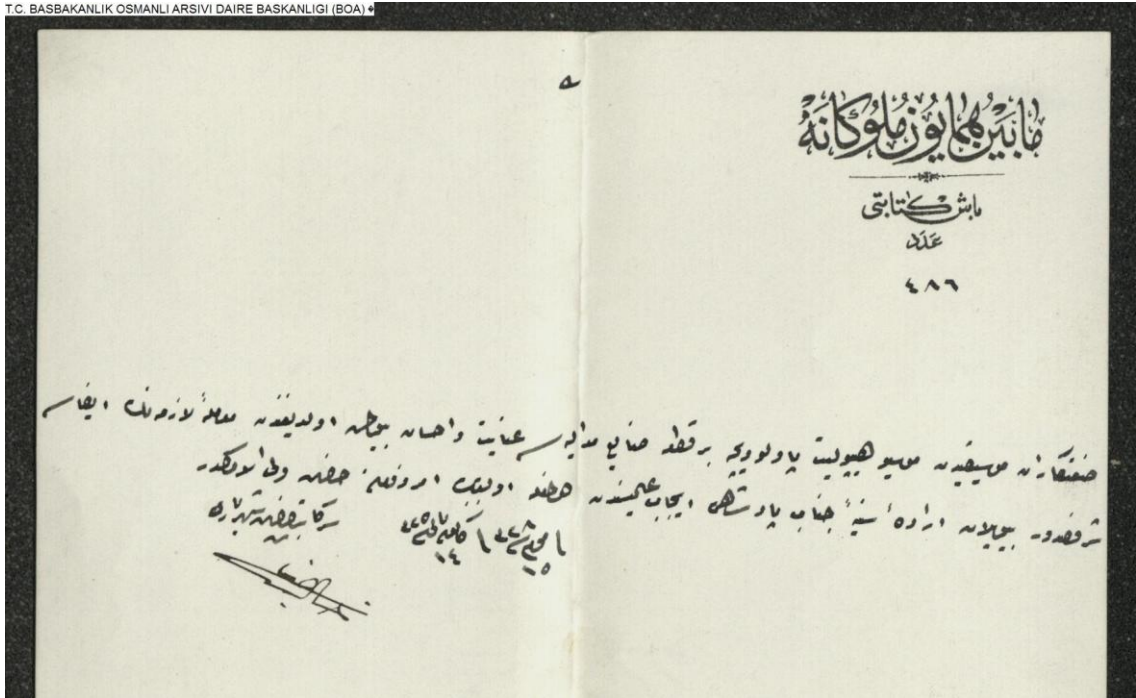
1863 yılında dördüncü derece Osmanî nişanı, 1875 yılında Mirliva Rütbesi, 1885 yılında ikinci derece Mecîdî nişanı, 1893 yılında birinci derece Mecîdî nişanı ile ödüllendirilmiştir.²⁶ Ayrıca Sultan II. Abdülhamid'e Hamidiye ve Yıldız Marşlarını, Sadrazam Mehmet Fuat Paşa'ya Osmanlı Sergi Marşı'nı ithaf etmiştir.²⁷



Belge-2: Muzıka-yi Hümâyun muallimi Guatelli Bey'e müceddiden ve dördüncü rütbeden bir kıt'a nişân-ı âlî ihsan buyurulmuş olduğundan berat-ı âlinin tanzim ettirilerek irsal olunmasına dair...²⁸

Ma'rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki

Muzıka-yi Hümâyun muallimi Guatelli Bey'e müceddiden ve dördüncü rütbeden bir kıt'a nişân-ı âlî-i Osmani ihsan buyurulmuş olduğundan berat-ı âlinin tanzim ettirilerek irsal olunmuş şerefnuh ve sudûr buyurulan emr-u irade-i seniyye-i Hazreti Padişahî mukteza-yı celilinden bulunmuş olmağla ol bâbda emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir. (21 Haziran 1280)



Belge-3: Sanatkârân-ı mûsikîyyeden mösyö Hipolit Pavloviç'e bir kıt'a 'sınayi' madalyası 'inayet ve ihsan buyurulmuş olduğuna dair 1912 tarihli bu belge. Sultan Mehmet Reşad dönemine aittir.²⁹

Mabeyn-i Hümayun Mülukane Başkatibi

²⁶ Alimdar, *Osmanlı'da Batı Müziği*, 92.

²⁷ Ayşe Özlem Akdeniz, "Osmanlı'nın İtalyan Müzisyenleri", *Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS)* 4/10 (2017), 49.

²⁸ Osmanlı Arşivi (CDAB.OA), *İrade Hariciye [I.DH.]*, No.517, Gömlek No. 35179.

²⁹ Osmanlı Arşivi (CDAB.OA), *İrade Mabeyn-i Hümayun [I.MBH.]* No.1 Gömlek No.111

Sayı: 486

Sanatkârân-ı müsikîyyeden mösyö Hipolit Pavloviç'e bir kıt'a sınavı' madalyası 'inayet ve ihsan buyurulmuş olduğundan muamele-i lazimenin ifası şerefsudur buyurulan irade-i seniyye-i cenâb-ı padişahî icab olunmasından hareketle ol bâbda emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir. (15 Muharrem 1328) (14 Kanun-ı Sani 325) Serkatiblerinden şehriyârî

On sekizinci yüzyılda askerî yenilgilerin artmasıyla birlikte önce askerî düzende, sonra toplumsal alanda yapılması gerekli görülen yenilikler için fikir ve girişimler artar. Müsikîde yenilik hareketlerinin, tıpkı askerî alanda yapılan gelişmeler gibi Mehterhanenin kapatılması ile başlaması tesadüf değildir. Osmanlı'da on dokuzuncu yüzyıldan itibaren müsikîde Batılılaşmanın ilk ve önemli işareti, Mehterhanenin yerine Muzika-yi Hümâyun'un kurulmasıdır.³⁰ Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasıyla birlikte ilga edilen mehterhanenin yerine 1826 yılında Asâkiri Mansûre-i Muhammediyye diye anılan modern ordunun bir gereksinimi olarak Muzika-yi Hümâyun adıyla askerî bando kurulmuştur.³¹

Muzika-yi Hümâyunun müsikî faaliyetlerinde on dokuzuncu yüzyılın son çeyreği itibarıyla İtalyan ekolü yerini yavaş yavaş Fransız ekolüne bırakmaya başlamıştır. İspanyol asıllı piyanist, organist, şef ve besteci olan Fernando de Aranda 1886 yılında Osmanlı'nın Paris Büyükelçisi Esad Paşa'nın tavsiyesi ile Muzika-yi Hümâyun'a atanır. Fernando de Aranda'ya 1887 yılında üçüncü derece Osmanî nişanı, 1889 yılında üçüncü derece Mecîdî nişanı, 1892 yılında ikinci derece Mecîdî nişanı, 1893 yılında Miralay Rütbesi, 1894 yılında ikinci derece Osmanî nişanı, 1895 yılında Mirliva Rütbesi, 1897 yılında gümüş, altın Liyakat Madalyası, 1897 yılında birinci derece Mecîdî nişanı, 1899 yılında Ferik Rütbesi, 1903 yılında birinci derece Osmanî nişanı, 1905 yılında altın ve gümüş İmtiyaz Madalyası, 1908 yılında Murassa Osmanî nişanı verilmiştir.³²

Aranda'nın gerek kendisine verilen görevlere gerek terfilerine ve gerekse aldığı nişan ve madalyalara bakılırsa Saray tarafından oldukça beğenildiği ve takdir edildiği aşikardır.³³

Arturo Stravolo (1867-1956) Tepe Başı Tiyatrosu'ndaki temsilleri Sultan II. Abdülhamid tarafından beğenilen ve saraya çağırılan İtalyan sanatçılardan birisidir. Padişah huzurunda oynadığı temsilden memnun kalınır ve 300 altın liralık atıyye kendisine verilir. İstanbul'da birkaç sene daha kalan Stravolo'da Muzika-yi Hümâyun'a alınır. Padişah'tan hediye olarak atıyye alan yabancı müsikîşinaslar içerisinde en yüksek miktarda alanı 1000 kuruş ile Mirliva Aranda Paşa ve 700 kuruş ile Arturo Stravolo'dur.³⁴

Avusturya sefirinin tavassutuyla padişah'tan -o devirde henüz âdet olmadığı halde- bir nişan istemiştir. Muhtemelen bis parçası olarak Liszt, Giuseppe Donizetti'nin *Mecîdiye Marşı* üzerine muhteşem bir parafraz (*Grande Paraphrase de la Marche de Giuseppe Donizetti composee pour Sa Majestele Sultan Abdul Medjid-Khax*) bestelemiştir. Eserin notaları Hariciye Nâzırı Ali Efendi (daha sonra Sadrâzam olan Ali Paşa) tarafından Sadrâzam Mustafa Reşid Paşa'ya verilmiştir. Eser sarayda Sultan Mecîd'in huzurunda icra edildikten sonra, padişah Liszt'e 4. derece Mecîdî nişanı ve çok kıymetli, mücevherli bir kutu verilmesini emretmiştir. Bundan sonra artık sanatçılara nişan takmak âdet olmuştur.³⁵

Nişan alan devlet erkânı arasında padişah imamları da yer almaktadır. Sultan Abdülaziz döneminde padişah imamlığı yapan Aziz Efendi, 1886 yılında 4. derece rütbe Osmânî nişanı ve 1889 yılında 3. derece rütbe Osmânî nişanı almıştır.³⁶ Hamamizade'nin henüz Mevlevi dergâhında çiledenken bestelediği, İstanbul'da kısa sürede nam salan "Zülfündedir benim baht-ı siyahım" sözleriyle başlayan şarkı, III. Selim'in dikkatini çekmiş ve musahiplerinden Vardakosta Ahmed Ağa'yı dergâha göndererek derviş İsmail'i saraya çağırtmıştır. Daha sonra Dede Efendi, sarayla Mevlevi dergâhı arasında gidip gelmiş, bir ara sarayda

³⁰ Esra Dalkıran, "Cumhuriyet'e Geçiş ve Cumhuriyet Dönemi Müzik Yaklaşımları", *Müzik Kültürü*, (2013), 174.

³¹ Benlioğlu, *Saray ve Musiki*, 114.

³² Alimdar, *Osmanlı'da Batı Müziği*, 196.

³³ Alimdar, *Osmanlı'da Batı Müziği*, 97.

³⁴ Alimdar, *Osmanlı'da Batı Müziği*, 98.

³⁵ Vedat Kosal, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Klasik Batı Müziği", *Musiki Mecmuası* 52/465 (Haziran 1999), 24.

³⁶ Metin Gündoğdu, "Osmanlı'da Bestekâr Padişah İmamları ve Türk Din Müsiksine Katkıları", *Turkish Academic Research Review* 8/1 (2023), 31.

müezzinbaşı görevinde bulunmuş, ama hiçbir zaman bu görevini ömrü boyunca sürdüren bir saray adamı olmamıştır. Bu da göstermektedir ki saray, İstanbul'daki mûsikî etkinliklerini izleyen, başarılı mûsikîcileri bünyesine alan, taltif eden, gelişmelerine olanak sağlayan, onların kültürel yönden beslenmelerinde de başrolü oynayan bir işlev üstlenmiştir.³⁷

Mevlid Kandili Merâsimleri'nde düzenlenen mevlid alaylarına iştirak edenlere padişah tarafından ihsanlar verilmesi de eski bir âdettir. Bu âdetin II. Abdülhamid döneminde de devam ettirildiği belgelerden anlaşılmaktadır. Örneğin (15 Ramazan 1303-17 Haziran 1886) tarihli bir belgede Hamidiye Camii Şerifi Müezzini Hacı Selim Efendi'ye 250 kuruş atıyye verildiği görülmektedir.³⁸

2. Osmanlı Arşivlerinde Yer Alan Nişan, Madalya ve Unvanlar ile ilgili Belgeler

Mûsikîşinaslara verilen nişan ve madalyalarla ilgili Osmanlı arşivlerinde 138 belge tespit edilmiştir.

Tablo 1: Belgelerde yer alan Nişan, Madalya ve Unvanların sayıları

Mecîdî Nişanı	38
Nişân-ı Âli-i Osmani	16
Mûsikîşinas Muallim	28
Müezzin-i Şehriyari	1
Madalya	5

Tablo 2: Belgelerde yer alan Nişan, Madalya ve Unvanların verildiği yabancıların sayıları

Ermeni Mûsikîşinas	1
Macar Mûsikîşinas	2
Yabancı Mûsikîşinas	60

Osmanlı Arşivlerinde yer alan belgelerin listesi

- 1- A.}DVN.MHM. 10 80 Muzıka-yi Hümâyun Binbaşısı Necip Bey'e görevindeki başarılarından dolayı Mecîdî nişanı'nın beşinci rütbesi verildiğine dair berat.
- 2- A.}DVN.MHM. 20 24 Dersaadet Ordusu Sağkol Ağası Abdullah Batum Ordusu Binbaşısı Muhlis ve Kolağası Ahmed, Arabistan Ordusu Mûsikî Yüzbaşısı Osman ve Batum Ordusu Hastanesi eczacıbaşısına nişan verilmesi.
- 3- A.}DVN.MHM. 22 53 Beyoğlu Tiyatrosu Mûsikî Müdürü Liuci Erdini'ye Mecîdî nişanı verilmesi.
- 4- A.}MKT.MHM. 464 74 Muzıka-yi Hümâyun miralaylarından Mehmed Ali Bey'e nişan verildiği.
- 5- A.}MKT.MHM. 272 68 Mabeyn-i Hümâyun Beşinci Kâtibi Ziya Bey ve Viyana Mûsikî Mektebi Muallimi Mösyö Solchir'e nişan verilmesi.
- 6- BEO 523 39221 İran Devleti tarafından Muzıka-yi Hümâyun kolağalarından Cemil Arif ve Vandera beylere ita olunan dördüncü rütbe Şir-u Hurşid nişânının³⁹ kabulü. (Hariciye)
- 7- BEO 889 66624 Muzıka-yi Hümâyun zabitanından Kaymakam İsmail Bey'e Sırp Hükümeti tarafından ita olunan nişanın kabulü. (Hariciye)
- 8- BEO 3752 281393 Gümüş Liyakat Madalyası ile taltif edilmiş olan Mûsikâ-i Osmânî Mektebi Ders Nazırı İsmail Hakkı Bey'in mezkûr madalyayı hamil olduğu anlaşıldığından Mecîdî nişanı i'tası. (Dahiliye; 279289)

³⁷ Hüseyin Bülent Akdeniz, "Bestekâr Sultanların Osmanlı Musikisine Katkıları", *Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS)* 5/11 (2018), 148.

³⁸ İhsan Şen - Ahmet Çakır, "Osmanlıda Resmî Kandil Merâsimleri ve Mûsikî", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 246.

³⁹ Aslan ve Güneş (Farsça: شیر و خورشید, Şir ü Hurşid), İran'ın ulusal simgelerinden biri ve eskiden İran bayrağının bir unsuruydu. Bkz. Mesut Özyayın - Yusuf Çetin, "Kars Müzesinde Bulunan II. Gıyaseddin Keyhüsrev Sikkeleri", *Social Sciences Studies Journal (Sssjournal)* 4/23 (2024), 4607.

- 9- BEO 3290 246732 Muzıka-yi Hümâyun muallimlerinden Ferik Arnett Paşa'ya Nişân-ı Âli-i Osmanî ihsanı. (Maliye)
- 10- BEO 4290 321712 Almanya'da Pomeranya dahilinde Gol Toda mevkiinde Mûsikâ muallimliğinden mütekaid Franch Leopold'e sanayi madalyası ve isimleri yazılı subaylara Mecîdî nişanı verilmesi, bir kısmının da nisbet-i askeriyesinin kat'ı. (Harbiye)
- 11- BEO 4508 338067 Huzur-ı Hümâyunda konser verecek olan Macar Mûsikâ Takımı'na nişan i'tası. (Teşrifat; MTV/89)
- 12- DH.MKT. 2023 42 Trabzon Ermeni Mektebi Mûsikî muallimliğinden çıkarılan Agop Misya'nın evinde yapılan aramada ele geçen muzır şarkı varakasının ele geçirilmesi nedeniyle Komiser Cafer Efendi ve Hafıye Mehmed Ziya Efendilere Mecîdî nişanı tevcihi.
- 13- DH.MKT. 2334 12 Darülaceze'ye Kırmızı Değirmen adlı romanı hediye eden Teşrifat-ı Umumi Nazırı Kâmil Bey'in torunu Muzıka-yi Hümâyun çavuşlarından Ahmed İzzet Bey'in Mecîdî nişanı ile taltifi.
- 14- DH.MTV. 4 94 Avrupa Mûsikî üstatlarından Mösyö Henry Mato'ya dördüncü rütbeden nişan verilmesi.
- 15- HR.MKT. 311 24 Fransa Hassa Birinci Alayı mûsikî zabiti Mösyö Mangı'ya verilen beşinci rütbeden Mecîdî nişanı imal ettirilmesi.
- 16- HR.MKT. 534 60 *Taltifat [Mecîdî nişanı]: Mancine, Boge (Paris mekteplerinde Mûsikî hocası ve lirik tiyatrosu sersazendegâni)
- 17- HR.MKT. 673 72 *Taltifat [Nişan]: Obre (Paris'de Mûsikî mektebi direktörü)
- 18- HR.MKT. 673 91 *Taltifat [Nişan]: Obre (Paris'de Mûsikî mektebi direktörü)
- 19- HR.SFR.04.. 700 85 Vakıflar: Daha önce İane-i Muhacirin Memurluğu yapmış olan Muzıka-yi Hümâyun Kolağası Şevket Bey'e verilmiş olan Osmânî nişanın gönderilmesi.
- 20- HR.SFR.04.. 721 43 Müteferrik: 1880 Senesi Philippepolis (Filibe) Muhacirin Komisyonu temsilcisi İsmail Ali Efendi'ye bir bilet verilmesi ve Muzıka-yi Hümâyun Kolağası Şevket Bey'e tevcih olunan nişanın alınmadığına dair Philippepolis'de mukim Camille Sforza'dan Komiserlik Birinci Kâtibi Reşid Bey'e gelen rapor ve eki.
- 21- HR.SFR.04.. 735 72 Müteferrik: Padişahın doğum günü için bir beste yapan 17. Alay'ın mûsikî muallimi Mösyö Giom Ezkırland'a Mecîdî nişanı verilmesi talebi.
- 22- HR.SFR.04. 744 56 Müteferrik: Padişah için bir beste yapan Bulgaristan'da 17. Alay mûsikî muallimi Giom Ezkırland'ın nişan ve madalya ile taltif edildiği.
- 23- HR.SFR.04.. 745 37 Müteferrik: Ruscuk'ta 17. Bulgar Alayı'nda vazife yapan mûsikî muallimi William Skrlanand'ın tanzim ettiği notalardan ötürü dördüncü rütbeden Mecîdî nişanı ve bir madalya ile taltifi.
- 24- HR.TH.. 302 67 Muzıka-yi Hümâyun mülazımlarından Mehmed Raşid Efendi'ye, Karadağ hükümeti tarafından verilen Danilo nişanının yanmış olmasından dolayı yeniden verilmesi talebi.
- 25- HR.TH.. 332 16 Vefat eden İkinci Fırka-i Hümâyun Mûsikî Muallimi Kaymakam Lombardi Bey'in hamil olduğu nişanların varislerince İtalya Sefareti'ne teslim edildiği bildirildiğinden söz konusu nişanların sefarethaneden aldırılması.
- 26- HR.TO.. 538 49 Atina Mûsikî Cemiyeti Heyeti'nden bulunanların Nişân-ı Zışan ile taltif olunacak zevatın esamisini mübeyyin liste. a.g.tt
- 27- HR.TO.. 110 15 Mûsikî Talimhanesi müdürüne nişan verilmesi.
- 28- HR.TO.. 75 85 Mûsikî muallimlerinden Mösyö Roz'a nişan verilmesi talebi.
- 29- HR.TO.. 38 89 Mûsikî Cemiyeti Muallimi Mösyö Van Damme'nin beşinci rütbeden bir adet Mecîdî nişanı ile taltif edilmesi talebi.
- 30- İ.DH.. 503 34263 Muzıka-yi Hümâyun Miralay Osman Bey, Miralay İbrahim ve Kaymakam Şemseddin Beylere ihsan olunan nişan beratlarının irsalleri.

- 31- İ..DH.. 516 35136 Muzıka-yi Hümâyun Miralayı Osman Bey, Binbaşı Atıf Bey, Mehmed Efendi ve Mahmud Efendi'ye nişan i'tası.
- 32- İ..DH.. 517 35179 Muzıka-yi Hümâyun Muallimi Guatelli Bey'e nişan verilmesi.
- 33- İ..DH.. 517 35210 Muzıka-yi Hümâyun Miralayı Osman Bey ile Binbaşı Atıf Bey ve kolağalarından Mahmud Bey, Mehmed ve diğeri Mehmed Ağalara ihsan buyrulan nişan beratlarına dair.
- 34- İ..DH.. 519 35330 Muzıka-yi Hümâyun Muallimi Guatelli Bey'e ihsan buyrulan Nişân-ı Osmânî beratının arzı.
- 35- İ..DH.. 673 46904 Muzıka-yi Hümâyun miralaylarından Mehmed Ali Bey'e nişan i'tası.
- 36- İ..DH.. 730 50853 Üçüncü Ordu sınıf-ı piyade ikinci alayı Mûsikâ kolağası İbrahim Ağa'ya Mecîdî nişanı i'tası.
- 37- İ..DH.. 791 64222 İkinci Ordu Dördüncü Alayı Mûsikâ efradından İbrahim'e nişan i'tası. H-27-09-1296
- 38- İ..DH.. 815 65786 Muzıka-yi Hümâyun Tabibi Binbaşı Arif Bey'e nişan ihsanı. H-06-11-1297
- 39- İ..DH.. 827 66614 Hademe-i Hassa Mûsikâ Sınıfı Miralayı Mehmed Ali Bey'e nişan ihsanı. H-24-05-1298
- 40- İ..DH.. 868 69386 İkinci Ordu Piyade 13. Alay mûsikî muallimi Kolağası Ali Ağa'ya nişan verilmesi. H-24-12-1299
- 41- İ..DH.. 877 69976 Muzıka-yi Hümâyun Tabibi Arif Bey'e Kaymakamlık rütbesi, Hademe çavuşlarından İsmail Hakkı ve Neşet Efendilere nişan verilmesi. H-16-04-1300
- 42- İ..DH.. 878 70022 Hademe-i Şahane mûsikâ binbaşısı Ferhad Efendi ve Raşid, İbrahim ve Ali Efendiler ve Mail Bey'e nişan verilmesi. H-25-04-1300
- 43- İ..DH.. 886 70537 Cebel-i Lübnan Zabtiye Kolağası Mehmed Bey, mûsikâ muallimi Dincisto Kolpo Efendi, Süleyman ve Said Beylere nişan verilmesi. H-14-07-1300
- 44- İ..DH.. 897 71377 Hassa Ordu Birinci Fırkası birinci mûsikâ kolağası Ali Ağa'ya nişan verilmesi. H-29-12-1300
- 45- İ..DH.. 903 71763 Yedinci Ordu mûsikâ bölümü yüzbaşısı Mehmed Efendi'ye nişan verilmesi. H-10-02-1301
- 46- İ..DH.. 912 72410 Daire-i Bahriye mûsikâ muallimi Binbaşı Reşid Bey ve diğeri bazı şahıslara nişan verilmesi. H-25-05-1301
- 47- İ..DH.. 918 72832 Yedinci Ordu Mûsikâ Bölümü muallimine nişan verilmesi. H-2 -08-1301
- 48- İ..DH.. 928 73548 Muzıka-yi Hümâyun keman muallimi Yasgaraki Bey ve flüt muallimi Jore Milace Efendi'ye nişan verilmesi. H-24-11-1301
- 49- İ..DH.. 948 75018 İtalya devleti tebaasından mûsikî muallimi Giovanni'ye nişan i'tası. H-23-07-1302
- 50- İ..DH.. 1008 79586 Fransa'dan Mûsikî Müellif ve Bestekarları Cemiyet-i Akademisi Heyeti azasından Mösyö Adrin'e nişan i'tası. H-11-02-1304
- 51- İ..DH.. 1018 80327 Almanya Devleti'nin Ren Ordusu'nun Altıncı Piyade Alayı'nın mûsikî direktörü Mösyö Koturian Morel'e nişan verilmesi. H-07-05-1304
- 52- İ..DH.. 1022 80612 Muzıka-yi Hümâyun kolağalarından Mehmed ve yüzbaşılardan Ata ve mülazımlarından Ahmed Beye nişan verilmesi. H-09-06-1304
- 53- İ..DH.. 1027 80958 Hassa Ordu'su İkinci Alayı'nın mûsikâ kolağası Mehmed Efendi'ye nişan verilmesi. H-30-07-1304
- 54- İ..DH.. 1033 81355 Hassa 6. Alayı'nın mûsikâ kolağası Ahmed Efendi'ye nişan verilmesi. H-11-09-1304
- 55- İ..DH.. 1060 83223 Muzıka-yi Hümâyun muallimi Mösyö Aranda'ya nişan verilmesi. H-02-04-1305

- 56- İ.DH.. 1096 85949 İngiltere mûsikîşinaslarından Sir Alfred Sullivan adındaki zata nişan verilmesine dair. H-28-12-1305
- 57- İ.DH.. 1104 86489 Muzika-yi Hümâyun mülazımlarından Bertram ve Üstüvar Efendilere nişan i'tası. H-16-02-1306
- 58- İ.DH.. 1105 86509 Muzika-yi Hümâyun kolağası İsmail Bey'e nişan i'tası. H-21-02-1306
- 59- İ.DH.. 1113 87080 İkinci Fırka 6. Alay mûsikâ kolağası Ahmed Ağa'ya nişan i'tası. H-12-04-1306
- 60- İ.DH.. 1126 88034 Muzika-yi Hümâyun'da bulunan mülazım Rıza ve Çavuş Said Beylere nişan i'tası. H-22-07-1306
- 61- İ.DH.. 1142 89095 Moskova'da mûsikî mektebi müdürü Mösyö Chitavovski'ye nişan i'tası. H-05-11-1306
- 62- İ.DH.. 1146 89338 Bavyera-i Hassa Ordusu'nun seyahat için Dersaadet'e gelmiş olan mûsikâ takımı reisi Mösyö Hertog'a nişan i'tası. H-08-11-1306
- 63- İ.DH.. 1202 94121 İkinci Fırka-ı Hümâyun mûsikâ zabitanından Binbaşı Hüsnü Efendi'ye nişan i'tası. H-05-04-1308
- 64- İ.DH.. 1221 95563 Muzika-yi Hümâyun mülazımlarından Alaaddin Efendi'ye nişan i'tası. H-16-08-1308
- 65- İ.DH.. 1235 96760 Muzika-yi Hümâyun mülazımlarından Mehmed ve Nazım Efendilere nişan i'tası. H-30-12-1308
- 66- İ.DH.. 1247 97683 Muzika-yi Hümâyun Tabibi Mirliva Arif Paşa'ya nişan i'tası. H-10-03-1309
- 67- İ.HR.. 143 7498 Beyoğlu tiyatrosu mûsikâ müdürüne nişan verilmesi. H-14-09-1273
- 68- İ.HR.. 171 9309 Fransa Devleti'nin Hassa Birinci Alayı mûsikâ zabiti Mösyö Magani'ye beşinci Mecîdî nişanı i'tası. H-22-03-1276
- 69- İ.HR.. 219 12720 Paris Mûsikî muallimlerinden Retr'e nişan verilmesi. H-10-11-1282
- 70- İ.HR.. 241 14308 Paris Mûsikî Mektebi direktörüne nişan verilmesi. H-20-09-1286
- 71- İ.HR.. 286 17867 Avusturya Devleti tebaasından mûsikî üstadı Mösyö Deutsche'ye nişan verilmesi. H-14-06-1299
- 72- İ.HR.. 287 17967 Viyana'da Talimhane-i Mûsikî müdürü Mösyö Hellmesberger'e nişan verilmesi. H-23-12-1299
- 73- İ.HR.. 298 18880 Viyana'da mukim mûsikîşinas Mösyö Fransuva Süjo'ya nişan verilmesi. H-09-11-1302
- 74- İ.HR.. 318 20451 Fransa asakir-i hassası jandarma alayında mûsikî muallimi Michart R.'e nişan i'tası. H-18-11-1307
- 75- İ.MBH. 15 17 Avusturya mûsikîşinaslarından Profesör Mösyö Joseph Solcher'e Dördüncü Rütbeden Osmânî nişanı ihsan buyurulduğu. (1332Ca-017)H-20-05-1332
- 76- İ.TAL. 3 43 Muzika-yi Hümâyun zabitanından Kolağası Edhem Efendi'ye beşinci rütbeden Mecîdî nişanı i'tası. (1310S-043) H-08-02-1310
- 77- İ.TAL. 5 20 Muzika-yi Hümâyun Muallimi Aranda ve Miralay Mehmed Ali ve Binbaşı Safvet Beylere tebdilen nişan i'tası. (1310Ra-020) H-11-03-1310
- 78- İ.TAL. 17 92 Muzika-yi Hümâyun Miralaylarından Mehmed Şah Bey'e Mecîdî nişanı i'tası. (1310N-092) H-29-09-1310
- 79- İ.TAL. 23 15 Almanya Devleti tebaasından ve mûsikîşinaslarından Lanfi'ye nişan i'tası. (1310Z-015) H-06-12-1310
- 80- İ.TAL. 23 51 Muzika-yi Hümâyun Fransızca muallimi Oscar Efendi'ye Mecîdî nişanı i'tası. (1310Z-051) H-09-12-1310
- 81- İ.TAL. 24 8 Muzika-yi Hümâyun muallimlerinden Binbaşı Lombardo Efendi'ye nişan i'tası. (1310Z-093) H-08-12-1310

- 82- İ.TAL. 24 29 Muzıka-yi Hümâyun muallimi Guatelli Paşa'ya nişan i'tası. (1310Z-114) H-19-12-1310
- 83- İ.TAL. 29 55 Hademe-i Hassa-i Hümâyun'a ve Muzıka-yi Hümâyun-ı Mülukane mirlivalarından Arif Paşa ile Hademe-i Hassa-i Şahane miralaylarından Hüsameddin Bey'e ikinci rütbeden Nişân-ı Zışan-ı Mecîdî ve Cerrah Miralayı Ali Efendi ile sairenin taltifleri. (1311S-109) H-16-02-1311
- 84- İ.TAL. 72 66 Dersaadet Rusya Sefareti üçüncü tercümanı Mösyö Maykof'a tebdilen üçüncü ve Rusya Devleti tebaasından ve mehery-i mûsikîşinasından Mösyö Grigoroviç'e dördüncü rütbeden Nişân-ı Âli-i Osmânî ihsanı. (1312Ş-066) H-21-08-1312
- 85- İ.TAL. 84 27 Yıldız Sarayı tamirhanesinde memur Erkan-ı Harbiye Miralayı Fehmi Bey ile Muzıka-yi Hümâyun Binbaşısı Mehmed Bey'e Nişân-ı Osmânî ihsanı. (1313Ra-027) H-10-03-1313
- 86- İ.TAL. 84 54 Tophane-i Amire mûsikâ muallimleri Denie ile Selo Pini'ye Mecîdî nişanı ihsanı. (1313Ra-054) H-18-03-1313
- 87- İ.TAL. 107 62 Sırp Hükümeti tarafından Muzıka-yi Hümâyun zabitanından kaymakam İsmail Bey'e nişan ihsanı. (1314B-062) H-24-07-1314
- 88- İ.TAL. 125 48 Yaveran-ı Hazret-i Şehriyari'den Misafirin-i Ecnebiyye Teşrifatçısı Ferik Ahmed Ali Paşa'ya tebdilen birinci rütbeden Osmani ve Muzıka-yi Hümâyun Muallimi Mirliva Varanda Paşa'ya keزالik rütbe-i mezkureden Nişân-ı Mecîdî ihsanı. (1315B-048) H-16-07-1315
- 89- İ.TAL. 136 22 Muzıka-yi Hümâyun miralaylarından Hilmi Bey'e ikinci ve resim muallimi Rıza Efendi'ye dördüncü rütbelerden Nişân-ı Mecîdî ihsanı. (1315Z-022)H-07-12-1315
- 90- İ.TAL. 144 19 İkinci Ordu-yı Hümâyun Müşiri Arif Paşa'nın kayınvalidesi ve Muzıka-yi Hümâyun ve hademe-i hassa-i şahane feriki Süleyman Paşa'nın haremi hanıma birinci rütbeden Şefkat Nişân-ı ihsanı vesairenin taltifleri. (1316Ra-029)H-06-03-1316
- 91- İ.TAL. 145 3 Muzıka-yi Hümâyun tabibi Ferik Arif Paşa'ya birinci rütbeden Mecîdî nişanı ihsanı. (1316Ra-100) H-30-03-1316
- 92- İ.TAL. 150 47 Muzıka-yi Hümâyun kaymakamlarından Tercüman İsmail Bey'e tebdilen üçüncü rütbeden Nişân-ı Osmânî ihsanı. (1316Ca-014) H-07-05-1316
- 93- İ.TAL. 157 41 Hohenzollern Vapuru mûsikâ efradından Şuye'ye beşinci rütbeden Mecîdî nişanı ihsanı. (1316B-041) H-14-07-1316
- 94- İ.TAL. 157 46 Tophane-i Amire Mûsikâ Bölüğü Kolağası Halid Efendi'ye tebdilen dördüncü rütbeden Mecîdî nişanı i'tası vesairenin taltifleri. (1316B-046) H-14-07-1316
- 95- İ.TAL. 179 38 Muzıka-yi Hümâyun Miralaylarından Safvet Bey'in haremi hanıma üçüncü rütbeden Şefkat Nişân-ı Hümâyunu ihsanı. (1317S-140) H-26-02-1317
- 96- İ.TAL. 205 17 Tophane Mûsikâ Bölüğü Muallimi Almanyalı Oscar Detyenin'e tebdilen üçüncü rütbeden Osmânî nişanı i'tası. (1317Za-089) H-29-11-1317
- 97- İ.TAL. 227 1 Mûsikî bestekârlarından Zavernall'a üçüncü rütbeden Nişân-ı Osmânî ihsanı. (1318C-001) H-04-06-1318
- 98- İ.TAL. 249 44 Fransa Mûsikî Akademisi katib-i umumisi Mösyö Auguste Buaye'ye tebdilen üçüncü ve Avusturya'nın Roma Sefareti Kañçıları Mösyö Fon Remi'ye dördüncü rütbelerden Mecîdî nişanı verilmesi. (1319M-044) H-17-01-1319
- 99- İ.TAL. 251 35 Muzıka-yi Hümâyun yüzbaşılardan Zeki Efendi'ye dördüncü rütbeden Mecîdî nişanı ihsanı. (1319S-035) H-17-02-1319
- 100- İ.TAL. 268 15 Bavyera Mekteb-i Harbiyesi mûsikî muallimi Albert ve Nickler'e Osmânî nişanı ihsanı. (1319N-015) H-10-09-1319
- 101- İ.TAL. 289 77 Muzıka-yi Hümâyun mürettebatı ile İzmir kruvazörü amir ve zabitanına Rusya Devleti tarafından verilen nişanların kabul ve taliki. (1320Ş-087) H-06-08-1320

- 102- İ.TAL. 297 22 Muzıka-yi Hümâyun Muallimi Ferik Aranda Paşa'ya birinci dereceden Osmânî nişanı i'tası. (1320Z-023) H-10-12-1320
- 103- İ.TAL. 306 28 İnan Devleti canibinden 25. Alay mûsikî muallimi Yüzbaşı Osman Ağa'ya verilen nişanın kabulü. (1321R-028) H-17-04-1321
- 104- İ.TAL. 337 31 Mûsikîşinaslarından ve İtalya tebaasından Antonio Ecizi ile saireye nişan i'tasına dair. (1322R-140) H-30-04-1322
- 105- İ.TAL. 380 17 Müezzini şehriyari ve Muzıka-yi Hümâyun sağ kol ağalarından Hafız Tevfik Efendi'ye nişan i'tası. (1323N-067) H-20-09-1323
- 106- İ.TAL. 381 30 Muzıka-yi Hümâyun mülazımlarından Ahmed İzzet Efendi'ye nişan i'tası. (1323L-030) H-04-10-1323
- 107- İ.TAL. 408 98 Muzıka-yi Hümâyun emir ve zabitanından Miralay Rafet Bey ile sairenin nişanlarla taltifleri. (1324N-099) H-17-09-1324
- 108- İ.TAL. 412 8 Muzıka-yi Hümâyun muallimlerinden İskender Antuan Efendi'ye nişan ihsanı. (1324Za-008) H-12-11-1324
- 109- İ.TAL. 420 92 Viyana meşahir-i mûsikîşinaslarından Theodor'a dördüncü rütbeden Nişan-ı Osmânî ihsanı. (1325Ra-092) H-23-03-1325
- 110- İ.TAL. 422 69 İtalya Hassa Askeri ve Birinci Sardinya Girenadia Alayı mûsikî muallimi Geovanni Narditi'ye nişan verilmesi. (1325R-069) H-16-04-1325
- 111- İ.TAL. 422 72 Fransa mûsikîşinaslarından Madam Döarsak'a üçüncü rütbeden Şefkat nişanı ihsanı. (1325R-072) H-24-04-1325
- 112- İ.TAL. 443 55 Muzıka-yi Hümâyun kaymakamlarından Celil Bey'e ikinci rütbeden Nişân-ı Mecîdî i'tası. (1326M-055) H-27-01-1326
- 113- İ.TAL. 446 2 Muzıka-yi Hümâyun Muallimlerinden Ferik Aranda Paşa'ya murassa Osmânî nişanı i'tası. (1326S-072) H-26-02-1326
- 114- İ.TAL. 465 31 Mûsikî-i Osmânî Mektebi ders nazırı İsmail Hakkı Bey'in dördüncü rütbeden Mecîdî nişanı ile taltifi. (1328CA-03) H-03-05-1328
- 115- MB.İ... 18 132 Muzıka-yi Hümâyun Miralay Osman Bey'e yeni Rikab-ı Hümâyun hademesi Miralay Hacı İbrahim Bey'e ise değiştirilerek üçüncü ve Rikab-ı Hümâyun Kaymakamı Şemseddin Bey'e de dördüncü rütbelerden Mecîdî nişan verilmesi. H-17-08-1279
- 116- MB.İ...19 43 Mabeyn-i Hümâyun Beşinci Katibi Ziya Bey'e Mecîdî nişanı, Viyana'da mûsikî mektebi Muallimi Solcher'e Dördüncü rütbelerden nişan verilmesi. H-12-02-1280
- 117- MB.İ... 62 5 Hassa Üçüncü Alayı mûsikâ serçavuşu Manisalı İsmail Ağa'ya beşinci rütbeden Mecîdî nişanı verildiği. H-06-07-1297
- 118- MB.İ... 65 140 Muzıka-yi Hümâyun Binbaşısı Arif Bey'e Mecîdî nişanı tevcih olduğu. H-06-11-1297
- 119- MB.İ... 74 193 Hademe-i hassadan Mûsikâ sınıfı Miralay Mehmed Ali Bey'e Osmânî nişanı ve Kastamonu Zaptiye Alayı 1. Merkez Taburu Binbaşısı Abdullah Ağa'ya Mecîdî nişanı verilmesi. H-23-05-1298
- 120- MB.İ... 109 54 İkinci Ordu Nizamiye Piyade 13. Alay mûsikî muallimi Solkol Ağası Ali Ağa'ya Mecîdî nişanı verilmesi. H-24-12-1299
- 121- MB.İ... 129 182 Sermüezzini Hazret-i Şehriyari ve Muzıka-yi Hümâyun kaymakamı Rifat Bey'e üçüncü rütbeden Osmânî nişanı ihsanı. H-19-12-1300
- 122- MB.İ... 130 61 Hassa Ordu-yı Hümâyun birinci fırkasına mensup birinci mûsikî kolağası Ali Ağa'ya Ceyb-i Hümâyun Fırkası'ndan verilen 4. Mecîdî nişanının beratının celbi ve mûsikâ-i mezkûr mülazim-i evveli Sadık Ağa'nın rütbesinin yüzbaşılığa, Onbaşı Osman, Mehmed ve Yakub'un rütbesinin çavuşluğa ve nefer İbrahim ile Arslan ve Hüseyin'in onbaşılığa terfi ve Salih çavuş ile Kerim, Ali ve Cemal çavuşların da maaşlarına zam yapılması. H-29-12-1300

- 123- Y..MTV. 92 96 Muzıka-yi Hümâyunda vazifeli bazı zevatın nişanlarla taltifi. H-24-09-1311
- 124- Y..MTV. 302 191 Fransa'ya manevra takibine gönderilen kaymakam Şevki Bey ve arkadaşları ile Fransa zabitanından bazılarının nişanla taltifi. H-27-08-1325
- 125- Y..PRK.SGE. 11 26 Mûsikâ Muallimi Ferik Aranda Paşa'nın, fahri olan rütbesinin hakikiye tebdili istirhamı. a.g.y.tt. H-30-12-1325
- 126- Y..PRK.TŞF. 3 76 Mısır Hidivi Abbas Hilmi Paşa'nın Dersaadet'i ziyareti ve maiyetinde gelen Mûsikâ takımına Sanayi-i Nefise nişanı verildiği. a.g. tt H-30-12-1310
- 127- A.}AMD. 73 13 Beyoğlu Tiyatrosu Mûsikâ Müdürü Luigi Arditi'ye bir kıt'a Mecîdî nişanı verilmesi. H-00-00-1273
- 128- A.}DVN. 111 22 Muzıka-yi Hümâyun Muallimi Donizetti Bey'e Üçüncü Rütbe'den nişan tevcihi. H-06-06-1272
- 129- A.}DVN. 132 28 Dar'ussadet'üş-şerife Ağası Tahsin Ağa, Ser-kurena Osman Efendi ve Muzıka-yi Hümâyun Mirlivası Necip Beyefendi'ye birinci dereceden İmtiyaz nişanı verildiği. H-08-11-1274
- 130- DH.MUİ. 73 29 Selanik'e gitmiş olan Mûsikî-i Osmani Mektebi muallimi ve mütealliminin Sanayi Madalyası'yla taltifi. H-01-03-1328
- 131- İ..DUİT 61 90 Taltifat; Rişar Feriha Bey (Macaristan Asakir-i Redife Mûsikâ Direktörü); Aykil Nandor Efendi (Peşte Başşehbenderhanesi Katibi); Hilâl-i Ahmer Cemiyeti; Viyana Sefaret-i Seniyyesi; Mecîdî nişanı i'tası. H-20-04-1335
- 132- İ..DUİT 62 94 Taltifat; Ali Efendi (Konya Sanayi Mektebi Mûsikî Muallimi); Osmânî nişanı i'tası. H-12-06-1335
- 133- İ..DUİT 66 26 Taltifat; Musa Bey, Hacı (Mutki'de Milis Reisi); Ziyaeddin Efendi, Şeyh (Mutki'de Milis Reisi); Said Ağa (Çatalca Tursun köyü eşrafından); İsmail Hakkı Bey (Mûsikî-i Osmani Mektebi Müdürü); Petridis Efendi (Anadolu Demiryolu Kumpanyası Müfettişi); Liyakat Madalyası; Mecîdî nişanı; Sanayi Madalyası i'tası.
- 134- İ..DUİT 62 94 Taltifat; Ali Efendi (Konya Sanayi Mektebi Mûsikî Muallimi); Osmânî nişanı i'tası. H-12-06-1335
- 135- İ..DUİT 66 26 Taltifat; Musa Bey, Hacı (Mutki'de Milis Reisi); Ziyaeddin Efendi, Şeyh (Mutki'de Milis Reisi); Said Ağa (Çatalca Tursun köyü eşrafından); İsmail Hakkı Bey (Mûsikî-i Osmân Mektebi Müdürü); Petridis Efendi (Anadolu Demiryolu Kumpanyası Müfettişi); Liyakat Madalyası; Mecîdî nişanı; Sanayi Madalyası i'tası.
- 136- İ..HUS. 181 16 Rus Mûsikî takımı zabitan ve efradına ihsan edilen nişan ve madalyaların tevdi edildiği. (1327Z-17) H-26-12-1327
- 137- MV. 234 143 Avusturya mûsikîşinaslarından Profesör Mösyö Joseph Solcher'e dördüncü rütbeden nişan verilmesi. H-23-05-1332
- 138- Y..EE. 10 49 Bulgar notası, Erzurum vakasının Hükümet-i mahalliyenin hatası olduğu ve mahalli hükümetin müteyakkız ve basiretli davranmadığı, Hint ulemasından cevap verilmek üzere kendisine gönderildiği, Romanya Devleti tarafından kendisine nişan gönderildiğine dair alelusul makamına bir diploma bırakmış olan Rum Mûsikî Cemiyeti'nin bu hareketinden siyasi mana çıkaran Meclis Reisi Kanbur Haydar Efendi'nin bu hareketi hakkında. H-18-11-1307

Sonuç

Mûsikî, Osmanlı sarayındaki günlük hayatın ayrılmaz parçasıdır. Sadece hükümdar sayısında değil, yönetici sınıf çevresinde de her zaman bir müzisyenler topluluğu bulunmuş; aynı topluluklar devletin sosyal yapısının bir gereği olarak o zamanlar havâsü'l-havas denilen en yukarıdaki entelektüel elitin çevresinde ve merkez teşkilatının haricinde kalan taşra yönetim merkezlerinde de daima var olmuştur.⁴⁰ Mûsikînin saraydaki önemli konumu nedeniyle nişan, madalya ve taltifler ile ödüllendirilen mûsikîşinasların sayısı

⁴⁰ Akdeniz, "Bestekâr Sultanların Osmanlı Musikisine Katkıları", 145.

azımsanamayacak miktardadır. Arşiv belgelerinden elde edilen veriler göstermektedir ki yerli yabancı birçok mûsikîşinas padişahların takdir yöntemi olan nişan, berat ve madalyalarla ödüllendirilmişlerdir. Bu ödüllendirme her türden eseri kapsayacak nitelikte olmuştur. Mûsikî ile ilgili verilen nişan ve madalyaların büyük çoğunluğu sanatı teşvik amacı taşımaktadır. Nişan ve madalyalar toplum içerisinde itibar açısından da sanatçılar arasında önem arz etmiştir. İncelenen 138 belgede yerli sanatçılar kadar yabancıların da olması dikkat çekicidir. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde tespit edilen 138 belgeden 56 tanesi Muzika-yi Hümâyun üyelerine nişan verilmesi ile ilgilidir. Muzika-yi Hümâyun üyelerine en fazla verilen nişan Mecîdî nişanıdır. Tespit edilen belgelerde 60 yabancı mûsikîşinasa ödül verilmiştir. Ayrıca verilen Mecîdî nişanı sayısı 38, Nişân-ı Âli-i Osmanî nişanı sayısı 16'dır. Ödül verilen mûsikîşinas Muallim sayısı: 28, müezzin-i şehriyari sayısı 1'dir. Madalya sayısı 5'tir. Ödül verilen Ermeni mûsikîşinas sayısı 1, Macar sayısı 2 kişidir. Mûsikîye ilgisi olan padişahların nişan ve madalya verme noktasında daha ön planda olduğu görülmektedir. Sanatı teşvikin en önemli göstergesi verilen bu ödüller olmuştur. Osmanlı döneminde verilen bu nişan ve madalyalar sayesinde mûsikî sanatının büyük gelişim gösterdiği söylenebilir. Çünkü yerli yabancı birçok mûsikîşinas bu taltiflerden alabilmek için eserler üretmiş ve padişahın takdirine sunmuştur. Üretilen eserlerin niteliği sarayın beğenisine göre artmıştır. Verilen nişan ve madalyalar veya diğer berat, makam gibi taltifler Osmanlı Devleti'nin sanata ve sanatçıya verdiği değer bir göstergesidir. Bu ödüller kimi zaman siyasi amaçlarla da kullanılmıştır. Bazı durumlarda ülkeler arasındaki diplomasi gereği olarak da bu taltifler verilmiş veya alınmıştır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de kültür ve sanat insanlarına teşvik ve takdir amaçlı ödüller verilmektedir. Bu ödüller Türk kültür ve sanat hayatına önemli katkılarda bulunan özgün eserler veya hizmetler veren kişi veya kurumları, devlet adına onurlandırmak ve özendirmek üzere 1995 yılından itibaren Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığına verilen ödüllerdir. Cumhurbaşkanlığı tarafından verilen kültür ve sanat ödülleri içerisinde mûsikîşinasların eserleri de yer almaktadır: Şefika Kutluer (1995), Arif Sağ (1996), Fikret Otyam (1998), Nevzat Atlığ (1999), Alâeddin Yavaşca (2008), Ahmet Hatipoğlu (2012), Ahmet Kaya (2013), Niyazi Sayın (2014), Orhan Gencebay (2015), Erol Parlak (2016), Göksel Baktagir (2017), Erol Sayan (2018), MFÖ Grubu (2019), Özdemir Erdoğan (2020), İdil Biret (2021), Ajda Pekkan (2022), Emel Sayın (2023). Bu ödüllerin kime verileceği seçici bir kurul tarafından belirlenmektedir. Geçmişteki uygulamalar padişahın beğenisi ve ilgisi ile bu ödüllerin kimlere verileceğini belirleme yönünde idi.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler.

Kaynakça

- Akdeniz, Ayşe Özlem. "Osmanlı'nın İtalyan Müzisyenleri". *Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS)* 4/10 (2017), 43-62.
- Akdeniz, Hüseyin Bülent. "Bestekâr Sultanların Osmanlı Musikisine Katkıları". *Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS)* 5/11 (2018), 145-163.
- Alimdar, Selçuk. *Osmanlı'da Batı Müziği*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Artuk, İbrahim. "Nişan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/154-156. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydin, Ali İhsan. "Kudüs'te Görünür Olma Siyaseti: Osmanlı Nişan Taltifleri (1872-1917)". *Filistin Araştırmaları Dergisi* 10 (2021), 38-56.
- Baysal, Hatice. "Osmanlı'da Kadın Memureler İçin Motivasyon Uygulamaları: Bank-ı Osmani-i Şahane, Dersaadet Telefon Anonim Şirketi Osmaniyesi ve Kadın Birinci İşçi Taburu Üzerine Bir İnceleme". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2017), 339-366.
- Benlioğlu, Selman. *Saray ve Müzik*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Çetin, Atilla. "Ebûkîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dalkıran, Esra. *Cumhuriyet'e Geçiş ve Cumhuriyet Dönemi Müzik Yaklaşımları*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2013.

- Doğan, Ayhan - Çetin, Sadık. "Osmanlı Maarifinde Muallim Motivasyonu Kaynaklarından Maarif Nişanı ve Fazilet Mükâfâtı". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 37 (2021), 1-37.
- Eralp, T. Nejat. "Osmanlılarda Nişan ve Madalya". *Türkler Ansiklopedisi*. ed. Hasan Celal Güzel. 13/1232-1237. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Gündoğdu, Metin. "Osmanlı'da Bestekâr Padişah İmamları ve Türk Din Müsîkisine Katkıları". *Turkish Academic Research Review* 8/1 (2023), 21-56.
- Kiren, Akın. "Osmanlı-Kaçar Münasebetlerine Nişânlar Üzerinden Bakmak: II. Abdülhamid Dönemine Dair Bir Deneme". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 45 (2019), 147-186.
- Kosal, Vedat. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Klasik Batı Müziği". *Musiki Mecmuası* 52/465 (Haziran 1999), 17-24.
- Özaydın, Mesut - Çetin, Yusuf. "Kars Müzesinde Bulunan II. Gıyaseddin Keyhüsrev Sikkeleri". *Social Sciences Studies Journal (Sssjournal)* 4/23 (2024), 4607-4614.
- Özcan, Nuri. "Muzıka-yi Hümâyun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/420-422. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Şeker, Mehmet. "Hil'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/22-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Şen, İhsan - Çakır, Ahmet. "Osmanlıda Resmi Kandil Merâsimleri ve Müsiki". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 241-264.
- Tekin, Kemal Hakan. "Osmanlı Devleti'nde Gelenekten Yeniliğe Geçişin Anamlı Bir Sembolü: Mecidi Nişanları". *The Journal of Academic Social Science Studies* 8/28 (2019), 393-411.
- Toker, Hikmet. "Sultan Abdülaziz'in Musikişinas Kişiliği ve Dönemi'nde Osmanlı Sarayı'nda Müsîkî Hayatı". *Sultan Abdülaziz ve Dönemi Sempozyumu*. 1/153-178. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Arşiv Belgeleri

- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi İrade Hariciye 151.8015. H-02-06-1274.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi İrade Dahiliye 517 35179 H-21-05-1280.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi İrade Mabeyn-i Hümayun 1 1 11 H-15-01-1328.

Former ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X
Aralık / December | 2024/12(21): 54-71

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi

*Developing an Attitude Scale towards Religious Culture and Ethical Knowledge Course and Examining it in
Terms of Various Variables*

YAKUP UZUNPOLAT

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı
Res. Asst., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of
Religious Education

Erzurum, Türkiye

yakup.uzunpolat@atauni.edu.tr

ORCI: 0000-0001-7263-1010

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 02. 09. 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 21. 11. 2024

Yayın Tarihi | Published: 15. 12. 2024

Atıf / Cite as

Uzunpolat, Yakup. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (Aralık 2024), 54-71. <https://doi.org/10.54893/vanid.1560017>

Uzunpolat, Yakup. "Developing an Attitude Scale towards Religious Culture and Ethical Knowledge Course and Examining it in Terms of Various Variables". *Van Journal of Divinity* 12/21 (December 2024), 54-71.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1560017>

İntihal / Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi

Öz

Tutum belirli nesnelere, durumlara, kurumlara, kavramlara veya diğer insanlara karşı olumlu veya olumsuz tepki verme eğilimidir. Araştırmalar, derslere yönelik tutumun, herhangi bir dersin hedeflerine ulaşmada önemli bir faktör olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) derslerine yönelik tutumun, dersin hedeflerine ulaşmada önemli olduğu söylenebilir. Çünkü hem öğrencinin dine yönelik tutumu hem de dersteki başarısı büyük ölçüde derse yönelik tutumuyla ilişkilidir. Tutumları ölçmek için en yaygın kullanılan yaklaşımlardan biri, söz konusu tutum için bir ölçek geliştirmektir. Bu bağlamda alan yazın incelendiğinde, DKAB dersi ile ilgili çeşitli tutum ölçekleri üzerine zengin bir literatür olduğu görülmektedir. Geliştirilen ölçekler mevcut durumu belirli bir seviyeye getirmiş olsa da aşağıdaki nedenlerden dolayı yeni bir ölçek geliştirme ihtiyacı doğmuştur: Bazı ölçeklerin doğrulayıcı analizinin eksikliği, doğrudan tutum yerine tutumu etkileyen faktörlere odaklanılması, ölçeklerin dersin önemi ve gerekliliği hakkında sorular içermesi -dersi önemli bulsalar da derse karşı olumsuz bir tutum sergileyebilirler- ve en son ölçeğin geliştirilmesinin üzerinden 5 yıl geçmiş olması ve tutumu ölçen kısa ve öz bir tutum ölçeği geliştirme ihtiyacıdır. Çalışmanın amacı hem ortaokul hem de liselerde kullanılacak DKAB dersine yönelik bir tutum ölçeği geliştirmek ve DKAB dersi tutum ölçeğini çeşitli değişkenlere göre analiz etmektir. Bu amaçla, nicel araştırma desenlerinden biri olan tarama deseni kullanılmıştır. Araştırma 5 adımda gerçekleştirilmiştir. Birinci adımda, literatüre dayalı tutum ölçekleri incelenmiş ve maddeler yazılmış, ardından yazılan maddeler alan uzmanlarına gönderilmiştir. İkinci adımda madde analizi yapılmış, üçüncü adımda açıklayıcı faktör analizi yapılmış, dördüncü adımda doğrulayıcı faktör analizi ve güvenilirlik analizleri yapılmış beşinci ve son adımda DKAB dersine yönelik tutumun çeşitli değişkenlerle ilişkisinin/farklılaşmasının belirlenmesi için istatistiksel analizler yapılmıştır. Araştırmanın ilk adımı hariç, her adımda çalışma grupları bulunmaktadır. Bu çalışma gruplarını oluştururken, örnekleme modeli olarak tabakalı örnekleme seçilmiştir. Cinsiyet ve sınıf düzeyi tabaka olarak alınmıştır. Çalışma gruplarında toplamda 887 öğrenci bulunmaktadır. Veri analizinde, eşleştirilmiş gruplar için ilişkisiz örneklemler t-testi, ikiden fazla grup için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve sürekli değişkenler arasındaki ilişkileri belirlemek için Pearson korelasyon analizleri yapılmıştır. Tüm bu analizlerin ardından, 9 maddeden oluşan ve %57,68 varyansı açıklayan geçerli ve güvenilir bir DKAB dersi tutum ölçeği geliştirilmiştir. DKAB dersine yönelik tutum ölçeğinin, katılımcıların okul türlerine, algılanan öğretmen tutumuna, DKAB öğretmenini değiştirme isteğine ve ebeveyn eğitim düzeylerine göre anlamlı farklılıklar gösterdiği bulunmuştur. Ayrıca DKAB dersine yönelik tutum ölçeğinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği ve akademik başarı ve sosyo-ekonomik düzey ile arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışmanın sonucunda, DKAB dersine yönelik tutumları ölçmek amacıyla geçerlilik ve güvenilirlik analizleri yapılmış bir tutum ölçeği geliştirilmiştir. Ölçek, 4'ü ters kodlanmış olmak üzere 9 maddeden oluşmaktadır. Ters maddeler 4, 6, 7 ve 8 numaralı maddelerdir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Öğrenci, Tutum, Ölçek Geliştirme.

Developing an Attitude Scale towards Religious Culture and Ethical Knowledge Course and Examining it in Terms of Various Variables

Abstract

Attitude is a learned tendency to react positively or negatively to certain objects, situations, institutions, concepts or other people. Researches indicate that attitude towards the course is an important factor in achieving the objectives of any course. In this context, it can be said that attitude towards Religious Culture and Ethical Knowledge (RCEK) courses is important in achieving the objectives of the course. Because both the student's attitude towards religion and his/her success in the course are largely related to his/her attitude towards the course. One of the most commonly used approaches to measure attitudes is to develop a scale for the attitude in question. In this context, when the literature is examined, it is seen that there is a rich literature on various attitude scales related to the RCEK course. Although the developed scales have brought the existing situation to a certain level, there was a need to develop a new scale for the following reasons: The lack of confirmatory analysis of some of the scales, the focus on the factors affecting attitude rather than directly on attitude, the fact that the scales contain questions about the importance and necessity of the course (because although they consider the course important, they may have a negative attitude towards the course), the fact that it has been 5 years since the most recent scale was developed, and the need to develop a short and concise

attitude scale that measures attitude. The aim of the study is to develop an attitude scale towards RCEK course that can be used both in middle and high schools and to analyze the attitude scale towards RCEK course according to various variables. For this purpose, survey design, one of the quantitative research designs, was used. The research was conducted in 5 steps. In the first step, the attitude scales based on the literature were examined and the items were written and then the written items were sent to the field experts. In the second step, item analysis was performed, in the third step exploratory factor analysis was performed, in the fourth step confirmatory factor analysis and reliability analyses were performed, and in the fifth and last step statistical analyses were performed to determine the relationship/differentiation of the attitude towards RCEK course with various variables. Except for the first step of the research, there are study groups in each step. While forming these study groups, stratified sampling was selected as the sampling model. Gender and grade level were taken as strata. There were 887 students in total in the study groups. In data analysis, unrelated samples t-test for paired groups, one-way analysis of variance ANOVA for more than two groups, and Pearson correlation analyses were performed to determine the relationships between continuous variables. After all these analyses, a valid and reliable scale of attitudes towards the RCEK course, consisting of 9 items and explaining 57.68% variance, was developed. It was found that the scale of attitudes towards the RCEK course differed significantly according to the participants' school types, perceived teacher attitude, desire to change the RCEK teacher, and parental education levels. In addition, it was found that the scale of attitudes towards the RCEK course did not differ significantly according to gender, and there were no significant relationships between them and academic achievement and socio-economic level. As a result of this study, which aimed to develop a scale for attitudes towards the RCEK course, an attitude scale that provided validity and reliability analyses was developed. The scale consists of 9 items, 4 of which are reversed. Reverse items are coded items 4, 6, 7 and 8.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Etical Knowledge Course, Student, Attitude, Scale Development.

Extended Abstract

Attitude is a learned tendency to react positively or negatively to certain objects, situations, institutions, concepts or other people. Attitudes consist of three elements: thought, emotion and behavior. Attitude harmonizes the individual's thought, emotion and behavior tendencies with each other. An individual's intellectual, emotional and behavioral stance about a situation, object or person reflects his/her attitude.

In educational research, a negative attitude towards school is an important obstacle to the realization of school goals. Researches indicate that attitude towards the course is an important factor in achieving the objectives of any course. In this context, it can be said that attitude towards Religious Culture and Ethical Knowledge (RCEK) courses is important in achieving the objectives of the course. Because both the student's attitude towards religion and his/her success in the course are largely related to his/her attitude towards the course.

Since attitudes cannot be directly observed, they are measured in various ways. One of the most commonly used approaches to measure attitudes is to develop a scale for the attitude in question. In this context, when the literature is examined, it is seen that there is a rich literature on various attitude scales related to the RCEK course. Although the developed scales have brought the existing situation to a certain level, there was a need to develop a new scale for the following reasons: The lack of confirmatory analysis of some of the scales, the focus on the factors affecting attitude rather than directly on attitude, the fact that the scales contain questions about the importance and necessity of the course (because although they consider the course important, they may have a negative attitude towards the course), the fact that it has been 5 years since the most recent scale was developed, and the need to develop a short and concise attitude scale that measures attitude. For these reasons, it was aimed to develop a new scale. The aim of the study is to develop an attitude scale towards RCEK course that can be used both in middle and high schools and to analyze the attitude scale towards RCEK course according to various variables.

For this purpose, survey design, one of the quantitative research designs, was used. The research was conducted in 5 steps. In the first step, the attitude scales based on the literature were examined and the items were written and then the written items were sent to the field experts. This step constitutes the qualitative dimension of the research. In the second step, item analysis was performed, in the third step exploratory factor analysis was performed, in the fourth step confirmatory factor analysis and reliability analyses were performed, and in the fifth and last step statistical analyses were performed to determine the relationship/differentiation of the attitude towards RCEK course with various variables. The second, third, fourth and fifth steps constitute the quantitative dimension of the study.

In the study, firstly, the concept of attitude was discussed and then a pool of 15 items was formed by examining the attitude scales in the literature both for RCEK and other courses. The items were submitted to expert opinion and a

draft scale form consisting of 13 items was organized within the framework of the suggestions and criticisms received. Together with this draft form, a questionnaire form was created in which personal information was requested and a data collection tool was created.

Except for the first step of the research, there are study groups in each step. While forming these study groups, stratified sampling method was selected as the sampling model. Gender and grade level were taken as strata. The study group was determined for item analysis, which is the process in the second step. The information of the study group is as follows. A total of 80 students, 5 female and 5 male students from each grade level (each grade between 5th and 12th grades). In the second study group formed for the exploratory factor analysis in the third step, there were 10 female and 10 male students from each grade level, totaling 160 students. The third study group formed for the fourth step, confirmatory factor analysis, consisted of a total of 255 students, half of whom were female and half of whom were male. In the fourth study group, which was formed for the final step of the study, which was to examine the attitude towards the RCEK course in terms of various variables, there were 392 students consisting only of high school students. There were 887 students in total in the study groups.

In data analysis, unrelated samples t-test for paired groups, one-way analysis of variance ANOVA for more than two groups, and Pearson correlation analyses were performed to determine the relationships between continuous variables. After all these analyses, a valid and reliable scale of attitudes towards the RCEK course, consisting of 9 items and explaining 57.68% variance, was developed. It was found that the scale of attitudes towards the RCEK course differed significantly according to the participants' school types, perceived teacher attitude, desire to change the RCEK teacher, and parental education levels. In addition, it was found that the scale of attitudes towards the RCEK course did not differ significantly according to gender, and there were no significant relationships between them and academic achievement and socio-economic level. As a result of this study, which aimed to develop a scale for attitudes towards the RCEK course, an attitude scale that provided validity and reliability analyses was developed. The scale consists of 9 items, 4 of which are reversed. Reverse items are coded items 4, 6, 7 and 8.

Giriş

İnsanlar gündelik yaşamında herhangi bir olguya, olaya, duruma vb. yönelik çeşitli tutumlar geliştirmektedir. Bu tutumlar insanın o olgu ile ilişkisinde birincil faktördür. Bir diğer tabirle olguya yönelik olan sosyal algımızı ve davranışlarımızı tutumlar etkiler. Tutum genel anlamda insanın çevresindeki herhangi bir olgu veya nesneye ilişkin sahip olduğu tepki eğilimi olarak ifade edilebilir.¹ Başka bir deyişle tutum, belirli nesne, durum, kurum, kavram ya da diğer insanlara yönelik öğrenilmiş, olumlu ya da olumsuz tepkide bulunma eğilimidir.² Tutum bireyi davranışa hazırlayıcı karmaşık bir eğilimdir. Tutumlar düşünce, duygu ve davranış olmak üzere üç öğeden oluşmaktadır. Tutum bireyin, düşünce, duygu ve davranış eğilimlerini birbirleriyle uyumlu kılmaktadır.³ Bireyin bir durum, nesne veya kişi hakkında düşünsel, duygusal ve davranışsal anlamda ortaya koyduğu duruş, onun tutumunu yansıtmaktadır.⁴ Katz ve Scotland da tutumların öğelerini bilişsel, duyusal ve eylem şeklinde üç boyutta ele almakta ve tutumların çoğunluğunun duygusal boyutta olduğunu ve nedenlerinin çoğunlukla bireyler tarafından ifade edilmediğine işaret etmiştir.⁵ Ayrıca tutumlar bireyde çeşitli fonksiyonlar da üstlenmektedir. Mesela tutumlar bireyin uyum sağlamasına, karmaşık olayları basitleştirmesine, ihtiyaçların doyurulmasına ve kişinin kendini savunmasına imkân tanımaktadır.⁶

Tutumun davranışlar üzerindeki etkisinin bu derece önemli olması onun birçok alanda dikkatle incelenmesini gerekli kılmıştır. Mesela eğitim araştırmalarında okula yönelik olumsuz bir tutum okulun amaçlarının gerçekleştirilmesinde önemli bir engel teşkil etmektedir⁷ ya da bir işe yönelik olumsuz

1 Metin İnceoğlu, Tutum, Algı, İletişim (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011), 16.

2 Abdullah Ata Tezbaşaran, Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu (Mersin: Türk Psikologlar Derneği, 2008), 1.

3 Çiğdem Kağıtçıbaşı - Zeynep Cemalcılar, Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş (İstanbul: Evrim Yayınları, 2014), 132.

4 İnceoğlu, Tutum, Algı, İletişim, 30.

5 Daniel Katz - Ezra Stotland, "A Preliminary Statement to a Theory of Attitude Structure and Change," Psychology: A Study of Science, ed. Sigmund Koch (New York: Mc Graw Hill, 1959), 423-475.

6 William Mc Guire, "The Nature of Attitudes and Attitude Change", The Handbook of Social Psychology, ed. Lindzey Gardner - Aronson Elliot (California: Addison-Wesley Publishing Company, 1969), 136-314.

7 Mehmet Aydın Sağlık, "Ortaokul Öğrencilerinin Teknoloji ve Tasarım Dersine Yönelik Tutumları ile Akademik Başarılarının İncelenmesi", Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR) 5/30 (2018), 4411-4427.

tutumlar iş doyumunu engelleyecektir.⁸ Bu araştırmalar herhangi bir dersin amaçlarına erişimde derse yönelik tutumun önemli bir faktör olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) derslerine yönelik tutumun da dersin amaçlarına ulaşmada önemli olduğu söylenebilir. Zira öğrencinin hem dine yönelik tutumu hem de dersteki başarısı büyük oranda derse yönelik tutumuyla ilişkilidir.⁹ Bu bağlamda araştırmacının amacı, DKAB dersine yönelik tutum ölçeği geliştirmek ve ölçeğin çeşitli değişkenlerle ilişkisini incelemektir. Bu amaç doğrultusunda geliştirilen ölçeğin değişkenleri olarak; katılımcının cinsiyetine, sosyo-ekonomik düzeyine, dersteki akademik başarısına, okul türüne, DKAB öğretmeninin değişmesini istemesine, algılanan öğretmen tutumuna, anne-baba eğitim düzeylerine göre farklılaşması/ilişkisi incelenmiştir. Ölçek geliştirildikten sonra sıralanan bağımsız değişkenlere göre analizler yapılmıştır.

1982 öncesine kadar din dersleri çeşitli merhalelerden geçmiş ve günümüzdeki uygulama biçimini almıştır.¹⁰ Günümüzde DKAB dersleri, Türkiye’de ilkökul dördüncü sınıftan lise son sınıfa kadar haftada 2 ders saati olacak şekilde yürütülmektedir. Bu uygulama yaklaşık yarım asırlık bir tecrübeye sahiptir. DKAB dersleri günümüze kadar birçok tartışmanın içinde olmuştur. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne, Danıştay davalarına konu olmuş, politika ve medyanın günceli olmuştur.¹¹ Bu durum literatürün dersin muhtariyet-mecburiyet tartışmalarında sıkışmasına neden olmuştur. Bu tartışmaların son yıllarda dersin varlığına ilişkin olmaktan ziyade içeriğine yoğunlaştığı ifade edilebilir.

Tutumlar doğrudan gözlenmesi mümkün olmadığı için çeşitli şekillerde ölçülmektedir.¹² Tutumların ölçülmesinde en çok kullanılan yaklaşımlardan biri de söz konusu tutuma ilişkin ölçek geliştirmektir.¹³ Bu bağlamda alan yazın incelendiğinde DKAB dersine ilişkin çeşitli tutum ölçekleri ile ilgili zengin bir literatür olduğu görülmektedir.¹⁴ Bununla birlikte DKAB dersi genel amaçlarına erişim düzey ölçeği,¹⁵ DKAB dersi öğretmenine yönelik tutum ölçeği¹⁶ geliştirildiği gibi okulda din eğitimine yönelik tutum ölçeği¹⁷ ve online din eğitimi tutum ölçeği¹⁸ de geliştirilmiştir. Bunun yanı sıra sınıf öğretmeni adaylarının DKAB dersine yönelik tutum ölçeği de geliştirilen ölçekler arasındadır.¹⁹ Konu hakkında çeşitli çalışmalar yapılmasına rağmen yeni bir ölçeğin geliştirilmesi gerekliliğiyle ilgili bazı nedenler öne sürülebilir. Zira geliştirilen kimi tutum ölçeklerinde bazı istatistikî yöntemlerin mesela doğrulayıcı faktör analizi gibi analizlerin kullanılmaması, kimi tutum ölçeklerinin farklı tutum ölçeğinin alt boyutu olarak ele alınması, daha az

8 Siyar Köksal - Ersan Çiftçi, “Müzik Öğretmenlerinin İş Doyum ve Mesleğe Yönelik Tutum Düzeylerinin Devlet ve Özel Okul Bağlamında İncelenmesi”, Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 19/2 (2023), 253–288.

9 Mevlüt Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12–13 (2001), 45.

10 Beyza Bilgin, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi (Ankara: Gün Yayıncılık, 1998); Halis Ayhan, Türkiye’de Din Eğitimi (İstanbul: DEM Yayınları, 2004); Mustafa Öcal, Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015).

11 Recep Kaymakcan, “AİHM Din Dersi Kararı Nasıl Anlaşılmalı?”, Dem Dergi 1/2 (2007), 60–62; Berke Özenç, “AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası 66/2 (2008), 191–226; Mehmet Ali Zengin, “AİHM’nin Hasan ve Eylem Zengin - Türkiye Kararının Değerlendirilmesi”, Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 19/SUHF (Aralık 25, 2011), 41–67; Abdurrahman Hendek, “Anayasa Mahkemesi’nin Hüseyin El ve Nazlı Şirin El Kararı Üzerine Bir İnceleme”, Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities 6/2 (Aralık 31, 2022), 91–111.

12 Nilgün Köklü, “Tutumların Ölçülmesi ve Likert Tipi Ölçeklerde Kullanılan Seçenekler”, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi 28/2 (1995), 86–87.

13 Tezbaşaran, Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu, 5.

14 Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”; Mahmut Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, Değerler Eğitimi Dergisi 11/25 (2013), 271–301; Şuayip Özdemir - Rahime Çelik, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (2017), 7–20; Fatih Çakmak, “Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programına Yönelik Tutumlarını Etkileyen Faktörler”, Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi 11/4 (Ekim 20, 2018), 1019–1069; Rabia Gökmen, Lise Öğrencilerinin İnanç Gelişimini Etkileyen Faktörler (Lüleburgaz Örneği) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

15 Ahmet Çakmak - Mustafa Fatih Ay, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Genel Amaçlarına Erişim Düzey Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, Değerler Eğitimi Dergisi 14/31 (2016), 43–66.

16 İsmail Arıcı, “Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenine Yönelik Tutumları”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/2 (2007), 169–189.

17 Recep Murat - Mahmut Zengin, “Okulda Din Eğitimine Yönelik Tutum Ölçeğinin (ODEYTÖ) Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, İlahiyat Tetkikleri Dergisi 60 (2023), 50–63.

18 Handan Yalvaç Arıcı - Hacer Çetin, “Online (Çevrimiçi) Din Eğitimi Tutum Ölçeği”, Dini Araştırmalar 24/61 (December 15, 2021), 543–570.

19 Ayhan Öz, “Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü ”Öğrencilerinin DKAB Dersine Karşı Tutumları, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/33 (2018), 181–208.

madde ile derse ilişkin tutum ölçmeye yönelik ölçeğin olmaması, doğrudan tutuma değil tutumu etkileyen faktörlere odaklanması, dersin önemine ve gerekliliğine dair ölçeklerin sorular barındırması (zira derse önemli görmesine rağmen derse yönelik olumsuz tutuma sahip olabilir) gibi gerekçeler yeni bir ölçeğin geliştirilmesi için bir neden olarak zikredilebilir.

1. Yöntem

1.1. Desen

Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden tarama desenine göre tasarlanmıştır. Tarama deseni, araştırmacıların, çalışma grubunun tutumlarını, görüşlerini, davranışlarını veya özelliklerini tanımlamak için bir örneklem veya tüm insan popülasyonuna yönelik bir anketi yönettikleri nicel araştırma desenlerindedir.²⁰ Araştırmada da DKAB dersine karşı tutumların belirlenmesi amaçlandığından araştırmanın tasarımında bu desen tercih edilmiştir. Bu bağlamda araştırma 5 adımda gerçekleştirilmiştir.

Şekil 1: Araştırma Adımları



Birinci adımda alan yazın taranarak tutum, tutumu etkileyen faktörler, ders açısından tutumun önemi araştırılarak ve yapılan tutum ölçekleri incelenerek maddeler yazılmış, sonrasında da yazılan maddeler alan uzmanlarına gönderilmiştir. Bu adım araştırmanın nitel boyutunu oluşturmaktadır. Araştırmanın ikinci adımında madde analizi yapılmış, üçüncü adımında açımlayıcı faktör analizi (AFA) yapılmış, dördüncü adımda doğrulayıcı faktör analizi (DFA) ve güvenirlik analizleri yapılarak ölçeğe son hali verilmiştir. Bunlarla birlikte son olarak DKAB dersi tutumunun çeşitli değişkenlerle ilişkisini/farklılaşmasını belirlemek için istatistiki analizler yapılmıştır. İkinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci adımları ise araştırmanın nicel boyutu oluşturmaktadır.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın birinci adımı (madde yazımı) dışında diğer dört adımında çalışma grubu bulunmaktadır. Bu çalışma grupları oluşturulurken örnekleme modeli olarak tabakalı örnekleme seçilmiştir.²¹ Tabaka olarak öğrenci açısından derse yönelik tutumu etkileyebilecek olan değişkenlerden cinsiyet ve sınıf düzeyi esas alınmıştır. Çalışma grupları ortaokul ve lise öğretim aşamaları ile sınırlandırılmış, ilkokul 4. sınıf düzeyinden öğrenciler araştırmaya dâhil edilmemiştir. Öncelikle ikinci adımdaki işlem olan madde analizi için çalışma grubu belirlenmiştir. Çalışma grubunun bilgileri şu şekildedir. Çalışma grubunu, her bir sınıf düzeyinden (5 ila 12. sınıflar arasındaki her bir sınıf) 5 kız, 5 erkek öğrenci olmak üzere toplam 80 öğrenci oluşturmaktadır. Üçüncü adımdaki 12 maddelik ölçek forma AFA yapmak için oluşturulan ikinci çalışma grubunda ise her sınıf düzeyinden 10 kız, 10 erkek öğrenci olmak

20 John W. Creswell, *Educational Research Planning, Conducting and Evaluating Quantitative and Qualitative Research* (Boston: Pearson, 2012), 376.

21 Satılmış Tekindal, *Nicel Nitel Karma Yöntem Araştırma Desenleri ve İstatistik* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 163-164.

üzere toplam 160 öğrenci bulunmaktadır. Faktör analizi için katılımcı sayısı belirlenirken madde sayısının beş ya da on katı katılımcının yeterli olacağına dair görüşler bulunmaktadır.²² Doğal olarak 120 katılımcı ilgili analiz için yeterli bulunmuştur. Bu çalışma grubunun bilgileri Tablo 1’de gösterilmiştir. Sonrasında eksik ve özensiz doldurulduğu tespit edilen 3 katılımcı form silinmiştir.

Tablo 1: Üçüncü Adım AFA İçin Çalışma Grubu

Sınıf Düzeyi	Kız	Erkek	Toplam
5. Sınıf	10	10	20
6. Sınıf	10	10	20
7. Sınıf	10	10	20
8. Sınıf	10	10	20
9. Sınıf	10	10	20
10. Sınıf	10	10	20
11. Sınıf	10	10	20
12. Sınıf	10	10	20
Toplam	80	80	160

Dördüncü adım olan DFA için oluşturulan üçüncü çalışma grubunu ise 127’si kız, 128’i erkek olmak üzere toplam 255 öğrenci oluşturmaktadır. Faktör analizi için katılımcı sayısı belirlenirken madde sayısının beş ya da on katı katılımcının yeterli olacağına dair görüşler bulunmaktadır.²³ Bu çalışma grubuna ilişkin bilgiler Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2: Dördüncü Adım DFA İçin Çalışma Grubu

Sınıf Düzeyi	Kız	Erkek	Toplam
5. Sınıf	12	12	24
6. Sınıf	12	12	24
7. Sınıf	12	13	25
8. Sınıf	24	23	47
9. Sınıf	18	18	36
10. Sınıf	17	16	33
11. Sınıf	17	17	34
12. Sınıf	16	16	32
Toplam	128	127	255

Çalışmanın beşinci ve son adımı olan DKAB dersine yönelik tutumun çeşitli değişkenler açısından incelenmesine yönelik oluşturulan dördüncü çalışma grubunda ise sadece lise öğrencileri bulunmaktadır. Erzurum ili merkez ilçelerde bulunan liselere geçiş sistemi puanıyla öğrenci kaydı yapan fen lisesinde, adrese dayalı olarak öğrenci kaydı yapan Anadolu lisesinde ve adrese dayalı olarak öğrenci kaydı yapan meslek lisesinde okuyan toplamda 392 öğrenciye ulaşılmış, sınıf ve cinsiyette normal dağılım hedeflenmiştir. Dördüncü çalışma grubuna ilişkin bilgiler Tablo 3’te gösterilmiştir.

Tablo 3: Beşinci Adım Çalışma Grubu

Sınıf Düzeyi	Kız	Erkek	Toplam
9. Sınıf	52	50	102
10. Sınıf	45	48	93
11. Sınıf	52	49	101
12. Sınıf	46	50	96
Toplam	195	196	392

1.3. Veri Toplama Araçları

22 İsmail Seçer, Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci SPSS ve LISREL Uygulamaları (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 59.

23 Seçer, Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci SPSS ve LISREL Uygulamaları, 59.

Araştırmanın veri toplama aracı olarak anket formu belirlenmiştir. Bu çerçevede veri toplama aracının geliştirilme süreci şu şekilde gerçekleştirilmiştir. Öncelikle DKAB ve diğer dersler için geliştirilen tutum ölçekleri incelenmiştir. Maddeler yazılırken tutumun öğelerinden olan duygu, düşünce ve davranışa yönelik sorular sorulmuştur.

1.4. Veri Toplama Süreci ve Analizi

Madde havuzu oluşturulduktan sonra beşli likert puanlama ile forma son şekli verilmiştir. Maddelere verilen cevaplar şu şekilde kodlanmıştır: “Kesinlikle Katılmıyorum (1), Katılmıyorum (2), Kararsızım (3), Katılıyorum (4), Kesinlikle Katılıyorum (5).” Sonrasında 27.03.2023 tarihli 5 sayılı oturum ile etik kurul belgesi alınarak 03.04.2023 ile 09.05.2023 tarihleri arasında ölçek geliştirmenin her bir adımı için katılımcılara formlar ulaştırılmış, analizler sonrasında düzeltmelerle tekrar katılımcılara ulaştırılmıştır. Bu süreçte araştırmacılar formların doldurulmasında katılımcılara refakat etmiştir. Verilerin analizinde ölçek geliştirme süreçlerinde yapılması gereken madde analizi, AFA ve DFA yapılmıştır. Çalışmanın alt amacı olan DKAB dersine yönelik tutumun çeşitli değişkenlere göre incelenmesinde ise ikili gruplar için ilişkisiz örneklem t-testi, ikiden fazla gruplar için tek yönlü varyans analizi ANOVA ve iki sürekli değişken arasındaki ilişki için de (mesela aylık ortalama gelir, akademik başarı gibi) korelasyon analizleri yapılmıştır. Tek yönlü varyans analizinde varyansların eşit olduğu durumlarda kullanılan ve hataları denetleyen scheffe testi kullanılmıştır.

2. Bulgular

Çalışmanın temel amacı olan ölçek geliştirmeye yönelik elde edilen bulgular birinci başlıkta, bağımsız değişkenlere yönelik bulgular ise ikinci başlıkta raporlandırılmıştır.

2.1. Ölçek Geliştirmeye Yönelik Bulgular

Ölçek geliştirmeye ilişkin sıralı adımların takip edilmesi önerilmektedir.²⁴ Bu çerçevede bu sıralama dikkate alınarak bulgular raporlanmıştır.

Birinci Adım

Literatürde daha önce DKAB dersine yönelik geliştirilen ölçeklerin yanı sıra diğer derslere yönelik geliştirilen tutum ölçekleri incelenmiş²⁵ ve araştırmacılar tarafından madde havuzu oluşturulmuştur. Maddeler, tutumları oluşturan üç öğeyi (düşünce, duygu ve davranış) kapsayacak şekilde yazılmıştır. Bu bağlamda öğrencinin derste kendini iyi hissetmesine, dersi sevmesine, dersin ilgi çekmesine ve zevkli geçmesine vb. yönelik maddeler yazılmıştır. Ölçeğin maddelerini yazarken tutumun kaynaklarına ya da tutuma etki eden faktörler dikkate alınmamıştır. Derse karşı bütün nedenlerin oluşturduğu tutuma odaklanılmıştır. Mesela öğretmen, ders kitabı, dersin işlenişi, okul veya sınıfın iklimi gibi nedenler sorularda sorulmamıştır. Sorular bütün bu nedenlerin ortaya çıkaracağı tutuma odaklanmaktadır. Bu bağlamda ölçek maddeleri yazılırken tutumun kaynaklarına dair ya da dersin öğelerine dair tutumlara yönelik boyutlandırma yapılmamış, derse karşı mutlak tutumun önermeleri yazılmıştır. Ancak maddeler yazılırken tutumun öğeleri olan bilişsel, duyuşsal ve eylem boyutlarına dikkat edilmiş ve dengeli dağılım sağlanması hedeflenmiştir. Madde yazımında altı madde duyguya yönelik, beş madde düşünceye yönelik, 4 madde ise davranışa yönelik olacak şekilde hazırlanmıştır. “DKAB dersinde kendimi iyi hissedirim.”, “DKAB dersi ilgimi çeker.” yazılan maddeleri örnek olarak verilebilir. Madde havuzuna ters maddeler de yazılmıştır. Ters

24 Seçer, Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci SPSS ve LISREL Uygulamaları, 47.

25 Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”; Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”; Özdemir - Çelik, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”; Ayşegül Takkaç Tulgar, “Development of a Scale Measuring Attitudes Towards English Lesson: A Study of Reliability and Validity”, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 8/15 (2018), 233-244; Gökhan Taşkın - Gökhan Aksoy, “Fen Bilimleri Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme; Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi 6/12 (2019), 20-35; Sevda Çetinkaya - Filiz Hatay Uçar, “İlköğretim 2. Kademe Öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Dersine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”, Kastamonu Education Journal 27/1 (2019), 25-35.

maddeler şunlardır: “DKAB dersinin bir an önce bitmesini isterim.”, “DKAB dersinde canım sıkılır.”, “DKAB dersinin olduğu günlerde okula gelmek istemem.”, “DKAB sevmediğim derslerden biridir.” ve “Keşke DKAB dersi olmasa!”. Ayrıca maddeler yazılırken dersin gerekliliği ve önemine ilişkin madde yazılmamıştır. Zira kimi zamanlar öğrencinin, derse atfettiği önem ile derse yönelik tutumu arasında negatif ilişki olabilmektedir. Başka bir deyişle öğrencinin bir dersi önemli veya gerekli görmesi o derse karşı tutumunu doğrudan etkilememektedir. Bu nedenle öneme ilişkin madde yazılmamıştır.

Alan yazından hareketle taslak olarak hazırlanan formda, toplamda 15 madde hazırlanmıştır. Sonrasında formdaki maddeler 3 din eğitimi uzmanına, 2 ölçme-değerlendirme uzmanına ve 2 dil uzmanına gönderilmiştir. Uzmanlardan gelen dönüt ve düzeltmeler sonucu 15 maddeden oluşan taslak formdan 4 soru çıkarılmış, iki soru eklenmiş, iki soruda ise düzeltmeler yapılarak taslak anket formu 13 madde haline getirilmiştir.

İkinci Adım

13 maddelik taslak form madde analizi için her bir sınıf düzeyinden toplam 80 öğrenciye uygulanmıştır. S13 kodlu madde “DKAB dersinde yapılan etkinliklere katılıyorum.” .30 altında değer aldığından taslak formdan çıkarılmıştır. Toplamda 12 madde ile AFA için analizlere geçilmiştir. Ölçeğin güvenilirlik kat sayısı ise bu adımda .85 olarak hesaplanmıştır.

Üçüncü Adım

Bu adımda elde edilen taslak form toplamda 160 öğrenciye uygulanmıştır. Ancak 3 form özensiz ve eksik doldurulduğundan veri setinden çıkarılmıştır. AFA'nın uygulanabilirliği için literatürde madde sayısının bazı kaynaklarda en az beş katı bazılarında ise en az on katı olması gerektiği ifade edilmektedir.²⁶ Bu bağlamda taslak formdaki 12 madde düşünüldüğünde uygulama için gerekli olan on katı sayının (120) üzerinde olduğu için ulaşılan çalışma grubu yeterli görülmüştür.

Öncelikle ölçeğin örtük yapısını incelemek için AFA yapılmıştır. Verilerin AFA için uygunluğunu değerlendirmek amacıyla KMO ve Barlett testleri yapılmış ve KMO .889 ve Barlett testi ise $\chi^2=791.361$ ($p<.001$) bulunmuştur. Bu sonuçlar AFA için gerekli olan örneklem büyüklüğüne ulaşıldığını göstermektedir. Madde faktör yükleri ,30'un altında olan s8 kodlu madde “DKAB dersini kaçırdığımda üzülürüm!”, s9 kodlu madde “DKAB dersinde zamanın nasıl geçtiğini anlamam!” ve s10 kodlu madde “DKAB sevmediğim derslerden biridir.” ölçekten çıkarılmıştır. Toplam 9 maddeden oluşan form elde edilmiştir. AFA'ya ilişkin sonuçlar Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: Madde Faktör Yükleri ve Madde Analizleri

DFA Kodlaması	Maddeler	Tutum	Madde Toplam Korelasyonları
M9	S12: Din kültürü ve ahlak bilgisi dersini severim.	.831	.76
M1	S1: Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde kendimi iyi hissedirim.	.793	.71
M3	S3: Din kültürü ve ahlak bilgisi zevkli geçen bir derstir.	.793	.73
M2	S2: Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ilgimi çeker.	.783	.70
M6	S6: Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde canım sıkılır.	.780	.70
M7	S7: Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin olduğu günlerde okula gelmek istemem.	.757	.67
M4	S4: Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin bir an önce bitmesini isterim.	.735	.66
M8	S11: Keşke Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi olmasa.	.720	.63
M5	S5: Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin gelmesini sabırsızlıkla beklerim.	.626	.54

26 Seçer, Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci SPSS ve LISREL Uygulamaları, 59.

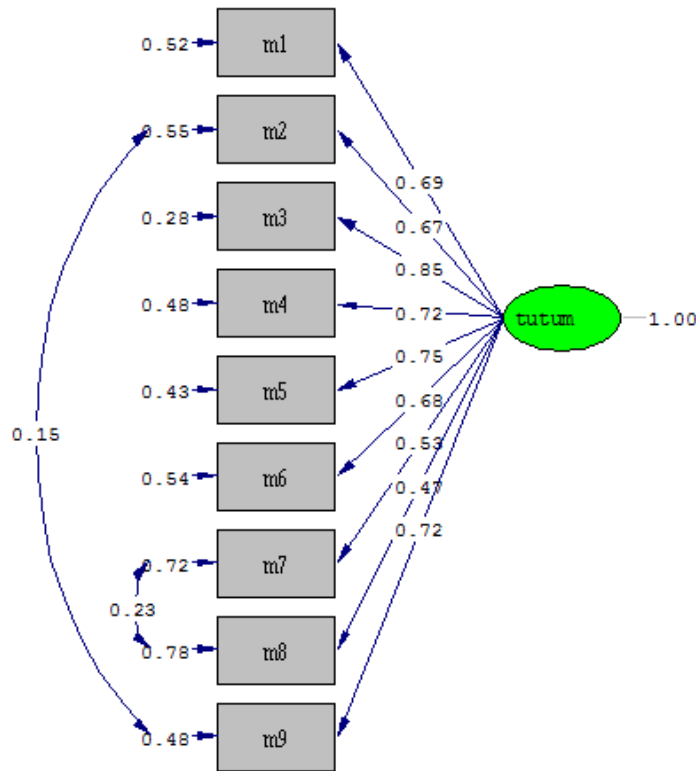
	Öz Değer	5.192	
	Açıkladığı Varyans	%57.68	

Tablo 4'te maddelerin .62 ile .83 arasında değer aldığı ve madde toplam korelasyonlarının da .54 ile .76 arasında değiştiği görülmektedir. Ölçeğin açıkladığı varyans oranı ise %57.68'dir. Bu oran bir ölçeğin açıkladığı varyans için yeterlidir.²⁷ Ölçeğin öz değeri ise 5.192'dir.

Dördüncü Adım

AFA ile elde edilen 9 maddelik taslak formun örtük yapısını doğrulamak için DFA analizi yapılmıştır. DFA için toplamda 255 öğrenciye ulaşılmıştır. 2 form özensiz ve eksik doldurulduğunda veri setinden çıkarılmıştır. Şekil 2 ve 3'te ölçeğin örtük yapısının doğrulandığı görülmektedir. Uyum indekslerinin de anlamlı olduğu söylenebilir ($\chi^2 = 60.07$, $sd=25$, $p=.00$, $\chi^2/sd=2.4$). Şekil 2 incelendiğinde ölçeğin maddelerinin .30'dan yüksek olduğu ve .47 ile .85 arasında dağıldığı görülmektedir.

Şekil 2: Ölçeğin Birinci Düzey DFA Sonuçları



Chi-Square=60.07, df=25, P-value=0.00010, RMSEA=0.075

Ölçeğin t değerleri ise Şekil 3'te verilmiştir. Şekil 3 incelendiğinde t değerlerinin istenilen seviyede yani 7.44 ile 16.22 arasında olduğu görülmektedir. T değerlerinin 2.56'dan büyük olması²⁸ ve kırmızı okun çıkarmaması²⁹ ölçeğin yapısının doğrulandığı şeklinde yorumlanmaktadır. Programın önerileri doğrultusunda "Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ilgimi çeker." maddesi ile "Din kültürü ve ahlak bilgisi dersini severim." maddesi arasında modifikasyon yapılmıştır. Yine "Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin

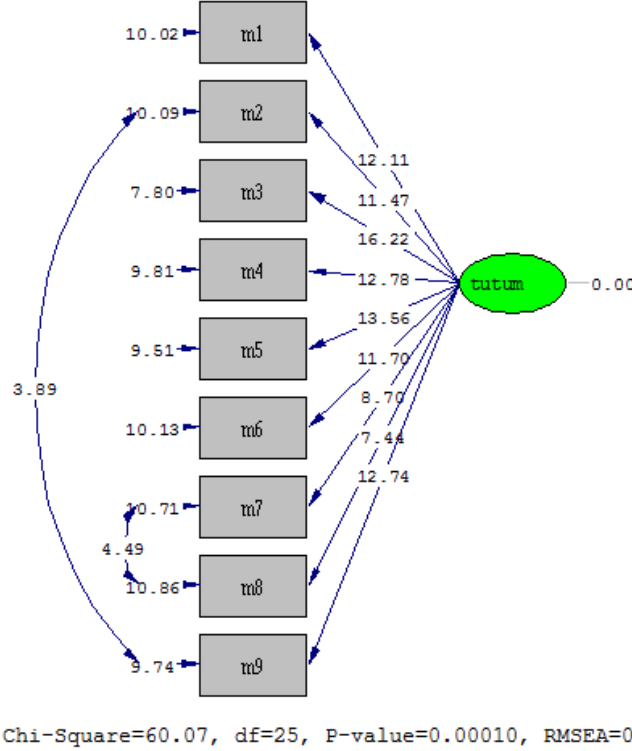
27 Seçer, Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci SPSS ve LISREL Uygulamaları, 86.

28 Ömer Faruk Şimşek, Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve LISREL Uygulamaları (Ankara: Ekinoks Yayınları, 2007), 86.

29 Seçer, Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci SPSS ve LISREL Uygulamaları, 98.

olduğu günlerde okula gelmek istemem.” maddesi ile “Keşke Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi olmasa.” maddeleri arasında da modifikasyon yapılmıştır.

Şekil 3: Ölçeğin T Değerleri



Model uyum indekslerinden GFI ve AGFI için kabul edilebilir değer .85, mükemmel uyum değeri ise .90'dır. CFI, NFI, RFI ve IFI'nın kabul edilebilir değeri .90 ve mükemmel uyum değeri .95 olarak kabul edilmektedir.³⁰ Ölçeğin uyum indeksleri de incelendiğinde sırası ile GFI .95, AGFI .91, CFI .98, NFI .97, RFI .96 ve IFI .98 bulunduğu, mükemmel uyum olarak kabul edilebilir değerler içinde olduğu görülmektedir. Yine RMSEA değerinin .08'den düşük olması (RMSEA=0.075) ve χ^2 değerinin ise 3'ten az olması ($\chi^2 = 2.4$) ölçeğin doğrulandığına işaret olarak yorumlanmaktadır.³¹ Bu değerler AFA ile elde edilen örtük yapının DFA ile doğrulandığı göstermektedir.

Ölçeğin Güvenirliği ve Puanlandırılması

DKAB dersine yönelik tutum ölçeğinin güvenirliliği iç tutarlılık (cronbach alpha) yöntemi ile analiz edilmiştir. Ölçeğin cronbach alpha değeri .88 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar ölçeğin güvenilir olduğunu göstermektedir.³²

Ölçek toplamda 9 maddeden oluşmaktadır. Bu maddelerden dördü ters kodlanmalıdır. 4, 6, 7 ve 8. maddeler ters maddelerdir. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 45, en düşük puan ise 9'dur. Yüksek puan alması öğrencinin derse yönelik olumlu bir tutuma sahip olduğuna, düşük puan alması ise derse yönelik olumsuz tutuma işaret etmektedir. Ölçeğin kullanılmasında aritmetik ortalama 5 üzerinden hesaplanabileceği gibi toplam puan üzerinden de hesaplanabilir. Araştırmanın beşinci adımında 5 üzerinden hesaplandığından ortalamaların geldiği değerler şu şekildedir: Ölçeğin puan dağılımında 1 ile

30 Seçer, Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci SPSS ve LISREL Uygulamaları, 190.

31 Ömay Çokluk, Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları (Ankara: Pegem Akademi, 2021).

32 Sanjaya Gaur - Ajai Gaur, Statistical Methods for Practice and Research: A Guide to Data Analysis Using SPSS (New Delhi: Response Books, 2009).

1.80 arası 'Kesinlikle katılmıyorum'a, 1.81 ila 2.60 arası 'Katılmıyorum'a, 2.61 ila 3.4 arası 'Fikrim yok'a, 3.41 ila 4.2 arası 'Katılıyorum'a ve 4.2 ila 5.0 arası ise 'Kesinlikle katılıyorum'a denk gelmektedir.

2.2. Bağımsız değişkenlere ilişkin bulgular (Beşinci adım)

Bu adımda geliştirilen DKAB dersine yönelik tutum ölçeğinin çeşitli değişkenlere göre analizleri yapılmıştır. Analizlerin gerçekleştirilmesi için verilen dağılımlarının normalliği test edilmiş ve ölçeğe ilişkin bilgiler Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5: DKAB Dersine Yönelik Tutum Ölçeğinin Değerleri

DKAB Dersine Yönelik Tutum	Ortalama	Basıklık	Çarpıklık
	3.94	.226	-.691

DKAB dersine yönelik tutum ölçeğinin normallik değerlerinin 1 ila -1 arasında olduğu görülmektedir. Bu değerler ölçeğin normal dağıldığını göstermektedir.³³ Bu nedenle analizlerde parametrik testler kullanılmıştır. Ölçeğin genel ortalamasının da $X=3.94$ olması, çalışma grubunun derse yönelik tutumunun olumlu olduğunu göstermektedir.

DKAB dersine yönelik tutumun cinsiyete, DKAB dersinden aldığı sınav notuna, ailesinin aylık gelirin, DKAB öğretmeninin değişmesi konusundaki düşüncesine, öğretmen tutumlarına, okul türüne ve anne-baba eğitim düzeylerine göre farklılaşmaları/ilişkilerine yönelik analizler yapılmıştır. Anlamli çıkmayan analizlerin tabloları verilmemiştir. Bu analizlerde DKAB dersine yönelik tutumun cinsiyete göre farklılaşmasını belirlemek için ilişkisiz örneklem t-testi yapılmış ve aradaki farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur ($p>.05$). Literatürde cinsiyete göre DKAB derslerine yönelik tutumun erkekler lehine anlamlı bir şekilde farklılaştığını bulan³⁴ çalışmaların yanı sıra DKAB öğretmenine yönelik tutumda kızlar lehine anlamlı bulan çalışmalar da vardır.³⁵ Literatürdeki kimi çalışmalarda ise kız ve erkek öğrencilere göre DKAB dersine yönelik tutumda anlamlı farklılaşma bulunmamıştır.³⁶ Bir diğer bağımsız değişken ise katılımcının aylık geliridir. DKAB dersine yönelik tutum ile aylık ortalama gelir arasında anlamlı ilişki olup olmadığını belirlemek için pearson korelasyon analizi yapılmış ve aradaki ilişki anlamlı bulunmamıştır ($p>.05$). Kaya, Zengin ve Gökmen'in yaptığı araştırmalarda algılanan aylık gelire göre DKAB dersine yönelik tutumda anlamlı farklılaşma bulunmamıştır.³⁷ Bir başka bağımsız değişken ise DKAB dersindeki akademik başarıdır. Katılımcıların DKAB dersindeki akademik başarıları ile derse yönelik tutum arasındaki ilişkinin anlamlı olup olmadığını belirlemek için pearson korelasyon analizi yapılmıştır. İki değişken arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ($p>.05$). Fakat Kaya ve Zengin'in yaptığı araştırmalarda DKAB dersindeki başarıları yüksek olan öğrencilerin derse karşı tutumları da olumludur.³⁸

Bir diğer bağımsız değişken ise katılımcının DKAB öğretmenin değişimine dair düşüncesidir. Katılımcıya "DKAB öğretmeniniz değişmeli mi?" sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya göre DKAB dersine yönelik tutumun farklılaşmasını belirlemek için ilişkisiz örneklem t-testi yapılmış ve sonuçlar Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6: "DKAB Öğretmeniniz Değişmeli Mi?" Sorusuna Göre Tutum

33 İsmail Seçer, SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 25.

34 Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 284-285; Gökmen, Lise Öğrencilerinin İnanç Gelişimini Etkileyen Faktörler (Lüleburgaz Örneği), 46.

35 Arıcı, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenine Yönelik Tutumları", 181.

36 Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 53; Çakmak, "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programına Yönelik Tutumlarının Etkileyen Faktörler", 1027.

37 Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 56-57; Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 287; Gökmen, Lise Öğrencilerinin İnanç Gelişimini Etkileyen Faktörler (Lüleburgaz Örneği), 71.

38 Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 66; Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 294.

	N	X	s.s.	t	p
Evet	89	3,48	,87	-5.928	.000
Hayır	303	4,08	,66		

DKAB öğretmenlerinin değişmesine dair düşünceye göre DKAB dersine yönelik tutum anlamlı şekilde farklılaşmaktadır ($t=-5.928, p<.05$). Buna göre DKAB öğretmenin değişmesine olumlu cevap veren öğrencilerin derse yönelik tutumları ($X=3.48$) değişmemesini düşünen öğrencilerin derse yönelik tutumlarına ($X=4.08$) göre anlamlı şekilde düşüktür. İki yargı arasında tespit edilen bu anlamlı farklılaşma geliştirilen ölçeğin istenilen davranışı ölçtüğü şeklinde yorumlamaya imkân tanımaktadır. Kur'an-ı Kerim dersine yönelik öğrenci motivasyonlarını incelemek amacıyla yapılan bir çalışmada öğretmen faktörünün öğrencilerin derse yönelik motivasyonlarını doğrudan etkilediği sonucuna ulaşılmıştır.³⁹ Zira bir derse yönelik tutumun en belirleyici olanı öğretmendir.⁴⁰ Zengin ve Kaya da yaptığı çalışmada benzer sonuçlara ulaşmıştır.⁴¹

Araştırmanın bir diğer bağımsız değişkeni algılanan öğretmen tutumudur. DKAB dersine yönelik tutumun algılanan öğretmen tutumuna göre farklılaşmasını belirlemek için tek yönlü varyans analizi ANOVA yapılmış ve sonuçlar Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7: Algılanan Öğretmen Tutumuna Göre Derse Yönelik Tutum

	N	X	s.s.	sd	F	p	Anlamlı Fark
Otoriter	145	4,00	,80	2/388	3.772	.024	Otoriter-ilgisiz
Demokratik	211	3,95	,68				
İlgisiz	35	3,62	,92				
Toplam	391	3,94	,75				

Algılanan öğretmen tutumuna göre DKAB dersine yönelik tutum anlamlı şekilde farklılaşmaktadır ($F_{2/388}=3.772, p<.05$). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için scheffe testi uygulanmıştır. Buna göre DKAB öğretmenin ilgisiz olduğunu düşünen öğrencilerin derse yönelik tutumları ($X=3.62$) öğretmenin otoriter olduğunu düşünenlere ($X=4.00$) göre anlamlı şekilde düşüktür. Bir çalışmada algılanan öğretmen tutumuna göre DKAB dersine yönelik tutumun anlamlı şekilde farklılaştığı bulunmuştur.⁴² Yapılan çalışmada öğretmenlerin ilgili olduğunu düşünen öğrencilerin derse karşı tutumları, öğretmenlerin ilgisiz ya da otoriter olduğunu düşünen öğrencilerin derse karşı tutumlarından yüksektir. Kaya da yaptığı çalışmada öğretmeni sevmeye durumuna göre derse yönelik tutumun anlamlı şekilde farklılaştığını bulmuştur.⁴³ Bu bulgular öğretmenin, derse yönelik tutumda etken faktör olduğuna yönelik yoruma hak vermektedir.

Araştırmanın bağımsız değişkenlerinden bir diğeri ise katılımcının okul türüdür. DKAB dersine yönelik tutumun okul türüne göre farklılaşmasını belirlemek için tek yönlü varyans analizi ANOVA yapılmış ve sonuçlar Tablo 8'de gösterilmiştir.

Tablo 8: Okul Türüne Göre DKAB Dersine Yönelik Tutum

	N	X	s.s.	sd	F	p	Anlamlı Fark
Anadolu Lisesi	132	4,19	,72	2/389	23.109	.000	Fen-Anadolu Fen-Meslek
Fen Lisesi	134	3,61	,75				
Meslek Lisesi	126	4,04	,66				
Toplam	392	3,94	,75				

39 Mustafa Fatih Ay - Nimet Züleyha Pingov, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi", Hitit İlahiyat Dergisi 21/1, 128.

40 Dilşat Peker Ünal, "Öğretmen Adaylarının Mesleğe Yönelik Tutumlarını Etkileyen Örtük Bir Öge Olarak Öğretim Üyesi Davranışları", Journal of Higher Education and Science 7/3 (2017), 430-440; Addisu Sewbihon Getie, "Factors Affecting the Attitudes of Students Towards Learning English as a Foreign Language", Cogent Education 7/1 (2020), 1-37.

41 Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 68; Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 295.

42 Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi," 295.

43 Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 68.

Tablo 8'e göre DKAB dersine yönelik tutum okul türüne göre anlamlı şekilde farklılaşmaktadır ($F_{2/389}=23.109, p<.05$). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için scheffe testi uygulanmıştır. Buna göre Fen lisesi öğrencilerinin tutumlarının diğer iki lise türündeki öğrenci tutumları arasında olduğu tespit edilmiştir. Fen lisesi öğrencilerinin tutum ortalamaları ($X=3.61$) hem Anadolu lisesi öğrencilerinin tutum ortalamalarından ($X=4.19$) hem de Meslek lisesi öğrencilerinin tutum ortalamalarından ($X=4.04$) anlamlı şekilde düşüktür. Zengin'in çalışmasında da Fen Lisesi özelinde benzer sonuçlar bulunmuştur.⁴⁴

Araştırmanın son bağımsız değişkeni ise anne-baba eğitim düzeyleridir. DKAB dersine yönelik tutumun anne eğitim düzeyine göre farklılaşmasını belirlemek için tek yönlü varyans analizi ANOVA yapılmış ve sonuçlar Tablo 9'da gösterilmiştir.

Tablo 9: Anne Eğitim Düzeyine Göre DKAB Dersine Yönelik Tutum

	N	X	s.s.	sd	F	p	Anlamlı Fark
Okur-Yazar Değil	27	3,87	,83	6/385	3.717	.001	Lise-İlkokul
Okur-Yazar	22	4,20	,68				
İlkokul	123	4,07	,67				
Ortaokul	101	4,03	,73				
Lise	77	3,68	,84				
Üniversite	30	3,87	,72				
Lisansüstü	12	3,50	,74				
Toplam	392	3,94	,758				

Tablo 9'a göre anne eğitim düzeyine göre DKAB dersine yönelik tutum anlamlı şekilde farklılaşmaktadır ($F_{6/385}=3.717, p<.05$). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için scheffe testi uygulanmıştır. Annesi ilkokul mezunu olan öğrencilerin ($X=4.07$) annesi lise mezunu olan öğrencilere ($X=3.68$) göre derse yönelik daha yüksek tutum ortalamasına sahip olduğu bulunmuştur. Kaya, Zengin ve Gökmen'in çalışmalarında da benzer sonuçlara ulaşılmıştır.⁴⁵ Kabaca eğitim düzeyleri yüksek olan annelerin çocuklarının derse yönelik tutumları diğer mezun gruplarına göre düşük çıkmaktadır.

DKAB dersine yönelik tutumun baba eğitim seviyesine göre farklılaşmasını belirlemek için tek yönlü varyans analizi ANOVA yapılmış ve sonuçlar Tablo 10'da gösterilmiştir.

Tablo 10: Baba Eğitim Düzeyine Göre DKAB Dersine Yönelik Tutum

	N	X	s.s.	sd	F	p	Anlamlı Fark
Okur-Yazar Değil	4	4,27	,60	6/385	4.737	.000	İlkokul-Lisansüstü
Okur-Yazar	13	4,29	,71				
İlkokul	63	4,14	,74				
Ortaokul	95	3,96	,74				
Lise	126	4,02	,71				
Üniversite	66	3,68	,72				
Lisansüstü	25	3,47	,84				
Toplam	392	3,94	,75				

Tablo 10'a göre baba eğitim düzeyine göre DKAB dersine yönelik tutum anlamlı şekilde farklılaşmaktadır ($F_{6/385}=4.737, p<.05$). Farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için scheffe testi uygulanmıştır. Babası ilkokul mezunu olan öğrencilerin ($X=4.14$) babası lisansüstü mezunu olan öğrencilere ($X=3.47$) göre derse yönelik daha yüksek tutum ortalamasına sahip olduğu bulunmuştur. Kaya, Zengin ve Gökmen'in çalışmaları da yüksek dereceli mezuniyete sahip babaların çocuklarının DKAB dersine yönelik daha az olumlu tutuma sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁶

44 Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 286.

45 Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 57; Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 288; Gökmen, Lise Öğrencilerinin İnanç Gelişimini Etkileyen Faktörler (Lüleburgaz Örneği), 49.

46 Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 58; Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 288; Gökmen, Lise Öğrencilerinin İnanç Gelişimini Etkileyen Faktörler (Lüleburgaz Örneği), 50.

Sonuç ve Öneriler

DKAB dersine yönelik tutuma ilişkin ölçek geliştirmeyi amaç edinen bu çalışmanın sonucunda geçerlik ve güvenilirlik analizlerini sağlamış bir tutum ölçeği geliştirilmiştir. Ölçek 4'ü ters toplamda 9 maddeden oluşmaktadır. Ters maddeler 4, 6, 7 ve 8. kodlu maddelerdir. Ölçeğin istenilen davranışı ölçtüğüne yönelik çeşitli delillerden söz edilebilir. Mesela bir derse yönelik tutumda, öğretmen önemli kaynaktır. Öğretmenin değişmesine ilişkin görüşü sorulan katılımcıların olumlu görüş bildirenlerin derse yönelik tutumları, olumsuz görüş bildirenlerin derse yönelik tutumlarından anlamlı olarak düşük çıkmıştır. Bu sonuç geliştirilen ölçeğin istenilen davranışı ölçmekte olduğuna işaret etmektedir.

Ölçeğin diğer geliştirilen ölçeklere göre önemli avantajları bulunmaktadır. Bunlar arasında DKAB dersine yönelik tutum ölçeğinin daha az maddeye sahip olması bir diğer tabirle DKAB dersine karşı tutum ölçeğinin kısa formu elde edilmiştir. Bu durum elde edilen ölçeğin kullanışlı olduğuna işaret etmektedir. Zira öğrenciler madde sayısı arttıkça, maddeleri okumamakta ve sıkılarak rastgele işaretleyebilmektedir. Yine özellikle ortaokul düzeyinde madde sayısı arttıkça öğrencilerin maddeleri anlama ve cevap verme imkânı azalabilmektedir. İkinci olarak ölçeğin güncel olması önemli bir avantajdır. Zira eğitim süreci dinamik bir süreçtir. Mütemediyen toplumu, bireyi, politikayı etkileyen ve onlardan etkilenendir. Belirli bir zaman aralığı sonrasında geliştirilen ölçeklerin güncellenmesi ya da yeni formların inşa edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda DKAB dersine karşı mutlak anlamda bir tutum ölçeği geliştirilmiştir.

Ölçeğin geliştirilmesinde 5 ila 12 sınıf arasındaki bütün sınıf gruplarından katılımcı bulunmaktadır. Hem madde analizinde hem AFA'da hem de DFA'da bu sınıflardan bütün öğrencilerin katılımları sağlanmıştır. Bu durum ölçeğin hem ortaokullarda hem de liselerde kullanılmasına imkân tanımaktadır. İlkokul 4. sınıf için kullanılması yönünde herhangi bir şey söyleme imkânımız yoktur. Zira ölçeğin o sınıf grubunda da ayrı bir çalışmayla test edilmesi gerekmektedir.

Araştırmanın alt amacı olan DKAB dersine yönelik tutum ölçeğinin çeşitli değişkenlere göre farklılaşmasında da önemli bulgular elde edilmiştir. Cinsiyet, akademik başarı ve sosyo-ekonomik düzeye göre DKAB dersine yönelik tutum anlamlı şekilde farklılaşmamaktadır. Alan yazında yer alan çalışmaların sonuç kısmında birbiriyle çelişen veriler bulunsa da bu duruma farklı değişkenlerin neden olduğu söylenebilir. Mesela araştırmanın yapıldığı çevrenin din ile ilişki biçimleri bu sonuca etki etmiş olabilir.

Algılanan öğretmen tutumunun ya da öğrencinin öğretmene yönelik tutumun hem literatürdeki araştırmalarda hem de bu çalışmada ölçekler değişse bile DKAB dersine yönelik tutumda önemli bir faktör olduğuna işaret etmektedir. Bu durumun kanıtlanabilmesi için bu iki değişken arasında daha fazla çalışma yapılmasına ve bu çalışmaların meta analizlerinin gerçekleştirilmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

Okul türüne göre DKAB dersine yönelik tutumun anlamlı şekilde farklılaşması ve bunun akademik başarı yönünden iyi olan liselerin aleyhine olması hakkında düşünülmesi gerekmektedir. Bu sonuç ebeveynlerin mezun oldukları eğitim düzeyi ile birlikte değerlendirildiğinde var olan durum daha da belirginleşmektedir. Tabi burada çocuklarını iyi liselere gönderen ebeveynlerin aynı özelliklere sahip olup olmadığının da belirlenmesi gerekmektedir. Bunun yanı sıra ebeveynlerin eğitim düzeylerine göre DKAB dersine yönelik tutumun sadece bu çalışma ile sınırlı olmaması yani literatürdeki diğer çalışmaların da benzer sonuçlar bulması bu durumu daha da önemli yapmaktadır. "DKAB dersine yönelik tutum ile ebeveyn eğitim seviyesi arasında ne tür aracı değişkenler olabilir?" sorusuna da hem teorik hem de alan araştırmaları ile cevaplar aranabilir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmamaktadır.
 - 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
 - 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu çalışma için Atatürk Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulundan 27.03.2023 tarihli 5 sayılı oturum 78 nolu kararla etik kurul onay belgesi alınmıştır.
-

Kaynakça

- Arıcı, İsmail. "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenine Yönelik Tutumları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2007), 169-189.
- Ay, Mustafa Fatih - Pingov, Nimet Züleyha. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (June 30, 2022), 105-132. <https://doi.org/10.14395/hid.1073678>
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1998.
- Çakmak, Ahmet - Ay, Mustafa Fatih. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Genel Amaçlarına Erişim Düzey Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (2016), 43-66.
- Çakmak, Fatih. "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programına Yönelik Tutumlarını Etkileyen Faktörler." *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 11/4 (Ekim 20, 2018), 1019-1069. <https://doi.org/10.30831/akukeg.415026>
- Çetinkaya, Sevda - Hatay Uçar, Filiz. "İlköğretim 2. Kademe Öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Dersine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Kastamonu Education Journal* 27/1 (2019), 25-35. <https://doi.org/10.24106/KEFDERGI.2236>
- Çokluk, Ömay vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Creswell, John W. *Educational Research Planning, Conducting and Evaluating Quantitative and Qualitative Research*. Boston: Pearson, 2012.
- Gaur, Sanjaya - Gaur, Ajai. *Statistical Methods for Practice and Research: A Guide to Data Analysis Using SPSS*. New Delhi: Response Books, 2009.
- Getie, Addisu Sewbihon. "Factors Affecting the Attitudes of Students Towards Learning English as a Foreign Language". *Cogent Education* 7/1 (2020), 1-37. <https://doi.org/10.1080/2331186X.2020.1738184>
- Gökmen, Rabia. *Lise Öğrencilerinin İnanç Gelişimini Etkileyen Faktörler (Lüleburgaz Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Guire, William Mc. "The Nature of Attitudes and Attitude Change". *The Handbook of Social Psychology*. ed. Lindzey Gardner - Aronson Elliot. 136-314. California: Addison-Wesley Publishing Company, 1969.
- Hendek, Abdurrahman. "Anayasa Mahkemesi Nin Hüseyin El ve Nazlı Şirin El Kararı Üzerine Bir İnceleme". *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities* 6/2 (Aralık 31, 2022), 91-111. <https://doi.org/10.37344/talim.2022.33>
- İnceoğlu, Metin. *Tutum, Algı, İletişim*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem - Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınları, 2014.
- Katz, Daniel - Stotland, Ezra. "A Preliminary Statement to a Theory of Attitude Structure and Change". *Psychology: A Study of Science*. ed. Sigmund Koch. 423-475. New York: Mc Graw Hill, 1959.
- Kaya, Mevlüt. "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 43-78. <https://doi.org/https://doi.org/10.17120/omuifd.50317>
- Kaymakcan, Recep. "AİHM Din Dersi Kararı Nasıl Anlaşılmalı?" *Dem Dergi* 1/2 (2007), 60-62.
- Köklü, Nilgün. "Tutumların Ölçülmesi ve Likert Tipi Ölçeklerde Kullanılan Seçenekler". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 28/2 (1995). https://doi.org/https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000299
- Köksal, Siyar - Çiftçi, Ersan. "Müzik Öğretmenlerinin İş Doyum ve Mesleğe Yönelik Tutum Düzeylerinin Devlet ve Özel Okul Bağlamında İncelenmesi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19/2 (2023), 253-288. <https://doi.org/10.17860/mersinefd.1257323>
- Murat, Recep - Zengin, Mahmut. "Okulda Din Eğitimine Yönelik Tutum Ölçeğinin (ODEYTÖ) Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 60 (2023), 50-63. <https://doi.org/10.5152/ilted.2023.23416>
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Öz, Ayhan. "Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin DKABDersine Karşı Tutumları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 181-208. <https://doi.org/10.14395/HITITILAHİYAT.443247>
- Özdemir, Şuayip - Çelik, Rahime. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 7-20. <https://doi.org/https://doi.org/10.18498/amaufd.325822>

- Özenç, Berke. "AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 66/2 (2008), 191–226.
- Sağlık, Mehmet Aydın. "Ortaokul Öğrencilerinin Teknoloji ve Tasarım Dersine Yönelik Tutumları İle Akademik Başarılarının İncelenmesi". *Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)* 5/30 (2018), 4411–4427. <https://doi.org/https://doi.org/10.26450/jshsr.894>
- Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara, Anı Yayıncılık, 2015.
- Seçer, İsmail. *SPSS ve LISREL İle Pratik Veri Analizi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Şimşek, Ömer Faruk. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Ekinoks Yayınları, 2007.
- Takkaç Tulgar, Aysegül. "Development of a Scale Measuring Attitudes Towards English Lesson: A Study of Reliability and Validity". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2018), 233–244. <https://doi.org/10.29029/BUSBED.354812>
- Taşkın, Gökhan - Aksoy, Gökhan. "Fen Bilimleri Dersine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme; Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 6/12 (2019), 20–35. <https://doi.org/10.29129/INUJGSE.542568>
- Tekindal, Satılmış. *Nicel Nitel Karma Yöntem Araştırma Desenleri ve İstatistik*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Tezbaşaran, Abdullah Ata. *Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu*. Mersin: Türk Psikologlar Derneği, 2008.
- Ünal, Dilşat Peker. "Öğretmen Adaylarının Mesleğe Yönelik Tutumlarını Etkileyen Örtük Bir Öge Olarak Öğretim Üyesi Davranışları". *Journal of Higher Education and Science* 7/3 (2017), 430–440. <https://doi.org/10.5961/jhes.2017.220>
- Yalvaç Arıcı, Handan - Çetin, Hacer. "Online (Çevrimiçi) Din Eğitimi Tutum Ölçeği". *Dini Araştırmalar* 24/61 (Aralık 15, 2021), 543–570. <https://doi.org/10.15745/da.995805>
- Zengin, Mahmut. "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013), 271–301.
- Zengin, Mehmet Ali. "AİHM'nin Hasan ve Eylem Zengin - Türkiye Kararının Değerlendirilmesi". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 19/SUHFD (Aralık 25, 2011), 41–67. <https://doi.org/10.15337/SUHFD.2017.83>

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeği

		Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum
1	Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde kendimi iyi hissedirim.	5	4	3	2	1
2	Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ilgimi çeker.	5	4	3	2	1
3	Din kültürü ve ahlak bilgisi zevkli geçen bir derstir.	5	4	3	2	1
4	Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin bir an önce bitmesini isterim.	5	4	3	2	1
5	Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin gelmesini sabırsızlıkla beklerim.	5	4	3	2	1
6	Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde canım sıkılır.	5	4	3	2	1

7	Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin olduğu günlerde okula gelmek istemem.	5	4	3	2	1
8	Keşke Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi olmasa.	5	4	3	2	1
9	Din kültürü ve ahlak bilgisi dersini severim.	5	4	3	2	1

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* İsimli Eserinde Bir Üslup Değişimi ve Şahıslar Arası Geçiş Olarak İltifât Sanatına Yaklaşımı

*Zamakhsharî's Approach to the Art of Iltifât as a Change of Style and Transition between Persons in
his work al-Kashshâf*

İSLAM BATUR

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Şırnak, Türkiye

i_batur21@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-7252-1775

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 02. 08. 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 14. 11. 2024

Yayın Tarihi | Published: 15. 12. 2024

Atıf / Cite as

Batur, İslam. "Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* İsimli Eserinde Bir Üslup Değişimi ve Şahıslar Arası Geçiş Olarak İltifât Sanatına Yaklaşımı". *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (Aralık 2024), 72-89. <https://doi.org/10.54893/vanid.1527401>

Batur, İslam. "Zamakhsharî's Approach to the Art of Compliment as a Change of Style and Transition between Persons in his work *al-Kashshâf*". *Van Journal of Divinity* 12/21. (December 2024), 72-89.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1527401>

İntihal / Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyuifd@yyu.edu.tr

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* İsimli Eserinde Bir Üslûp Değişimi ve Şahıslar Arası Geçiş Olarak İltifât Sanatına Yaklaşımı

Öz

Bu makalede Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* başlıklı eserinde bir üslûp değişimi ve şahıslar arası geçiş olarak ele aldığı iltifât sanatı incelenmiştir. İltifât, genel olarak bir ifade içinde yön değiştirerek üslûp farklılığı yaratma sanatı olup dikkat çekme ve vurgu yapma gibi amaçlara hizmet eder. Zemahşerî, iltifât sanatının iki temel işlevi olduğunu belirtir: Birincisi, âyetlerin öne çıkarılması ve konuşmanın rutinini değiştirerek muhatabın dikkatini çekmektir. İkincisi ise konuşmanın bağlamıyla ilgili anlamsal bir boyuttur. Zemahşerî, kendisinden önce daha çok Meânî ilmi içerisinde değerlendirilen iltifât sanatını beyan ilminin bir alt dalı olarak kabul eder ve bu sanatın Arap belâgatı üzerindeki etkisini büyük ölçüde ortaya koyar. Zemahşerî, iltifâtı üç çeşide ayırır: Gâipten (üçüncü şahıs) muhataba (ikinci şahıs) iltifât, muhataptan gâibe iltifât ve gâipten mütekellime (birinci şahıs) iltifât. Bunların yanı sıra müellifin eseri incelendiğinde mütekellimden gâibe, mütekellimden muhataba ve muhataptan mütekellime iltifât çeşitlerini de işlediği görülmektedir. Bu çeşitler, Kur'ân'da farklı bağlamlarda etkili bir şekilde kullanılır. Zemahşerî'nin, iltifât sanatının yalnızca zamir değişiklikleriyle sınırlı olmadığı, genel olarak üslûp değişimleri ve anlatımın zenginleştirilmesi olarak geniş bir kapsamda ele alınması gerektiği kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Zemahşerî, Kur'ân âyetlerini buna göre incelemiş ve analiz etmiştir. Dikkat çekme ve vurgulama, anlamsal derinlik katma, üslûp zenginliği, etkili iletişim, çeşitlilik ve dinamizm gibi hususlar, Zemahşerî'nin iltifât hakkındaki yorumlarının hülasası mahiyetindedir. Öte yandan Zemahşerî, iltifâtın sadece yüzeysel bir üslûp değişikliği olmadığını, âyetlerin anlamını derinleştirdiğini ve dinleyicinin dikkatini canlı tuttuğunu belirtir. Zemahşerî, iltifâtın farklı türlerini ve işlevlerini detaylandırarak, bu sanatın Arap belâgatı üzerindeki etkisini vurgular. Onun iltifât sanatı konusundaki yaklaşımları, kendisinden sonra gelen âlimler üzerinde büyük bir etki yaratmış ve Arap belâgatında uzun süre hâkim olmuştur. Zemahşerî'nin iltifât sanatına katkıları önemli olmakla birlikte, bazı eleştirilerle de karşılaşmıştır. İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâ'ir* kitabında Zemahşerî'nin iltifâtın amacının dinleyicinin ilgisini canlı tutmak olduğu düşüncesine karşı çıkarak, bu yaklaşımın konuşmanın kalitesine zarar verebileceğini savunur. İbnü'l-Esîr'e göre, iltifât sadece üslûp değişikliği için değil, anlamın derinliğini yansıtmak için kullanılmalıdır. Onun söz konusu eleştirileri literatürde çeşitli itirazları da beraberinde getirmiş ve Zemahşerî'nin iltifât sanatına olan yaklaşımı birçok araştırmacı tarafından savunulmuştur. Bu makale, Zemahşerî'nin iltifât sanatını inceleyişini ve iltifâtın Arap belâgatındaki yerini ortaya koymayı amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Zemahşerî, el-Keşşâf, iltifât, Üslûp Değişimi, İbnü'l-Esîr.

Zamakhsharî's Approach to the Art of Compliment as a Change of Style and Transition between Persons in his work *al-Kashshâf*

Abstract

In this article, the art of compliment, which Zamakhsharî considered as a stylistic change and transition between persons in his work titled *al-Kashshâf*, was examined. In general, compliment is the art of creating a difference in style by changing direction within an expression, and serves the purposes of attracting attention and emphasizing. Zamakhsharî states that the art of compliment has two main functions: The first is to highlight the verses and capture the listener's attention by altering the routine of speech. The second is a semantic dimension related to the context of the speech. Zamakhsharî regards the art of compliment, which had previously been considered mostly within the science of Ma'ânî, as a subfield of the science of Bayân and significantly demonstrates its impact on Arabic rhetoric. Zamakhsharî categorizes compliment into three types: compliment from the absent (third person) to the addressee (second person), compliment from the addressee (second person) to the absent (third person), and compliment from the absent (third person) to the speaker (first person). In addition to these, an examination of the author's study reveals that he also addresses the types of compliment from the speaker (first person) to the absent (third person), from the speaker (first person) to the addressee (second person), and from the addressee (second person) to the speaker (first person). These varieties are used effectively in the Qur'ân in different contexts. It is understood that Zamakhsharî believes that the art of compliment is not limited to pronoun changes, but should be considered in a broad scope as stylistic changes and enrichment of narration in general. Therefore, Zamakhsharî examined and analyzed the verses of the Qur'ân accordingly. Points such as drawing attention and emphasis, adding semantic depth, stylistic richness, effective communication, variety, and dynamism are summarizations of Zamakhsharî's comments on compliment. On the other hand, Zamakhsharî notes that compliment is not merely a superficial stylistic change but rather deepens the

meaning of the verses and keeps the listener's attention engaged. Zamakhsharî emphasizes the influence of this art on Arabic rhetoric by detailing the different types and functions of compliment. His approaches to the art of compliment have had a significant impact on subsequent scholars and have dominated Arabic rhetoric for an extended period. Although Zamakhsharî's contributions to the art of compliment are significant, they have also faced some criticism. Ibn al-Athîr, in his book *al-Mathal al-Sâ'ir*, opposes Zamakhsharî's view that the purpose of compliment is to keep the listener's attention engaged, arguing instead that this approach could detract from the quality of the speech. According to Ibn al-Athîr, compliment should be used not merely for stylistic variation but to reflect the depth of meaning. His criticisms brought about various objections in the literature, and many scholars have argued Zamakhsharî's approach to the art of compliment. This article aims to reveal Zamakhsharî's analysis of the art of compliment and its place in Arabic rhetoric.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Zamakhsharî, al-Kashshâf, Compliment, Stylistic Change, Ibn al-Athîr.

Extended Abstract

One of the significant aspects of Arabic rhetoric (*balâgha*) is the suitability of speech to context and the audience's circumstances, a concept known as *muqtadâ al-hâl* (appropriateness to the situation). Among rhetorical devices, compliment plays a critical role in enhancing expression and making the conveyed message more striking. The term compliment linguistically means "to turn or face", but in rhetorical terminology, it refers to the sudden shift in the direction of speech to introduce stylistic variation. In the Qur'ân, compliment manifests as shifts in time, person, or address to make the speech more engaging and impactful. These rhetorical shifts serve to rejuvenate the listener's attention and emphasize the interconnectedness of themes. The earliest recorded use of the term compliment is attributed to 'Abd al-Malik al-Aşma'î. Classical scholars such as Hâtib al-Qazwînî and Ibn al-Mu'tazz defined it as a shift in expression involving three grammatical persons—first person (speaker), second person (addressee), and third person (absent subject). These shifts are employed to break monotony, capture attention, and underline the significance of the message. Ziyâ' al-Dîn Ibn al-Athîr emphasized that compliment constitutes the essence of Arabic rhetoric, likening its boldness to bravery in speech. He argued that such compliments maintain the listener's interest and prevent dullness. Similarly, al-Sakkâkî and later al-Suyûtî noted the artistic and communicative purposes of compliment, with al-Suyûtî highlighting its role in affirming God's unmatched sovereignty in Qur'anic contexts. This study focuses on the treatment of compliment by Zamakhsharî in his renowned exegesis *al-Kashshâf*. Although several publications on compliment exist, both domestically and internationally, no comprehensive study has been found that analyzes this rhetorical device specifically through the lens of Zamakhsharî's work in Arabic rhetoric. Zamakhsharî identifies compliment primarily as shifts in grammatical person—such as transitions between the absent (*ghâ'ib*), addressed (*mukhâṭab*), and speaker (*mutakallim*). He extends the concept to encompass compliments in time and mood. Zamakhsharî accepts the art of compliment, which was mostly considered within the science of Meânî before him, as a sub-branch of the science of declaration and reveals the influence of this art on Arabic eloquence to a great extent. Zamakhsharî divides compliment into three types: Compliment from the addressee (third person) to the addressee (second person), compliment from the addressee to the addressee, and compliment from the addressee to the interlocutor (first person). In addition to these his commentary reveals a broader application of six types: Absent to addressed, addressed to absent, speaker to absent, absent to speaker, addressed to speaker, and speaker to addressed. While Zamakhsharî's contributions to compliment have been influential, they have also faced criticism. Ibn al-Athîr accused Zamakhsharî of limiting compliment to mere attention-grabbing rather than exploring its deeper artistic and theological functions. However, later scholars have sought to reconcile these views by acknowledging the multidimensional nature of this rhetorical device. Zamakhsharî's approach underscores the artistic and theological significance of compliment. He argues that it reflects the eloquence and versatility of Arabic, highlighting how shifts in tone and person rejuvenate the listener's attention. Furthermore, he demonstrates that compliment serves as a rhetorical tool to emphasize divine omnipotence and the interconnectedness of Qur'anic themes. While earlier scholars like al-Sakkâkî confined compliment to grammatical shifts, Zamakhsharî expanded its scope to include thematic and contextual shifts. His examples from the Qur'ân illustrate how compliment integrates form and meaning. Ibn al-Athîr's critique of Zamakhsharî as overly simplistic in his treatment of compliment is challenged by evidence of Zamakhsharî's nuanced and systematic exploration of its various forms. The primary objective of this study is to examine Zamakhsharî's approach to compliment in *al-Kashshâf*, addressing questions such as: How does Zamakhsharî conceptualize and define compliment? How does he categorize it within Arabic rhetoric? What are the effects of compliment on the stylistic and thematic dimensions the verses of Qur'ân? Why is compliment used in the Qur'ân, and what are its various types? Secondary sources, including classical and contemporary works, provide contextual support.

The verses of the Qur'ân are analyzed based on Zamakhsharî's interpretations rather than relying on standard translations, as these may fail to adequately convey compliment. The study concludes that Zamakhsharî played a pivotal role in formalizing compliment as a rhetorical and exegetical concept. His comprehensive treatment of the subject in *al-Kashshâf* marked a turning point in Arabic rhetoric, influencing subsequent scholars. By categorizing and exemplifying compliment within the Qur'anic framework, he provided a foundation for understanding its role in enhancing the Qur'ân's stylistic and theological depth. This research not only highlights Zamakhsharî's innovations but also engages with critiques, providing a nuanced perspective on his contributions to Arabic rhetoric. By examining the role of compliment within the broader rhetorical and theological contexts, the study affirms its foundational significance in the rhetorical structure of the Qur'ân.

Giriş

Belâgatın önemli noktalarından biri sözün bağlama ve muhatap kimsenin durumuna uygun olmasıdır. Muktezâ-i hale uygunluk¹ olarak bilinen bu durum, meramın en güzel ifade şekillerindedir. Ancak bazı durumlarda mütekellim, edebî incelik başta olmak üzere çeşitli gayelerle sözü muktezâ-i halin dışına çıkarıp aktarabilir. Bu durum önemli bir üslûp değişimi olarak örneğin Kur'an-ı Kerim'in çeşitli âyetlerinde zaman, şahıs ve hitap açısından değişkenlik arz ederek kendisini göstermektedir. Sözün daha etkileyici olması, mesajın dikkatleri celp etmesi ve temel odak noktasının daha belirgin bir şekilde muhataba hissettirilmesi açısından önem arz eden bu durum "iltifât" (التغافل) sanatı aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Arap Dili ve Belâgatı'nın üç dalından biri olan "Meânî" ilminin konuları arasında yer alan iltifât sözlükte "yönelmek, yüzünü çevirmek ve dönüp bakmak" gibi anlamlara gelmektedir.² Kavramın terim anlamı ise "bir ifadede kelamın yönünü aniden değiştirerek üslûp farklılığı oluşturma sanatı" şeklindedir.³ Özetle iltifât, sözün yönünü çevirme sanatıdır denilebilir.⁴ Kur'ân-ı Kerim'de iltifât kelimesi, sözlük manasıyla "dönüp bakmak" şeklinde iki âyette geçmektedir.⁵

Literatüre bakıldığında zaman iltifât kavramını ilk kez kullanan kişinin Abdülmelik el-Asmaî (öl. 216/831) olduğu yönünde yaygın bir kanaat mevcuttur.⁶ Hatîb el-Kazvî'nin (öl. 739/1338) aktardığına göre cumhur bu sanatı "bir anlamı başka bir şekilde ifade ettikten sonra üç yoldan (mütekellim, muhatap, gâib) biriyle ifade etmek" şeklinde tanımlamıştır.⁷ Konuyu *Kitâbü'l-bedî'* isimli eserinde "Mehâsinu'l-Kelâm" kısmında ele alan İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908) ise "konuşanın (mütekellim) muhataptan gâibe, gâibten muhataba dönmesine ve buna benzer diğer durumlara yönelik dönüşüdür"⁸ şeklinde tanımlamıştır. Belâgat âlimlerine göre iltifât, beklenmedik bir üslûp değişikliğiyle zaman, şahıs ve üslûp açısından farklılık getirir. Bu değişim, sözdeki monotonluğu kırarak dinleyicinin ilgisini çekmek ve konunun önemini vurgulamak amacıyla yapılır.⁹

Ziyâeddin İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239), iltifât sanatının Belâgat'ın özünü ve temelini oluşturduğunu belirterek bunu Arapçanın cesareti (şecaat) olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bu ismin verilmesinin sebebi, cesaretin ileri atılma anlamını içermesidir; zira cesur bir kimse, başkalarının yapamayacağı şeyleri yapar ve gidilmeyen yerlere gider. Aynı şekilde, iltifât da konuşmada bu biçimde kullanılır ve bu özelliğiyle

¹ Sözün yer, zaman ve durumun gereğine (muktezâ-yı hâl) göre zikredilmesidir. Konu hakkında ülkemizde yapılmış bir çalışma için ayrıca bk. Mehmet Gülnihal, *Arap Belâgatında Sözün Muktezâ-yı Zâhirin Dışına Çıkması*, ed. Nihat Tarı (Ankara: İlahiyât, 2022).

² Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1883), "Lft", 2/84-86.

³ İsmail Durmuş, "İltifât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/152.

⁴ Süleyman Mollaibrahimoğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de İltifat Sanatı", *Diyanet İlmî Dergi* 33/1 (1997), 17.

⁵ Hûd 11/81 ve Hicr 11/65.

⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn: el-kitâbe ve's-sîr*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 407; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-sîr ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Dâru'l-Cil, 1981), 46; Hasan Tabl, *Üslûbü'l-iltifât fî'l-Çur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998), 12 ; Durmuş, "İltifât", 22/152.

⁷ Celâlüddîn Muhammed b. Hatîb el-Kazvî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga: el-me'ânî el-beyân el-bedî'*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 68 ; Hatîb el-Kazvî'nin iltifât sanatı hakkındaki görüşleri üzerine yapılmış bir çalışma için ayrıca bk. Recep Kırıcı, "el-Kazvî'nin Telhîşü'l-miftâh İsimli Eserinde İltifât Sanatı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 237-253.

⁸ Abdullah b. İbnü'l-Mu'tez, *Kitâbü'l-bedî'*, nşr. İgnatius Kratchkovski (Beyrut: Dâru'l-Messîre, 1982), 58.

⁹ Durmuş, "İltifât", 22/152.

Arapça diğer dillerden farklıdır.¹⁰ İbnü'l-Esîr, iltifâtın amacı ve önemi hakkında ise bir başka yerde: “*Bu, Arapların konuşmada estetik ve çeşitlilik arayışları doğrultusunda yaptıkları bir uygulamadır. Bu konuda birçok faydanın olmasının yanında konuşma bir üslûptan diğerine geçildiğinde, dinleyicinin ilgisini tazeleme ve dikkatini uyandırma açısından en iyi yöntemdir. Aynı üslûbun sürdürülmesi, dinleyicinin dikkatini dağıtabilir. Bu tür bir üslûp değişikliği ise yalnızca çeşitlilik katmakla kalmaz, aynı zamanda daha derin ve önemli bir amacı da içinde barındırır*”¹¹ şeklinde bir değerlendirmede bulunur. İltifâtı, Meânî ilminin bir alt dalı olarak kabul eden Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229) ise *Miftâhu'l-'ulûm*'unda Arapların konuşma veya yazma sırasında bir üslûptan diğerine geçiş yaptıklarında, bu değişikliği konuşmayı daha kabul edilebilir, dinleyici için daha tazeleyici ve ilgi çekici bulduklarını vurgular.¹² Konu hakkında Celâleddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505) ise *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) atıfta bulunarak iltifât sanatının faydası ve amacı bağlamında bazı âyetleri tefsir ederken “Allah'ın kudretinin eşsizliğine vurgu yapılması ve O'nun hiç kimsenin gücüne bağlı olmadığını belirtmesidir”¹³ ve yine “dinleyiciyi konuşmacıya yönelmek ve ona özel bir ilgi gösterildiğini belirtmek için yapılır”¹⁴ ifadelerini kullanır.¹⁵

Zemahşerî, iltifât sanatı üzerine yaptığı katkılarla birçok âlimi etkilemiş olsa da bu konuda kendisine yönelik yapılan eleştiriler de göz ardı edilmemelidir. Nitekim İbnü'l-Esîr, Zemahşerî'nin iltifâtı yalnızca dinleyicinin dikkatini çekmek için kullandığını savunarak, bu yaklaşımın konuşmanın kalitesine zarar verebileceğini öne sürmüştür. Ancak diğer âlimler, iltifâtın amacını dinleyiciyi uyandırmakla sınırlamayıp, bu sanata ifadenin derinliğini ve zenginliğini artıran bir işlev yüklerler. Bu bağlamda, Zemahşerî'nin pratik yaklaşımları ile İbnü'l-Esîr'in eleştirileri arasında bir denge kurarak iltifât sanatının çok boyutlu doğasını anlamak önemlidir. Dolayısıyla bu eleştiriler, iltifât sanatının daha derin bir anlayışla ele alınmasına katkı sağlamaktadır.

Çalışmanın temel hareket noktası Zemahşerî'nin ilim dünyasında büyük rağbet gören *el-Keşşâf* isimli tefsirinde iltifât sanatına olan yaklaşımlarını irdelemektir. Gerek ülkemizde gerekse yabancı literatürde iltifât konusunda çeşitli yayınlar bulunmaktadır. Bu yayınlardan ulaşabildiklerimiz incelenmiş ve direk Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını Arap Dili ve Belâgatı açısından konu edinen herhangi bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte Zemahşerî'nin iltifât sanatı konusundaki görüşlerini Ebüssuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* başlıklı tefsirindeki görüşleriyle karşılaştırmalı olarak ele alan “*Mukâranetun tahlîliyye beyne ârâi'z-Zemahşerî ve Ebi's-Su'ûd havle'l-iltifât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*”¹⁶ adında bir makalenin olduğu görülmüştür. Bu çalışma, Zemahşerî'nin iltifât sanatı hakkındaki görüşlerinin Ebüssuûd Efendi üzerinde bıraktığı etki üzerinde yoğunlaşmakla birlikte bu sanatın belâgat literatüründeki seyrini de kısmen irdelemektedir. Bu sebeple, makalemizin Zemahşerî üzerine odaklanmış olması, karşılaştırmalı bir yaklaşımla ve Zemahşerî'nin iltifât sanatı hakkındaki görüşlerini sadece Ebüssuûd Efendi üzerindeki etkileriyle sınırlı olarak inceleyen bu çalışmadan farklılık göstermektedir. Ülkemizde ise Ferit Dinçer “*Kiraat Farklılığından Dolayı Oluşan Zamir İltifâtı: Zemahşerî*

¹⁰ bk. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Meşelû's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: el-Halebî, 1939), 2/4 ; Ayrıca İbnü'l-Esîr, *el-Câmiu'l-Kebîr* isimli eserinde iltifât sanatını, “*Şecâ'atu'l-Arabîyye*” başlığı altında altı bölümden biri olarak inceler. bk. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr fi şinâ'ati'l-manzûm mine'l-keîlâm ve'l-mensûr*, thk. Mustafa Cevâd - Cemîl Saîd (Bağdat: Matbaatu'l-Mecma'î'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1956), 98-102.

¹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr*, 98.

¹² Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 199.

¹³ Celâleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 3/292.

¹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/289.

¹⁵ İltifât sanatının belâgat literatüründeki seyri üzerine yapılmış çalışmalar için ayrıca bk. Ahmet Yüksel, “Arap Dilinde İltifât Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (2010), 63-85 ; Kadir Kınar, “Belagatta İltifât”, *Bilimname : Düşünce Platformu* 3/8 (Şubat 2005), 75-106 ; Gülnihal, *Arap Belâgatında Sözün Muktezâ-yı Zâhirin Dışına Çıkması*, 85-100 ; Mehmet Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât (Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş)* (Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008).

¹⁶ Seyyid Bâbek Farzâneh vd., “*Mukâranetun tahlîliyye beyne ârâi'z-Zemahşerî ve Ebi's-Su'ûd havle'l-iltifât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*”, *Mecelletu'l-Kulliyeti'l-İslâmiyyeti'l-Câmi'a* 2/63 (2021), 33-56.

*Örneği*¹⁷ başlıklı makaleyi kaleme almıştır. Bu çalışmada yazar, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinde farklı kıraatlerden doğan iltifât örneklerini ele alarak bu sanatın tefsirdeki rolünü ve anlam zenginliğini nasıl ortaya çıkardığını göstermektedir. Yazarın konuya kıraat ekseninde yaklaşması ve bu minvalde örnekler serdetmesi çalışmamızdan farklılık arz eden önemli bir husustur.

Makalede, âyetlerin meallerinin herhangi bir kaynaktan alınmamasına özen gösterildi. Bunun sebebi, meallerin iltifât sanatını yansıtmaya açısından farklılık gösterebilmesidir. İltifât sanatının farklı meâllerde ne şekilde geçtiği konusu ile alakalı gerek ülkemizde gerekse yabancı ülkelerde çeşitli akademik çalışmalar bulunmaktadır.¹⁸ Bu nedenle, standart mealler yerine Zemahşerî'nin ilgili âyetlere dair yorumlarından hareketle âyetlerin anlamları belirlenmeye gayret edildi.

Makalede şu sorulara cevap bulunmaya çalışıldı: Zemahşerî'nin iltifât sanatına olan yaklaşımı nasıldır? Zemahşerî bu sanatı belâğatın hangi kısmında değerlendirmektedir? Zemahşerî'ye göre iltifâtın âyetlerdeki üslûp değişimine olan etkisi ne düzeydedir? Kur'ân-ı Kerim'de iltifât sanatı niçin uygulanmıştır? Kaç çeşit iltifâttan söz edilebilir? Tüm bu sorular Zemahşerî'nin *el-Keşşaf* tefsirinden hareketle cevaplanmaya çalışıldı. Bunun yanında ihtiyaç duyulması halinde konunun bağlamına göre başka kaynaklara da müracaat edildi. Konu, Arap Dili ve Belâğatı açısından değerlendirileceğinden âyetlerin tefsirine ve kıraat farklılıklarına mümkün mertebe girilmedi. Zira çalışmanın esas noktası iltifât sanatının Zemahşerî perspektifinden incelenmesi ve bu suretle konunun belâgat içerisindeki önemini irdelemekten ibarettir. Dolayısıyla çalışmada iltifât sanatının belirlenen plan dahilinde ele alınmasına özen gösterildi.

1. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* Tefsirinde İltifât Sanatı

Kur'ân-ı Kerim'in belirgin üslûp özelliklerinden sayılan ve çeşitli âyetlerde kendisini gösteren iltifât, Zemahşerî'den önce birçok belâgat âlimi tarafından ele alınmış bir sanattır. Her bir âlim kendi görüş ve anlayışına göre bu sanatın sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Ancak literatüre bakıldığı zaman Zemahşerî'ye gelene kadar genelde iltifâtın belirsiz ve dar bir alana hapsediği görülmektedir.¹⁹ İltifât kavramında asıl dönüm noktası Zemahşerî'dir. O, iltifâtın tanımını, çeşitlerini ve amaçlarını netleştirerek, bu alandaki kavramsal çerçeveyi belirginleştirmiştir.²⁰ Zemahşerî, tefsir literatüründe iltifât sanatına değinen ilk âlimdir. Zemahşerî'den sonra, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, İbnü'l-Esîr, Yahya b. Hamza el-Alevî (öl. 745/1346), Bedreddin ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Celâlüddîn es-Süyûtî gibi birçok müfessir ve belâgat âlimi, eserlerinde iltifât sanatından söz etmiştir.²¹ Bu âlimler, Zemahşerî'nin iltifât konusundaki yaklaşımını incelemiş, genişletmiş ve Arap belâğatında bu sanatın yerini ve önemini daha da detaylandırarak ele almışlardır.²²

Zemahşerî, *Beyân* ilminin bir alt dalı olarak kabul ettiği İltifât sanatını *el-Keşşâf* isimli eserinde ilk olarak Fâtiha Sûresi'nin tefsirinde zikretmiştir.²³ Ona göre İltifât bazen "üçüncü şahıstan" (غائب) ikinci şahsa (مخاطبة), bazen "ikinci şahıstan üçüncü şahsa", bazen de "üçüncü şahıstan birinci şahsa" (متكلم) geçiş

¹⁷ Ferit Dinçer, "Kıraat Farklılığından Dolayı Oluşan Zamir İltifati: Zemahşerî Örneği", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/5 (2019), 245-254.

¹⁸ bk. Haşim Özdaş, "Kur'ân Tercümelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (30 Haziran 2020), 93-113; Haşim Özdaş, "Kur'an Yolu Meali'nde İltifât Sanatının Türkçeye Tercüme Edilmesi Bakımından İyileştirme Örnekleri", *Meallerde Geliştirilmeye Açık Alanlar Çalıştay Tebliğ Metinleri*, ed. Bayram Köseoğlu - Mustafa Güvenç (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 1051-1115 ; Osman Arpaçukuru, "Meâller İltifât Sanatını Yansıtır mı? -Mâzi ve Muzâri Fiil Kipleri Arasındaki İltifât Sanatı Örneği-", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (15 Aralık 2020), 1429-1454 ; N. A. Al-Badani vd., "Semantic and Stylistic Problems Encountered in Translating Qur'anic Digression 'İltifât' into English: A Contrastive Linguistic Study", *International Journal of Linguistics, Literature and Translation* 5/2 (2022), 9-15.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Tabl, *Üslûbü'l-iltifât*, 16-20.

²⁰ Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât (Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş)*, 81.

²¹ Tabl, *Üslûbü'l-iltifât*, 21.

²² Hasan Tabl'a göre İltifât sanatının ilk analitik yaklaşımı Zemahşerî tarafından başlatılmıştır. Zemahşerî'nin başlattığı yöntem, onu takip eden veya ondan etkilenen müfessirler ve belâgatçılar tarafından daha da geliştirilmiştir. bk. Tabl, *Üslûbü'l-iltifât*, 16.

²³ Aynı şekilde İbnü'l-Esîr ve Yahyâ b. Hamza el-Alevî de iltifâtı *Beyân* ilminin bir alt dalı olarak kabul etmektedir. bk. İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâ'ir*, 2/4 ; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *eş-Şîrâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hağâiki'l-i'câz*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Ünsûriyye, 2002), 2/71.

yapılmak suretiyle üç şekilde gerçekleştirilir.”²⁴ Bu tanımdan, Zemahşerî'nin ilk etapta iltifâtı zamirlerdeki bir değişiklik olarak sınırladığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Zemahşerî'ye göre iltifât, iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi, bir anlamı aktarırken üç zamir türünden (birinci şahıs, ikinci şahıs veya üçüncü şahıs) birinin kullanılması ve ardından diğerine geçiş yapılması, ikincisi ise, bu zamir türlerinden birinin, bağlamın gerektirdiği zamirden farklı bir zamirle ifade edilmesidir.²⁵ Çoğu tefsir ve belâgat âlimi, Zemahşerî'nin üslûbunu benimseyerek iltifâtı yalnızca zamir değişikliği ile sınırlı tutmuşlardır; ancak değişen zamirin, önceki zamirin referansı ile aynı olmasını şart koşmuşlardır.²⁶ Öte yandan Zemahşerî, iltifât terimini, konuşma bağlamında ve üslûbunda herhangi bir değişiklik türü olarak görmüş ve bunu da tefsirinde çeşitli örneklerle detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bunun yanı sıra Zemahşerî'nin katkılarıyla, iltifât sanatı hem teorik hem de pratik düzeyde neredeyse tamamen sistematize edilmiştir.²⁷

Zemahşerî ilk etapta her ne kadar üç çeşit iltifâtın olduğunu belirtse de -ilerleyen sayfalarda değineceğimiz üzere- onun tefsiri incelendiğinde iltifâtın diğer çeşitlerine de atıfta bulunduğu görülmektedir. Söz konusu üç iltifâtın ele alındığı yerlerde müellif çoğunlukla -istisnası olsa dahi- açık bir şekilde “التفات” kelimesini veya türevlerini kullanırken diğer iltifât çeşitlerini açıkladığı yerlerde ise genellikle cümlenin bağlamına göre farklı ifadeleri tercih etmektedir. Bu nedenle, o, ilgili âyette dolaylı da olsa iltifâtın uygulandığını okuyucuya hissettirmektedir. Bu durumdan hareketle, literatür incelendiğinde, Zemahşerî'nin iltifâta getirdiği tanımın, Zemahşerî ve üç çeşit iltifât olgusunun yaygın kabul görmesine zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Ancak, araştırmamız sonucunda bu durumun böyle olmadığına, Zemahşerî'nin diğer iltifât çeşitlerine de değindiğine ulaşılmıştır. Nitekim bu konuya değinen Mehmet Dağ'a göre, Zemahşerî'nin eserine teorik ve pratik açıdan bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, üç ana kalıp arasında karşılıklı olarak gerçekleşen geçişlerin altı farklı çeşide tekabül ettiği görülmektedir. Bu geçişler şunlardır: gâipten muhataba, muhataptan gâibe, mütekellimden gâibe, gâipten mütekellime, muhataptan mütekellime ve mütekellimden muhataba.²⁸

Zemahşerî, tefsirinde metinler arasındaki anlam ilişkilerini inceleyerek dilin dinamizmine dikkat çekmiş ve bu bağlamda iltifâta eş değer bir biçimde “نقل الكلام”,²⁹ “نقل الإخبار... إلى...”,³⁰ “النقلة من... إلى...”,³¹ ve “صرف كلام”³² kavramlarını da kullanmıştır. Her ne kadar bazı araştırmacılar onun “خطاب التلؤن” (televvün hitabı)³³ kavramını kullandığını söylese de araştırmamız neticesinde böyle bir kullanıma rastlamadık.

Zemahşerî, iltifât sanatının Arapların sözlerini farklı üslûplarla ve sanatkârane bir şekilde ifade etme alışkanlıklarından kaynaklanan bir uygulama olduğunu, ayrıca sözün bir üslûptan diğerine geçtiğinde bu değişikliğin dinleyenin dikkatini daha çok çektiğini ve bunun da tekdüze bir üslûp kullanılmasından daha etkili olduğunu vurgular. Bunun yanında müellif, iltifâtı Cahiliye Araplarının bir ifade biçimi olarak değerlendirmiş ve örnek olarak da İmru'ul-Kays'ın (öl. 540) şu şiirini zikrederek burada üç ayrı iltifâtın uygulandığını belirtmiştir:³⁴

” تَطَاوَلَ لَيْلِكَ بِالْأَثْمَدِ - وَنَامَ الْخَلِيُّ وَلَمْ تَرْفُدِ
وَبَاتَ وَبَاتَتْ لَهُ لَيْلَةٌ - كَلْبَلَةَ ذِي الْعَائِرِ الْأَرْمَدِ
وَذَلِكَ مِنْ نَبَا جَاءَنِي - وَخَبَرْتُهُ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ ”

“Esmud'da geçirdiğin gecen uzadı – Rahat olan uyudu, sense uykusuz kaldın

²⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eğâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2009), 28.

²⁵ Tabl, *Üslûbü'l-iltifât*, 25.

²⁶ Farzâne vd., “Mukâranetun tahlîliyye beyne ârâi'z-Zemahşerî ve Ebi's-Su'ûd havle'l-iltifât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, 40.

²⁷ Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât (Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş)*, 55.

²⁸ bk. Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât (Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş)*, 141.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 863.

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 787.

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 681.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 460.

³³ Örneğin, İsmail Durmuş, Türkiye Diyanet Ansiklopedisi'nde yazdığı “iltifât” maddesinde böyle der. bk. Durmuş, “İltifât”, 22/152 ; Ayrıca bk. Tabl, *Üslûbü'l-iltifât*, 11 ; Mehmet Dağ da Zemahşerî'nin bu kavramı kullanmadığına yönelik aynı tespitte bulunmuştur. bk. Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât (Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş)*, 97.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 29.

*O geceledi, gece de onunla geceledi – Adeta elemli gözlerle geceleyen bir uykusuzun gecesi misali
Bu, bana gelen bir haberden dolaydır – Ebü'l-Esved'den bana ulaşan bir haber.”*

Şair, birinci beyitte “لَيْلِكَ” ifadesiyle ikinci şahsa, ikinci beyitte “وَبَاتَ” ifadesiyle üçüncü şahsa ve üçüncü beyitte “جَاءَنِي” ifadesiyle birinci şahsa geçerek üç ayrı iltifât sanatı uygulamıştır. Şiirde geçen “لَيْلِكَ” (senin gecen) tabiriyle şair, aslında kendi gecesini ima etmektedir.³⁵

Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* incelendiği vakit, iltifât sanatının genel hatlarıyla muhatabın dikkatini çekmek,³⁶ münafıkları kınamak ve imanı vurgulamak,³⁷ azgınlıkları yüzünden insanları tehdit etmek ve uyararak,³⁸ azarlamayı daha vurgulu yapmak,³⁹ sözü çeşitlendirmek ve güzelleştirmek,⁴⁰ Allah'ın kudretini ve failliğini vurgulamak,⁴¹ üslûbu güçlendirmek ve korku uyandırmak,⁴² nasihati daha etkili kılmak⁴³ ve caydırıcı etki yaratmak⁴⁴ gibi çeşitli amaçlar etrafında yorumlandığı anlaşılmaktadır.

1.1. Gâipten Muhataba İltifât

Kur'ân'da sıkça rastlanan bir iltifât şekli olan “Gâipten Muhataba İltifât” cümle içerisinde zamirin üçüncü şahıstan ikinci şahsa değişmesidir. Bütün iltifât şekilleri için geçerli olan bu değişikliğin temel nedeni, muhatabın ilgisini canlı tutmak ve buradan hareketle konunun ehemmiyetini vurgulamaktır. Böylece odak nokta, üçüncü şahıs olarak bahsedilen kişiden ikinci şahsa yani muhataba çevrilir ve söz ona yönlendirilir. Zemahşerî, Fâtîha Sûresi'nde geçen şu âyetleri bu minvalde değerlendirmiştir:

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

“Hamd alemlerin Rabbi Allah'a aittir. O, rahmân ve rahîmdir. Din gününün sahibidir. Yalnız sana ibadet eder ve senden yardım dileriz.”⁴⁵

Burada ilk üç âyetteki ifadelerden de anlaşıldığı üzere gâib siyga kullanılmışken dördüncü âyetten itibaren “إِيَّاكَ” kelimesi ile muhatap siygasına geçiş yapıldığı görülmektedir. Zemahşerî'ye göre bu durumun amacı, muhatabın dikkatini yoğunlaştırarak mesajın etkili bir şekilde iletilmesini sağlamaktır.⁴⁶

Zemahşerî'nin, yine Nûr Sûresi'nin 53. âyetini de “gâipten muhataba iltifât” kısmında değerlendirdiği anlaşılmaktadır:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنِ آمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُلْ لَا تُفْسِمُوا طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

“Kendilerine emrettiğin takdirde, senle beraber çıkacaklarına dair büyük yemin ettiler. De ki boş yere yemin etmeyin, itaat belli bir şeydir, Allah bildiklerinizden haberdardır.”⁴⁷

Âyet “وَأَقْسَمُوا” ile başlayıp “أَيْمَانِهِمْ” kelimesi ile gâib siyga ile devam ederken birden “لَئِنِ آمَرْتَهُمْ” ve “قُلْ” ifadeleriyle muhatap siygaya geçiş yapıldığı görülmektedir. Zemahşerî'ye göre bu âyette gâib siyganın kullanıldığı kesim münafıklardır. Müellif, bu iltifâtın belâgatına ve estetik boyutlarına işaret ederken, onun anlamsal işlevinin savaşa katılacaklarına dair en kuvvetli yeminlerle söz veren münafıkları kınamak olduğunu belirtmiştir.⁴⁸

Bir diğer örnek ise Alak Sûresi'nin 6. ve 8. âyetlerinde geçmektedir:

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ أَن رَّاهُ اسْتَعْجَلَ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ

³⁵ Mollaibrahimoğlu, “Kur'ân-ı Kerim'de İltifat Sanatı”, 18.

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 28.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 721-722, 734.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 755, 1213.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1120.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 651, 831.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 658, 787.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 575.

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 863, 892-893.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1174.

⁴⁵ el-Fâtîha 1/2-5.

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 28 ; Zemahşerî'nin iltifât sanatı hakkındaki bu görüşünün ilerleyen sayfalarda da değineceğimiz üzere İbnü'l-Esîr eleştirmektedir. Ona göre âyetteki iltifâtın hikmeti dinleyicinin dikkatini celp etmek değil Allah'ın şanının yüceliğini göstermektir. bk. İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâ'ir*, 2/5-6.

⁴⁷ en-Nûr 24/53.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 734.

"Hayır, insan kendini yeterli görerek azgınlık eder. Kuşkusuz dönüş Rabbinedir."⁴⁹

Bu âyette, alışıldık kurallara göre, "رَأَى" ve "اسْتَعْنَى" fiillerinden sonra üçüncü şahıs zamirinin kullanılması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak burada "رَبِّكَ" (Rabbin) ifadesi kullanılarak iltifât sanatının uygulandığı görülmektedir. Zemahşerî, bu değişikliğin nedenini insanı tehdit etmek ve onu azgınlığın sonucuyla ilgili uyararak değerlendirmektedir.⁵⁰

Zemahşerî'ye göre benzer bir durum Şu'arâ Sûresi'nin 10. âyetinde de mevcuttur:

وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

"Hani Rabbin, Musa'ya zâlimler topluluğuna git diye çağrıda bulunmuştu. Firavun kavmine, hala sakınmazlar mı?"⁵¹

Âyette "وَإِذْ نَادَى" ifadesi kullanılarak gâip siygasıyla başlanmış, devamında ise "أَنْ ائْتِ" kelimesiyle muhatap siygaya geçiş yapılmıştır. Zemahşerî buradaki iltifâtın amacı ve önemi hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunur:

"...Bu, onlara yönelik bir azarlama ve yüzlerine vurulan bir öfke ile ilgilidir. Bu durumu, bir kişinin başkasının işlediği bir suçu yakın arkadaşına şikâyet ederken, suçlu kişi orada bulunduğunda görebiliriz. Şikâyet eden kişi öfkelenildiğinde, arkadaşına olan konuşmasını kesip doğrudan suçluya dönerek 'Allah'tan korkmuyor musun? İnsanlardan utanmıyor musun?' diyebilir. Eğer 'Bu hitap şeklinin faydası nedir? Çünkü Musa ile konuşma anında yapılan bu hitap ve hitap edilenler orada değiller; dolayısıyla bu konuşmadan haberdar değiller' dersiniz, şöyle cevap veririm: Bu hitap şeklinin, gönderilen kişilere doğrudan bir hitap gibi olması, onların önünde söylenmiş ve onların işitmesine bırakılmış gibi görünmesindedir. Zira bu, Musa tarafından onlara iletilecek, duyurulacak ve insanlar arasında yayılacak bir sözdür. Bu şekilde yapılan bir hitap, onların daha fazla takva sahibi olmaları için bir teşvik ve uyarıdır. Kâfirlerle ilgili indirilen birçok âyet, müminler için en büyük nasihat ve dikkate almadır; çünkü bu âyetler üzerinde düşünmek ve bu olaylardan ibret almak, onlara önemlidir."⁵²

Zemahşerî'ye göre Tahrîm Sûresi'nin 3 ve 4. âyetlerinde Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik hitabında da iltifât sanatı vardır. Zira Allah, üçüncü âyette Resul'ün eşlerine üçüncü şahıs zamiriyle hitap ettikten sonra, dördüncü âyette doğrudan iki eşini muhatap alarak ikinci şahıs zamiriyle hitap etmektedir:

وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَرْوَاحِهِ خَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ إِنَّ تَنُوبًا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ

"Peygamber, eşlerinden birine gizli bir şekilde bir söz söylemişti. Ancak hanımı, o sözü birilerine haber verip Allah da bunu Peygamber'e açıklayınca, Peygamber bir kısmını söylemiş, bir kısımdan da vazgeçmişti. Peygamber bunu kendisine haber verince hanımı: Bunu sana kim bildirdi? dedi. Peygamber: Bilen, her şeyden haberi olan Allah bana haber verdi, dedi. Şâyet her ikiniz de Allah'a tövbe ederseniz, (ne iyi olur). Çünkü kalpleriniz kaymıştı. Yine şâyet Peygamber'e karşı birbirinizi kollarsanız bilesiniz ki onun dostu ve yardımcısı Allah'tır, Cebrail ve müminlerin iyileridir. Bunlardan başka melekler de (ona) yardımcıdır."⁵³

Zemahşerî, söz konusu âyeti tefsir ederken, "إِنْ تَنُوبًا" ifadesinin Hz. Hafsa ve Hz. Aişe'ye yönelik bir hitap olduğunu ve burada iltifât sanatının kullanıldığını belirtir. Müellife göre bu iltifâtın sebebi, azarlanmanın daha belirgin, etkili ve kesin bir şekilde onlara yöneltilmiş olmasıdır.⁵⁴ Benzer şekilde Zemahşerî, Hz. Peygamber'in hanımlarının kimlerin (hangi akrabaların) yanında örtülerini açabileceklerini belirten Ahzâb Sûresi'nin 55. âyetinde de⁵⁵ iltifât sanatının uygulandığını belirtmektedir. Âyete bakıldığı

⁴⁹ el-Alak 96/6-8.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1213.

⁵¹ eş-Şuarâ 26/10.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 755.

⁵³ et-Tahrîm 66/3-4.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1120.

⁵⁵ لَا جُنَاحَ عَلَيْهِمْ فِي آبَائِهِمْ وَلَا أَبْنَائِهِمْ وَلَا إِخْوَانِهِمْ وَلَا أُمَّهَاتِهِمْ وَلَا أَوْلَادِهِمْ وَلَا أَوْلَادِ إِخْوَانِهِمْ وَلَا أَوْلَادِ إِخْوَانِهِمْ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانُ

"Peygamberin eşleri için babaları, oğulları, kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları,

zaman “لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ” (onlara günah yoktur) ve devamında birçok gâib siygayı temsil eden ifadeyle başlanmış, sonrasında “وَاتَّقِينَ اللَّهَ” (Allah’tan sakının) ifadesiyle muhatap siygaya geçiş yapılmıştır. Zemahşerî, buradaki zamir değişimini açıklarken iltifât kelimesi yerine “نقل الكلام” (sözün geçişi) ifadesini tercih etmekte ve sunları söylemektedir:

“Sonra gâipten hitaba geçilmiş ve “وَاتَّقِينَ اللَّهَ” (Allah’tan sakının) denilmiştir. Yani, emrolduğunuz perde arkasına geçme ve hakkında vahiy inen örtünme konusunda, gücünüz yettiğince ihtiyatlı davranın, bu sınırları koruyun, takva yolunu seçin. Örtülü iken yaptığınız ameller, örtüsüz olduğunuz zamanki amellerinizden daha iyi/güzel olsun, gizli (yaşadığınız) hayatınız açık olan hayatınızdan daha erdemli olsun. “إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ” (Allah tabii her şeye), yani gizli olana da açık olana da örtünün içinde olana da dışında olana da “شَهِيدًا” (şahittir). O’nun ilmi bakımından hiçbir hal fark etmez.”⁵⁶

Verilen örneklerin dışında birçok âyette “gâipten muhataba iltifât” örnekleri mevcuttur. Ancak Zemahşerî’nin tefsiri incelendiğinde söz konusu âyetlerin tefsirlerinde iltifât sanatına değinmediği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bunun sebebi müellifin, iltifât sanatı konusunda yeterli bilgi verdiğini düşünmesi, ayrıca tekrara düşmemek adına bu sanattan ölçülü bir şekilde bahsetmek istemesidir.

1.2. Muhataptan Gâibe İltifât

Bu iltifât çeşidi ikinci şahıs (muhatap) ile başlayan bir cümlenin üçüncü şahıs (gâib) ile devam etmesi suretiyle gerçekleşmekte olup Kur’ân’da örnekleri en az olan iltifât çeşitlerinden biridir.⁵⁷ Ancak Zemahşerî, tefsirinde bu konuya diğer iltifât çeşitlerine nazaran daha fazla değinmektedir. Müellif, Yûnus Sûresi’nin 22 ve 23. âyetlerini⁵⁸ tefsir ederken bu iltifât çeşidinin faydası ve amacı hakkında: “Bu durumun maksadı, mübalağa ve vurgudur. Adeta Allah, onların hallerine taaccüp etsinler ve bu uygun olmayan hallerini yadırgayıp ve kınasınlar diye bu hallerini başkalarına anlatmıştır”⁵⁹ ifadelerini kullanmaktadır.

Zemahşerî Nûr Sûresi’nin 12. âyetinde muhataptan gâibe iltifâtın olduğunu belirtmektedir:

لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ

“Bu iftirayı duyduğunuz vakit, mümin erkek ve kadınlar (din kardeşleri hakkında) hüsn-ü zanda bulunup ‘bu düpedüz iftiradır’ deselerdi ya.”⁶⁰

Bu âyette “سَمِعْتُمُوهُ” ifadesinden de anlaşıldığı üzere muhatap siygayla başlanmış, akabinde “وَقَالُوا” ifadesiyle gâib siygaya geçiş yapıldığı görülmektedir. Zemahşerî, bu iltifâtın amacı hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır:

“Kınamayı daha etkili hale getirmek ve imanı vurgulamak için iltifât üslûbu kullanılır. Bu yaklaşım, iman ortaklığının bir gereği olarak mümin erkeklerin diğer mümin erkekler aleyhine, mümin kadınların da diğer mümin kadınlar aleyhine hiçbir ayıplayıcı veya kınayıcı sözü onaylamaması gerektiğini belirtir. Bu üslûp, mümin bir kimsenin kardeşi hakkında dedikodu duyduğunda, şüphe ile değil, iyi niyetle karşılık vermesi gerektiğini ifade eder. Mümin, başka bir mümin hakkında daima iyi düşünmeli (hüsn-ü zan ile hareket etmeli) ve

kendi kadınları (kadın dostları) ve sahip oldukları cariyeleleriyle görüşmelerinde bir sakınca yoktur. Ancak yine de Allah’tan sakının. Şüphesiz ki Allah, her şeyi görüp bilendir.” (el-Ahzâb 33/55).

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 863.

⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Dağ, *Kur’an’da Üslûp Diyalektiği: İltifât (Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş)*, 211-213.

⁵⁸ هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَّتْ بِكُمْ بِهِمْ بِرِيحٍ طَبَّيَّةٍ وَفَرَحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِيفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِن لَّيُنَّ أَنْجِيَتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَكَارُوا بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ “Karada ve denizde yol alıp ilerleyişinizi sağlayan O’dur. Gemide olduğunuz esnada, hoş bir rüzgârla gemiler onları kaydırıp götürdüğü ve bu yüzden sevinç içinde oldukları sırada onları bir fırtına yakalar, üzerlerine her taraftan dev dalgalar gelmeye başlar, kuşatıldıklarını sanarlar, (işte o vakit) ‘Şayet bizleri bu felâketten kurtarırsan vallahi sana şükredenlerden olacağız’ diye - din ve ibadeti yalnız O’na özgü kılarak- Allah’a dua ederler. (Allah) onları kurtardığı vakit bir de görürsün ki buldukları yerde hak hukuk tanımazlar! Ey İnsanlar! Haddi aşmanız ancak sizin zararınızdır. Dünya hayatının geçici menfaati ...Sonra dönüşünüz bizedir, geldiğinizde size yaptıklarınızın ne olduğunu bildireceğiz.” (Yûnus 10/22-23).

⁵⁹ Müellif burada iltifât yerine “صرف الكلام” (sözün değişmesi) kelimesini kullanmaktadır. bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 460.

⁶⁰ Nûr 24/12.

'Hâşâ! Bu kesinlikle bir iftiradır!' diyebilmelidir. Böylece, gerçeği bilen biri gibi, o müminin masumiyetini açıkça savunan ifadeler kullanılmalıdır. Bu, güzel bir edeptir ve ne yazık ki çok az kişi tarafından uygulanmaktadır."⁶¹

Zemahşerî'ye göre Muhataptan gâibe iltifâtın bir başka örneği Rûm Sûresi'nin 39. âyetinde uygulanmıştır:

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لِيَرْزُقُوا فِيْ أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْزُقُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكْوَةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ

"İnsanların malları arasında artsın diye faiz ile her ne verirsiniz, Allah nezdinde artmaz. Ancak Allah'ın rızasına mazhar olmak için ne zekât verirsiniz verin, işte böyle yapanlar sevaplarını kat kat artıranlardır."⁶²

Âyet-i kerime, başlangıcında "آتَيْتُمْ" ve ardından gelen "تُرِيدُونَ" ifadeleriyle muhatap siygası kullanarak başlamış, cümlenin sonunda ise "فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ" lafızlarıyla gâip siygasına geçiş yapmıştır. Zemahşerî, bu âyette güzel ve faydalı bir iltifâtın olduğunu vurgular. Ona göre Allah, adeta meleklerle ve insanlara dönerek şöyle der: "Sadaka ve zekâtlarını Allah rızası için verenler, işte sevaplarını 'kat kat artıranlar onlardır.'" "فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ" Bu ifade, 'Sizlersiniz işte, sevaplarını kat kat artıranlar!' demekten daha iyi/güzel bir övgüdür."⁶³ Müellifin bu açıklamasından da anlaşıldığı üzere, iltifâtın belâgat içerisinde sözü güzelleştiren bir sanat olduğu görüşüne katıldığı görülmektedir. Benzer bir görüşü Kazvîni, Zemahşerî'ye referansta bulunarak: "Bil ki, iltifât, konuşmanın güzelliklerindedir. Zemahşerî'nin de belirttiği üzere, iltifâtın güzelliğinin sebebi, konuşmanın bir üslûptan başka bir üslûba geçmesiyle, dinleyicinin dikkatinin daha canlı tutulması ve ilgisini çekilmesinin, aynı üslûp üzerinde devam edilmesinden daha etkili olmasıdır"⁶⁴ ifadeleriyle dile getirmektedir.

Zemahşerî, Hz. Peygamber'e özel olarak helal kılınan evlilik durumlarının ve eşlerinin konu edildiği Ahzâb Sûresi 50. âyetini birçok müfessir gibi yine muhataptan gâibe iltifât bağlamında değerlendirmektedir. Âyet, "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ" ifadesi ile muhatap siyga ile başlar, sonlara doğru "إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ" ifadesi ile gâib siygasına geçiş yapar. Müellif bu iltifâtın amacı hakkında şu ifadeleri kullanır:

"Eğer daha önce muhatap kipi kullanılırken, Kendisini Peygamber'e bağışlar/hibe eder, Peygamber de onunla evlenmeyi isterse "إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ" cümlesinde neden gâip kipine geçilmiş? dersiniz, söyle derim: Bu, hükmün özel bir şekilde sadece Hz. Peygamber'e ait olduğunu vurgulamak içindir. Peygamber (النَّبِيُّ) lafzının kullanılarak bu dönüşün yapılması, bu tarz özel hükümlerin ona peygamberliğinden dolayı ikram edildiğini beyan etmek içindir. Peygamber lafzının tekraren kullanılması ise onu tazim içindir. Böylelikle, bu ikramı peygamber olduğundan dolayı hak ettiği net bir şekilde ortaya konmuş olmaktadır..."⁶⁵

1.3. Gâipten Mütakellime İltifât

Üçüncü şahıs (gâib) ile başlayan bir cümlenin birinci şahıs (mütakellim) ile devam ettirilmesiyle gerçekleşen bu iltifât, Kur'an-ı Kerim'de en çok örneği bulunan türdür.⁶⁶ Bu örneklerin hemen hemen hepsinde üçüncü şahıstan birinci çoğul şahsa iltifâtın olduğu görülmektedir. Bu tarz geçişlerde genellikle Allah'ın kendisinden "Allah", "Rab" gibi sıfatlar ve ifadelerle bahsettiğini ve bu ifadelerin O'nun sıfatlarından birini belirttiğini görmekteyiz. Ardından, konuşmasına kendisinden bahsederken zamiri değiştirerek devam eder ve kendini nitelendirir.⁶⁷ Bu tür bir iltifât, Kur'an dilinin doğasına uygun olarak iki güçlü unsuru öne çıkarır: Birincisi, yaratıcının kendisini konuşturduğu için birinci şahıs ifadesinin üçüncü şahıstan daha etkili olmasıdır. İkincisi ise, tekilden daha fazla güç ifade eden çoğulluk unsurunun kullanılmasıdır.⁶⁸

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 721-722.

⁶² er-Rûm 30/39.

⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 831.

⁶⁴ Kazvîni, *el-İzâh*, 69.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 860.

⁶⁶ Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık 140 âyette bu iltifâtın yer aldığı söylenmektedir. Daha fazla bilgi için bk. Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât (Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş)*, 208.

⁶⁷ Farzâne vd., "Mukâranetun tahtilîyye beyne ârâ'iz-Zemahşerî ve Ebi's-Su'ûd havle'l-iltifât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", 51.

⁶⁸ M. A. S. Abdel Haleem, "Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: Iltifât and Related Features in the Qur'an", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55/3 (1992), 413.

Zemahşerî, İsrâ Sûresi'nin ilk âyetinde⁶⁹ gâibten mütekellime iltifâtın olduğunu söylemekle birlikte, buradaki iltifâtın amacı ve önemi hakkında herhangi bir açıklamada bulunmaz. Söz konusu âyette hitabın üçüncü şahıs zamiriyle "الَّذِي أَسْرَى" (gece yolculuğuna çıkararak) başladığını görmekteyiz. Görüldüğü gibi, konuşmanın üçüncü şahıs zamiriyle devam etmesi beklenirken, aksine, konuşma üçüncü şahıs zamirinden birinci çoğul şahıs zamirine "بَارَكْنَا" (bereketlendirdiğimiz) geçerek iltifât yapılmıştır. Zemahşerî, bu âyette iltifât sanatının varlığına sadece işaret ederek şöyle der: "Bu şekilde aynı cümle içerisinde farklı şahıs zamirleri arasında geçiş yapmak, belâgat ilminin üslûplarından biri olan iltifât üslûbudur."⁷⁰

Bu iltifât çeşidine bir başka örnek ise Zemahşerî'ye göre Tâhâ Sûresi'nin 53. âyetinde yer almaktadır:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى

"O ki yeryüzünüzü sizler için beşik yapmış, orada sizlere yollar açmış ve sizler için suyu (yağmuru) indirmiştir. Bu şekilde biz de onunla (yağmur) sizler için çeşitli bitkilerden çiftler çıkarmışızdır."⁷¹

Bu âyetin başlangıcı üçüncü şahıs zamiri "جَعَلَ" (kıldı) ile başlamaktadır, ancak sonunda fiil üçüncü şahıs zamirinden birinci çoğul şahıs zamirine "أَخْرَجْنَا" (çıkardık) geçmektedir. Zemahşerî'ye göre bu zamir değişikliğinin amacı, bir yandan konuşmayı çeşitlendirmek, diğer yandan ise Allah'ın itaat edilmesi gereken bir varlık olduğunu ve diğer tüm varlıkların O'na itaat ettiğini, tüm türlerin O'nun iradesine tamamen boyun eğdiğini ve O'nun emrine kesinlikle karşı çıkmadığını ifade etmektir. Müellif'e göre benzer bir durum En'âm 6/99, Fâtır 35/27 ve Neml 27/60 âyetlerinde de mevcuttur.⁷² Nitekim Neml Sûresi'nin 60. âyetinin başlangıcı üçüncü şahıs fiili "خَلَقَ (yarattı)" ile başlamış, ardından konuşma tarzı "فَأَنْبَتْنَا" (bitirdik/yetiştirdik) fiiliyle birinci çoğul şahıs zamirine dönmüştür. Zemahşerî'ye göre bu iltifâtın faydası, fiilin yalnızca Allah'a ait olduğunu vurgulamaktır. Aynı zamanda, çeşitli özelliklere, renklere, tatlara, kokulara ve şekillere sahip olan bahçelerin, büyüleyici ve hoş bir güzellikle bitirilmesinin, sadece sudan meydana gelmesinin yalnızca Allah tarafından mümkün olduğuna işaret eder. Konu hakkındaki açıklamasında müellif şöyle bir değerlendirmede bulunur:

"Eğer 'Allah'ın, "فَأَنْبَتْنَا" (yetiştirdik) ifadesinde üçüncü şahıs zamirinden birinci şahıs zamirine geçerek kendisinden bahsetmesinin nüktesi/hikmeti nedir?' diye sorarsan, şöyle cevap veririm: Bu fiilin Allah'ın zatına has kılınmasındaki anlamın vurgulanması ve farklı renkleri, türleri, kokuları, tatları ve şekilleri olan bahçelerin güzelliği ve çekiciliği ile tek bir suyla yetiştirilebilmesinin ancak O'nun tek başına kudretiyle mümkün olduğunun bildirilmesidir. Dikkat edersen, Allah Teâlâ "مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا" (tek bir ağacını bile yetiştiremeyeceğiniz) buyurarak fiilin kendi zatına has kılınması manasını pekiştirmektedir. Buradaki olmak, 'yaratılışa uygun olmak' manasındadır ki Allah, bitirme fiilinin kendisinden başka biri tarafından gerçekleştirilmesinin imkânsız olduğunu ifade etmiştir. Nitekim hitap kipinin ardından (gâip kipiye geçilerek) kullanılan "بَلْ هُمْ" (bilakis onlar) ifadesi de onların görüşlerini hatalı bulma konusunda daha mübalağalı bir vurgu yapmaktadır."⁷³

Buraya kadar verilen örnekler incelendiğinde, âyetlerde gâip (üçüncü şahıs) kipinden mütekellim (birinci şahıs) kipiye yapılan iltifâtın genelde çoğul zamirlerle ifade edildiği anlaşılmaktadır. Ancak, Nahl Sûresi'nin 51. âyetinde birinci tekil şahıs zamir tercih edildiği görülmektedir. Bu tarz bir kullanımın, âyetteki mesajın vurgusunu ve etkisini artırmak amacıyla yapıldığı söylenebilir. Allah'ın büyüklüğünü ve kudretini ifade ederken çoğul zamir kullanımı, O'nun yüceliğini ve azametini vurgularken, tekil zamir kullanımı ise doğrudan ve güçlü bir kişisel hitap olarak dikkati çeker. İltifât sanatı kapsamında değerlendirilebilecek bu farklılıklar, Kur'an'daki üslûp zenginliğini/çeşitliliğini ve mesajların etkisini

⁶⁹ "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" "Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan, etrafını bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah, yücedir. Şüphesiz O, her şeyi hakkıyla işiten ve görendir." (el-İsrâ 17/1).

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 589.

⁷¹ Tâhâ 20/53.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 658.

⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 787.

artıran edebî sanatlardan sayılmaktadır:

وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ

*"Allah şunu dedi: İki İlah edinmeyin, O ancak tek ilahdır, o vakit yalnız benden sakının."*⁷⁴

Bu âyette üçüncü şahıs zamirinden birinci şahıs zamirine iltifât kullanılmıştır. Normalde üçüncü şahıs zamiri "هو" (o) kullanıldığında, ardından "فَارْهَبُونَهُ" (O'ndan/benden korkun) demesi beklenirdi. Ancak, burada üçüncü şahıs zamiri yerine birinci şahıs zamiri (فَائِيَّايَ) kullanılmıştır. Zemahşerî'ye göre, söz konusu âyette kullanılan bu iltifâtın amacı korku uyandırmaktır. Âyetteki ifade, "فَارْهَبُونَهُ" ifadesinden daha belîğ ve daha edebîdir. Dolayısıyla Zemahşerî, burada iltifâtın, muhataplara doğrudan bir uyarı ve korkutma amacı taşıdığını ve bu şekildeki bir geçişin, ifadenin etkisini artırdığını belirtir. Birinci şahıs zamiri kullanımı, muhataplar üzerinde daha derin bir etki bırakarak, Allah'ın emirlerinin ve uyarılarının doğrudan ve kişisel algılanmasını sağlar.⁷⁵

1.4. Mütakellimden Gâibe İltifât

Önceki sayfalarda da belirttiğimiz üzere Zemahşerî, iltifâtı tanımlarken sözün üç şekilde iltifâta konu olduğunu söylemişti. Halbuki müellifin tefsiri incelendiğinde bu üç iltifât dışında diğer iltifât çeşitlerine de değindiği görülmektedir. Ancak müellif, genelde söz konusu âyetleri yorumlarken iltifât kelimesi yerine cümle içerisinde zamirin değiştiğini belirten farklı ifadeleri tercih etmektedir. Bunlardan biri de zamirin mütakellimden gâibe geçişi şeklinde meydana gelen iltifâttır. Şu âyetler bu tarz iltifâta örnek olarak gösterilebilir:

طَهُ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْفَىٰ إِلَّا تَذَكُّرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَىٰ

*"Tâ-Hâ. Biz Kur'an'ı sen sıkıntı çek diye indirmedik. Ancak (Allah'tan) sakınanlar için bir öğüt olarak (indirdik). O, arzı ve yüce göğü yaratan tarafından peyderpey indirilmiştir."*⁷⁶

Âyet "مَا أَنْزَلْنَا" ifadesi ile mütakellim siyga ile başlarken devamındaki âyetlerde "لِّمَن يَخْشَىٰ" ve "مِّمَّنْ خَلَقَ" ifadeleriyle gâib siygaya geçişin olduğu görülmektedir. Zemahşerî âyeti yorumlarken iltifât kelimesini kullanmadan "ما فائدة النقلة من لفظ المتكلم إلى لفظ الغائب؟" (Mütakellim lafzından gâib lafzına geçişin faydası nedir?) şeklinde bir soru sorarak burada iltifâtın kullanılma amacını şu sözlerle izah etmektedir:

"Bunun epeyce faydası vardır. Bunlardan biri, konuşmada çeşitlilik sağlama ve bunun söze kattığı hoşluk ve güzelliştir. Bir diğer fayda, bütün bu sayılan sıfatların sadece gâip lafzı ile ifade edilmesidir. Ayrıca, burada "انزلنا" (indirdik) denilerek fiilin önce herkesin uyduğu Bir'e (Allah'a) izafe edilmesi suretiyle fiilin azameti gösterilmiştir. Daha sonra fiil, yücelik ve azamet sıfatlarının yegâne sahibine (Yüce Allah'a) nispet edilme suretiyle fiildeki büyüklük ikiye katlanmıştır. "انزلنا" (indirdik) ifadesinin Cebrail'in ve onunla inen meleklerin konuşmalarının aktarımı şeklinde olması da muhtemeldir. "السَّمَوَاتِ الْعُلَىٰ" (Yüce gökler) ifadesi, göklerin yüce sıfatı ile vasıflanması ve onların yaratıcısının muazzam kudretine delalet etmektedir."⁷⁷

1.5. Mütakellimden Muhataba İltifât

Zemahşerî'nin tarif ettiği üç çeşit iltifâtın dışında kalan bir diğer iltifât çeşidi de mütakellimden muhataba iltifâttır. Müellif yine burada iltifât kelimesini kullanmadan âyeti tefsir eder. Buna Yâsîn Sûresi'nin 22. âyeti örnek olarak gösterilebilir:

وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

*"Bana ne ola ki beni yaratana kulluk etmeyeyim. Halbuki hepiniz (sonunda) ona döndürüleceksiniz."*⁷⁸

Âyette "لَا أَعْبُدُ" ifadesi kullanılarak mütakellim siygasıyla başlanmış, devamında ise "تُرْجَعُونَ" kelimesiyle muhatap siygaya geçiş yapılmıştır. Zemahşerî'ye göre bu âyet, "وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" ifadesi de göz önünde

⁷⁴ en-Nahl 16/51.

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 575.

⁷⁶ Tâhâ 20/1-4.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 651.

⁷⁸ Yâsîn 36/22.

bulundurulup bağlama göre değerlendirildiği vakit “وَمَا لَكُمْ لَا تُعْبُدُونَ إِلَهِي فَطَرَكْتُمْ” (Size ne oluyor da yaratana kulluk etmiyorsunuz) şeklinde muhatap formuyla ifade edilmesi beklenirdi. Ancak, söz konusu şahıs (Habîb), kavmine nasihat etmeyi amaç edindiği halde, kendi nefesine de nasihat etmek ve hayretini dile getirmek için ifadeyi mütekellim (konuşan) formuyla sunmuştur. Müellife göre böyle bir kullanım, sözün (nasihatini) daha etkili olmasını sağlar.⁷⁹

1.6. Muhataptan Mütekellime İltifât

Zemahşerî'nin üç çeşit iltifât dışında değindiği son iltifât çeşidi muhataptan mütekellime iltifâttır. Bunun tek örneğini Sebe Sûresi 30. âyetinde görürüz. Müellif ilk üç iltifâta olduğu gibi bu âyetteki zamir değişikliğini açıklarken de iltifât kelimesini kullanır:

فَدُوُّوْا فَلَئِنْ زَيْدِكُمْ إِلَّا عَدَابًا

“Öyleyse tadın! Artık size azaptan başka hiçbir şey artırmayacağız.”⁸⁰

Âyette “فَدُوُّوْا” ifadesi kullanılarak muhatap siygasıyla başlanmış, devamında ise “زَيْدِكُمْ” kelimesiyle mütekellim siygaya geçiş yapılmıştır. Zemahşerî'ye göre “فَدُوُّوْا” (öyleyse tadın) ifadesi, onların (inkarcıların) hesap gününü ve Allah'ın âyetlerini inkâr etmelerinin sonucu olarak verilen bir cezadır ve bu âyet, şiddetin en üst düzeyini simgeler. “فَلَئِنْ زَيْدِكُمْ إِلَّا عَدَابًا” (Artık size azaptan başka hiçbir şey artırmayacağız) ifadesi, azabın artırılmasının kaçınılmaz olduğuna ve Allah'ın gazabının doruğa ulaştığına işaret eder. Müellife göre bu ifadenin, muhataptan (ikinci şahıstan) mütekellime (birinci şahsa) geçiş yapılarak “iltifât” tarzında gelmesi, muhatap üzerinde caydırıcı bir etki yaratır. Bu âyetin, cehennem ehline Kur'ân'da en ağır gelen âyet olduğu da Hz. Peygamber tarafından rivâyet edilmiştir.⁸¹

2. İltifât Sanatı Hakkında Zemahşerî'ye Yöneltilen Eleştiriler

Zemahşerî, her ne kadar iltifât sanatı hakkında kendisinden sonra gelen birçok âlimi etkilemiş ve bu sanata dikkate değer katkılarda bulunmuş olsa da bazı eleştirilere maruz kaldığı bir gerçektir. Söz konusu eleştiriler, Zemahşerî'nin iltifât sanatına yaptığı katkıları gölgede bırakmamakla birlikte, konu hakkındaki yorumlarının ve metodolojisinin tartışmalı yönlerini gözler önüne sermesi açısından önem arz etmektedir. Literatüre bakıldığı zaman, Zemahşerî'nin iltifât sanatı konusundaki fikirlerine yönelik en ağır eleştirileri İbnü'l-Esîr'in *el-Meşelû's-sâ'ir* kitabında buluruz. Daha önce de değinildiği üzere Zemahşerî, iltifâtın amaçlarından birinin sözde çeşitlilik sağlayarak dinleyicinin pür dikkat kulak kesilmesini sağlamak olduğunu söylemektedir. Onun bu görüşüne İbnü'l-Esîr şöyle diyerek karşı çıkmaktadır:

“Zemahşerî, (Allah rahmet eylesin) şöyle demiştir: ‘Gâipten (üçüncü şahıstan) muhataba (ikinci şahsa) dönüş, konuşmada çeşitlilik sağlamak ve üslûptan üslûba geçiş yapmak amacıyla kullanılır; bu da dinleyicinin ilgisini canlı tutmak ve onu uyanık kılmak içindir.’ Ancak, durum Zemahşerî'nin belirttiği şekilde değildir. Zira konuşmada üslûptan üslûba geçiş sadece dinleyicinin ilgisini aktif/canlı tutmak ve onu uyanık kılmak amacıyla olsaydı, bu, dinleyicinin tek bir üslûptan sıkıldığını ve başka bir üslûba geçildiğinde dinleme hevesini yeniden bulduğunu gösterirdi. Bu ise konuşmanın kalitesine zarar verir, ona bir övgü niteliği taşımaz; çünkü iyi bir konuşma olsaydı dinleyici sıkılmazdı (şeklinde bir intiba oluşabilirdi). Şayet Zemahşerî'nin söylediğini kabul etsek bile, bu yalnızca uzun konuşmalarda geçerli olurdu. Oysaki, Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde gâipten hitaba ve hitaptan gâibe geçişler, on kelimelik veya daha kısa ifadelerde bile yer almaktadır. Zemahşerî'nin üslûptan üslûba geçiş hakkında söylediği şey, sadece eski/önceki ve yeni/sonraki üslûp arasında bir fark yaratmak amacıyla değil, daha güzel olanı kullanma amacıyla yapılmalıdır. Bir konuşmada tamamen kısa veya uzun ifadeler kullanılmış ve üslûp değişmeden sürdürülmüşse, her iki kullanım da yerinde ve uygun olsa bile, üslûp geçişi olmadığından dolayı bunun estetik açıdan kusurlu

⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 892-893.

⁸⁰ en-Nebe 78/30.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1174.

olduğunu söyleyemeyiz. Bu görüş, içinde bazı sorunlar barındırır ve Zemahşerî gibi belâgat ve fesahat bilgisi olan birinin nasıl bu görüşe vardığını anlamak zordur. Benim görüşüme göre, hitaptan gâibe veya gâipten hitaba geçiş, ancak bu geçişi gerektiren bir fayda olduğunda yapılır. Bu fayda, sadece üslûptan üslûba geçişin ötesinde bir amaca hizmet eder. Ancak bu fayda belirli bir sınırla tanımlanamaz ve kesin bir kurala bağlanamaz. Yine de bazı örneklerle işaret edilebilir ve diğer durumlar bunlara kıyaslanarak anlaşılabilir. Örneğin, gâipten hitaba geçişin, muhatabın önemini ve büyüklüğünü artırmak için kullanıldığını gördük. Aynı durumun, yani zıddının, hitaptan gâibe geçişte de kullanıldığını gördük. Bu nedenle, bu tür konuşma üslûbunun kullanılma amacının tek bir sebebe dayanmadığını anladık. Aksine, bu ifade edilmek istenen anlamın önemine bağlıdır ve bu anlam çok çeşitli yollarla ifade edilebilir. Dolayısıyla, iltifât sanatı, bulunduğu bağlama göre getirilir ve bu bağlamın gerektirdiği şekilde kullanılır.”⁸²

Konu hakkında Yahyâ b. Hamza el-Alevî (öl. 749/1346),⁸³ Zemahşerî'nin iltifâtın önemine dair görüşlerini savunmakta ve İbnü'l-Esîr'in bu konudaki eleştirilerini şu ifadelerle yersiz bulduğunun altını çizmektedir:

“Konuşma içerisinde iltifât sanatının kullanılmasının sebebi, dinleyiciyi gafletten uyandırmak ve onu bir konuşmadan diğerine geçirerek heyecanlandırmaktır. Dinleyici bazen bir üslûptan sıkılabilir, bu nedenle başka bir üslûba geçmek dinleyiciyi dinlemeye teşvik eder ve onu söylenenleri pür dikkat dinlemeye yönlendirir. Zemahşerî'nin söylediği şey gâyet doğrudur ve belâgatın amaçlarına işaret eder. Bu görüş, hitabet ustalarının uygulamalarıyla da desteklenir. Belâgat ilimlerinden bir kısmıyla uğraşan bir kimse, Zemahşerî'nin söylediklerinin güçlü ve doğru olduğunu hemen fark eder. Buna karşın, İbnü'l-Esîr, Zemahşerî'nin söylediklerine iki açıdan itiraz etmiştir: Birincisi, iltifâtın sadece dinleyiciyi canlandırmak için kullanıldığını söylemiştir. İbnü'l-Esîr, sözlerin fasih (açık ve anlaşılır) olduğu sürece sıkıcı olmayacağını iddia eder. Ancak bu görüş yanlıştır ve belâgatın amaçlarını anlamamaktır. Çünkü bu, sözlerin fasihliğini ortadan kaldırmaz veya belâgat (değerini) eksiltmez. Dolayısıyla, iltifâtın terk edilmemesi (uygulanması) belâgatı artırır ve güzelleştirir. İkinci olarak, İbnü'l-Esîr, Zemahşerî'nin sözlerinin sadece uzun konuşmalarda geçerli olduğunu iddia etmiştir. Oysa, iltifât hem kısa hem de uzun konuşmalarda kullanılabilir. Bu görüş de yanlıştır çünkü Zemahşerî, iltifâtın sadece uzun konuşmalarda iyi olduğunu söylememiştir. O, iltifâtın dinleyiciyi uyandırma ve canlandırma işlevini vurgulamıştır ve bu işlev, konuşma kısa ya da uzun olsun, her iki durumda da geçerlidir. Bu nedenle, İbnü'l-Esîr'in sözleri Zemahşerî'nin kastettiği şeyle ilgili değildir... Ne yazık ki, İbnü'l-Esîr, Zemahşerî'nin belâgat ve fesahat bilgisini görmezden gelmiş ve onun söylediklerinin değerini (derinliğini/özünü) anlamamıştır. Zemahşerî'nin söylediği şey belâgatla uyumlu ve belâgatı güçlendiren bir anlam taşıırken, İbnü'l-Esîr'in eleştirileri belirsiz ve anlamsızdır.”⁸⁴

Mesele hakkında İbnü'l-Esîr'e bir diğer itiraz ise Hasan Tabl'a⁸⁵ aittir. Ona göre İbnü'l-Esîr, Zemahşerî'yi bu konuda eleştirirken hakkaniyet sınırlarını aşmıştır. Çünkü iltifât olgusu okuyucunun dikkatini çekmek ve alışılmadık bir dil yapısıyla onun ilgisini çekmek açısından tartışmasız etkileyici olan üslûp özelliklerinden biridir. Ayrıca, İbnü'l-Esîr'in eleştirisinden anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî, iltifâtın kıymetini sadece okuyucunun ilgisini çekmekle sınırlı tutmamış, aksine, bizlerin gördüğü üzere, onun ifade

⁸² İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâ'ir*, 2/4-5.

⁸³ Önemli bir âlim, mutasavvıf ve özellikle belâgat alanında çalışmalar yapmış bir şahsiyettir. Zeydî mezhebine mensup bir din âlimi olan Yahyâ b. Hamza, Yemen ve Hicaz bölgelerinde yaşamış, fıkah, kelâm, dilbilgisi ve belâgat gibi çeşitli İslâmî ilimlerde uzmanlaşmıştır.

⁸⁴ Alevî, *et-Tirâz*, 2/72.

⁸⁵ Hasan Tabl, modern dönemde Arap dili ve edebiyatı, belâgat ve Kur'ân tefsiri gibi alanlarda önemli çalışmalara imza atmış bir araştırmacı ve akademisyendir. Belâgat sanatı, özellikle de iltifât ve diğer edebi sanatlar üzerine çalışmaları ile tanınmaktadır.

gücüne veya özel işlevine de işaret etmiştir.⁸⁶ Yazdığı bir makalede bu konuya değinen Süleyman Mollaibrahimoğlu'na göre İbnü'l-Esîr, söz konusu eleştirilerinde haklı olabilir. Ancak Zemahşerî, bu görüşüyle iltifât sanatının sadece bir hikmetine ve faydasına değinmiştir.⁸⁷ Doğrusu, Zemahşerî'nin tefsiri incelendiğinde iltifât sanatının birçok fayda ve hikmetine atıfta bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim çalışmamızın önceki sayfalarında bu konuya temas ettik. Özetle İbnü'l-Esîr'in Zemahşerî'ye yönelik bu eleştirisinin, belâgatte üslûp değişikliklerinin sadece dinleyicinin dikkatini çekmek ve sözü daha güzel kılmak için değil, daha anlamlı ve derin nedenlere dayandığını savunmaya yönelik olduğu söylenebilir. Zemahşerî'nin görüşü, pratik bir amaca hizmet ederken, İbnü'l-Esîr bu geçişlerin dilin derin anlamlarını ve bağlamını yansıtmaya gerektiğini vurgular. Söz konusu eleştiriler, iltifât sanatının ve üslûp değişikliklerinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair farklı perspektifleri ortaya koyar. Zemahşerî'nin pratik yaklaşımı ile İbnü'l-Esîr'in daha derin ve bağlamsal analizi, iltifât sanatının zenginliğini ve çok yönlülüğünü gösterir. Dolayısıyla İbnü'l-Esîr'in Zemahşerî'ye yönelttiği eleştiriler, iltifât sanatının daha iyi anlaşılması ve daha etkili kullanılmasına yönelik bir çağrı olarak da anlaşılabilir.

Sonuç

İltifât sanatının Kur'ân-ı Kerim'de sıkça kullanılan bir üslûp olduğu ve Arap belâgatında pek çok âlimin dikkatini çeken bir konu olduğu tartışmasız bir gerçektir. Ancak, literatürde bu kavramla ilgili birçok tanımın ve çeşitli görüşlerin mevcut olduğu görülmüştür. Bu tanımlar, bir süre Arap belâgatında hâkim olmuştur. Ancak Zemahşerî, akılcı yöntemi benimseyen ve derli toplu analizler içeren tefsirinde bu terime dair kesin bir tanım ortaya koymuştur. Zemahşerî, konuşmanın bağlamına göre iltifâtın anlamsal işlevini açıklamış ve o zamandan beri âlimler, müfessirler ve eleştirmenler onun görüşlerini takip etmişlerdir.

Zemahşerî iltifâtı, âyetlerin öne çıkarılması ve muhatabın dikkatini çekmek amacıyla kullandığını belirtmiştir. Bu, konuşmanın rutinini bozarak, dinleyicinin veya okuyucunun dikkatini daima canlı tutan bir husustur. Müellif burada iltifâtın iletişimdeki önemini ve işlevselliğini temel hatlarıyla ortaya koymuştur. Ayrıca onun iltifâtı, âyetlerin bağlamından hareketle konuşmaya anlamsal bir boyut ve derinlik kazandıran bir sanat olarak gören yaklaşımının nasların hikmetlerini kavrama noktasında okuyucuya bütüncül bir bakış açısı kazandırdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Zemahşerî, bu sanatın sadece yüzeysel bir üslûp değişikliği olmadığını, aynı zamanda âyetlerin anlamlarını derinleştirdiğini vurgulayarak bu konuda literatüre ivme kazandırmıştır. Öte yandan müellifin iltifâtı, Kur'ân'ın dilini ve üslûbunu zenginleştiren bir özelliğe sahip bir sanat olarak gören yaklaşımı dikkate değerdir. Zira belâgatın temel amaçlarından biri de ilahi hitabın bağlamını en iyi şekilde ortaya koyarak verilen mesajı etkili bir formda muhataba açıklamaktır. Bu bakımdan Zemahşerî'nin temel kaygısının Kur'ân-ı Kerim'in âyetlerinin belâgat inceliklerini tespit ederek okuyucuya aktarmak olduğu söylenebilir.

Zemahşerî'nin, bu sanatın Arap belâgati üzerindeki etkisini vurgulaması ve iltifâtın çeşitli biçimlerde nasıl kullanıldığını âyetler üzerinden göstermesi konuyu örnekler üzerinden pratiğe dökmek açısından önem arz etmektedir. O, iltifâtın üslûp çeşitliliği sağlayarak mesajın daha etkili bir şekilde iletilmesine katkıda bulunduğunu savunmuş ve bu sanatı Kur'ân'daki âyetler üzerinden somut örneklerle desteklemiştir. Zemahşerî'nin bu yaklaşımı, iltifâtın sadece bir üslûp değişikliği değil, aynı zamanda muhatap üzerinde güçlü bir etki bırakma amacını taşıdığını göstermektedir. Onun iltifât sanatını bu zaviyeden yorumlaması, Kur'ân tefsirine teferruatlı bir yaklaşım sunduğu ve bu sanatın Arap belâgatındaki önemini bir kez daha vurguladığı anlaşılmaktadır. Bu da iltifât sanatının tefsirine kattığı anlam ve yorum derinliğinin önemini bir kez daha kanıtlar niteliktedir.

Zemahşerî'nin konu hakkındaki yaklaşımları, kendisinden sonra gelen çoğu âlim ve müfessirin iltifât sanatını ele alış biçimlerine de önemli bir temel oluşturmuş olsa da birtakım eleştirilere de maruz kaldığı

⁸⁶ bk. Tabl, *Üslûbü'l-iltifât*, 27.

⁸⁷ Mollaibrahimoğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de İltifât Sanatı", 20 ; Yine benzer itirazlar için bk. Mahcûb el-Hasen Muhammed, "Kur'ân'ı Kerim'de İltifât Sanatı: Faydaları ve Amaçları", çev. Mustafa Şentürk - Kasım Altuntaş, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013), 171-172 ; Kınar, "Belagatta İltifât", 104 ; Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât (Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş)*, 65.

görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Esîr, Zemahşerî'nin iltifâtın yalnızca dikkat çekme amacı taşıdığını ve bu yöntemlerin konuşmanın kalitesine zarar verebileceğini öne sürerek ona itiraz etmiştir. Ayrıca, iltifâtın sadece uzun konuşmalarda değil, her tür konuşmada geçerli olması gerektiğini savunmuş, ancak bu konuda çeşitli itirazlarla karşılaşmıştır. Bu itirazların hemen hemen tamamı Zemahşerî'nin iltifât sanatı hakkındaki yorumlarını destekler mahiyette olmuştur. Zira, iltifât sanatının yalnızca dinleyicinin ilgisini çekmekle kalmadığı, aynı zamanda konuşmanın derinliğini ve bağlamını da etkilediği Zemahşerî'nin tefsirinde konu hakkındaki açıklamalarından anlaşılmaktadır. Bunun yanında İbnü'l-Esîr'in Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirilerin arka planına baktığımızda, belâgat anlayışlarındaki farklılıkların bu tartışmaların merkezinde olduğunu söyleyebiliriz. Zemahşerî, iltifât sanatını konuşmanın etkileyciliğini artıran pratik bir araç olarak görürken, İbnü'l-Esîr bu sanatı daha derin bir anlam ve bağlamla ilişkilendirir. İbnü'l-Esîr, sözün estetik değerinin dinleyiciyi sadece uyanık tutmak veya ilgisini çekmekten daha fazlası olduğunu, üslûp değişimlerinin konuşmanın anlamını ve bağlamını zenginleştirmek için kullanılması gerektiğini savunur. Bu eleştiri, belâgatın sadece teknik bir araç olmanın ötesinde, anlamı ve mesajı daha derin bir şekilde iletme amacını taşıması gerektiğine dair bir perspektifi yansıtır. Zemahşerî'yi eleştirirken, İbnü'l-Esîr'in belâgatın estetik ve anlam boyutlarını ön plana çıkardığını görürüz. Zemahşerî'nin iltifât sanatına getirdiği yaklaşımı, sadece retorik bir teknik olarak değil, konuşmanın ve mesajın etkisini artırma aracı olarak sunar. İbnü'l-Esîr ise, üslûp geçişlerinin sadece dinleyiciyi uyanık tutmak amacıyla değil, ifade edilen anlamın derinliği ve bütünlüğü açısından daha kapsamlı bir düşünceyi içermesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda İbnü'l-Esîr'i, Zemahşerî'nin metodolojisine ve retorik anlayışına alternatif bir perspektif sunan bir eleştirmen olarak değerlendirebiliriz. Onun eleştirileri, belâgatın daha kapsamlı bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması gerektiğine dair önemli bir tartışmayı başlatır. Dolayısıyla Zemahşerî'ye yöneltilen söz konusu eleştiriler, iltifâtın çok yönlülüğünü ve etkili kullanımını anlamamız ve bizlere farklı bakış açıları sunması açısından dikkate değerdir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- Abdel Haleem, M. A. S. "Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: Iltifât and Related Features in the Qur'ân". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55/3 (1992), 407-432.
- Al-Badani, N. A. vd. "Semantic and Stylistic Problems Encountered in Translating Qur'anic Digression 'Iltifât' into English: A Contrastive Linguistic Study". *International Journal of Linguistics, Literature and Translation* 5/2 (2022), 9-15.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza. *eş-Tırâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hağâiki'l-i'câz*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsûriyye, 2002.
- Arpaçukuru, Osman. "Meâller İltifât Sanatını Yansıtır mı? -Mâzi ve Muzâri Fiil Kipleri Arasındaki İltifât Sanatı Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (15 Aralık 2020), 1429-1454.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-şinâ'ateyn: el-kitâbe ve ş-şir*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Dağ, Mehmet. *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât (Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş)*. Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008.
- Dinçer, Ferit. "Kıraat Farklılığından Dolayı Oluşan Zamir İltifati: Zemahşerî Örneği". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/5 (2019), 245-254.
- Durmuş, İsmail. "İltifât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Farzâneh, Seyyid Bâbek vd. "Muğâranetun tahliyye beyne ârâi'z-Zemahşerî ve Ebi's-Su'ûd havle'l-iltifât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelletu'l-Kulliyeti'l-İslâmiyyeti'l-Câmi'a* 2/63 (2021), 33-56.
- Gülnihâl, Mehmet. *Arap Belâgatında Sözün Muktezâ-yı Zâhirin Dışına Çıkması*. ed. Nihat Tarı. Ankara: İlahiyât, 2022.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1883.

- İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin. *el-Câmi'u'l-kebîr fî şinâ'ati'l-manzûm mine'l-keâm ve'l-mensûr*. thk. Mustafa Cevâd - Cemîl Saîd. Bağdat: Matbaatu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1956.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin. *el-Meşelû's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Kahire: el-Halebî, 1939.
- İbnü'l-Mu'tez, Abdullah b. *Kitâbü'l-bedî'*. nşr. İgnatius Kratchkovski. Beyrut: Dâru'l-Messîre, 3. Basım, 1982.
- Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Dâru'l-Cil, 5. Basım, 1981.
- Kazvînî, Celâlüddîn Muhammed b. Hatîb. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa: el-me'ânî el-beyân el-bedî'*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kınar, Kadir. "Belagatta İltifat". *Bilimname : Düşünce Platformu* 3/8 (Şubat 2005), 75-106.
- Kırcı, Recep. "el-Kazvînî'nin Telhîşü'l-miftâh İsimli Eserinde İltifât Sanatı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 237-253.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Kur'ân-ı Kerim'de İltifat Sanatı". *Diyanet İlmî Dergi* 33/1 (1997), 15-35.
- Muhammed, Mahcûb el-Hasen. "Kur'ân'ı Kerîm'de İltifât Sanatı: Faydaları ve Amaçları". çev. Mustafa Şentürk - Kasım Altuntaş. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013), 168-180.
- Özdaş, Haşim. "Kur'ân Tercümelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (30 Haziran 2020), 93-113.
- Özdaş, Haşim. "Kur'an Yolu Meali'nde İltifât Sanatının Türkçeye Tercüme Edilmesi Bakımından İyileştirme Örnekleri". *Meallerde Geliştirilmeye Açık Alanlar Çalıştay Tebliğ Metinleri*. ed. Bayram Köseoğlu - Mustafa Güvenç. 1051-1115. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1984.
- Tabl, Hasan. *Üslûbü'l-iltifât fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998.
- Yüksel, Ahmet. "Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (2010), 63-85.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. *el-Keşşâf 'an haqâiki gâvâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2009.

Kûfe Nahiv Ekolünde Bir Öncü: Muâz el-Herrâ ve İlmî Kişiliği

A Pioneer in the Kufa Grammar School: Mu'adh al-Harra and His Scientific Personality

CENGİZ PARLAK

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Adıyaman University, Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric Department

Adıyaman, Türkiye

cparlak@adiyaman.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6247-1762

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 19. 08. 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 05. 11. 2024

Yayın Tarihi | Published: 15. 12. 2024

Atıf / Cite as

Parlak, Cengiz. "Kûfe Nahiv Ekolünde Bir Öncü: Muâz el-Herrâ ve İlmî Kişiliği". *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (Aralık 2024), 90-108. <https://doi.org/10.54893/vanid.1535775>

Parlak, Cengiz. "A Pioneer in the Kûfa Grammar School: Muâdh al-Herrâ and His Scientific Personality". *Van Journal of Divinity* 12/21 (December 2024), 90-108. <https://doi.org/10.54893/vanid.1535775>

İntihal / Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Kûfe Nahiv Ekolünde Bir Öncü: Muâz el-Herrâ ve İlmî Kişiliği

Öz

Kûfe şehri İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren dinî ilimlerle iştigal edip bu ilimleri geliştirmesiyle ön plana çıkmış bir şehirdir. Bu ilimler ilk başlarda dinî ilimler ile sınırlıyken İslâm coğrafyasının genişlemesi sonucu giderek çeşitlenmeye başlamıştır. Zira Arapların Bizans ve Sasanî imparatorluklarıyla karşılaşması sadece mücadeleyi doğurmamış, onların kültürleriyle tanışmalarını da sağlamıştır. Bu temas sonucu İslâm dünyasındaki ilim havzası farklı kültürlerdeki ilimlerle dolmaya başlamıştır. Bu coğrafi genişlemenin olumlu tarafları olduğu gibi olumsuz yönleri de olmuştur. Bu olumsuz yönlerden biri de fethedilen topraklardaki yabancı halklarla karışan Arapların dillerinin bozulması ve bu bozulmanın Kur'ân okuyuşuna da sirayet etmesidir. Bu olumsuz duruma karşı Basra şehrinde nahiv ilmi ile ilgili çalışmalar ortaya çıkmış ve bu çalışmalar bir asır sonra Kûfe şehrinde görülmüştür. Kûfe şehrinde de ilgi gören nahiv ilmi ile ilgili Kûfeli nahivcilerin yoğun ve yenilikçi çalışmaları sonucunda Kûfe nahiv ekolü teşekkül etmiştir. Kûfe nahvinin ekolleşmesinde en büyük rolü Kisâî ve öğrencisi Ferrâ oynamıştır. Kisâî ve Ferrâ'dan önce de Kûfe'de nahiv çalışmaları ve dersleri olsa da bu çabalar ekolleşmeyi sağlayacak veya Basra nahiv ekolüyle rekabet edecek düzeyde olmamıştır. Bu dönemde ön plana çıkan isimlerden biri de Muâz el-Herrâ'dır. Hayatı hakkında fazla malumat olmayan Muâz el-Herrâ; nahiv, sarf, dil, tefsir, hadis, kıraat ve şiir gibi ilim dallarıyla ilgilenmiştir. Ayrıca Muâz el-Herrâ, Kûfe nahvinin erken dönemlerinde nahivle iştigal edip dersler vermesi ve Kûfe nahvinin ekolleşmesini sağlayan Kisâî ve Ferrâ gibi âlimlere hocalık yapması bakımından Kûfe'nin nahiv tarihinde göze çarpan önemli şahsiyetlerden biri olmuştur. Bu çalışmada ülkemizde kendisiyle ilgili müstakil bir çalışmaya rastlamadığımız Muâz el-Herrâ'nın hayatı, kaynaklara yansıdığı kadarıyla ilmî kişiliği ve görüşleri hakkında malumat sunulmuş ve sarf ilminin kurucusu olup olmadığı konusu irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Nahiv, Sarf, Kûfe Nahiv Ekolü, Muâz el-Herrâ.

A Pioneer in the Kûfa Grammar School: Muâdh al-Herrâ and His Scientific Personality

Abstract

The city of Kûfa has come to the forefront since the early periods of Islam by dealing with religious sciences and developing these sciences. While these sciences were initially limited to religious sciences, they gradually began to diversify as a result of the expansion of the Islamic geography. Because the Arabs' encounter with the Byzantine and Sassanid empires did not only lead to struggle but also allowed them to get to know their cultures. As a result of this contact, the scientific basin in the Islamic world began to be filled with sciences from different cultures. This geographical expansion had both positive and negative aspects. One of these negative sides was the deterioration of the languages of the Arabs who mixed with foreign peoples in the conquered lands and the spread of this deterioration to the reading of the Quran. In response to this negative situation, studies on grammar sciences emerged in the city of Basra and were transferred to the city of Kûfa a century later. Kûfa grammar school was formed as a result of the intensive work of grammarians from Kûfa regarding grammar science, which also attracted attention in the city of Kûfa. The greatest share in the transformation of Kûfa grammar into a school belongs to al-Kisâî and his student al-Farrâ. Although there were grammar studies and lessons in Kûfa before al-Kisâî and al-Farrâ, they were not at a level that would ensure the transformation into a school or compete with Basra grammar school. Muâdh al-Herrâ is one of the pioneers of Kûfa grammar school. Muâdh al-Herrâ, about whose life there is not much information, was interested in scientific fields such as syntax grammar, language, tafsir, hadith, recitation and poetry. Muâdh al-Herrâ is one of the important figures in the history of Kûfa grammar, as he dealt with grammar in the early periods of Kûfa grammar, gave lessons and taught scholars such as al-Kisâî and al-Farrâ, who helped developing the school of Kûfa grammar. In this study, the life of Muâdh al-Herrâ, about whom we have not come across any independent study, is presented, in the context of his scientific views as reflected in the sources, information about his scientific personality is presented and the issue of whether he is the founder of the sarf is examined.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Nahv, Sarf, Kûfa Nahv School, Muâdh al-Herrâ.

Extended Abstract

Muâdh al-Herrâ is an important figure in the history of Kûfa grammar school. His teachings to al-Kisâî and al-Farrâ, who transformed Kûfa grammar school into a school, and his views on nahv and sarf played a role in the formation of the Kûfa grammar school, have placed him in an important place in the history of Kûfa grammar. When we look at the

narrations about him, we see that he was interested not only in grammar but also in many branches of science that were popular in his time. Tafsir, hadith, recitation, poetry, language, nahv and sarf are among these branches of science. The fact that he had views on these fields shows that he was a versatile scholar.

Muâdh al-Herrâ was interested in poetry as well as in the sciences of his time. His poems are quoted in the sources. Although the number of these poems is not many, it is understood that they were generally written about events he considered important in his own life. His poems have different themes. However, the fact that his poems resemble the poems composed by grammarian is a striking detail about his poems.

Another issue about Muâdh al-Herrâ is the issue of his being the founder of the science of sarf. When classical sources are examined, no information is found regarding Muâdh al-Herrâ being the founder of the science of sarf. al-Suyûtî was the first to state that Muâdh al-Herrâ was the founder of the science of sarf, and it has been understood that some scholars who came later also voiced this claim. However, the fact that the science of grammar first emerged in Basra, that the science of nahv cannot be considered independently of the science of sarf and that some scholars of Basra who lived before Muâdh al-Herrâ had opinions and authored articles on the science of sarf refute the claim that Muâdh al-Herrâ was the founder of the science of sarf. al-Suyûtî claim that Muâdh al-Herrâ was the founder of the science of sarf is perhaps due to a narration that happened to Muâdh al-Herrâ and is related to the field of sarf. On the other hand, the issue of whether Muâdh al-Herrâ was the founder of the science of sarf has also been evaluated by modern researchers. It is seen that researchers such as Mahdi al-Mahzumi, Shawkî Dayf and Abdullatif Muhammad al-Khatib, whose opinions were consulted in this study, rejected Muâdh al-Herrâ's being the founder of the science of sarf.

Among these researchers, Mahdi al-Mahzumi claimed that there was no scholar who could be considered a grammarian in true sense before al-Kisâ'î and al-Farrâ and rejected Muâdh al-Herrâ's being the founder of the science of the sarf. Shawkî Dayf touched upon this issue in two different studies. He stated that Muâdh al-Herrâ received grammar training in Basra, that there were not many sarf views attributed to Muâdh al-Herrâ in old grammar books, and that it was wrong to claim that Muâdh al-Herrâ was the founder of the science of the sarf based on one claim. Abdullatif Muhammad al-Khatib criticized al-Suyûtî for considering Muâdh al-Herrâ as the founder of the science of sarf based on only one narration. Because, he stated that there had been many debates about the field of sarf in history, and rejected Muâdh al-Herrâ's being the founder of the science of the sarf. On the other hand, there are also researchers who do not express a definite opinion that Muâdh al-Herrâ is the founder of the science of sarf. It is possible to count researchers such as al-Tantâwî, Brockelmann and Ahmed Makki al-Ansari in this group.

Muâdh al-Herrâ has views in the fields of nahv, sarf, language, recitation and interpretation that are reflected in the sources. It is considered that these views played a role in shaping the general framework of Kūfa grammar school. Because these views of Muâdh al-Herrâ shaped the views of the students he trained. As a result of the scans, "The Expression of "زُبُّ" Expressing Scarcity", "The Expression of "عم" Considering it as "Blindness of the Heart", "The Expression of "الولد" Indicating Singular and Plural Meanings", Pronunciation of the Word "شَق", "The Meaning of the Word "كره" Changing Depending on Its Pronunciation", "The Issue of "متى" Being a Name and a Letter", "The Issue of "حائية" – "حاوية" and "Lam-ı Tekîd" Being the Equivalent of the Letter "Bâ" in the Nafy Sentence" were determined as Muâz el-Herrâ's nahv and sarf views. In addition to his nahv and sarf views on these issues, the subjects of "The Interpretation of the Verse "فَالْمَذْبُوحَاتُ آمُرًا", "The Interpretation of the Word "البرد", "The Syntax of the Name of the Mawsûl "أبي" are also seen as Muâdh al-Herrâ's views on interpretation and recitation. It has been seen that Muâdh al-Herrâ was not influenced by anyone in his views on different areas and did not refrain from expressing his views that he thought were more correct, even if they were contrary to the issues on which there was consensus.

There is a conflict of sources regarding the works written by Muâdh al-Herrâ, a pioneer scholar in the formation of Kūfa school. While some sources claim that he wrote works in the fields of nahv and sarf some sources claim the opposite. Although there is no clarity on this issue, it is possible that even if there were works written by Muâdh al-Herrâ, they may have been lost over time. On the other hand, the fact that the name of any of his books is not mentioned in the sources may also suggest that he did not have any books.

In this study, Muâdh al-Herrâ's life, scientific personality, the issue of whether he was the founder of the science of sarf or not, and his views on nahv, sarf, language, interpretation and recitation were examined in the light of the information in the sources. In these studies, an attempt was made to reach a conclusion based on classical and modern sources. As a result of these studies, it has been seen that Muâdh al-Herrâ has an important place in the history of Kūfa grammar, that he has views in different fields that are especially based on Kūfa people, and that the claim that he is the founder of the science of sarf is not based on solid foundations.

Giriş

Basra ve Kûfe nahiv ekolleri Arap dilinin kurallarının tespitinde önemli çabalar harcamış iki nahiv ekolüdür. Arapların yabancı milletlerle karışması neticesinde Arap dilinde “lahn” adı verilen bozulmalar baş göstermiş ve Arap coğrafyasında hicrî birinci asırdan itibaren Arapça'nın kurallarının tespiti için yoğun çalışmalar başlamıştır.¹ Bu çalışmalar öncelikle Basra şehrinde başlamış ve yaklaşık bir asır sonra Kûfe şehrine geçmiştir. Basra şehrinde ilk başlarda Kur'ân öğretimi, okunuşu, ayetlerinin tefsirine odaklanan çalışmalar başlamış daha sonra bu çalışmalar nahiv ve dil alanına kaymıştır. Kûfeli nahivciler ise bu zaman diliminde Basralı nahivcilerden ders aldıkları ve öğrendikleri şeyleri onlardan değişik şekilde yorumlayarak nahiv alanında farklı yöntemler izlemiş ve süreç içerisinde onlardan farklılaşarak Kûfe nahiv ekolünün temelini atmışlardır. Arap dili kurallarının tespiti sürecinde bu iki ekol pek çok konuda münazaraya girmiştir. Arap dili gramerindeki kaidelerin birçoğu bu ekol temsilcilerinin görüşleri üzerine bina edilmiştir.

Kûfe şehri kurulduğu tarihten itibaren dinî ilimlerin merkezi olmuştur. Bu dinî ilimlerin eğitimi ve yaygınlaştırılmasında sahâbeler büyük rol oynamıştır. Kûfedeki bu yoğun Kur'ân eğitimi sonucunda Yahyâ b. Vessâb (öl. 103/721), Âsım b. Ebî'n-Nucûd (öl. 127/745), Hamza b. Habîb ez-Zeyyât (öl. 156/773), Suleymân el-A'meş (öl. 148/765) ve Kisâî (öl. 189/805) gibi kurrâlar zuhur etmiştir. Bu kurrâlardan Âsım, Hamza ve Kisâî yedi büyük kurrâdandır. Kûfe'de görülen diğer bir ilmî ekol ise İslâm fıkhiyla iştigal etmiştir. İbrâhîm b. Yezîd en-Nehaî (öl. 96/715) ve Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) on sekiz sene derslerine devam edip vefatından sonra yerine geçtiği Nehaî'nin öğrencisi Hammâd b. Ebî Suleymân (öl. 120/738), bu fıkıh ekolünün göze çarpan isimleri olmuştur.²

Kûfe'deki Kur'ân ilimlerine ve kıraatine geniş ilginin yanında hicrî ikinci asırdan itibaren nahiv çalışmaları da yaygınlaşmaya başlamıştır. Kûfe nahvinin ekol haline gelmesi Kisâî (öl. 189/805) ve Ferrâ (öl. 207/822) sayesinde gerçekleşmiştir. Kûfe nahvinin bu iki üstadından önce de nahiv ile iştigal eden nahivciler olmuşsa da bu nahivcilerin ilmî birikimleri ve faaliyetleri Kûfe nahiv ekolünü ekolleştirecek ve Basra nahiv ekolüyle rekabet ettirecek düzeyde olmamıştır. Kisâî ve Ferrâ'nın hocaları mesabesinde olan mevzu bahis nahivcilerin Kûfe nahiv ekolünün zirve isimlerini yetiştirmesi ve yönlendirmesi bakımından Kûfe nahiv ekolü tarihinde önemli pozisyonları vardır. Bu isimlerden birisi de çalışmamızın konusunu oluşturan Muâz el-Herrâ'dır.

Arap dünyasında Muâz el-Herrâ'yı işleyen çalışmalar olsa da kendisiyle ilgili “*Muâz b. el-Muslim el-Herrâ ve âsâruhu'l-ilmîyye*” isimli bir makale çalışması dışında herhangi müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Aynı şekilde ülkemizde de Muâz el-Herrâ'nın müstakil olarak herhangi bir akademik çalışmaya konu edilmediği görülmektedir. Bu çalışma, Muâz el-Herrâ'nın hayatı, ilmî kişiliği, görüşleri ve sarf ilmindeki yeri hakkında bilgi sunmayı amaçlamakta olup, aynı zamanda literatürdeki bir boşluğun doldurulmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

1. Muâz el-Herrâ'nın Hayatı

Muâz el-Herrâ'nın tam ismi ile ilgili kaynaklar arasında küçük farklılıklar bulunmaktadır. Kimi kaynaklar bu ismi Ebû Muslim Muâz el-Herrâ³ olarak, kimi kaynaklar Muâz b. Muslim el-Herrâ⁴ olarak ve

¹ Mustafa İbiş, *Arap Dilinde Fasîh ve Ammî Dil* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 64-69.

² Hatice el-Hadîsî, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Ürdün: Dâru'l-Emel, 2001), 116-117.

³ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramadân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 89; Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*, thk. İbrâhîm es-Semerrâî (Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1985), 50; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Umer Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 5/363.

⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 125; Ebû'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1982), 3/288; Ebû't-Tayyib Muhammed Sîddîk Bahadır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevî, *Ebcedu'l-ulûm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 585.

kimi kaynaklar da Ebû Muslim Muâz b. Muslim el-Herrâ⁵ olarak ifade etmektedir. “Herrâ” nispeti, Muâz’ın Kûfe’de Herât mamülü elbise satması nedeniyle asıl adıyla beraber zikredilmiş ve bu isimle tanınmıştır.⁶ Muâz el-Herrâ’nın kaynaklarda iki tane künye ismi yer almaktadır. Bunlardan birincisi “Ebû Alî”,⁷ diğeri ise “Ebû Muslim”dir.⁸ Bu ikiliğin sebebinin erken dönem kaynaklardan İbnü’n-Nedîm’in (öl. 385/995): “*Babası ona Ebû Muslim künyesini verdi. Daha sonra Alî diye bir çocuğu oldu ve Ebû Alî ismiyle künyelendi*” rivayeti olması muhtemeldir.⁹ Bu rivayetin sonucu olarak sonraki dönem kaynaklarının iki künye adından birini tercih etmiş olması olasıdır. Ayrıca “Ebû Muslim” adının “Ebû Alî” adından daha meşhur olduğunu ifade etmek gerekir.

Muâz el-Herrâ’nın doğum yeri ile ilgili kaynaklarda net bir ifade yoktur. Her ne kadar kimi kaynaklarca isminin sonunda “الكوفي”, “من أهل الكوفة” veya “النحوي الكوفي” tanımlamalarıyla anılması Kûfe’de doğduğunu düşündürse de başka bir yerde doğup Kûfe’de yetiştiği de ihtimal dâhilindedir. Ayrıca bu nispetlerle anılmasına hayatını Kûfe’de geçirmesi de sebep olmuş olabilir.

Muâz el-Herrâ’nın doğum yeri gibi doğum tarihi de net olarak bilinmemektedir. Bu konuda kimi kaynaklar Muâz’ın Abdumelik b. Mervân’ın (öl. 86/705) hilafeti¹⁰ yıllarında doğduğunu iddia ederken¹¹ kimi kaynaklar ise Yezîd b. Abdumelik’in (öl. 105/724) hilafeti¹² döneminde doğduğunu iddia etmektedir.¹³ İbn Hallikân, konu ile ilgili her iki rivayeti de içine alan bir anekdot aktarmaktadır. Bu rivayete göre bir adam Muâz el-Herrâ’ya doğum zamanını sormuş ve Muâz da: “*Yezîd b. Abdumelik veya Abdumelik zamanında doğdum*” diye cevap vermiştir.¹⁴

Muâz el-Herrâ’nın nesebi ile ilgili olarak pek çok kaynakta Muhammed b. Ka’b el-Kurazî’nin mevâlîlerinden biri olduğu aktarılmaktadır.¹⁵ Bununla beraber Muâz el-Herrâ’nın nesebinin Arap olmadığına dair herhangi açık bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynakların ittifak ettiği diğer bir konu ise Muâz el-Herrâ’nın şii mezhebine mensup olmasıdır.¹⁶ Tüm bu veriler, Muâz el-Herrâ’nın Arap kökenli olmadığı ihtimalini akıllara getirebilmekte fakat kesin bir kanaat oluşturmamaktadır.

Muâz el-Herrâ’nın ders aldığı hocaları hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Taberî (öl. 310/923), Ferrâ’dan naklen Muâz el-Herrâ’nın Alâ b. Seyâbe’den ders aldığını rivayet etmiştir.¹⁷ Süyûtî (öl. 911/1505), Muâz el-Herrâ’nın Muâz b. Cebel’den (öl. 17/638) ders aldığını öne sürmüştür.¹⁸ Kannevcî (öl. 1307/1890) ise Muâz el-Herrâ’nın Ebû’l-Esved ed-Duelî’den (öl. 69/688) ders aldığını aktarmıştır.¹⁹ Muâz el-Herrâ’nın doğum tarihi göz önüne alındığında Ebu’l-Esved’den ders alma ihtimalinin mümkün olmadığı sonucu doğmaktadır. Muâz el-Herrâ’nın doğum tarihi için en erken Abdumelik b. Mervân’ın halife oluş yılı olan 66/685 yılı zikredilmektedir. Ebu’l-Esved’in hicrî 69/688 yılında vefat ettiği düşünülürse bu iddianın sağlam bir temele dayanmadığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Süyûtî’nin iddiası da tarihi gerçekliklere

⁵ Ebû’l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 5/218; Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân el-Merzûbânî, *Nuru’l-kabes*, thk. Rudolf Sellheim (Wiesbaden: Dâru’n-Neşr Franz Steiner, 1964), 276.

⁶ Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A’lâm* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 2002), 7/258.

⁷ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 89; Enbârî, *Nuzhetu’l-elibbâ’ fi tabakâti’l-udebâ’*, 50; İbnü’l-Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât alâ enbâhi’n-nuhât*, 3/288.

⁸ Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Usmân b. Kaymâz ez-Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ’* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2006), 7/432; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 89; İbnü’l-Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât alâ enbâhi’n-nuhât*, 3/288.

⁹ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 89.

¹⁰ 685 ila 705 yılları arasında halifelik yapmıştır.

¹¹ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Süyûtî, *Buğyetu’l-vuât*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm (Lübnan: el-Mektebetu’l-’Asriyye, ts.), 2/290; Merzûbânî, *Nuru’l-kabes*, 286.

¹² 720 ila 724 yılları arasında halifelik yapmıştır.

¹³ Enbârî, *Nuzhetu’l-elibbâ’ fi tabakâti’l-udebâ’*, 50; İbnü’l-Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât alâ enbâhi’n-nuhât*, 3/289.

¹⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*, 5/220.

¹⁵ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 89; İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*, 5/218; Enbârî, *Nuzhetu’l-elibbâ’ fi tabakâti’l-udebâ’*, 50.

¹⁶ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*, 5/218; Merzûbânî, *Nuru’l-kabes*, 276; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ’*, 7/432; İbnü’l-Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât alâ enbâhi’n-nuhât*, 3/290.

¹⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Mekke: Dâru’t-Terbiye ve’t-Turâs, ts.), 17/36.

¹⁸ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Süyûtî, *Sebebu vad’i ilmi’l-Arabiyye*, thk. Mervân el-’Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Hicre, 1988), 61.

¹⁹ Kannevcî, *Ebcedu’l-ulûm*, 585.

uygun düşmemektedir. Zira hicrî 17/638 yılında vefat eden Muâz b. Cebel'den hicrî 187/803 yılında vefat eden Muâz el-Herrâ'nın ders aldığını iddia etmek tarihen pek mümkün değildir.

Muâz el-Herrâ Kûfe nahvinin önde gelen isimlerindedir. Öğrencileri arasında en göze çarpan, Kûfe nahvinin sistemleşmesi ve ekolleşmesini sağlayan isimler olan Kisâî (öl. 189/805)²⁰ ve Ferrâ'dır.²¹ Muâz el-Herrâ'nın bu gözde isimler dışında da öğrencileri olmalıdır. Fakat Kûfe nahvinde bu iki isim kadar etki bırakmamaları sebebiyle isimlerinin meçhul kaldıkları anlaşılmaktadır. Mustafâ Sâdık er-Râfiî ve Hatîce el-Hadîsî, Muâz el-Herrâ'nın yiğeni olan Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin de (öl. 170-193/787-809?) Muâz el-Herrâ'dan ders aldığını iddia etmiştir.²² Muâz el-Herrâ'nın Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin amcası olması²³ Mustafâ Sâdık'ı ve Hadîsî'yi, Ruâsî'nin Muâz el-Herrâ'dan ders aldığı düşüncesine sevk etmiş olması muhtemeldir. Zira her ikisinin de nahiv ile uğraşıp Kûfe nahvinin öncü isimlerinden olması ayrıca aralarında akrabalık bağının da bulunması bilgi alışverişi yapmalarını mümkün kılmaktadır. Bu bilgi alışverişinin hoca-öğrenci şeklinde olması da ihtimal dâhilindedir fakat erken dönem kaynaklar arasında böyle bir malumata rastlanmamaktadır.

Muâz el-Herrâ'nın doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, ölüm tarihi konusunda kaynaklar 187/803 yılında vefat ettiği yönünde birleşmektedir.²⁴ Fakat İbn Hallikân, ölüm tarihi olarak hicrî 190/806 ve hicrî 187/803 yıllarını vermekte fakat hicrî 187/803 yılını daha doğru bulmaktadır.²⁵ Bununla beraber Zehebî (öl. 748/1348), Muâz el-Herrâ'nın 90 yaşındayken vefat ettiğini nakletmiştir.²⁶ Merzûbânî (öl. 384/994), Muâz el-Herrâ'nın yaşının 90'a ulaştığını ifade eden bir şiir aktararak Muâz'ın aynı sene öldüğünü ileri sürmüştür. Merzûbânî'nin bu rivayetiyle Muâz el-Herrâ'nın vefat yaşı konusunda Zehebî'yle hemfikir olduğu görülmektedir. Ayrıca Merzûbânî genel kaniya muhalif olarak Muâz el-Herrâ'nın hicrî 190/806 yılında Bağdat'ta vefat ettiğini beyan etmektedir.²⁷ Öte yandan kaynaklar Muâz el-Herrâ'nın uzun bir hayat yaşadığı konusunda aynı fikirdedir. Öyle ki kaynaklarda Muâz'ın torunlarının çocuklarını gördüğünü ve hepsinin vefatına şahit olduğunu nakleden rivayetler vardır.²⁸ Hatta Muâz el-Herrâ uzun bir hayat sürmesinden dolayı şairlerin hiciv dolu şiirlerine konu bile olmuştur. Şair Sehl b. Ebî Galip el-Hazrecî (öl. ?), Muâz el-Herrâ'yı şu mısralarıyla hicvetmiştir:

إِنَّ مُعَاذَ بْنَ مُسْلِمٍ رَجُلٌ لَيْسَ لِمِيقَاتِ عُمْرِهِ أَمَدٌ
فَدَّ شَابَ رَأْسَ الزَّمَانِ وَكَتَمَهُ الدَّهْرُ وَأَتَوَابَ عُمْرِهِ جُدُدٌ
فَلْ لِمُعَاذٍ إِذَا مَرَرْتَ بِهِ فَدَّ صَجَّ مِنْ طَوْلِ عُمْرِكَ الْأَمَدُ

"Muâz b. Muslim öyle bir adamdır ki, ömrünün nihayetinin zamanı yoktur;
Zamanın saçı ağardı, vakit ihtiyarladı, onun ömür elbisesi ise hala yepyenidir;
Muâz'a uğrarsan ona şöyle de: Ömrünün uzunluğundan vakit bile feryat etmektedir"²⁹

Muâz b. el-Herrâ'nın uzun hayatı ile kaynaklarda nakledilen başka anekdotlar da vardır. Bu rivayetlerin birinde bir adam Muâz el-Herrâ'ya yaşını sorar. Muâz "altmış üç" cevabını verir. Birkaç yıl sonra başka bir adam aynı soruyu tekrarlar. Muâz yine "altmış üç" cevabını verir. Bu duruma şahit olan dostu yirmi bir seneden beri onunla beraber olduğunu, yaşını soranlara hep aynı cevabı verdiği için sitem eder. Bunun üzerine Muâz dostuna: "Eğer benimle bir yirmi bir yıl daha beraber bulunsaydın da yine aynı cevabı verirdim" der.³⁰ Muâz el-Herrâ'nın bu şekilde davranmasının altında yatan sebep yaşlı görünmeyi

²⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 7/432; Merzûbânî, *Nuru'l-kabes*, 276.

²¹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddîn, *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1999), 7/288; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/290.

²² Bk. Mustafâ Sâdık b. Abdîrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 1/265; Hadîsî, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 124.

²³ Bk. Enbârî, *Nuzhetu'l-elîbbâ' fî tabakâti'l-udebâ'*, 50; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/288; Süyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 2/290.

²⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 89; Enbârî, *Nuzhetu'l-elîbbâ' fî tabakâti'l-udebâ'*, 50; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 7/432; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/288; Süyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 2/291; Zirîklî, *el-A'lâm*, 7/258.

²⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/221.

²⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 7/432.

²⁷ Merzûbânî, *Nuru'l-kabes*, 276-277.

²⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 89; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 7/432; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/292; Merzûbânî, *Nuru'l-kabes*, 276.

²⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/221; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 7/432.

³⁰ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/290; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/218.

istememesi olabilir. Nitekim Osman b. Ebî Şeybe (öl. 239/854), bu durumu teyit eden şu sözü söylemiştir: “*Muâz el-Herrâ’yı yaşlılıktan dolayı dişlerini altınla kaplamış gördüm*”.³¹

Muâz el-Herrâ’nın vefat yaşı ile ilgili rivayetlere bakılırsa kesin bir yaş belirtmek yanlış olacaktır. Zira Muâz el-Herrâ’nın doğum tarihi net olarak bilinmediği için vefat ettiği yaş da net değildir. Fakat verilen tarihlerden aşağı yukarı bir yaş aralığı tahmin etmek mümkündür. Muâz el-Herrâ’nın doğum tarihi olarak Abdulmelik b. Mervân ve Yezîd b. Abdilmelik’in hilafet yılları kabul edilirse, 685 ila 724 yılları arasında doğmuş olması gerekmektedir. Muâz’ın vefat yılının ise 187/803 tarihi olduğu düşünülürse en erken 79; en geç 118 yaşında vefat etmiş olduğu sonucu çıkmaktadır.

2. Muâz el-Herrâ’nın İlmî Müktesabâtı

Muâz el-Herrâ, Kûfe nahvinin sistemleşmesini ve ekolleşmesini sağlayan Kisâî ve Ferrâ’dan önce nahiv dersleri veren öncü hocalardan biridir. Onun Kisâî ile Ferrâ’ya hocalık yapıp onların yetişmesine katkı sağlaması Kûfe nahvinin ekolleşme sürecinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Ayrıca Muâz el-Herrâ’nın pek çok eser yazdığı rivayet edilmiştir.³² Fakat bu eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.³³ Diğer taraftan erken dönem biyografi yazarlarından İbnü’n-Nedîm, Muâz el-Herrâ’nın bilindik hiçbir kitabının olmadığını öne sürmektedir.³⁴ İbnü’n-Nedîm’in iddiasından Muâz el-Herrâ’nın kitaplarının olduğu fakat isimleri bilinmediği için zaman içerisinde kaybolup gittikleri anlamı da anlaşılabilir. İbnü’l-Kiftî de (öl. 646/1248) Muâz el-Herrâ’nın yazdığı herhangi bir eserin olmadığı görüşündedir.³⁵

İbn Hallikân, Muâz el-Herrâ’dan kıraat ile ilgili pek çok anlatı rivayet edildiğini iddia etmesine rağmen kaynaklarda konu ile ilgili az sayıda rivayete rastlanmaktadır.³⁶ Aynı rivayeti Zehebî de aktarmıştır.³⁷ Muâz el-Herrâ’nın hadis ilmiyle de ilgilendiği ve hadis rivayet ettiği de nakledilmiştir. Atâ b. es-Sâib ve başka kimselerden hadis rivayetinde bulunan ayrıca kendisinden de hadis rivayetinde bulunan Muâz el-Herrâ’nın hadis konusunda güvenilir olduğu rivayet edilmiştir.³⁸

Muâz el-Herrâ’nın başka bir yeteneği de şiirler yazabilmesidir. Kimi kaynaklar onu şiirleri olan uzun ömürlü bir edip olarak tanımlarken,³⁹ şairleri ele alan kimi kaynaklar da onu şairler arasında göstermiştir.⁴⁰ Bununla beraber Muâz el-Herrâ’nın fazlaca şiiri bulunmamaktadır.⁴¹ Şiirleri incelendiği zaman birbirinden farklı temaları haiz olduğu görülmektedir. Abdulmelik b. Mervân’ın hocası Ebû Muslim bir şiirinde nahivcileri hicvederek şu beyitleri inşad etmiştir:

فَدُ كَانَ أَخْذُهُمْ فِي النَّحْوِ يُعْجِبُنِي حَتَّى تَعَاظُوا كَلَامَ الرَّنَجِ وَالرُّومِ
لَمَّا سَمِعْتُ كَلَامًا لَسْتُ أَفْهَمُهُ كَأَنَّهُ رَجُلٌ الْعَرَبِيَّانِ وَالنُّومِ
تَرَكْتُ نَحْوَهُمُ وَاللَّهِ يُعْصِمُنِي مِنَ التَّقَحُّمِ فِي تِلْكَ الْجَرَائِمِ

“*Nahiv alanındaki çıkarımları hoşuma giderdi, Ta ki siyahilerin ve Rumların kelamıyla meşgul olana kadar;*

*Anlamadığım sözler duyduğumda, Baykuş ve karga ötüşleri misali;
Nahivlerini terkettim, Allah beni bu bidatların tehlikesinden korusun*”⁴²

Bu hicvi duyan Muâz el-Herrâ ona şu mısralarla karşılık vermiştir:

عَايَنْتَهَا أَمْرًا حَتَّى إِذَا شِيبَتْ وَلَمْ تَعْرِفْ أَبَاجِدَهَا
سَمَّيْتُ مَنْ يَعْرفُهَا جَاهِلًا نُصْدِرُهَا مِنْ بَعْدِ إِيرَادِهَا
سَهْلٌ مِنْهَا كُلُّ مُسْتَنْصَعِبٍ طَوْدٌ عَلَا أَقْرَانُ أَطْوَادِهَا

“*Sakalın bitmemiş bir gençken onu öğrenmeye başladın ta ki yaşlanıncaya kadar, hala da harflerini bilmiyorsun;*

Onu bilenleri cahil olarak adlandırdın, Aldıktan sonra da atıyorsun;

³¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/218; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 7/432.

³² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 7/432; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/218; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/258.

³³ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/218; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 7/432; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/258.

³⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 90.

³⁵ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/289.

³⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/218.

³⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 7/432.

³⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 7/432; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/290.

³⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/258.

⁴⁰ Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân el-Merzûbânî, *Mu'cemu's-suârâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubil-'İlmiyye, 1402/1982), 381.

⁴¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 7/432.

⁴² Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 125-126; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/292.

*Onun sayesinde tüm zorluklar kolaylaşır, Benzeri olan dağları aşan dağ gibi olsa bile*⁴³

Muâz el-Herrâ'nın şiirlerinin nahivcilerin nazmettiği şiirlere benzemesi kaynaklarda yer alan başka bir bilgidir.⁴⁴ Onun şu şiiri bu duruma örnek olarak gösterilmiştir:

وَمَا كَانَ عَلَى الْجِيءِ⁴⁵ وَلَا عَلَى الْهَيْءِ⁴⁶ امْتَدَاجِيكَ
 “Sana olan iltifatım cî’ veya hî’ gibi değildir”⁴⁷

Muâz el-Herrâ'nın şair Kümeýt (öl. 126/744) için söylediği şiir onun en meşhur şiirlerindedir. Şair Kümeýt'in dostu olan Muâz, ona Irak valisi Hâlid b. Abdillâh el-Kasrî'ye gitmemesi için uyarıda bulunmuş fakat Kümeýt onu dinlememiştir. Irak valisi tarafından yakalanıp hapse atılan Kümeýt için Muâz el-Herrâ şu beyitleri dile getirmiştir:

نَصَحْتُكَ وَالتَّصِيحَةَ إِن تَعَدَّتْ هَوَى الْمَنُصُوحِ عَزَّ لَهَا الْقَبُولُ
 فَخَالَفْتُ الَّذِي لَكَ فِيهِ حَظٌّ فَغَالَتْ دُونَ مَا أَمَلْتُ غُولُ
 وَعَادَ جَلَاظُ مَا تَهْوَى خِلَافًا لَهُ عَرْضٌ مِنَ الْبَلَاوَى وَطُولُ

“Sana nasihat ettim, nasihat edilen kişinin hevası haddi aşmışsa nasihati kabul etmek zor gelir;
 Şansın olduğu şeye muhalefet ettin, Canavarların bile ümit etmeyeceği şey başına geldi;
 Arzu ettiğin şeyin tam tersi oldu, Oysaki onda sıkıntıdan kurtuluş ve rahatlık vardı”⁴⁸

Muâz el-Herrâ'ya nispet edilen başka bir şiirde ise Muâz, uzun ömürlü oluşundan ve çocuklarını ve torunlarını toprağa verişinden dert yanmaktadır. Uzun ömürlü oluşunun çocuk ve torunlarının öldüğüne şahit olmak gibi olumsuz tarafına vurgu yapan Muâz'ın ölüm psikolojisiyle şiirini nazmettiği görülmektedir:

مَا يَرْتَجِي بِالْعَيْنِ مَنْ قَدْ طَوَى مِنْ عُمُرِهِ الذَّاهِبِ تَسْعِينًا
 أَقْنَى نَبِيهِ وَنَبِيهِمْ فَقَدْ جَرَّعَهُ الدَّهْرُ الْأَمْرَيْنَا
 لَا بُدَّ أَنْ يَشْرَبَ مِنْ حَوْضِهِمْ وَإِنْ تَرَخَى عُمُرُهُ جِينًا

“Geçip giden ömrü doksanı devirmiş birinin yaşamaktan yana umudu yoktur;
 O ki oğullarını, oğullarının oğullarını toprağa vermiş, Zaman ise her iki acıyı ona tattırmıştır;
 Onların içtiği kâseden elbet o da içecektir, Ömrü bir miktar uzasa bile”⁴⁹

Muâz el-Herrâ'nın şiir yazmakla ilgilendiği kadar başka şairlerin şiiriyle de ilgilendiği ve onlar hakkında kanaat sahibi olduğu kaynaklar tarafından nakledilmiştir. İsfahânî (öl. 356/967), birtakım rivayetler aracılığıyla Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî'den (öl. 328/940) naklen şunları kayda geçmiştir:

“Muâz el-Herrâ'ya şairlerin en iyisi kimdir diye soruldu. O da Câhiliye şairlerinden mi yoksa İslâmî şairlerden mi? dedi. Câhiliye şairlerinden kimdir? dediler. ‘İmruülkays, Zühayr ve Abîd b. el-Ebra’ şeklinde karşılık verdi. İslâmî şairlerden en iyi kimdir? diye sorulunca ‘Ferezdak, Cerîr, Ahtal ve Râî’ diye cevap verdi”⁵⁰

Başka bir rivayette ise Muâz: “Gelmiş geçmiş en büyük şair Kümeýt'tir” demiştir.⁵¹

2.1. Muâz el-Herrâ'nın Sarf İlminin Kurucusu Olması Meselesi

Muâz el-Herrâ'nın ilmî kişiliğiyle ilgili önemli bir iddia da onun “sarf” ilminin kurucusu olmasıdır. Bu iddianın dayanak aldığı tezlerle bakıldığında Muâz el-Herrâ'nın yaşadığı bir olay ön plana çıkmaktadır. Abdülmelik b. Mervân'ın hocası Ebû Muslim bir gün Muâz el-Herrâ'nın yanında oturur ve onun bir adamla sarfa dair bir konu hakkında münazara ettiğine şahit olur. Adam Muâz el-Herrâ'ya: “تَوَرُّهُمْ أَرَأَى”⁵² ayetindeki “أَرَى” fiilini ve “وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ”⁵³ ayetindeki “المؤودة” kelimesini “يا فاعل افعل” şeklinde nasıl ismi fâil ve emir fil

⁴³ Ebû'l-Muhâsin el-Mufaddal b. Muhammed b. Mus'ir et-Tenûhî, *Târîhu'l-'ulemâi'n-nahviyyîn*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr li't-Tibâ'a, 1992), 196.

⁴⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, 5/218; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/288.

⁴⁵ “الجيء” ibaresi deveyi su içmeye çağırma sesini ifade etmektedir. Bk. (Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, “leffü harfî'l-hâ”, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Avd Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 6/256; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn İbn Manzûr, “faslu'l-cim”, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 1/53).

⁴⁶ “الهيء” ibaresi deveyi yemini yemeye çağırma sesini ifade etmektedir. Bk. (Ezherî, “leffü harfî'l-hâ”, 6/256; İbn Manzûr, “faslu'l-hâ”, 1/53).

⁴⁷ Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 125; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/288.

⁴⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 90; Merzûbânî, *Mu'cemu's-suârâ*, 381; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/289.

⁴⁹ Merzûbânî, *Nuru'l-kabes*, 276.

⁵⁰ Ebû'l-Ferac Alî b. el-Huseyn el-İsfahânî, *el-Eğâni*, thk. İhsân Abbâs vd. (Beyrut: Dâru Sâdir, 2008), 17/27-28.

⁵¹ Ebû'l-Muzaffer Şemsuddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtu'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimeşk: Dâru'r-Risâle, 2013), 11/286.

⁵² Meryem 19/83.

⁵³ et-Tekvîr 81/8.

olarak ifade edeceğini sorar. Bunun üzerine Muâz adama Ebû Muslim'in anlamayacağı şekilde cevaplar verir. Durumdan hoşlanmayan Ebû Muslim onların yanından ayrılarak daha önce metnini ve tercümesini aktardığımız “فَدَّ كَانَ أَخْذُهُمْ فِي النَّحْوِ يُعْجِبُنِي” ile başlayan şiirini inşad eder.⁵⁴

Süyûtî bu rivayeti aktardıktan sonra sarf ilminin kurucusunun Muâz el-Herrâ olduğunu farkettiğini ifade etmiştir.⁵⁵ Süyûtî aynı iddiasını “*Sebebu vad'i ilmi'l-'Arabiyye*” adlı eserinde de dile getirmiştir.⁵⁶ Sabbân (öl. 1206/1792) ise sarf ilminin kurucusunun Muâz el-Herrâ olduğu konusunda ittifak olduğunu öne sürmüştür.⁵⁷ Ferrâ aynı ayeti “*Meâni'l-Kur'ân*” adlı eserinde ele almasına rağmen Süyûtî'nin iddiasını destekleyecek herhangi bir bilgi aktarmamıştır.⁵⁸ Erken dönem kaynaklarına bakıldığı zaman Muâz el-Herrâ'nın sarf ilminin kurucusu olduğu hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Bu iddiayı ilk olarak Süyûtî'nin ileri sürdüğü, sonra gelen âlimlerin de bu görüşü benimsediği görülmektedir.

Konuya modern araştırmacılar perspektifinden bakıldığında genel olarak Muâz el-Herrâ'nın sarf ilminin kurucusu olduğuna dair olumsuz görüşlere şahit olunmaktadır. Tantâvî, Muâz el-Herrâ'nın kelime kalıplarına düşkünlüğünden dolayı tarihçilerin onu sarf ilminin kurucusu olarak tanımladıklarını ifade etmiştir.⁵⁹

Brockelmann, Muâz el-Herrâ'nın sarf ilminin kurucusu olduğunu dile getirerek konu hakkında tartışmaya girmemiştir.⁶⁰

Ahmed Mekki el-Ensârî, Muâz el-Herrâ'nın sarf ilminin kurucusu olduğuna kesin bir yaklaşım sergilemeyerek şu sözleri sarfetmiştir:

“*Nahiv çalışmalarının bir bölümü olan ve daha sonra sarf olarak adlandırılan sarf ilmi, ilk başlarda nahiv ilmi ile beraber inceleniyordu. İki ilmin birbirinden ayrılması sonraki dönemlerde vuku bulmuştur. Ferrâ'nın sarf çalışmalarına büyük katkısı olmuştur. Bu durum onun için daha genel bir ifadeyle Kûfeliler için garipsenecek bir durum değildir. Zira onlar eskiden beri sarf ilmine olan ilgileriyle tanınmışlardır. Belki de bunun sebebi -eğer tarihi rivayetler doğruysa- sarf ilminin kurucusunun Kûfe ekolünden Muâz el-Herrâ oluşudur*”.⁶¹

Mehdî el-Mahzûmî, Kisâ'î'den önce ister Muâz el-Herrâ olsun ister Ebû Ca'fer er-Ruâsî olsun gerçek manasıyla herhangi bir nahivcinin olmadığını iddia etmiştir. Bunun sebebini Kisâ'î'den önce ileri seviyede nahiv bilgisinin veya eserinin bulunmaması olarak göstermiştir.⁶²

Şevkî Dayf, Muâz el-Herrâ'nın sarf ilminin kurucusu olduğuna şüpheyle yaklaşmış ve: “*Muâz el-Herrâ'nın da selefleri gibi Basra nahivcilerine gidip nahiv ve sarf ilimlerini öğrendiği sonra da Kûfe'ye dönüp ders verdiği malumdur. Ondan ders alanlar arasında Ferrâ da vardır. Sarf alanı ile ilgili onun hakkında rivayet edilen bir hadise vardır. Süyûtî de bu habere dayanarak onun sarf ilminin kurucusu olduğunu iddia etmiştir. Oysaki bu iddia daha öncesinde hiçbir kitapta sabit değildir. Dahası Sîbeveyh'in kitabı sarf ile ilgili bilgi, kalıp ve örneklerle doludur. Mâzinî (öl. 249/863), el-Kitâb'ı özetleyerek ondan 'et-Tasrîf' adlı eserini vücuda getirmiştir. Ayrıca sarf kitaplarında Muâz el-Herrâ'ya nispet edilen ciddi sarf görüşler bulunmamaktadır. Onun sarf alanındaki ilmi, Ruâsî'nin nahiv alanındaki bilgisi kadardır*” demiştir.⁶³

Dayf, “*Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*” adlı eserinde ise bu şüphesini açıkça dile getirerek şunları ifade etmiştir: “*Muâz el-Herrâ'nın sarf ilminin kurucusu olduğu söylenegelmiştir. Fakat biz bu iddiaya karşı şüphe içerisindeyiz. Çünkü sarf alanıyla ilgili malumatlar Muâz el-Herrâ'dan önce vefat eden Sîbeveyh'in kitabında zaten yer almaktaydı*”.⁶⁴

Saîd el-Afgânî, Muâz el-Herrâ'nın sarf ilmiyle alakası hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

“*Ruâsî Kûfe'ye döndüğünde amcası Muâz el-Herrâ'nın Arapça ilminde insanların üstadı olduğunu ve sarfi meselelere özel bir önem verdiğini gördü. Kendisinden ders alan diğer Kûfeliler de onun gibi sarf ilmine*”

⁵⁴ Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *Mecâlisu'l-'ulemâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1983), 145; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/292; Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 126.

⁵⁵ Süyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 2/291.

⁵⁶ Süyûtî, *Sebebu vad'i ilmi'l-'Arabiyye*, 61.

⁵⁷ Ebû'l-'İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997), 1/24.

⁵⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 2/172.

⁵⁹ Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nuhât* (Mekke: Mektebetu'l-İhyâi't-Turâsî'l-İslâmiyye, 2005), 94.

⁶⁰ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/197.

⁶¹ Ahmed Mekki el-Ensârî, *Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ* (Kahire: Mektebetu Lisânu'l-'Arab, 1964), 416-417.

⁶² Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe* (Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1958), 39-40.

⁶³ Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 154.

⁶⁴ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1995), 3/124.

önem veriyorlardı. Hatta Kûfelilerin sarf ilminde Basralıları geçtiği bile söylenmiştir. Bu nedenle bazı âlimler Kûfelileri sarf ilminin kurucuları olarak kabul etmişlerdir”.⁶⁵

Muhammed Muhyîddîn Abdulhamîd, Kûfe âlimlerinin öncülerinden olan Muâz el-Herrâ'nın sarf ilminin kurucusu olmasının araştırmacılar nezdinde meşhur bir olgu olduğunu fakat bu iddianın doğru olmadığını öne sürmüştür. Zira sarf ilmiyle ilgili meseleler Muâz el-Herrâ'dan önce özel olarak Arapçayla ilgili meseleler içerisinde, genel olarak ise nahiv meseleleri içerisinde tartışılmıştır. Muâz el-Herrâ ile ilgili kabul edilecek şey onun sarf meseleleriyle ilgilenmiş olduğu ve bu konuda telife girişmesidir. Sonra gelen âlimler ise onun yolunu takip etmiş, her gelen öncülerin yanlışlarını düzeltmiş ve bu şekilde sarf ilmi kemal mertebesine ulaşmıştır. Bu manada sarf ilminin kurucusu Muâz el-Herrâ'dır iddiaları doğrudur denebilir, demiştir.⁶⁶

Abdullatîf Muhammed el-Hatîb ise bu konudaki görüşlerini şöyle açıklamıştır:

“Süyûtî'nin bu habere bakarak böyle bir sonuca ulaşması tuhaftır. Üstelik bu haberde kesinlik yoktur. Çünkü sadece münazarada geçen bir mesele Muâz'ın bu ilmin kurucusu olduğunu göstermez. Âlimler arasında münazara konusu olan pek çok mesele olduğunu biliyoruz. Eğer Muâz ve benzeri âlimlerle ilgili haberleri kesin doğru sayarsak o halde sarf ilmini pek çok âlime nispet etmemiz gerekir. Zeccâc'ın 'Mecâlisu'l-'ulemâ' adlı eserinde konuyla alakalı pek çok mesele vardır. Mâzîni'nin Ahfeş'le (öl. 215/830) “لقصو الرجل” meselesi hakkındaki münazarası, Asmaî'nin (öl. 216/831) Kisâf'yle olan ‘لطيف، وطيف’ meselesi hakkındaki münazarası ve Riyâşî'nin (öl. 257/871) Mâzîni'yle olan ‘للله’ meselesi hakkındaki tartışması bunlara örnektir. Bu münazaralara bakıldığında sarfî meseleler oldukları ve her âlimin hasmını mağlup etmeye çalıştığı görülür. Olaya Süyûtî gibi bakarsak sarf ilmini tüm bu âlimlere mi nispet etmeliyiz?”.⁶⁷

Alî Ebû'l-Mekârim, Muâz el-Herrâ'nın sarf ilmindeki otoritesini savunan bir araştırmacı olarak bu konuda düşündüklerini şöyle dile getirmiştir:

“Muâz el-Herrâ'nın nahiv alanındaki rolü büyük bir ihtilaf konusu olmuştur. Bazı tarihçiler onun hiçbir kitabının olmadığını söylerken İshâk b. el-Cessâs (öl. 159/775), onun Emevîler döneminde nahiv kitapları telif ettiğini iddia etmiştir. Bu iddia delili olmayan cüretkâr bir iddiadır. Ayrıca İbnü'l-Cessâs, Muâz'ın kitabından herhangi bir bilgi aktarmamakta hatta kitaplarının isimlerini saymamaktadır. Bu durum iddiasını çürütmekte ve doğruluğu hakkında şüphe uyandırmaktadır. Oysaki pek çok tarihçi Kûfelilerden nahiv alanında ilk kitap yazan kişinin Ebû Câfer er-Ruâsî olduğunu öne sürmüşlerdir. Muâz el-Herrâ nahiv alanında telif faaliyetlerine katılmamışsa da dolaylı yünden nahvi araştırmalara destek vermiştir. Nitekim o, bilgisini iki şekilde yaymayı yeğlemiştir. Bunlardan ilki öğrenci yetiştirme, ikinci ise ilmi münazaralara katılmaktır. Bu münazaraların izleyici karşısında kişinin bilgi ve fikir derinliğini ortaya çıkarma boyutu olduğu gibi, bu bilgiyi pratiğe dökme boyutu da bulunmaktaydı. Muâz'ın bu yeteneği onu kalıp ve kelimelerle ilgilenmeye sevk etmiş ve onu sarf ilminin erken dönemlerinde öncü sarf âlimleri arasına koymuştur”.⁶⁸

Muâz el-Herrâ'nın sarf ilminin kurucusu olduğu hakkında eski ve modern kaynaklara bakarak bir değerlendirme yapıldığında sarf ilminin kurucusunun Muâz el-Herrâ olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Zira sarf ilmini nahiv ilminden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Nahiv ilmi ilk olarak Basra şehrinde ortaya çıkmış ve yaklaşık bir asır sonra Kûfe şehrinde ilgi görmeye başlamıştır. Bu süre içerisinde Basra'da sarf ilmi ile ilgili hiçbir çalışmanın veya münazaranın olmadığını söylemek mümkün değildir. Süyûtî belki de konuyla ilgili ilk rivayete bakarak sarf ilminin kurucusunun Muâz el-Herrâ olduğunu iddia etmiştir. Fakat Muâz el-Herrâ hakkında sarf ilmiyle ilgili rivayetin bu alandaki ilk rivayet olması Muâz el-Herrâ'nın sarf ilminin kurucusu olduğunu göstermemektedir. Ayrıca Muâz el-Herrâ ile ilgili rivayetin tarihi de kesin değildir. Oysaki hicrî 117/735 yılında vefat eden Basralı nahivcilerden Abdullah b. Ebî İshâk, sarf ilmiyle de münasebeti bulunan hemzenin kullanımı ile ilgili bir kitap yazmıştır.⁶⁹ Buna karşın Muâz el-Herrâ'nın sarf ilmiyle ilgili kitap yazdığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Günümüze ulaşan en eski sarf kitabı Mâzîni'nin “*et-Tasrîf*” adlı eseridir. Üstelik Abdullah b. Ebî İshâk'ın sarfî görüşleri de bulunmakla beraber,⁷⁰ Muâz'dan yaklaşık otuz küsur sene evvel vefat eden Basralı nahivcilerden Ebû Amr b. el-'Alâ'nın da (öl. 154/771) sarf alanıyla ilgili görüşleri olduğu kaynaklarda

⁶⁵ Saîd b. Muhammed b. Ahmed el-Afgânî, *Min târihi'n-nahvi'l-'Arabî* (Kuveyt: Mektebetu'l-Fellâh, ts.), 42.

⁶⁶ Muhammed Muhyîddîn Abdulhamîd, *Durûsu't-tasrîf* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1995), 1/8-9.

⁶⁷ Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, *el-Musteksâ fi ilmi't-tasrîf* (Kuveyt: Dâru'l-'Urûbe, 2003), 1/15-16.

⁶⁸ Alî Ebû'l-Mekârim, *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî hattâ evâhiri'l-karni's-sânî'l-hicrî* (Kahire: el-Kahiretu'l-Hadîse li't-Tıba'â, 1971), 102.

⁶⁹ Ebû Bekr Muhammed b. es-Sırrı b. Sehl İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdhuseyn el-Fetlâ (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 2/250; Merzûbânî, *Nuru'l-kabes*, 24.

⁷⁰ Bk. Hadîsî, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 56.

zikredilmektedir.⁷¹ Aynı şekilde Muâz el-Herrâ'dan daha önce vefat eden Sîbeveyh'in "*el-Kitâb*" adlı eserinde sarf ilmiyle ilgili pek çok malumat bulunmaktadır. "*el-Kitâb*" adlı eserin Basralı âlimlerin nahiv, sarf ve ses bilgisi ile birikimlerinin bir ürünü olduğu ve bu bilgilerin birden değil yıllar içerisinde Basralı âlimlerin kendi aralarında yaptıkları münazaralar ve araştırmalar sonucunda tespit edildiği malumdur. Dolayısıyla tüm bu verilere dayanarak nahiv ilminin olduğu gibi sarf ilminin de kurucularının Basralı âlimler olduğunu söylemek daha doğru bir tespit olacaktır.

3. Muâz el-Herrâ'nın Nahvî, Sarfî ve Luğavî Görüşleri

Muâz el-Herrâ'nın nahiv, sarf, dil, kıraat ve tefsir gibi alanlarda kaynaklara yansıyan görüşleri vardır. Muâz'ın döneminde nahiv ilimlerini tedvin faaliyeti fazlaca yaygın olmadığından kaynaklara sınırlı sayıda görüşünün yansıdığı ve Muâz el-Herrâ'nın bu alanlarla ilgili çok daha fazla görüşünün olduğu düşünülmektedir.

3.1. Nahvî, Sarfî ve Luğavî Görüşleri

Muâz el-Herrâ'nın kaynaklardan derlediğimiz kadarıyla nahiv, sarf ve dil ile ilgili şu görüşleri tespit edilmiştir:

3.1.1. Tağlîb Meselesi

Tağlîb, aralarında münasebet bulunan iki isimden birini tercih etme daha sonra bu ismi ikil yaparak her iki ismi bu isimle kastetmedir. Örneğin: "القمران" kelimesiyle güneş ve ayın kastedilmesi, "الأبوان" kelimesiyle anne ve babanın kastedilmesi gibi.⁷² Bu iki isimden hangisi daha meşhur ise veya dile daha hafif geliyorsa tağlîb için seçilen isim olmaktadır.⁷³

Muâz el-Herrâ'nın öğrencisi Ferrâ, Muâz el-Herrâ'nın kendisine (لقد قيل سيرة العمرين قبل عمر بن عبد العزيز) "*Ebû Bekr ile Ömer'in sünneti Ömer b. Abdilazîz'den öncedir denilmiştir*" dediğini rivayet etmiştir.⁷⁴ Cümledeki "العمرين" kelimesi ile Hz. Ebû Bekr ile Hz. Ömer kastedilmiştir. Bu cümleden Muâz el-Herrâ'nın tağlîb konusu yapılacak isimlerin aynı türden isimler olmasının gerekmediğini düşündüğü anlaşılmaktadır.

3.1.2. "زُبَّ"nin Azlık İfade Etmesi

Muâz el-Herrâ'nın âlimler arasında tartışma konusu olan "زُبَّ"-nin azlık veya çokluk ifade edişiyile ilgili olarak "زُبَّ"-nin azlık ifade ettiği görüşünde olduğu rivayet edilmiştir. Bu konuda İbnu's-Sîd el-Batelyevsî (öl. 521/1127) şu malumatı aktarmıştır:

"Halîl b. Ahmed (öl. 175/791), Sîbeveyh, İsâ b. Umer (öl. 149/766), Yûnus b. Habîb (öl. 182/798), Ebû Zeyd el-Ensârî (öl. 215/830), Ebû Amr b. el-Alâ, Ahfeş, Mâzinî, Ebû Umer el-Cermî (öl. 225/840), Muberrid (öl. 286/900), Ebû Bekr b. es-Serrâc (öl. 316/929), Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923), Ebû Alî el-Fârisî (öl. 377/987), Rummânî (öl. 384/994), İbn Cinnî (öl. 392/1002) ve Seyrâfî (öl. 368/979) gibi Basra'nın büyük ve meşhur âlimlerinin ve Kisâî, Ferrâ, Muâz el-Herrâ, İbn Sa'dân (öl. 231/846) gibi Kûfeli âlimlerin çoğunluğunun "زُبَّ"-nin azlık bildirdiği kanaatinde olduklarını gördüm".⁷⁵

3.1.3. "عم" İbaresini "Kalbin Körlüğü" Olarak Addetmesi

Muâz el-Herrâ, "عم" ve "أعمى" ibarelerini birbirinden ayrı tutarak (زَجُلٌ عم في أمره لا يُبصره وأعمى في البصر) "*İşini bilmeyen, işin iç yüzünü görmeyen ve basireten kör adam*" cümlesini kullanmıştır.⁷⁶ Muâz el-Herrâ,

⁷¹ Ebû'l-Feth Usmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis* (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme, ts.), 1/250; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 27.

⁷² Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, "tağlîb", *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 63; Râcî Esmer, "tağlîb", *el-Mu'cemu'l-mufassal fi ilmi's-sarf* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 189.

⁷³ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Süyûtî, *el-Muzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâiha*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/167.

⁷⁴ Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, "umr", *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/758; Süyûtî, *el-Muzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâiha*, 2/168.

⁷⁵ Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *el-Fusûlu'l-mufide fi vâvi'l-mezide*, thk. Hasan Mûsâ eş-Şâir (Umman: Dâru'l-Beşîr, 1990), 250-251.

⁷⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 5/85.

“عم” ifadesiyle basiretin olmayışını, “أعمى” ifadesiyle de gözün körlüğünü kastetmektedir. Ebû Hayyân (öl. 745/1344), “عم” kelimesinin manasını

فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ

“Onu yalanladılar. Biz de onu ve onunla gemide bulunanları kurtardık; ayetlerimizi asılsız sayanları suda boğduk! Çünkü onlar gerçeği göremeyen bir topluluk idiler”⁷⁷ ayetiyle açıklamış ve “عمين” ibaresinin kalbin kör olmasına delalet ettiğini ifade etmiştir.⁷⁸ İbn Abbâs (öl. 68/687-88), bu ayet ile ilgili olarak: “Onların kalpleri tevhid, nübüvvet ve ahiret bilgisine kör oldu/derk edemedi” demiştir.⁷⁹ Leys de (öl. 187/803) “رَجُلٌ عَمٌّ” ibaresi kalbin kör olmasını ifade eder, demiştir.⁸⁰

3.1.4. “الولد” İbaresinin Tekil ve Çoğul Manaya Delalet Etmesi

İbn Sîde (öl. 458/1066), “الولد” kelimesinin “erkek ve kız çocuk” demek olduğunu; “الولد” kelimesinin ise “aile/nesil/zürriyet” ve “çocuk” anlamına geldiğini dile getirmiştir. Bazı âlimler “الولد” kelimesinin “çocuğun doğduğu karın” olduğunu ileri sürmüştür.⁸¹ “الولد” kelimesi tekil mana, “الولد” kelimesi ise hem tekil hem de çoğul mana ifade etmektedir.

Ferrâ, Muâz el-Herrâ'nın “الولد” kelimesinin tekil mana ifade etmesine karşı çıktığını ve ancak çoğul manaya delalet edeceğini iddia ettiğini rivayet etmiştir. Ebû Alî el-Fârisî, Muâz el-Herrâ'nın iddiasına itiraz etmiş ve:

“Muâz'ın sözü bir görüştür. “أُسْدٌ” kelimesinin “أُسْدٌ” şeklinde çoğul olması ve “الْفُلْكِ” kelimesi gibi “الولد”-un da çoğul olması caizdir. Aynı şekilde “الولد” kelimesinin tekil olması da caizdir, tıpkı “عَرَبٌ”-un “عَرَبٌ”-un “عَرَبٌ” şeklinde olması gibi. Burada tekil kelimenin lafzı çoğul kelimenin lafzıyla aynıdır, “الْفُلْكِ” kelimesi örneğinde olduğu gibi. Bu kısımda Muâz'ın söylediği doğru değildir, işin aslı bizim bahsettiğimiz gibidir” demiştir. Fârisî bu iddiasına aşağıdaki şiiri örnek olarak göstererek buradaki “الولد” kelimesinin tekil manada olduğuna işaret etmiştir:

فَلَيْتَ فُلَانًا كَانَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَلَيْتَ فُلَانًا كَانَ وُلْدَ حِصَارٍ

“Keşke falanca annesinin karında olsaydı, Keşke falanca eşeğin yavrusu olsaydı”.⁸²

3.1.5. “شَق” Kelimesinin Telaffuzu

Nahl suresinin 7. ayetinde yer alan “إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ”-daki “شَق” kelimesinin okunuşu hakkında kurrâlar ihtilaf etmişlerdir. Kurrâların büyük çoğunluğu “شَق” kelimesindeki “ش” harfini kesreli, kimi kurrâlar ise fethalı okumuşlardır. Bu konuda Muâz el-Herrâ, tıpkı “بِرَقِي”-“بِرَقِي” örneğinde olduğu gibi Arapların “شَق” kelimesindeki “ش” harfini hem üstünlü hem de kesreli okuduğunu ve bu konuda dilde örnekler olduğunu söylemiştir. Taberî, kurrâların çoğunluğunun delillere dayanarak “شَق” kelimesindeki “ش” harfinin kesreli okunmasını doğru bulmakta fakat “ش” harfinin fethalı da okunabildiğini dile getirmektedir.⁸³ Cevherî de (öl. 400/1009) “شَق” kelimesindeki “ش” harfinin hem fethalı hem de kesreli okunabileceğini ifade ederek Muâz el-Herrâ'yı destekler mahiyette bilgiler vermiştir.⁸⁴ Taberî ayrıca bazı Arap dili bilginlerinin “شَق” kelimesindeki “ش” harfinin fethalı okunması durumunda masdar, kesreli okunması durumunda da isim olacağı görüşünde olduklarını bildirmiştir.⁸⁵

3.1.6. “كره” Kelimesinin Telaffuzuna Göre Delalet Ettiği Anlamın Değişmesi

Muâz el-Herrâ, “كره” kelimesindeki “ك” harfinin dammeli veya fethalı okununca delalet ettikleri anlamın değiştiğini öne sürmüştür. Muâz'a göre “كره” kelimesindeki “ك” harfi dammeli okununca “dışardan herhangi birinin baskısı olmadan kişinin kendini zorlaması” manası, “ك” harfi fethalı okununca ise “bir

⁷⁷ el-A'râf 7/64.

⁷⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîttü fî't-tefsîr*, 5/85.

⁷⁹ Fahrüddîn er-Râzî Ebû Abdillâh Muhammed b. Umer b. el-Hasen b. el-Huseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1999), 14/298.

⁸⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (Riyad: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430/2009), 17/288.

⁸¹ İbn Sîde Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâ'il ed-Darîr el-Mursî, “bâbu esmâi'l-veled”, *el-Muhassas*, thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1996), 4/144.

⁸² Ebû Alî e-Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedreddîn Kahveci (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1993), 5/211-212.

⁸³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 17/171.

⁸⁴ Cevherî, “şakk”, 4/1502-1503.

⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 17/171.

başkasının kişiyi zorlaması” manası ifade edilmektedir. Taberî, çeşitli kaynaklar aracılığıyla Muâz el-Herrâ’dan yaptığı rivayette “كره” kelimesindeki “ك” harfi dammeli okunursa “zorluk/meşekkat”, “ك” harfi fethalı okunursa ise “zorlama” manasını ifade ettiğini aktarmaktadır.⁸⁶

Ferrâ, hocası Muâz el-Herrâ ile “كُزَّة” kelimesinin “zorluk/meşekkat” manası taşıdığı hakkında hemfikirdir. Bu anlamda (فَمَثَّ عَلَى كُزَّةِ أَيِّ عَلَى مَسْفَةٍ) “Meşekkatle ayağa kalktım” cümlesi kullanılmıştır. (أَقَامَنِي فَلَانَ عَلَى كُزَّة) “Falanca beni zorla ayağa kaldırdı” cümlesinde ise “كُزَّة” kelimesi bir başkasının zorlamasını ifade etmektedir.⁸⁷

Kisâî, hocası Muâz el-Herrâ’nın görüşüne muhalefet ederek “كُزَّة” ve “كُزَّة” kelimelerinin aynı manada ve dilde kullanımları olan kelimeler olduklarını söylemiştir.⁸⁸ Kisâî’nin görüşü aynı zamanda bir grup dilcinin görüşüdür. Onlara göre tıpkı “الغسل”-“الغسل” ile “الضُّغْف”-“الضُّغْف” örneklerinde olduğu gibi “كُزَّة” ve “كُزَّة” kelimeleri de aynı manadadır. Bir grup dilci ise “كُزَّة” kelimesinin isim, “كُزَّة” kelimesinin de masdar olduğunu söylemiştir.⁸⁹

3.1.7. “متى”-nın İsim ve Harf Oluşu Meselesi

Arap dilinde “متى”-nin ifade ettiği manalar âlimlerce tartışma konusu olmuştur. Abdulkâdir el-Bağdâdî (öl. 1093/1682), “متى”-nin Huzeyl kabilesinin dilinde “في” ve “من” olarak harfi cer ve isim olarak “وسط” manasını taşıdığını ifade etmiştir.⁹⁰ İbn Hişâm, “متى”-nin beş kullanım şekli olduğunu ifade etmiş ve bunların birinde “متى”-nin “وسط” kelimesiyle eş anlamlı olduğunu belirtmiştir. “متى”, Huzeyl kabilesinin dilinde “في” ve “من” harfleriyle aynı manada olduğu için (أَخْرَجَهَا مَتَى كَيْه) “Onu elbisesinin yeninden çıkardı” cümlesini istimal etmişlerdir.⁹¹ İbn Sîde de “متى”-nin “وسط” ve “من” manalarında olduğunu dile getirmiştir.⁹²

Konuyla ilgili olarak Muâz el-Herrâ’dan (جَعَلْتُهُ فِي مَتَى كَيْه) “Onu elbise yenimin ortasına koydum” cümlesi rivayet edilmiştir.⁹³ Muâz el-Herrâ’nın naklettiği cümleye bakıldığında “متى”-nin “وسط” manası taşıdığı görülmektedir. Buradan hareketle Muâz el-Herrâ’nın “متى”-yi isim olarak “وسط” manasında değerlendirdiği mülahaza edilmektedir.

Yukarıda verilen bilgilere bakıldığında “متى”-yla ilgili ihtilafın cümlenin bağlamıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. (جَعَلْتُهُ فِي مَتَى كَيْه) cümlesinde görüldüğü üzere “متى”, “في” harfi cer’inden sonra geldiği zaman “وسط” manasında kullanılmaktadır. Bu durumda “متى”-nin “في” ve “من” manasında olması mümkün değildir zira harfi cer’den sonra harfi cer’in gelmesi Arapça’da pek rastlanmayan bir olgu olmakla beraber cümlenin manasını da bozmaktadır. “متى”-dan önce “في” harfi cer’i bulunmadığı takdirde siyâk ve sibâk’a göre farklı şekillerde kullanılabilir. (أَخْرَجَهَا مَتَى كَيْه) cümlesinde görüldüğü üzere “متى”, “أخرج” ve benzeri manadaki fiillerle kullanılırsa “من” manasında olmasını cümlenin manası zorunlu kılmaktadır. Bu durumda “متى”-nin “في” ve “وسط” manasında olması mümkün değildir. Aynı şekilde “متى”, (جَعَلْتُهُ فِي مَتَى كَيْه) cümlesinde görüldüğü üzere “جعل” - “وضع” veya benzer manadaki fiillerle beraber kullanılırsa “وسط” veya “في” manasında olmasını cümlenin bağlamı zorunlu kılmaktadır.

3.1.8. “حافية” - “حاوية” Meselesi

“الحاء” harfi Arap alfabesinde yer alan harflerden biridir. Sa’leb (öl. 291/904), Muâz el-Herrâ’dan Arapların (هَذِهِ فَصِيدَةٌ حَاوِيَةٌ) “Bu hâvî⁹⁴ bir kasidedir” dediklerini işittiğini rivayet etmiştir. “حاوية” kelimesini

⁸⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 4/297-298.

⁸⁷ Cevherî, “kerh”, 6/2247.

⁸⁸ Cevherî, “kerh”, 6/2247.

⁸⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 4/298.

⁹⁰ Abdulkâdir b. Umer el-Bağdâdî, *Hizânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni’l-‘Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu’l-Hancı, 1997), 7/97.

⁹¹ Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm, *Muğni’l-lebîb an kutubi’l-eârîb*, thk. Mâzin el-Mubârek (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1985), 440.

⁹² İbn Sîde, “fi’lun maksûr”, 4/469.

⁹³ Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni’l-‘Arab*, 7/98.

⁹⁴ “الحاء” harfi ile biten şiirlere denir. Bu kelimenin Rubülhali Çölü’nün arka taraflarında Yemen’in bir bölgesi olduğu da rivayet edilmiştir. Bk. (Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Huseynî ez-Zebîdî, “hayy”, *Tâcu’l-‘arûs* (İskenderiyye: Dâru’l-Hidâye, ts.), 37/506).

“حائية” şeklinde söyleyenler de olmuştur.⁹⁵ Vâv veya yâ harflerine dönüşen bu hemze “*el-hemzetu'l-muhavvele*” olarak tesmiye edilmektedir. Örneğin “رفوت” fiilinin aslı “رفأت”, “خبیت” fiilinin aslı ise “خبأت”-dur.⁹⁶ Muâz'ın bu rivayeti, diğer âlimleri bu kelimedeki hemzenin nasıl vâv harfine ibdâl olduğunu ve hangisinin aslî harf olduğu konusunda tartışmaya sevk ettiği görülmektedir. Halîl b. Ahmed'in “حَيْثُ حَاءٌ” ifadesini kullanması, elif harfinin yâ harfine dönüşmüş olduğu görüşünde olduğunu göstermektedir. İbn Sîde, Halîl b. Ahmed'e karşı çıkarak:

“Halîl b. Ahmed'in söylediği kendi yargısıdır, Arapça'nın kuralı değildir. Ben elif harfinin vâv olduğuna hükmederim çünkü bu harfler ne kadar kendi yerlerinde ses mesabesinde olsalar da isimler gibidirler. Elif'in vâv'dan ibdâli, elif'in yâ'dan ibdâlinde daha fazla örnekleri görülen bir olgudur, bu ise Sîbeveyh'in görüşüdür” demiştir.⁹⁷

İbn Sîde'nin ifadelerinden “الحاء”-nın aslının “حوى” olduğu, “الحاء” veya “حيي” olmadığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü dilde, kelimenin orta harfindeki elif'in vâv'dan ibdâli/dönüşümü, yâ'dan ibdâlinde daha fazla görülen bir olgudur. İbn Sîde'ye göre kelimenin ayn'ı (orta harfi) vâv ise hemzenin yâ olması gerekir. Bunun sebebi kelimenin harflerinin farklılaşmasının ittifak etmesinden daha evla görülmesidir.⁹⁸ Hâsılı “الحاء”-nın aslının “حوى” olması; iki yâ harfinin art arda geldiği “حيي”, iki vâv harfinin art arda geldiği “حوى” veya “الحاء” olmasından daha evladır.

3.1.9. “Lam-ı Tekîd”-in Nefiy Cümlesindeki “Bâ” Harfinin Karşılığı Olması

Nahivciler (وَأَلَيْنُ صَبْرَتُمْ لَهْوِ خَيْرٍ)¹⁰⁰ (وَأَلَيْنُ فُتْنَتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتَّمِّمَةٌ لِمَغْفِرَةٍ مِنَ اللَّهِ)⁹⁹ (فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتِنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتَيْهِمَا)⁹⁹ gibi ayetlerde yer alan lâm harfinin tekîd ifade ettiğinde icma etmişlerdir.¹⁰² İbn Yaş (öl. 643/1245), bu lâm harfinin en sık kullanılan lâm olduğunu, tekit ifade ettiğini ve cümleden şüpheyi giderip manayı kesinleştirdiğini ifade etmiştir.¹⁰³ Kûfelilere göre buradaki lâm harfi kasem lâm'ı olup lâmu'l-ibtidâ değildir. “لَمْحَمَّدٌ قَائِمٌ” “*Elbetteki Muhammed ayaktadır*” ifadesi gibi mukadder bir kasemin cevabı olup bu cümlenin takdiri (وَاللَّهِ لَمْحَمَّدٌ قَائِمٌ) “*Vallahi Muhammed ayaktadır*” şeklindedir.¹⁰⁴ Esterâbâdî de (öl. 688/1289) Kûfelilerin (لَزَيْدٌ قَائِمٌ) “*Elbette Zeyd ayaktadır*” cümlesinin mukadder bir yemin'in cevabı olduğunu dolayısıyla cümledeki lâm harfinin lâmu'l-ibtidâ olmadığı görüşünde olduklarını söylemiştir.¹⁰⁵

Zemahşerî (öl. 538/1144), “ليس” veya “ما”-nın haberinde yer alan zâid harf-i cer bâ harfi olumsuzluğu tekit ettiği gibi lâm da olumluluğu tekit eder, demiştir.¹⁰⁶ Bu görüşün temelini Muâz el-Herrâ'dan alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim Muâz el-Herrâ, olumlu cümledeki lâm harfinin “ما” ile başlayan olumsuz cümledeki haberin başında bulunan bâ harfinin karşılığı olduğunu öne sürmüştür. Onun bu görüşü Kûfeli âlimlerden Sa'leb tarafında da benimsenmiştir. Bu görüş mucibince (إِنَّ زَيْدًا لَمُنْطَلِقٌ) ifadesi (مَا زَيْدٌ بِمُنْطَلِقٍ) ifadesinin cevabı olmaktadır.¹⁰⁷

3.2. Tefsir ve Kıraat Alanındaki Görüşleri

Muâz el-Herrâ'nın nahiv ve sarf alanındaki görüşlerinin yanı sıra tefsir ve kıraat ilimlerine dair değerlendirmeleri de bulunmaktadır. Yaşadığı dönemde kıraat ve tefsir ilimlerine olan yoğun ilgi, nahiv

⁹⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâ'il ed-Darîr el-Mursî İbn Sîde, “hâ yâ vâv”, *el-Muhkem ve'l-muhiti'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 4/36.

⁹⁶ Râcî Esmer, “el-hemzetu'l-muhavvele”, 422.

⁹⁷ İbn Sîde, “hâ yâ vâv”, 4/36.

⁹⁸ İbn Sîde, “hâ yâ vâv”, 4/36.

⁹⁹ el-Mâide 5/107.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/157.

¹⁰¹ en-Nahl 16/126.

¹⁰² Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv* (Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2000), 1/317.

¹⁰³ Ebû'l-Bekâ Muva'ffakuddîn Yaş b. Alî b. Yaş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*, thk. İmîl Bedî' Ya'kûb (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 5/146.

¹⁰⁴ Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv*, 1/317.

¹⁰⁵ Radiyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî li kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Yahyâ Beşîr Mısırlî (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1996), 1/1201.

¹⁰⁶ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme, 1974), 3/220.

¹⁰⁷ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmî fi cem'i'l-cevâmî*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Mısır: el-Mektebetu'l-Tevfikiyye, ts.), 1/508; Mustafa İbiş, “Arap Dilinde Zait Harf Meselesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 311-313.

ilmiyle uğraşanları da bu alanlara yönlendirmiştir. Zira nahiv ilminin ortaya çıkışının temel amacı, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru okunmasını sağlamaktır. Bu bağlamda, nahiv âlimlerinin ayetlere dair görüşler sunmaları tabii bir durum olarak değerlendirilmektedir. Kaynaklarda, Muâz el-Herrâ'nın tefsir ve kıraat alanındaki bazı görüşlerine yer verilmiş olup, bu görüşlerin yansımaları şu şekilde sıralanabilir:

3.2.1. "فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا"¹⁰⁸ Ayetinin Tefsiri

Muâz el-Herrâ, "فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا" ayetindeki "فَالْمُدَبِّرَاتِ" kelimesinin "yedi gezegen" manasına geldiğini ve bu gezegenlere "التدبير/düzenleme-yönetme" işinin atfedilmesinin mecâz olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁹ Muâz el-Herrâ bu tefsiriyle diğer tefsirlere muhalefet etmiştir. İbn Atiyye (öl. 541/1147), "فَالْمُدَبِّرَاتِ" kelimesinin "melekler" olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmadığını ve ayetin manasının "rüzgâr, bulut ve diğer mahlûkatın idaresi gibi Allah'ın verdiği işleri düzenlemek" olduğunu kaydetmiştir.¹¹⁰ "فَالْمُدَبِّرَاتِ" kelimesinin Cibrîl'in vahiy, Mîkâil'in yağmur, İsrâfil'in sura üfleme ve Azrâîl'in canları alma gibi işlerle görevlendirilen melekler oldukları da öne sürülmüştür.¹¹¹

3.2.2. "البرد" Kelimesinin Tefsiri

Muâz el-Herrâ, (لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا)¹¹² ayetindeki "برد" kelimesini "uyku" olarak tefsir etmiştir. Buna delil olarak da şu izahatı yapmıştır: "Araplar 'برد'-i böyle isimlendirirler çünkü o susuzluğun şiddetini dindirir". Muâz bu açıklamasına delil olarak ise Arapların (مَنْعَ النَّبْرِذِ الْبَرْدِ) "Soğuk, uyku engeller" sözünü ve
فَلَوْ شِئْتُمْ حَرَمْتُمُ التَّيْسَاءَ سِوَاكُمْ وَإِنْ شِئْتُمْ لَمْ أَطْعَمْ نَقَاعًا وَلَا بَرْدًا
"Eğer isteseydiniz sizden başka kadınları kendime haram kılardım, Eğer isteseydiniz ne su içer ne de uyurdum" beyitlerini göstermiştir.¹¹³ Zira bu cümlelerdeki "برد" kelimesi "uyku" manasında kullanılmıştır.

Kisâi ve Fadl b. Hâlid (öl. 211/827), Muâz el-Herrâ ile aynı görüştedir.¹¹⁴ Ferrâ ayeti tefsir ederken "برد" kelimesinin uyku manasında olduğu aktardıktan sonra: "Uyku, uyuyan kişiyi soğutur/dinginleştirir. Susuz kişi uyursa uyku ile soğur/dinginleşir" ifadelerini serdetmiştir.¹¹⁵ Niftaveyh (öl. 323/935) ise ayetteki "برد" kelimesinin "rahatlık" manasında olduğunu ileri sürmüştür.¹¹⁶

Taberî de (لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا) ayetindeki "برد" kelimesinin uyku manasında olduğunu dile getirmiş ve uykunun susuzluğun sıkıntısını giderdiği için "برد" kelimesiyle ifade edildiğini söylemiştir.¹¹⁷ Cevherî, genel kaniya muvafık şekilde (لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا) ayetindeki "برد" kelimesinin "uyku" manasında olduğunu dile getirmekle beraber bu kelimenin "sıcaklık" kelimesinin zıddı olduğunu beyan etmiştir.¹¹⁸

3.2.3. İsmi Mevsûl "أَي" -un İrâbı

"أَي", soru edatı olarak kullanılmasının yanında ismi mevsûl olarak da kullanılan bir edattır. Âkil ve gayri âkillerin müzekker, müennes, müfret, müsennâ ve cemi sigaları için ortak lafızla kullanılır. "أَي" murab bir ismi mevsûldür fakat muzâf konumunda olup sıra cümlesinin mübtedası olan zamir de hazfolursa damme üzerine mebnî olur.¹¹⁹

Diğer tüm nahvî ve sarfî olgularda olduğu gibi "أَي"-nun da kullanım şekilleri ve inceliklerinin bilinmesi zaman içinde âlimlerin kendi aralarında yaptıkları tartışmalar ve incelemeler sonucunda

¹⁰⁸ en-Nâziât 79/5.

¹⁰⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 10/395.

¹¹⁰ Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Temâm İbn Atiyye, *Tefsîru İbn Atiyye*, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/431.

¹¹¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 10/395.

¹¹² en-Nebe' 78/24.

¹¹³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 10/387.

¹¹⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 10/387.

¹¹⁵ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/228.

¹¹⁶ Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk el-Bağdâdî ez-Zeccâcî, *İstikâku esmâillâh*, thk. Abdulhuseyn el-Mubârek (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986), 289.

¹¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 24/163.

¹¹⁸ Cevherî, "berd", 2/445-446.

¹¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafâ b. Muhammed Selîm el-Galâyînî, *Câmiu'd-durûsi'l-'Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1993), 1/135-136; Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku'n-nahvî* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1999), 60.

gerçekleşmiştir. Kûfeliler'e göre "أَيْهُمْ" ifadesi "الذِي" manasında olup sıla cümlesinden aid zamirinin hazfolması halinde murab olmaktadır. Basralılar ise bu durumda damme üzerine mebnî olduğunu iddia etmişlerdir. Kûfeliler bu iddialarına delil olarak Muâz el-Herrâ'nın

ثُمَّ لَنُنزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيْبَهُمْ أَسَدٌ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا

"Son her topluluktan Rahman'a karşı en isyankâr olanları mutlaka çekip çıkaracağız"¹²⁰ ayetindeki "أَيْبَهُمْ" kelimesini "أَيْبَهُمْ" şeklinde nasb okumasını göstermişlerdir.¹²¹ Muâz el-Herrâ'ya göre "أَيْبَهُمْ", ayette bulunan "لَنُنزِعَنَّ" fiilin mefûlü olarak nasb mahalledir.¹²²

Cumhur bu ayetteki "أَيْبَهُمْ" kelimesini dammeli okumuştur. Kûfeliler murab, Basralılar ise damme üzere mebnî olarak hüküm vermişlerdir. Sibeveyh bu ayette sıla cümlesinden mübtada olan zamir düştüğü için "أَيْ" kelimesinin damme üzerine mebnî olduğu görüşündedir. Eğer bu ayetteki sıla cümlesinin mübtedası olan zamir (أَيْبَهُمْ هُوَ أَسَدٌ) şeklinde okunsaydı "أَيْ" murab olurdu.¹²³ "أَيْبَهُمْ" ayrıca ayetteki fiilin mefûlüdür. Sıla cümlesindeki "أَسَدٌ" kelimesi ise mahzûf zamir "هُوَ"-nin haberidir.¹²⁴

(ثُمَّ لَنُنزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيْبَهُمْ أَسَدٌ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا) ayetindeki "أَيْبَهُمْ"-un irâbı ile ilgili aktardığımız bilgilerden Muâz el-Herrâ'nın cumhurun kıraatine ve "أَيْ"-nun damme üzerine mebnî olduğunu ileri süren Basralı nahivcilere muhalefet ettiği görülmektedir. Bununla beraber "أَيْ"-nun "لَنُنزِعَنَّ" fiilinin mefûlü olduğu konusunda Sibeveyh ile hemfikirdir. Zeccâc, Sibeveyh'in ayetteki "أَيْ"-nun mebnî olduğu görüşüne karşı çıkararak: "Sibeveyh el-Kitâb'ında iki yerde hata yapmıştır. Bu da onlardan birisidir. Sibeveyh tamlama olabildiği için yalın haldeki 'أَيْ'-yu murab saymıştır. Peki, daha sonra muzâf olunca nasıl mebnî olmaktadır?" demiştir.¹²⁵

Sonuç

Araştırmalarımız sonucunda Kûfe nahiv ekolünün öncü isimlerinden olan Muâz el-Herrâ ile ilgili diğer Kûfi âlimlere nispeten kaynaklarda pek fazla malumat olmadığı görülmüştür. Doğum tarihi net olarak bilinmeyen Muâz el-Herrâ'nın ailesi, kökeni, çocukları vs. konularda sınırlı bilgi kırıntıları bulunmaktadır. Bu sebeplerden dolayı çalışma konusu edindiğimiz Muâz el-Herrâ'yı ayrıntılı tanıma fırsatı mümkün olmamıştır. Muâz el-Herrâ'nın hayatıyla ilgili çok fazla bilgi olmadığı gibi ilmî kişiliği ve görüşleri hakkında da yeterli malumat mevcut değildir. Bu durum onun gerçek ilmî yönünün anlaşılmasına ket vurmaktadır.

Muâz el-Herrâ gerek görüşleri gerek Kûfe nahvinin ekolleşmesini ve sistemleşmesini sağlayan öğrenciler yetiştirmesi bakımından Kûfe nahiv ekolünde önemli öncü âlimlerden biridir. Kendisi sadece nahiv, sarf gibi alanlarda değil tefsir, hadis ve kıraat gibi o dönemde revaçta olan ilimlerle de iştigal etmiştir. Muâz el-Herrâ'nın diğer bir yeteneği de şairliktir. Nahiv ve sarf alanındaki şöhreti bu yönünü karanlıkta bıraksa da şiirle hep ilgili olduğu görülmüştür. Şiirleri sayıca az olup değişik konu ve temaları haizdir.

Muâz el-Herrâ'nın kaleme aldığı eserlerin mevcudiyeti hakkında kaynaklarda birbirini nefyedici bilgiler vardır. Fakat günümüze ulaşan bir eserinin olmayışı ayrıca erken dönem kaynaklara yansımış herhangi bir kitabının isminin zikredilmemesi onun eser yazmadığını veya kaleme aldığı şeylerin kitap sayılabilecek nitelikte olmadığını düşündürmektedir. Öte yandan kaynaklarda Muâz'ın yeğeni olan ve Kûfe nahiv ekolünün aslî kurucusu sayılan Ebû Ca'fer er-Ruâsî'ye ait "Kitâbu'l-faysal" adlı bir eserden bahsedilmektedir. Buradan ayrıca Muâz el-Herrâ'nın aile ve akrabalarının nahiv ilmiyle ilgilendiği ve Kûfe nahvinin temelini atılmasında rol oynadıkları anlaşılmaktadır.

¹²⁰ Meryem 19/69.

¹²¹ Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003), 2/584.

¹²² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 7/288.

¹²³ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986), 3/34.

¹²⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 7/287.

¹²⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 7/288.

Klasik kaynaklarda Muâz el-Herrâ'nın sarf ilminin kurucusu olduğu öne sürülmüş ve bu iddia modern araştırmacılar tarafından da tartışılmıştır. Yaptığımız incelemeler neticesinde bu iddiayı ilk dillendiren kişinin Süyûtî olduğu ve sonra gelen kimi âlim ve modern araştırmacıların da etraflıca düşünmeden bu iddiayı dile getirdiği tespit edilmiştir. Bu iddia Muâz el-Herrâ'nın ele aldığı bir sarf meselesine dayanmaktadır. Çalışma içerisinde ilgili yerde değindiğimiz üzere bu, sağlam temellere dayanan doğru bir iddia değildir. Nahiv ilminin ilk olarak basra şehrinde ortaya çıkması ve bir asır sonra Kûfe şehrinde rağbet görmeye başlaması, sarf ilminin nahiv ilminin ayrılmaz bir parçası olması ve Muâz el-Herrâ'dan önce vefat eden Basralı âlimlerin sarf meseleleri hakkında görüşlerinin bulunmasından dolayı nahiv ilminin olduğu gibi sarf ilminin de kâşiflerinin Basralı âlimler olduğu kanaatindeyiz. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Muâz el-Herrâ'nın kelimeleri baz alan sarf alanıyla ilgili görüşleri bulunmaktadır. Bu görüşlerin sayısı fazla olmamasına rağmen Muâz el-Herrâ'nın sarf alanıyla ilgilendiği ve yaşadığı dönemde tedvin faaliyetlerinin sınırlı olmasından dolayı bu konudaki görüşlerinin kaynaklara yeterince yansımadağı düşünülmektedir. Kesin olan bir şey varsa o da Muâz el-Herrâ'nın sarf ilmine önem verdiği ve belki de bu alanla ilgili zamanında yaşayan diğer Kûfî âlimlerden daha fazla malumat sahibi olduğudur.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- Abdulhamîd, Muhammed Muhyîddîn. *Durûsu't-tasrîf*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1995.
- Afğânî, Saîd b. Muhammed b. Ahmed. *Min târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*. Kuveyt: Mektebetu'l-Fellâh, ts.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *el-Fusûlu'l-mufide fi vâvi'l-mezîde*. thk. Hasan Mûsâ eş-Şâir. Umman: Dâru'l-Beşîr, 1990.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Umer. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 4. Basım, 1997.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. çev. Abdulhalîm en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Curcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1995.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddîn. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Ebû'l-Mekârim, Alî. *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî hattâ evâhiri'l-karni's-sânî'l-hicrî*. Kahire: el-Kahiretu'l-Hadîse li't-Tıba'â, 1971.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*. thk. İbrâhîm es-Semerrâî. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 3. Basım, 1985.
- Ensârî, Ahmed Mekki. *Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ*. Kahire: Mektebetu Lisânu'l-'Arab, 1964.
- Esmer, Râcî. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi ilmi's-sarf*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- Esterâbâdî, Radyuddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-Radî li kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Yahyâ Beşîr Mısırî. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1996.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed Avd Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fahruddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Umer b. el-Hasen b. el-Huseyn et-Teymî er-Râzî. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420/1999.

- Fârisî, Ebû Alî e-Hasen b. Ahmed b. Abdilğaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. thk. Bedreddîn Kahveci. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 2. Basım, 1993.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Galâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm. *Câmiu'd-durûsi'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 28. Basım, 1993.
- Hadîsî, Hatîce. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Ürdün: Dâru'l-Emel, 3. Basım, 2001.
- Hatîb, Abdullatîf Muhammed. *el-Musteksâ fi ilmi't-tasrîf*. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-'Urûbe, 2003.
- İbiş, Mustafa. *Arap Dilinde Fasîh ve Ammî Dil*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022.
- İbiş, Mustafa. "Arap Dilinde Zait Harf Meselesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 302-323.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temâm. *Tefsîru İbn Atiyye*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Usmân el-Mevsilî, *el-Hasâis*. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme, 4. Basım, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Umer Abdusselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârîb*. thk. Mâzin el-Mubârek. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbnü'l-Kiftî, Ebû'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf. *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1982.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414/1993.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramadân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Sırrı b. Sehl. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Abdulhuseyn el-Fetlâ. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâ'îl ed-Darîr el-Mursî. *el-Muhassas*. thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1996.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâ'îl ed-Darîr el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhîti'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*. thk. İmîl Bedî Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Alî b. el-Huseyn. *el-Eğânî*. thk. İhsân Abbâs vd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 2008.
- Kannevcî, Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahadır Hân b. Hasen b. Alî. *Ebcedu'l-ulûm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Mahzûmî, Mehdî. *Medresetu'l-Kûfe*. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1958.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân. *Mu'cemu's-suârâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubil-'İlmiyye, 2. Basım, 1402/1982.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân. *Nuru'l-kabes*. thk. Rudolf Sellheim. Wiesbaden: Dâru'n-Neşr Franz Steiner, 1964.
- Râcihi, Abduh. *et-Tatbîku'n-nahvî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1999.
- Râfiî, Mustafâ Sâdik b. Abdirezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Sabbân, Ebû'l-'İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiyetu's-Sabbân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- Sâmerrâî, Fâdil Sâlih. *Meâni'n-nahv*. 4 Cilt. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Sibt İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsuddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Turkî el-'Avnî. *Mirâtu'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâle, 2013.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *Buğyetu'l-vuât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme, 1974.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *Hem'u'l-hevâmî fi cem'i'l-cevâmî*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu'l-Tevfikkiyye, ts.

- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-Muzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâiha*. thk. Fuâd Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *Sebebu vad'i ilmi'l-'Arabîyye*. thk. Mervân el-'Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Hicre, 1988.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbîye ve't-Turâs, ts.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*. Mekke: Mektebetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmiyye, 2005.
- Tenûhî, Ebû'l-Muhâsin el-Mufaddal b. Muhammed b. Mus'ir. *Târihu'l-'ulemâi'n-nahviyyîn*. thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Hicr li't-Tibâ'a, 2. Basım, 1992.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. 25 Cilt. Riyad: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430/2009.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Huseynî, *Tâcu'l-'arûs*. 40 Cilt. İskenderiyye: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk el-Bağdâdî. *İştikâku esmâillâh*. thk. Abdilhuseyn el-Mubârek. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1986.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk. *Mecâlisu'l-'ulemâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2. Basım, 1983.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Usmân b. Kaymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. 23 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 3. Basım, 2006.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407/1986.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luġaviyyîn*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl el-İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, ts.

Adapting The Faith Development Model to Muslim Populations: A New Framework

İnanç Gelişimi Modelinin Müslüman Popülasyon İçin Modifiye Edilmesi: Yeni Bir Çerçeve

ÜZEYİR OK

Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Eğitim
Fakültesi, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Ana
Bilim Dalı
Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of
Education, Department of Guidance and Psychological
Counseling
Bolu, Türkiye
uzeyiok2002@yahoo.co.uk.
ORCID: 0000-0002-8202-350X

CARSTEN GENNERICH

Prof. Dr., Ludwigsburg University of Education,
Pädagogische Hochschule
Ludwigsburg, Germany
carsten.gennerich@ph-ludwigsburg.de
ORCID: 0009-0003-0614-4857

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 29. 09. 2024
Kabul Tarihi | Accepted: 10. 12. 2024
Yayın Tarihi | Published: 15. 12. 2024

Atıf / Cite as

Ok, Üzeyir – Gennerich, Carsten. “Adapting The Faith Development Model to Muslim Populations: A New Framework”. *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (Aralık 2024), 109-123. <https://doi.org/10.54893/vanid.1558089>
Ok, Üzeyir – Gennerich, Carsten. “Adapting The Faith Development Model to Muslim Populations: A New Framework”. *Van Journal of Divinity* 12/21 (December 2024), 109-123. <https://doi.org/10.54893/vanid.1558089>

İntihal / Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>
Mail: vanyuifd@yyu.edu.tr

Adapting the Faith Development Model to Muslim Populations: A New Framework

Abstract

Changes in religiosity have profound effects on human behavior. Developing a comprehensive theory, along with instruments to test it, to explain the diversity in religiosity has been a critical goal in the history of the psychology of religion. The theory of faith development, primarily based on the cognitive development model, has made significant contributions to understanding religiosity. However, it has been widely criticized for its normative stance, lack of clarity in the definition of faith, insufficient empirical evidence, neglect of the content of faith, and failure to account for elements of other culture-specific religions. The aim of this study is to introduce a culturally sensitive, modified theoretical model of faith development tailored to Muslim religiosity styles. This model encompasses dimensions of both religious and non-religious content, intersecting with a spectrum of cognitive styles ranging from less sophisticated to highly sophisticated. Based on empirical findings, the autobiographies of leading Muslim historical figures, and the discourses of contemporary religious individuals, a revised version of the faith development model is proposed. The study argues that both secular and religious styles should be integrated into the model and introduces four main dimensions: Objectors (antagonistic and dissenting), Conservers (particularistic and conforming), Seekers (dialectical and enlightened), and Unifiers (apologetic and compassionate), each with two sub-dimensions. While retaining elements of the original Fowlerian faith development model presented by Fowler 1981, the new model incorporates critical and antagonistic approaches to religiosity, advanced forms of religious expression, and more nuanced variations within each religiosity style. An empirical study has been conducted to support this new model, and its findings will be published in a separate paper due to space constraints.

Keywords: Faith Development, Muslim, Stage, Adaptation, Secular.

İnanç Gelişimi Modelinin Müslüman Popülasyon İçin Modifiye Edilmesi: Yeni Bir Çerçeve

Öz

Dindarlıkta meydana gelen değişimler, insan davranışları üzerinde derin etkiler yaratır. Dindarlık çeşitliliğini açıklamak amacıyla kapsamlı bir teori geliştirmek ve bunu test edebilecek araçlar oluşturmak, din psikolojisi tarihinin önemli hedeflerinden biri olmuştur. Bilişsel gelişim modeline dayanan iman gelişim teorisi, dindarlığı anlamada önemli katkılar sağlamıştır. Ancak bu teori, normatif bir bakış açısı sunduğu, iman tanımının belirsiz olduğu, yeterince ampirik kanıta dayanmadığı, iman içeriğini ihmal ettiği ve diğer kültüre özgü dinlerin unsurlarını yansıtmadığı gerekçeleriyle geniş çapta eleştirilmiştir. Bu çalışmanın amacı, Müslüman dindarlık tarzlarına uyarlanmış, kültürel hassasiyeti olan, değiştirilmiş bir iman gelişim modelini tanıtmaktır. Bu model, hem dini hem de dinsiz içerikleri kapsayarak, daha az sofistike ile yüksek derecede sofistike bilişsel tarzlar arasında kesişen boyutları içerir. Ampirik bulgular, önde gelen Müslüman tarihsel figürlerin otobiyografileri ve modern dini bireylerin söylemlerine dayalı olarak, değiştirilmiş bir iman gelişim modeli önerilmektedir. Çalışma, hem seküler hem de dini tarzların modelde yer alması gerektiğini savunarak, dört ana boyut önermektedir: İtirazcılar (antagonist ve muhalif), Muhafazakârlar (özelci ve uyumlu), Arayışçılar (diyalektik ve aydınlanmış) ve Birleştiriciler (apologetik ve şefkatli), her biri iki alt boyutla birlikte. Orijinal iman gelişim modelinin unsurlarını korurken, yeni model dindarlığa yönelik eleştirel ve antagonist yaklaşımları, gelişmiş dindarlık biçimlerini ve her dindarlık tarzının daha ayrıntılı versiyonlarını da kapsamaktadır. Bu yeni modeli desteklemek amacıyla bir ampirik çalışma gerçekleştirilmiş olup, bulguları yer darlığı nedeniyle başka bir çalışmada yayımlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnanç Gelişimi, Müslüman, Aşama, Uyarlama, Seküler.

Introduction

Religiosity is often measured in research using one-dimensional scales, such as attitudes toward religiosity¹ or the importance of religion in one's life. However, despite individual differences in personality characteristics, religiosity manifests in multiple forms. An alternative trend in research seeks to measure religiosity in its diverse manifestations as comprehensively as possible, employing theories such as post-critical belief, centrality of religiosity, value orientation, and faith development.

The post-critical belief scale, originally based on Wulff's ideas,² proposes four types of religiosity represented along two bipolar dimensional axes: literal vs. symbolic interpretation of religion (vertical axis) and inclusion vs. exclusion of transcendence (horizontal axis).³ However, although the theoretical framework of the post-critical belief scale is circumplex, it remains limited to four dimensions.

Although the theory of value orientation⁴ is rather comprehensive, it does not directly address religiosity but instead covers it indirectly. Values such as conformity, tradition, and benevolence are closely associated with traditional religiosity. Open forms of religiosity, including spirituality, religious reflexivity, and religious syncretism, are linked to self-universalism and self-direction values. Conversely, atheism and a low centrality of religion are associated with values such as stimulation, hedonism, and achievement⁵. However, since religion is not directly integrated into the theory and is treated only as a correlate of certain value preferences, the theory cannot be used as a tool to measure religiosity.

In contrast, Huber's concept of the centrality of religiosity⁶ identifies five core dimensions of religiosity: public practice, private practice, religious experience, ideology, and intellectual dimensions. The theory claims to be inclusive of the diversity in religious expression and "representative of the totality of religious life." Accordingly, Huber asserts in his "Structure-of-Religiosity Test" that religiosity, independent of its centrality, can manifest through various patterns of content (e.g., religious dualism, social strength of religiosity, religious exclusivism, religious pluralism, religious reflexivity, interest in religion, atheism, or even different emotions toward God).⁷

However, Huber's model lacks a circumplex nature. As a result, the diverse measures of the content of religiosity are not integrated into broader theoretical dimensions. Additionally, it has been observed that the centrality of religiosity scale, similar to the religious attitude scale, predominantly measures strong attitudes toward Christianity and orthodoxy.⁸

Ultimately, all three approaches claim to encompass the entire spectrum of possibilities within the domain of religion or to unify all measurements of religiosity. However, each approach is limited in its own way.

In its current form, the theory of faith development,⁹ which is based on Piaget's cognitive development tradition, suggests that religiosity evolves and differentiates in line with developments in cognitive capacity, progressing from lower-level sophistication (mythic-literal religiosity) to higher levels.

¹ Leslie J. Francis, "Understanding the Attitudinal Dimension of Religion and Spirituality." *International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing*, ed. Marian de Souza vd., (Berlin: Springer, 2009), 147-167.

² David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views* (New York: John Wiley & Sons), 1991.

³ Dirk Hutsebaut, "Post-Critical Belief: A New Approach to the Religious Attitude Problem." *Journal of Empirical Theology* 9/2 (1996), 48-66; Bart Duriez vd., "Introducing the Shortened Post-Critical Belief Scale." *Personality and Individual Differences* 38/4 (2005), 851-857.

⁴ Shalom H. Schwartz, "Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries", *Advances in Experimental Social Psychology*, ed. M. P. Zanna (Orlando: Academic Press, 1992), 1-65.

⁵ Carsten Gennerich - Stefan Huber, "On the Relationship of Value Priorities with the Centrality of Religiosity and a Variety of Religious Orientations and motions", *Religions* 12 / 157 (2021). <https://doi.org/10.3390/rel12030157>.

⁶ Stefan Huber - Odilo W. Huber, "The Centrality of Religiosity Scale (CRS)", *Religions* 3/3 (2012), 710-724.

⁷ Stefan Huber, "Religion Monitor 2008: Structuring principles, operational constructs, interpretive strategies", *What the World Believes: Analyses and Commentary on the Religion Monitor*, ed. Bertelsmann Stiftung, (Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, 2009), 17-51; Huber - Odilo W. Huber. "The Centrality of Religiosity Scale (CRS)", 710-724; Stefan Huber - Matthias Richard, "The Inventory of Emotions towards God (EtG): Psychological valences and theological issues." *Review of Religious Research* 52 (2010), 21-40.

⁸ Ulrich Riegel, "Centrality of Religiosity, Attitude Towards Christianity and Post-Critical Belief: Comparing Three Measures of Religiosity", *Religions* 11/46 (2020), 2-15.

⁹ James W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (New York: Harper & Row, 1981).

The development of faith is observable at both the *schematic* and *stylistic* levels. It is assumed that, at the cognitive level, religiosity—and thus faith—is represented partially by a constellation of religious *schemas*,¹⁰ which often occur together in a cognitively organized way at certain periods of life. These schemas, together, constitute what is called a *religious style*.¹¹ Religious styles evolve and take different forms over time.

The *religious style perspective* offers a relatively unifying and comprehensive view of religiosity by framing it in terms of various cognitive styles. It distinguishes between the content domain (the teachings of religion) and the cognitive structures (e.g., mythic-literal, conventional, etc.) through which this content is processed, focusing particularly on one-dimensional cognitive development. According to this perspective, holding faith or religiosity develops and varies across the lifespan, manifesting in the form of coherent styles—unified, holistic cognitive patterns. Initially, each style was considered qualitatively distinct from the others.¹² However, studies indicate that schemas, and consequently styles, may overlap to some extent. Empirical evidence suggests the existence of at least four distinct styles.¹³ The characteristics of each faith style are detailed in the *Manual*.¹⁴ Below, a brief summary of their main features is provided.

People, particularly children before puberty, with a *mythic-literal religious style* are often unaware that they adhere to a set of interconnected values called religion. For them, religious practices and discourses are performed as habits or imitations acquired through acculturation. They replicate what they observe from their parents, interpret narratives (including religious ones) in a *literal* and *mythical* manner,¹⁵ and identify their family as their primary reference point. Consequently, they tend to classify people as either "like us" or "not like us." Their moral judgments are typically based on instrumental reciprocity. While the mythic-literal style is most common among children, it can also accompany conventional religiosity (see below) in adults.

In contrast, individuals with a *synthetic-conventional religious style* exhibit varying degrees of emotional attachment and commitment to religion. However, their faith is largely *synthetic*—adopted from societal conventions rather than developed through personal reflection. While they are aware of their beliefs, they are often unaware of how these beliefs might be perceived from an external perspective, as they are deeply *embedded* in their faith. Their thinking tends to lack higher-order reflection (i.e., *tacit*) and is characterized by limited abstraction. They are predominantly emotional rather than reflective about their beliefs and often adopt an exclusive "us vs. them" mindset toward other faith groups.

With the onset of questioning, and its intense form "doubt syndrome," regarding traditional values—perhaps due to an overemphasis on rationality, especially during the university years—conventional religious precepts are often shaken and *demythologized*. This process can lead to the adoption of an *individuating-reflective style*. Young individuals with this style seek to establish boundaries through a selected, explicit, individualized, and rationally defended system of religious beliefs, often displaying a systematic approach. They are capable of viewing their faith from the perspective of outgroups and demonstrate the courage to distance themselves from religious conventions, enabling them to act

¹⁰ A cognitive structure is an abstraction and a collection of basic knowledge about a concept or entity which represents an individual's knowledge about some entity or situation (APA Dictionary of Psychology, "schema" (Erişim 6 Aralık 2024)).

¹¹ Heinz Streib, "Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective." *The International Journal for the Psychology of Religion* 11 (2001), 143-158; Heinz Streib vd., "The Religious Schema Scale: Construction and Initial Validation of a Quantitative Measure for Religious Styles", *International Journal for the Psychology of Religion* 20 (2010), 151-172.

¹² See James W Fowler vd., *Manual for Faith Development Research* (Bielefeld, Atlanta: Research Center for Biographical Studies in Contemporary Religion, Bielefeld; Center for Research in Faith and Moral Development, Emory University, 2004). <http://www.homes.uni-bielefeld.de/religionsforschung/>.

¹³ Styles are evaluated according to one's relation to self (ways of reasoning, perspective taking, seeing the world in coherence), other people (drawing the boundary of one's group & moral thinking), and transcendence (interpreting the symbol, and the locus of authority).

¹⁴ Fowler vd., *Manual for Faith Development Research*.

¹⁵ Bart Duriez vd., "Introducing the Shortened Post-Critical Belief Scale", *Personality and Individual Differences* 38/4 (2005), 851-857; James W. Fowler, *Stages of Faith*; Heinz Streib, "Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective", *The International Journal for the Psychology of Religion* 11 (2001), 143-158.

independently. No longer embedded within their faith, they treat religion as an object of thought, subjecting it to their conscience, rational argument, and inner autonomy.¹⁶

In the *conjunctive* religiosity style, individuals—often educated, middle-aged people—demonstrate the ability to consider multiple perspectives, influenced by an emerging sense of relativity. They interpret religious texts primarily in a *symbolic* (rather than *literal*) manner¹⁷ and tend to be more flexible, tolerant, sophisticated, and open to diversity, complexity, and ambiguity in religious matters compared to those with a non-symbolic religiosity style.

Such individuals adopt an analytical approach, maintaining a critical distance when evaluating religious issues. They show a heightened interest in the historical roots of their faith and display openness to diverse hermeneutical interpretations, whether coherent or seemingly incoherent. They acknowledge the relativity of symbols and their interpretations, enabling them to appreciate the perspectives of entirely different religions or ideologies, which they view as enriching contributions to humanity. Furthermore, they develop the capacity to reconcile seemingly contradictory arguments about faith without experiencing discomfort, thereby fostering a nuanced and integrative approach to religious understanding.¹⁸

The strengths and limitations of the theory of faith development were discussed in another paper.¹⁹ It was noted that the theory should simultaneously address both content and cognitive structure, particularly when studying specific forms of religiosity. Moreover, "advanced" forms of religiosity, such as conjunctive religiosity, should be subjected to empirical scrutiny—a dimension often overlooked in previous studies, as observed in the literature.

Additionally, the theory should account for not only affirmative forms of religiosity but also negative, critical, and anti-religious dimensions. It was further argued that the instruments used to measure faith styles need improvement.

Specifically, these scales should be more *comprehensive*, incorporating the dimensions identified as missing, and should demonstrate content validity by accurately reflecting the 'religious' styles in a distinctive way they aim to measure. Moreover, they should clearly differentiate between various religiosity schemas to provide a direct and precise representation of faith styles.

Finally, framing faith development along a single trajectory of cognitive structural growth tends to remain utopian, normative, and detached from the complexities of societal development. To address these gaps, a proposal is presented, informed by findings from the Turkish context, to better explain Muslim religiosity.

1. Extending the modal of faith styles

Given that faith is not religion-specific, evaluating faith development theory from a Muslim perspective could make a meaningful contribution to the theory. The first author of this paper has conducted extensive research on faith development theory within the Muslim population of Turkey, including over 90 qualitative case studies as well as quantitative studies. The findings of these studies, published to date in Turkish, have confirmed four styles of religiosity, ranging from mythic-literal to conjunctive faith.²⁰ The theoretical model presented in this paper is primarily based on observations from these empirical studies—both qualitative and quantitative—as well as the biographies of prominent Muslim figures.

¹⁶ Robert Kegan, *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

¹⁷ Bart Duriez vd., "A Further Elaboration of the Post-Critical Belief Scale: Evidence for the Existence of Four Different Approaches to Religion in Flanders-Belgium." *Psychologica Belgica* 40/3 (2000), 153-181.

¹⁸ Fowler vd., *Manual for Faith Development Research*

¹⁹ Üzeyir Ok vd., "Critiquing Faith Development Theory and its Measurements from an Islamic Perspective", (Yayın Aşamasında). *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*.

²⁰ Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549; a.mlf., "Dini Şemalar Ölçeğinden İnanç Veya Dünya Görüşü Şemaları Ölçeğine", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 33/2 (2009), 149-155; a.mlf., "Biyografik Anlatıya Dayalı İnanç Gelişim Biçimleri ve Nicel Ölçümler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 121-155.

The theory and its measurement can be expanded by incorporating dimensions of *faith content* (e.g., commitment and non-commitment) and addressing gaps identified in previous studies. These include integrating *transitional religiosity* (characterized by cognitive dissonance and questioning), *conjunctive and individuative "religious" styles* (in contrast to conjunctive and individuative secularized faith or religious styles), as well as non-religiosity and anti-religiosity into the model.

Integrating Commitment and Non-commitment Continuum into the Theory:

One of the limitations of previous studies is the neglect of the full spectrum of religiosity, specifically the varying levels of commitment and non-commitment. This includes negative and aggressive reactions toward religious symbols or the orthodox teachings of a particular religion²¹. We propose that any reaction to religion, whether positive or negative, should be incorporated into the theory and its measurements, as these responses indicate some form of connection to religion.

Integrating this second dimension into the theoretical framework significantly enhances the typology of religiosity. The model proposed by the authors is illustrated in Figure 1. When plotted on a bipolar, two-dimensional orthogonal circumplex framework, these dimensions can be represented in the theoretical model as follows:

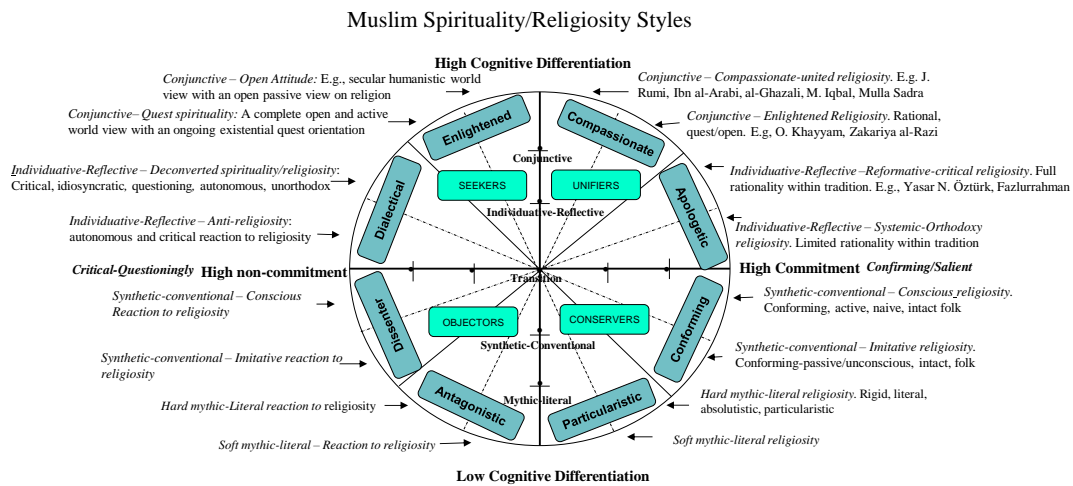


Figure 1: Theoretical View of Religious Schemas in their Expanded Form

2. Major Quadrants of Religiosity and their Components

The model demonstrates that religiosity, consistent with Fowler's original framework, can be classified vertically in terms of cognitive styles (structurally) into four levels, ranging from lower styles characterized by rigidity to higher styles marked by flexibility. Additionally, a horizontal axis represents the degree of commitment to conventional religiosity, varying from full commitment to non-commitment. This approach creates four theoretical quadrants or regions, each encompassing two primary styles: *Unifiers*, which include compassionate and apologetic styles; *Seekers*, encompassing enlightened and dialectical styles; *Conservers*, containing conforming and particularistic styles; and finally, *Objectors*, which include dissenting and antagonistic styles.

Regarding the elements of the main quadrants, the term *Compassionate* refers to a blend of wisdom (*hikmah*) and Gnosticism (*irfan* or prophecy-based intuition) as the foundation of an idiosyncratic epistemology nourished by nearly all religious traditions in some form. Individuals in this category embody traditional religiosity while also embracing universal compassion for all humanity.

²¹ Heinz Streib vd., "Categorising People by Their Preference for Religious Styles: Four Types Derived from Evaluation of Faith Development Interviews", *The International Journal for the Psychology of Religion* 30/2 (2020), 112-127.

The term *Enlightened*, inspired by the "Enlightenment period" in philosophy, signifies the wisdom and sophistication attained through an extended intellectual journey rooted in rationalism and dialecticism. *Dialectical* refers to the unrestricted freedom employed in pure reasoning and debates with individuals from diverse worldviews. Finally, *Apologetic* denotes the defense and safeguarding of one's religion through reasoning, albeit reasoning that is constrained and influenced by a commitment to upholding and protecting the teachings of one's faith or worldview.

By *conforming*, we mean adhering to the public or traditional methods of practicing religiosity in an unquestioned and unaltered manner. A conforming person habitually accepts and follows the established faith values and practices of their society without critical examination. In contrast, *dissent* refers to non-conformity and, as defined in the dictionary, denotes a "refusal to accept the doctrines of an established or orthodox Church." In a dissenting state, individuals are assumed to hold their own preferred ideology or worldview, often as a minority within a majority group. To feel safe, they tend to challenge, reject, or refuse to conform to the dominant religiosities or worldviews in their social context.

Particularism refers to a strong belief that truth is monopolized by a specific group. By definition, it involves an "exclusive attachment to one's own group" and its worldview. The underlying motivation for this belief often lies in safeguarding social security.

Antagonism, on the other hand, refers to an identity rooted in "active hostility or opposition to conventional groups" or their religions. The key difference between particularism and antagonism is their motivation. People with *particularistic* views seek to protect their inherited faith framework, typically passed down from their parents, by attacking alternative viewpoints. In contrast, those driven by *antagonism* aim to establish their own identity by opposing established, often traditional, faith frameworks.

It is assumed that each style theoretically has two versions, as briefly explained below. However, it is anticipated that these two levels of each style were not differentiated in the measurement (see the third paper on findings, *in print*; the names of the authors will be disclosed after the review process is completed).

3. Mythic-Literal Faith

3.1. Two Versions of Mythic-Literal Particularistic Religiosity

The mythic-literal version of religiosity is often characterized in measurements by rigid, literal, absolutist, and fundamentalist views. However, it originally represents a naïve, mythic, non-aggressive, literal, and instrumental form of religiosity,²² such as an anthropomorphic view of God. Therefore, it is important to distinguish between two forms of mythic-literal faith: the soft and hard versions. This study focuses on the religiosity of adolescents and older individuals; hence, the soft mythic-literal thinking typically associated with children is not considered here, as it falls outside the scope of the measurements used. It could also be argued that the synthetic-conventional religiosity style is closely associated with the mythic-literal religiosity style.

Soft Mythic-Literal Religiosity: Individuals who adopt a soft mythic-literal religiosity style believe in events that defy conventional reasoning. For example, they may believe that prayer can cause rain or interpret the following narration literally: "I saw water flowing from the Prophet's fingers like a fountain. Then, three hundred people who were present performed wudu (ablution) and used that water for their needs." They justify such beliefs by referencing sources like *al-Bukhari*, a collection compiled by a scholar reputed for extraordinary memory and regarded as immune to errors of recollection.

Hard Mythic-Literal Religiosity (right-wing aggression): A particular case of hard mythic-literal faith is fundamentalism.²³ Fundamentalists are absolutists—people who believe they are divinely or inherently

²² Heinz Streib - Barbara Keller, *Manual for the Assessment of Religious Styles in Faith Development Interviews*. (Bielefeld: Bielefeld University Yayınları 2018). DOI:10.4119/unibi/2920987

²³ Heinz Streib, "Is There a Way Beyond Fundamentalism? Challenges for Faith Development and Religious Education", *The Fourth R for the Third Millennium: Education in Religions and Values for the Global Future*, der. L. J. Francis vd., (Dublin: Lindisfarne Books, 2001), 177-199.

appointed as custodians of a sacred text (which could include religious scriptures or even secular texts like a constitution). They are unwavering in their conviction that they are unequivocally correct and are often described as "true believers."

For fundamentalists, the sacred text serves as the ultimate source of truth: absolute, clear, and immutable. They approach these texts as originalists and literalists.²⁴ According to Conkle, the fundamentalist "regards its sacred text (or other religious authority) as a source of truth that is absolute (which cannot be questioned on the basis of external evidence or arguments), plain (requiring little if any interpretation), and unchangeable (not needing adaptation to contemporary circumstances)." To protect itself from competing claims of truth, religious fundamentalism exists within an epistemic universe largely disconnected from alternative ways of thinking. This worldview strictly limits the role of reason, confining it within a narrowly defined and self-contained epistemic framework.

The following constructs, developed and validated through exploratory factor analyses, are assumed to represent different aspects of particularistic religiosity: *absolutism (rigidity)*, *literalism*, *mythic thinking*, *closed-mindedness (or need for closure)*, *proselytizing tendencies*, and *particularism*.²⁵ Additionally, concepts such as dogmatism, closed-mindedness, authoritarianism, and radical conservatism²⁶ may also be associated with this style.

3.2. Two Types of Mythic-Literal Antagonistic Anti-Religiosity

Soft Mythic-Literal Anti-Religiosity: Individuals in this category reject religion based on the belief that God does not respond to prayers, is not observable, or fails to intervene in adverse societal events.

Hard Mythic-Literal Anti-Religiosity (Left-Wing Aggression): Research on religiosity should not only focus on rigid forms of religious belief but also account for rigid forms of anti-religiosity. It is hypothesized that individuals exhibiting mythic-literal anti-religiosity may develop a rigid and inflexible negative attitude toward religion, characterized by unquestioning adherence to secular ideologies without engaging in critical or rational reflection. These individuals may become passionate and zealous defenders of their ideology,²⁷ opposing religion and acting in alignment with the conventional reasoning of their belief system.

This phenomenon has been described as *secular fundamentalism* by Conkle,²⁸ who argued that "secular thinking could take on fundamentalist characteristics." According to Conkle, secular fundamentalists resolve questions of truth exclusively through modern science and secular rationalism, while dismissing other potential sources of truth—particularly religion. Shielded and isolated from alternative understandings of truth, *reason* is elevated as an ultimate value: absolute, plain, and unchangeable. Secular fundamentalists view reason as an exclusive and exclusionary source of truth, closing their minds to religious insights and thereby rejecting the possibility of religious truth or meaning. The newly developed *Left-Wing Authoritarianism-Aggression Scale*²⁹ was designed to measure this form of rigid anti-religiosity.

²⁴ Daniel O. Conkle, "Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America", *Articles by Maurer Faculty* 2105 (1996), 339. <https://www.repository.law.indiana.edu/facpub/2105>.

²⁵ Ok, "Dini Şemalar Ölçeğinden", 153; Ok, "Dini Tutum Ölçeği", 537; Ok, "Biyografik Anlatıya Dayalı", 143; Üzeyir Ok, "The Ok-Religious Attitude Scale (Islam): Introducing an Instrument Originated in Turkish for International Use", *Journal of Beliefs and Values* 37/1 (2016), 55-67. Zafer Cırhınoğlu vd., *Modernite, Dindarlık ve Ruh Sağlığı (Individual Modernity, Religiosity and Mental Health)* (İstanbul: Nobel Yayınları, 2013), 147.

²⁶ Arie W Kruglanski vd., "Groups as Epistemic Providers: Need for Closure and the Unfolding of Groupcentrism", *Psychological Review* 113 (2006), 84-100; Michael A Hogg vd., *Social Psychology* (Londra: Pearson, 2014), 84.

²⁷ Jane Kroger, *Identity in Adolescence: The Balance Between Self and Other* (Londra: Routledge, 2004).

²⁸ Conkle, "Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America". 340

²⁹ Üzeyir Ok - Ayşe Burcu Gören, "The Impact of Religion on Human Rights Among Adolescents", *6th Conference on Religion and Human Rights*, (Bari, İtalya: 2018).

4. Synthetic-Conventional Religiosity

4.1. Two Types of Synthetic-Conventional Religiosity

Synthetic-conventional religiosity is the most common type of religiosity found in communities. Research conducted in Turkey has identified two types of conventional religiosity, distinct from the rigid form of mythic-literal religiosity mentioned earlier.

Synthetic-Conventional Imitative Religiosity: Conventional religiosity is characterized by practicing religion without a deep understanding of the meaning behind religious practices or symbols. It involves observing religion as it has been inherited from family traditions, often with limited conscious awareness of the spirit of the religion or its foundational sources. Religious rules are followed habitually and in an imitative manner. In the Islamic tradition, this is referred to as *imitative faith (iman al-taqlidi)*

Synthetic-Conventional Conscious Religiosity: The second version is characterized by a conscious awareness about the mission of religion. People in this group show an emotional commitment to religiosity. However, the person has no concern regarding the justification of religiosity rationally. People with conscious commitment refer to the religious sources of the practices, i.e. verses from the Qur'an or Tradition with limited use of reasoning, and act in a proselytizing way, but do not have an outsider view of their faith. They are not able to see that their faith is only one among many others. The constructs of *conservatism*, as one dimension of value orientation,³⁰ and *conventionalism* as one of the sub-dimensions of authoritarianism could be representative schemas of this style.

4.2. Two Types of Synthetic-Conventional Anti-Religiosity

Synthetic-Conventional Imitative Reaction to Religiosity: Although this has not yet been extensively researched, we must anticipate the characteristics of the synthetic-conventional reaction to religiosity. It is hypothesized that this style ranges from active or passive disinterest in religion to a more negative attitude toward conventional religiosity. It is assumed that individuals in these categories react to religion or negate it in ways that align with the authorities or conventions of their social group.

Synthetic-Conventional Conscious Reaction to Religiosity: Others actively and consciously react to the symbols of religion, promoting their 'conventional' secular worldview and attempting to proselytize others into adopting their ideology.

5. Transitional Period vs Salient Faith

Although *religious conflict* and *questioning* are central to the theoretical framework of faith development (e.g., transitions between stages) and play a significant role in the lives of college students³¹ and adults,³² they have been underrepresented in both the theory itself and in quantitative measures of faith development. Furthermore, the question of whether religious development from conventional levels to post-conventional styles can occur without a period of inner religious struggle³³ remains unexplored. This possibility is particularly plausible when considering the religious (as opposed to secular) version of the individuative-reflective religiosity style observed in committed individuals (see below). Ultimately, the transition from conventional religiosity to individuative-reflective apologetic religiosity may occur either with significant religious conflict or without it.

During periods of religious struggle, many previously firmly held conventional religious schemas are seriously shaken, if not entirely abandoned. In this process, some forms of religious tension may be temporary, lasting for a transitional period³⁴ ranging from months to as long as seven years.³⁵ For others,

³⁰ Schwartz, "Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries", 1-65.

³¹ Sharon Daloz Parks, *The Critical Years: The Young Adult Search for a Faith to Live By* (San Francisco: Harper & Row, 1986), 18.

³² C. Daniel Batson vd., *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective* (New York: Oxford University Press, 1993), 171.

³³ Julie J. Exline - E. D. Rose, "Religious and Spiritual Struggles", *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park (New York; London: The Guilford Press, 2005), 315-330.

³⁴ Parks vd., *The Critical Years: The Young Adult Search for a Faith to Live By*, 195.

³⁵ Fowler, *Stages of Faith*.

however, these tensions may develop into a lasting disposition, as seen in cases of Quest³⁶ orientation or deconversion. Consequently, periods of inner cognitive conflict can extend longer than anticipated and play a crucial role in faith development. This dynamic should be adequately represented in measures of faith development. It would therefore be highly valuable to determine whether it is possible to achieve conjunctive faith without undergoing such periods of inner struggle.

The scales of religious attitude³⁷ and religious saliency are assumed to measure a general positive disposition toward religiosity in an overarching manner. This perspective aligns with styles represented on the right hemisphere of the model and stands in contrast to religious uncertainty. Conversely, questioning, reacting to, or protesting against conventional public religiosity is reflected in empirical measurements by constructs such as (cognitive) uncertainty, deconversion, atheism, and questioning. These constructs can be viewed as indicators—at least at the onset—of an individuative-reflective faith style.

6. Individuative-Reflective Religiosity

6.1. Two Types of Individuative-Reflective Apologetic Religiosity

Individuative-Reflective Apologetic Religiosity: This concept reflects a "formal defense or justification of" the Islamic worldview. Individuals with this type of religiosity engage in the formation, revision, or reconfiguration of their beliefs in an apologetic manner. This process is influenced not only by changes in the interpretation of religious texts but also by the demands of contemporary societal practices and interactions with various nonreligious ideas.

In striving to maintain a belief system that they perceive as logically coherent, they balance faith and reason within the boundaries of their religious framework. They are generally open to rational dialogue, both within their religious community and with individuals outside it.³⁸

The apologetic approach is most prominently represented by committed theologians who advocate their faith using the principles of logic. However, their use of logic is constrained by the premises of their faith, treating it as a tool to support and defend their beliefs rather than to challenge or transcend them.

Individuative-Reflective Reformative-Critical Religiosity: People within the second version of this style employ a similar method of limited reasoning in their thinking, wherein they "decorate" theological premises with the rules of reasoning. However, they differ from the first version in that they are more critical of mythical interpretations and the abuses or misuses of faith. They exhibit reformative and liberating tendencies while maintaining a commitment to the fundamental teachings of their faith, understood on their own terms. The concepts of *autonomous religiosity* and historicity in *hermeneutics*³⁹ may represent this type of religiosity.

6.2. Two Types of Individuative-Reflective Dialectical Religiosity

Individuative-Reflective Anti-Religiosity: The uncommitted version of the individuative-reflective style can manifest in two forms. One form, associated with *secular ideology*, occurs when individuals with a secular background at the synthetic-conventional stage of their ideological development become increasingly critical of conventional religion as they transition to this new stage. These individuals often exhibit poor acculturation in matters of faith and view religion as "other."

With a secular outlook and life orientation, they allocate little space for religious symbols in their lives. Their criticism is primarily directed at, and fueled by, the mythic and superstitious aspects of religion. This critique serves as a protective mechanism against the perceived threats posed by religious conservatism. They recognize and respect the autonomy of other faiths or worldviews. Guided by a strict

³⁶ C. Daniel Batson - Patricia Schoenrade. "Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns", *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1991), 416-429.

³⁷ Ok, "The Ok-Religious Attitude Scale (Islam)", 549.

³⁸ Conkle, "Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America", 340.

³⁹ Ok, "Dini Şemalar Ölçeğinden", 153.

adherence to reason, they maintain a critical stance toward religion while occasionally fostering an open or intellectual approach to religiosity.⁴⁰

Individuative-Reflective Deconverted Religiosity: This phenomenon is often observed in individuals who deconvert from a committed synthetic-conventional religiosity to adopt a new life orientation and religious interpretation. This transition typically follows a period of deep questioning and conflict regarding their traditional faith. These individuals feel entirely spiritually autonomous, developing their own idiosyncratic understanding of established religiosity without concern for whether their perceptions align with the teachings of their conventional religion.

When measuring what is referred to as the *individuative-reflective religious style*, studies have shown that it is challenging to assess schemas associated with this style of faith or religiosity. Furthermore, it has proven difficult to distinguish it from conjunctive faith. However, it is assumed that this schema begins with a period of questioning, followed by attempts at rational cognitive reconfiguration of one's religiosity. In other words, since questioning inherently requires a high level of reflectiveness, a strong need for cognition, and rationality, it can be argued that questioning or doubt constitutes one of the schemas of the individuative-reflective faith style. The *Deconversion Scale* measures aspects of deconverted religiosity, but no specific test currently exists to assess the anti-religiosity component of the individuative-reflective faith style.

7. Conjunctive Faith

Similarly, conjunctive faith has both religious and nonreligious versions, each with two subdivisions:

7.1. Two Types of Conjunctive Enlightened Faith

Conjunctive Open Faith: Conjunctive faith, as illustrated by the theory of faith development, represents a liberal and open-minded approach to religious matters. It emphasizes values such as equality, justice, and freedom, which are considered essential for fostering harmony among individuals in society. These values are upheld as independent of any specific ideology. Conjunctive faith is characterized by openness to complexity, the "multivalent nature of symbols," and engagement with "depth phenomena."

Despite these ideals, constructs developed to represent this form of religiosity—such as *open religiosity* or *interreligious dialogue*—have not shown a positive relationship with religious commitment in empirical studies conducted in Muslim contexts. In some cases, these constructs of religious openness or interreligious dialogue have even demonstrated negative correlations with religious attitudes.⁴¹ Therefore, it can be argued that the description of conjunctive faith leans toward a secular framework in its definition.

Conjunctive Enlightened Faith: The second version of this secular faith aligns with the concept of *Quest Religious Orientation* developed by Batson and Schoenrade.⁴² It is characterized by individuals who, despite relatively limited acculturation in religion, are highly educated and exhibit an active and ongoing search for meaning. These individuals often feel a profound "hunger" to learn about religion or engage with existential questions, such as the physical laws of the universe, the possibility of life after death, and the ultimate purpose of existence.

As the concept of Quest suggests, people with enlightened faith are open to changes in their understanding of religiosity. They value doubt, questioning, and intellectual exploration, constantly seeking explanations for existential matters, including the reasons behind the universe's operations and its meaning.

This style has been measured through several constructs, including *openness in religiosity*, *acknowledgment of religious autonomy*, *historical reduction*, *historical hermeneutics*, *religious pluralism*,

⁴⁰ Conkle, "Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America", 342.

⁴¹ Ok, "Biyografik Anlatiya Dayalı", 143.

⁴² C. Daniel Batson vd., *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective* (New York: Oxford University Press, 1993). 169.

religious relativism, and *Quest*.⁴³ Additionally, this group of traits can be explored through related concepts such as openness to change or experience,⁴⁴ personal growth,⁴⁵ and open-mindedness.⁴⁶

7.2. Two Types of Conjunctive Compassionate Faith

Conjunctive compassionate/united religiosity: Although there is no empirical evidence yet, based on biographical studies, it is hypothesized that a 'religious' version of conjunctive faith may exist. Historical examples suggest that sophisticated faith styles have emerged in religious contexts over time. For instance, as revealed in his autobiography, the prominent Muslim scholar al-Ghazali (d. 1111) transitioned from an apologetic-philosophical stage of religiosity to a more sophisticated form of faith, represented by an advanced Sufi religiosity, after experiencing a period of inner spiritual turbulence.⁴⁷

This transition suggests that individuals may maintain a religious orientation with conventional content while undergoing structural changes in their thinking, evolving from individuating and conventional thought to post-reflective thinking. However, this dimension of religiosity is scarcely addressed in the theory and measurement of faith development.

One potential example of a religious expression of conjunctive faith in the Islamic tradition might be a committed and cognitively advanced form of Sufism, distinct from popular Sufi practices. This form of religiosity could be conceptualized as *compassionate faith*, a topic deserving further investigation. Jalal al-Din Rumi (d. 1207), another significant historical Muslim figure, may exemplify such a committed form of conjunctive faith. This is evident in the symbolic and universal language he employed in his works.

Individuals with this faith style embody compassion for all humanity, irrespective of faith or background, viewing all people as beloved creations of God. They experience an inner sense of unity and seek to 'unite' humanity under a forgiving and compassionate vision of God, in line with the Islamic principle of *tawhid* (divine oneness).

Conjunctive enlightened religiosity: The second version of this 'religious' conjunctive faith is characterized by individuals who are sophisticated in their religiosity, typically after going through a period of questioning their faith. They resemble the first group in this category but are less traditionally committed and highly flexible in interpreting religious symbols. A committed form of *conjunctive* faith in the Islamic tradition could be symbolized by historical figures such as Omar Khayyam (d. 1131) and Abu Bakr Zakariya al-Razi (d. 925), as seen in their writings. These individuals are similar to those with a quest orientation in the secular version of conjunctive faith, the primary difference being their deeper familiarity with Islamic culture and their use of Islamic symbols in discourse. Although no specific instrument has been developed to measure this dimension, the scale presented in an ongoing study aims to assess both the symbolic features of compassionate/united religiosity and enlightened religiosity.

Conclusion

Discussions in the literature to date indicate that religious thinking: (a) Operates as a dynamic cognitive entity that can be dissected into its components in the form of schemas, which individual minds work to integrate into a cognitively organized, sensible whole—a style; (b) May develop or differentiate as a cognitive style along with life experiences, evolving from a less sophisticated, less "adequate," or less differentiated level of reasoning, with a limited range of differentiation and integration,⁴⁸ to a more

⁴³ Üzeyir Ok, "Biyografik Anlatıya Dayalı", 141; Ok, Üzeyir, "Dini Şemalar Ölçeğinden", 153.

⁴⁴ Paul T. Costa - Robert R. McCrae, *Revised NEO Personality Inventory (NEO PI-R) and NEO Five-Factor Inventory (NEO-FFI): Professional Manual* (Odessa: Psychological Assessment Resources, 1985).

⁴⁵ Carol D Ryff - Burton H Singer, "Psychological Well-Being: Meaning, Measurement, and Implications for Psychotherapy Research", *Psychotherapy and Psychosomatics* 65/1 (1996), 14-23.

⁴⁶ Milton Rokeach, *The Open and Closed Mind; Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems* (New York: Basic Books, 1960).

⁴⁷ Üzeyir Ok, "Faith Development and Perception of Diversity Among Muslims in Turkey: Construction and Initial Test of a Measure for Religious Diversity in Islam", *Din Bilimleri* 6/3 (2007), 199-225.

⁴⁸ C. Daniel Batson - Lynn Raynor-Prince, "Religious Orientation and Complexity of Thought About Existential Concerns", *Journal for the Scientific Study of Religion* 22 (1983), 38-50.

sophisticated and differentiated stage; (c) Displays, depending on the level of religious acculturation, different levels of commitment and valuation (ranging from high commitment to no commitment, or even aggression) toward the relevant content of religion or domain of thinking; (d) The styles, together with schemas, constitute quadrants—wider realms of religiosity; (e) Can undergo a period of cognitive discord and turmoil, notably when transitioning from conventional religiosity to post-conventional religiosity, although such inner tensions may not be necessary for all forms of transition.

Theoretically, it is possible to integrate the content (i.e., the continuum of commitment and non-commitment versions) of religiosity with the dimension of cognitive styles, both within the theory itself and its empirical research. It is assumed, therefore, that any reaction to religion—whether positive or negative—can be incorporated into the theory and its measurements, as these individuals maintain some form of link to religion. In this way, it becomes possible to address both religious (committed) and non-religious (non-committed) versions of the same faith style, such as individuative-reflective religiosity and individuative-reflective anti-religiosity. This perspective opens the possibility of identifying examples of a mature form of conjunctive religious style (in comparison with a conjunctive non-religious style). It may also pave the way for explaining the religiosity of pioneering historical righteous and pious figures, such as Jalal al-Din Rumi in the Islamic tradition or the final period of al-Ghazali, using the terminology of conjunctive faith.

The second suggestion is that the component of religious doubt (dissonance, uncertainty, questioning) could be added to the instruments measuring religious styles, particularly as it pertains to the transition from conventional faith to individuative-reflective faith. It is hypothesized that doubt and questioning may play a crucial role in the onset of the individuative-reflective religiosity style.

Additionally, it is proposed that anti-religious fundamentalism (as opposed to fundamentalist religiosities) — particularly the aggression toward religious symbols — should be incorporated into the theory of faith development.

In its current form, the theory of faith development could be expanded to better understand the diversity within a religious tradition, such as Islam, by including the *commitment* dimension in the model. This broadening of the theory could enhance its applicability and provide greater capacity for practical use.

The theory of faith development and its associated measurements may assist clinical psychologists in assessing their clients. It can serve as a valuable tool for recognizing individual differences and identifying defense mechanisms in therapy. The next step involves demonstrating the validity of these theoretical concepts by developing and introducing instruments to measure them.

Declaration

- 1. Finance/Incentive:** The authors declare that no financial/incentive was used in the study.
 - 2. Conflict of Interest:** The authors declare that there is no conflict of interest in the study.
 - 3. Ethical Statement:** The authors declare that research and publication ethics were followed in this article.
 - 4. Author Contribution:** The contribution rate of each author is 50%.
-

Reference List

- Altemeyer, Bob. *Right-Wing Authoritarianism*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1981.
- Altemeyer, Bob - Hunsberger Bruce. "Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest and Prejudice". *The International Journal for the Psychology of Religion* 2 (1992), 113-133. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0202_5.
- Batson, C. Daniel - Raynor-Prince, Linda. "Religious Orientation and Complexity of Thought About Existential Concerns". *Journal for the Scientific Study of Religion* 22 (1983), 38-50.
- Batson, C. Daniel - Schoenrade, Patricia. "Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns". *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1991), 416-429.
- Batson, C. Daniel vd. *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press, 1993.

- Cirhinlioğlu, Zafer vd. *Modernite, Dindarlık ve Ruh Sağlığı (Individual Modernity, Religiosity and Mental Health)*. İstanbul: Nobel Yayınları, 2013.
- Conkle, Daniel O. "Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America". *Articles by Maurer Faculty* 2105 (1996). <https://www.repository.law.indiana.edu/facpub/2105>.
- Costa, Paul T. – McCrae, Robert R. *Revised NEO Personality Inventory (NEO PI-R) and NEO Five-Factor Inventory (NEO-FFI): Professional Manual*. Odessa: Psychological Assessment Resources, 1985.
- Duriez, Bart vd. "A Further Elaboration of the Post-Critical Belief Scale: Evidence for the Existence of Four Different Approaches to Religion in Flanders-Belgium". *Psychologica Belgica* 40/3 (2000), 153-181.
- Duriez, Bart vd. "Introducing the Shortened Post-Critical Belief Scale". *Personality and Individual Differences* 38/4 (2005), 851-857. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2004.06.009>.
- Exline, Julie J. – Ellen, Rose. "Religious and Spiritual Struggles". *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park, 315-330. New York; London: The Guilford Press, 2005.
- Fowler, James W. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. New York: Harper & Row, 1981.
- Fowler, James W. vd. *Manual for Faith Development Research*. Bielefeld; Atlanta: Research Center for Biographical Studies in Contemporary Religion, Bielefeld; Center for Research in Faith and Moral Development, Emory University, 3. Basım, 2004. <http://wwwhomes.uni-bielefeld.de/religionsforschung/>.
- Francis, Leslie J. "Understanding the Attitudinal Dimension of Religion and Spirituality". *International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing*. ed. Marian de Souza - Leslie J. Francis, 147-167. Berlin: Springer, 2009.
- Gennerich, Carsten. "Values and the Value Space as a Coordinate System for Understanding Xenosophia and Inter-Religious Prejudice". *Xenosophia and religion*, 255-281. Seiten, 2018.
- Hogg, Michael A. - Vaughan, Graham M. *Social Psychology*. Londra: Pearson, 2014.
- Huber, Stefan, - Odilo W. Huber. "The Centrality of Religiosity Scale (CRS)". *Religions* 3/3 (2012), 710-724.
- Hutsebaut, Dirk. "Post-Critical Belief: A New Approach to the Religious Attitude Problem". *Journal of Empirical Theology* 9/2 (1996), 48-66.
- Hutsebaut, Dirk. "Identity Statuses, Ego Integration, God Representation and Religious Cognitive Styles". *Journal of Empirical Theology* 10 (1997), 39-54.
- Kegan, Robert. *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Kroger, Jane. *Identity in Adolescence: The Balance Between Self and Other*. Londra: Routledge, 2004. <https://doi.org/10.4324/9780203346860>.
- Kruglanski, Arie W. vd. "Groups as Epistemic Providers: Need for Closure and the Unfolding of Groupcentrism". *Psychological Review* 113 (2006), 84-100.
- Ok, Üzeyir. "Faith Development and Perception of Diversity Among Muslims in Turkey: Construction and Initial Test of a Measure for Religious Diversity in Islam". *Din Bilimleri* 6/3 (2007), 199-225.
- Ok, Üzeyir. "Dini Şemalar Ölçeğinden İnanç veya Dünya Görüşü Şemaları Ölçeğine". *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 33/2 (2009), 149-155.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Ok, Üzeyir. "Biyografik Anlatıya Dayalı İnanç Gelişim Biçimleri ve Nicel Ölçümler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 121-155.
- Ok, Üzeyir. "The Ok-Religious Attitude Scale (Islam): Introducing an Instrument Originated in Turkish for International Use". *Journal of Beliefs and Values* 37/1 (2016), 55-67. doi:10.1080/13617672.2016.1141529.
- Ok, Üzeyir - Gören, Ayşe Burcu. "The Impact of Religion on Human Rights Among Adolescents." *6th Conference on Religion and Human Rights*, Bari: 5-8 Aralık 2018.
- Parks, Sharon Daloz. *The Critical Years: The Young Adult Search for a Faith to Live By*. San Francisco: Harper & Row, 1986.
- Riegel, Ulrich. "Centrality of Religiosity, Attitude Towards Christianity and Post-Critical Belief: Comparing Three Measures of Religiosity". *Religions* 11/46 (2020), 2-15.
- Rokeach, Milton. *The Open and Closed Mind; Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*. New York: Basic Books, 1960.

- Ryff, Carol D. - Singer, Burton H. "Psychological Well-Being: Meaning, Measurement, and Implications for Psychotherapy Research". *Psychotherapy and Psychosomatics* 65/1 (1996), 14-23.
- Schwartz, Shalom H. "Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries." *Advances in Experimental Social Psychology*. der. M. P. Zanna. 1-65. Orlando: Academic Press, 1992.
- Streib, Heinz. "Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective". *The International Journal for the Psychology of Religion* 11 (2001), 143-158.
- Streib, Heinz. "Is There a Way Beyond Fundamentalism? Challenges for Faith Development and Religious Education." *The Fourth R for the Third Millennium: Education in Religions and Values for the Global Future*. der. L. J. Francis vd. 177-199. Dublin: Lindisfarne Books, 2001.
- Streib, Heinz vd. "Categorising People by Their Preference for Religious Styles: Four Types Derived from Evaluation of Faith Development Interviews". *The International Journal for the Psychology of Religion* 30/2 (2020), 112-127.
- Streib, Heinz vd. "The Religious Schema Scale: Construction and Initial Validation of a Quantitative Measure for Religious Styles". *International Journal for the Psychology of Religion* 20 (2010), 151-172.
- Wulff, David M. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York: John Wiley & Sons, 1991.

Former ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X
Aralık / December | 2024/12(21): 124-143

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Belagat Dersine İlişkin Görüşleri

The Views of the Students at the Faculty of Theology Regarding to Rhetoric Course

ŞAHİN ŞİMŞEK

Doç. Dr., Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
Batman, Türkiye
sahin.simsek@batman.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5727-4518

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 26. 09. 2014
Kabul Tarihi | Accepted: 06. 12. 2024
Yayın Tarihi | Published: 15. 12. 2024

Bu makale TÜBİTAK 2219 Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı tarafından desteklenen “Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Belagat Ders Kitabı Hazırlama” başlıklı proje kapsamında üretilmiştir. / This article was written within the framework of the project “Preparing a Textbook of Rhetoric for Non-Native Arabic Speakers” supported by TUBITAK 2219 Postdoctoral Research Fellowship Program.

Atıf / Cite as

Şimşek, Şahin. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Belagat Dersine İlişkin Görüşleri”. *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (Aralık 2024), 124-143. <https://doi.org/10.54893/vanid.1556368>

Şimşek, Şahin. “The Views of the Students at the Faculty of Theology Regarding to Rhetoric Course”. *Van Journal of Divinity* 12/21 (December 2024), 124-143. <https://doi.org/10.54893/vanid.1556368>

İntihal / Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>
Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Belagat Dersine İlişkin Görüşleri

Öz

İslam bilginlerinin büyük çoğunluğu, Kur'an-ı Kerim'deki mucizeliğin kendi yapısından; haiz olduğu fesahat, belagat ve nazım özelliklerinden kaynaklandığını belirtmiş, Kur'an'ın edebî üstünlüğünü ortaya koyup onu lâıkiyle anlamamanın temel aracı olarak da belagat ilmini görmüşlerdir. Bu araştırmanın amacı ilahiyat ile şeriat fakültesi öğrencilerinin belagat dersine ilişkin görüşlerini tespit ederek karşılaştırmalı olarak sunmaktır. Belagat dersinin farklı kültür ve eğitim bağlamlarında nasıl öğretildiği, öğrenciler tarafından nasıl algılandığı ve dersin onların akademik ve kişisel gelişimlerine nasıl katkı sağladığını anlamak belagat dersinin iyileştirilmesi bağlamında önem arz etmektedir. Çalışmada kullanılan yöntem nitel araştırma yöntemi olup çalışma olgubilim deseninde yürütülmüştür. Araştırmanın çalışma grubunu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ile Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Veriler ölçüt örnekleme yöntemiyle seçilen öğrencilerden yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak 2023-2024 eğitim öğretim yılı ikinci döneminde toplanmıştır. Kullanılan temel ölçüt, katılımcıların ana dillerinin Arapça olmaması ve ilgili dönemde belagat dersini almış olmalarıdır. Toplanan verilerin çözümlenmesinde betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Araştırmada, ilahiyat ile şeriat fakültesi öğrencilerinin belagat dersinin kendi alanları için önemli olduğunu düşündükleri sonucuna ulaşılmıştır. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin büyük çoğunluğu belagat dersinin Arapçalarının ilerlemesine katkı sağladığını, önemli bir kısmı ise dersin Kur'an'ın, diğer dini metinlerin ve Arap edebiyatının anlaşılmasında önemli bir araç olduğunu ifade etmişlerdir. Şeriat fakültesi öğrencilerinin tamamına yakını ise dersin, başta edebî i'câz olmak üzere genel anlamda Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağladığını belirtmişlerdir. Ayrıca her iki öğrenci grubunun çok önemli bir kısmının belagat dersinde zorlandıkları sonucuna da ulaşılmıştır. İlahiyat fakültesi öğrencilerine göre belagati zorlaştıran en önemli husus, Arapça altyapılarının zayıf olması iken şeriat fakültesi öğrencilerine göre ise bu husus belagat konularıyla ilk defa karşılaşmalarıdır. Sonuçlar belagat dersinin Kur'an'ın ve diğer dinî metinlerin anlaşılmasında, öğrencilerin düşünce ve ifade becerilerinin gelişmesinde etkili olduğunu, ancak dersin içeriğinin ve işleniş yönteminin güncellenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Araştırmada ulaşılan bulgu ve sonuçlar çerçevesinde, ilahiyat programına uygun olarak belagat ders içeriğinin, Kur'an'ın edebî yönünü merkeze alacak şekilde düzenlenmesi ve daha katılımcı öğretim yöntemlerinin kullanılması önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belagat Dersi, İlahiyat Fakültesi, Şeriat Fakültesi, Öğrenci Görüşleri.

The Views of the Students at the Faculty of Theology Regarding to Rhetoric Course

Abstract

The vast majority of Islamic scholars have claimed that the miraculousness of the Quran stems from its own structure; its fluency, eloquence and verse characteristics. They have also regarded the science of rhetoric as the basic tool for revealing the literary superiority of the Quran and understanding it properly. The objective of this research is to determine the views of the students of theology and sharia faculties on the rhetoric course and present them comparatively. To understand how rhetoric is taught in different cultural and educational contexts, how it is perceived by students, and how the course contributes to their academic and personal development matters in terms of improving the rhetoric course. The method used in the study is qualitative research and the study was conducted in the phenomenological design. The study group of the research consists of the students studying at Cumhuriyet University Faculty of Theology, Batman University Faculty of Islamic Sciences and The University of Jordan- School of Sharia. The data were collected from the students selected by criterion sampling method using a semi-structured interview form in the second semester of the 2023-2024 academic year. The main criterion used was that the participants' native language was not Arabic and that they were taking a rhetoric course. Descriptive analysis technique was used to analyze the collected data. At the end of the research, it was concluded that the rhetoric course was important for the fields of the students at theology and sharia faculties. The vast majority of the students of faculty of theology stated that the rhetoric course contributed to the improvement of their Arabic, and a significant portion of them stated that the course was an important tool in understanding the Quran, other religious texts, and Arabic literature. Almost all of the students of the faculty of sharia stated that the course contributed to the understanding of the Quran in general, especially its literary i'jâz. It was also concluded that a significant portion of both student groups had difficulty in the rhetoric course. According to the students of the faculty of theology, the most important issue that makes rhetoric difficult is their weak Arabic background, while according to the Sharia faculty students, it is their first encounter with rhetoric topics. The

results reveal that the rhetoric course is effective in understanding the Quran and other religious texts and in developing students' thinking and expression skills, but the content and teaching method of the course needs to be updated. Within the framework of the findings and results of the research, it is suggested that the content of the rhetoric course should be organized in a way to center the literary aspect of the Qur'an in accordance with the theology program and more participatory teaching methods should be used.

Keywords: Arabic Language, Rhetoric Course, Faculty of Theology, Faculty of Sharia, Student Views.

Extended Abstract

Rhetoric is a significant course in terms of Islamic sciences, Arabic language and Arabic literature, and it helps students understand the literary aspect of the Holy Qur'an. In this respect, it is argued that rhetoric, which should be one of the important courses for theology education, does not receive the attention it deserves in the faculties of theology, it is taught in a way to continue the tradition, and even in some faculties of theology it is no longer taught. In the context of the reasons for the lack of interest in the rhetoric course, it was stated that rhetoric requires a serious Arabic background, but students of faculty of theology do not have the desired level of Arabic knowledge; although rhetoric is a science that includes both prose and poetry as a subject, it is limited to poetry in Turkey, and Arabic poetry is a field that Turkish readers and researchers prefer to stay away from. Another issue raised is the lack of standard textbooks suitable for theology faculties in terms of scope, content and methodology. In the Arab world today, the scope of the rhetoric course taught in the faculties of Sharia has been limited to the literary aspects of the Qur'an in order to make it a more useful course for the relevant faculties.

In the literature review, no study was found to address the views of the students of theology faculty on the rhetoric course. However, students' perceptions of this course is an important evaluation criterion in terms of the effectiveness of the course and the skills it provides. In this context, determining students' views on the content, application methods, difficulty level and contributions of the rhetoric course can contribute to improve the rhetoric course and update it in line with the theology program.

The aim of this study is to identify and compare the views of the students of theology and sharia on the rhetoric course. Understanding how rhetoric is taught in different cultural and educational contexts, how it is perceived by students, and how it contributes to their academic and personal development is important for improving the rhetoric course. The method used in the study is qualitative research and the study was conducted in a phenomenological design. The sample group of the research consists of students studying at Cumhuriyet University Faculty of Theology, Batman University Faculty of Islamic Sciences and Jordan University Faculty of Sharia. The data were collected from the students selected by criterion sampling method using a semi-structured interview form in the second semester of the 2023-2024 academic year. The main criteria used were that the participants' mother tongue was not Arabic and that they had taken the rhetoric course in the relevant semester. In the data collection phase, one demographic and 6 open-ended questions were asked to the participants. Descriptive analysis technique was used to analyze the collected data.

At the end of the study, it was concluded that the students of the Faculty of Theology and the Faculty of Sharia consider the rhetoric course to be important for their fields. The most common positive views expressed by the students of the Faculty of Theology were that the rhetoric course contributes to Arabic language, the literary i'jâz of the Qur'an, Islamic sciences and Arabic literature, while the most common positive views expressed by the students of the Faculty of Sharia were that it contributes to the understanding of the literary i'jâz of the Qur'an and the understanding of the Qur'an in general. In addition, it was concluded that a significant number of both the students of the faculties of theology and sharia had difficulties in the rhetoric course. According to the students of the Faculty of Theology, the most important issue that makes rhetoric difficult is their weak Arabic background, while according to the students of the Faculty of Sharia, it is the first time they encounter rhetoric topics. The most frequently expressed suggestions and expectations by the students of the faculty of theology for the rhetoric course to reach a better level and to overcome its current deficiencies are as follows: teaching Arabic well before rhetoric, focusing on Qur'anic rhetoric and practice, student-centered teaching of the course, emphasizing the importance of the course and making it popular, and elaborating literary analysis. The most common suggestions and expectations expressed by the students of the faculty of Sharia are to emphasize practice, to teach the course in a simple language and style, and to elaborate on literary analysis. Within the framework of the findings and results of the research, it is suggested that the content of the rhetoric course should be arranged in a way that focuses on the literary aspect of the Qur'an and more participatory teaching methods should be used in accordance with the theology program.

Giriş

Dil öğretiminde bir üst seviye olarak görülen belagat, بلغ kökünden türetilen bir mastar olup sözlükte “sözün fasih ve açık olması” anlamına gelmektedir.¹ Terim olarak ise “sözün fasih olmakla beraber yer ve zamana da uygun olması” şeklinde tanımlanan belagat, edebiyat kaideleri ve edebî sanatlarla ilgili meani, beyan ve bedii içine alan nispeten geniş kapsamlı bir ilimdir.² Cahiliye döneminden itibaren şiir ve edebiyatta varlığı mülahaza edilse de Arap belagatinin sistematik analizi ancak nüzul döneminden sonra başlamıştır. Bu dönemdeki belagat çalışmaları dil, edebiyat, tefsir, edebî tenkit ve kelâm konularıyla karışık bir şekilde ele alınmış, fakat edebî tenkidin yanında esas hedef Kur’an’ın edebî üstünlüğünü ve eşsizliğini ortaya koyup onu lâıyıkıyla anlamak olmuştur. Hicri IV. yüzyılın sonlarından itibaren bağımsız bir disiplin hâline gelen belagat, edebî ilimlerden sayıldığı gibi dinî ilimlerden de ayrı düşünülmemiş ve “dinî disiplinler” şeklinde adlandırılan alanlardan biri kabul edilerek klasik dönemde önemsenmiştir.³

Belagat ilmi, Osmanlı döneminde de medrese müfredatında yer almış, hem dil ve edebiyat hem de Kur’an belagati çerçevesinde yaygın bir şekilde okutulmuştur. Osmanlı medreselerinde okutulan belagat dersleri genellikle Sekkâkî’nin (ö. 626/1229) *Miftâhu’l-’ulûm* adlı kitabının belagete dair üçüncü bölümü ve buna yazılmış şerh, haşiye vb. çalışmalardan oluşmuştur. *Miftâh* ve şerhlerine atfen Fatih döneminde otuzlu medreselere “miftah medreseleri” denilmiştir.⁴ Bu, belagat ilminin Osmanlı medreselerindeki öneminin göstergesi olduğu gibi adı geçen kitabın da belagat ilmindeki öneminin bir göstergesidir.

Belagat ilmi VIII. yüzyılın başlarından itibaren duraklama ve gerileme dönemine girmiş, nihayet çağdaş döneme gelindiğinde ise önemini yitirmeye başlayan bir ilim hâline gelmiştir.⁵ Batı ile temasın sonucunda 19. yüzyıldan itibaren başta Mısır olmak üzere Arap âleminde ilmî ve fikrî bir uyanış hareketi başlamıştır. Bu dönemde hemen hemen her alanda ihya ve ıslah hareketlerine girilmiştir.⁶ Belagat ilmi de bu süreçten olumlu etkilenmiş, belagatin yenilenmesi düşüncesi ortaya atılıp konu ile ilgili tartışmalar başlamıştır. Modern dönemde ortaya konulan yenilikçi yaklaşımlar bağlamında klasik belagatin yaşayan canlı dilden ve sosyal hayattan kopan ve yüzyıllarca aynı örnekleri tekrarlayıp duran bir ilim hâline geldiği savunulmuş, yeni belagete dair, kendi içinde bütünlük arz eden yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bu bağlamda belagat ilminin kapsamının, üslupbilimi de içine alacak şekilde genişletilmesi gerektiğini savunan dilci ve edebiyatçılar olduğu gibi belagatin modern dönemde ortaya çıkan hikâye, roman, vb. bütün edebi türleri içine alması gerektiğini savunanlar da olmuştur. Buna karşın belagatin kapsamının dar tutulması ve en başta, belagatin ortaya çıkmasının ana hedefi olan Kur’an’ın i’câzı meselesine hizmet etmeye devam etmesi ve belagat konularının Kur’an belagatine kapsamlı bir şekilde uygulanması gerektiğini düşünen dilci ve edebiyatçılar da olmuştur.⁷ Bu doğrultuda Arap âleminde yükseköğretim kurumlarında şeriat fakültesi, Arap dili ve edebiyatı bölümü vb. farklı fakülte ve bölümlerin amacına ve programına uygun olarak belagat ders isimlerinin seçildiği, içeriklerinin ona göre oluşturulduğu ve bu doğrultuda belagat kitaplarının telif edildiği görülmektedir.⁸ Fakat buna rağmen belagatte yenilik bağlamında ortaya konulan yaklaşımların tam olarak uygulama şansı bulamadığı, modern dönemde kaleme alınan ve yükseköğretim kurumlarında da ders kitabı olarak okutulan belagat kitaplarının temelde klasik belagete bağlı kaldığı söylenebilir.

¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Aliyyu’l-Kebîr vd. (Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.), “blğ”, 1/335-336.

² Seyyid Şerîf el-Curcânî, *Kitâbu’t-tarîfât* (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1985), 47; Hulusi Kılıç, “Belagat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/380-383.

³ Corcî Zeydân, *Târihu âdâbi’l-lugati’l-Arabiyye* (Kahire: Dâru’l-Hilâl, ts.), 1/195, 2/14-15; Zafer Kızılkı, “Arap Dili Belagat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 24/1 (2013), 20; Ali Ahmed Zevârî, “Eseru’l-Kur’ani’l-Kerîm fi neş’eti’l-d-dersi’l-belâğî ve tetâvvurih”, *el-Menhel* 4/1 (2018), 156-159, 163; Kılıç, “Belagat”, 5/380-383.

⁴ Muhittin Eliaçık, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Belagat Kitapları”, *Ulakbilge* 2/4 (2014), 38-39; Arzu Boy, “Medreselerin Kısa Bir Geçmişi ve Kayseri Medreseleri”, *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/1 (2017), 60.

⁵ Şahin Şimşek, *Arap Belagatinde Yenilikçi Yaklaşımlar -Emin el-Hâlî Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 34-36; Kılıç, “Belagat”, 5/380-383; eş-Şârif Latrûş, “Kırâatun fi daâvât tecdîdi’l-belâga’l-Arabiyye”, *Mecelletu Havliyyâti’t-Turâs* 16/8 (2016), 97-98.

⁶ Mehmet Yalar, *Modern Arap Edebiyatına Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 44-46; Şimşek, *Arap Belagatinde Yenilikçi Yaklaşımlar*, 53-54.

⁷ Şimşek, *Arap Belagatinde Yenilikçi Yaklaşımlar*, 48-54, 62-63; Latrûş, “Kırâatun fi daâvât tecdîdi’l-belâğati’l-Arabiyye”, 99-103.

⁸ <https://admreg.yu.edu.jo/images/Plane/usol2022.pdf>

Türkiye’de ilahiyat fakülteleri bağlamında belagate bakıldığında Cumhuriyet kurulduktan sonra Arapça ile birlikte belagat öğretiminin de ihmal edildiği görülmektedir. Nitekim hem İstanbul Dârülfünûnu bünyesindeki İlahiyat Fakültesi hem de Ankara Üniversitesi bünyesinde açılan İlahiyat Fakültesi programında belagat dersi açıkça yer almamıştır.⁹ Fakat ilk yıllarında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde görev yapan bazı öğretim üyeleri, söz konusu fakültede 1949 yılından itibaren belagat dersinin okutulduğunu belirtmişlerdir.¹⁰ Bu durum, Arapça dersinin bir kısmının belagat olarak işlenmesi şeklinde açıklanabilir. Belagat dersi Cumhuriyet döneminde ilk defa, 1959 yılında kurulan İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünün müfredatında, “Belagat-ı Kur’aniyye” ismiyle açık bir şekilde yer almıştır.¹¹ 1983 yılında ilahiyat fakültelerinde uygulanan ders programında da belagat dersine yer verilmemiştir.¹² Ancak farklı ilahiyat fakültelerinde eğitim görüp hâlihazırda da öğretim üyesi olarak görev yapan bazı hocalar, ilgili dönemde Arapça dersinin az bir kısmının belagat şeklinde işlendiğini ifade etmişlerdir.¹³ Bu durum, söz konusu dönemde ilahiyat fakültelerinde görev yapan öğretim üyelerinin belagati ilahiyat eğitimi için önemli bulduklarını, programda yer almasa da okutmaya çalıştıklarını göstermektedir. 1998 yılında ilahiyat fakültelerinde uygulanan programda belagat da yer almıştır. 2008 yılından sonraki dönemde ise Arap Dili ve Belagatı I ve Arap Dili ve Belagatı II gibi başlıklarla neredeyse bütün ilahiyat fakültelerinin programına dâhil edilmiştir.¹⁴

Son yıllarda ilahiyat ders programlarında belagat dersi lehine yaşanan gelişmelere rağmen, konu ile ilgili araştırmalarda, farklı sebeplerden dolayı söz konusu derse karşı öğrenci ilgisinin az olduğu, bazı öğretim üyelerinin belagat dersini ilahiyat eğitimi için gerekli görmediği ve öğrencilerin söz konusu dersi anlama kapasitelerinin yetersiz olduğunu belirttiği ifade edilmiştir.¹⁵ Arap dili alanında görev yapan öğretim üyelerinin, belagate yönelik ilgisizliğin sebeplerini açıklarken en çok iki hususa dikkat çektikleri görülmektedir. Bunlardan biri, belagat dersinin ciddi bir Arapça altyapıya ihtiyaç duyduğu fakat ilahiyat fakültesi öğrencilerinin istenilen düzeyde Arapça bilgisine sahip olmadıkları hususudur. İkincisi ise belagat ilminin konu olarak hem düz yazı hem de şiiri içine alan bir ilim olmasına karşın, Türkiye’de nesirde varlığı göz ardı edilerek şiirle sınırlandırıldığı, Arap şiirinin ise şekil ve anlam özellikleri bakımından Türk okuyucu ve araştırmacısının uzak kalmayı tercih ettiği bir alan olduğu hususudur.¹⁶ Belagatin ilgi görmemesi bağlamında dile getirilen bir başka önemli husus ise ilahiyat fakültelerine uygun standart ders kitaplarının olmamasıdır. Nitekim ilahiyat fakültelerinde okutulan belagat ders kitaplarına bakıldığında neredeyse tamamının, lise düzeyinde okutulmak üzere Arap öğrenciler için telif edilen “el-Belagâtü'l-Vâdiha” adlı eser örnek alınarak hazırlandığı görülmektedir.¹⁷ Bahsedilen nedenlerden dolayı sayıları az da olsa bazı ilahiyat fakültelerinde, belagat dersinin yeterince faydalı olmadığı, dolayısıyla da belagate ayrılan zamanın gramer veya çeviriye ayrılması hâlinde bunun öğrencilerin lehine olacağı yönünde bir kanaatin olduğu, bu nedenle de belagat dersinin artık okutulmadığı görülmektedir.¹⁸

⁹ Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 4/1240, 1243; Halis Ayhan, “İlahiyat Fakültesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/70-72.

¹⁰ Mehmet Şahin, *Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arap Dili Belagati Öğretimi* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 35, 41-42.

¹¹ Mustafa Öcal, “Yüksek İslam Enstitüsü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/48.

¹² Mustafa Öcal, “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 122.

¹³ Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Yusuf Doğan ile 5.07.2024 tarihinde yapılan kişisel görüşme.

¹⁴ Şahin, *Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arap Dili Belagati Öğretimi*, 43-47.

¹⁵ Şahin, *Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arap Dili Belagati Öğretimi*, 74, 77-78; M. Faruk Toprak vd., “Belagat İlmi Neden Diğer İlimler Kadar Değer Görmüyor?”, *İlim (İslami İlimler E-Dergisi)*, 9 (2016), 10-13; Yusuf Sami Samancı, “İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Lisans Programı Müfredatında Belagat Dersi ve Önemi, Diğer Alanlardaki Derslere Katkısı”, *Yüksek Öğretimde Arapça Eğitimi 1*, Ed. Ahmed Ali Çanakçı - Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, (Konya: Palet Yayınları, 2020), 56-57.

¹⁶ Şahin, *Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arap Dili Belagati Öğretimi*, 75-80; Toprak vd., “Belagat İlmi Neden Diğer İlimler Kadar Değer Görmüyor?”, 8-12.

¹⁷ Abdülhalim Abdullah, *Takrîbu'l-belâgati'l-Arabiyye li'n-nâtûkine bi gayrihâ*, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, ts.), 14.

¹⁸ Samancı, “İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Lisans Programı Müfredatında Belagat Dersi”, 56-57.

Arap ülkelerinde, Osmanlı sonrası dönemde kurulan üniversitelerde, din eğitimini vermek üzere Türkiye'deki ilahiyat fakültelerine karşılık gelen şeriat fakülteleri kurulmuştur.¹⁹ Belagat açısından bakıldığında söz konusu fakültelerin büyük çoğunluğunda, günümüzde el-Beyânü'l-Kur'ânî, Esâlibü'l-Beyân fi'l-Kur'ân, el-Esâlibü'l-Beyâniyye, Esâlibü'l-Beyân fi'l-Kur'ân ve's-Sünne vb. başlıklarla derslerin bulunduğu, adı geçen fakültelerin amaçlarına ve programlarına uygun olarak da ilgili derslerin kapsamının Kur'an'ın edebî üstünlüğü ile sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır.²⁰ Bu derslerde belagatin özellikle beyan ve meani konuları Kur'an'a uygulanmaktadır. Nitekim bu araştırmanın çalışma grubunun bir kısmının seçildiği Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi ders programında lisans düzeyinde "belagat" adında bir ders bulunmamakta, ancak "Esâlibü'l-Beyân fi'l-Kur'ân" adında bir ders bulunmaktadır. Söz konusu dersin planında, dersin içeriğinin belagatin alt dalları olan meani ve beyanın konularından oluştuğu, bu dersi alan öğrencinin belagat konularını anladığı, bunları Kur'an'a uygulayabildiği ve böylece Kur'an'ın edebî üstünlüğünü idrak edebildiği belirtilmektedir.²¹ Buna göre Türkiye'deki ilahiyat fakültelerine denk gelen şeriat fakültelerinde de belagat dersinin okutulduğu, aradaki farkın ise "Esâlibü'l-Beyân fi'l-Kur'ân" dersinde verilen örneklerin büyük çoğunluğunun Kur'an'dan seçilmesi olduğu anlaşılmaktadır.

Verilen bilgilerden belagatin Osmanlı'nın son dönemine kadar önemsenip ilgi gördüğü, edebiyattaki öneminin yanı sıra dinî disiplinlerden sayılıp Kur'an'ın doğru bir şekilde yorumlanması ve edebî üstünlüğünün anlaşılması için gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır. Yine günümüzde, Arap âleminde, belagat dersinin kapsamında ve içeriğinde değişikliklerin meydana geldiği, şeriat fakültelerinde okutulan belagat dersinin Kur'an'ın edebî yönünü merkeze aldığı ve böylece ilgili fakülteler için önemsenen daha faydalı bir ders haline getirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu bilgilerden hareketle belagatin ilahiyat temel alanı için de vazgeçilmez derslerden olması beklenirken yukarıda ifade edildiği üzere belagatin ilahiyat fakültelerinde hak ettiği ilgiyi görmediği, biraz da geleneği sürdürme şeklinde okutulduğu, hatta bazı ilahiyat fakültelerinde artık okutulmadığı görülmektedir.

Literatür incelendiğinde, ilahiyat fakültelerinde Arapça öğretimi ve ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin görüşlerine dair çok sayıda saha araştırmasının yapıldığı görülmektedir.²² Buna karşın dil öğretiminde gramerden sonra bir üst seviye olarak kabul edilen belagat öğretimi ile ilgili saha araştırmasına dayanan herhangi bir çalışmaya rastlanılmadığı gibi ilahiyat fakültesi öğrencilerinin belagat dersine ilişkin görüşlerini ele alan herhangi bir çalışma da tespit edilememiştir. Oysa öğrencilerin bu derse dair algıları, dersin etkinliği ve kazandırdığı beceriler açısından önemli bir değerlendirme kriteridir. Bu bağlamda öğrencilerin belagat dersinin içeriği, uygulama yöntemleri, zorluk düzeyi ve öğrencilere sağladığı katkılara ilişkin görüşlerinin belirlenmesi belagat dersinin iyileştirilmesine ve ilahiyat programı doğrultusunda güncellenmesine katkı sağlayabilir.

Belagat öğretimi ve belagatin ilahiyat eğitimi için önemine dair saha araştırmasına dayanmayan Türkçe ve Arapça yayımlanan sınırlı sayıda araştırmanın yapıldığı görülmektedir.

Toprak vd. tarafından yapılan "Belagat İlmi Neden Diğer İlimler Kadar Değer Görmüyor?" başlıklı çalışmada, yükseköğretim kurumlarında belagat dersinin ilgi görmemesinin nedenlerinin açıklanması amaçlanmıştır.²³

ez-Ziyâdât tarafından yapılan, "Su'ûbâtu ta'lîmi'l-belagati'l-Arabiyye li'n-nâtîkîne bi-gayrihâ (Câmi'âtu Şırnak unmuzecen)" başlıklı çalışmada, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri

¹⁹ Arap ülkelerinde kurulan şeriat fakülteleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Birol Başkan, "Basra Körfezi Ülkelerinde Modern Devlet ve Din Eğitimi", *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities* 2/2 (2018), 97-102; Yusuf Aydın, *Ürdün'de Yükseköğretimde Din Eğitimi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 41-65.

²⁰ Yarmouk University (YU), "Faculty of Sharia" (Erişim 6 Eylül 2024); The University of Jordan (JU), "Faculty of Sharia" (Erişim 6 Eylül 2024); Al al-Bayt University (AABU), "Faculty of Sharia" (Erişim 7 Ekim 2024).

²¹ The University of Jordan (JU), "Faculty of Sharia" (Erişim 6 Eylül 2024).

²² Örneğin bk. Münir Ecer, "Bir Anlatı Araştırması: Yüksek Din Öğretimi Kurumlarındaki Arapça Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2023), 1-22; İsa Güceyüz, "Arapça Hazırlık Sınıflarında Derse Devam ve Akademik Başarı İlişkisi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 391-412; Osman Arpaçukuru – Muzaffer Üzümcü, "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 853-886.

²³ Toprak vd., "Belagat İlmi Neden Diğer İlimler Kadar Değer Görmüyor?", 9 (2016).

örnekliğinde, ana dili Arapça olmayan öğrencilerin belagat dersinde karşılaştıkları zorlukların tespit edilmesi ve bu doğrultuda çözüm önerilerinin sunulması amaçlanmıştır.²⁴

Şahin tarafından yapılan, “Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arap Dili Belagati Öğretimi” adlı çalışmada Cumhuriyet Dönemi boyunca belagat dersinin ilahiyat fakültelerindeki durumunun ortaya konulması amaçlanmıştır.²⁵

Samancı tarafından yapılan, “İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Lisans Programı Müfredatında Belagat Dersi ve Önemi, Diğer Alanlardaki Derslere Katkısı” başlıklı çalışmada belagat konularının İlahiyat fakültelerinin lisans programında müstakil bir ders olarak yer almasının gerekliliği ve ilahiyat eğitimi için öneminin ortaya konulması amaçlanmıştır.²⁶

Faruk tarafından yapılan, “Eseru ulûmi'l-belâga fi'l-ulûmi's-şer'iyye ve tevcîhi nusûsihâ” başlıklı çalışmada, belagat ilimlerinin Kur'an'ın edebî üstünlüğü ile dinî metinlerin yorumlanmasındaki öneminin ortaya konulması hedeflenmiştir.²⁷

Yılmaz ile Salem tarafından yapılan, “Belagat Öğretimindeki Problemler, Yöntemler ve Çözüm Önerileri (Türk Üniversiteleri Örneği)” başlıklı çalışmada Türkiye'deki üniversitelerde okuyan Türk öğrencilere yönelik belagat öğretiminin temel ilke ve yöntemlerinin belirlenmesi amaçlanmıştır.²⁸

Bu çalışmada Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ve Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesinde öğrenim gören ve ana dili Arapça olmayan öğrencilerin belagat dersine yönelik algıları, dersin kişisel ve akademik gelişimlerine katkıları, dersin zorlukları ve zorlukları aşma önerileri ele alınmaktadır. Bu araştırmanın temel amacı ise ilahiyat ile şeriat fakültelerinde öğrenim görüp ana dili Arapça olmayan öğrencilerin belagat dersine ilişkin görüşlerini tespit edip karşılaştırmalı olarak sunmaktır. Bu araştırma neticesinde aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

1. Öğrencilerin belagat dersine dair genel algıları nedir?
2. Öğrencilerin belagat dersini almalarındaki motivasyonları nelerdir?
3. Öğrencilerin almış oldukları belagat dersi, özellikle Kur'an'ın edebî üstünlüğünü ayırt edebilecekleri bir farkındalığa neden olabiliyor mu?
4. Belagat dersinin işlenmesi sürecinde, öğrencilerin karşılaştıkları zorluklar nelerdir?
5. Öğrencilerin, belagat dersinin işlenmesine dair var olduğunu düşündükleri eksiklikler nelerdir?
6. Öğrencilerin belagat dersinin iyileştirilmesine ilişkin önerileri nelerdir?

Araştırmanın önemi birkaç açıdan değerlendirilebilir: Belagat, İslamî ilimler, Arap dili ve Arap edebiyatı açısından önemli bir ders olup, öğrencilerin Kur'an'ın edebî yönünü anlamalarına yardımcı olmaktadır.²⁹ Bu araştırmanın, belagat dersinin bu işlevini ne ölçüde yerine getirdiğini ve öğrenciler tarafından nasıl algılandığını ortaya koyması beklenmektedir. Araştırma, Türkiye ve Ürdün'deki farklı üniversite öğrencilerinin belagat dersine yönelik algılarını karşılaştırarak, dersin farklı kültür ve eğitim bağlamlarında nasıl öğretildiği ve algılandığı konusunda bilgi sağlamayı amaçlamaktadır. Öğrencilerin belagat dersine yönelik görüşlerini ve bu derse ilişkin yaşadıkları zorlukları anlamak, dersin içeriğinin ve öğretim yöntemlerinin iyileştirilmesine katkı sağlayabilir.

²⁴ Teysîr ez-Ziyâdât, “Suûbâtu talîmi'l-belâgati'l-Arabîyye li gayri'n-nâtîkine bihâ (Câmiâtu Şırnak unmuzeceen)”, *Mecelletu Kısmi'l-Arabî Câmi'atu Bencâb* 23 (2016).

²⁵ Şahin, *Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arap Dili Belagati Öğretimi*.

²⁶ Samancı, “İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Lisans Programı Müfredatında Belagat Dersi ve Önemi, Diğer Alanlardaki Derslere Katkısı”.

²⁷ Kerim Faruk, “Eseru ulûmi'l-belâga fi'l-ulûmi's-şer'iyye ve tevcîhi nusûsihâ”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/11 (2021).

²⁸ Mehmet Yılmaz - Mohammed Saeed Salem, “Belagat Öğretimindeki Problemler, Yöntemler ve Çözüm Önerileri (Türk Üniversiteleri Örneği)”, *Antakiyat* 6/2 (Aralık 2023).

²⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, thk. Ali el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 7-8.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Deseni

Çalışmada kullanılan yöntem nitel araştırmadır. Nitel araştırmalarda algıların ve olayların doğal ortamlarında gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konulması amaçlanır.³⁰ Nitel araştırmalarda gözlem, görüşme ve belge analizi gibi nitel veri toplama teknikleri kullanılır ve bu süreçte sayısal verilere ve istatistiklere daha az yer verilirken, sözlü ve nitel analizlere daha çok vurgu yapılır.³¹ Araştırmanın deseni olgubilimsel yöntemdir. Olgubilim deseni, bireyin belli bir olguyu deneyimlemesi sonucu oluşturduğu anlamlara odaklanmaktadır.³² Olgubilim desenini kullanan çalışmaların amacı, insanların belli bir olgu ya da gerçeğin belirli bir yönünü tecrübe etme, yorumlama, anlama ya da kavramsallaştırmada kullandıkları farklı yolları tanımlamaktadır. Bu yolla belirli bir olgu üzerinde anlayışlar ortaya çıkarılır ve bu anlayışlar kavramsal kategorilere göre sınıflandırılır.³³ Bu çalışmada, öğrencilerin belagat dersine yönelik görüşlerini anlamak için olgubilimin tercih edilmesinin temel nedeni, bu dersle ilgili öğrencilerin yaşantılarını, düşüncelerini ve algılarını ayrıntılı olarak ortaya koymaktır. Bu yaklaşım, genel geçer yargılar yerine, bireylerin kişisel deneyimlerine odaklanarak, bu ders hakkındaki farklı algıların ve anlayışların kavramsallaştırılmasını sağlar. Böylece, öğrencilerin dersle ilgili bireysel bakış açıları ve yaşadıkları tecrübeler kategorilere ayrılarak derinlemesine bir anlayış sunulur.

1.2. Çalışma Grubu

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi birinci sınıf ve Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ikinci sınıfta okumakta olan 18 Türk öğrenci ile Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesinde üçüncü sınıfta okumakta olan ve ana dili Arapça olmayan 9 öğrenci araştırmanın çalışma grubunu oluşturmaktadır. Araştırmanın çalışma grubu belirlenirken daha önceden belirlenen bir dizi kriteri karşılamaya yönelik olarak kullanılan ölçüt örnekleme yöntemi kullanılmıştır.³⁴ Kullanılan temel ölçüt, katılımcıların 2023-2024 eğitim öğretim yılında üniversitede öğrenimini sürdürmeleri, ana dillerinin Arapça olmaması ve belagat dersini almalarıdır. Veri toplama süreci 2023-2024 eğitim-öğretim yılı ikinci döneminde gerçekleşmiştir. Görüşmeleri yapabilmek için Batman Üniversitesinden 04/07/2024 tarih ve 2024/05 sayılı izin alınmıştır. Görüşmeler için seçilen katılımcıların her birine ayrı bir kod verilerek işlenmiştir. Veri toplama sürecinde görüşme formu dağıtılırken ilahiyat veya İslami ilimler fakültesinde öğrenim gören öğrenciler için birinci öğrenci İ.Ö.1, ikinci öğrenci İ.Ö.2, üçüncü öğrenci İ.Ö.3... şeklinde 18 numaraya kadar kod tanımlanmıştır. "İlahiyat fakültesi" ifadesi, aynı müfredat ve programı uygulayan İslami ilimler fakültelerini de kapsadığı için söz konusu fakülteler ayrı değerlendirilmemiştir. Şeriat fakültesinde öğrenim gören 9 öğrenci ise birinci öğrenci Ş.Ö.1, ikinci öğrenci Ş.Ö.2, üçüncü öğrenci Ş.Ö.3... şeklinde 9 numaraya kadar kodlanmıştır.

Katılımcıların demografik özellikleri ise şu şekildedir:

Kişisel Bilgiler		
Cinsiyet (İlahiyat fakültesi öğrencileri)	Kadın	12
	Erkek	6
	Toplam	18
Cinsiyet (şeriat fakültesi öğrencileri)	Kadın	4
	Erkek	5
	Toplam	9

³⁰ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 39.

³¹ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Özlem Akkaya (İstanbul: Yayın Odası, 2020), 224.

³² Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2011), 19.

³³ Salih Çepni, *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş* (Trabzon: Akademi Kitabevi, 2010), 104; Meral Ceylan Çapar - Müyesser Ceylan, "Durum Çalışması ve Olgubilim Desenlerinin Karşılaştırılması", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/özel sayı 2 (2022), 300.

³⁴ Ali Baltacı, "Nitell Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018), 254.

1.3. Veri Toplama Aracı

Öğrencilerin belagat dersine yönelik görüşlerini belirlemek için ve görüşme sorularının ayrıştırılması, yanıtlanması daha kolay ve anlaşılır olması, belirli sayıda olması, araştırma odaklı ve çıkarıma dayalı cevaplar elde edilmesi için yarı yapılandırılmış görüşme formu ile veriler toplanmıştır.³⁵ Görüşme formunu hazırlama sürecinde geçerlik ve güvenilirlik çalışması kapsamında ilgili literatür taranmış, ilgili fakültelerin Arap Dili ve Belagatı I ve Arap Dili ve Belagatı II ile Esâlibü'l-Beyan fi'l-Kur'ân ders içeriklerinin yanı sıra takip edilen ders kitapları incelenmiş, elde edilen bilgiler ışığında açık uçlu 6 soru hazırlanmıştır. İç geçerlilik için biri eğitimci, biri dil uzmanı ikisi de Arap dili ve belagati alanında doçent olmak üzere toplam dört uzman görüşü alınmış ve açık uçlu soruların uygun olduğu tespit edilmiştir. Pilot uygulama aşamalarında öncelikle araştırmanın amacı doğrultusunda demografik ve açık uçlu sorular geliştirilmiş, ardından örneklem grubu olarak belirlenen 10 kişiye bu sorular yöneltilmiştir. Uygulama sırasında, soruların anlaşılabilirliği ve aynı özelliği ölçüp ölçmediği değerlendirilmiş; bu süreçte benzer özellikleri ölçtüğü düşünülen 4 soru formdan çıkarılmıştır. Elde edilen geri bildirimler ışığında soruların netliği, kapsamı ve uygunluğu gözden geçirilerek veri toplama aşamasında kullanılacak nihai form oluşturulmuştur. Veri toplama aşamasında katılımcılara, bir adet demografik 6 adet de açık uçlu soru sorularak veriler toplanmıştır.

1.4. Veri Analizi

Bu çalışmada elde edilen veriler, betimsel analiz yöntemi kullanılarak incelenmiştir. Betimsel analiz, nitel verilerin belirli temalar altında toplanarak sistematik bir şekilde yorumlanmasını sağlar. Bu yöntem, katılımcıların görüşleri ve pratiklerinin derinlemesine anlaşılmasına olanak tanır.³⁶ Hazırlanan açık uçlu sorular öğrencilere yöneltilmiş ve görüşmelerden elde edilen ham veriler yazılı metinlere dönüştürülmüştür. Bu metinler, belirli anahtar kelimeler ve kavramlar etrafında kodlanmış, ardından kodlanan kavramlar benzerlik ve farklılıklarına göre gruplandırılmıştır. Gruplama sonucunda, belagat dersine yönelik algılar, dersin ilahiyat temel alanı için önemi, zorlukları, katkıları ve dersin iyileştirilmesine yönelik öneriler gibi temalar belirlenmiş ve bu temalar ile katılımcı görüşleri incelenmiştir. Son aşamada, belirlenen temalar arasındaki ilişkiler ve araştırma sorularıyla örtüşmeleri değerlendirilmiş, öğrenci görüşlerinden oluşan bulgular yorumlanarak sonuçlar çıkarılmıştır.

2. Bulgular

2.1. Öğrencilerin Genel Olarak Belagat Dersine İlişkin Görüşleri

Öğrencilerin belagat dersine dair genel algıları ile ilgili olarak hem ilahiyat hem de şeriat fakültesi öğrencilerine, "Belagat dersine ilişkin düşünceleriniz nedir? Açıklayınız." sorusu yöneltilmiştir.

Belagat dersinin ilahiyat fakültesi öğrencileri tarafından genel olarak değerlendirilmesine yönelik bulgular incelendiğinde öğrencilerin büyük çoğunluğunun olumlu, bir kısmının olumsuz yönde görüş belirttiği, çok az bir kısmının ise kararsız olduğu görülmektedir. Bu bağlamda olumlu öğrenci görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

İ.Ö.1: "Belagat dersinin herkesin işlemediği gereken bir ders olduğunu düşünüyorum, çünkü belagat diğer dersler gibi değil insanı farklı boyutlara farklı bilgilere gönderiyor."

İ.Ö.3: "İlahiyatın temelini oluşturan derslerden biri Kur'an dilinin edebiyatı olarak öğrenmemiz şart oluyor."

İ.Ö.7: "Kur'an'ı anlamak isteyen her ilahiyat öğrencisinin belagat dersini alması gerektiğini düşünüyorum."

³⁵ Ayşe Polat, "Nitel Araştırmalarda Yarı-Yapılandırılmış Görüşme Soruları: Soru Form ve Türleri, Nitelikler ve Sıralama", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (Özel Sayı 2), 164.

³⁶ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 259-276.

Belagat dersinin genel olarak değerlendirilmesine yönelik olumsuz öğrenci görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

İ.Ö.12: *"Ezber yaparak geçmeye çalıştığım bir ders."*

İ.Ö.17: *"Bana göre gereksiz bir ders."*

Bu öğrenci görüşlerine göre belagat dersinin ufuk açıcı, ilahiyat eğitimi için gerekli ve özellikle de Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması için vazgeçilmez bir ders olduğu vurgulanmıştır. Araştırmaya katılan ilahiyat öğrencilerinden yalnızca İ.Ö.9 kararsız olup bunu da öğrencilerin sahip olduğu Arapça bilgisinin belagat dersinin durumunu belirttiği ifadeleri ile açıklamıştır.

Belagat dersinin şeriat fakültesi öğrencileri tarafından genel olarak değerlendirilmesine yönelik bulgular incelendiğinde ise öğrencilerin tamamının olumlu yönde görüş belirttikleri görülmektedir. Olumlu öğrenci görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

Ş.Ö.3: *"Bu dersi çok sevdim ve inşallah Allah ömür verirse yüksek lisansımı da bu alanda yapmak istiyorum."*

Ş.Ö.5: *"Bu derste sadece ayetlerin serdedilmesinde Kur'an üslûbunun ele alınacağını düşünmüştüm. Oysa bu ders çok daha ince ve çok daha güzeldir."*

Ş.Ö.8: *"Bu dersin dildeki yeri yemekteki tuz ve sözdeki gramer gibidir. Belagat dersi olmadan dili öğrenmek hiç eğlenceli değildir."*

Ş.Ö.9: *"Bu dersin çok ilgi çekici olduğunu düşünüyorum. Arap dilini daha iyi öğrenmeye, bazı duyguları ifade etmeye, Arapça konuşma sanatına ve ifade yollarının çeşitlenmesine yardımcı oluyor."*

Bu öğrenci görüşlerine göre ise belagat dersi beklediklerinden daha derin ve etkileyicidir. Bir öğrenci, dersi çok sevdiğini ve bu alanda yüksek lisans yapmayı planladığını belirtirken, diğerleri dersin Kur'an üslûbunu anlamada ve dil öğreniminde önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Dersin Arap dilini anlama, duyguları ifade etme ve konuşma sanatını geliştirmede büyük katkı sağladığına dair olumlu görüşler dile getirilmiştir.

2.2. Öğrencilerin Belagat Dersinin İlahiyat Eğitimi İçin Önemine İlişkin Görüşleri

Belagat dersinin ilahiyat eğitimi için önemi ile ilgili her iki öğrenci grubuna, "Belagat dersinin alanınız için önemli olduğunu düşünüyor musunuz? Neden?" sorusu yöneltilmiştir.

Belagat dersinin ilahiyat eğitimi için önemine ilişkin ilahiyat fakültesi öğrenci görüşlerine yönelik bulgular incelendiğinde öğrencilerin büyük çoğunluğunun olumlu; çok az bir kısmının ise olumsuz yönde görüş belirttikleri görülmektedir. Olumlu öğrenci görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

İ.Ö.2: *"Tabii ki çünkü ilahiyatta Arapça bilmemiz gerekir. Belagat Arapçamızı geliştiriyor ve çokça bilgi içeriyor."*

İ.Ö.6: *"Kur'an'ı anlamada ve yorumlamada yardımcı olacağını düşünüyorum ve ilahiyatın tüm derslerinde yardımcı olacağını düşünüyorum."*

İ.Ö.7: *"Kur'an'daki "hakikat-mecaz"ı anlamak için önemli olduğunu düşünüyorum."*

İ.Ö.9: *"İslami ilimlerin çoğu Arapça olduğu için belagat da Arapça bir ders olduğu için faydalı olacağını düşünüyorum."*

Belagat dersinin ilahiyat eğitimi için önemine yönelik yalnızca İ.Ö.17 olumsuz yönde görüş belirtmiş olup bunu da belagat dersinin ilahiyat eğitimi için gerekli olmadığı ve ders programında da yer almaması gerektiği ifadeleri ile açıklamıştır.

Bu bulgulara göre ilahiyat öğrencilerinin büyük çoğunluğu belagatin ilahiyat eğitimi için önemli olduğunu, Arap dilinin bir alt dalı olarak ilahiyattaki bütün derslere katkı sağladığını vurgulamışlardır. Özellikle de hakikat-mecaz gibi gramerde yer verilmeyen konuları içermesi bakımından Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda faydalı bir ders olduğunu dile getirmişlerdir.

Belagat dersinin ilahiyat eğitimi için önemine dair şeriat fakültesi öğrenci görüşlerine yönelik sonuçlar incelendiğinde ise öğrencilerin tamamının olumlu yönde görüş belirttikleri görülmektedir. Olumlu öğrenci görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

Ş.Ö.2: *“Evet, çünkü Kur’an İslam şeriatının en önemli kaynağıdır. Ve bu ders Kur’an’ı anlamayı kolaylaştırıyor.”*

Ş.Ö.4: *“Evet, Arap dilini bilmeden Kur’an’dan hiçbir şey anlamının mümkün olmadığına kesinlikle inanıyorum. Çünkü Kur’an Arap dilinde inmiştir.”*

Ş.Ö.8: *“Bu ders temel bir ders olduğundan o olmadan Kur’an’ı doğru bir şekilde anlamamız mümkün değildir. Kur’an’ın tamamı müktezây-ı hâle uygun iken bu ders olmadan bunu nasıl anlayabiliriz?”*

Bu bulgulara göre ise belagat dersinin alanları için önemli olduğunu belirten öğrenciler dersin, Kur’an’ın anlaşılmasına doğrudan katkı sağladığını, Arapça bilgisi olmadan Kur’an’ın derinliklerine inmenin mümkün olmadığını vurgulamaktadırlar. Ayrıca dersin, Kur’an’ın dilini ve üslûbunu anlamada temel bir araç olduğunu ifade etmektedirler.

2.3. Öğrencilerin Kur’an’ın Edebî Üstünlüğü Bağlamında Belagat Dersine İlişkin Görüşleri

Belagat ders içeriğinin Kur’an’ın edebî üstünlüğünün anlaşılmasına katkısı bağlamında her iki öğrenci grubuna, “İşlenen konular ve verilen örnekler dikkate alındığında, belagat ders içeriğinin Kur’an’ın edebî üstünlüğünü ortaya koyacak şekilde düzenlenmiş olduğunu düşünüyor musunuz? Açıklayınız.” sorusu yöneltilmiştir.

Kur’an’ın edebî üstünlüğü bağlamında belagat dersinin içeriğine ilişkin ilahiyat fakültesi öğrenci görüşlerine yönelik bulgular incelendiğinde öğrencilerin çoğunluğunun olumlu; önemli bir kısmının ise olumsuz yönde görüş belirttikleri görülmektedir. Olumlu öğrenci görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

İ.Ö.11: *“Gördüğümüz her bir örnekte anlatılanın yanında aslında tam olarak ne anlatılmak istenmiş ve anlatılmak istenenin nasıl anlatılmış olduğunu incelemekle, Kur’an’ın edebî üstünlüğünü apaçık görüyoruz.”*

İ.Ö.13: *“Kur’an’da kullanılan bilhassa beyan ve meani yönünden kullanılmış belagat sanatların ortaya daha güzel koyulduğuna inanıyorum.”*

İ.Ö.14: *“Derslerde verilen örnekler özellikle Kur’an’dan konuyu daha iyi özümsememizi ve kavramamızı sağlıyor. Bunun yanı sıra öğrendiğimiz bilgilerle Kur’an’ın çok üstün bir kitap olduğunu daha da iyi anlıyoruz.”*

Kur’an’ın edebî üstünlüğü bağlamında belagat dersinin içeriğine yönelik olumsuz öğrenci görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

İ.Ö.12: *“Daha çok şair sözleri ön planda olduğu için açıkçası pek işime yaradığını düşünmüyorum.”*

Buna göre öğrenciler, belagat dersinin Kur’an’ın edebî üstünlüğünün anlaşılmasına önemli katkılar sağladığını vurgulamışlardır. Kur’an’dan verilen örnekler üzerinde yapılan belagat tahlillerinin, Kur’an’ın edebî üstünlüğünün anlaşılmasına ışık tuttuğunu belirtmişlerdir. Kur’an’ın edebî üstünlüğünün anlaşılması hususunda belagat dersinin çok fazla katkı sağlamadığını dile getiren öğrenci ise bunu verilen örneklerin büyük oranda şiirden seçilmesine bağlamıştır.

Kur’an’ın edebî üstünlüğü bağlamında belagat dersinin içeriğine ilişkin şeriat fakültesi öğrenci görüşlerine yönelik sonuçlar incelendiğinde öğrencilerin tamamının olumlu yönde görüş belirttikleri görülmektedir. Olumlu öğrenci görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

Ş.Ö.4: *“Evet, bu dersin Kur’an’ın edebî yönünün ortaya çıkarılmasına katkı sağladığına inanıyorum.”*

Ş.Ö.9: *“Kur’an’dan verilen örnekler üzerinde yapılan belagat tahlilleri ve tasvirleri i’câzü’l-Kur’an’ın önemli bir parçası olarak kabul edilir. Bu türden tahliller, anlamların daha etkin ve daha beliğ bir şekilde ulaştırılması için Arapçanın Kur’an’daki kullanımına ve terkiplerine ışık tutar.”*

Buna göre öğrenciler, belagat dersinin Kur’an’ın edebî yönünün anlaşılmasına önemli katkılar sağladığını vurgulamışlardır. Kur’an’dan verilen örnekler üzerinde yapılan belagat tahlillerinin, Kur’an’ın edebî üstünlüğünün anlaşılmasına ve Arapçanın Kur’an’daki kullanımının derinlemesine kavranmasına ışık tuttuğunu ifade etmişlerdir. Bu tahlillerin, anlamların daha etkin ve beliğ bir şekilde iletilmesine yardımcı olduğunu belirtmişlerdir.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin, yukarıda verilen üç ana tema altında belagat dersine yönelik olarak en sık dile getirdikleri olumlu görüşlerin *Arapçaya katkı sağlaması* ile *Kur'an'ın edebî i'câzının anlaşılmasına katkı sağlaması* görüşleri olduğu görülmektedir. Bu görüşleri sırasıyla *İslami ilimlerin anlaşılmasına katkı sağlaması*, *Arap edebiyatının anlaşılmasına katkı sağlaması*, *Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlaması* ve *ufuk açıcı olması* görüşleri takip etmektedir.

Şeriat fakültesi öğrencilerinin yukarıda verilen üç ana tema altında belagat dersine yönelik olarak en sık dile getirdikleri olumlu görüşlerin ise *Kur'an'ın edebî i'câzının anlaşılmasına katkı sağlaması* ile *genel olarak Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlaması* görüşleri olduğu görülmektedir. Bu görüşleri sırasıyla *Arapçaya katkı sağlaması* ile *Arap edebiyatının anlaşılmasına katkı sağlaması* görüşleri takip etmektedir.

2.4. Öğrencilerin Belagat Dersinin Zorluğuna İlişkin Görüşleri

Belagat dersinin zorluğu bağlamında her iki öğrenci grubuna, “Belagat dersinde kavramakta zorlandığınız konular var mıdır? Varsa hangileri olduğunu açıklayınız.” sorusu yöneltilmiştir.

Belagat dersinin anlaşılmasında zorluk teşkil eden konulara ilişkin ilahiyat fakültesi öğrenci görüşlerine yönelik bulgular incelendiğinde öğrencilerin yarısının zor konular var, yarısının ise zor konular yok yönünde görüş belirttikleri görülmektedir. Ayrıca belagat dersinde zorlandığını ifade eden öğrencilerin çoğunluğu bütün konularda, önemli bir kısmı ise belli konularda zorlandıklarını dile getirmişlerdir.

Belagat dersinde zorluk teşkil eden konuların olduğunu düşünen öğrenci görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

İ.Ö.12: “Gramer konularında eksiğim olduğunu düşünüyorum öğrendiğimiz gramer konularını unutuyoruz. Böyle olunca da üslûbu anlamakta zorluk çekiyorum.”

İ.Ö.16: “Tabi ki var bunlar; kasır, haber ve çeşitleri, müsned.”

İ.Ö.17: “Tüm konularda zorluk çekiyorum yani şiir anlamı bize ne kazandırır anlamış değilim.”

Belagat dersinde zorluk yaşadığını belirten ilahiyat öğrencileri, çeşitli sebeplerle dersin kendileri için zorlayıcı olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı öğrenciler özellikle gramer konularında eksiklikler yaşadıklarını ve bu nedenle bir tür üslûp bilgisi olan belagat dersinde zorluk çektiklerini belirtmiştir. Ayrıca kasır, haber ve müsned gibi spesifik konularda ve şiir anlamında zorlandıklarını ifade eden öğrenciler de olmuştur.

Belagat dersinin anlaşılmasında zorluk teşkil eden konulara ilişkin şeriat fakültesi öğrenci görüşlerine yönelik sonuçlar incelendiğinde öğrencilerin çoğunluğunun zor konular var, önemli bir kısmının ise zor konular yok yönünde görüş belirttikleri görülmektedir. Ayrıca Belagat dersinde zor konuların olduğunu ifade eden öğrencilerin tamamı genel anlamda zorlandıklarını belirtmişlerdir.

Belagat dersinde zorluk teşkil eden konuların olduğunu düşünen öğrenci görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

Ş.Ö.3: “Belagat dersini daha önce hiç görmedim bu yüzden biraz zorlanıyorum ama Allah’a şükür çoğunu anlıyorum.”

Ş.Ö.4: “Belagat dersinde altyapım zayıf olduğu için zorluk çekiyorum. Ama dersi dikkatli bir şekilde dinleyerek ve çokça tekrar ederek az bir kısmını anlıyorum.”

Ş.Ö.7: “Temel gramer konularında iyi olmadığım için zorluk çekiyorum. Çünkü bu ders temel gramer konularını bilmeyi gerektiriyor.”

Buna göre öğrencilerden bazıları daha önce bu dersi almadıkları için başlangıçta zorlandıklarını ancak zamanla bu dersi anladıklarını belirtmişlerdir. Diğerleri altyapılarının zayıf olmasından dolayı zorlandıklarını ve bu eksikliği çokça tekrar yaparak aşmaya çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Temel gramer bilgileri eksik olan öğrenciler bu bilgilerin belagat dersi için gerekli olduğunu ve bu yüzden zorluk çektiklerini dile getirmişlerdir.

2.5. Öğrencilerin Belagat Dersinin Eksik Yönlerine İlişkin Görüşleri

Belagat dersinin eksik yönleri ile ilgili her iki öğrenci grubuna, “Belagat dersinde yöntem ve içerik olarak herhangi bir eksiklik olduğunu düşünüyor musunuz? Açıklayınız.” sorusu yöneltilmiştir.

Belagat dersinin eksik yönlerine ilişkin ilahiyat fakültesi öğrenci görüşlerine yönelik bulgular incelendiğinde öğrencilerin yarısının eksiklik var; yarısına yakınının eksiklik yok yönünde görüş belirttikleri; çok az bir kısmının ise kararsız olduğu görülmektedir.

Belagat dersinin eksik yönleri olduğu yönünde görüş belirten öğrencilerin görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

İ.Ö.5: *"Mantığını kavramak yerine hep ezbere gidiliyor. Bu durum hem beni sıkıyor hem de dersi anlamamı zorlaştırıyor."*

İ.Ö.7: *"İşlenen konuların ardından konunun daha iyi anlaşılması için Kur'an ayetlerinden örneklerle pekiştirilmesi gerektiğini düşünüyorum."*

İ.Ö.13: *"Kavramamıza yönelik uygulamalı talim yapılırsa daha akılda kalıcı olacağını düşünüyorum."*

Buna göre eksiklikler arasında özellikle dersin ezbere dayalı olması, Kur'an ayetleriyle konuların pekiştirilmemesi ve uygulamalı talim eksikliği gibi noktalar dile getirilmiştir. Diğer yandan öğrencilerin önemli bir kısmı dersin eksikliklerinin olmadığını belirtirken, çok az bir kısmı ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Belagat dersinin eksik yönlerine ilişkin şeriat fakültesi öğrenci görüşlerine yönelik sonuçlar incelendiğinde öğrencilerin önemli bir kısmının eksiklik var; çoğunluğunun ise eksiklik yok yönünde görüş belirttikleri görülmektedir. Belagat dersinin eksik yönleri olduğu yönünde görüş belirten öğrencilerin görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

İ.Ö.2: *"Dil ve üslûp biraz zor."*

İ.Ö.9: *"Anlaşılması zor konularla ilgili daha fazla örnek verilmeli ki konunun özelliklerini daha iyi anlayıp karşılaştırma yapabilelim ve böylece kendimiz de öğrendiklerimizi kullanabilelim"*

Buna göre eksiklik olduğunu düşünen bazı öğrenciler, dersin dil ve üslûbunun zor olduğunu, derslerde konuyu pekiştirmek için yeterince örnek verilmediğini düşünmekte ve anlaşılması zor konuların daha iyi açıklanmasını gerektiğine dikkat çekmektedirler.

2.6. Öğrencilerin Belagat Dersine İlişkin Önerileri

Belagat dersine ilişkin önerileri bağlamında her iki öğrenci grubuna, "Belagat dersinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve dersten en üst seviyede istifade edebilmek için gerek içerik gerekse yöntem açısından önerileriniz nelerdir? Açıklayınız." sorusu yöneltilmiştir.

Belagat dersinin daha iyi anlaşılması ve daha verimli hâle getirilmesine ilişkin ilahiyat fakültesi öğrenci görüşlerine yönelik bulgular incelendiğinde öğrencilerin büyük çoğunluğunun önerilerde bulunduğu, çok az bir kısmının ise herhangi bir öneride bulunmadığı görülmektedir.

Belagat dersinin daha iyi anlaşılması ve daha verimli hâle getirilmesine yönelik önerilerde bulunan öğrencilerin görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

İ.Ö.4: *"Öncelikle Belagat dersini anlamak ve faydalanılmak için öğrencinin ön yargısını kırabilmek önemli şayet öğrenci belagatin önemini ve dinde kendi alanında olan önemini konumunu kavrar ise inşallah daha iyi istifade eder."*

İ.Ö.7: *"Öğrenciler için sağlam bir Arapça altyapısı atılıp daha sonraki senelerde belagat dersinin alınmasının daha uygun olacağını düşünüyorum."*

İ.Ö.12: *"Derslere öğrencilerin katılımı sağlanarak daha da kalıcılık sağlanabilir."*

İ.Ö.18: *"Konunun örnekleriyle beraber bence biraz daha detaya inilebilir ve Kur'an'ın edebî üstünlüğünü biraz daha kavrama açısından iyi olabileceğini düşünüyorum."*

Belagat dersinin iyileştirilmesine yönelik önerilerde bulunan öğrenciler, dersin daha anlaşılır ve faydalı olması için ön yargıların kırılması, sağlam bir Arapça altyapısının oluşturulması, derslerde öğrenci katılımının artırılması ve konuların daha detaylı işlenmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Belagat dersinin daha iyi anlaşılmasına ve daha verimli hâle getirilmesine ilişkin şeriat fakültesi öğrenci görüşlerine yönelik sonuçlar incelendiğinde öğrencilerin çoğunluğunun önerilerde bulunduğu,

önemli bir kısmının ise herhangi bir öneride bulunmadığı ve dersin işlenişinden memnun olduğu görülmektedir.

Belagat dersinin daha iyi anlaşılması ve daha verimli hâle getirilmesine ilişkin öğrenci görüşlerine örnek teşkil eden bazı ifadeler şu şekildedir:

İ.Ö.2: *"Daha fazla örnek ve alıştırma olursa daha iyi olur diye düşünüyorum."*

İ.Ö.4: *"Bu ders daha fazla detaylandırılmalıdır. Çünkü dersin, bu alanda okuyan öğrencilerin ihtiyaç duyduğu faydaları vardır."*

İ.Ö.5: *"Dersi daha iyi anlamamız için uygulama yönüne ağırlık verilmeli."*

İ.Ö.7: *"Tahtaya yazılan yazıları okuyamıyorum, daha okunaklı yazılabilir. Bazen de verilen örnekler çok hızlı açıklanıp geçiliyor."*

Dersin iyileştirilmesine yönelik önerilerde bulunan öğrenciler, derslerde daha fazla örnek ve alıştırma yapılmasını, dersin detaylandırılmasını ve uygulamaya ağırlık verilmesini önermiştir. Bazı öğrenciler dersin daha okunaklı yazılmasını ve daha anlaşılır bir şekilde işlenmesi gerektiğini de ifade etmişlerdir.

Hem ilahiyat hem de şeriat fakültesi öğrencilerinin, 4, 5 ve 6. temalarda dile getirdikleri eksiklikler ve zorluklardan hareketle belagat dersinin daha faydalı hâle getirilmesine yönelik olarak dile getirdikleri öneri ve beklentileri şu şekildedir.

Belagat dersinin iyileştirilmesine yönelik önerilerde bulunan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yönetime ilişkin olarak en sık dile getirdikleri görüşler sırasıyla; *belagatten önce Arapçanın iyi öğretilmesi, ezber yerine uygulamaya ağırlık verilmesi, dersin öğrenci merkezli işlenmesi, dersin öneminin belirtilmesi ve sevdirmesi, edebî tahlillerin detaylandırılması, dil ve üslup açısından kolay ve anlaşılır ders kitaplarının tercih edilmesi ve basit bir dil ve üslupla açıklanması* şeklindedir. İçerik açısından ise sırasıyla; *örnek ve alıştırmaların artırılması ve Kur'an belagatine ağırlık verilmesi* şeklinde görüş belirtmişlerdir.

Belagat dersinin iyileştirilmesine yönelik önerilerde bulunan şeriat fakültesi öğrencilerinin yönetime ilişkin olarak en sık dile getirdikleri görüşler sırasıyla; *uygulamaya ağırlık verilmesi, dersin basit bir dil ve üslûpla anlatılması, edebî tahlillerin detaylandırılması ve örnekler açıklanırken yazıların okunaklı yazılması* şeklindedir. İçerik açısından ise *örnek ve alıştırmaların artırılması* şeklinde görüş belirtmişlerdir.

4. Tartışma Sonuç ve Öneriler

İlahiyat fakültesi öğrencileri ile şeriat fakültesi öğrencilerinin belagat dersinin genel olarak değerlendirilmesine ilişkin büyük oranda olumlu yönde görüş belirttikleri tespit edilmiştir. Saha araştırmasına dayanan bu bulgular, öğrencilerin belagat dersine yönelik ilgilerinin olduğunu ve Belagat dersini gerekli gördüklerini göstermektedir. Bu bağlamda, dersin dil öğreniminde önemli bir rol oynadığına; Kur'an üslûbu ile Arapça dilini anlama, duyguları ifade etme ve konuşma sanatını geliştirmede büyük katkı sağladığına dair olumlu görüşler dile getirilmiştir. 2020 yılında yapılan bir çalışmada, belagat ilmine yönelik akademik ilginin de olduğunu göstermektedir. Söz konusu çalışmada, belagat ilmine dair yapılan akademik çalışmalarda son zamanlarda büyük bir artışın yaşandığı ve 2007 yılı sonrasında yalnızca makale türünden 130 çalışmanın tespit edildiği belirtilmiştir.³⁷ Fakat ilgili çalışmada yer verilen çalışmaların hiçbirinin yükseköğretim kurumlarında belagat öğretimi veya ilahiyat fakültelerinde belagat dersini konu edinmediğini belirtmek gerek. Dolayısıyla hem öğrencilerin olumlu baktığı hem de araştırmacıların akademik anlamda ilgi gösterdiği belagat dersinin ilahiyat eğitimi için önemli bir ders olduğu, ilahiyat fakülteleri müfredatında yer alması ve ciddiye alınması gerektiği söylenebilir.

Belagat dersinin ilahiyat eğitimi için önemine ilişkin öğrenci görüşlerine yönelik olarak şeriat fakültesi öğrencilerinin tamamı ile ilahiyat fakültesi öğrencilerinin tamamına yakını olumlu yönde görüş belirttikleri tespit edilmiştir. Yine şeriat fakültesi öğrencilerinin tamamına göre belagat dersinin önemi

³⁷ Murat Keklik - Sema İnci, "Eski Türk Edebiyatı Alanında Belagat Çerçevesinde Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8/25 (2020), 81.

Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına ve edebî açıdan mucize olduğunun idrak edilmesine olan katkısından dolayıdır. Belagat dersinin ilahiyat eğitimi için önemli olduğunu ifade eden ilahiyat fakültesi öğrencileri ise sırasıyla; Arapçanın gelişmesine katkı sağlaması, Kur'an ve diğer temel İslam bilimleri derslerinin anlaşılmasına katkı sağlaması ve ufuk açıcı olması şeklinde görüş belirtmişlerdir. Bu veriler "Esâlibü'l-Beyân fi'l-Kur'ân" başlığıyla okutulan belagat ders içeriğinin Kur'an'ın edebî üslûbunu ve i'câzını merkeze aldığı ortaya koymaktadır. Aynı şekilde bu veriler, şeriat fakültesi öğrencilerinin "Esâlibü'l-Beyân fi'l-Kur'ân" dersinin amacını net bir şekilde anladıklarını göstermektedir. Söz konusu verilere göre aynı şeyi "Arap Dili ve Belagatı" dersi için söylemek zordur. Yine bu veriler, ilahiyat fakültelerindeki belagat dersinde daha çok şiir ve emsal gibi edebî türler üzerinde durulduğunu ve Kur'an ayetlerinin ikinci planda kaldığını göstermektedir.

Belagat dersinin ilahiyat eğitimi için önemi, konu ile ilgili güncel araştırmalarda da vurgulanmıştır. Söz konusu araştırmalarda, belagat ilminin ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mesleki anlamda daha donanımlı hâle gelmelerine doğrudan katkısının olduğu belirtilmiştir. Belagatin Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasının yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü gibi Temel İslam Bilimleri kapsamındaki diğer dersler için de son derece önemli olduğu sonucuna varılmıştır.³⁸ Ayrıca öğrencilerin lisans düzeyinde belagat dersini almalarının, daha sonra Arap Dili ve Belagatı anabilim dalında yapacakları lisansüstü çalışmaları da olumlu yönde etkileyeceği sonucuna varılmış ve belagatin müfredatta mutlaka yer alması gerektiği vurgulanmıştır.³⁹ Bu bulgu ve veriler, belagat dersinin yeterince faydalı olmadığı ve öğrencilerin meslekî anlamda daha donanımlı hâle gelmelerine doğrudan bir katkı sağlamadığı yönündeki görüşlere dayanılarak bazı ilahiyat fakültelerinde belagatin ders programından çıkarılmasının veya gramer ya da çeviri şeklinde işlenmesinin⁴⁰ aceleyle alınmış kararlar olduğunu ve gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bundan hareketle belagat dersini müfredattan çıkarmak veya gramer, çeviri vb. şeklinde işlemek yerine; söz konusu dersin içeriğini, belagatin bir ilim olarak ortaya çıkmasının temel amacı olan Kur'an'ın edebî üstünlüğü doğrultusunda zenginleştirmek ve böylece Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamak gerektiği söylenebilir.

Kur'an'ın edebî üstünlüğünün anlaşılmasına katkısı bağlamında belagat dersinin içeriği ve kapsamına ilişkin öğrenci görüşlerine yönelik olarak şeriat fakültesi öğrencilerin tamamı ile ilahiyat fakültesi öğrencilerinin büyük bir kısmının olumlu yönde görüş belirttikleri tespit edilmiştir. Bu oranlar, şeriat fakültesi ile ilahiyat fakültesinde okutulan belagat dersinin kapsam ve başta seçilen örnekler olmak üzere içerik açısından farklı olduğunun kanıtıdır. Nitekim şeriat fakültesinde örneklerin neredeyse tamamı Kur'an'dan seçilirken, ilahiyat fakültelerinde okutulan belagat dersinde ise hem Kur'an hem de şiir ve emsal gibi diğer edebî türlerden seçilmektedir. Arap dili ve üslûbuyla vahyedilen Kur'an'ın, defalarca meydan okumasına rağmen neden bir benzerinin getirilemediği sorusu, özellikle Abbasilerin ilk döneminden itibaren tartışılmıştır. Bu tartışmaların sonucunda İslam bilginleri Kur'an'ın mucizeliği üzerinde ittifak etmişlerdir. Kur'an'ın mucizeliği üzerinde ittifak eden İslam bilginlerinin kahir ekseriyeti, Kur'an'daki mucizeliğin kendi yapısından; haiz olduğu fesahat, belagat, nazım ve içerik özelliklerinden kaynaklandığını belirtmişlerdir.⁴¹ Dolayısıyla büyük oranda din alanında hizmet edecek olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin, Kutsal kitaplarının mucize boyutunu ana hatlarıyla bilmeleri gerekmektedir. Kur'an'ın üslup özelliklerini anlamının yolu ise öncelikle belagat ilmini bilmekten geçmektedir. Nitekim ilk dönem müfessir, dilci ve edebiyatçılar bu hususu sıkça dile getirmişlerdir. Örneğin Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009

³⁸ Şahin, *Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arap Dili Belagati Öğretimi*, 81-81; Samancı, "İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Lisans Programı Müfredatında Belagat Dersi" 57, 69-74; Faruk, "Eseru ulûmi'l-belâga fi'l-ulûmi's-şeriyeye", 318-322.

³⁹ Şahin, *Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arap Dili Belagati Öğretimi*, s. 82; Samancı, "İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Lisans Programı Müfredatında Belagat Dersi", 68-74.

⁴⁰ Samancı, "İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Lisans Programı Müfredatında Belagat Dersi", 56-57; Faruk, "Eseru ulûmi'l-belâga fi'l-ulûmi's-şeriyeye", 327.

⁴¹ Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belagat İlimi ve Kur'an", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 11-12; Mehmet Akif Özdoğan, "İ'câzü'l-Kur'an Meselesinin Belagat İlminin Gelişmesine Etkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2003), 18-20.

?), belagat dersinin, Kur'an'ın edebî üstünlüğünün anlaşılmasındaki önemine ilişkin olarak şu ifadeleri kullanmıştır: “Marifetullah'tan sonra öğrenilmeye en layık ve en evla ilim, kendisi ile Allah'ın Kitabı'nın mucize olduğunun bilindiği belagat ile fesahat ilmidir... Biz biliyoruz ki eğer insan belagat ile fesahat ilmini ihmal ederse Kur'an'ın edebî i'câzını da anlamaz.”⁴² Belagat dersinin Kur'an'ın edebî i'câzının anlaşılmasındaki rolüne ve dolayısıyla da söz konusu dersin öncelikle Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına ve edebî üstünlüğünün ortaya çıkarılmasına hizmet etmesi gerektiği hususu konu ile ilgili güncel araştırmalarda da vurgulanmıştır.⁴³ Ayrıca konu ile ilgili bazı çalışmalarda belagat dersinde genel anlamda örnek seçimi noktasında sıkıntılarının olduğu dile getirilmiştir.⁴⁴

Belagat dersinin zorluğuna ilişkin öğrenci görüşlerine yönelik hem şeriat hem de ilahiyat fakültesi öğrencilerinin önemli bir kısmının belagat dersinde zorlandıkları tespit edilmiştir. Ayrıca belagat dersinde zorlandığını ifade eden şeriat fakültesi öğrencilerinin az bir kısmı Arapça altyapılarının zayıf olmasından dolayı bu derste zorlandığını ifade ederken, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin önemli bir kısmı Arapçadan dolayı zorlandığını belirtmiştir. Bu veri, dersin Türkçe açıklanmasına rağmen ilahiyat öğrencilerinin ayet, şiir ve emsal gibi Arapça örnekleri anlamakta zorluk yaşadıklarını göstermektedir. Her iki öğrenci grubunun ana dillerinin Arapça olmadığı düşünüldüğünde bu oranların dikkat çekici olduğu ve üzerinde durulması gerektiği söylenebilir. Bunun büyük oranda, öğrencilerin Arapçaya olan hâkimiyetleri ile alakalı olduğu ifade edilebilir. Nitekim Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi öğrencileri, belagat dersini üçüncü sınıfın ikinci döneminde alırken Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri ikinci sınıfta, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğrencileri ise birinci sınıfta almaktadırlar. Dolayısıyla şeriat fakültesi öğrencilerinin söz konusu dersi aldıklarında Arapçayı anlama açısından önemli bir sıkıntılarının olmadığı anlaşılmaktadır. Zira adı geçen öğrencilerin, Arapçanın konuşulduğu bir ülkede ve Arapça eğitimin verildiği bir üniversitede üç buçuk yıl -hazırlık/dil eğitimi ile birlikte- öğrenim gördükten sonra belagat dersini almaları büyük bir avantaj olarak görülmektedir.

Belagat dersinin zorluğuna ilişkin öğrenci görüşlerinde dikkat çeken bir başka bulgu ise belagat dersinde zorlandığını ifade eden şeriat fakültesi öğrencilerinin önemli bir kısmının belagat ilmi ile ilk defa karşılaşmalarından ve belagat konularını ilk defa görmelerinden dolayı zorluk çektiklerini belirtmeleridir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinden hiçbiri bu yönde görüş belirtmemiştir. Kanaatimize göre bu durum, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin belagat konularına kısmen aşina olmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim Türkiye'de lise düzeyinde okutulan Türk Dili ve Edebiyatı dersi kapsamında söz sanatları/edebî sanatlar da öğretilmekte ve söz konusu derslerde, Arap belagatinin de konularından olan ve Arap belagatinin büyük bir kısmını oluşturan teşbih, istiare, mecaz, mecaz-ı mürsel, kinaye, tariz, teşhis, intak; tevriye, tenasüp, leffüneşr, tecahül-i arif, hüsn-i talil, mübalâğa, tezat, istidrak, tekrar, nida, istifham, rücu, irsal-i mesel, iltifat, telmih, iktibas; cinas, seci ve tarsi gibi konular ele alınmaktadır.⁴⁵ Bu vb. konular Arap belagatinde de aynı başlıklar altında işlenmektedir.⁴⁶ Yine belagat dersinde zorlandığını ifade eden ilahiyat fakültesi öğrencilerinin büyük bir kısmı genel anlamda zorlandığını belirtirken bir kısmı ise özellikle belagatin meani kısmında zorlandıklarını açıklamışlardır. Ana dili Arapça olmayanlara yönelik belagat öğretimine dair bazı çalışmalarda, öğrencilerin en çok meani ile ilgili konularda zorlandıkları belirtmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla belagat dersinin eksik yönlerini tespit edip ilahiyat fakültesi öğrencilerinin bu derste neden zorlandıklarını ortaya koymak büyük önem arz etmektedir.

⁴² el-Askerî, *Kitâbu's-sinâteyn*, 7-8.

⁴³ Şahin, *Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arap Dili Belagati Öğretimi*, 15, 61; Salih b. Muhammed ez-Zehrânî, “Dirâsetü'l-belâğa ehdâfuhâ ve simâruhâ”, *Mecelletu Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye*, 27 (2000), 226-243; Hacımüftüoğlu, “Belagat İlmi ve Kur'an”, 32-33; Samancı, “İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Lisans Programı Müfredatında Belagat Dersi”, 69-70; Faruk, “Eserü ulûmi'l-belâğa fi'l-ulûmi's-şerîyye”, s. 327-328.

⁴⁴ Yılmaz - Salem, “Belagat Öğretimindeki Problemler, Yöntemler ve Çözüm Önerileri”, 224.

⁴⁵ Said Coşar, *Ortaöğretim Birinci Sınıfta Türk Dili ve Edebiyatı Dersinde Edebî Sanatlar ve Öğretimi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 11-12; Feyza Özdemir - Celile Eren Ökten, “Türk Dili ve Edebiyatı Ders Kitaplarındaki Edebî Sanatların 7E Modeline Göre Öğretimi”, *International Journal of Languages' Education and Teaching* 8/4 (2020), 208.

⁴⁶ Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâdiha*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 306-307.

⁴⁷ Abdullah, *Takribül-belâğati'l-Arabiyye li'n-nâtikine bi gayrihâ*, 18.

Belagat dersinin eksik yönlerine ilişkin öğrenci görüşlerine yönelik olarak ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yarısı ile şeriat fakültesi öğrencilerinin az bir kısmının eksiklik var yönünde görüş belirttikleri tespit edilmiştir. Belagat dersinin eksik yönlerinin olduğunu ifade eden ilahiyat fakültesi öğrencilerinin en sık dile getirdikleri eksiklikler sırasıyla; “Kur’an’dan örneklerin ve alıştırmaların çok az olması; sağlam bir Arapça altyapısı olmadan belagat dersinin verilmesi; dersin işlenişinde ezbere dayalı bir yöntemin takip edilmesi ve ders saatlerinin az olması” şeklindedir. Belagat dersinin eksik yönlerinin olduğunu dile getiren şeriat fakültesi öğrencilerinin tamamı ise söz konusu eksiklikleri örnek ve alıştırmaların az olması yani uygulama boyutunun eksik kalması şeklinde açıklamışlardır. Belagat dersi ile ilgili burada tespit edilen eksikliklerin, konu ile ilgili diğer çalışmalarda da dile getirildiği görülmektedir.⁴⁸ Söz konusu çalışmalarda belagatin önündeki en önemli engellerden birinin öğrencilerin sağlam bir Arapça altyapısına sahip olmamaları, diğerinin ise öğrencilerin yeterli düzeyde uygulama ve alıştırma yapma imkânına sahip olmamaları şeklinde ifade edilmiş, bu nedenle de öğrencilerin genel anlamda belagat ile ilgili teorik bilgilerini uygulamada zorluk yaşadıkları belirtilmiştir. Öğretim yöntemlerindeki eksikliklerin yanı sıra belagat dersinin Kur’an ve diğer İslami ilimlerden uzak bir şekilde tamamen dil bağlamında işlenmesi de dile getirilen başka eksikliklerdir.⁴⁹ Ayrıca bazı çalışmalarda belagate ayrılan ders saatlerinin yetersiz olduğu da belirtilmiştir.⁵⁰ Ancak yukarıdaki veriler ders saatlerinin ciddi bir sorun olarak görülmediğini ortaya koymaktadır. Bizim de belagat dersini okuturken edindiğimiz izlenim, verimli kullanıldığı takdirde iki dönem, haftada iki saatlik sürenin belagat için yeterli olduğu yönündedir.

Belagat dersinin daha iyi anlaşılmasına ve daha verimli hâle getirilmesine ilişkin öğrenci görüşlerine yönelik olarak hem ilahiyat fakültesi hem de şeriat fakültesi öğrencilerinin büyük bir kısmının önerilerde bulunduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin en sık dile getirdikleri öneri ve beklentiler sırasıyla; “belagatten önce Arapçanın iyi öğretilmesi, örnek ve alıştırmaların artırılması, ezber yerine uygulamaya ağırlık verilmesi, dersin öğrenci merkezli işlenmesi, Kur’an belagatine ağırlık verilmesi, dersin öneminin belirtilip sevdirmesi, edebî tahlillerin detaylandırılması, dil ve üslup açısından kolay ve anlaşılır ders kitaplarının tercih edilmesi ve basit bir dil ve üslupla açıklanması” şeklindedir. Şeriat fakültesi öğrencilerinin ise dile getirdikleri öneri ve beklentilerinin sırasıyla derste uygulamaya ağırlık verilmesi, örnek ve alıştırmaların artırılması, dersin basit bir dil ve üslupla anlatılması, edebî tahlillerin detaylandırılması ve örnekler açıklanırken yazıların okunaklı yazılması şeklinde olduğu görülmektedir. Bu verilere göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin belagat dersi ile ilgili en büyük beklentileri söz konusu dersin iyi bir Arapça eğitiminden sonra verilmesi olurken bunu uygulama boyutuna ağırlık verilmesi ve dersin öğrenci merkezli işlenmesi izlemektedir. Şeriat fakültesi öğrencileri açısından ise dersle ilgili en önemli beklenti dersin uygulama boyutuna ağırlık verilmesi olmuştur. Belagat dersinin güçlü bir Arapça altyapısından sonra verilmesi ve derste uygulama boyutunun ön plana çıkartılması hususu konu ile ilgili güncel araştırmalarda da dile getirilmiştir.⁵¹ Yine bu bulgulara göre hem ilahiyat hem de şeriat fakültesi öğrencilerinin belli bir kısmı edebî tahlillerin detaylandırılmasını faydalı bulmaktadırlar. Kısa örnekler yerine ayetler pasajı veya edebî metinler üzerinden edebî tahlillerin detaylandırılmasının edebî zevkin gelişimine daha fazla katkı sunduğu hususu bazı güncel çalışmalarda da ifade edilmiştir.⁵²

⁴⁸ ez-Ziyâdât, “Suûbâtu talîmi’l-belâgati’l-Arabiyye li gayri’n-nâtîkîne bihâ”, 221.

⁴⁹ Şahin, *Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arap Dili Belagati Öğretimi*, 75, 79, 82; Samancı, “İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Lisans Programı Müfredatında Belagat Dersi”, 73-74; Faruk, “Eseru ulûmi’l-belâga fi’l-ulûmi’ş-şerîyye”, 327; ez-Ziyâdât, “Suûbâtu talîmi’l-belâgati’l-Arabiyye li gayri’n-nâtîkîne bihâ”, 222, 224; Yılmaz - Salem, “Belagat Öğretimindeki Problemler Yöntemler ve Çözüm Önerileri”, 214-215, 224; ez-Zehrânî, “Dirâsetü’l-belâga ehdâfuhâ ve simâruhâ”, 274.

⁵⁰ Faruk, “Eseru ulûmi’l-belâga fi’l-ulûmi’ş-şerîyye”, 327; Yılmaz - Salem, “Belagat Öğretimindeki Problemler, Yöntemler ve Çözüm Önerileri”, 224; ez-Ziyâdât, “Suûbâtu t’lîmi’l-belâgati’l-Arabiyye li gayri’n-nâtîkîne bi gayriğa”, 221.

⁵¹ Şahin, *Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arap Dili Belagati Öğretimi*, 75, 79, 82; Faruk, “Eseru ulûmi’l-belâga fi’l-ulûmi’ş-şerîyye”, 327; ez-Ziyâdât, “Suûbâtu talîmi’l-belâgati’l-Arabiyye li gayri’n-nâtîkîne bihâ”, 222, 224; Yılmaz - Salem, “Belagat Öğretimindeki Problemler, Yöntemler ve Çözüm Önerileri”, 214-215, 224.

⁵² Henîe, “Tedrîsu’l-belâgati’l-Arabiyye alâ esâs et-tezevvuk li’n-nâtîkîne bi gayri’l-Arabiyye”, *el-Multeka’l-İlmî el-Âşir li’l-Lugati’l-Arabiyye* (Câkarta: Câmîatu Buntayânâk, 2016), 1126.

Araştırmaya katılan ilahiyat ile şeriat fakültesi öğrencilerinin büyük çoğunluğunun olumlu fikre sahip olduğu, ilahiyat eğitimi için gerekli ve önemli bulunduğu belagat dersinin daha iyi bir düzeye gelmesi ve mevcut eksikliklerinin giderilmesi için aşağıdaki önerilerde bulunulabilir:

- Hazırlık sınıfına ek olarak üst sınıflara da seçmeli olarak Arapça dersi konulabilir. Böylece öğrencilerin Arapçalarının geliştirilmesi suretiyle belagat dersini daha iyi anlamalarına katkı sunulabilir.
- Şeriat fakültelerinde olduğu gibi belagat dersinin amacı, aynı zamanda belagatin bir ilim olarak ortaya çıkmasının ana hedefi olan Kur'an'ın edebî üstünlüğü bağlamında belirlenebilir.
- Belagat dersinin içeriği ağırlıklı olarak kısa sure veya ayetler pasajı şeklinde Kur'an'dan oluşturulabilir.
- Dönemin başında belagat dersinin ilahiyat eğitimi için önemi belirtilip öğrenciler motive edilebilir.
- Öğrencilerin derse aktif katılımını sağlamak için çeşitli teşvik mekanizmaları uygulanabilir.
- Belagat dersinde, bir kural ve kısa bir örneğini ezberletmek yerine geniş metinler üzerinde derin edebî tahliller yapılabilir ve böylece öğrencilerin gerçek anlamda edebî zevkin farkına varmaları sağlanabilir.
- Belagat dersini alan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ana dillerinin Arapça olmadığı göz önünde bulundurularak derste buna uygun yöntemler kullanılabilir.
- Belagat dersi teorik bilgilere ek olarak, öğrencilerin kendilerini ifade etme becerilerini geliştirecek uygulamalı çalışmalarla etkili hâle getirilebilir.
- Dil ve üslûp açısından kolay ve anlaşılır ders kitapları tercih edilebilir.
- İlahiyat fakültelerinde belagat dersi üzerine akademik çalışmalar yapılabilir ve böylece dersin daha etkili ve faydalı hâle gelmesine katkı sağlanabilir.
- Ana dili Arapça olmayanlara yönelik olarak ve içeriği de ilahiyat fakültelerine uygun bir şekilde oluşturulmuş belagat ders kitapları hazırlanabilir.

Beyanname

1. Finans/Teşvik: Bu makale TÜBİTAK 2219 Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı tarafından desteklenen "Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Belagat Ders Kitabı Hazırlama" başlıklı proje kapsamında üretilmiştir.

2. Çıkar Çatışması: Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

3. Etik Beyan: Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Ayrıca etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için alınan etik kurul onayı (Batman Üniversitesi Etik Değerlendirme Kurulu, 04/07/2024 - 2024/05) mevcuttur.

Kaynakça

- Abdullah, Abdülhalim. *Takrîbu'l-belâgati'l-Arabiyye li'n-nâtîkîne bi gayrihâ*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, ts.
- Arpaçukuru, Osman - Üzümcü, Muzaffer. "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 853-886.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu's-sinâateyn*. thk. Ali el-Bicâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl. Kahire: Dârul-Fikri'l-Arabî, ts.
- Aydar, Hidayet. "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/13 (2006), 23-43.
- Aydın, Yusuf. *Ürdün'de Yükseköğretimde Din Eğitimi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ayhan, Halis. "İlahiyat Fakültesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/70-72. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018), 231-274.
- Başkan, Birol. "Basra Körfezi Ülkelerinde Modern Devlet ve Din Eğitimi". *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities* 2/2 (2018), 185-208.
- Boy, Arzu. "Medreselerin Kısa Bir Geçmişi ve Kayseri Medreseleri". *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/1 (2017), 57-73.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2011.
- Ceylan Çapar, Meral – Ceylan, Müyesser. "Durum Çalışması ve Olgubilim Desenlerinin Karşılaştırılması". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/özel sayı 2 (2022), 295-312.
- el-Cârim Ali - Emin, Mustafa. *el-Belâgatü'l-vâdîha*. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.
- el-Curcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-tarîfât*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1985.
- Coşar, Said. *Ortaöğretim Birinci Sınıfta Türk Dili ve Edebiyatı Dersinde Edebî Sanatlar ve Öğretimi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Çepni, Salih. *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş*. Trabzon: Akademi Kitabevi, 2010.
- Ecer, Münir. "Bir Anlatı Araştırması: Yüksek Din Öğretimi Kurumlarındaki Arapça Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2023), 1-22.
- Eliaçık, Muhittin. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Belagat Kitapları". *Ulakbilge* 2/4 (2014), 31-39.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Faruk, Kerim. "Eseru ulûmî'l-belâga fi'l-ulûmî'ş-şerîyye ve tevcîhi nusûsîhâ". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/11 (2021), 313-331.
- Güceyüz, İsa. "Arapça Hazırlık Sınıflarında Derse Devam ve Akademik Başarı İlişkisi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 391-412.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Belagat İlmi ve Kur'an". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 9-36.
- Henîfe. "Tedrîsu'l-belâgati'l-Arabiyye alâ esâs et-tezevvuk li'n-nâtîkîne bi gayri'l-Arabiyye". *el-Multeka'l-İlmî el-Âşîr li'l-Lugati'l-Arabiyye*, Câkarta: Câmîatu Bunteyânâk, 2016.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Kılıç, Hulusi. "Belagat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Kızıklı, Zafer. "Arap Dili Belagat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım". *İslami Araştırmalar Dergisi* 24/1 (2013), 17-24.
- Lawrence Neuman, W. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Özlem Akkaya, İstanbul: Yayın Odası, 2020.
- Latrûş, eş-Şârif. "Kirâatun fi daâvât tecdîdî'l-belâga'l-Arabiyye". *Mecelletu Havliyyâtî-Turâs* 16/8 (2016), 97-105.
- Öcal, Mustafa. "Yüksek İslam Enstitüsü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/48-52. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Öcal, Mustafa. "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 111-123.
- Özdemir, Feyza - Eren Ökten, Celile. "Türk Dili ve Edebiyatı Ders Kitaplarındaki Edebî Sanatların 7E Modeline Göre Öğretimi". *International Journal of Languages' Education and Teaching* 8/4 (2020), 207-230.
- Özdoğan, Mehmet Akif. "İ'câzü'l-Kur'an Meselesinin Belagat İlminin Gelişmesine Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2003), 113-127.
- Samancı, Yusuf Sami. "İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Lisans Programı Müfredatında Belagat Dersi ve Önemi, Diğer Alanlardaki Derslere Katkısı". *Yüksek Öğretimde Arapça Eğitimi 1*, Ed. Ahmed Ali Çanakçı - Asem Hamdy Ahmed Abdelghany. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Şahin, Mehmet. *Cumhuriyetin Kuruluşundan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arap Dili Belagati Öğretimi*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şimşek, Şahin. *Arap Belagatinde Yenilikçi Yaklaşımlar (Emin el-Hûlî Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Toprak, M. Faruk vd. "Belagat İlmi Neden Diğer İlimler Kadar Değer Görmüyor?", *İlim (İslami İlimler E-Dergisi)* 9 (2016), 8-13.
- Yalar, Mehmet. *Modern Arap Edebiyatına Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- Yılmaz, Mehmet - Salem, Mohammed Saeed. "Belagat Öğretimindeki Problemler, Yöntemler ve Çözüm Önerileri (Türk Üniversiteleri Örneği)". *Antakiyat* 6/2 (Aralık 2023), 209-229.
- Zevârî, Ali Ahmed. "Eseru'l-Kur'ani'l-Kerîm fi neş'eti'd-dersi'l-belâgî ve tetâvvurîh". *el-Menhel* 4/1 (2018), 143-174.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbî'l-lugati'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.

ez-Zehrânî, Salih b. Muhammed. "Dirâsetu'l-belâga ehdâfuhâ ve simâruhâ". *Mecelletu Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye*, 27 (2000), 225-285.

ez-Ziyâdât, Teysîr. "Suûbâtu talîmi'l-belâgati'l-Arabiyye li gayri'n-nâtîkîne bihâ (Câmiâtu Şîrnak unmuzecen)". *Mecelletu Kismi'l-Arabî Câmi'atu Bencâb* 23 (2016), 209-230.

UJ, The University of Jordan, "Faculty of Sharia". Erişim 6 Eylül 2024. <https://sharia.ju.edu.jo>

YU, Yarmouk University, "Faculty of Sharia". Erişim 6 Eylül 2024. <https://sharia.yu.edu.jo>

AABU, Al al-Bayt University, "Faculty of Sharia". Erişim 7 Ekim 2024. <https://www.aabu.edu.jo>

İmâmet Anlayışının Ontolojik Temeli Olarak Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın Evliliği

The Ontological Foundation of the Concept of Imâmate: The Marriage of 'Alî and Fâtima

SALİHA ÖZDEĞİRMENÇİ

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı

PhD, Ministry of Education

İstanbul, Türkiye

sozdegirmenci@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4728-2805

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 26. 09. 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 10. 12. 2024

Yayın Tarihi | Published: 15. 12. 2024

Atıf / Cite as

Özdeğirmenci, Saliha. "İmâmet Anlayışının Ontolojik Temeli Olarak Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın Evliliği". *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (Aralık 2024), 144-160. <https://doi.org/10.54893/vanid.1556419>

Özdeğirmenci, Saliha. "The Ontological Foundation of the Concept of Imâmate: The Marriage of 'Alî and Fâtima". *Van Journal of Divinity* 12/21 (December 2024), 144-160. <https://doi.org/10.54893/vanid.1556419>

İntihal / Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

İmâmet Anlayışının Ontolojik Temeli Olarak Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın Evliliği

Öz

Hz. Fâtıma hem dinî hem de tarihî açıdan İslâm toplumunda önemli bir figür olup, özellikle Şîa inancında masumiyet ve kutsallığın sembolü olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, onun Hz. Ali ile olan evliliği, Şîa teolojisinde yalnızca iki büyük şahsiyetin birleşimi değil, aynı zamanda imâmet zincirinin başlangıcını temsil eden ilâhî bir akit olarak değerlendirilmektedir. Şîa kaynaklarına göre, bu evlilik Allah'ın iradesi doğrultusunda gerçekleşmiş ve Hz. Peygamber'in onayı ile kutsal bir boyut kazanmıştır. Evlilik, Hz. Ali'nin hilafet üzerindeki meşruiyetini pekiştiren önemli bir unsur olarak da öne çıkmıştır. Bu makale, İslâm tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Hz. Fâtıma'nın Hz. Ali ile olan evliliğini, Şîa kaynakları çerçevesinde incelemeyi ve sonraki dönemlerde yaşanan dinî-siyasî olayların bu evlilikle ilgili anlatılara etkisini belirlemeyi amaçlamaktadır. Hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda kaleme alınan Sünnî kaynaklarda, Hz. Fâtıma'nın biyografisine dair sınırlı bilgilere rastlanırken, dördüncü yüzyıldan itibaren özellikle Şîa kaynaklarında, hayatının belirli dönemleriyle ilgili çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Bu yüzyıldan itibaren Şîi yazarların eserlerinde Hz. Fâtıma'nın biyografisinde Şîi inancının etkileri belirginleşmiştir. Bu süreçte, Hz. Fâtıma'ya atfedilen roller Sünnî kaynaklardan farklılaşmaya başlamıştır. Bu anlatılarda, Hz. Fâtıma'nın doğumu, evliliği ve babasının vefatından sonraki kısa yaşam süresindeki olaylara odaklanılmaktadır. Sünnî kaynaklar, evliliğiyle ilgili yalnızca birkaç rivayet sunarken, Şîa literatüründe bu evlilik ontolojik bir anlam kazanarak ilâhî bir nitelik taşımaya başlamıştır. Rivayetlerde, Hz. Fâtıma ile evlenme talebinde bulunmuş ancak teklifleri reddedilen ilk halifelerle Hz. Ali'nin evliliği arasında yaşanan tercih, sonraki süreçte hilafet tartışmalarına yansımış ve imâmet inancının başlangıç noktası olmuştur. Evlilik, ilk dönemlerde Hz. Ali ile ilk halifeler arasındaki, sonraki dönemlerde ise Şîi gruplarla olan dinî ve siyasî çekişmelerin sembolü olarak görülmektedir. Makale Hz. Fâtıma'nın evliliğini tarihsel ve teolojik bağlamda inceleyerek, bu evliliğin hem dinî hem de siyasî açıdan taşıdığı anlamları ortaya koymaktadır. Bu rivayetlerin mezhepsel farklılıklar doğrultusunda nasıl geliştiği ve zamanla nasıl dönüştüğü, sosyokültürel ve politik unsurların bu anlatılara etkisi bağlamında eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Yapılan incelemeler sonucunda, Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin evliliğinin, İslâm tarihindeki dinî ve siyasî olaylar üzerinde belirgin etkiler yarattığı görülmüştür. Şîa kaynakları, bu evliliği ilâhî bir emrin tecellisi olarak değerlendirirken, Hz. Fâtıma'nın ve Hz. Ali'nin karakteristik özelliklerini, imâmetin meşruiyetini pekiştiren unsurlar olarak sunmaktadır. Evliliğin, imâmetin ontolojik temellerini oluşturduğu ve Şîa inancının temel taşlarından biri haline geldiği tespit edilmiştir. Sünnî kaynaklarda ise evliliğin daha çok ailevî bir olay olarak ele alınması, iki mezhep arasındaki farklı bakış açılarını ortaya koymaktadır. Bu durum, evliliğin tarihsel anlatılardaki farklılıklarını net bir şekilde gözler önüne sermektedir. Rivayetlerde, Hz. Fâtıma'ya evlenme teklifi yapan ilk halifelerin reddedilmesi, hilafeti hak etmediklerine dair alt bir mesajın oluşmasının neden olmuştur. Bu düşünce, zamanla evliliğin Şîa teolojisinde ilâhî bir nitelik kazanmasına ve imâmetin sembolik bir temsili haline gelmesine yol açmıştır. Ayrıca, Sünnî kaynakların evliliği daha basit bir bağlamda ele alması, Şîa kaynaklarındaki derin teolojik analizlerle zıtlık göstermektedir. Sonuç olarak, Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin evliliği, İslâm toplumunun dinî ve siyasî dinamiklerini etkileyen kritik bir olay olarak karşımıza çıkmakta ve iki mezhep arasındaki farklı anlayışları derinleştirmektedir. Evlilikle ilgili anlatılardaki farklılıklar, dinî ve tarihî anlatıların sosyal ve politik unsurlar tarafından nasıl şekillendiğine dair güçlü bir örnek sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Şîi Teolojisi, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Evlilik, İmâmet

The Ontological Foundation of the Concept of Imâmate: The Marriage of 'Alî and Fâtima

Abstract

Fâtima is an important figure in Islamic society, both religiously and historically, and is regarded as a symbol of innocence and sanctity, especially in the Shî'a faith. In this context, her marriage to 'Alî is considered in Shî'a theology not only as the union of two great personalities but also as a divine covenant representing the beginning of the chain of imâmate. According to Shî'a sources, this marriage took place in accordance with God's will and gained a sacred dimension with the Prophet's approval. The marriage also came to the fore as an important element that reinforced the legitimacy of 'Alî's caliphate. This article aims to analyze the marriage of Fâtima, one of the most important figures in Islamic history, to 'Alî within the framework of Shî'a sources and to determine the impact of the religious-political events of later periods on the narratives related to this marriage. While Sunnî sources written in the second and third centuries of the Hijri era contain limited information about Fâtima's biography, Shî'a sources, especially from the fourth century onwards, contain a large number of narrations about certain periods of her life. From this century onwards, the

influence of Shī'a beliefs on the biography of Fâtima became evident in the works of Shī'a authors. In this process, the roles attributed to Fâtima began to diverge from Sunnī sources. These narratives focus on the events of Fâtima's birth, her marriage, and her short life after the death of her father. While Sunnī sources present only a few narratives about her marriage, in Shī'a literature, this marriage took on an ontological meaning and began to carry a divine character. In the narrations, the choice between the marriage of the first caliphs, who had requested to marry Fâtima but were rejected, and 'Alī's marriage was reflected in the caliphate debates in the following period and became the starting point of the belief in imāmate. The marriage is seen as a symbol of the religious and political conflicts between 'Alī and the first caliphs in the early periods and with the Shiite groups in the later periods. The marriage is seen as a symbol of the religious and political conflicts between 'Alī and the first caliphs in the early periods and with the Shiite groups in the later periods. This article analyzes the marriage of Fâtima in historical and theological contexts and reveals the religious and political meanings of this marriage. It critically evaluates how these narratives developed in line with sectarian differences and how they transformed over time in the context of the impact of sociocultural and political elements on these narratives. The analysis reveals that the marriage of Fâtima and 'Alī had a significant impact on religious and political events in Islamic history. While Shī'a sources consider this marriage as the manifestation of a divine command, they present the characteristics of Fâtima and 'Alī as elements that reinforce the legitimacy of the imāmate. It has been determined that marriage constitutes the ontological foundations of imāmah and has become one of the cornerstones of Shī'a belief. In Sunnī sources, on the other hand, marriage is treated more as a familial event, which reveals the different perspectives between the two sects. This situation clearly reveals the differences in the historical narratives of marriage. In the narratives, the rejection of the first caliphs who proposed to Fâtima led to the formation of a sub-message that they did not deserve the caliphate. Over time, this idea led to marriage acquiring a divine character in Shī'a theology and becoming a symbolic representation of imāmah. Moreover, the Sunnī sources' treatment of marriage in a simpler context contrasts with the deep theological analysis in Shī'a sources. In conclusion, the marriage of Fâtima and 'Alī is a critical event that affected the religious and political dynamics of Islamic society and deepened the divergent understandings between the two sects. The differences in narratives about the marriage provide a powerful example of how religious and historical narratives are shaped by social and political factors.

Keywords: Islamic History, Shiite Theology, 'Alī, Fâtima, Marriage, Imāmah

Extended Abstract

This article examines the marriage of Fâtima, an eminent figure in Islamic history, to 'Alī, particularly from the Shiite perspective and within the framework of the ontological foundation of Shiite theology regarding the concept of imāmate. Fâtima has held a highly esteemed position in both religious and historical contexts since the early days of the Islamic community. However, her role is far more pronounced in Shiite belief; Fâtima is regarded as the epitome of purity and sanctity, the central figure of the Ahl al-Bayt, and the foundational link in the chain of imāmate. Sunni and Shiite sources provide differing perspectives on her life and her marriage to 'Alī. In Sunni literature, Fâtima's marriage is primarily depicted as a familial event, symbolizing a significant union within the Prophet's family. Her biography in Sunni sources is often sparse and fragmented, with minimal detail provided on key life events such as her birth, marriage, and brief life following the Prophet's demise. These sources typically portray her marriage to 'Alī as a natural and ordinary occurrence. In contrast, Shiite literature, particularly from the 4th century AH onwards, ascribes a significantly elevated role to Fâtima. Shiite texts position her not merely as the Prophet's daughter or 'Alī's spouse but as a pivotal figure within a divinely ordained lineage. Within this framework, Fâtima's marriage transcends a mere personal or familial event, assuming an ontological significance. Shiite doctrine asserts that the imāmate continues after the Prophet through the lineage of Fâtima and 'Alī. Consequently, their marriage is interpreted as a divinely decreed union, sanctified by God's will. Numerous accounts not found in Sunni sources elevate this marriage to a metaphysical plane. According to Shiite belief, the imāmate is a continuation of the Prophet's leadership, tasked with preserving and interpreting the religion through divinely chosen and infallible Imams. Fâtima and 'Alī's marriage marks the inception of this lineage. Narratives describe proposals made to Fâtima by companions such as Abu Bakr and Umar as being divinely rejected, emphasizing that 'Alī's proposal was accepted only upon divine command. Some accounts even suggest that this marriage was solemnized through a celestial ceremony in the presence of angels. Over time, Shiite sources expanded upon these narratives, depicting the marriage as occurring not only on earth but also in the heavens, with divine symbols such as pearls and rubies from the Tuba tree representing heavenly gifts. Thus, the marriage evolved into a sacred institution, imbued with theological and political significance. The focus on 'Alī's preeminence, often juxtaposed with critiques of the first three caliphs, reflects the broader debate over the rightful leadership of the Muslim community. What initially appeared as a simple historical account was, by the 4th century AH, transformed into

a divinely sanctioned narrative tailored to Shiite doctrinal needs. This transformation reveals Shiism's efforts to strengthen its doctrinal foundations, deepen reverence for the Ahl al-Bayt, and distinguish its identity from Sunni interpretations. Methodologically, this study adopts a comparative textual analysis, examining Sunni sources from the 2nd and 3rd centuries AH alongside Shiite narratives that emerged and evolved from the 4th century AH onwards. This approach highlights how the marriage of Fâtima and 'Alî, initially presented as a straightforward historical event, was gradually imbued with divine symbolism to serve sectarian purposes. The sources analyzed demonstrate that the evolving meanings ascribed to this marriage were shaped not only by historical but also by sociopolitical and theological factors. The contested interpretations reflect the broader caliphate/ imâmate debates, with early political conflicts within the Islamic community influencing the understanding of Fâtima's marriage. In Sunni sources, the focus remains on the familial and social significance of the marriage. Conversely, in Shiite literature, this union is elevated as a symbol of divine legitimacy and political authority. The article concludes that Fâtima and 'Alî's marriage serves as the ontological foundation for the Shiite understanding of imâmate. While Sunni sources record this marriage as a historical occurrence, Shiite sources transform it into a divinely privileged and celestial covenant, situating it at the heart of their sectarian identity. Over time, the narratives diverged from historical realism, incorporating theological and ideological expectations to construct a distinct sectarian memory. In this constructed memory, the rejection of other companions' proposals is interpreted as an implicit commentary on their perceived lower status in matters of leadership and spirituality. Ultimately, the marriage of Fâtima and 'Alî is not only a pivotal event in Islamic history but also a symbol that underscores the religious, political, and cultural schisms within the Muslim community. The differing narratives surrounding this marriage illustrate how historical events can be reshaped through sectarian interpretations and sociopolitical motivations.

Giriş

Hız. Fâtîma, İslâm tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri olarak hem dinî hem de tarihî anlamda özel bir konuma sahiptir. Hız. Peygamber'le en çok zaman geçiren evladı olarak Hız. Fâtîma, hayatı ve ahlâkî duruşuyla İslâm toplumunun ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Şîa inancında ise Hız. Fâtîma'nın rolü daha da belirginleşmekte; o, masumiyet ve kutsallığın sembolü olarak kabul edilmekte ve Ehl-i beyt'in mânevî liderliği açısından merkezi bir figür olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, Hız. Fâtîma'nın Hız. Ali ile evliliği yalnızca iki büyük şahsiyetin birleşimini değil, aynı zamanda imâmet zincirinin başlangıcını işaret eden bir olay olarak öne çıkmaktadır. Şîa kaynaklarında bu evlilik Allah'ın yönlendirmesi ve Hız. Peygamber'in onayıyla gerçekleşen kutsal bir birliktelik olarak tanımlanmaktadır. Hız. Peygamber'in bu evliliği teşvik ettiği ve Allah'ın bu süreçte müdahil olduğu rivayet edilmektedir. Bu düşüncenin temelinde, evliliğin kutsallaştırılarak hem evlilikte hem de hilafette ona rakip olan kişilere karşı Hız. Ali'nin konumunu güçlendirmek yatmaktadır. Dolayısıyla bu evlilik, İslâm toplumundaki dönüm noktalarından birini temsil etmekte ve sonraki dönemlerde Müslümanlar arasında giderek derinleşen dinî ve siyasî anlamlar barındırmaktadır.

Çalışmanın amacı, Hız. Fâtîma'nın evliliğini Şîa kaynakları üzerinden inceleyerek, bu evliliğe yüklenen dinî ve siyasî anlamların kaynaklardaki yansımalarını tespit etmektir. Evlilik sürecinin tarihsel bağlamı, İslâm toplumunda yarattığı yankılar ve Şîa teolojisinde bu evliliğe yüklenen anlamlar ele alınmaktadır. Çalışma, imâmet kavramının bu evlilikle ilgili rivayetlere yansımalarını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Makalenin odak noktası, Şîa kaynaklarında Hız. Fâtîma'nın evliliğine dair rivayetlerin karşılaştırmalı bir analizidir. Bu bağlamda, Hız. Fâtîma'nın evliliği iki ana başlık altında ele alınmaktadır. İlk bölüm, Hız. Fâtîma ile evlenme talebinde bulunmuş ancak geri çevrilmiş kişilere dair rivayetlerden oluşmaktadır. İkinci bölüm ise Hız. Ali ile evliliğinin hem beşerî hem de ilahî yönlerini ele alan anlatıları içermektedir. Bu rivayetlerin analiziyle, onların arka planındaki teolojik ve sosyokültürel eğilimler incelenerek; rivayetlerdeki genişlemeler, varyasyonlar ve tarihsel süreçteki dönüşümler tespit edilerek eleştirel bir değerlendirme yapılmaktadır. Böylece, bu rivayetlerin mezhepsel inanç dinamikleri doğrultusunda zaman içinde nasıl evrildiği ve toplumsal, teolojik ya da politik unsurların bu anlatıları nasıl şekillendirdiği ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Farklı mezhepler arasında bu evliliğin nasıl anlaşıldığı geniş bir literatüre konu olmuştur. Sünnî literatürde, özellikle İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *es-Sîretü'n-nebeviyye'si* ve İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitâbü't-*

Tabakâti'l-kebîr'i gibi erken dönem kaynaklarında Hz. Fâtıma'nın evliliği, ailevî bir olay olarak ele alınmakta ve Peygamber ailesinin önemli bir birleşimi olarak vurgulanmaktadır. Ancak, Şîa literatürünün aksine Sünnî eserlerde bu evliliğin siyasî ve dinî liderlik açısından taşıdığı anlam daha az vurgulanmakta, Hz. Ali'nin dindarlığı ve Hz. Fâtıma'nın iffet ve takvası öne çıkarılmaktadır.

Şîa kaynaklarında ise Hz. Fâtıma'nın evliliği ilâhî bir emir olarak kabul edilmekte ve bu evlilik, imâmet kurumunun temel taşlarından biri olarak görülmektedir. Şîa'nın klasik eserlerinde, bu evliliğin teolojik ve metafizik boyutları geniş bir şekilde ele alınmıştır. Örneğin Allame Kuleynî'nin (ö. 329/941) *Kâfi* adlı eseri, Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99 [?]) *Bihârü'l-envâr*'ı ve Tabâtabâi'nin (1904-1981) *Tefsîrül-mizân*'ı evliliğin önemine dikkat çekmekte ve bu evliliğin kutsallaştırıldığı anlatılar sunmaktadır.

Batılı İslâm tarihçileri de bu evliliği tarihsel bağlamda ve mezhepsel farklılıklar çerçevesinde incelemiştir. Klemm, Halm, Kohlberg ve Modarressi gibi tarihçiler, Hz. Fâtıma'nın Şîa teolojisindeki merkezi rolünü ve bu evliliğin İslâm toplumunda nasıl siyasî bir sembol haline geldiğini tartışmışlardır.¹ Yapılan çalışmalardan farklı olarak bu çalışmada, özellikle imâmet ve hilâfet tartışmalarının evlilikle ilgili rivayetlere etkisi incelenmektedir. Evlilikle ilgili rivayetlere geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için Şîi teolojisinde Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya ve evliliklerine yüklenen anlam ele alınmaktadır. Aynı zamanda rivayetlerin gelişiminin tarihsel sürecine dair bir çerçeve sunulmaktadır. Çalışma Şîa kaynakları ekseninde yapılmakla birlikte gerekli görülen yerlerde Sünnî kaynaklarda yer alan rivayetlerle karşılaştırma yapılarak aradaki farklar ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

1. Şîa İnancında Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin Rolü

Şîa, "tâbi olmak, çoğalmak, desteklemek" manalarındaki şiyâ' kelimesinden türemiş olup "bir işi gerçekleştirmek için bir kişi etrafında toplanan grup" anlamında kullanılmaktadır.² Terim olarak Hz. Ali'nin taraftarı olan ve onu Hz. Peygamber'in diğer ashabından üstün sayan gruba verilen isimdir.³ İmâmet ise İslâm dininin sınırlarının muhafazası ve dünyevî işlerin idaresinde nübüvvetin yerini alan, ümmetin kendisine tebaiyeti zorunlu olan makamdır.⁴ İmâmet kavramı, Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunun yönetimini üstlenen kişinin görev ve makamını ifade eden siyasî ve hukukî bir terim olarak kelâm, fıkıh ve siyasî tarihte farklı şekillerde ele alınmıştır. Kelâm ve fıkıh âlimleri, siyasî nazariyelerini 'imâmet' başlığı altında incelerken, tarihçiler bu kavramı 'hilâfet' ile karşılamışlardır.⁵ el-Eş'arî (ö.324/936) Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar'ın ihtilafa düştükleri ilk meselenin imâmet meselesi olduğunu söylemektedir.⁶ Ehl-i sünnet, imâmetin seçimle olduğunu, Hz. Peygamber'in vefatından önce kimseyi halife olarak işaret etmediğini, insanların seçimine bıraktığını ve ilk halifelerin meşruiyetini savunmaktadır.⁷ Şîa inancında ise imâmet, Hz. Peygamber'in soyundan gelenlerin ilâhî bir liderlik görevi üstlendiği, kutsal bir makam olarak kabul edilir. Şîa'ya göre Hz. Peygamber'den gelen açık ve kapalı delillerle ve vasiyet yoluyla Hz. Ali'nin imâmeti sabittir. İmâmetin Hz. Ali evlâdınca yürütüleceği, peygamberler gibi imamların da büyük

¹ Verena Klemm, "Image Formation of an Islamic Legend: Fatima, The Daughter of The Prophet Muhammad", *Ideas Images and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, ed. Sebastian Günther (Leiden: E.J. Brill, 2005), 181-208; Verena Klemm, "Die Frühe Islamische Erzählung von Fatima bint Muhammad vom Habar zur Legende", *Der Islam*, 79i (2002), 47-86; Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to Revolution* (Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 1997), 30-34; Etan Kohlberg, "Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum", çev. Mazlum Uyar, *Dini Araştırmalar* 3/7 (2000), 227-256; Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qibā al-Rāzī and His Contribution to Imāmīte Shi'ite Thought* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1993), 19-53.

² Ebū Mansūr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, nşr. Muhammed Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâşî'l-Arabî, 2001), 3/40; Ebū'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), "şîa", 8/188; Muhammed b. Abdurrezâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, nşr. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2003), "şîa", 11/257.

³ Ebū'l-Hasen Ali b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, nşr. N'âim Zarzûr (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1426/2005), 25.

⁴ Ebū'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.), 15; Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tahânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996), "şîa", 1/259-260.

⁵ Mustafa Öz - Avni İlhan, "İmâmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201.

⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-islâmiyyîn*, 21.

⁷ Ebū'l-Hasen Ali b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *el-Luma fî'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, nşr. Hammûde Zekî Gurâbe (y.y., ts.), 133.

ve küçük günahlardan masum olduğu ve nas ile belirlendiği kabul edilmektedir.⁸ Şîa'nın görüşüne göre imâmet usulle ilgili bir konudur, dinin temel rüknüdür. Bu hususu umuma havale ederek halkın seçimine bırakmak caiz değildir.⁹ İmâmet, Hz. Peygamber soyundan devam etmek zorundadır. Hz. Fâtıma'nın kocası Hz. Ali ve bu evlilikten olan iki erkek evladı on iki imam silsilesinin başlangıcını oluşturur.¹⁰ Hz. Fâtıma ve Hz. Ali, İslâm'ın manevî ve siyasî yapısının en önemli figürlerinden olup, sadece Hz. Peygamber'in yakın aile üyeleri olmalarıyla değil, aynı zamanda ilâhî takdirle belirlenmiş liderler olarak da öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin evliliği, ilâhî iradenin tecellisi olarak kabul edilir ve onların soyundan gelen imamlar, Şîa dünyasında hem dinî hem de siyasî rehberlik rolünü üstlenirler. Hz. Fâtıma ve Hz. Ali soyundan gelen imamlar, dinî ve siyasî otoritelerini bu aileye tâbiyetlerinden almaktadırlar. Şîa arasında Hz. Fâtıma'ya duyulan saygının anahtarı, onun soyağacıdır. Burada Hz. Fâtıma, Hz. Peygamber ile Şîiler tarafından dinî-politik otorite olarak kabul edilen imamlar arasındaki belirleyici bağ olarak görülmektedir.¹¹

1.1. Şîa Teolojisinde Hz. Fâtıma

Şîa teolojisinde Hz. Fâtıma, masumiyet ve kutsallığın en yüksek sembollerinden biridir. Hz. Peygamber'in kızı olan Hz. Fâtıma, Şîa inancına göre on dört masumdan biri olup hatasız ve günahsız bir kişi olarak kabul edilir.¹² Arapçadan alınan masum kelimesi korunan anlamına gelir, bu kişilerin hata ve günahattan korunduklarına inanılır.¹³ Bu kişiler sınırsız yetkiye sahiptir ve bu inancı kabul edenler için güvenilirlikleri tartışılmazdır. Hz. Fâtıma on dört masumun içindeki tek kadındır. Hz. Fâtıma'nın masumiyeti onun peygamber soyunun manevî mirasını taşıyan biri olarak kutsal bir statüye sahip olmasını sağlar. Bu sistemin merkezinde Hz. Fâtıma ve kocası Hz. Ali ile onların soyundan gelen imamlar, Şîa'nın dinî-siyasî otoriteleri olarak yer almaktadır. Allah'ın yarattıkları üzerindeki delili Hz. Peygamber'den sonra bu imamlardır.¹⁴ Şîa inancında, Hz. Fâtıma, Hz. Muhammed'in soyunun yalnızca kendi nesli aracılığıyla devam edeceği inancı doğrultusunda "İmamların Anası" olarak kabul edilmektedir.¹⁵ İmam Hasan el-Askerî (ö.260/874) Hz. Peygamber'in Kureyş tarafından yalanlanması sürecine ilişkin nakledilen bir rivayette; kendisine, kızı Fâtıma'nın varlığıyla gözlerinin aydınlanacağı ve onun Ali b. Ebî Tâlib ile gerçekleştireceği evlilikten cennet gençlerinin efendileri olan Hasan ve Hüseyin'in dünyaya geleceği müjdelenmiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber'e verilen hamd sancağının ilerleyen dönemde kardeşi Ali'ye devredileceği bildirilmiştir.¹⁶ Bu düşüncenin temelinde, ezeli olan "Hakikat-ı Muhammediye'nin", Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma ve kocası Hz. Ali vasıtasıyla imamlara sirayet ettiği inancı yatmaktadır.¹⁷ Bu rivayetlerle, masum (günahsız) olduğuna inanılan Hz. Fâtıma hem manevî temizliği hem de İslâm'ın önderlerinin annesi olarak merkezî bir konuma yerleştirilmiştir. Hz. Fâtıma'ya bu statüyü kazandıran temel unsur, onun Hz. Peygamber'in soyunu devam ettiren evladı olmasıdır. Ehl-i beyt, hem Ehl-i sünnet hem de Şîa inancı açısından büyük önem taşımakla birlikte, imâmet anlayışından kaynaklanan farklılıklar, Hz. Fâtıma ile ilgili rivayetlerin de çeşitli şekillerde yorumlanmasına ve farklılaşmasına yol açmıştır.

Hz. Fâtıma hakkında Sünnî kaynaklarda çok sınırlı bilgi bulunmaktadır. Hz. Fâtıma'nın doğumu, evliliği, çocuklarının isimleri hicrî 2-4. yüzyıl geleneğinde sadece bölük pörçük bilgilerden ibarettir. Sünnî biyografi yazarları ve gelenekçiler, Hz. Fâtıma'nın hayatına dair biyografik bilgileri ve metin parçalarını

⁸ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârul-Ma'rif, 1404/1984), 1/145.

⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/145.

¹⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/161; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 34.

¹¹ Klemm, "Image Formation of an Islamic Legend", 181.

¹² Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr* (Beyrut: Muessesetu'l-Vefâ, 1403/1983), 25/4-5.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "aşm", 12/404.

¹⁴ Ebü Cafer Şeyh Sâduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh, *Risâletü'l-İtikâdi'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 109.

¹⁵ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 43/16.

¹⁶ Ebü Muhammed Hasen b. Alî el-Hâdî b. Muhammed el-Cevâd et-Takî, *Tefsîrül-İmâm el-Hasan el-Askerî*, çev. Adnan Turan-Muhammed Turan (İstanbul: İmam Rıza Dergahı Yayınları, 2018), 1/210.

¹⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 424.

derlemiş, düzenlemiş ve yeniden organize etmişlerdir. Hz. Fâtıma'nın biyografisinin ilk şekillenmesi ve evliliğinin öne çıkarılması İbn Sa'd'ın *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr* isimli eseriyedir. Neredeyse yalnızca Hz. Fâtıma'nın evliliği ve aile yaşamıyla ilgili haberlerin sunulmasıyla verilen bilgilerden, akrabalık ilişkileri ve bunlardan doğan rollerle tanımlanan bir kadının hayatının ana hatları ortaya çıkar. Bu taslak, hayatı ve yaşam tarzı Hz. Peygamber tarafından onaylanan tarihsel bir kişiliği yansıtmaktadır. Hadis kaynaklarındaysa Hz. Fâtıma, kadın erdemi ve dindarlığını yansıtan bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat hicrî 4. yüzyıldan itibaren Şîa literatürüyle birlikte farklı bir Fâtıma portresiyle karşılaşmaya başlarız. Şîa literatürünün geleneksel rivayetleri incelendiğinde, Fâtıma efsanesinin oluşumunun esasen mevcut Sünnî metinlerinin yeniden düzenlenmesiyle şekillendiği görülmektedir. Bu süreçte rivayetler toplanmış, kısmen benimsenmiş, tamamlanmış ve Şîî rivayetleri olarak yeni anlatı biçimlerine dönüştürülmüştür. Alternatif bir dinî tarih perspektifinden bakıldığında, bu Şîî rivayetleri Hz. Fâtıma'nın kutsallığını ön plana çıkaran bir anlatı sunmaktadır.¹⁸ Tarihsel süreçte eserlere yansıyan değişime daha dikkatle bakmak siyasî olayların anlatılara etkisini görmek açısından önemli görünmektedir. İlk olarak Ya'kübî'nin eserinde dağınık olarak yer alan Hz. Fâtıma'nın, hayatından birkaç kesitte normal bir konuşmadan kahramana dönüşürken Şîilerin en önemli müelliflerinden olan ve Hz. Fâtıma'nın doğumu, evliliği ve ölümüyle ilgili bilgileri bir araya getirip gelenekteki rivayetleri toplayan Kuleynî'nin *el-Kâfi* isimli eserinde Hz. Fâtıma ilk defa efsanevî bir kişilik olarak karşımıza çıkarılmıştır.¹⁹

Süreçle birlikte daha efsanevî bir anlatımın benimsendiği bu literatürde Hz. Fâtıma, doğumu ve evliliğinin ilâhî yönüne ağırlık verilmekle birlikte, babası olan Hz. Peygamber'in vefatından sonraki kısa zaman aralığında büyük acılar çeken bir azize olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca, eşi Hz. Ali ve oğulları Hasan ve Hüseyin'in İslâm toplumu tarafından reddedilmesi, haklarından mahrum bırakılmaları ve trajik bir şekilde şehit edilmeleri, onun tarih boyunca kederli bir figür olarak tasvir edilmesine yol açmıştır. Bu sebeple, Hz. Fâtıma, Şîa geleneğinde hem bir direniş sembolü hem de haksızlıkların mazlumu olarak anılır.²⁰ Onuncu yüzyıldan itibaren, Hz. Fâtıma ile ilgili onun efsanevî ve ontolojik üstünlüğüne vurgu yapan anlatılar, aslında Şîiliğin doktrinel ve teolojik meşruiyetini sağlamak ve İmamlık kurumunun "dinî-politik iddialarını" desteklemek amacıyla kullanılmıştır.²¹

1.2. Şîa Teolojisinde Hz. Ali

Şîa inancında Hz. Ali, imâmet kurumunun ilk halkası ve İslâm Peygamberi'nin vasisidir. Şîa inancında imâmet, Hz. Muhammed'in vefatından sonra, ilâhî bir seçimle belirlenen ve yalnızca Peygamber soyundan gelen kişilere verilen bir liderlik makamı olarak kabul edilir.²² Bu bağlamda Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin evliliği, imâmet zincirinin devamı açısından önemlidir. Hz. Ali'nin imâmet hakkı, Peygamber'in doğrudan atamasıyla başlamış olup bu evlilik, bu atamanın ilâhî bir onayını simgeler.²³

Hz. Ali'nin imâmet rolü, Şîî inancında merkezi bir öneme sahiptir ve bu rol, onun Hz. Fâtıma ile olan evliliğiyle daha da pekişir. Şîî inancına göre, Hz. Ali'nin imâmet yetkisi, ilâhî bir buyrukla belirlenmiştir ve bu yetki, imâmet zincirinin devamını sağlayan önemli faktörlerden biri olarak kabul edilir. Zamanla bu düşünce ayet ve hadislerle de desteklenerek güçlendirilmiştir. Şîa kaynaklarında Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın bizzat Yüce Allah tarafından evlendirildikleri vurgulanır. Bu evliliğin önemine dair, "Şayet Hz. Ali olmasaydı, Fâtıma'ya denk hiçbir kimse yeryüzünde bulunmazdı" şeklinde bir ifade yer almaktadır.²⁴ Hz. Ali ile Hz. Peygamber'in hısımlığı konusunda, âyet-i kerimelerden delil getirilmektedir. Özellikle Furkan sûresinde geçen şu âyet bu bağlamda zikredilmektedir: "İnsanı sudan yaratan ve onu bir soy ve hısımlık sahibi kılan O'dur. Senin Rabbin her şeye güç yetirendir" (Furkan, 54). Şîî müelliflere göre, ayette geçen "beşer" kelimesi

¹⁸ Klemm, "Image Formation of an Islamic Legend", 205.

¹⁹ Klemm, "Die Frühe Islamische Erzählung von Fatima bint Muhammad", 55, 68.

²⁰ John L. Esposito, *Oxford İslam Sözlüğü*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 106-107.

²¹ Klemm, "Image Formation of an Islamic Legend", 205.

²² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 34.

²³ Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 27.

²⁴ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 40/77.

H. Muhammed'i, "neseb" kelimesi Hz. Fâtıma'yı ve "sıhriyet" (hısımlık) kelimesi ise Hz. Ali'yi ifade etmektedir.²⁵ İmam Hasan el-Askerî de, Bakara sûresinin 208-209. âyetlerinin tefsirinde şûra gününde Hz. Ali'nin hilafetin kendi hakkı olduğunu ifade etmek için bazı deliller ileri sürdüğü bir rivayet nakleder. Bu delillerden biri de Hz. Fâtıma ile evlenmesidir. Rivayete göre Hz. Ali şûrada bulunanlara "Allah'ın kendisine makam ihsanda bulunduğu kişiyi neden terk ediyorsunuz. Allah'ın elçisi siz Fâtıma'yı istemeye geldiğinizde sizi reddedip, beni kabul etmedi mi?" demiştir.²⁶ Âyetlerin tefsiriyle vesâyet fikri desteklenmektedir.

H. Peygamber, Hz. Fâtıma'ya, Allah'ın babasını peygamber, kocasını ise vasî olarak seçtiğini ve bu evliliğin ilâhî bir emir doğrultusunda gerçekleştiğini ifade etmiştir. Hz. Ali'nin sabır, bilgi ve İslâm'ı kabul etmesindeki önceliğini vurgulayarak, onun sekiz önemli özelliğini sıralamıştır: Dünyada ve ahirette Hz. Peygamber'in kardeşi olmak, cennetteki kadınların en üstünü olana eş olmak, rahmetin iki torununa sahip olmak, cennette kanatları olan meleklerle birlikte uçmak, tüm bilgileri toplamak, ilk inanan ve son inanan olmak ve vasîlerin varisi olarak kabul edilmek.²⁷ Bu nitelikler, Hz. Ali'nin benzersiz bir konumda olduğunu ve ona olan bu özel ilginin, sadece dinî değil, aynı zamanda manevî bir derinliğe sahip olmasından kaynaklandığını göstermektedir.

Şîa teolojisinin temel taşı oluşturulan imâmet anlayışının Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin biyografilerinde ve özellikle evlilikleriyle ilgili anlatılarda bir değişim ve dönüşüme yol açtığı görülmektedir. Buradaki önemli sorulardan birisi de M 8. yüzyıla kadar Sünnî kaynaklarda yer almayan rivayet ve anlatıların, bu anlatılara hangi sebep ve süreçler neticesinde eklenmişidir. Câbirî, altıncı imam olan Cafer Sâdık'ın (ö. 148) siyasî olarak başarısız olan Şîi hareketinin ardından âlim ve filozoflarla, Şîi yaklaşımları özellikle imâmet ilkesini incelemeye başlayarak kültürel ve ideolojik egemenliği sağlama faaliyetine yöneldiğini ifade etmiştir.²⁸ Bu faaliyet onları bir taraftan âyet ve hadislerle destekleyerek imâmet anlayışını oluşturmaya iterken diğer taraftan da ilk halifelerle olan fikri çekişmeler Sünnî kaynakların reddine neden olmuştur.

Lapidus'a göre de Şîa'nın ilk halifelere karşı tavrı, onların kaynaklarına alternatif üretmeye itmiştir. Lapidus bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Şîa, Sünnî halife silsilesini kabul etmediğinden, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer İslâm öğretisinde itibar edilemez kaynaklar olarak değerlendirildi. Bu durum Hz. Ali'nin üstün otoritesini tanıyan bağımsız bir fıkıh ve hadis geleneğinin geliştirilmesini zorunlu kıldı. Böylece Şîa, detaylarda ve aktarım zincirinde Sünnî yorumdan farklılık gösteren, kendine özgü hadis ve fıkıh ilimleri oluşturdu. Şîi imamların halifeliği de savunulması gereken bir konuydu; altıncı imam Cafer es-Sadık, Müslüman toplumun gerçek yöneticisinin Hz. Ali'nin soyundan gelmesi gerektiğini nass ile ispat etti. Nass, imamın Kur'an ve sünneti yorumlama yetkisini, dolayısıyla İslam hukukunu belirleme yeteneğini sağlayan gizli bir bilgi ve otorite mirasını ifade ediyordu. M 9. yüzyılda Şîa'nın İmam anlayışına, imamların masum ve dinin yanılmaz rehberleri olduğu inancı da eklendi."²⁹

Yukarıda kısaca değinmeye çalıştığımız gibi bu sürecin M 9. yüzyıldan itibaren başladığı anlaşılmaktadır. Moderrasi ise bu anlatılarda yer alan abartılı ifadelerin kaynağının Müfevvida olduğunu söyler. Yazara göre "Müfevvida, imamlara Allah'la özdeşleştirmedikleri sürece doğaüstü nitelikler atfedilmesine izin verir. Bu anlayış, imamlardan gelen rivayetlerin ilâhî yönünü destekleyen birçok materyali ve eski dönemlere kadar uzanan mucize hikayelerini içerir. H 3./M 9. yüzyıl, aşırılık edebiyatı ve Müfevvida'nın etkisiyle zenginleşen anlatıların yayıldığı bir dönem olmuştur. Bu literatür, H 4./M 10. yüzyılda kabul gören İmâmiyye mezhebinin âlimlerinin hadis rivayetlerine de yansımıştır. Örneğin, Kuleynî'nin *Kitabü'l-kâfi* eserinde 9485 sahih kabul edilmeyen rivayet, eserin üçte birini oluşturur."³⁰ Özellikle cennetle ilgili anlatıları doğrulayacak hiçbir kanıt olmamasına rağmen bunlar kaynaklarda artarak yer almaya devam etmiştir. Hz. Fâtıma'nın evliliğiyle ilgili olarak da bir kısmını yukarıda verdiğimiz çok sayıda cennette kıyılan nikâh anlatılarını bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Şîa kaynaklarının en

²⁵ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 43/145.

²⁶ et-Takî, *Tefsîrül'imâm el-Hasan el-Askerî*, 1/769.

²⁷ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 40/17.

²⁸ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 418.

²⁹ Ira M. Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 1/177.

³⁰ Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 47.

önemlilerinden sayılan el-Meclisî'nin *Bihârü'l-envâr* isimli eserinde geçmiş dönemde yer alan bütün anlatıların ayırt edilmeksizin nakledildiği göze çarpmaktadır. İmâmet ve vasîliğin nass ile olduğu fikrini desteklemek için ayetlerin yorumlarından, hadislere, Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin biyografilerine kadar uzanan kaynaktan yoksun anlatılar ve yorumlar Şîa eserlerinde bolca yer almıştır.

2. Hz. Fâtıma – Hz. Ali Evliliği

Hz. Fâtıma'nın hayatındaki üç önemli zaman dilimi —doğumu, evliliği ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra geçen kısa süre— kaynaklarda birçok şekilde aktarılmış, bu olaylar arasındaki farklı rivayetler ise dinî-siyasî gelişmelerin etkisiyle öne çıkan noktalar haline gelmiştir. Şîa kaynaklarında retorik detaylandırmanın yanı sıra, Sünnî gelenekten devralınan rivayetler dinî motiflerle birleştirilmiş, bu özellikle Hz. Fâtıma'nın evliliği ve vefatıyla ilgili biyografik rivayetlerde kendini göstermiştir.

Hz. Fâtıma'nın evliliği, gerçekleştiği dönemde sıradan bir olay olarak değerlendirilirken sonraki dönemlerde üzerinde özellikle durulan bir mesele haline gelmiştir. Bu evliliğin, diğer evlilikler gibi sıradan bir hadise olarak ele alınması gerekirken konuya olan yoğun ilginin o dönemde Sünnî inanca karşı gelişen ideolojik mücadelenin sonucu olduğu ifade edilebilir.³¹ Hz. Fâtıma ile evlenme talebinde bulunan ancak çeşitli nedenlerle bu talepleri geri çevrilen Kureys'in önde gelen isimleriyle, talebi kabul edilen Hz. Ali arasında yaşanan siyasî olayların sonraki dönemde bu evliliğin yorumlanma biçimine katkıda bulunduğunu ortaya koymaktadır. Kaynaklarda, Hz. Fâtıma ile evlenme talebinde bulunan sahâbîler arasında farklı isimler geçmektedir. Özellikle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in isimleri daha sık anılsa da bazı rivayetlerde Abdurrahman b. Avf ve Hz. Osman'ın da bu talebi dile getirdiği belirtilmektedir. Ayrıca, rivayetlerde isim zikredilmeksizin Kureys kabilesinden birçok kişinin Hz. Fâtıma ile evlenme teklifinde bulunduğu bilgisi yer almaktadır. Çalışmada, öncelikle teklifleri reddedilen kişiler üzerinde durulmakta ve ardından Hz. Ali'nin teklifinin kabulüne dair detaylı bir inceleme yapılmaktadır.

2.1. Hz. Fâtıma ile Evlenme Talebi Kabul Edilmeyenler

Hz. Fâtıma ile evlenme teklifinde bulunan kişilere ve bu tekliflerin reddedilme ya da kabul edilme gerekçelerine dair farklı rivayetler bulunmaktadır. Kaynaklarda, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf'ın evlilik teklifinde buldukları belirtilirken bazı kaynaklarda da Kureys'in önde gelen diğer şahsiyetlerinden genel bir ifadeyle bahsedilmektedir. İlginç bir şekilde, bu ilk üç isim ilk üç halifeyi oluştururken Abdurrahman b. Avf, Hz. Ömer'in yaralanmasından sonra imamlık görevine atadığı ve şûra heyetine dahil ettiği kişidir.³² Ayrıca, Hz. Fâtıma'ya talip olanlar arasında Ensâr'dan kimse bulunmamaktadır.

Kronolojik olarak incelendiğinde Hz. Ali'den nakledilen rivayette, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e giderek Hz. Fâtıma ile evlenme teklifinde buldukları belirtilmektedir. Ancak, Hz. Peygamber bu teklifleri reddetmiştir. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in reddinden sonra Hz. Ali'nin yanına giderek Hz. Fâtıma'yı istemesi gerektiğini ve bu durumun onun için uygun olduğunu ifade etmiştir. Hz. Ali, zırhından başka mehir verecek bir şeyi olmadığını belirtmiş ve zırhını mehir olarak vererek Hz. Fâtıma ile evlenmiştir.³³ Bu rivayette, Hz. Peygamber'in reddetme gerekçesi hakkında herhangi bir ayrıntıya yer verilmemiştir. Enes b. Mâlik'ten aktarılan bir rivayete göre ise Hz. Ebû Bekir, kızı Hz. Âişe aracılığıyla; Hz. Ömer ise kızı Hz. Hafsa aracılığıyla Hz. Peygamber'e, Hz. Fâtıma ile evlenme taleplerini iletmışlerdir.³⁴ Ancak, Hz. Fâtıma'nın hicretin ikinci yılında, Hz. Hafsa'nın ise hicretin üçüncü yılında evlendiği konusunda tarihçiler arasında ittifak bulunduğundan bu rivayet tarihî bilgilerle çelişmektedir.³⁵

³¹ Abdülaziz Muhammed Nur Veli, "Haberu Zevâcî's- Seyyide Fâtıma", *Journal of Saudi Historical Society* 4/8 (2003), 62.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr* (Beyrut: Dâru Sadr, 1968), 3/314-315.

³³ Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed er-Râzî ed-Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü't-tâhire*, nşr. Muhammed Cevâd (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1407/1987), 63.

³⁴ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârîfîn b. Nûreddîn Alî el-Haddâdî el-Münâvî, *Seyyidetü nisâ'i ehli'l-cenne Fâtımetü'z-Zehrâ*, thk. Abdüllatif Aşur (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 34.

³⁵ el-Münâvî, *Seyyidetü nisâ*, 36-37.

Diğer bir kaynakta ise Hz. Ebû Bekir'in Hz. Fâtıma'yı istemesi üzerine Hz. Peygamber'in, "Onun için henüz bir hüküm inmemiştir." şeklinde cevap verdiği aktarılmaktadır. Ardından Hz. Ömer ve Kureys'in önde gelen birçok şahsiyeti evlenme talebinde bulunmuş ve onlar da benzer bir cevaba muhatap olmuştur. Bu durum üzerine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali'ye giderek Hz. Peygamber'den Hz. Fâtıma'yı istemesini önermiştir. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in yanına giderek Hz. Fâtıma ile evlenmek istediğini belirtmiş ve Hz. Peygamber onları evlendirmiştir. Hz. Peygamber, "Bunu bana Rabbim emretti." demiştir.³⁶ Bu rivayette, evlenme tekliflerinin reddedilme gerekçesi olarak ilâhî bir hükmün henüz gelmemiş olması gösterilirken başka bir rivayette Hz. Peygamber'in, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i Hz. Fâtıma'nın yaşının küçük olduğunu belirterek reddettiği ifade edilmektedir.³⁷ Seyyid Muhammed Sadık Sadr, Hz. Fâtıma'yı ilk isteyen kişinin Hz. Ebû Bekir olduğunu belirtmektedir. Sadr, Hz. Peygamber'in, Hz. Ebû Bekir'e, "Ey Ebû Bekir, bu konuda henüz ilâhî takdir buyrulmamıştır." şeklinde yanıt verdiğini ifade etmektedir. Bu cevabı duyan Hz. Ömer, Hz. Fâtıma'yı istemek üzere talepte bulunmuş ancak ona da benzer bir cevap verilmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Fâtıma'dan ümitlerini kestikten sonra Abdurrahman b. Avf'a başvurmuş ve ona, "Sen Kureys'in en zenginsin; Hz. Peygamber'in kızıyla evlenmen servetine servet, şerefine şeref katacaktır." demişlerdir. Abdurrahman b. Avf, Hz. Peygamber'in yanına giderek Hz. Fâtıma'yı istemiş, ancak o da reddedilmiştir.³⁸ Başka bir rivayete göre, sahâbenin önde gelen isimlerinden Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman, Hz. Fâtıma'yı istemişlerdir. Ancak Hz. Peygamber, her defasında bu kişileri Hz. Fâtıma'ya iletmiş ve Hz. Fâtıma'nın bu kişilerle evlenmeye istekli olmadığını belirtmiştir.³⁹ Bu rivayet, gelen tekliflerin Hz. Fâtıma tarafından reddedildiğini göstermektedir. Abdurrahman b. Avf ve Osman b. Affân ile ilgili rivayetlere Sünnî kaynaklarda rastlanmamaktadır.

Sünnî kaynaklarda yer almayan başka bir rivayet, bahsedilen olay hakkında oldukça farklı bir perspektif sunmaktadır. Rivayete göre, Abdurrahman b. Avf ve Osman b. Affân birlikte Resûlullah'ın huzuruna çıkmışlardır. Abdurrahman b. Avf, mehir olarak kaliteli kumaşlarla dolu yükler, yüz dişi deve ve on bin dinar teklif etmiştir. Buna karşılık, Osman b. Affân da aynı miktarda mehir verebileceğini ve İslâm'daki önceliği dolayısıyla Abdurrahman b. Avf'tan üstün olduğunu belirtmiştir. Bu tutumlarına öfkelenen Hz. Peygamber, yerden bir avuç toprak alıp Abdurrahman b. Avf'ın yüzüne savurarak, "Benim para ve servete değer verdiğimi mi sanıyorsun? Bana servetinle mi övünüyorsun? Parayla evlenmeyi mi dayatmak istiyorsun?" demiştir.⁴⁰ Hz. Peygamber'e ilk iman edenlerden biri olan Abdurrahman b. Avf ve Hz. Peygamber'in iki kızıyla evlenmiş olan Osman b. Affân'ın bu rivayette sergiledikleri tutum, sanki Hz. Peygamber'i hiç tanımamış oldukları izlenimini vermektedir. Her iki şahsiyetin de İslâm'a olan yakınlıkları ve Hz. Peygamber ile olan derin bağları göz önüne alındığında, bu rivayetteki davranışlarının gerçeklikle örtüşmediği görülmektedir. Aynı zamanda rivayette Hz. Peygamber'e nispetle anlatılan tavır, onun karakter ve ifade özellikleriyle bağdaşmamaktadır.

Kaynaklarda yer alan bilgilerden Hz. Fâtıma'nın evliliğiyle ilgili çeşitli sahâbîlerin evlenme tekliflerinin, Hz. Peygamber tarafından reddedildiği anlaşılmaktadır. Tekliflerin reddedilme gerekçeleri arasında özellikle ilâhî bir hükmün henüz gelmemiş olması öne çıkarken sadece bir rivayette Hz. Fâtıma'nın yaşının küçük olması gerekçe olarak gösterilmiştir. Daha sonraki bir kaynakta bu ilâhî hükmün mahiyeti daha net olarak ifade edilmiş ve geri çevrilenlerle Hz. Ali arasındaki farklılığın altı çizilmiştir. Bu evlilik konusunda yapılan itirazlara karşı Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ey Ali! Kureys'ten bazı adamlar, Fâtıma'yı sana nikâhlanmam konusunda bana serzenişte bulundular ve biz Fâtıma'yı senden istedik, fakat bizi reddettin ve Ali'yi onunla evlendirdin." dediler. Ben de onlara dedim ki: 'Vallahi, ben sizi reddetmedim ve onu Ali ile ben evlendirmedim; bilakis Allah sizi reddetti ve onu Ali ile evlendirdi.' Bunun üzerine Cebrâil

³⁶ Ebû'l-Abbâs (Ebû Ca'fer) Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed Muhibbüddin et-Taberî, *Zehâ'irü'l-'ukbâ fi menâkıbi zevi'l-kurbâ* (Beyrut: Dârü'l-Mârif, 1974), 30.

³⁷ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 40/68.

³⁸ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 43/141; Tevfik Ebu İlm, *Hazreti Fâtıma*, çev. Burhan Başak (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 107.

³⁹ Ebu İlm, *Hazreti Fâtıma*, 106.

⁴⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmülî İbn Rüstem et-Taberî, *Delâ'ilü'l-imâme* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988), 15.

bana inip şöyle dedi: 'Ey Muhammed! Allah'ın yüceliği adına, eğer Ali'yi yaratmasaydım, Fâtıma kızına yeryüzünde, Âdem'den bu yana ona denk olacak hiçbir kimse olmazdı.'⁴¹ Rivayetlerde Hz. Ali'nin üstün bir konumda olduğuna dair vurgular yapılırken ona rakip olarak görülen diğer kişilerin daha düşük bir mevkiye yerleştirildiği görülmektedir. Bu görüş, zamanla başka rivayetlerle de desteklenmiştir. Hz. Fâtıma'nın, Hz. Ali dışındaki hiçbir kişiyi eş olarak kabul etmeyeceğini belirtmesi, Hz. Peygamber tarafından kabul edilmiş ve Hz. Ali ile evlendirilmiştir.⁴² Ancak aynı kaynaklarda, Hz. Fâtıma'nın ağlaması üzerine Resûlullah'ın 'Neden ağlıyorsun?' sorusunu sorduğu ve ona 'Sana en iyi eşi seçtim; Ali hem bu dünyada hem de ahirette salih bir insandır.' diyerek bu seçiminin eksiksiz olduğunu vurguladığı belirtilmektedir.⁴³ Bu iki rivayet arasındaki çelişki, Hz. Fâtıma'nın yalnızca Hz. Ali'yi eş olarak kabul etme konusundaki ifadesini tartışmalı hâle getirmektedir. Söz konusu rivayetlerde Hz. Fâtıma'nın ağlama sebebi Kureyşli kadınların gelerek malı olmayan fakir biriyle evlenmesinden dolayı kendisiyle alay etmelerinin olduğu belirtilmektedir.⁴⁴ Hz. Peygamber kızını teselli etmek için "Dünyada babasının Peygamber, kocası olarak seçilen kişinin de onun vasfı olduğu ve diğerlerinden yedi açıdan üstün olduğunu" söylemiştir.⁴⁵ Abdurrahman b. Avf'ın malının çokluğundan bahsederek kınandığı rivayet, zengin kişilerin de Hz. Fâtıma ile evlenmek istediklerini, ancak Hz. Ali'nin manevî üstünlüklerinden dolayı bu tekliflerin kabul edilmediğini daha da vurgulamaktadır. Hz. Fâtıma'nın taliplerinin kendisine sorulması ve evlendirilirken malının azlığından dolayı ağladığına ilişkin rivayetler arasında bir çelişki olduğu gözlemlenmektedir. Sünnî kaynaklarda Hz. Fâtıma'nın zıfâ gecesi Hz. Peygamber'in duası sırasında ağladığı aktarılmakta ve Hz. Peygamber'in, kızını damadının malının azlığından dolayı üzüldüğünü düşünerek teselli ettiği belirtilmektedir.⁴⁶ Fakat Hz. Fâtıma'nın bir beyanı yer almamaktadır. Buna karşılık Şîî kaynaklarda, Hz. Fâtıma'nın ağlamasının, kocasının maddi durumunun kötülüğü sebebiyle Kureyşli kadınların alay etmesi karşısında yaşadığı üzüntüden kaynaklandığı vurgulanmaktadır.⁴⁷ Bu rivayetlerde Hz. Fâtıma babasına açıkça bu durumdan dolayı yaşadığı üzüntüyü dile getirmektedir. Şîî anlatısında, Hz. Fâtıma'nın ağlaması, dış etkenlere bağlı olarak yaşadığı mağduriyetin bir sonucu olarak sunulmaktadır. Bu anlatılarda, evliliği sırasında Kureyşli kadınlar tarafından maruz kaldığı sözlü alaylar, babasının vefatından sonra ise Fedek arazisiyle ilgili Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile yaşanan tartışmalar sırasında gözyaşı döken Hz. Fâtıma, mağdur edilen bir figür olarak tasvir edilmektedir. Bu bağlamda, Şîî anlatılar, Hz. Peygamber'in ailesi ile hilafet tartışması yaşanacak gruplar arasındaki tarihsel çatışmayı güçlendirmekte ve dramatize etmektedir. Çatışma yapısında, efsanelerin karakteristik özelliği olan ikilik ve yoğunlaşmış karşıtlıkla şekillenmiş olup, özellikle Hz. Fâtıma'nın yer aldığı bu "çatışma" malzemesini tarihsel rivayetlerden alır.⁴⁸ Anlatılardaki bu karşıtlık maddiyat konusunda da öne çıkmaktadır. Hz. Fâtıma'yı isteyenler arasında zikredilen Abdurrahman b. Avf ve Osman b. Affân taleplerini dile getirirken zenginlikleri vurgulanırken Hz. Ali'nin istemeye çekinme sebebi de malının azlığı olarak gösterilmektedir. Muhacirler mallarının birçoğunu Mekke'de bırakarak kısıtlı imkânlarla göç etmişlerdir.⁴⁹ Olayın Bedir savaşıdan hemen sonra gerçekleştiği göz önünde bulundurulduğunda Kureyşlilerin Medine'ye gelmeleri üzerinden kısa bir zaman geçmiş, Hz. Peygamber göçten sonra oluşacak ekonomik ve sosyal sıkıntıları daha kolay aşmak için Muhacir-Ensâr kardeşliği oluşturmuştur. İnsanların ellerinde var olan imkanları din kardeşleriyle paylaşmaktan çekinmediği bir ortamda bir tarafın maddi gücüne diğer tarafın kanaatkarlığına yapılan aşırı vurgular anlatılarda oluşturulan çatışmayı artırma işlevi görmektedir. Sonuç olarak bu anlatılar, Şîî ve Sünnîler arasındaki siyâsî çekişmenin tarihsel bir sahnesi olarak okunabilir.

⁴¹ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 43/93.

⁴² el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 43/101.

⁴³ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 43/123.

⁴⁴ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 40/17, 18, 85.

⁴⁵ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 40/18.

⁴⁶ Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef fi'l-hadîs*, thk. Habiburrahman A'zami (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), 5/116.

⁴⁷ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 40/18, 85.

⁴⁸ Klemm, "Image Formation of an Islamic Legend", 203.

⁴⁹ Ekrem Ziyâ Ömerî, *es-Siretü'n-nebeviyyeti's-sahiha* (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1994), 1/235.

Hız. Fâtıma'nın müstesna konumundan dolayı Kureyş'in ileri gelenlerinin onunla evlenmek istemesi anlaşılır olsa da teklifleri reddedilen kişiler ve reddedilme gerekçelerinin, sonraki dönemin toplumsal ve ideolojik yapısındaki özel durumları yansıttığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Hız. Fâtıma'nın evliliğinin tarih kaynaklarına yansımaları sadece kişisel tercihler değil, aynı zamanda dönemin sosyal ve dinî normlarının da etkisiyle şekillenmiş bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır.

2.2. Hız. Ali'nin Evlilik Talebi ve Kabul Gerekçeleri

Hız. Ali'nin Hız. Fâtıma ile evliliği üzerine kaynaklarda iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Birinci yaklaşım, evliliğin Hız. Ali'nin kişisel arzusu ve çevresindekilerin teşvikleri doğrultusunda gerçekleştiğini öne sürerken; ikinci yaklaşım, evliliğin doğrudan ilâhî bir kararın neticesi olarak vuku bulunduğunu belirtmektedir.

2.2.1. Hız. Ali'nin Hız. Fâtıma'yı İstemesi

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Hız. Ali, Hız. Peygamber'in kızıyla evlenme niyetinde olsa bile baştan bunu dile getirmeye çekinmiş, çevresindeki insanların teşvikiyle harekete geçmiştir. Şîa kaynaklarındaki anlatılar çekimsiz şekilde Hız. Ali'nin Hız. Peygamber'in yanına gitmesiyle başlar. Hız. Peygamber'in yanına vardikten sonraki süreç rivayetlerde farklı şekillerde yer almaktadır. Özellikle, Hız. Ali'nin kendi isteğiyle Hız. Peygamber'in yanına gittiğinin altı çizilen aktarımlarda, söz konusu evliliğin ilâhî bir irade sonucu gerçekleştiği belirtilmekte ve "cennette kıyılan nikâh" teması öne çıkarılmaktadır. Bu anlatılarda, sünî kaynaklarda başlangıcı aynı olan metnin ikinci kısmı tamamen farklı bir formda şekillenmiştir.

Meclisî, *Bihâru'l-envâr* isimli eserinde Hız. Ali ile Hız. Fâtıma'nın nikâhlarının cennette kıyıldığıyla ilgili çok sayıda rivayet nakletmektedir. İçinde bazı süre isimlerinin zikredilmesiyle diğerlerinden ayrılan rivayet şu şekildedir: "Hız. Peygamber'e, Fâtıma ile evlenmek istediğimi ifade etmekten çekiniyordum. Bu düşünce gece gündüz aklımda dönüp duruyordu. Bir gün Hız. Peygamber'e gittim ve O, 'Ey Ali! Evlenmek ister misin?' diye sordu. Ben de 'Allah ve Resûlü daha iyi bilir,' dedim. Ancak Fâtıma'yı kaybetme korkusu taşıyordum. Hız. Peygamber bana, 'Kalk, hemen gel' dedi. Hız. Peygamber'in yüzü o kadar aydınlanmıştı ki, dişlerinin beyazlığı görünüyordu. 'Müjdeler olsun, Ali!' dedi, 'Allah, senin evlenme işinle ilgili kaygılarını giderdi.' 'Nasıl oldu bu?' dedim. Hız. Peygamber şöyle devam etti: 'Cebrâil bana cennetten bir tutam nergis ve karanfille geldi. Onları kokladım ve Cebrâil, 'Allah, cenneti süslemeyi, ağaçları, meyveleri ve sarayları güzelleştirmeyi emretti. Cennetteki rüzgâr, çeşit çeşit kokular yaydı. Huri kızları, Tâ-Hâ, Tevâsîn⁵⁰, Yâ-Sîn ve Hâ-Mîm sûrelerini okudular' dedi. Sonra Arş'ın altından bir nida geldi, 'Bugün Ali b. Ebî Tâlib'in düğün günüdür. Şahit olun ki, ben Fâtıma bt. Muhammed'i Ali b. Ebî Tâlib'e nikâhladım ve ikisinin de rızasını aldım.' Sonra Allah, beyaz bir bulut gönderdi ve bulut, inci, zümrüt ve yakut yağdırdı. Melekler, cennetten nergis ve karanfilleri saçtı. Daha sonra Allah, Raheel adında bir melek gönderdi; bu melek hem göklerde hem de yeryüzünde benzeri görülmemiş bir şekilde konuştu ve harika bir düğün konuşması yaptı.'"⁵¹

Bu anlatının farklı varyasyonları mevcut olup, yukarıda aktarılan rivayette daha ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Başka bir rivayete göre, bu olay Hız. Peygamber'in Ümmü Seleme'nin evinde bulunduğu sırada vuku bulur. Rivayete göre, kapı çalınmadan önce gelen kişiye dair Hız. Peygamber'in sevincini merak eden Ümmü Seleme, kapıyı açtığı anda Hız. Ali'yi görür. Hız. Ali içeri girdikten sonra, Hız. Peygamber ona, mehir olarak ne sunabileceğini sorar ve ardından Cebrail'in emriyle kızı Fâtıma ile evlendirdiğini bildirir.⁵² Yukarıdaki rivayette geçen sürelerin içerikleriyle Hız. Fâtıma'nın Şîi teolojisindeki yeri arasındaki bağlantıyı özetleyen Klemm, Hız. Fâtıma'nın hikâyesinin dünyevî sınırları aşmış kozmik bir bağlama yerleştirildiğini vurgular. Klemm'e göre, Tâ-Hâ, Tevâsîn, Yâ-Sîn, Hâ-Mîm gibi "gizli harfler" aracılığıyla, Kur'an'da ilâhî

⁵⁰ Tevâsîn, Şuarâ, Kasas ve Neml sûreleri için kullanılmaktadır. Bkz. <https://islamic-content.com/dictionary/word/6626> "Tevâsîn" (Erişim 19 Eylül 2024).

⁵¹ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 43/102.

⁵² Ebu İlm, *Hazreti Fâtıma*, 110.

yaratılış ve vahyin bütün aşamaları gözler önüne serilmektedir: Kozmosun, güneşin, ayın, dünyanın, bitkilerin, hayvanların ve insan hayatının yaratılışı; Âdem ve Havvâ'nın cennetten kovuluşu, Hz. Muhammed'in peygamberlik görevi; Kur'an'ın önemi, İslâm'ın düzeni; inananların ödüllendirilmesi ve kafirlerin cezalandırılması, ölümlerin dirilişi; Ahiret, Cennet ve Cehennem. Bu şekilde, Fâtıma'nın hikâyesi İslâm'ın kutsal tarihine ve kozmik evrene bağlanarak genişletilir.⁵³ Sûrelerin zikredilmesinin Şif teolojisinin ontolojik temelini güçlendirme amacı taşıdığını vurgulayan yazar zımnen rivayetlerdeki siyasî yansımaları da ortaya koymaktadır.

İbn Sa'd'ın *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr* isimli eserinde Hz. Ali'nin talepte bulunması ve sonra Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtıma'ya sormasından sonra gerçekleşen bu evlilik, Şif eserlerde eklemeler yapılmak suretiyle başka bir boyuta taşınmıştır. Bu rivayetler bağlamında Hz. Fâtıma'nın evliliği, babası Hz. Muhammed ve Hz. Ali ile olan ilişkisini doğaüstü ve ilâhî bir rol bağlamında teyit eden bir unsur olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte bu evlilik, onu diğerlerinden ayıran en önemli özelliklerden biri olan Allah ve Kur'an nezdindeki yüce konumunu da pekiştirir.

Sa'd b. Muâz'ın Teşviki

Büreyde b. el-Husayb'ın (ö. 63/682-83 [?]) naklettiği rivayete göre, Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma'ya evlenme teklif edenleri reddedince Ensâr'dan bir grup, Hz. Ali'ye Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma'yı ona vermek istediğini ve bu nedenle diğer teklifleri geri çevirdiğini ifade etmiştir. Bu grup, Hz. Ali'ye evlenme talebinde bulunmasını önerir. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in yanına gidip Hz. Fâtıma ile evlenme arzusunu belirtir. Hz. Peygamber, yalnızca "Merhaba, hoş geldin" demekle yetinir ve Hz. Ali ayrılır. Daha sonra Hz. Ali, söz konusu grubun yanına döner ve Hz. Peygamber'in kendisine söylediği sözleri aktarır. Grup, bu sözlerin Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi ailesinden biri olarak kabul ettiği anlamına geldiğini söyler. Ardından Hz. Ali, Hz. Peygamber'den kararını öğrenmek için tekrar huzuruna çıkar ve Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi kızıyla evlendirir.⁵⁴ İbn Abbâs'tan aktarılan rivayette ise benzer bir olay söz konusu olmakla birlikte, Hz. Ali'yi teşvik eden kişinin Sa'd b. Muâz (ö. 5/627) olduğu ifade edilmiştir. Hz. Ali, diğer iki kişinin aksine mal varlığı bulunmadığını ve bu sebeple çekindiğini belirtmesine rağmen Sa'd b. Muâz'ın ısrarıyla Hz. Fâtıma'yı istemek üzere Hz. Peygamber'in huzuruna çıkar.⁵⁵ Hz. Ali'nin mal varlığı açısından kendisini kıyasladığı diğer iki kişinin kimlikleri hakkında rivayetlerde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu kişiler, Hz. Peygamber'in diğer damatları veya Hz. Fâtıma'yı isteyen diğer şahıslar olabilir.

Yakın Bir Kadının Teşviki

Başka bir rivayete göre, Hz. Ali'nin evliliğe teşvik edilmesinde önemli bir rol oynayan Hz. Ali'nin yakınında bulunan bir kadındır. Bu kadın, Hz. Fâtıma'yı istemek üzere gelen kişileri Hz. Ali'ye bildirir ve bu durumdan haberdar olup olmadığını sorar. Hz. Ali, bu gelişmelerden haberdar olmadığını ifade eder. Kadının, Hz. Ali'ye neden Hz. Fâtıma'yı istemediğini sorması üzerine, Hz. Ali mehir olarak sunabileceği bir şeyin bulunmadığını belirtir. Kadın, Hz. Peygamber'den kızını istemesi durumunda talebinin kabul edileceğini ve çekinmemesi gerektiğini ifade eder. Kadının ısrarı üzerine Hz. Ali, Hz. Peygamber'in huzuruna çıkar ancak heybeti karşısında konuşmakta zorlanır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye "Fâtıma'yı istemeye mi geldin?" diye sorar. Hz. Ali olumlu yanıt verdiğinde, Hz. Peygamber mehir olarak ne sunabileceğini sorar ve sonrasında Hz. Fâtıma'yı Hz. Ali ile evlendirir.⁵⁶

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Teşviki

Bazı rivayetlerde, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in kendilerini reddetmesinin ardından Hz. Ali'ye giderek Hz. Fâtıma'yı istemesi için uygun bir kişi olduğunu belirttikleri ve onu bu konuda teşvik ettikleri bildirilmektedir. Rivayetlerin bir kısmında bu görüşmenin mescitte gerçekleştiği, diğerlerinde ise mescit bilgisinin bulunmadığı görülmektedir. Hz. Ali'yi evinde bulamayan Hz. Ebû Bekir ve

⁵³ Klemm, "Image Formation of an Islamic Legend", 198-199.

⁵⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *Müsnedü'r-Rûyânî*, nşr. Ali Ebû Yemânî Eymen (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 1/76; ed-Dülâbi, *ez-Zürriyyetü't-tâhire*, 64.

⁵⁵ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 43/120-121.

⁵⁶ Muhibbüddin et-Taberî, *Zehâ'irü'l-'ukbâ fî menâkibi zevi'l-kurbâ*, 28.

Hız. Ömer, çalışmakta olduğu bahçeye giderek kendisiyle konuşmuşlardır. Özellikle Hız. Ali'nin Hız. Peygamber'e yakınlığına ve İslâm'daki önceliğine vurgu yapmışlardır. Bu teşvikler sonucunda Hız. Ali, Hız. Peygamber'in huzuruna çıkarak Hız. Fâtıma ile evlenme talebinde bulunmuştur.⁵⁷

Sahâbiler tarafından yapılan bu teşviklerin, tarihsel süreçte Hız. Ali'nin üstünlüğünü kanıtlamak amacıyla delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda, "Resûlullah'ın ashabının bu konuda görüş birliği içinde olmaları ve Fâtıma'ya layık tek kişinin Ali olduğunda ittifak etmeleri, Ali'nin onların nezdindeki üstün konumuna açık bir delil olarak sunulmaktadır. Ayrıca, Hız. Peygamber'in yanında sahip olduğu makam ve mevki, bu hususta hiçbir kimsenin ona denk olmadığını göstermektedir. Ali'nin Hız. Fâtıma'yı talep etmesinin ise diğer tüm ileri gelenlerin Hız. Peygamber'e başvurup reddedilmelerinin ardından gerçekleşmiş olması önem taşımaktadır."⁵⁸ Bu ifadeler Şîa anlayışında Ali- Fâtıma evliliğinin, Hız. Ali'nin hem sahâbe nezdindeki yüksek değerini hem de Peygamber ile olan yakın ilişkisini vurgulayan önemli bir argüman olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Sünnî kaynaklarda, Hız. Fâtıma'nın evliliği üzerine Hız. Peygamber'in ilâhî bir hüküm beklediğini ifade ettiği belirtilmekle birlikte bu ilâhî hükmün nasıl gerçekleştiğine dair ayrıntılar sunulmamaktadır.⁵⁹ Şîa kaynakları ise bu olayın farklı bir perspektiften ele alınmasını ve konunun daha detaylı analizini gerektirmektedir. Bu çerçevede, olayın derinlemesine incelenmesi için kaynakların kapsamlı bir şekilde ele alınması önem arz etmektedir.

2.2.2. Hız. Ali ile Hız. Fâtıma'nın İlahî bir Kararla Evlendirilmesi

Şîa kaynaklarında, Hız. Ali ve Hız. Fâtıma'nın evliliğinin sadece dünyevî bir olay olarak değil, aynı zamanda semada meleklerin huzurunda gerçekleşen semavî bir olay olarak rivayet edilmektedir. İlk dönem kaynaklarında yer alan bu anlatının, zamanla daha ayrıntılı hale geldiği görülmektedir. Örneğin, Ya'kübî (ö. 292/905'ten sonra), hicretin ardından birçok Muhacir'in Hız. Fâtıma ile evlenmek istediğini ancak Hız. Peygamber'in onu Hız. Ali ile evlendirdiğini kaydeder. Ayrıca Hız. Peygamber'in, "Ali'yi ben değil, Allah evlendirdi." dediği aktarılmaktadır.⁶⁰ Bu rivayet, evliliğin ilâhî bir takdir sonucu gerçekleştiğini vurgulayan önemli bir ifadedir. Zamanla Şîa literatüründe bu fikri destekleyen birçok rivayet ortaya çıkmıştır. Her ne kadar olayın seyri, katılan kişiler ve sayı açısından farklılıklar gösterse de rivayetlerin ortak noktası, bu evliliğin kutsal olduğu ve ilâhî bir buyrukla önce semada gerçekleştiğidir. Böylece bu evlilik dünya üzerindeki diğer evliliklerden ayrılarak ona özel ve farklı bir anlam kazandırılmıştır. Aşağıda kronolojik olarak sıraladığımız rivayetler, ilgili rivayetlerdeki değişimi daha açık ve net bir şekilde ortaya koyacaktır.

Kuleynî'nin eserinde yer alan bir rivayet, Hız. Fâtıma ile Hız. Ali'nin evliliğinin ilâhî bir düzenlemeyle gerçekleştiği şeklinde bir anlatıya sahiptir. Bu rivayete göre, "Yirmi dört vecheli bir melek Hız. Peygamber'in huzuruna gelir ve Hız. Peygamber bu melekten Cebrâil'i karıştırarak "Ey Cebrâil, seni daha önce hiç böyle görmemişim" der. Melek ise "Ben Cebrâil değilim ey Muhammed! Allah beni nuru nurla evlendirmem için gönderdi" diyerek, Hız. Fâtıma'yı Hız. Ali ile evlendirmekle görevlendirildiğini açıklar. Melek, Hız. Peygamber'in huzurundan ayrıldığında, Hız. Peygamber onun omuzları arasında "Muhammed, Allah'ın Resûlü ve Ali, onun vasfisi" yazısını görür. Bu durumu Hız. Peygamber sorar ve melek, bu yazının Allah'ın Hz. Âdem'i yaratmasından 22 bin yıl önce yazıldığını ifade eder."⁶¹ el-Kuleynî'nin bu rivayeti, Şîi düşüncede Hız. Ali'nin vasfîlik konumunun ezelî ve ilahî bir plana dayandığını ve bu evliliğin metafiziksel boyutunu vurgular.

İbn Merdeveyh'in senediyle anlatılan bir hadiste, Hız. Peygamber, Cebrâil'in kendisine Allah'ın Hız. Fâtıma ile Hız. Ali'yi evlendirdiğinde, cennetin bekçisi olan Rıdvan'a Tûbâ ağacına emretmesini buyurduğunu bildirir. Bu emirle birlikte, Tûbâ ağacı, Hız. Muhammed'in Ehl-i beyt'ini sevenler sayısınca ince yapraklar verdi. Daha sonra bu yapraklar üzerine melekler, her bir sevgi sahibi için nurdan yağmurlar

⁵⁷ ed-Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü't-tâhire*, 63; el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 43/124, 125, 141.

⁵⁸ Ebu İlm, *Hazreti Fâtıma*, 109.

⁵⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/20.

⁶⁰ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Leiden: Brill, 1883), 120.

⁶¹ Ebü Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Furû'u'l-kâfî* (Tahrân: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1388/1968), 1/461.

yağdırdı. Bu nurdan yağmurla birlikte melekler, bu yaprakları aldı. Rivayet, kıyamet günü geldiğinde, bu meleklerin ellerinde o yapraklarla yeryüzüne inceklerini anlatır. O gün, her bir melek, karşılaştığı Ehl-i beyt'i seven birine bu yaprağı teslim edecek ve bu yaprak o kişiye cehennemden kurtuluş berati olarak verilecektir.⁶² Bu anlatı, Şîa geleneğinde Ehl-i beyt sevgisinin ahiretteki kurtuluşla ilişkilendirildiğini ve Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin evliliğinin ilâhî bir düzenlemeyle gerçekleştiğini vurgulayan bir hadistir. Aynı zamanda, Ehl-i beyt'e bağlılığın bireyin ahiretteki selameti açısından merkezî bir role sahip olduğu inancını pekiştirir.

Başka bir rivayete göre, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın evliliği, Allah tarafından yedi kat göklerin üzerinde gerçekleştirildi. Bu ilâhî törenin şahidi Cebrâil, Mikâil ve İsrâfil olup 70 bin melek de bu evlilik törenine tanıklık etmiştir. Rivayetin devamında, Allah'ın Tûbâ ağacına emir verdiği ve ağacın içindeki inci ve mücevherleri döktüğü belirtilir. Aynı zamanda, Allah huri kızlarına bu mücevherleri toplamalarını emretti ve onlar bu mücevherleri topladılar. Bu kıymetli hediyeler, kıyamete kadar aralarında takdim edilip paylaşılacaktır.⁶³

Bir başka rivayette ise Enes b. Mâlik'ten nakledildiği üzere, Hz. Peygamber bir gün mescitteyken Hz. Ali'ye hitaben şöyle der: "Bu, Cebrâil'dir; bana, Allah'ın seni Fâtıma ile evlendirdiğini ve bu evliliğe 40 bin meleğin şahit olduğunu bildiriyor. Allah, Tûbâ ağacına emir vererek inci ve yakutları üzerlerine saçmasını buyurdu ve huriler bu mücevherleri toplayarak kıyamete kadar birbirlerine hediye edecekler."⁶⁴

Bu bağlamda, Şîa kaynaklarında Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'nın evliliğinin ilâhî bir takdir sonucu gerçekleştiği ve bu evliliğin imâmet zincirinin temelini oluşturduğu inancı, Şîa düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Hem dünyevî hem de semavî anlamlar taşıyan bu evlilik, Şîa teolojisinde Ehl-i beyt'e duyulan sevgi ve bağlılığın ahiret kurtuluşuyla ilişkilendirilmesi açısından da bir öneme sahiptir.

Sonuç

Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin evliliği, İslâm tarihinde derin bir anlam taşımaktadır. Bu evlilik, başlangıçta sıradan bir olay gibi görünse de zamanla ideolojik bir mücadelenin parçası haline gelmiştir. Sünnî kaynaklar bu evliliği sıradan bir olay olarak ele almakta ve evlilikle ilgili rivayetleri içinde abartılı anlatımlar bulunmadan nakletmektedir. Şîa kaynaklarında ise Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi onaylaması ve evlilik ilâhî bir emrin sonucu olarak görülmektedir. Hicrî 2-4. yüzyıllarda Sünnî kaynaklarda yer almayan rivayetlerin 4. yüzyıldan sonra Şîi kaynaklarda yer alması, Şîilerin kurdukları inanç sistemini âyet ve hadislerle destekleyerek güçlendirme ihtiyacından kaynaklanmıştır. İmâmet anlayışını destekleyen rivayetlerin Sünnî kaynaklarda yer alan rivayetlere eklenmesiyle ortaya çıkan yeni anlatılar kaynaklarda yer almaya başlamıştır.

Şîa inancı, Hz. Fâtıma'nın soyu üzerinden imâmetin devam ettiği anlayışını benimsemekte ve bu anlayış Şîa'nın teolojik ve politik temellerini oluşturmaktadır. Bu çerçevede Hz. Fâtıma, masumiyet ve kutsallığın sembolü; Hz. Ali ise imâmetin ilk halkası olarak kabul edilir. Bu birliktelik, sadece bireysel bir ilişki değil, dinî otorite ve liderliğin ilâhî bir dayanağını temsil etmektedir.

Evliliğin, Cebrâil ve diğer melekler huzurunda gerçekleşmiş olarak tasvir edilmesi, evliliğin kutsallığına katkı sağlamakla birlikte Ehl-i beyt'e duyulan sevgi ile ahiretteki kurtuluş arasında kurulan bağı da güçlendirmektedir.

Sonuç itibarıyla, bu evlilik, Şîa inancının teolojik ve politik temellerini oluştururken Hz. Fâtıma'nın tarihsel geçmişi ve sembolik anlamı da derinlemesine işlenmiştir. Şîa'nın imâmet anlayışının tezahürü olan manevî ve siyasî yapının şekillenmesinde Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın biyografileri üzerindeki anlatılar önemli bir rol oynamıştır. Bu durum da kaynaklarda yer alan anlatılarda dezenformasyona yol açmış, Hz. Fâtıma hakkındaki asılsız anlatıların oluşmasına sebep olmuştur.

⁶² Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ el-İsbahânî İbn Merdeveyh, *Menâkibü Ali b. Ebî Tâlib(Derleme)* (Kum, y.y., ts.), 1.

⁶³ İbnü'l-Meğâzilî, *Menâkibu Ali*, 409.

⁶⁴ Muhibbüddin et-Taberî, *Zehâ'irü'l-'ukbâ fî menâkibi zevi'l-kurbâ*, 32.

Beyanname

1. **Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
3. **Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef fi'l-hadis*. ed. thk. Habiburrahman A'zami. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2001.
- Dûlâbî, Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed er-Râzî. *ez-Zürriyyetü't-tâhire*. nşr. Muhammed Cevâd. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1407/1987.
- Ebu İlm, Tefvik. *Hazreti Fâtıma*. çev. Burhan Başak. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Espósito, John L. *Oxford İslam Sözlüğü*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâ'îl. *el-Luma fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, nşr. Hammûde Zekî Gurâbe. y.y., ts.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâ'îl. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-luğa*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-Arabî, 2001.
- Halm, Heinz. *Shi'a Islam: From Religion to Revolution*. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 1997.
- İbn Babeveyh, Ebû Cafer Şeyh Sâduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Risâletü'l-i'tikâdi'l-imâmiyye*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Merdeveyh, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ el-İsbahânî. *Menâkıbü'l-Alî b. Ebî Tâlib (Derleme)*. Kum, y.y., ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1968.
- İbnu'l-Megâzilî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. Muhammed b. et-Tayyib el-Vâsîti. *Menâkibu 'Alî*. San'â: Dâru'l-Âşâr, 1424/2003.
- Klemm, Verena. "Die Frühe Islamische Erzählung von Fatima bint Muhammad vom Habar zur Legende". *Der Islam*, 79i (2002), 47-86.
- Klemm, Verena. "Image Formation of an Islamic Legend: Fatima, The Daughter of The Prophet Muhammad". *Ideas Images and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*. ed. Sebastian Günther. 181-208. Leiden: E.J. Brill, 2005.
- Kohlberg, Etan. "Gaybet Öncesi Şi'a'da İmam ve Toplum". çev. Mazlum Uyar. *Dinî Araştırmalar* 3/7 (2000), 227-256.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb. *el-Furû'u'l-kâfi*. I-VIII Cilt. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1388/1968.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumlari Tarihi*. çev. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Kahire: Dârü'l-Hadis, y.y., ts.
- Meclisî, Muhammed Bâkr. *Bihâru'l-envâr*. I-CX Cilt. Beyrut: Muessesetü'l-Vefâ, 1403/1983.
- Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abû Ja'far ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imâmite Shi'ite Thought*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1993.
- Muhibbüddin et-Taberî, Ebû'l-Abbâs (Ebû Ca'fer) Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed et-Taberî el-Mekki. *Zehâ'irü'l-'ukbâ fi menâkibi zevi'l-kurbâ*. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1974.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî. *Seyyidetü nisâ'i ehli'l-cenne Fâtimetü'z-Zehrâ*. thk. Abdüllatif Aşur. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- Nur Veli, Abdülaziz Muhammed. "Haberu zevâci's- seyvide Fâtıma". *Journal of Saudi Historical Society* 4/8 (2003).
- Ömerî, Ekrem Ziyâ. *es-Siretü'n-nebeviyyeti's-sahiha*. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 6. Basım, 1994.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmâmet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/201-203. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn. *Müsnedü'r-Rûyânî*. nşr. Alî Ebû Yemânî Eymen, Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1404/1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmülî İbn Rüstem. *Delâ'ilü'l-imâme*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988.

Tahânevî, Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996.

Takî, Ebû Muhammed Hasen b. Alî el-Hâdî b. Muhammed el-Cevâd. *Tefsîrü'l-imâm el-Hasan el-Askerî*. çev. Adnan Turan-Muhammed Turan. İstanbul: İmam Rıza Dergahı Yayınları, 2018.

Ya'kübî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kübî. *Târîhu'l-Ya'kübî*. 3 Cilt. Leiden: Matbei'l-Beril, 1883.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2003.

"Tevâsîn". Erişim 19 Eylül 2024. <https://islamic-content.com/dictionary/word/6626>



Former ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X
Aralık / December | 2024/12(21): 161-179

Toplumsal Uyumun Temelleri: Théophile Funck-Brentano'nun Sosyal Ahlak Teorisi

The Foundations of Social Cohesion: Théophile Funck-Brentano's Theory of Social Morality

NESLİHAN ER

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Dr. Lecturer, Ordu University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology
Ordu, Türkiye
nesli_er@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-3434-5253

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 02. 09. 2024
Kabul Tarihi | Accepted: 05. 12. 2024
Yayın Tarihi | Published: 15. 12. 2024

Atıf / Cite as

Er, Neslihan. "Toplumsal Uyumun Temelleri: Théophile Funck-Brentano'nun Sosyal Ahlak Teorisi". *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (Aralık 2024), 161-179. <https://doi.org/10.54893/vanid.1560084>
Er, Neslihan. "The Foundations of Social Cohesion: Théophile Funck-Brentano's Theory of Social Morality". *Van Journal of Divinity* 12/21 (December 2024), 161-179. <https://doi.org/10.54893/vanid.1560084>

İntihal / Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>
Mail: vanyuifd@yyu.edu.tr

Toplumsal Uyumun Temelleri: Théophile Funck-Brentano'nun Sosyal Ahlak Teorisi

Öz

Théophile Funck-Brentano (1830-1906), Fransız felsefeci ve sosyolog olarak tanınır. Ahlak felsefesi, hukuk ve toplumsal konular üzerine odaklanarak önemli katkılarda bulunmuş, çağdaşları üzerinde de etkili olmuştur. Hukuk sosyolojisinin öncüleri arasında yer alan Funck-Brentano'nun eserleri, insan doğası ve toplum analizini içerir ve dönemin yenilikçi düşüncelerini yansıtır. Funck-Brentano'nun adı bugün çok fazla öne çıkmasa da özellikle hukuk sosyolojisi ve ahlak felsefesi alanlarındaki katkıları önemli ölçüde değerli kabul edilmektedir. Onun teorilerinde toplumla birey arasındaki ilişkiler, ahlaki normlar ve hukuk sistemi merkezi bir öneme sahiptir. Funck-Brentano, sosyal düzenin ve ahlaki kuralların bireylerin davranışları üzerindeki etkilerine odaklanarak toplumsal düzenin korunmasında ahlaki normların oynadığı role dikkat çeker. Ayrıca, Funck-Brentano, Le Play'in sosyoloji ve toplum bilimi üzerine kurduğu ekole bağlılık göstermiştir. Le Play ekolü, toplumsal yapıları ve aile unsurlarını inceleyerek, toplum üzerinde uzun vadeli etkiler yaratabilecek politikaların geliştirilmesini savunmuştur. Funck-Brentano, özellikle Thomas Hobbes ve Jean-Jacques Rousseau gibi filozoflar tarafından geliştirilmiş olan toplumsal sözleşme teorisine önemli katkılar yapmış ve bu teoriyi modern toplumların ihtiyaçlarına uygun şekilde yeniden yorumlamıştır. Ona göre, toplumsal sözleşme, bireylerin birlikte yaşama ve karşılıklı hakları tanıma konusundaki anlaşmasıdır. Bu anlaşma, toplumsal ahlakın temel yapıtaşını oluşturur. Bireyler, toplumun bir üyesi olarak belirli ahlaki yükümlülükler üstlenirken, toplum da bireylerin haklarını koruma görevini üstlenir. Funck-Brentano, ahlaki normların sadece bireysel davranışları yönlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda toplumsal istikrar ve uyumu destekleme işlevi gördüğünü ileri sürer. Bu normlar, bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyerek toplumun genel çıkarlarını korur ve bireylerin kişisel çıkarlarını toplumun çıkarlarıyla uyumlu hale getirir. Funck-Brentano'nun düşüncesinde hukuk, toplum tarafından kabul edilmiş ve yaptırım gücüne sahip olan ahlaki normların organize edilip resmileştirilmiş bir dışavurumu olarak şekillenmiş bir formudur. Ancak, her ahlaki olanın yasal olmadığı ve her yasal olanın ahlaki olmadığı durumlar olur. Bu sebeple, ahlaki ve hukuki düzenlemeler arasında sürekli bir uyum sağlama süreci gereklidir. Bu çalışmada, Funck-Brentano'nun sosyal ahlak anlayışını ele alan eserleri üzerinden onun hukuk sosyolojisi ve ahlak felsefesi alanlarındaki düşünceleri incelenecektir. Funck-Brentano'nun ahlak felsefesi, toplumsal sözleşme ve hukuk teorilerine olan katkıları, onun eserlerinde nasıl işlendiği ve söz konusu kavramların modern toplumlar üzerindeki etkileri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Théophile Funck-Brentano, Ahlak Felsefesi, Toplumsal Sözleşme, Ahlaki Normlar.

The Foundations of Social Cohesion: Théophile Funck-Brentano's Theory of Social Morality

Abstract

Théophile Funck-Brentano (1830-1906) is recognized as a French philosopher and sociologist. He made significant contributions by focusing on moral philosophy, law, and social issues. As one of the pioneers of the sociology of law, Funck-Brentano's works include an analysis of human nature and society, reflecting the innovative ideas of his time. Although his name is not frequently mentioned today, his contributions, especially legal sociology and moral philosophy, are considered highly valuable. In his theories, the relationship between society and the individual, moral norms, and the legal system hold central importance. Funck-Brentano emphasizes the impact of moral principles and social order on individual behavior and highlights the role of moral norms in maintaining social cohesion. Furthermore, Funck-Brentano was aligned with the School of Sociology and Social Science founded by Le Play. The Le Play school advocated for examining social structures and family elements to develop policies that could have long-term effects on society. Funck-Brentano made significant contributions to the theory of the social contract, reinterpreting it in a way that suits the needs of modern societies. According to him, the social contract is an agreement among individuals to live together and recognize mutual rights. This agreement forms the foundation of social morality. While individuals, as members of society, assume certain moral obligations, society takes on the responsibility of protecting the rights of individuals. Funck-Brentano argues that moral norms not only guide individual behavior but also play a crucial role in supporting social stability and cohesion. These norms regulate relationships between individuals, protect the general interests of society, and align personal interests with the collective interests of the community. In Funck-Brentano's thought, law is a form of moral norms – reflecting the ethical principles and standards that regulate behavior and has

been accepted by society and possess enforceable power. However, there are instances where what is moral is not always legal, and what is legal is not always moral. Therefore, a continuous process of aligning moral and legal regulations is necessary. Mustafa Kemal Atatürk, during the founding of modern Turkey, was influenced by studies of many Western intellectuals including Funck-Brentano. Atatürk's careful reading of Funck-Brentano's books and the notes he took demonstrate how these studies served as a resource in shaping his social and legal reforms. This study will examine Funck-Brentano's ideas in the field through his studies that address social morality. His contributions to moral philosophy, the social contract, and legal theory will be explored, as well as how these concepts are treated in his writings and their impact on modern societies.

Keywords: Sociology of Religion, Théophile Funck-Brentano, Moral Philosophy, Social Contract, Moral Norms.

Extended Abstract

Théophile Funck-Brentano (1830-1906) is recognized as a French philosopher and sociologist. He made significant contributions focusing on moral philosophy, law, and social issues, influencing his contemporaries. As one of the pioneers of legal sociology, Funck-Brentano's studies encompass analyses of human nature and society, reflecting the innovative thoughts of his time. Although his name is not be widely recognized today, his contributions, particularly in the fields of legal sociology and moral philosophy, are considered as highly valuable. Central to his theories are relationships between society and individual, moral norms, and legal system. Funck-Brentano emphasizes the role of moral norms in preserving social order by focusing on their impact on individual behaviors. Additionally, he showed allegiance to the school founded by Le Play, which advocated for the examination of social structures and family elements to develop policies that could have long-term effects on society.

The reason for centering this study on Funck-Brentano lies in the continued relevance of his individual and morality-focused approach in understanding the moral and legal challenges faced by contemporary societies. In particular, his assertion that social order is based not only on external sanctions but also on the moral responsibilities internalized by individuals sheds light on current discussions regarding the quest for justice in modern societies. However, it is also important to consider the reasons behind the limited scholarly attention given to Funck-Brentano. His ideas do not completely align with the dominant sociological theories of his time, and particularly under the shadow of influential figures such as Emile Durkheim, Max Weber, and Georg Simmel, he has not received sufficient recognition. Additionally, his affiliation with the Le Play school has contributed to a loss of interest in the face of the more secular and empirical orientations of the rapidly modernizing sociology discipline. The insufficient translation of Funck-Brentano's studies into different languages and the fact that his studies are largely confined to French sources have further diminished his visibility in international academic circles. Moreover, his lack of direct contributions to topics such as social change and modernization has distanced him from the mainstream currents of sociology. These factors have resulted in a limited academic resonance for Funck-Brentano's contributions, despite their significance.

Théophile Funck-Brentano's academic work focuses on examining the effects of moral and legal norms on social order. He emphasizes the importance of moral norms, defined as the ethical rules and values that determine right and wrong, acceptable and unacceptable behaviors within society. He argues that law institutionalizes these moral norms and shapes social order through legal norms supported by sanctions.

Funck-Brentano made significant contributions to the social contract theory develop by philosophers such as Thomas Hobbes and Jean-Jacques Rousseau, and he reinterpreted this theory in a way aligns with the needs of modern societies. According to him, the social contract is an agreement among individuals to coexist and recognize each other's rights. This agreement forms the foundational building block of social morality. As individuals take on certain moral obligations as members of society, the society, in turn, assumes the duty of protecting the rights of individuals. Funck-Brentano argues that moral norms not only guide individual behavior but also serve to support social stability and harmony. These norms regulate relationships among individuals, safeguarding the general interests of society and aligning personal interests with the collective interests of the community.

In Funck-Brentano's thought, law is shaped as an expression that organizes and formalizes the moral norms accepted by society and endowed with the power of sanctions. However, there are instances where not all that is moral is legal, and not all that is legal is moral. Therefore, a continuous process of alignment between moral and legal regulations is necessary.

During the foundation of modern Türkiye, Mustafa Kemal Atatürk was influenced by studies of numerous Western intellectuals including Funck-Brentano. The fact that Atatürk meticulously studied Funck-Brentano's books, taking notes within them, demonstrates how these studies served as a resource in shaping his legal reforms. Additionally,

Yusuf Akçura's experience of being taught by Théophile Funck-Brentano at the School of Political Science in Paris further exemplifies this intellectual exchange.

This study examines Funck-Brentano's ideas on the sociology of law and moral philosophy through his studies that address his understanding of social morality. It will analyze how Funck-Brentano's moral philosophy, contributions to social contract theory and legal theories, are articulated in his studies. Furthermore, the study will discuss the implications of these concepts for modern societies.

This study investigates Funck-Brentano's ideas in the field, focusing on his studies that address his understanding of social morality. The research will explore Funck-Brentano's moral philosophy, his contributions to social contract and legal theories, how these themes are articulated in his studies, and implications of these concepts for modern societies. This research aims to examine Funck-Brentano's legal and moral theories from a historical and comparative perspective. Furthermore, it seeks to assess the influence of these theories on social and legal thought in 19th and early 20th century France and to question their applicability to contemporary societies. By comparing Funck-Brentano's study with that of other philosophers and sociologists of his time, the study provides a clearer understanding of his place within disciplines of sociology and law. The study's objective is to determine the impact of Funck-Brentano's contributions on contemporary sociological and legal theories and to evaluate the role of these theories in processes of social change.

Giriş

Théophile Funck-Brentano, 23 Ağustos 1830'da Lüksemburg'da doğmuş ve 23 Ocak 1906'da Fransa'nın Montfermeil şehrinde vefat etmiştir. Hukuk eğitimi almış ve 1870 Fransız-Alman Savaşı sırasında Fransız sağlık hizmetlerinde ambulans müfettişi olarak görev yapmıştır. Bu hizmeti nedeniyle Légion d'honneur nişanı ile ödüllendirilmiş ve Fransız vatandaşlığına resmen geçiş yapıp, Fransız devleti tarafından vatandaş olarak tanınmıştır.

Funck-Brentano, École Libre des Sciences Politiques'te (Sciences Po) diplomatik tarih profesörü olarak atanmış ve 1895 yılında Collège Libre des Sciences Sociales'i (CLSS) kurmuştur.¹ Fransız felsefeci ve sosyolog olarak tanınan Funck-Brentano, ahlak felsefesi, hukuk ve toplumsal konular üzerine odaklanarak önemli katkılarda bulunmuştur. Hukuk sosyolojisinin öncüleri arasında yer alan eserleri, insan doğası ve toplum analizini içerir ve dönemin yenilikçi düşüncelerini yansıtır.

Günümüzde ismi akademik çevrelerde veya popüler tartışmalarda sıkça anılmamakla birlikte, Théophile Funck-Brentano'nun özellikle hukuk sosyolojisi ve ahlak felsefesi alanlarında yaptığı katkılar oldukça değerlidir. Funck-Brentano, toplum ile birey arasındaki ilişkiler, ahlaki normlar ve hukuk sistemi üzerine yoğunlaşarak, toplumsal düzenin korunmasında ahlaki normların bireylerin davranışlarına olan etkisini vurgular. Le Play ekolüne sadık kalarak, toplumsal istikrarın ancak aile kurumunun korunmasıyla mümkün olabileceğini ileri sürer. Onu, çağdaşı Emile Durkheim'dan ayıran temel fark, toplumsal düzenin yalnızca kolektif bilinçle değil, aynı zamanda bireylerin içselleştirdiği ahlaki normlarla da sürdürülebileceğine dair inancıdır. Durkheim, ahlaki düzenin temelini kolektif bilinçte bulurken, Funck-Brentano, ahlaki normların bireyin iç dünyasında köklü bir yer edinmesi gerektiğini savunur; ona göre, toplumsal düzen yalnızca hukuki yaptırımlarla değil, bireylerin özgür iradeleriyle içselleştirdiği ahlaki sorumluluklarla sürdürülebilir.²

Bu çalışmanın Funck-Brentano'yu merkeze alma gerekçesi, onun birey ve ahlak odaklı yaklaşımının günümüz toplumlarının karşı karşıya kaldığı ahlaki ve hukuki zorlukları anlamada hâlâ geçerliliğini koruyor olmasıdır. Özellikle, toplumsal düzenin yalnızca dışsal yaptırımlara değil, bireyin içselleştirdiği ahlaki sorumluluklara dayandığını savunması, modern toplumların adalet arayışına dair güncel tartışmalara da ışık tutmaktadır. Ancak, Funck-Brentano üzerine yapılan çalışmaların sınırlı kalmasının nedenleri de dikkate alınmalıdır. Düşüncelerinin, dönemin baskın sosyolojik teorileriyle tam anlamıyla örtüşmemesi ve özellikle Durkheim gibi güçlü figürlerin gölgesinde kalması, onun yeterince tanınmamasına yol açmıştır.

¹ Frédéric Caille, "Le Citoyen Secourer. Secours Publics, Sauveteurs et Secouristes en France à la Fin du XIXe Siècle", *Politix* 4/44 (Ekim 1998), 39-50.

² Sébastien Mosbah-Natanson, *Une "Mode" de la Sociologie, Publications et Vocations Sociologiques en France en 1900* (Paris: Classiques Garnier, 2017), 157-196.

Ayrıca, Le Play ekolüne bağlılığı, hızla modernleşen sosyoloji disiplininin daha seküler ve ampirik yönelimleri karşısında ilgi kaybetmesine neden olmuştur. Funck-Brentano'nun eserlerinin farklı dillere yeterince çevrilmemesi ve çalışmalarının büyük ölçüde Fransızca kaynaklarla sınırlı kalması, uluslararası akademik çevrelerde tanınırlığını azaltmıştır. Dahası, toplumsal değişim ve modernleşme gibi konulara doğrudan katkı yapmaması, onu sosyolojinin ana akımlarından uzaklaştırmıştır. Bu faktörler, Funck-Brentano'nun katkılarına rağmen, çalışmalarının sınırlı bir akademik yankı bulmasına neden olmuştur.

Théophile Funck-Brentano'nun akademik çalışmaları, ahlaki ve hukuki normların toplumsal düzene etkilerini incelemeye odaklanmaktadır. Toplumda doğru ve yanlış, kabul edilebilir ve kabul edilemez davranışları belirleyen etik kurallar ve değerler olarak tanımlanan ahlaki normların önemini vurgulayarak, hukukun bu ahlaki normları kurumsallaştırdığını ve yaptırımlarla desteklenen hukuki normlar aracılığıyla toplumsal düzeni şekillendirdiğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda, en önemli eserlerinden biri olan *L'homme et sa Destinée* (İnsan ve Kaderi), 1895 yılında yayınlanmış ve Fransız Akademisi'nin Bordin ödülüne layık görülmüştür. Fransız Akademisi'nin Bordin ödülü, her yıl özellikle bilim, edebiyat veya beşerî bilimler alanında olağanüstü çalışmalara verilen saygın bir ödüldür. Bu kitap, insanın ahlaki kavramlar olmadan yaşayamayacağını ve bu kavramların birey ve toplum için önemini ele almaktadır.

Diğer önemli eserleri arasında şunlar bulunmaktadır: *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale*, (Medeniyet ve Sosyal Ahlak Yasaları) 1876'da yayımlanmış bir çalışmadır. Bu eser, toplumun ahlaki normlarının nasıl geliştiğini ve bu normların medeni bir toplumun temelini nasıl oluşturduğunu ele alır. *La Politique: Principes, Critiques, Réformes*, (Politika: İlkeler, Eleştiriler, Reformlar) 1892 yılında yayımladığı bir eserdir. Bu kitap, siyasi düşünce, devlet yönetimi ve toplumsal reformlar üzerine analizler sunar. *Précis du Droit des Gens*, (Uluslararası Hukuk Özeti) 1877 yılında yayımlanmış bir eserdir ve uluslararası hukuk alanında kapsamlı bir çalışma sunar. Bu kitap, uluslararası ilişkilerdeki yasal ve ahlaki ilkelerin sistematik bir şekilde ele alınması amacıyla yazılmıştır. *La Pensée Exacte en Philosophie*, (Felsefede Kesin Düşünce) 1868 yayımladığı erken dönem eserlerinden biridir. Bu kitap, felsefi düşüncenin bilimsel kesinlik ve tutarlılık ilkeleri doğrultusunda nasıl şekillendirilmesi gerektiğine odaklanır. *Les Principes de la découverte*, (Keşif İlkeleri) 1885 yılında yayımladığı ve bilimsel araştırmanın temel ilkelerini ele aldığı bir eserdir. Bu kitap, bilimsel keşif sürecinin arkasındaki prensipleri, yöntemleri ve zihinsel yaklaşımları incelemeye odaklanır. *Les Sophistes grecs et les sophistes contemporains* (Yunan Sofistler ve Çağdaş Sofistler) 1879 yılında yayımladığı ve sofistizm üzerine analizler sunduğu bir çalışmadır. Bu eser, antik Yunan sofistlerinin düşünceleri ile 19. yüzyılın modern entelektüelleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ele alır. *Nouveau Précis d'économie politique, les Éléments*, (Yeni Siyaset Ekonomisi Özeti, Temel Unsurlar) 1887'de yayımlanan ve ekonomi bilimi ile toplumsal düzen arasındaki ilişkiyi ele alan kapsamlı bir eserdir. Bu kitap, siyaset ekonomisinin temel ilkelerini açıklamakla kalmaz, aynı zamanda ekonomik teorilerin toplumsal ve ahlaki etkilerini de inceler. *Les Sciences humaines. La Philosophie*, (Beşeri Bilimler. Felsefe) 1868 yılında yayımladığı ve felsefenin beşerî bilimlerle olan ilişkisini inceleyen bir çalışmadır. Bu eser, felsefi düşüncenin beşerî bilimler kapsamında nasıl bir yere sahip olduğunu ve insan davranışları, toplum ve kültür üzerine düşünmenin önemini vurgular. *Les Sophistes allemands et les Nihilistes russes*, (Alman Sofistler ve Rus Nihilistler) 1887'de yayımlanan ve Avrupa'daki felsefi ve toplumsal hareketlerin bir analizini yaptığı eserlerinden biridir. Bu kitap, Almanya ve Rusya'daki entelektüel akımların kökenlerini, etkilerini ve aralarındaki bağlantıları ele alır.

Théophile Funck-Brentano, pozitivist yaklaşımların toplumsal fenomenleri açıklamadaki yetersizliklerini savunarak, sosyoloji disiplinde metodolojik ve teorik çeşitliliğin önemini vurgulamıştır. Ahlakın, Thomas Hobbes ve Jean-Jacques Rousseau gibi düşünürler tarafından geliştirilen toplumsal sözleşme teorisine doğrudan bağlı olduğunu ileri süren Funck-Brentano, bu teoriyi modern toplumların ihtiyaçlarına uygun şekilde yeniden yorumlamıştır.³

³ Théophile Funck-Brentano, *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale* (Paris: Nabu Press, 1876), 31.

Toplumsal sözleşme, bireylerin bazı haklarını bir otoriteye devretmelerini içerirken, bu süreçte ahlaki normlar önemli bir rol oynar. Funck-Brentano, ahlak ve hukuk arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çeker. Ona göre hukuk, toplumsal ahlaki normları yansıtarak bu değerleri resmi ve zorunlu hale getirirken, ahlak daha çok toplumsal beklentiler ve içselleştirilmiş normlar yoluyla düzeni destekler. Bu iki yapı, toplumsal uyumu teşvik eder ve genel bir istikrar sağlar.⁴

Funck-Brentano'ya göre, toplumsal sözleşme, bireylerin birlikte yaşama ve karşılıklı hakları tanıma konusundaki anlaşmasıdır. Bu anlaşma, toplumsal ahlakın temel taşıdır. Bireyler, toplumun bir üyesi olarak belirli ahlaki yükümlülükler üstlenirken, toplum da bireylerin haklarını koruma görevini üstlenir. Funck-Brentano, ahlaki normların sadece bireysel davranışları yönlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda toplumsal istikrar ve uyumu destekleme işlevi gördüğünü ileri sürer. Bu normlar, bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyerek toplumun genel çıkarlarını korur ve bireylerin kişisel çıkarlarını toplumun çıkarlarıyla uyumlu hale getirir.⁵

Théophile Funck-Brentano'nun düşüncesinde hukuk, toplum tarafından kabul edilmiş ve yaptırım gücüne sahip olan ahlaki normların bir formudur. Ancak, her ahlaki olanın yasal olmadığı ve her yasal olanın ahlaki olmadığı durumlar mevcuttur. Bu sebeple, ahlaki ve hukuki düzenlemeler arasında sürekli bir uyum sağlama süreci gereklidir.⁶

Mustafa Kemal Atatürk, modern Türkiye'nin kuruluş sürecinde, Funck-Brentano dahil olmak üzere birçok Batılı düşünürün eserlerinden etkilenmiştir. Atatürk'ün, Funck-Brentano'nun kitaplarını dikkatle okuması ve üzerine notlar alması, bu çalışmaların toplumsal ve hukuki reformlarını şekillendirme sürecinde nasıl bir kaynak olarak kullanıldığını göstermektedir.⁷ Ayrıca, Yusuf Akçura'nın Paris'te Siyasi Bilgiler Okulu'nda Théophile Funck-Brentano'dan ders almış olması da bu etkileşimin bir göstergesidir.⁸

Bu çalışmada, Funck-Brentano'nun sosyal ahlak anlayışını ele alan eserleri üzerinden onun alandaki düşünceleri incelenecektir. Funck-Brentano'nun ahlak felsefesi, toplumsal sözleşme ve hukuk teorilerine olan katkıları, bu konuların eserlerinde nasıl işlendiği ve bu kavramların modern toplumlar üzerindeki etkileri tartışılacaktır. Bu araştırma, Funck-Brentano'nun hukuk ve ahlak teorilerini tarihsel ve karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ele almayı amaçlamaktadır. Ayrıca, bu teorilerin 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarında Fransa'daki sosyal ve hukuki düşünceler üzerindeki etkilerini değerlendirmeyi ve günümüz toplumlarına uygulanabilirliğini sorgulamayı hedeflemektedir. Funck-Brentano'nun çalışmaları, dönemin diğer filozof ve sosyologlarının eserleriyle karşılaştırıldığında, onun sosyoloji ve hukuk disiplinlerindeki yerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Çalışmanın amacı, Funck-Brentano'nun katkılarının çağdaş sosyoloji ve hukuk teorilerine olan etkisini belirlemek ve toplumsal değişim süreçlerinde bu teorilerin rolünü değerlendirmektir.

1. Funck-Brentano'nun Ahlak Anlayışı

Théophile Funck-Brentano'nun sosyolojik ve ahlaki teorilerini içeren *L'homme et sa Destinée* adlı eseri incelendiğinde, ahlak, hukuk ve toplumsal düzen arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin bireyler ve toplumlar üzerindeki etkilerini ele aldığı görülmektedir.⁹ Sosyal ahlak, bireylerin ve grupların davranışlarını düzenleyen normlar, değerler ve beklentiler bütünüdür. Bu normlar, toplumsal uyumu ve düzeni sağlamada önemli bir rol oynar. Yazılı olmasa da toplum tarafından geniş çapta kabul edilen kurallar bütünüdür.¹⁰

Funck-Brentano, ahlaki normların toplumsal sözleşme teorisine dayandığını savunur. Toplumsal sözleşme, bireyin bazı haklarını otoriteye devretmesini içerirken, bu süreçte ahlaki normlar önemli bir rol

⁴ Funck-Brentano, *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale*, 45.

⁵ Funck-Brentano, *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale*, 53.

⁶ Roger Schmit, "Brentano et le Positivisme", *Archives de Philosophie* 65/2 (Haziran 2002), 291-309.

⁷ *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, ed. Recep Cengiz (Ankara: Anıtkabir Derneği, 2001), 20/378.

⁸ Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 105.

⁹ Théophile Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée* (Paris: Hachette, 1895).

¹⁰ Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 93-94.

oyunlar. Ahlak ve hukuk arasındaki sıkı ilişkiyi vurgular; hukuk, toplumsal ahlaki normları yansıtarak resmi hale getirir, ahlak ise toplumsal beklentilerle ve içselleştirilmiş normlarla düzeni destekler.¹¹

Antik Yunan'dan Hristiyanlığa ve modern zamanlara kadar ahlakın dönüşümünü inceleyen Théophile Funck-Brentano, ahlakın din, eğitim ve yasalar aracılığıyla nasıl şekillendiğini, refah ve toplumun çöküşünde nasıl bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.¹² Eserinin başlangıcında, ahlak ve toplumsal değerler konusundaki yüksek ideallerinden bahseder. Ancak, zamanla sosyal ve politik nefretler, güvensizlikler ve adaletsizlikler nedeniyle bu yargılarını yeniden gözden geçirmek zorunda kaldığını belirtir. Funck-Brentano, ahlakın sadece teorik olarak değil, pratikte yaşanması ve içselleştirilmesi gereken bir bilim olduğunu savunur.¹³

Ahlak, Théophile Funck-Brentano tarafından hem bireysel gelişim hem de toplumsal düzenin temeli olarak değerlendirilir. İnsanlar, topluluk içinde yaşadıkça gelişirler ve toplumsal ilişkilerden koptuklarında gerilerler. Funck-Brentano bireyin fiziksel ve ahlaki özelliklerinin, doğduğu ve yetiştiği çevre tarafından belirlendiğini savunur. Sağlık, eğitim ve kişisel deneyimler, bireyin karakter özelliklerini ve seçimlerini etkiler. Bireyin, özgür iradesinin bile aslında bilinçsiz tercihler veya içgüdüsel alışkanlıklar tarafından yönlendirildiğini öne sürer.¹⁴

Funck-Brentano, fiziksel veya organik fatalite ile ahlaki fatalite arasındaki farkı vurgular. Fiziksel fatalite değişmez ve doğanın yasaları gereği sabittir; oysa ahlaki fatalite insanların özgür iradeleri ve eylemleri sonucunda ortaya çıkar. Ahlaki fatalite, bireylerin kararlarının ve eylemlerinin sonuçlarını belirler. Bu sonuçların, insanların sorumluluklarını üstlenmelerini ve etik değerler çerçevesinde hareket etmelerini gerektirmesi nedeniyle ahlaki açıdan büyük bir öneme sahiptir.¹⁵

Ahlaki fatalite, insanların çabalarının, başarısızlıklarının ve ilerlemelerinin temel kaynağı olarak tanımlanır. İnsanların eylemlerinin sonuçlarına katlanma yetenekleri, ahlaki gelişim süreçlerini ve daha iyi ahlak ve adalet anlayışlarının oluşumunu etkiler. Toplumun bireyler üzerindeki sürekli etkisi ve ebeveynlerin çocukları üzerindeki etkileri, bu ahlaki kaderin yalnızca bireysel bir olgu olmadığını, aynı zamanda toplumdaki dayanışmayı ve karşılıklı sorumlulukları güçlendirdiğini gösterir. Bu durum, ahlaki değerlerin nesilden nesile aktarılması ve bireyler arasında daha güçlü bir sorumluluk bilincinin oluşmasını sağlar.¹⁶

Funck-Brentano, fiziksel dünyada olduğu gibi ahlaki dünyada da hiçbir eylemin boşa gitmediğini belirtir. İnsanların iyi ya da kötü eylemleri, yalnızca kendi yaşamlarını değil, aynı zamanda çevrelerindeki insanların hayatlarını ve gelecek nesilleri de etkiler. Her ahlaki eylem, bireylerin sosyal ilişkilerinde, toplumsal değerlerde ve çocukların yetiştirilmesinde kalıcı izler bırakır. Absürt teoriler ve saçma inançlar bile, insanların deneyim kazanarak hatalarından ders çıkarmalarına ve doğru yargılara ulaşmalarına katkıda bulunan süreçlerin bir parçası olarak değerlendirilir. Ahlaki fatalite olmadan, iyilik bilimi ve ahlaki gelişim mümkün olmaz.¹⁷

Bu ahlaki etkiler yalnızca bireylerin davranışlarıyla sınırlı kalmaz; toplumsal yapılar da bu süreçte önemli bir rol oynar. İnsanlar, dil yaratarak, adetler ve gelenekler geliştirerek, milletler oluşturarak ve devletler kurarak toplumsal yapılar oluştururlar. Bu toplumsal yapıların, bireylerin eylemleriyle etkileşime girerek nasıl şekillendiği, ahlaki fatalitenin toplumsal düzeydeki işleyişini gösterir. Toplumsal ve bireysel ahlak, sosyal ilerlemenin ve uyumun temelini oluşturur. Bu süreçte, şeylerin ilişkilerini algılayıp genel kavramlar oluşturarak ortak inançlar yaratırlar. Aynı zamanda, gözlemlerini ve bilgilerini bilimsel disiplinler altında gruplandırarak sistematik bilgiye dönüştürürler. Duygusal ve estetik izlenimlerini ise sanat ve edebiyat aracılığıyla anlamlı bir şekilde ifade ederek, duyguların ve izlenimlerin uyumunu yaratıcı

¹¹ Louis Lourme, "La Moralité est-elle Utile à la Vie Sociale ?", *L'Enseignement Philosophique* 3/60 (Temmuz 2010), 44.

¹² Funck-Brentano, *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale*, 62.

¹³ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 1.

¹⁴ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 9.

¹⁵ Funck-Brentano, *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale*, 78.

¹⁶ Funck-Brentano, *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale*, 82.

¹⁷ Funck-Brentano, *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale*, 12.

formlara dönüştürürler. Bu sayede, bireylerin eylemleri toplumu dönüştürürken, toplumda bireylerin gelişimini destekleyen bir zemin sağlar.¹⁸

Ahlaki fatalite, insanların sahip oldukları potansiyelin, erdemlerinin ve başarılarının yanı sıra çöküşlerinin de açıklamasıdır. İnsanlar düşünür, düşündükleri için yargılar ve bu yargılar aracılığıyla özgürce hareket ederler. Bu yargıları ve özgürlüğü nasıl kullandıklarına bağlı olarak, bireyler, aileler ve toplumlar yükselir veya düşer. Böylece, bireylerin eylemleri yalnızca kendi yaşamlarını değil, toplumun bütünü de etkileyerek, herkesin topluma karşı bir sorumluluk taşıdığını ortaya koyar.¹⁹

Théophile Funck-Brentano, ahlakın farklı temellere göre nasıl şekillendiğini ve neyin iyi ya da kötü olduğunu belirlemede kullanılan kriterlerin çeşitliliğini ele alır. İnançlara dayalı ahlak sistemlerinde iyilik ve kötülük, dogmalar tarafından belirlenirken; özel teorilerde bir hipotez veya ilke tarafından, ahlak biliminde ise insanın kendisi tarafından belirlenir. Bu çeşitlilik, ahlaki değerlerin evrensel bir standarda dayanmadığını, aksine bireylerin inançlarına, toplumların geleneklerine veya farklı teorik yaklaşımlara göre değişebileceğini ortaya koyar. Funck-Brentano, böylece iyilik ve kötülük kavramlarının kişiden kişiye ve toplumdan topluma farklılık gösterebileceğini açıkça vurgular, yani ahlaki yargıların öznel ve değişken doğasına dikkat çeker.²⁰

İyilik, Théophile Funck-Brentano'ya göre, akılla uyumlu olan; kötülük ise akla ters düşen şeyler olarak tanımlanır. Ayrıca, iyilik bazen zevkle, kötülük ise zevke ters düşen şeylerle ilişkilendirilebilir. Funck-Brentano, kişisel algının neyin iyi ya da kötü olduğu konusunda en gerçekçi kriter olabileceğini savunur ve iyilik ile kötülük kavramlarının soğuk ve sıcak gibi aynı şeyin farklı ifadeleri olabileceğini ileri sürer. Bu durum, ahlaki değerlendirmelerin oldukça subjektif olduğunu ve genellikle kişisel algıya dayandığını vurgular.²¹

Théophile Funck-Brentano'ya göre, insan ahlakı, fikirlerinin doğruluğu, duygularının uygunluğu ve iradesinin gücüyle ölçülür. Bu üç unsurun uyum içinde olması hem bireylerin hem de toplumların kültürel gelişimini belirler. Ancak fikir yanlışları, duygusal tutarsızlıklar ve irade zayıflığı, bireylerde ve toplumda maddi ve manevi yozlaşmaya yol açarak ahlaki sağlamlığı zedeler. Böylece, bireylerin ve toplumların ahlaki durumları, bu unsurların ne kadar tutarlı bir şekilde bir araya geldiğine bağlıdır.

Théophile Funck-Brentano'ya göre, toplumda güçlü sosyal bağlar kurmak için, insanların ortak duygular paylaşarak ve fikir alışverişinde bulunarak karşılıklı anlayış ve desteği artırmaları gerekmektedir. Funck-Brentano'ya göre, bu tür etkileşimler olmadığında, sosyal bağlar zayıflar, dil ve iletişim becerileri kararsız hale gelir ve kişilik gelişimi olumsuz etkilenir.²² Vahşi kabileler bu duruma örnek olarak verilir; ayrıca, ileri medeniyet seviyesine ulaşmış toplulukların, sevgi ve manevi bağlarını yitirdiklerinde barbarlığa geri dönebileceği ifade edilir. Funck-Brentano, bireysel ahlakın toplumsal ahlaktan ayrı düşünülemediğini ve toplumsal ahlakın da bireysel ahlak ilkelerinden beslenmediğinde yanlıcı olacağını savunur.²³

Théophile Funck-Brentano'ya göre, ahlakın temelinde, insanın içgüdüleri ve ihtiyaçlarına dayanan tek bir tür ahlak bulunur. Ahlak, bireysel farklılıklara göre çeşitlendirilebilir ve her sosyal rol veya durum için özel ahlak kuralları oluşturulabilir. Ancak, bu ayrımlara rağmen, tüm ahlaklar ve inançlar, Funck-Brentano'nun "iyilik bilimi" olarak adlandırdığı bir anlayışın ifadesidir. İyilik bilimi, insanların hem bireysel hem de toplumsal düzeyde etik davranışları öğrenmeleri ve uygulamaları için bir rehber niteliğindedir; içgüdüsel ihtiyaçlarla ahlaki normlar arasında denge kurarak toplumsal uyumu sağlamayı amaçlar. Sosyal ahlak ile bireysel ahlak arasında öğretim amacıyla yapılan ayırım bulunsa da temelde birbirinden ayrılmazlar ve bireyler, gruplar ve sınıflar için özelleştirilmiş kurallar bütünü oluştururlar. Bu farklılıklar,

¹⁸ Pierre Favre, "La Constitution d'une Science du Politique le Déplacement de ses Objets et "l'Irruption de l'Histoire Réelle (Première Partie)", *Revue Française de Science Politique* 33/2 (1983), 181-219.

¹⁹ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 24-27.

²⁰ Funck-Brentano, *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale*, 112.

²¹ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 28.

²² Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 30.

²³ Funck-Brentano, *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale*, 152.

nihayetinde aynı genel bilim olan iyilik bilimine katkıda bulunur ve insanlık için ortak bir ahlaki gelişim sürecine hizmet eder. İnsanların sosyal varlıklar olarak toplumsal hayatta uyum içinde olma ihtiyacı da bu iyilik biliminin bir parçasıdır; zira bireylerin izlenimleri, fikirleri ve eylemleri diğer insanlarla uyumlu olmadığında, aile, kabile, ulus ve halklar arası ilişkilerde ıstırap, mücadele ve adaletsizlikler ortaya çıkar. Bu nedenle, iyilik kavramı, yalnızca bireylerin kendi iç dünyalarında değil, aynı zamanda toplum içinde diğer insanlarla olan etkileşimlerinde fikir, duygu ve eylemlerinin uyumuna dayanır.²⁴

Bireysel bağımsızlık, entelektüel ve ahlaki büyüklüğün temel koşulu olarak görülse de gerçek ilerleme ve mutluluk, insanlar arasındaki anlaşma ve uyum üzerine kuruludur. Sosyal devletin yıkımı ve sınıfsal mücadeleler artmakta, ancak bunlar insanların gerçek mutluluğuna katkı sağlamamaktadır. Gerçek mutluluk, kişisel çıkarların başkalarının iyiliği için feda edilmesine ve ortak çıkara dayanır. Bireysel mükemmellik ve mutluluk, toplumun genel durumuyla bağlantılıdır ve bir kişinin mutluluğu, çevresindeki insanların durumuyla doğrudan ilişkilidir. İnsanlık, ancak bireyler yeterli bilgiye sahip olduğunda ve birbirlerinin refahını gözettiklerinde gerçek mükemmelliğe ve mutluluğa ulaşabilir.²⁵

Théophile Funck-Brentano, ahlaki gelişimde alışkanlıkların belirleyici rolüne dikkat çeker ve insan iradesinin, organizmanın işleyişini şekillendirmede alışkanlıkların etkisiyle nasıl yönlendirildiğini inceler. Ona göre, alışkanlıklar, insan davranışları ve kararları üzerinde güçlü etkiye sahip olup, bireylerin ahlaki tutumlarını ve seçimlerini büyük ölçüde yönlendirir. Eğitim ve öğretim süreçlerini de belirli davranış kalıpları ve düşünce biçimlerinin kazandırılması olarak görür. Funck-Brentano, bir ulus içinde milyonlarca insanın aynı dili konuşmasının, bu insanların ortak bir dil aracılığıyla benzer anlamlar, fikirler ve izlenimler paylaşımlarını sağladığını belirtir. Bu ortaklık, ulusal karakterin ve alışkanlıkların şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Dil, adetler ve ulusal gelenekler, insanların ortak hareket etme, düşünme ve hissetme yollarını sağlar ve karşılıklı görevlerin ve sosyal kurumların oluşumuna katkıda bulunur.

Funck-Brentano, alışkanlığın tüm sosyal ilerleme ve gelişimin temeli olduğunu vurgular. Her insan, ırkı, eğitimi ve yaşadığı çevre tarafından şekillenen bir alışkanlıklar ağı içinde bulunur. Bu alışkanlıklar, kişinin düşünsel ve ahlaki yaşamının temelini oluşturur ve mizacını belirler. Funck-Brentano, mizacın yüzeysel gözlemciler tarafından hayvanların içgüdüleri veya bitkilerin duyarlılıkları gibi algılanabileceğini, ancak bu algının yanıltıcı olduğunu savunur. Ona göre, bu yanlış algı, insanların birbirleri üzerindeki sürekli etkileşimin ve toplumsal alışkanlıkların bireysel alışkanlıklardan farklı olmadığını anlaşılamamasından kaynaklanır. Uluslar ve bireyler, edindikleri alışkanlıklar sayesinde gelişir veya geriler. Bu alışkanlıklar, bireylerin ve toplumların nasıl şekillendiğini belirler.²⁶

Théophile Funck-Brentano'ya göre, ilk ve en önemli görevimiz doğru olmaktır. İnsan bu görevi yerine getirdikçe entelektüel ve ahlaki olarak büyür, ihmal ettikçe ise yozlaşır. Sosyal ahlak, bu ilk görevden sonra diğer tüm görevlerin doğal duygularımızdan doğduğunu ve bu görevlerin zamanla haklara, yasalara ve kurumlara dönüştüğünü öğretir. Bireysel ahlak ise insanın toplum içindeki rolünü ve alışkanlıklarını ele alır. İnsan, tutkularını yönetmezse kötü alışkanlıklar geliştirir, fakat doğruluk ilkesine bağlı kalırsa erdem sahibi olur. Ne yazık ki, toplumsal yapı karmaşıklaştıkça doğru olma görevi daha zor hale gelir. Doğruluk tüm ilerlemelerin kaynağıdır, yalan ise tüm çöküşlerin sebebidir.²⁷

Funck-Brentano, insanların ahlaki dayanışmasının, erkek ve kadın arasındaki maddi ilişkilerle başladığını ve bu ilişkinin "Bir beden olacaksınız!"²⁸ ifadesiyle özetlendiğini vurgular. Bu ilişkiden doğan sonuçlar halkların tarihini oluşturur. Kadın ve erkek arasındaki birliktelik, toplumsal ilerlemenin temelini oluşturur. Kadınların ahlaki ve entelektüel katkıları, toplumların gelişiminde önemli bir rol oynar. Annelik, kadınların entelektüel ve ahlaki gelişiminde önemli bir faktördür ve kadınların çocuklarını yetiştirirken

²⁴ Laurence Badel – Stanislas Jeannesson, "Introduction. Une histoire Globale de la Diplomatie?", *Monde(s)* 1/5 (Ocak 2014), 6-26.

²⁵ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 31-40.

²⁶ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 56-64.

²⁷ Denis Fiset – Guillaume Fréchette, "Brentano et la France". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 142/4 (Nisan 2017), 459-470.

²⁸ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yar. 2: 24.

onlara ahlaki değerleri aşılama yolu vurgulanır. Erkek ve kadın, güçlerini birleştirerek yaşam için gerekli olanı üretir, ahlaki birliktelikleriyle aileyi kurar ve entelektüel birliktelikleriyle ilerlemeyi sağlarlar.²⁹

Baba, çocuğu eğitirken, anne çocuğu sevgi ve bakımla büyütür. Anne, çocuğun ilk ihtiyaçlarını karşılar, konuşmayı öğretir, ahlaki değerleri ve sevgiyi aşılar. Kadının sevgisi ve düşünce gücü, erkeğin desteğiyle birleşerek yeni, daha iyi, güçlü ve zeki bir insan yetiştirir. Kadının düşüncesi, insanlığın tüm ahlaki ve entelektüel ilerlemelerinin temelini oluşturur.

Toplumun kadınları ve aileleri koruyamaması, ahlaki çöküşe yol açar. Kadınların sosyal ve ekonomik baskılar altında olması, toplumsal düzenin bozulmasına neden olur. Kadınların ahlaki ve entelektüel rollerinin ihmal edilmesi, toplumsal çöküşün bir göstergesidir.³⁰ Funck-Brentano, geçen yüzyılda eski ve güçlü aile değerlerinin teorilerle değiştirilmesinin aile yapısını bozduğunu ve boşanmanın kabul edilmesine yol açtığını vurgular. Aile değerlerinin kaybolması, kadın ve erkeğin uyumsuz birlikteliklerinde sorunlara yol açmış ve boşanmayı zorunlu hale getirmiştir. Bu durum, boşanmanın sosyal düzensizliğin en ciddi belirtisi olduğunu gösterir. Boşanmanın, erkeği daha az bencil veya kaba, kadını ise daha az hafif ve önemsiz yapmayacağı, aksine sorunu daha da kötüleştirdiği belirtilir.³¹

Funck-Brentano, evlilikte erkeğin kadına yardım etme ve onu koruma yükümlülüğünün, kadının ise kocasına itaat ve boyun eğme borcunun katı bir yasa olarak belirlendiğini ifade eder; ancak dinin ve doğanın, evliliği tüm yönleriyle bir bütün olarak ele alması gerektiğini vurgular. Geçmiş yüzyılın ahlakçıları, ahlaklarını bireysel bağımsızlık ve kişisel çıkar üzerine kurmuşlardır. Bu doktrin ilan edildiğinde, işçi ile işveren, usta ile hizmetçi, hükümet ile vatandaş arasındaki uyum sona ermiş ve orta sınıfların üst sınıflara karşı isyanları başlamıştır. İsyancılar devrime dönüşmüş ve mücadeleler hiç durmamıştır. Anarşi, bireysel bencillik ve bağımsızlığın son ve mükemmel ifadesi olarak görülür.³²

Funck-Brentano, kadının doğası gereği itaat ve boyun eğme için yaratıldığını ve bu durumu sevgiyle kabul ettiğini belirtir. Ona göre, erkek, gücüyle emreder ve itaat ettirir; kadın ise iyiliğiyle iradeyi teşvik eder, zayıflıkları destekler, emirleri sevdirebilir ve üstünlüğü saygıdeğer kılar. Funck-Brentano, bir evliliğe tanıklık etmenin, aslında insanlık tarihinin bir yansıması olduğunu ve genç çiftin bireysel görevlerinin, toplumsal ahlakın temelini oluşturduğunu savunur. Bu bireysel görevlerin, toplumların ve halkların yaşamındaki tüm olayların kökenini teşkil ettiğini ifade eder.³³

Evlilik, iki bireyin mutluluğunu, çocuklarının geleceğini, ulusların varlığını, devletlerin refahını ve insanlığın geleceğini belirleyen önemli bir kurumdur. Evlilik, karşılıklı fedakârlık ve adanmışlık gerektirir; aksi takdirde tartışmalar, hayal kırıklıkları, kin ve nefretle dolu bir hayata dönüşür ve sadakatsizlik ile çöküşe yol açar. Evlilik, iki fedakarlığın uyumu olduğunda en büyük mutluluğu ve tatmini sağlar; ancak iki bencilliğin çatışması durumunda acı ve çöküşe neden olur.

Başarılı bir evlilik için gençlerin isteği, ebeveynlerin onayı, inanç ve alışkanlıkların uyumu, yasanın koruması ve toplumun kabulü gereklidir. Modern toplumlarda evlilik, sosyal hiyerarşi ve geleneklerin kaybolmasıyla daha zor hale gelmektedir. Çıkar amaçlı evlilikler, ahlaki ve entelektüel çöküşün göstergesidir. Soylu aileler veya zengin mirasçılar arasında yapılan bu tür evlilikler, fiziksel ve ahlaki kusurları devam ettirir ve yozlaşmış bir topluma yol açar. En basit evlilikler bile insanlık için büyük öneme sahiptir. Toplumun temelini oluşturan evlilikler, gelenekleri ve alışkanlıkları şekillendirir, bu alışkanlıklar yasalar ve kamu kurumları haline gelir ve ulusları oluşturur. Evlilikler, geçmişin yükünü ve gelecek nesillerin mutluluğunun sorumluluğunu taşır. Evliliğin getirdiği büyük sorumluluktan kaçınmak, insanın toplumsal rolünü ve tatminini azaltır. Bilim, sanat ve edebiyat alanlarında başarı aramak veya başkalarının sıkıntılarını hafifletmek için çaba göstermek boşunadır. Hiçbir kişisel tatmin, sevgi ve bağlılıktan gelen tatminin yerini alamaz. Ahlaki yanlış düşünceler, hayatın tüm eylemlerini ve özellikle evliliği büyük ölçüde

²⁹ Funck-Brentano, *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale*, 203.

³⁰ Marie-Eve Thérenty, "Mélodie Fabre, Dick May, Une femme à l'avant-garde d'un nouveau siècle. 1859-1925", *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 1/51 (2020), 1-3.

³¹ Funck-Brentano, *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale*, 178.

³² Funck-Brentano, *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale*, 214.

³³ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 144-151.

etkiler. Evlilikte bencillik ve ahlaki bozulma, toplumsal düzenin çözülmesine ve insanlığın geleceğinin tehlikeye girmesine yol açar. Bu bozulmayı düzeltmek için hiçbir doktrin veya teori yeterli değildir; aksine, bu bozulmayı hak ve prensipler olarak sunmaya çalışan doktrinler, ahlaki çöküşü hızlandırır.³⁴

Théophile Funck-Brentano'ya göre, çocukları erken yaşta okumayı, piyano çalmayı veya şiir ezberlemeyi öğrenmeye zorlamak, onların uzun vadeli zihinsel sağlığına zarar verebilir. Funck-Brentano, bu tür bir eğitimin çocukların doğal gelişimini engellediğini ve ilerleyen yaşlarda zihinsel yorgunluğa veya çöküşe yol açabileceğini savunur. Mevcut eğitim sisteminin, çocukları erken yaşta yetişkin gibi davranmaya zorlayarak onların kişilik gelişimini baskıladığını ve ahlaki ile entelektüel inisiyatiflerini söndürdüğünü belirtir. Funck-Brentano, çocukların erken yaşta akademik becerilerden ziyade, kişilik ve yaratıcılıklarını geliştirmeye odaklanmaları gerektiğini vurgular. Ona göre, ahlaki ve entelektüel gelişim, oyunlar ve oyuncaklar aracılığıyla desteklenmelidir. Oyun ve oyuncaklar, çocuğun hayal gücünü ve duygusal gelişimini desteklerken, soyut kavramların (örneğin alfabe harfleri) erken öğretilmesi çocukların gerçeklik anlayışını olumsuz etkiler. Ancak, dua oyuncak gibi çocuğun hayal gücüne hitap ettiğinden istisna olarak değerlendirilir; Funck-Brentano'ya göre, dua çocukların duygularını yüceltir ve ahlaki gelişimlerini destekler.³⁵

Çocukların aşırı yüklenmesi ve ırkın dejenerasyonu uzun süredir tartışılmaktadır. Eğitim sisteminin artması ve aile eğitiminin azalması, halkların fiziksel ve ahlaki çöküşüne neden olur.³⁶ Yunan medeniyetinin çöküşü buna bir örnek olarak gösterilmektedir. Eğitim, halkın karakterini güçlendirmek yerine, onu gösteri sanatçıları ulusuna dönüştürür. Çocuğun karakteri, ailesinin etkisiyle gelişir ve güçlenir. Aile içindeki her davranış ve söz, çocuğun karakterinin şekillenmesinde önemlidir. Çocuk, ailesinden koparıldığında veya kaba ellere bırakıldığında karakteri bozulur. Fiziksel ve ahlaki eğitim, aile içinde başlar ve gelişir. Fiziksel, ahlaki ve entelektüel eğitim önemlidir. Ancak bu eğitim kitaplardan öğrenilemez. Karakter, fiziksel, ahlaki ve entelektüel alışkanlıkların bir sonucu olarak şekillenir. Eğitim, annenin karakteriyle başlar ve babanın karakteriyle tamamlanır. Zengin çocukları, aile dışında yetiştirildiklerinde aile içi sevgiyi ve mutluluğu anlamazlar. Zengin bir kız yatılı okuldan sadece eğlenmeyi ve hoş görünmeyi öğrenerek çıkar, zengin bir oğlan ise hırslarını veya ilkel içgüdülerini tatmin etmeye odaklanır. Her ikisi de evliliği bir yük olarak görür ve çocuklarına karşı ahlaki bağlar olmadan yetişkinliğe adım atarlar. Eğitim her zaman kişiseldir ve genel bir eğitim yoktur. Eğitim, mevcut neslin gelecek nesil üzerindeki etkisiyle kişisel olarak şekillenir. Eğitimde kişisel etki önemlidir. Aileler, veremedikleri eğitimi öğretimle telafi etmeye çalışırlar. Ancak, karakterin yüzeysel biçimleri ile özünü karıştırmamak gerekir. İyi yetiştirilmiş bir çocuk, kurallara uyan ve disiplinli bir şekilde davranan çocuktur. Ancak bu çocuğun ileride dürüst bir insan olup olmayacağı veya bir kız çocuğunun adanmış ve görevlerini yerine getirmekten mutlu bir kadın olup olmayacağı esas meseledir.³⁷

Öğretim ile eğitim aynı şey değildir. Eğer öyle olsaydı, en çok dili bilen kişi en büyük hatip, en çok bilim bilgisine sahip olan kişi en büyük keşifleri yapan olurdu. Ancak bu durum genellikle böyle değildir. Öğretim, zekayı geliştirmez; tıpkı nezaketin karakteri belirlemediği gibi. Öğretim, bilgi aktarımıyla sınırlı kalırken, eğitim karakter ve değerler kazandırmayı hedefler. Zekâ, karakterle yakından ilişkilidir. Zekâ, eylemlerimizi yönlendirirken, duygularımızın gücü, iradelerimizin enerjisi, içgüdülerimizin yoğunluğu ve dürtülerimizin doğruluğu ile desteklenir. Bu nitelikler eğitim yoluyla kazanılır ve bu niteliklere sahip kişiler gerekli ifade biçimlerini öğrendiğinde dâhiler ortaya çıkar. Askerler, şairler, devlet adamları, sanatçılar, bilim insanları ve filozoflar, iyi bir eğitim ve yetiştirilme süreciyle ortaya çıkar. Dahî insanlar, eğitilerek değil, yetiştirilerek ortaya çıkarlar. Sıra dışı insanlar, genellikle annelerinin veya özel ilgi gösteren bir aile üyesinin etkisiyle yetişirler. Bu kişiler, ailelerinin özel ilgisi sayesinde öne çıkarlar. Eğitim ve öğretim yalnızca dış şekillerle sınırlı kalmamalıdır. Bir anne, çocuğuna iyi, nazik ve kibar olmayı öğrettiğinde, çocuğun ahlaki gelişimini sağlar. Bir baba ise çocuğuna aptallıklardan kaçınmayı ve zekasını kullanmayı

³⁴ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 215-223.

³⁵ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 180.

³⁶ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 182.

³⁷ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 190.

öğrettiğinde, çocuğun zekasını geliştirir. Ancak eğitim sadece dış görgü kurallarını öğretmekle, öğretim de bilim ve edebiyatı ezberletmekle sınırlı kaldığında, her ikisi de çocuğun gelişimine katkı sağlamaz, aksine gerilemesine neden olur. Çinliler, kibarlığı sosyal varlıklarının temeli yaparken, aynı zamanda ikiyüzlü ve yalancı oldular. Avrupa ise öğretimi entelektüel ve ahlaki varlığının temeli yaptı, ancak şimdi sadece hatipler ve sofistler tarafından yönetiliyor. Bu örnekler, eğitim ve öğretimin sadece yüzeysel biçimlere indirgenmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.³⁸

Gerçek ilerleme, entelektüel, ahlaki ve maddi ilerlemenin bir arada olmasıyla mümkündür. Bu üç ilerleme türü birbirine bağımlıdır ve biri diğerinden bağımsız olarak gerçekleştiğinde çöküşe neden olur. Ahlaki ilerleme ile desteklenmeyen entelektüel ilerleme, bencillikleri besleyen bir araç haline gelir. Bu durum, yalan, iftira, rüşvet ve yolsuzluk gibi olumsuz davranışlara yol açar. Günümüzde sadece maddi ilerleme anlaşılmakta ve tüm çabalar buna odaklanmaktadır. Bu durum, işçi sorunları ve sosyal meseleleri de sadece maddi ilerleme meselesi olarak görmemize neden olur. Gerçek ilerleme, maddi kaynakların yanı sıra entelektüel ve ahlaki kaynakların da artmasını gerektirir.

Ailelerin ve ırkların başarılı bir şekilde yerleşmesi ve gelişmesi için uyum ve sürekli ilerleme önemlidir. Bu durum, büyük ırkların ve kahramanlık dönemlerinin doğuşuna yol açar. Duygularımızı iyi yönetmeyi öğrenirsek, kusurlarımızı erdemlere dönüştürebiliriz. Bu durum hem fiziksel hem de ahlaki sağlığımızı iyileştirir ve bu iyileşmiş durumu çocuklarımıza aktarır. 18. yüzyılın özgür düşünürleri doğaya dönüş ve özgürlük, eşitlik, kardeşlik ilkelerine heyecanlandılar ancak ulusun ilerlemesinin karşılıklı sevgi ve uyumdan kaynaklandığını anlamadılar. Eski rejimin erdemleri, büyük ve güçlü ırkların oluşmasının temelidir ve medeniyet ancak bu koşulla ortaya çıkar. Büyük ırkların oluşumu ve medeniyetlerin sürekliliği, entelektüel gelişimle bağlantılıdır. Entelektüel gelişim düzeyine ulaşmayan medeniyetler, çöküşe geçer ve yerlerini karşılıklı sevgi ve fedakârlık gücüyle oluşan yeni ırklara bırakır.³⁹

Théophile Funck-Brentano, ahlaki yasaların doğal düzenin bir parçası olduğunu ve bireylerin toplumsal sorumluluklarını anlamalarına yardımcı olduğunu savunur. Ona göre, toplumsal adalet ve dayanışma, bireylerin ve toplumların ahlaki gelişiminde önemli bir rol oynar. Funck-Brentano'nun bu görüşleri, ahlak ve hukuk temelli sosyolojik yaklaşımlarının toplumsal düzenin anlaşılması ve yorumlanmasına nasıl katkıda bulunduğunu gösterir. Toplumsal düzenin yalnızca dışsal yasal yaptırımlarla değil, bireylerin içselleştirdiği ahlaki normlarla sürdürülebileceğine inanması, çağdaş sosyolojiye bir katkı sunar. Ayrıca, bireylerin toplumsal sorumluluk bilinci geliştirmesinin, toplumsal dayanışmayı ve adaleti destekleyeceğini savunur.

Bu görüşlerin çağdaş sosyoloji ve hukuk teorilerine olan etkisi, bireylerin ahlaki bilinçleriyle toplumsal düzenin korunabileceği fikriyle modern adalet sistemlerine dair tartışmaları derinleştirir. Funck-Brentano, toplumsal değişim süreçlerinde ahlaki değerlerin önemini vurgulayarak, modern toplumların karşı karşıya olduğu adalet krizlerine çözümler sunar. Bu nedenle, onun sosyolojik analizleri, toplumsal düzenin sürdürülebilirliği konusunda güncel yaklaşımlara ışık tutar.

2. Funck-Brentano'nun Metodolojisi

Théophile Funck-Brentano, toplumsal olayların ve hukuksal sistemlerin anlaşılmasında tarihsel yöntemi ön plana çıkararak, toplumsal kurumları ve yasaları kavramak için bu yapıların tarihsel kökenlerine ve zaman içerisindeki dönüşümlerine bakılması gerektiğini savunur. Funck-Brentano'ya göre, toplumsal yapılar statik değil, dinamik olup tarihsel süreçler tarafından şekillendirilir.⁴⁰ Bu bağlamda, karşılaştırmalı analiz yöntemi, farklı toplumlar arasındaki benzerlikler ve farklılıkları ortaya koyarak, toplumsal yasaların daha iyi anlaşılmasını sağlar.⁴¹

³⁸ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 191-199.

³⁹ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 282-299.

⁴⁰ Théophile Funck-Brentano, *La Science Sociale: Morale Politique* (Paris: Nabu Press, 2012), 15.

⁴¹ Funck-Brentano *La Science Sociale: Morale Politique*, 27.

Hukuk ve ahlak felsefesi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Funck-Brentano, hukukun yalnızca bir yasa ve kurallar bütünü olmadığını, aynı zamanda toplumsal hayatın ahlaki temelleriyle sıkı bir ilişki içinde olduğunu belirtir. Ona göre, hukuk sistemi, toplumun değerlerini ve normlarını yansıtan ve tarihsel süreçler boyunca dönüşen bir yapıdır. Funck-Brentano, hukukun hem pozitif (yani insan yapısı) hem de doğal (ahlaki ilkeler) yönlerini analiz ederek, hukukun bu iki boyut çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer.⁴²

Funck-Brentano, toplumsal kurumları yalnızca yasal ve yapısal açılardan değil, aynı zamanda kültürel ve tarihsel boyutlarıyla ele alır. Özellikle aile, mülkiyet ve devlet gibi kurumların kökenlerini ve dönüşümünü inceleyerek, bu kurumların toplumsal düzen üzerindeki etkilerini analiz eder.⁴³ Bu yaklaşım, toplumsal kurumların sabit ve evrensel olmadığını, aksine tarihsel ve toplumsal koşullara göre değişkenlik gösterdiğini ortaya koyar.⁴⁴

Théophile Funck-Brentano, sosyolojik analizlerinde tarihsel belgeler ve yasal metinlerin incelenmesini temel bir yöntem olarak kullanır. Bu yaklaşım, toplumsal değişim ve dönüşüm süreçlerini anlamak amacıyla, geçmişteki olayların, kurumların ve normların sistematik olarak analiz edilmesini kapsar. Pasacal'ın çağdaşı ve arkadaşı Jean Domat'ın çalışmalarını referans göstererek, ahlakın, doğal yasaların ve toplumsal bağların temel ilkesi olduğunu ifade eder.⁴⁵ Adalet ve yasaların değişmez prensiplerle şekillendiğini ve toplum düzeni için hayati önem taşıdığını vurgular. Antik Yunan'dan Hristiyanlığa ve modern zamanlara kadar ahlakın din, eğitim ve yasalar aracılığıyla nasıl şekillendiğini ve toplumun refahı ile çöküşünde nasıl bir rol oynadığını inceler.

Funck-Brentano, ahlak biliminin sadece teorik değil, aynı zamanda pratik bir bilim olduğunu ve insan mutluluğunun koşullarını anlamak için önemli olduğunu savunur. Ahlaki ilkeler, insan mutluluğunun temelini oluşturur. İnsan özgür iradesinin sadece içsel değil, aynı zamanda çevresel ve toplumsal faktörler tarafından da şekillendiğini vurgular. Bu durum, bireyin düşünce, karar ve davranışlarının çeşitli etkenlerle belirlendiğini gösterir.⁴⁶ Mutlak ve değişmez ahlaki ilkelerin tehlikelerini tartışır ve Kant'ın evrensel davranış prensibinin pratikte çelişkiler yaratabileceğini belirtir. Ahlaki prensiplerin esneklik ve duruma göre uyarlanması gerektiğini vurgular.⁴⁷ Bireysel ahlakın toplumsal ahlaaktan bağımsız olamayacağını ve toplumsal ahlakın da bireysel ahlak ilkelerinden yararlanmadan yanılısma olduğunu belirtir.⁴⁸

Théophile Funck-Brentano'nun tarihsel belgeler ve yasal metinlere dayanarak yaptığı analizler, sosyolojide tarihsel yöntemlerin önemini vurgular. Tarihsel sosyoloji, toplumsal yapılar ve normların tarihsel kökenlerini anlamak için geçmişe bakmayı gerektirir.⁴⁹ Bu yaklaşım, toplumsal değişim ve dönüşüm süreçlerini anlamada önemli bir araçtır ve Max Weber, Norbert Elias gibi düşünürlerin çalışmalarıyla da paralellik gösterir.⁵⁰ Jean Domat'ın çalışmalarını referans alarak, ahlakın doğal yasalar ve toplumsal bağların temel ilkesi olduğunu vurgulayan Funck-Brentano, bu açıdan Durkheim'in ahlaki düzen ve toplumsal bütünlük teorileriyle örtüşür. Durkheim, toplumsal normların ve ahlaki kuralların toplumsal uyumu ve düzeni sağladığını belirtir.⁵¹ Funck-Brentano'nun vurgusu da benzer şekilde ahlakın toplumsal yapılar üzerindeki düzenleyici rolünü ortaya koyar.

Funck-Brentano, ahlakın temelinde yalnızca bir tür ahlak olduğunu ve bu ahlakın bireysel farklılıklara göre çeşitlendirilebileceğini, ancak tüm ahlakların insanlığın "iyilik bilimi"nin bir ifadesi

⁴² Funck-Brentano *La Science Sociale: Morale Politique*, 45.

⁴³ Funck-Brentano *La Science Sociale: Morale Politique*, 90.

⁴⁴ Funck-Brentano *La Science Sociale: Morale Politique*, 110.

⁴⁵ Jean Domat, *Œuvres Complètes de J. Domat* (Paris: Nabu Press, 2012).

⁴⁶ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 19.

⁴⁷ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 23.

⁴⁸ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 34.

⁴⁹ Enes Kabakçı, "Kaideden İstisnaya: Gelişimcilik ve Kültürelcilik Ötesinde Tarihsel Sosyolojinin İmkânları", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 38/2 (2018), 403-440.

⁵⁰ Zehra Zeynep Sadıkoğlu, "Uygurluk Süreci: Pozitivizme Alternatif Bir Yaklaşım", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 15/1 (2023), 21-35.

⁵¹ Cevat Özyurt, "Durkheim Sosyolojisinde Ahlaki Kontrol Sorunu", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007), 95-120.

olduğunu belirtir. Ahlak, bireyler ve topluluklar arasındaki uyumu sağlar.⁵² Hukukun, toplumsal ahlaki değerlerle yoğun bir şekilde iç içe geçtiğini ve pozitivist hukuk teorilerini eleştirerek, hukukun toplumsal gerçeklikten tamamen bağımsız olarak var olamayacağını vurgular. Ahlakta suçun düşünceyle, yasal adalette ise eylemle ilişkilendirildiğini belirtir.⁵³

Théophile Funck-Brentano, pozitivist ve nihilist hareketlerin benzerliklerini ve farklılıklarını tartışarak, pozitivist bilimsel doktrinlerine ve pozitivist dinin çelişkilerine eleştiriler getirir. Ona göre, dini inançlar fanatizm, eksik inançlar ve yanlış kesinliklerle ilişkilendirilir;⁵⁴ insanların ideallere yönelik arzuları, inanç sistemlerinin oluşumunda büyük rol oynar.⁵⁵ Funck-Brentano, bu bağlamda ahlak biliminin teorik ve pratik yönlerini ele alarak, etik ve eğitim sosyolojisinin kesişim noktasında durur.

Bu yaklaşım, bireylerin toplumsal normlara uygun olarak şekillendirilmesinde eğitim sistemlerinin önemini ortaya koyar. Pierre Bourdieu'nun eğitim sosyolojisi çalışmaları da benzer şekilde, toplumsal sermaye ve habitusun eğitim yoluyla nasıl aktarıldığını ve bireylerin sosyal yapı içinde nasıl konumlandığını inceler.⁵⁶ Funck-Brentano'nun bireysel ahlakın toplumsal ahlaktan bağımsız olamayacağı görüşü, Durkheim'in kolektif bilinç ve toplumsal gerçeklik teorileriyle örtüşmektedir. Toplumsal normlar bireysel davranışları şekillendirir ve bu karşılıklı etkileşim, toplumun devamlılığını sağlar.⁵⁷

Funck-Brentano, ekonomi politikası ve ahlakın birbiriyle çelişmek yerine birbirini desteklemesi gerektiğini savunarak, ekonomik faaliyetlerde duygusal bağları toplumsal uyumu artıracığını belirtir. Ahlaki bozulma ve karşılıklı sevgi eksikliğinin, Yunanistan'ın çöküşüne, Yahudilerin dağılmasına ve Avrupa medeniyetinin bozulmasına yol açtığını ifade eder.⁵⁸ Dolayısıyla hem bireylerin ahlaki gelişimi hem de toplumların istikrarı için eğitim, ahlak ve ekonomi politikalarının uyum içinde olması gerektiğine dikkat çeker.

Funck-Brentano, insanların ahlaki ve entelektüel faaliyetlerinin pozitif ya da negatif açıdan ele alındığında aynı sonuca varacağını savunur. İnsan ruhunun, kişiliğin bir parçası olduğunu ve zevklerimiz mutluluğa, acılarımızı ise umutsuzluğa dönüştürdüğünü belirtir. Zorla dayatılan inançların genel bir çöküşe yol açacağını ve insanların ancak benzerleriyle uyum içinde olarak gelişebileceğini vurgular.⁵⁹

Théophile Funck-Brentano, hukukun toplumsal ahlaki değerlerle iç içe geçtiğini savunması, bu da hukuk sosyolojisinin temel konularından biridir.⁶⁰ Bu görüş, hukukun yalnızca formel kurallar bütünü olmadığını, aynı zamanda toplumsal normlar ve değerlerle derin bir bağ içinde olduğunu gösterir. Pozitivist ve nihilist hareketlerin eleştirisi, sosyolojideki pozitivism karşıtı yaklaşımları yansıtır. Funck-Brentano'nun bu eleştirileri, toplumsal olayların ve normların çok boyutlu doğasını vurgulayan eleştirel teorilerle uyumludur. Eleştirel teori, toplumsal yapıların eleştirel bir analizini yaparak, ideolojilerin ve güç ilişkilerinin toplumsal normlar üzerindeki etkisini inceler.⁶¹

Théophile Funck-Brentano, ekonomi politikası ve ahlakın birbiriyle çelişmemesi gerektiğini savunur. Bu görüş, Karl Polanyi'nin piyasa ekonomisi ve toplumsal ilişkilerin karşılıklı bağımlılığı fikriyle paraleldir.⁶² Ekonomik faaliyetlerin toplumsal bağlamdan bağımsız olarak anlaşılamayacağını ve ekonomik davranışların ahlaki ve toplumsal değerlerle iç içe geçtiğini gösterir. Ahlaki bozulma ve toplumsal çöküş arasındaki ilişkiyi vurgulaması, sosyolojideki toplumsal bozulma teorileriyle uyumludur. Toplumsal normların ve değerlerin zayıflamasının toplumsal düzen ve bütünlük üzerinde yıkıcı etkileri olduğunu

⁵² Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 35.

⁵³ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 65.

⁵⁴ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 79.

⁵⁵ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 81.

⁵⁶ Cengiz Yanıklar, "Kültürel Sermaye Eğitim ve Toplumsal Tabakalaşma: Pierre Bourdieu'nün Yeniden Üretim Kuramına Eleştirel Bir Bakış", *Sosyoloji Dergisi* 22 (2010), 121-138.

⁵⁷ Cevat Özyurt, "Durkheim Sosyolojisinde Ahlaki Kontrol Sorunu", 95-120.

⁵⁸ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 281.

⁵⁹ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 370.

⁶⁰ Ülker Yükselbaba, "Emile Durkheim'a Göre Toplum, Düzen ve Hukuk: Hukukun ve Cezanın Evrimi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 75/1 (2017), 192.

⁶¹ Bekir Balız, "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivism Eleştirisi", *Sosyoloji Dergisi* 12 (2004), 135-157.

⁶² Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 231.

gösterir. Funck-Brentano'nun metodolojisini farklı kılan ise, ahlak, ekonomi ve toplumsal düzeni bir bütün olarak ele almasıdır. Pozitivist yaklaşımların aksine, toplumsal düzenin yalnızca dışsal yaptırımlarla değil, bireylerin içselleştirdiği ahlaki normlarla sürdürülebileceğini savunur. Bu bütüncül yaklaşımı, sosyolojik analizlerde teorik yaklaşımlar ile pratik ve tarihsel olguları birleştirmesiyle öne çıkar.

3. Funck-Brentano'nun Yaklaşımının Çağdaş Değeri

Küreselleşme, teknolojik ilerlemeler ve sosyal medyanın yükselişi, ahlaki değerlerin küresel normlara dönüşmesi veya yerel değerlerle çatışması gibi yeni boyutlar getirmiştir. Hukuk ve ahlak teorisyenleri, bu unsurların nasıl etkileştiğini incelemektedir. Funck-Brentano, hayatın ve duyarlılığın doğasına dair eksik bilgilerin materyalizm ve fatalizme yol açtığını belirtir. Hayatın kompleks etkileşimler sonucu oluştuğunu ve bilimin bu konuda ilerledikçe insanların doğa ve kendi bedenleri üzerinde daha fazla kontrol sahibi olacağını öne sürer.⁶³

Funck-Brentano, çocukların aşırı yüklenmesi ve aile eğitimindeki azalmanın halkların fiziksel ve ahlaki çöküşüne neden olabileceğini belirtir. Eğitim sisteminin çocukların karakter gelişimini olumsuz etkileyeceğini ve bu durumun toplumsal bozulmaya yol açabileceğini vurgular.⁶⁴ Öğretim ile eğitimin aynı şey olmadığını, öğretimin bilgi aktarımıyla sınırlı kalırken, eğitimin karakter ve değerler kazandırmayı hedeflediğini ifade eder. Eğitimde kişisel etki ve aile içi eğitimin önemini vurgular.⁶⁵

Evliliğin, iki bireyin mutluluğunu, çocuklarının geleceğini, ulusların varlığını ve devletlerin refahını belirleyen önemli bir kurum olduğunu ifade eder. Evlilikte karşılıklı fedakârlık ve adanmışlığın gerekliliğini vurgular. Özgürlüğü entelektüel, ahlaki ve eylem özgürlüğü olarak tanımlar. Ancak, bencilce yapılan eylemlerin düzensizlik, anarşi, şiddet ve zorbalık yaratabileceğini belirtir. Gerçek özgürlüğün, uygun ahlaki değerler ve özveri ruhu ile eğitildiğinde anlam kazandığını savunur.

Gerçek ilerlemenin, entelektüel, ahlaki ve maddi ilerlemenin bir arada olmasıyla mümkün olduğunu ifade eder. Bu üç ilerleme türü birbirine bağımlıdır ve biri diğerinden bağımsız gerçekleştiğinde çöküşe yol açar. Eğitimde kişisel etki önemlidir ve bu etki aile içinde başlar. İyi bir eğitim ve yetiştirilme süreci, dâhi insanların ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynar.⁶⁶

Eğitim ve öğretim arasındaki fark, **Emile Durkheim**'in eğitim sosyolojisindeki çalışmalarıyla uyumludur. Durkheim, eğitimin sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda toplumsal değerlerin ve normların aktarımı olduğunu savunur.⁶⁷ Funck-Brentano'nun vurgusu, bu teoriyi destekler ve eğitimin bireylerin toplumsal yapılar içinde nasıl şekillendiğini açıklar. Evlilik kurumunun toplumsal düzen üzerindeki rolü, **Talcott Parsons**'ın yapısal işlevselci yaklaşımıyla örtüşür. Parsons, aile ve evliliğin toplumsal düzenin korunmasında merkezi bir rol oynadığını savunur.⁶⁸ Funck-Brentano'nun evliliğin önemine dair bulguları, bu yapısal işlevselci perspektifi destekler.

İnsanların doğa güçlerini ve birbirleriyle ilişkilerini anlaması, maddi refahı ve özgürlüğü artırır. Ancak, bencilce yapılan eylemler, toplumsal uyumu bozar ve çöküşe yol açar.⁶⁹ Funck-Brentano, insanların ahlaki ve entelektüel faaliyetlerinin pozitif ve negatif açıdan ele alındığında aynı sonuca varacağını savunur. İdealler, dini inançlar ve toplumsal değerler insan hayatında büyük rol oynar.

Çocuğun karakteri, ailesinin etkisiyle gelişir ve güçlenir. Eğitim, annenin karakteriyle başlar ve babanın karakteriyle tamamlanır. Eğitim, sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda karakter ve değerlerin kazandırılmasını da içerir.

Gerçek ilerleme, toplumsal uyum ve sürekli gelişimle mümkündür. Bu durum, büyük ırkların ve medeniyetlerin doğuşuna yol açar. Bencilce yapılan eylemler, toplumsal düzeni bozar ve insanlığın

⁶³ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 55.

⁶⁴ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 190.

⁶⁵ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 199.

⁶⁶ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 238.

⁶⁷ Kemal İnal, "Durkheim'in Eğitim Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 24/2 (1991), 511-518.

⁶⁸ Yıldız Ecevit, "Aile Kadın ve Devlet İlişkilerinin Değerlendirilmesinde Klasik ve Yeni Yaklaşımlar", *Kadın Araştırmaları Dergisi* 1(Ocak 2012), 9-34.

⁶⁹ Alain Chenu, "A propos d'une "mode", auteur de 1900: la sociologie", *Les Études Sociales* 2/166 (Mart 2017), 193-201.

geleceğini tehlikeye atar. Evlilikte ve toplumsal ilişkilerde bencillik, çöküşe yol açar. Funck-Brentano, eğitim ve öğretim yöntemlerinin sadece yüzeysel biçimlere indirgenmemesi gerektiğini, karakter ve değerlerin kazandırılmasının önemini vurgular.⁷⁰

Özgürlük ve bencillik arasındaki ilişki, **Anthony Giddens**'ın yapılaşma teorisinde de ele alınır. Giddens, bireylerin özgürlüğünün toplumsal yapılar içinde şekillendiğini ve bireylerin bu yapılarla etkileşim halinde olduğunu savunur.⁷¹ Funck-Brentano'nun özgürlüğün anlamına dair bulguları, bireylerin toplumsal bağlam içinde nasıl hareket ettiklerini ve bu hareketlerin toplumsal düzen üzerindeki etkilerini açıklar. Funck-Brentano'ya göre, bireyler özgürlüklerini toplumsal sorumluluklarla dengede tutmazlarsa, bu özgürlük bencillığe dönüşebilir ve toplumsal bağları zayıflatabilir. Toplumsal normların zayıflaması, toplumsal düzeni ve dayanışmayı olumsuz etkiler. Bu nedenle, bireysel özgürlüğün toplumsal sorumlulukla birlikte ele alınması hem bireylerin hem de toplumun refahı için hayati öneme sahiptir.

Sonuç

Théophile Funck-Brentano'nun çalışmaları, hukuk ve ahlakın toplumsal düzen içinde nasıl birlikte işlediğine dair önemli bulgular sunar. Funck-Brentano, ahlakın toplumsal normlar, değerler ve beklentiler bütünü; hukukun ise devlet ya da otorite tarafından yürürlüğe konulan yazılı kurallar sistemini ifade ettiğini belirtir. Ahlak, bireylerin ve grupların davranışlarını içselleştirilmiş normlar yoluyla yönlendirirken, hukuk daha somut yaptırımlar aracılığıyla düzen sağlar.

Ahlak, toplumsal sözleşmenin temelini oluşturur ve yalnızca hukuki bir anlaşma değil, aynı zamanda ahlaki bir anlaşma olarak işlev görür. Funck-Brentano, bireylerin yasalara uymayı kabul etmelerinin yanı sıra toplumsal ahlak normlarını benimsemeleri ve uygulamaları gerektiğini vurgular. Hukuk, toplumsal değerler ve ahlaki yargılar üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Hukuk normları, toplumun ahlaki anlayışını yansıtarak bu değerleri resmi ve zorunlu hale getirir. Bu süreç, hukukun toplumsal ahlaki normları yasal zorunluluklar haline getirerek toplumsal düzeni sağlamada önemli bir rol oynadığını gösterir. Ahlaki normlar, toplumsal beklentiler ve içselleştirilmiş normlar yoluyla düzeni destekler.

Ahlak ve hukuk, bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyerek toplumsal uyumu teşvik eder ve genel bir istikrar sağlar. Ahlak, toplumsal yapı üzerinde hem düzenleyici hem de yapılandırıcı bir etkiye sahiptir ve toplumsal kurumların ve normların şekillendirilmesinde aktif bir rol oynar. Adalet, eşitlik ve özgürlük gibi ahlaki değerler, yasal sistemlerin ve diğer toplumsal kurumların temelini oluşturur. Bu değerler, toplum içinde bireylerin nasıl muamele gördüğünü ve toplumun genel olarak nasıl işlediğini belirler.

Théophile Funck-Brentano'nun teorileri, modern sosyolojik teorilerle birçok noktada örtüşmekte ve bu teorilere katkılar sağlamaktadır. Özellikle ahlak ve hukukun toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini vurgulaması, toplumsal normlar ve değerlerin bireyler ve toplumlar üzerindeki önemini ortaya koyar. Bu noktada, Durkheim'in ortaya koyduğu teoriler, kolektif bilinç kavramıyla paralellik gösterir, çünkü toplumsal dayanışmanın ahlaki normlarla güçlendiğini savunur. Funck-Brentano'nun birey ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşimi vurgulayan görüşleri, Giddens'in yapılaşma teorisiyle de örtüşür. Ayrıca, bireylerin ahlaki normlarla uyumunun toplumsal istikrarı sağlamadaki rolü, Weber'in toplumsal eylem teorisiyle uyum içindedir. Funck-Brentano'nun çalışmaları, günümüz toplumsal değişim süreçlerinde hala geçerli ve değerlidir. Küreselleşme ve sosyal medyanın etkisiyle sosyal ahlakın değişimi, onun toplumsal normların sürekliliği konusundaki vurgularıyla örtüşmektedir.

Funck-Brentano, eğitimin ve aile yapısının çocukların karakter gelişimi üzerindeki etkilerini vurgular. Aile içinde başlayan ve gelişen fiziksel, ahlaki ve entelektüel eğitimin, bireylerin ve dolayısıyla toplumun genel sağlığı ve istikrarı için önemli olduğunu savunur. Ahlaki ve entelektüel eğitim eksikliklerinin toplumsal çöküşe yol açabileceğini, ancak aynı zamanda bu çöküşlerin üstesinden gelmek için gerekli olduğunu belirtir.

⁷⁰ Funck-Brentano, *L'homme et sa Destinée*, 299.

⁷¹ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Cemal Güzel (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 145.

Funck-Brentano, sosyal ahlakın bireylerin ve grupların davranışlarını yönlendiren ve toplumsal düzeni sağlayan içselleştirilmiş normlar olduğunu vurgular. Bu ahlaki normlar, küresel normlara dönüşebilir veya yerel değerlerle çatışabilir. Küreselleşme ve teknolojik ilerlemelerle birlikte sosyal ahlakın önemi ve işlevi yeni boyutlar kazanmıştır. Funck-Brentano'nun çalışmaları, bu değişimlerin sosyolojik analizinde önemli bir referans noktasıdır. Bu bulgular, Théophile Funck-Brentano'nun sosyolojik teoriye yaptığı katkıları ve modern toplumların anlaşılmasında nasıl kullanılabileceğini göstermektedir. Çalışmanın sonuçları, Funck-Brentano'nun sosyal ahlak ve hukuk teorilerinin günümüzde de geçerliliğini koruduğunu göstermektedir. Ona göre, toplumsal düzen yalnızca hukuki yaptırımlarla değil, bireylerin içselleştirdiği ahlaki normlarla sürdürülebilir; bu da toplumsal uyum ve adaletin sağlanmasında önemli bir rol oynar. Toplumsal sözleşme anlayışı, bireylerin toplum karşısındaki hak ve sorumluluklarının dengesini vurgulayarak, modern toplumlarda bireysel hakların korunması ile toplumsal kutuplaşmalar ve adalet krizlerinin yaşandığı günümüzde, hukukun ahlaki temellere dayandırılmasının toplumsal güveni yeniden tesis edebileceğini ortaya koyar. Dolayısıyla, onun düşünceleri, modern hukuk sistemlerinde sosyal ahlakın rolünün yeniden değerlendirilmesine ve toplumsal istikrarın güçlendirilmesine katkı sağlayabilir.

Ahlak ve hukukun toplumsal düzen üzerindeki birlikte işleyişi, toplumsal normların ve değerlerin şekillendirilmesinde önemli bir rol oynar. Bu iki disiplinin etkileşimi, toplumsal uyum ve istikrarın sağlanmasında temel bir unsurdur. Funck-Brentano'nun pozitivist yaklaşımları eleştirmesi, sosyolojinin doğasında bulunan metodolojik çeşitliliğin önemine vurgu yapar. Pozitivizm, sosyal bilimlerde doğal bilimlerin yöntemlerini kullanmayı savunan bir yaklaşım olup, toplumsal olguları objektif ve nicel yöntemlerle açıklamayı hedefler. Ancak Funck-Brentano, toplumsal fenomenlerin bu şekilde tam olarak açıklanamayacağını savunarak, niteliksel ve hermeneutik (yorumbilgisel) yöntemlerin de sosyolojide önemli olduğunu belirtir. Bu eleştiri, **Max Weber** ve **Jürgen Habermas** gibi teorisyenlerin yaklaşımlarını destekler. Weber, sosyal eylemi anlamak için "anlayıcı sosyoloji" kavramını geliştirirken, Habermas iletişimsel eylem teorisinde toplumsal iletişimin rolünü vurgular.⁷²

Théophile Funck-Brentano, ahlak ve hukuk arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çeker. Hukukun, toplumsal ahlaki normları yansıtarak bu değerleri resmi ve zorunlu hale getirdiğini, ahlakın ise daha çok toplumsal beklentiler ve içselleştirilmiş normlar yoluyla düzeni desteklediğini belirtir. Bu görüş, **Émile Durkheim**'in hukuk ve ahlak anlayışıyla örtüşür. Durkheim, hukukun toplumsal dayanışmanın bir ifadesi olduğunu ve ahlakın toplumun temel yapısını oluşturduğunu savunur. Funck-Brentano'nun bu bakış açısı, toplumsal düzenin sağlanmasında ahlak ve hukukun birbirini tamamlayan rollerini vurgular.

Funck-Brentano'nun ahlakın toplumsal sözleşme teorisine dayandığı görüşü, **Jean-Jacques Rousseau**'un toplumsal sözleşme kavramıyla uyumludur. Rousseau, bireylerin bazı haklarını bir otoriteye devrederek toplumsal düzenin sağlandığını ve bu süreçte ahlaki normların önemli bir rol oynadığını savunur. Bu teori, bireylerin hem yasal hem de ahlaki normları benimseyerek toplumsal düzenin sürdürülmesine katkıda bulunduğunu öne sürer. Bu bakış açısı, modern sosyolojik teorilerde toplumsal normların ve değerlerin nasıl şekillendiğini anlamak için önemlidir.⁷³

Théophile Funck-Brentano'nun tarihsel ve karşılaştırmalı yaklaşımı, sosyolojik teorilerde tarihsel analizin önemini vurgular. **Norbert Elias**'ın medeniyet süreci teorisi ve **Michel Foucault**'un iktidar ve bilgi ilişkilerini inceleyen çalışmaları, tarihsel analizle toplumsal değişimi anlamaya odaklanır. Funck-Brentano'nun hukuk ve ahlak teorilerini tarihsel bağlamda incelemesi, bu teorilerin 19. ve 20. yüzyıl Fransa'sındaki sosyal ve hukuki düşünceler üzerindeki etkilerini değerlendirmesi, sosyolojide tarihsel perspektifin önemini ortaya koyar.⁷⁴

Funck-Brentano'nun teorileri, modern toplumsal teorilerle hem bağlantılar hem de çatışmalar içerir. **Karl Marx**'ın tarihsel materyalizmi ve **Max Weber**'in rasyonalite teorisi, toplumsal yapıların ve normların

⁷² Dzovinar Kévonian – Philippe Rygiel, "Faiseurs de droit : Les juristes internationalistes, une approche globale située", *Monde(s)* 1/7 (Ocak 2015), 9-24.

⁷³ Théophile Funck-Brentano, Albert Sorel, *Précis du Droit des Gens*, (Paris: Nabu Press, 1877), 11.

⁷⁴ Jean-Michel Guieu – Dzovinar Kévonian, "Introduction", *Relations Internationales* 149 (Ocak 2012), 3-11.

ekonomik ve ideolojik temellerini vurgular.⁷⁵ Funck-Brentano'nun ahlak ve hukuk arasındaki ilişkiye odaklanması, bu iki teorinin toplumsal düzenin anlaşılmasında nasıl bir arada değerlendirilebileceğini ortaya koyar. Bu bakış açısıyla, ahlak ve hukuk teorilerinin modern toplumsal yaklaşımlar ile nasıl birleştirilebileceği incelenir. Böylece, Funck-Brentano'nun teorilerinin günümüz toplumlarına uygulanabilirliği ve toplumsal sorunların çözümünde nasıl bir yol gösterebileceği sorgulanır.

Théophile Funck-Brentano'nun aile ve eğitim üzerindeki vurgusu, toplumsal yapının temel taşları olan bu kurumların önemini ortaya koyar. **Talcott Parsons**'un yapısal işlevselcilik teorisi, ailenin ve eğitimin toplumsal düzenin sürdürülmesindeki rollerini vurgular.⁷⁶ Funck-Brentano'nun aile eğitiminin ve karakter gelişiminin toplumsal çöküş üzerindeki etkilerini incelemesi, bu kurumların toplumsal bütünlük için ne kadar önemli olduğunu gösterir.

Funck-Brentano, gerçek ilerlemenin entelektüel, ahlaki ve maddi ilerlemenin bir arada olmasıyla mümkün olduğunu savunur. Bu görüş, **Anthony Giddens**'in yapılaşma teorisiyle örtüşür. Giddens, bireylerin ve toplumsal yapıların karşılıklı etkileşim içinde olduğunu ve bu etkileşimlerin toplumsal ilerlemeyi şekillendirdiğini belirtir.⁷⁷ Funck-Brentano'nun vurgusu, toplumsal uyumun ve karşılıklı sevginin, toplumsal ilerlemenin temel unsurları olduğunu gösterir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Akçura, Yusuf. *Yeni Türk Devletinin Öncüleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Cengiz, Recep (ed.). *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*. 20 Cilt. Ankara: Anıtkabir Derneği, 2001.
- Aydın, Kemal. "Max Weber Eşitsizlik ve Toplumsal Tabakalaşma". *Journal of Economy Culture and Society* 57 (2018), 245-267. <https://doi.org/10.26650/JECS.414077>
- Badel, Laurence – Stanislas Jeannesson. "Introduction. Une histoire globale de la diplomatie?". *Monde(s)* 1/5 (Ocak 2014), 6-26. <https://doi.org/10.3917/mond.141.0006>
- Balız, Bekir. "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi". *Sosyoloji Dergisi* 12 (2004), 135-157. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/593262>
- Caille, Frédéric. "Le citoyen secourable. Secours publics, sauveteurs et secouristes en France à la fin du XIXe siècle". *Politix* 4/44 (Ekim 1998), 39-50. <https://doi.org/10.3406/polix.1998.1760>
- Chenu, Alain. "A propos d'une "mode", auteur de 1900: la sociologie". *Les Études Sociales* 166/2 (Nisan 2017), 193-201. <https://doi.org/10.3917/etsoc.166.0193>
- Coşkun, Ali. *Din Toplum ve Kültür*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Domat, Jean. *Œuvres Complètes de J. Domat*. Paris: Nabu Press, 2012.
- Ecevit, Yıldız. "Aile Kadın ve Devlet İlişkilerinin Değerlendirilmesinde Klasik ve Yeni Yaklaşımlar". *Kadın Araştırmaları Dergisi* 1(Ocak 2012), 9-34. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/7108>
- Favre, Pierre. "La constitution d'une science du politique le déplacement de ses objets et l'irruption de l'histoire réelle (première partie)". *Revue Française de Science Politique* 33/2 (1983), 181-219. https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1983_num_33_2_394063
- Fisette, Denis – Fréchette, Guillaume. "Brentano et la France". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 142/4 (Ekim 2017), 459-470. <https://doi.org/10.3917/rphi.174.0459>
- Funck-Brentano, Théophile. *L'homme et sa Destinée*. Paris : Hachette, 1895.
- Funck-Brentano, Théophile. *La Civilisation et ses Lois Morale Sociale*. Paris: Nabu Press, 1876.
- Funck-Brentano, Théophile. *La Science Sociale: Morale Politique*. Paris: Nabu Press, 2012.

⁷⁵ Kemal Aydın, "Max Weber Eşitsizlik ve Toplumsal Tabakalaşma", *Journal of Economy Culture and Society* 57 (2018), 245-267.

⁷⁶ Ali Coşkun, *Din Toplum ve Kültür* (İstanbul: İz Yayıncılık).

⁷⁷ Engin Yıldırım, "Anthony Giddens'in Yapılanma Teorisi", *Bilgi* 1 (1999), 25-44.

- Funck-Brentano, Théophile, Sorel, Albert. *Précis du Droit des Gens*. Paris: Nabu Press, 1877.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2021.
- Guieu, Jean-Michel – Dzovinar, Kévonian. "Introduction". *Relations Internationales* 1/149 (Ocak 2012), 3-11. <https://doi.org/10.3917/ri.149.0003>
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.
- İnal, Kemal. "Durkheim'in Eğitim Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 24/2 (1991), 511-518. <https://doi.org/10.1501/Egifak.0000000683>
- Kabakçı, Enes. "Kaideden İstisnaya: Gelişmecilik ve Kültürelciliğin Ötesinde Tarihsel Sosyolojinin İmkânları". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 38/2 (2018), 403-440. <https://doi.org/10.26650/SJ.38.2.0038>
- Kévonian, Dzovinar – Rygiel, Philippe. "Introduction – "Faiseurs de droit": Les juristes internationalistes, une approche globale située". *Monde(s)* 7/1 (Ocak 2015), 9-24. <https://doi.org/10.3917/mond1.151.0009>
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Lourme, Louis. "La moralité est-elle utile à la vie sociale?". *L'Enseignement Philosophique* 3/60 (Temmuz 2010), 44-45. <https://doi.org/10.3917/eph.603.0044>
- Mosbah-Natanson, Sébastien. *Une "mode" de la sociologie, Publications et vocations sociologiques en France en 1900*. Paris: Classiques Garnier, 1. Basım, 2017.
- Özyurt, Cevat. "Durkheim Sosyolojisinde Ahlaki Kontrol Sorunu". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007), 95-121. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/302531>
- Polanyi, Karl. *Büyük Dönüşüm Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*. çev. Ayşe Buğra İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Sadıkoglu, Zehra Zeynep. "Uygarlık Süreci: Pozitivizme Alternatif Bir Yaklaşım". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 15/1 (2023), 21-35. <https://doi.org/10.55978/sobiadsbd.951085>
- Schmit, Roger. "Brentano et le Positivisme". *Archives de Philosophie* 65/2 (2002), 291-309. <https://doi.org/10.3917/aphi.652.0291>
- Thérenty, Marie-Eve. "Mélanie Fabre, Dick May, Une femme à l'avant-garde d'un nouveau siècle. 1859-1925". *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 1/51 (2010), 1-3. <http://doi.org/10.4000/clio.17944>
- Yanıklar, Cengiz. "Kültürel Sermaye Eğitim ve Toplumsal Tabakalaşma: Pierre Bourdieu'nün Yeniden Üretim Kuramına Eleştirel bir Bakış". *Sosyoloji Dergisi* 22 (2010), 121-138. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/593658>
- Yıldırım, Engin. "Anthony Giddens'in Yapılanma Teorisi". *Bilgi* 1 (1999), 25-44. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/301063>
- Yükselbaba, Ülker. "Emile Durkheim'a Göre Toplum, Düzen ve Hukuk: Hukukun ve Cezanın Evrimi". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 75/1 (2017), 191-226. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/327247>

Former ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X
Aralık / December | 2024/12(21): 180-199

Teşbih-i Temsîlî Bağlamında İmruülkays'ın Şiirlerinde Anlam ve Estetik

Meaning and Aesthetics in Imru' al-Qays Poems in the Context of Tashbîh at-Tamthîlî

MÜFİDE AĞIRKAN

Dr. Arş. Gör. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami
İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı
Dr. Res. Asst., Niğde Ömer Halisdemir, Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Niğde, Türkiye
mufidegokler@ohu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7754-6066

İSA GÜCEYÜZ

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı
Assistant Professor, Social Sciences University of Ankara
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and
Rhetoric
Ankara, Türkiye
isa.guceyuz@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7488-6914

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 30.09.2024
Kabul Tarihi | Accepted: 11.12.2024
Yayın Tarihi | Published: 15.12.2024

Atıf / Cite as

Ağırkan, Müfide – Güceyüz, İsa. “Teşbih-i Temsîlî Bağlamında İmruülkays'ın Şiirlerinde Anlam ve Estetik”. *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (Aralık 2024), 180-199. <https://doi.org/10.54893/vanid.1558539>
Ağırkan, Müfide – Güceyüz, İsa. “Meaning and Aesthetics in Imru' al-Qays Poems in the Context of Tashbîh at-Tamthîlî”. *Van Journal of Divinity* 12/21 (December 2024), 180-199. <https://doi.org/10.54893/vanid.1558539>

İntihal / Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>
Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Teşbih-i Temsilî Bağlamında İmruülkays'ın Şiirlerinde Anlam ve Estetik

Öz

Teşbih-i temsili, iki veya daha fazla özellikten çıkarılan benzetmelerle derin anlamlar oluşturan edebî bir sanattır. Bu sanat, soyut anlatımları daha somut ve anlaşılır imgelerle ifade ederek okuyucuya estetik bir deneyim sunar. Teşbih-i temsilde şair, betimlediği durum ya da sahneleri somutlaştırarak anlaşılır kılarken soyut düşünceleri daha derinlemesine kavratmayı hedefler. Bu bağlamda İmruülkays, Câhiliye dönemi Arap edebiyatında teşbih sanatını en başarılı kullanan şairlerden biri olarak kabul edilmektedir. İmruülkays'ın teşbih-i temsili sanatını kullanma becerisi, onun şiirlerinde dikkat çeken bir unsurdur. Şiirlerinde somut ve soyut unsurları başarılı bir şekilde bir araya getirerek karmaşık ve estetik imgeler oluşturmuştur. İmruülkays'ın şiirlerinde; doğa, aşk, savaş ve kahramanlık gibi temalar işlenirken teşbih-i temsili sanatı sıkça kullanılmıştır. Şair, özellikle doğal olayları ve insan duygularını betimlerken bu sanattan yararlanmış, soyut düşünceleri somut imgelerle ifade etmiştir. Onun şiirlerinde doğa olayları, aşkla ya da kahramanlıkla ilişkilendirilerek daha derin ve etkili anlamlar kazanmıştır. Bu yaklaşım, şairin sadece sanatsal değil aynı zamanda felsefi bir derinlik yakalamasını sağlamış ve onu Arap edebiyatının önde gelen isimlerinden biri haline getirmiştir. Bu sayede şairin eserlerinde hem estetik açıdan hem de anlam açısından bir bütünlük sağlanmıştır. Özellikle soyut kavramların daha anlaşılır ve etkili bir şekilde sunulması, şairin duygu ve düşüncelerini okuyucusuna daha derin ve anlamlı bir şekilde iletmesine katkı sağlamıştır. İmruülkays, teşbih-i temsili sanatını kullanarak Arap edebiyatında önemli bir etki oluşturmuş, dönemin edebî çevrelerini derinden etkilemiş ve sonraki nesillerin şiir anlayışına ilham vermiştir. Onun bu sanatı kullanma biçimi, sadece estetik bir güzellik sunmakla kalmamış aynı zamanda toplumsal ve sanatsal mesajlar taşıyan bir araç olmuştur. Şair, bu sanatı eserlerinde sanatsal ustalıklı birleştirerek hem çağdaşlarına hem de kendisinden sonraki şairlere edebî anlamda yol göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, İmruülkays, Teşbih-i Tamsilî, Anlam, Estetik.

Meaning and Aesthetics in Imru' al-Qays Poems in the Context of Tashbîh at-Tamthîlî

Abstract

The literary art of Tashbîh at-Tamthîlî (representational simile), involves drawing comparisons based on two or more characteristics to create profound meanings. This technique conveys abstract concepts through more concrete and comprehensible images, offering readers an aesthetic experience. In Tashbîh at-Tamthîlî, the poet aims to make abstract thoughts more understandable by materializing the scenes or situations depicted, thus fostering a deeper comprehension of complex ideas. In this context, Imru' al-Qays, is considered one of the most adept poets in using analogy during the pre-Islamic period of jāhiliyyah Arab literature. His skill in employing Tashbîh at-Tamthîlî is a notable feature of his poetry. Imru' al-Qays effectively combines both tangible and intangible elements in his verses, producing intricate and aesthetic images. His use of Tashbîh at-Tamthîlî is frequently observed in themes such as nature, love, war, and heroism. The poet particularly employed this art in his depiction of natural events and human emotions, expressing abstract ideas through concrete imagery. In his poetry, natural phenomena are often connected to love or heroism, thus endowing them with deeper and more impactful meanings. This approach not only heightened the artistic quality of his work but also allowed him to reach a philosophical depth, positioning him as one of the leading figures in Arab literature. As a result, his works achieve coherence both in terms of aesthetics and meaning. The clearer and more effective presentation of abstract concepts enabled Imru' al-Qays to communicate his feelings and thoughts to the audience with greater depth and significance. By mastering the art of Tashbîh at-Tamthîlî, Imru' al-Qays had a profound impact on Arab literature, influencing contemporary literary circles and inspiring subsequent generations of poets. His use of this technique not only provided aesthetic beauty but also became a vehicle for conveying social and artistic messages. By blending this artistic mastery with profound thought, Imru' al-Qays set a literary example for both his contemporaries and future poets.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Imru' al-Qays, Tashbîh at-Tamthîlî (Representational Simile), Meaning, Aesthetics.

Extended Abstract

In Arabic literature and during the jāhiliyyah period, poetry occupied a position of great significance and was regarded as the carrier of that era's cultural identity. Literary scholars have categorized the poets of the jāhiliyyah period into various groups, including those associated with al-Mu'allakāt, the fursān (cavalry) poets, the sa'ālîk

(impoverished/outlaw) poets, female poets, ḥanīf poets, and generous poets. Among these categories, the poets of al-Mu'allakāt are considered the most noteworthy within Arabic literature. Imru' al-Qays, himself one of al-Mu'allakāt poets, stands out as a leading figure in Arabic poetry, with literary originality a salient feature of his corpus. In jāhiliyyah poetry, numerous literary techniques were employed. One such technique is Tashbīh at-Tamthīlī (representational simile), a literary art that extracts profound meanings from analogies based on two or more shared attributes. Within this framework, Imru' al-Qays utilized Tashbīh at-Tamthīlī to merge abstract concepts with vivid, concrete imagery, thereby appealing to both sensory and intellectual perceptions of his audience. Through this literary device -beyond its aesthetic dimension- he enabled listeners to delve into deeper strata of meaning. Drawing inspiration from visual and auditory elements, Imru' al-Qays generated powerful images in the minds of his readers, rendering abstract thoughts more comprehensible by giving them tangible form. His carefully chosen words, symbolic imagery, and expressions rich in semantic depth coalesced into a thematic unity throughout his poetry. By skillfully bringing together concrete and abstract elements, he was able to craft aesthetic images within his verses. Imru' al-Qays's poetry frequently explores themes such as nature, love, war, and heroism, and his use of Tashbīh at-Tamthīlī is particularly common in these contexts. As a result of this technique, abstract notions assume vivid and dynamic forms in the reader's imagination. Thus, the poet's oeuvre achieves both aesthetic and semantic coherence. More specifically, rendering abstract concepts more intelligible and impactful assisted the poet in conveying his emotions and thoughts to the audience in a deeper, more meaningful manner. In this study, an examination of Imru' al-Qays's poems employing Tashbīh at-Tamthīlī is undertaken, alongside an analysis of the aesthetically valuable words, metaphors, and semantic qualities he selected when employing this literary device. Within this scope, particular attention is paid to examples of Tashbīh at-Tamthīlī that coalesce around elements such as dwellings (diyār), ruins, horses, and night in his qaṣīdahs. Furthermore, the manner in which Imru' al-Qays employed Tashbīh at-Tamthīlī in his poetry and the consequent effects of this use on Arabic literature are also addressed. Because conducting a comprehensive artistic and literary examination of his entire dīwān would exceed the limits of a single article, only certain examples of Tashbīh at-Tamthīlī that highlight semantic and aesthetic dimensions are examined here. Upon analyzing the rhetorical structure of Imru' al-Qays's analogies and the semantic coherence of his chosen words, one observes that the poet drew inspiration from visually perceptible elements. His use of Tashbīh at-Tamthīlī emerges as an artistic form in Arabic poetry, where the abstract and the concrete intertwine, blending emotional depth with aesthetic imagery. In this context, the representational expressions found in his poems contribute significantly to eloquence, meaning, and aesthetic dimensions, making the art of Tashbīh at-Tamthīlī an essential field for deeper literary understanding. The way in which Imru' al-Qays employed Tashbīh at-Tamthīlī exerted a profound influence on Arab culture, society, and literature. The contributions of this technique extend beyond merely clarifying the poet's emotional and intellectual realm; it also played a pivotal role in the formation of semantic and aesthetic unity in Arabic literature. In this regard, Imru' al-Qays's poetry not only reflected the cultural and social values of Arab society but also enriched and integrated them into the literary tradition. Through his employment of Tashbīh at-Tamthīlī, Imru' al-Qays generated a considerable impact on Arabic literature. He deeply affected the literary circles of his era and inspired subsequent generations' understandings of poetry. By blending this literary device with artistic mastery in his studies, the poet provided literary guidance to both his contemporaries and those who followed. Critics such as Ibn Sallām praised Imru' al-Qays for his literary prominence and his pioneering role in the art of simile. His method of employing Tashbīh at-Tamthīlī not only bestowed aesthetic beauty but also served as a vehicle for conveying social and artistic messages. Several examined couplets illustrate how Imru' al-Qays's Tashbīh at-Tamthīlī constructs potent images that engage both visual and sensory faculties of the audience. In this sense, Tashbīh at-Tamthīlī is not merely an ornamental device but rather a gateway to sensory and intellectual worlds. In some examples, the poet likens the beloved's facial beauty to a torch carried by a secluded monk at night one that can illuminate its surroundings even in utter darkness. Elsewhere, he compares the agony experienced at dawn after separation to the pain endured by a person carving an Abū Jahl melon. He depicts the night as a covering that envelops him in sorrow, employing the metaphor of an "ocean wave" to describe this state. In another verse, intending to vividly convey the intensity of warfare, he compares swords and spears to the sharp teeth of ghouls, while describing his sword as ever-ready and shining like the stars. Additionally, Imru' al-Qays explains happiness and sorrow through references to birds and by contrasting fresh dates with spoiled dry dates, thereby rendering his descriptions more understandable, enduring, and concrete. This approach imbues the narrative with an aesthetic dimension. Moreover, new avenues of research are needed to explore various aspects of Imru' al-Qays's literary style. Studies addressing his influence on contemporary poetic interpretations or comparing his techniques with those of other poets would shed further light on this subject.

Giriş

Arap edebiyatının hem dilsel zarafet hem de sanatsal derinlik açısından dünya edebiyatları arasında özel bir yere sahip olduğu ifade edilmiştir. Özellikle şiir, Arap kültürünün en önemli sanat dallarından biri olarak kabul edilmiştir. Arap şiiri, tarihin çeşitli dönemlerinde toplumsal olayları, aşkı, kahramanlıkları ve dini temaları işleyerek, dönemin duygu ve düşüncelerini sanat yoluyla aktarabilmiştir. Şairler, yalnızca birer sanatçı değil aynı zamanda halkın sesi ve kültürel değerlerin taşıyıcısı olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Arap edebiyatı; Arap toplumlarının estetik, ahlaki ve kültürel yapısını anlamak için kilit bir rol oynamıştır.¹

İmruülkays (ö. 540 m. dolayları), Arap şiirinde teşbih sanatını ustalıkla kullanan ve bu sanatı Câhiliye dönemi edebiyatının önemli bir unsuru haline getiren şairlerden biridir. Câhiliye dönemi şairleri arasında benzetme sanatını en başarılı kullanan şairlerden biri olarak kabul edilen İmruülkays, şiirlerinde birçok teşbih kullanmış ve bu teşbihlerde somut ve soyut, tekil ve çoğul öğeleri bir araya getirerek benzersiz bir sanat ortaya koymuştur. Aynı zamanda şair, benzetmelerini vurgularken kimi zaman bir benzetme aracı kullanırken çoğu zaman bu araca gerek duymaksızın benzerlik unsurları olan şekil, renk ve hareket arasında değişiklik yaparak kendine özgü bir sanat anlayışı ortaya koymuştur. İbn Sellâm (ö. 231/846 [?]), İmruülkays'ın şiirinin bazı özelliklerinden bahsetmiş ve Araplar arasında beğenilen ve diğer şairler tarafından takip edilen birçok yeniliği onun başlattığını belirtmiştir.² Bu bağlamda teşbih sanatının icrasındaki ustalığı, onun önde gelen yenilikleri arasında görülmektedir.³

İmruülkays'ın belâğî benzetme yapısı ve kullandığı kelimelerin anlamsal bütünlüğü incelendiğinde, şairin benzetmelerde görsel olarak algılanabilen unsurlardan ilham aldığı görülür. Şair, görsel kelimelerle güçlü bir betimsel ilişki kurarak, duyuşsal bağlantı oluşturmak suretiyle benzetmelerini güçlendirir. Ayrıca şairin, betimlediği beyitlerde de benzetmenin ince ve estetik bir yapıya sahip olduğu açıkça görülür. İmruülkays, betimlemek istediği şeyle eşdeğer imgeler getirebilme yeteneğini teşbihlerinde büyük bir ustalıkla kullanmıştır. Nitekim belâgat alimlerine göre teşbihin amacı, iki uzak şey arasında bir yakınlık ve ortaklık oluşturarak onu daha anlaşılır kılmaktır.⁴ Farklı bir ifadeyle, dinleyiciye hayal edebileceği en iyi görüntüyü sunmaktır. Nitekim bakmak, somut ve algılanabilir bir görüntü sunarken, işitmek soyut olanı somut hale getirmenin ve zihinsel olanı hisle birleştirmenin en güze hali olarak görülmüştür. İmruülkays'ın kasidelerinde teşbih-i temsîlî sanatının kullanımı oldukça dikkat çekicidir ve şair bu sanatı kullanarak hem yüzeyde hem de derin anlam katmanlarında zengin mesajlar sunmaktadır.

Araştırmada, İmruülkays'ın teşbih-i temsîlî sanatını kullandığı şiirlere dair bir incelemenin yanı sıra şairin bu sanatı kullanırken seçtiği estetik değeri yüksek kelime, metafor ve anlam icelikleri analiz edilmiştir. Bu bağlamda, İmruülkays'ın kasidelerinde geçen diyar, kalıntılar, at ve gece gibi unsurlar etrafında şekillenen teşbih-i temsîlî örneklerine yoğunlaşmıştır. Ayrıca İmruülkays'ın şiirlerinde teşbih-i temsîlî sanatını nasıl kullandığı ve bunun Arap edebiyatındaki etkileri ele alınmıştır. İmruülkays'ın divanının tamamının sanatsal ve edebî açıdan incelenmesi, makalenin sınırlarını aşacağı için anlamsal ve estetik boyutu öne çıkaran bazı teşbih-i temsîlî örnekleriyle yetinilmiştir.

1. Teşbih-i Temsîlinin Sözlük ve Terim Anlamı

Teşbih lafzı, “benzetti” anlamındaki *شبه* *şebbehe* kökünden türemiş bir kelime olup sözlükte “bir şeyi başka bir şeye benzetmek” manâsına gelir.⁵ Temsil lafzı ise herhangi bir vasıta ile tasvir etme ve betimleme

¹ Mâzin el-Mübârek, *el-Mûcezz fî târihi'l-belâga* (Lübnan: Dârü'l-Fikr, ts.), 24-29.

² Şevkî Dayf, *Târihu'l-edebî'l-Arabî el-'asru'l-Câhilî* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1995), 1/260.

³ Bk. Sedat Sağdıç, “Arap Dili ve Belâğatı Açısından Teşbih-i Temsîl ile İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsîl”, *Abant İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2018).

⁴ Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddin Dîb, *Ulûmü'l-belâga el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Hadîse, 2003), 167; Ahmed Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 236.

⁵ Ebû Saîd Neşvân el-Himyerî, “*Şemsü'l-'ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm*”, thk. Hüseyin b. Abdillâh el-'Amrî vd. (Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Mu'âsir, 1999), “et-teşbih”, 6/3368; Muhammed Ali es-Serrâc, *el-Lübâbü fî kavâ'idü'l-Luga ve âlâti edebî'n-nahv ve's-sarf ve'l-belâga ve'l-arûz ve'l-luga ve'l-mesel* (Şam: Dârü'l-Fikr, 1983), 171; İsmail Durmuş, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/553.

anlamındadır.⁶ Teşbih-i temsîlî, vech-i şebahi⁷ müfred olmayıp, iki ya da daha fazla vasıftan çıkarılmış bir tablo olan teşbihtir.⁸ Belâgat açısından sadece sanatsal bir araç değil aynı zamanda anlamları daha etkili kılmanın ve dinleyici üzerinde derin bir etki bırakmanın güçlü bir yolu olarak görülmüştür. En etkili teşbih türleri arasında sayılan temsîlî teşbihte, benzetme yönü ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Bu durum ise derin bir düşünce ve titiz bir inceleme gerektirir. Temsîlî teşbih; anlamları yücelten, etkisini artıran ve duygular üzerinde daha güçlü etki bırakan bir sanat olarak kabul edilmiştir. Sözü edilen sanat; övgü için kullanıldığında daha derin etkiler sağlamış, eleştiri için kullanıldığında daha acı bir iz bırakmış, delil olarak kullanıldığında ise daha aydınlatıcı olmuştur. Buradan hareketle, temsîlî teşbihi anlamının zihinsel bir çaba gerektirdiği söylenebilir. Çünkü bu teşbih, birçok duysal veya soyut unsurdan çıkarılan bir görüntüyü yani benzetme yönünü içermektedir.⁹

Genellikle belâgatçılar, temsîlî teşbihi benzetme yönünün birden fazla unsurdan çıkarıldığı bir teşbih olarak tanımlamıştır.¹⁰ Buna ilaveten belâgat alimleri bu teşbihte, bir betimleme biçiminde oluşturulması dışında başka bir şart aramamıştır.¹¹ Teşbihte betimleme ister duysal ister soyut unsurlardan oluşsun fark etmemekle birlikte görüntü veya bileşimin unsurları ne kadar fazla olursa, teşbihin de o kadar anlamlı ve etkili olduğu kabul edilmiştir.¹² Farklı bir deyişle temsîlî teşbih, benzetme yönünün birden fazla unsurdan çıkarıldığı veya benzetme yönünün bileşik olduğu bir teşbihtir.¹³ Nitekim belâgatçılar da bu tür bir teşbihte betimlemenin bileşik olmasını şart koşmuştur.¹⁴

Temsilin anlamı, onun temelini oluşturan bilimsel veya edebî yaklaşıma göre değişmektedir. Temsiller, bazen söz konusu durumu açıklığa kavuşturmak için kullanılırken bazen de sadece sanatsal bir amaç için kullanılmıştır. Bu durum, temsîlî ifadenin bilimsel veya edebî bir değeri olup olmadığına bağlıdır. Örneğin, temsîlî ifadelerin anlamını araştıran edebiyatçılar, bu ifadelerin edebî bir mecaz mı yoksa gerçek anlamlar taşıyan unsurlar mı olduğunu belirlemeye çalışmıştır. Dolayısıyla temsilin gerçek anlamının ne olduğu ve bu anlamın nasıl kavranacağı konusunda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. O halde temsîlî ifadelerin bazıları gerçek anlamlar taşıyan ifadelerken bazıları ise sadece edebî veya sanatsal değer barındıran ifadelerdir.¹⁵ İbn Reşîk (ö. 456/1064), bazı belâgatçıların temsili, (المِمَّا تَلَّة) mumâsele lafzıyla isimlendirdiğini ve "bir sözün kısaltılarak ifade edilmesi" olarak tanımladığını belirtir.¹⁶ İbn Reşîk, aşağıdaki beyitten hareketle, temsili şiirlerinde en güzel kullanan şairlerden birinin de İmruülkays olduğunu söylemiştir:¹⁷

وَمَا دَرَكْتُ غَيْنَاكَ إِلَّا لِتَضْرِي بِسَهْمَيْكَ فِي أَعْشَارِ قَلْبٍ مُثَقَّلٍ

"Gözlerin zaten yaralı olan gönlüme iki okuyla (iki gözdeki kirpiklerle) vurmak için yaşıyor."¹⁸

⁶ Himyerî, "Şemsü'l-ülûm", "temsîl", 9/6223.

⁷ Yani benzetme yönü. Birbirine benzetilen bir veya birden çok şey arasındaki ortak benzerliğe denir. Bir benzetmede, vech-i şebeh bir veya birden fazla olabilir. Bk. Hasan b. İsmail Abdürrezzâk, *el-Belâgatü's-sâfiye fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006), 268.

⁸ Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fi'ulûmi'l-belâga el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut: Dârü lhyâi'l-ülûm, 1980), 249-250; Abdülazîz 'Atîk, *'İlmü'l-beyân* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985), 86.

⁹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 236.

¹⁰ Kâsım - Dîb, *Ulûmü'l-belâga*, 167.

¹¹ Kâsım - Dîb, *Ulûmü'l-belâga*, 167.

¹² 'Atîk, *'İlmü'l-beyân*, 86.

¹³ Muhammed b. 'Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî li-Sa'düddîn et-Teftazânî*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 3/388.

¹⁴ Kâsım - Dîb, *Ulûmü'l-belâga*, 167.

¹⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmud Şâkir (Kahire: Dârü'l-Medenî, ts.), 115-139.

¹⁶ İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-Umde fi mehâsini's-şîr ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1981), 1/280; Bedevî Tabâne, *Mu'cemü'l-belâgati'l-Arabiyye* (Suudi Arabistan: Dârü'l-Menâra, 1988), 634.

¹⁷ Kayravânî, *el-Umde*, 1/277.

¹⁸ İbn Hucur el-Kindî İmruülkays, *Dîvân*, thk. Abdurrahman el-Mistâvî (Beyrut: Dârü'l-Marîfe, 2004), 34. İlerleyen dipnotlarda İmruülkays'ın bu *divân*'ı, yayın yılı olan 2004 tarihi belirtilerek diğer *divân*'dan ayırt edilecektir; Musullu Abdullah Hasib, *İmruülkays Kaside-i Muallakasının Şerhi*, haz. Zehra Gözütok (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2021), 73.

Şair burada sevgilinin gözlerini muallâ ve rakîb¹⁹ oklarına benzetmiştir.²⁰ Beyitte şair, sevgilinin gözyaşlarını, onun aşkıyla perişan olmuş bir kalbin üzerine saplanan oklar olarak betimlemektedir. Şair, gözyaşlarını sadece bir duygusal ifade değil aynı zamanda aşğın kalbine işleyen ve derin yaralar açan bir ok olarak görmüştür. Dolayısıyla iki gözden süzülen yaş, kalbe saplanan oklara benzetilmiştir. Başka bir deyişle, gözyaşlarını aşğın kalbine isabet eden oklarla temsîlî hale getirmektedir. Yer verilen teşbih-i temsîlîde gözyaşlarının fiziksel etkisi, sevgilinin oluşturduğu duygusal acıya ve kederin derinliğine benzetilmektedir. Burada sevgilinin iki gözünden akan yaş, “iki ok” olarak tasvir edilmiş ve okların hedefi olarak bir kalp seçilmiştir. Bu temsîlî anlatım, aşkın veya ayrılığın acı verici ve belki de öldürücü etkisini somut bir şekilde dile getirmiştir.²¹

Hayal gücü ve tasvir, insanın derin hakikatlere ulaşmasını sağlayan araçlar olarak görülmüştür. Bu bağlamda mezkûr unsurlar belâgat ilminde önemli bir yere sahiptir.²² Mecazî temsiller, edebî metinlerin anlaşılmasında büyük bir etkiye sahip olmuş ve şiirin, Arap dilinin klasik dönemlerinden itibaren belâgatle ilişkisi kurulmuştur.²³ Şairlerin, anlamın derinliğini ortaya koymada ve belâgatın güzelliklerini ifade etmede örnekler verdiği bu şiirler, onların hayal güçleri ile gerçeklik arasında denge kurma becerilerini göstermektedir. Dolayısıyla bazı edebiyatçılar, bu temsîlî unsurları bilimsel ve hikmet dolu içeriklerle birleştirmiş, bazıları ise bunları hayalî unsurlar olarak nitelendirerek sadece birer eğlence aracı olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte mecazî temsillerin arkasında, edebî metinlerdeki hayal gücünün derinliği ve gerçekliğin bir yansıması olarak göze çarpan birtakım entelektüel başarılar da yatmaktadır. Bu temsiller, şairlerin hayal gücü ve derin anlamlarla dolu eserleri arasındaki güçlü bağı ortaya koyan önemli birer sanat örnekleridir.²⁴

2. İmruülkays'ın Divanında Teşbih-i Temsîlî Örnekleri

İmruülkays, -teşbih sanatı bağlamında- kasidelerinde somut ve soyut unsurları ustalıkla bir araya getiren seçkin şairlerindendir. Şairin, kendine özgü imgelerle oluşturduğu temsîlî teşbih örnekleri şiirlerinde fazlaca yer bulmaktadır. Şair özellikle kalp, diyar, kalıntılar, at ve gece gibi unsurlar üzerinden oldukça etkili bir benzetme sistematığı oluşturmuştur.

2.1. Kalbin Temsîlî Anlatımı

İbn Sellâm, teşbih-i temsîlî sanatının kullanımındaki güzellik nedeniyle²⁵ İmruülkays'ın şu şiirini övmüştür:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابَسًا لَدَى وَكْرَهَا الْعُتَابُ وَالْحَشْفُ الْبَالِي

"Sanki yuvalarındaki kuşların kalpleri; yaş halde (mutlu) taze parlak görünümlü hurma, kuru halde (üzgün) ise eski bozulmuş hurma gibidir."²⁶

Şiirde الْعُتَابُ kelimesiyle ifade edilen hurma, su dolu kırmızı yaş bir hurma iken; bozulmuş hurma, çekirdeği çıkmamış eski ve çürük bir hurmadır. İmruülkays'ın bu beyti üzerine yorum yapan bir diğer âlim ise İbn Reşîk'tir. O, İmruülkays'ı, iki farklı şeyi farklı iki şeye benzetmede öncü şair olarak tanıtmış ve şöyle

¹⁹ Câhiliye dönemi Arapları arasında yaygın olan bir kumar türü olarak bilinen meysir, “ezlâm” veya “aklâm” ya da “kudâh” olarak adlandırılan ve oka benzeyen tahta çubukların kullanıldığı bir oyun şeklinde oynanırdı. Bu çubuklar, üzerine farklı seçenekler yazılarak, bir işin başlangıcında yol göstermek amacıyla kullanılırdı. Oyunda yer alan on okun yedisi çeşitli hisselerle sahipken, geri kalan üç ok boş olurdu. Dolu yedi okun her birinin üzerine birden yediye kadar çentikler atılarak payları belirlenirdi. Bu oklar, hisselerine göre “fez, tev'em, rakîb, hils, nâfis, müsbil ve muallâ” olarak isimlendirilirdi. Bu oklar arasında en değerli olanı, yedi hisseye sahip olan “muallâ” okuydu. Tefik Fehd, “Meysir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/509.

²⁰ Kayravânî, *el-'Umde*, 1/277; Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *Kifâyetü't-tâlib fi nakdi kelâmi's-şâ'ir ve'l-kâtib*, thk. Mustafa Cevâd - Cemîl Sa'îd (Bağdat: Mecme'ü'l-İlm, 1956), 161; Tabâne, *Mu'cemü'l-belâgati'l-Arabiyye*, 634.

²¹ Bk. Muhammed Ahmed Berîrî, “el-Leyl ve'n-nehâr fi mu'allakati İmri'ilkays”, *el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme* 2/14 (1995), 27.

²² Hasan b. İsmail Abdürrezzâk, *Min kadâyâ'l-belâga ve'n-nakd 'inde Abdülkâhir el-Cürcânî* (Mısır: Câmî'atü'l-Ezher, 1981), 59-60.

²³ Bahâüddîn es-Sübkî, *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2003), 2/182-183.

²⁴ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 236-237; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*, 3/77-174.

²⁵ Ömer b. Ahmed el-'Akîlî, *Bugyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (b.y. Dârü'l-Fikr, ts.), 4/2014.

²⁶ İmruülkays, *Divân*, 2004, 139.

demıştır: “Teşbihin aslı, kâf ve benzeri harfler veya kâf ve benzeri kelimelerle bir şeyi bir şeye benzetmek iken, İmruülkays yuvalarındaki kuşların kalplerinin yaş (mutlu) hallerini kızıl ve parlak hurmaya; kuru (hüzünlü) hallerini ise eski ve bozulmuş hurmaya benzetmiştir.”²⁷ Şair, beytin ilk mısraındaki iki şeyi beytin diğer mısraındaki iki şeye benzetmiştir.²⁸ Beyitteki bu teşbih yöntemi diğer şairler nezdinde de kabul görerek takip edilmiştir.²⁹

Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) ise aynı beyit hakkında şöyle demıştır: “İmruülkays'ın bu beytini duyduğumdan beri bir beyitte iki teşbih inşad etmeyi istedim ve şöyle dedim:

كَأَنَّ مَثَارَ النَّعِيمِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافِنَا لَيْلٌ تَحَاوَى كَوَاكِبَهُ

*Sanki tepemizde uçan tozlar ve (ellerimizde salladığımız) kılıçlar, yıldızları peşi sıra kayan gece gibiydi.*³⁰

*Tozu geceye, kılıçları ise yıldızlara benzettim ki bu teşbihteki asıl gayem mübâlağa ve ihtişamdır.*³¹ Şair; benzerliği, yükselen tozun geceye benzetilmesi ile kılıçların yıldızlara benzetilmesi arasında kurar. Beşşâr, savaş meydanındaki toz bulutunu gecenin karanlığına, kılıçların parıltısını ise yıldızlara benzetir.³² Beyitteki her iki unsur, savaştaki ihtişam ve şiddeti mübâlağalı bir şekilde göstermek amacıyla kullanılmıştır.³³ Şair, “tozun geceye”, “kılıçların yıldızlara” olan benzerliğini detaylandırmak suretiyle teşbih-i temsîlî örneği oluşturmuştur.

Şair yukarıdaki beyitte, kuşların kalplerindeki yaşlık ve kuruluk ile yaş hurma ve bozulmuş kuru hurma arasındaki zıtlığa atıfla teşbih yapmıştır. İmruülkays, beyitte kullandığı kelimeleri yaşlık ve kurulukla ilgili bir anlam üzerinden vurgulamıştır. Nitekim günlük hayatta yaş veya kuru hurma görebilme ihtimali, kuru veya yaş bir kalp görebilme ihtimalinden daha yüksektir. Böylelikle İmruülkays, teşbih aracılığıyla okuyucuyu bilinmeyenden bilineye mükemmel bir şekilde aktarmıştır.³⁴ Şair, burada Araplar arasında iyi bilinen hurmayı kullanarak teşbihi ve anlatımı daha etkili kılmayı amaçlamıştır.³⁵

İmruülkays'ın beytinde yer alan teşbih-i temsîlî, şairin duygusal ögeler ve somut nesnelere üzerinden soyut bir durumu betimlemek amacıyla kullandığı güçlü bir sanattır. Kuşların kalplerinin diri veya ölü olma hali ise daha çok soyut bir duruma karşılık gelmektedir. Buradaki teşbihte, doğrudan zıt iki durum somutlaştırılarak kuşların kalplerindeki farklı duygusal haller temsîlî bir anlatımla ortaya konulmuştur. Başka bir ifadeyle beyitteki teşbih-i temsîlî, iki zıt durumun bir arada kullanılmasıyla oluşturulmuştur. Taze kızıl hurma, yaş ve canlı bir hali, dolgunluğu ve parlaklığı temsil ederken; bozulmuş hurma ise kuru, çürük ve canlılığını yitirmiş bir durumu sembolize eder. Şair, bu iki farklı hal üzerinden, kuşların kalplerindeki duygusal durumları somutlaştırmıştır. Yaş ve taze hurma; sevgi, neşe veya hayat dolu bir durumu ifade ederken, bozulmuş hurma ise duygusal bir çöküşü, üzüntüyü ya da kalbin hissizleşmiş ve körelmiş halini temsil etmektedir. Burada şair, canlılık ve çürüme arasındaki bu zıtlıkla, kalbin iki uç halini etkili bir şekilde betimlemiştir.

2.1.1. Beyitteki Teşbih-i Temsîlî ve Kalp-Meyve Benzetmesi

Beyitte, kuşların kalplerinin hurmalara benzetilmesi, belâgat açısından son derece güçlü bir teşbih-i temsîlî örneğidir.³⁶ Şair, kalbi somut bir nesne olan hurmaya benzeterek, kalbin farklı hallerini daha kolay

²⁷ Kayravânî, *el-Umde*, 1/290.

²⁸ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-'Askerî, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şi'r*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 250; Ebü'l-Feth el-Abbâsî, *Me'âhidü't-tensîs 'alâ şevâhidi't-Telhis*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2/30.

²⁹ Celâlüddîn es-Süyûtî, *Şerhu şevâhidi Mugni'l-lebîb* (Bahreyn: Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, 1966), 1/344; Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, 1994), 3/285; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr* (Suudi Arabistan: Câmî'atü Ümmülkurâ, 2005), 1/463.

³⁰ Ebü Muhammed el-Halebî İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 248.

³¹ Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, 248; Ebü Muhammed Kâsım b. Ali b. Muhammed el-Harîrî, *Makâmâtü'l-Harîrî*, thk. Ahmed Abdüsselâm et-Tîbî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 2011), 2/189.

³² Ebü Yakub Sirâcuddîn es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 337.

³³ Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, 248.

³⁴ Muzfir b. el-Fadl el-'Alevî, *Nadrâtü'l-iğrîd fi nusratî'l-karîd*, thk. Nuhâ 'Ârif el-Hasen (Şam: Mecma'u'l-lügati'l-'Arabiyye, 1976), 26.

³⁵ Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, 248.

³⁶ Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 192.

anlaşılır hale getirmiştir. Taze hurmanın dolgunluk ve parlaklığı, kalbin canlılık ve duygusal yoğunluğunu temsil ederken, bozulmuş hurma ise kalbin yaşadığı yıpranma ve körelmeyi ifade eder. Burada şair, kalp ile meyve arasındaki ilişkiyi, yaşam döngüsü üzerinden kurmuş gibidir. Meyvenin tazelik ve dolgunluğu bir kalbin sevgi ve yaşam dolu haliyle benzeşirken, çürüme ve bozulma hali ise kalbin yaşadığı zorluklar sonucu körelmesi ya da katılaşmasıyla özdeşleştirilmiştir.³⁷

2.1.2. Beyitteki Teşbih-i Temsîlinin Duyusal ve Görsel Katmanları

Beyitte yer alan taze ve bozulmuş hurma imgeleri, duyusal ve görsel olarak okuyucunun zihninde canlı bir resim oluşturur. Taze hurma, parlak kırmızı rengi ve dolgun yapısıyla canlı bir imge sunarken; bozulmuş hurma, çürümüş ve içi boşalmış haliyle olumsuz bir duyguyu belirtir. Şair, bu imgelerle kalbin farklı hallerini anlatırken, okuyucunun hem görsel hem de duyusal algılarına hitap etmektedir. Taze hurma, sevinç, umut ve canlılık gibi olumlu duyguları uyandırırken, bozulmuş hurma ise üzüntü, kayıp ve yıpranmayı çağırır. Bu imgeler üzerinden şair, kalbin zamanla nasıl değişip körelebileceğini veya canlılığını yitirebileceğini de ima eder. Kalp de -zamanla değişen hurma gibi- ya canlılığını korur ya da içten içe bozulur veya kurur. Buradaki teşbih-i temsîlîyle yalnızca duyusal hallere değil insanın hayat döngüsüne de atıfta bulunulmuştur.

2.1.3. Beyitteki Teşbih-i Temsîlinin Anlam ve Belâgat Derinliği

Beyitteki teşbih-i temsîlî, belâgat açısından incelendiğinde, kelime seçimindeki özen ve imgeler arasındaki uyum dikkat çeker. Şairin bu teşbih-i temsîlî aracılığıyla insanın ruh halini de yorumladığı söylenebilir. İmruülkays, bu teşbihi kullanarak aynı zamanda okuyucunun kendi duygusal dünyasında bir yolculuğa çıkmasını sağlamıştır. Nitekim zamanla hurmaların yapısında meydana gelen değişim aslında hayatın farklı evrelerini ve duygusal deneyimlerin zıtlıklarını tasvir etmektedir. Beyitte kullanılan teşbih-i temsîlî, duygusal zıtlıkları ve kalbin farklı hallerini etkileyici bir şekilde ifade etmiştir. Şair, taze ve bozulmuş hurma imgeleri üzerinden kuşların kalplerinin değişken hallerini somutlaştırarak, bu duygusal deneyimi okuyucuya güçlü bir edebî sanatla sunmuştur.³⁸ Bu teşbih-i temsîlî, belâgat açısından derin anlamlar taşıyan, duyusal yoğunlukla dolu bir teşbih olmanın yanı sıra kuşların kalplerinin iki zıt halini de etkili bir şekilde yansıtmaktadır.³⁹

2.2. Ayrılık Acısının Temsîli Anlatımı

Ayrılık acısıyla ilgili ele alınan örnekte İmruülkays, içerisinde bulunduğu durumu duygularıyla iç içe geçirerek betimlemiştir. Böylelikle anlatımı daha güçlü hale getirmiştir. Şair, kendisini ağlatan bir ayrılık sahnesi inşad eder ve betimlediği sahnede sanki acı kavunun önündeymiş gibi bir görsel sunar. Nitekim acı kavun, gözleri yaşartacak bir etkiye sahiptir. Buradan hareketle şair, ev halkının ayrılığından dolayı gözünden akan yaşları, acı kavunla ilişkilendirir:

كَأَنِّي غَدَاةَ الْبَيْنِ يَوْمَ تَحْمَلُوا لَدَى سِمَاتِ الْحَيِّ نَاقِفٍ حَنْظَلٍ

“Sanki ayrılık sabahında, göç ettikleri gün kavak ağaçlarının altında, acı kavun kazıyıcısı (çekirdeklerini çıkararak) gibiydim.”⁴⁰

Beyitte yer alan teşbih-i temsîlî, İmruülkays’ın şiir ve edebî sanatların kullanımı konusundaki ustalığını gözler önüne sermektedir. İmruülkays; şiirinde ayrılık, göç ve özlem gibi temaları işlerken –tasvir aracılığıyla- duyusal bir yoğunluk oluşturmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla somut nesnelere üzerinden bir teşbih kurgulamıştır. Bu somut nesnelere arasında yer alan “ayrılık”, “göç”, “kabile”, “acı kavun” ve “kavun

³⁷ Ebû Muhammed ed-Dabbî b. Vekî, *Kitâbü'l-Münşif li's-sârik ve'l-mesrûk minh* (Bingâzi: Câmi'atü Kâr Yûnis, 1994), 151; Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, 192.

³⁸ Yahya b. Hamza el-Müeyyed Billâh, *et-Tırâz li esrâril-belâga ve ulümü hakâiki'l-'icâz*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2007), 1/184.

³⁹ Ebû'l-'Abbâs Sa'leb eş-Şeybânî, *Kavâ'idu's-şi'r* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1995), 37.

⁴⁰ İmruülkays, *Divân*, 2004, 23.

kazıyıcı" gibi ifadelerle ayrılıktan duyulan üzüntü arasında teşbih-i temsilî aracılığıyla duygusal bir ilişki kurulmuştur.⁴¹

2.2.1. Beyitteki Teşbih-i Temsilî ve Ayrılık-Acı Kavun İlişkisi

İmruülkays, şiirinde ayrılığı "acı kavuna", bu acıyı çeken ise "acı kavun kazıyıcısına" benzetir ve bunu temsilî bir şekilde kurgular.⁴² Buradaki "acı kavun" ifadesi hem tat anlamında bir acılığı hem de ruhsal olarak ayrılığın acısını temsil eder. "Kazıyıcı" ifadesi ise bu acının bizzat hissedilmesini ve derinlemesine yaşanmasını ifade eder. Buradaki duygusal öğeler, somut nesnelere ayrılığın soyut acısını birleştirerek güçlü bir temsilî teşbih meydana getirmiştir. Buradaki teşbih-i temsilîde İmruülkays, kelime seçimini bilinçli ve özenli bir şekilde yapmıştır. Her bir kelime, duygusal bir tecrübeyi çağrıştırmakla birlikte ayrılığı ve bu süreçte yaşanan acıyı daha da derinleştirmektedir. Beyitteki "ayrılık sabahı" ile başlayan teşbih, o anın duygusal yoğunluğunu "göç ettikleri gün" ifadesi ile daha da pekiştirmiştir. Kabile, göç eden topluluğu temsil ederken, "kavak ağaçları" gibi somut unsurlar, ayrılığın gerçekleştiği sahneyi zihinde canlandırmaktadır.

2.2.2. Beyitteki Teşbih-i Temsilînin Edebî ve Duyusal Boyutu

Teşbih-i temsilî, sadece soyut bir düşünce ya da duyguyu somutlaştırmakla kalmaz, aynı zamanda duygusal öğeler arasındaki bağı güçlendirir. Beyitte "acı kavun kazıyıcısı" olarak betimlenen özne, ayrılığın verdiği acının derinliğini ve bu acının bedensel ve ruhsal olarak hissedilişini temsil eder. İmruülkays, burada sadece bir ayrılığı değil aynı zamanda bu ayrılığın insanda bıraktığı derin izleri, bedensel bir acıya benzeterek vurgular. Kavun kazıyıcısının acıyı hissetmesi gibi şair de ayrılık acısını derinlemesine hissetmiştir.⁴³ Nitekim burada "kazıyıcı" figürü, zor ve rahatsız edici bir eylemi temsil ederken; acı kavun, hayatın acı yönlerini temsil etmektedir. Betimlenen mecazî yapı, ayrılığın verdiği zorluğu, bireyin ruh ve bedeninde derin izler bırakan bir deneyim olarak sunar. İmruülkays, şiirinde duygusal ilişkilere yer vererek ayrılık ve acı gibi soyut kavramları somutlaştırmakta, bu sayede okuyucunun zihninde hem görsel hem de duygusal bir imge oluşturmaktadır.⁴⁴

2.2.3. Beyitteki Teşbih-i Temsilînin Anlam ve Belâgat Derinliği

Teşbih-i temsilî, belâgat açısından değerlendirildiğinde, duygusal kelimelerin uyumu ve seçimi, metnin sanatsal değerini artıran bir unsurdur. "Ayrılık", "göç", "kazıyıcı", "acı kavun" gibi kelimeler arasındaki duygusal ve somut ilişki, teşbihin anlamını pekiştirirken, bu kelimeler arasındaki uyum, okuyucunun zihninde bir bütünlük ve akıcılık meydana getirmiştir. İmruülkays, burada belâgat açısından sadece bir teşbih yapmakla kalmamış aynı zamanda bu teşbihi temsilî bir yapıya dönüştürerek, anlamın çok katmanlı bir şekilde aktarılmasını sağlamıştır. Şair; göç ve ayrılık temasını işlerken, doğal ve dokunulabilir nesnelere üzerinden bir dil kurmuştur. Bu da onun şiirine duygusal bir zenginlik katarken, teşbih-i temsilînin daha etkili bir şekilde hissedilmesini sağlamıştır. İmruülkays'ın teşbih-i temsilî ile oluşturduğu bu yapının, Arap belâgatının en güzel örneklerinden biri olduğu söylenebilir. Bununla birlikte şairin, şiirlerinde hayal gücü ile gerçeklik arasında nasıl bir denge kurduğunu da gözler önüne sermektedir.⁴⁵

2.3. Gecenin Temsilî Anlatımı

İmruülkays, sıkıntılı anlarını tasvir ettiği beyitlerde ise gecenin uzunluğunu ve zorluğunu, sabahı beklerken çektiği sıkıntıları, intikam alma ve kaybettiği krallığını elde etme arzusunu anlatmaktadır. Şair, bu beyitlerdeki betimlemelerini işitsel ve görsel imgeler arasında bir denge kurarak oluşturmuştur. Şair

⁴¹ Berîrî, "el-Leyl ve'n-nehâr fi mu'allakati İmri'ilkays", 20-21.

⁴² Ebû Osman el-Leysî el-Câhiz, *el-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 2/325; Ebû Zekeriyâ el-Hatib et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kasâidi'l-aşr* (b.y. İdâratü't-Tıbb'ati'l-Münîriyye, 1352), 7; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. İsmâ Şakyû (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 2/327.

⁴³ Ebû Bekir el-Enbârî, *Şerhu'l-kasâidi's-seb'î't-tivâli'l-Câhiliyye*, thk. Abdüsselâm Harun (Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 23.

⁴⁴ Bk. Sefa Kazım Mekki, "Vasfû'd-dümû' beyne İmri'ilkays ve Zi'r-rumme", *Vizâratü's-Sakâfa* 43/4 (2016).

⁴⁵ Mekki, "Vasfû'd-dümû'", 5,10.

aşağıdaki dizelerinde teşbih-i temsîlîyi bir belâgat sanatı olmanın ötesine geçirmiş ve duyguları derinlemesine işlemiştir:

وليل كموج البحر أرخى سدوله علي بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبيه وأردفت أعجازاً وناءً بكلكل
ألا أيها الليل الطويل ألا انجل بصبح، وما الإصباح منك بأمثل

“Nice geceler vardır ki (aşkın elemelerine sabredip etmeyeceğimi anlamak için) üzerime türlü türlü gam ve kederle deniz dalgaları gibi kalın perdelerini indirdi,⁴⁶

(Dalgalarının) Boyunu ileri doğru uzattığında ve göğsünü genişlettiğinde, gövdesini de ağırca hareket ettirip (sürekli) gerildiğinde geceye dedim ki:

Ey uzun gece! Bitip de yerini sabaha bıraksana! Gerçi sabah da senden daha iyi değil ya!”⁴⁷

Şair, yaşadığı psikolojik durumu mecazî ve görsel imgeler kullanarak betimlemektedir. Geceyi; şiddetli dalgalar, aşırı yoğun karanlık ve bu karanlığın sürekliliği ile tasvir etmektedir. Öte yandan sonu gelmez sıkıntılı bir halin tasviri için de örtü ve perde metaforlarını kullanmıştır. Gecenin uzunluğunu ifade etmek için ise acı dolu sıkıntıların detaylı tasvirlerine yer vermiştir. Şaire göre gece, bitmek bilmeyen bir uzunluk, zorluk ve yavaşlığın ardından son bulmaktadır.⁴⁸

İlk beyitte gece, bir deniz dalgası gibi şairin üzerine örtülerini sermektedir. Bu teşbih-i temsîlî, şairin gecenin karanlığında sıkıntı ve dertlerle kuşatıldığını ifade etmektedir. Gece, adeta şairin zihnindeki tüm dertleri temsil eden bir örtü gibi tasvir edilmiştir. Deniz dalgalarının sürekli ve yorucu hareketleri ise gecenin getirdiği sıkıntıların sonsuzluğunu ve ağırlığını somutlaştırmıştır. Burada gece ile deniz dalgaları arasındaki benzetme ilişkisi, şairin dalgalı ruh halini daha etkileyici bir şekilde ifade etmiştir. Dalgaların sürekli hareket etmesi gibi şair de gecenin getirdiği sıkıntılarla boğuşmakta, onlardan kaçamamakta ve sürekli bir sınımayla karşı karşıya kalmaktadır.⁴⁹

İkinci beyitte gece, insan gibi tasvir edilerek kişileştirilmiştir. Gece sanki vücudunu esneterek uzanıyor ve ağırlaşıyor gibi betimlenmiştir. Buradaki teşbih-i temsîlî, gecenin şair üzerinde bıraktığı ağırlık ve yorgunluğu anlatmaktadır. Şairin, geceyi “gerilme” ve “ağırlaşma” imgeleriyle tasvir etmesi, anlatımı daha somut hale getirmiştir. Bu benzetme, geceyi sadece karanlık bir zaman dilimi olmaktan çıkararak, şairin ruhsal dünyasına ve yaşadığı baskıya dair somut bir figür haline getirir. Gece, ağırlaşarak şairin üzerine çökmekte ve onu iyice bunaltmaktadır.⁵⁰

Son beyitte şair geceyle konuşmaktadır. Gece, şairin yaşadığı sıkıntıları temsil ederken, sabah ise -bir ferahlık getirmek yerine- bu sıkıntıların bitmeyeceğini ima etmektedir. Şair, gecenin sona ermesini isterken, sabahın da kendisine bir rahatlık getirmeyeceğinin farkındadır. Dolayısıyla gece ile sabah arasında sıkıntılardan kurtulma açısından bir fark olmadığı ifade edilmiştir. Şiirdeki teşbih-i temsîlîde, gece ve sabah arasındaki zıtlık kullanılarak şairin ruh halindeki umutsuzluk ve sıkıntıya dikkat çekilmiştir. Gece, uzun olması ve içerisinde sıkıntılar barındırması yönüyle adeta bir cezalandırıcı olarak tasvir edilmiştir. Sabah ise şair için bir umut getirmemekte aksine benzer sıkıntıları temsil etmektedir. Gece ve sabah karşıtlığı kullanılan bu beyitte, şairin karamsarlığı daha belirgin hale getirilmiştir. İlk beyitte gece, deniz dalgalarına benzetilmiştir. Serdedilen teşbih; gecenin karanlığını, getirdiği zorlukları ve şiddetli dalgaları adeta insanı saran ve kurtulmasına imkân tanımayan bir örtü gibi anlatır. İkinci beyitte ise gece, bir insan gibi tasvir edilmiştir. Buradaki teşbih-i temsîlî, geceyi soyut bir zaman diliminden çıkararak somut ve etkileyici bir figür haline getirmiştir.

⁴⁶ Hasib, *İmruülkays Kasîde-i Muallakasının Şerhi*, 103.

⁴⁷ İshâk b. Mirâr Ebû ‘Amr eş-Şeybânî, *Şerhu'l-Mu'allakâti't-tis'*, thk. Abdülmecîd Hemû (Beirut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 2001), 115; İbn Hucur el-Kindî *İmruülkays, Dîvân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 18; a.mlf, *Dîvân*, 2004, 15; Hasibe Ergin, *İmruülkays Kasîde-i Muallakasının Şerhi* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 59.

⁴⁸ Berîrî, “el-Leyl ve'n-nehâr fi mu'allakati İmri'ilkays”, 28.

⁴⁹ Ebû İshâk İbrahim el-Ensârî el-Kayravânî, *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb* (Beirut: Darü'l-Ceyl, ts.), 3/803.

⁵⁰ Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'ç*, 59.

2.3.1. Beyitteki Teşbih-i Temsîlinin Anlam ve Belâgat Derinliği

Yukarıda incelenen beyitler, teşbih-i temsîlî açısından oldukça güçlü örneklerdir. Şair, geceyi bir deniz dalgasına benzeterek çektiği sıkıntıları somutlaştırmıştır. Şair, gecenin karanlığının getirdiği sıkıntıları deniz dalgalarının yorucu ve sürekli hareketiyle ilişkilendirmiştir. Diğer taraftan gece ve sabah arasındaki zıtlık, şairin sıkıntılarında kurtulamayacağını ve karamsarlığını yansıtır. Teşbih-i temsîlî, bu beyitlerde hem geceyi hem de sabahı duygusal bir şekilde betimleyerek şairin yaşadığı ruhsal durumun derinliğini gözler önüne sermektedir.⁵¹ Beyitlerdeki teşbih-i temsîlîler hem görsel hem de işitsel imgeler üzerinden okuyucunun duyusal dünyasına hitap etmektedir. Şair, deniz dalgalarının gece boyunca tekrarlayan hareketlerini, zihninde dolaşıp duran sıkıntılar olarak tasvir etmiştir. Gece, şairin sıkıntılarla dolu ruh halini somutlaştıran bir mecaz haline gelirken, şairin gecenin üzerine çöken ağırlığını hissetmesi de anlatımı duyusal bir tasvire dönüştürmüştür. Beyitte kullanılan teşbih-i temsîlî, şairin geceyle olan mücadelesini derin bir anlam katmanına taşımıştır. Şair, geceyi önce bir deniz dalgasına, sonra bir insan figürüne benzeterek onu, üzerindeki hem fiziksel hem de ruhsal ağır bir yük olarak betimlemiştir. Bu belâgat sanatı, şairin sıkıntılarını ve umutsuzluğunu daha etkileyici bir şekilde anlatmasına yardımcı olmuştur. Teşbih-i temsîlî, burada sadece bir benzetme değil aynı zamanda şairin yaşadığı duygusal karmaşayı derinleştiren bir anlatım aracıdır. İmruülkays bu beyitlerinde sıkıntılarını, deniz dalgaları ve ağırlaşan gece figürüyle somutlaştırarak, okuyucunun hem görsel hem de işitsel duyularına hitap eden zengin bir betimleme sunmuştur.

2.4. At ve Kahramanlığın Temsîlî Anlatımı

İmruülkays'ın atını tasvir ettiği beyitlerde, benzetmelerin estetik açıdan daha vurgulu ve keskin olduğu görülür. At tasvirleri, İmruülkays'ın şiirlerinde hem kahramanlığı hem de doğaya olan derin bağlılığı simgeler. Şair, atı tasvir ederken sadece fiziksel bir varlığı betimlemekle kalmaz aynı zamanda kahramanlık ve güç imgelerini de işler. Buradan hareketle benzetme üslubunun şiirlerdeki at tasvirlerinin daha iyi anlaşılmasına imkân tanıdığı söylenebilir. İmruülkays, atını tasvir ederken şu betimlemelerde bulunmuştur:

وَقَدْ	أَعْتَدِي،	وَالطَّيْرُ	بِي	وَكُنَّا نَحْمَا	بِمَسْجَرِ	قَيْدِ	الأوَابِدِ	هَيْكَلِ
مِكْرٍ	مِقْرٍ	مُقْبِلٍ	مُدْبِرٍ	مَعَا	كَجَلْمُودِ	صَخْرٍ	حَطَّةِ السَّيْلِ	مِنْ عَلِيٍّ
كُمَيْبٍ	يُرْلُ	الْبُدِّ	عَنْ	حَالِ	كَمَا	رَلَّتْ	الصَّفْوَاءُ	بِالْمُتَمَتِّلِ
عَلَى	الدَّبْلِ	جَيْشِ	كَأَنَّ	اهْتِرَامُهُ	إِذَا	جَاشَ	فِيهِ	حَمِيُهُ
مَسْحٍ	إِذَا	مَا	السَّابِحَاتِ	عَلَى	أَتْرَنَ	العُبَارَ	بِالكَدِيدِ	المُرْكَلِ
يُرْلَ	العُلَامِ	الحَيْفِ	عَلَى	صَهْوَاتِهِ	وَيُلْوِي	بِأَثْوَابِ	العَنِيفِ	المُنْمَقَلِ
دَرِيرٍ	كَخُدْرُوفِ	الوَلِيدِ	أَمْرُهُ	تَنَائِعِ	كَفِّيهِ	بِحَيْطِ	مُوصَلِ	
لَهُ	أَيْطَلَا	ظَفِي	وَسَاقَا	نَعَامَةٍ	وَأَرْحَاءِ	سِرْحَانِ	وَتَقْرِبِ	تَنْفَلِ

"Sabahleyin kuşlar henüz yuvalarındayken, kaçan vahşi hayvanları ürküterek buldukları noktaya mihlayan, iri cüsseli, güçlü atım üzerinde ava çıkarım.

Atım ileri doğru tekrar tekrar atılarak ilerlerken ve gerektiğinde geri kaçarken süratle hareket eder. O, büyük bir kayanın, sel tarafından yukarıdan aşağıya sürüklenmesi gibi seridir.

⁵¹ Beyitler hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû 'Amr eş-Şeybânî, *Şerhu'l-mu'allakâti't-tis'*, 155-156.

Kestane kızılını çağrıştıran atımın (sirt etlerinin dolgunluğundan) sırtındaki keçe eyer, yağmurun kaygan bir zeminde kaydığı gibi kaymaktadır.

Atım, ordunun peşinden koşarken topuklar ile karnına dokunulduğunda öyle coşar ki heyecandan göğsünün hırıltısı kaynayan bir kazan fokurtusuna benzer.

Uçarçasına koşan güçlü atlar yorulduklarında yerden (sadece) tozu kaldırabilirken, benim atım yeni baştan hızlanarak toprakta (derin) iz bırakır.

Bu at koşerken hafif vücutlu çocuk sırtında tutunamaz düşer, hantal bir adamın ise büründüğü kıyafetler uçar.

Çocuğun sağlam ve uzun bir ipe geçirip süratle döndürdüğü firfir gibi (atımın) koşusundan bir ses çıkar ve onun gibi hafiflikle koşar.⁵²

Onun bir ceylanınki gibi iki böğrü, devekuşununki gibi iki uzun bacağı vardır. Bir kurt gibi birdenbire koşması, tilki yavrusu gibi hızla dört nala gitmesi vardır."⁵³

Yukarıdaki beyitler İmruülkays'ın meşhur muallaka kasidesinin bir parçasıdır. Metin belâgat bağlamında incelendiğinde şairin, atın bütüncül bir tasvirini yaptığı anlaşılmaktadır. Tüm metne hâkim olan at tasviri, beyitlerdeki ana temadır. Beyit, benzetme sanatı ve estetik noktasında incelendiğinde ana teması at olan betimlemelerde kullanılan benzetmelerin estetik güzellikler taşıdığı görülmektedir. Beyitlerin sözcüksel yapısı ele alındığında,⁵⁴ İmruülkays'ın kullandığı benzetmelerde derin belâgî anlamların hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Beyitlerin dili incelendiğinde çöl kavramlarının yanı sıra hayvanları tasvir eden betimlemelerin öne çıktığı görülmektedir.⁵⁵ Bu somut ve gözlemlenebilir imgeler, benzetme için temel oluşturan unsurlardır.

Şair, ilgili beyitlerde erken bir saatte kalktığını ve birçok niteliğe sahip atına bindiğini ifade etmektedir. At, hızla ilerlemekte, vahşi hayvanları yakalamakta ve hayvanlar, atın hızından dolayı kaçmaya fırsat bulamamaktadır.⁵⁶ Burada İmruülkays, ilk beyitte atın genel bir tasvirini sunmakta, ardından bu tasvirin ayrıntılarına inerek bazen teşbih-i temsîliye bazen de teşbih-i belîge başvurmuştur. Atın hızını, sağlamlığını ve çok yönlülüğünü bir kayanın sel tarafından sürüklenmesine benzetmiştir. Şair, atın sadece fiziksel özelliklerini değil aynı zamanda hareket kabiliyetini de tasvirlerle anlatır. Buna göre, ikinci beytin ilk yarısı; atın kuvvetinin, işlevselliğinin, saldırı ve savunma gibi bir dizi hareketin aynı anda gerçekleştirilmesini sağlayan özelliklerinin hoş bir tasvirini sunmaktadır. Şair, bu görüntüyü bir selin yüksek bir yerden aşağılara doğru sürüklediği büyük bir taşın kuvveti ve hızı ile mukayese ederek pekiştirmiştir. Daha sonra şair, bu atın besili ve kaslı olmasını, üçüncü beytin ilk yarısında sunmuş ve bu özelliği yağmurun üzerinden kaydığı sert ve pürüzsüz bir taşın görüntüsüyle betimlemiştir. Bu durum da anlatımı pekiştiren ve atın olumlu özelliklerini destekleyen bir unsur olmuştur. Şair; bu atın, dayanıklılık ve sert zeminde yürüme açısından diğer atlardan farklı olduğunu vurguladıktan sonra beşinci beyitte başka bir teşbihe geçerek atın enerji dolu olduğunu dile getirmiştir. Sanki atın karnında kaynayan bir enerji, göğsünde de ateşte kaynayan bir tencerenin sesi vardır. Altıncı beyitte, bu atla ancak özel bir süvarinin başa çıkabileceğini vurgulayan İmruülkays, böylelikle kendisinin diğer binicilerden daha bilgili ve deneyimli olduğunu ima etmekte ve kendisiyle gurur duymaktadır. Atını hafif bir binici ya da deneyimsiz bir süvariye layık görmeyen şair, kendisinin binicilik yeteneklerine vurgu yapan bir teşbih-i temsîlî ortaya koymaktadır. Diğer bir betimlemede şair; atın hızını, içinde ip sarılı bir topacın dönme hızına benzetir. At, bu sürekli hareketinde, bir çocuğun ipe sararak oynadığı topaç kadar hızlıdır. Şair, sekizinci beyitte dört adet belîğ teşbih kullanarak arzu ettiği ideal atın özelliklerini vurgulamıştır. Bu nedenle ideal hayvanların en belirgin

⁵² Hasib, *İmruülkays Kasîde-i Muallakasının Şerhi*, 127.

⁵³ İmruülkays, *Dîvân*, 53-59; Bk. Hasib, *İmruülkays Kasîde-i Muallakasının Şerhi*, 74; Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş-âri'l-Arab*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Mısır: Nahdatu Mısır, ts.), 135.

⁵⁴ Hasibe Ergin, *İmruülkays Kasîde-i Muallakasının Şerhi*, 74.

⁵⁵ Ebû 'Amr eş-Şeybânî, *Şerhu'l-mu'allakâti't-tis'*, 160; Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Me'âni'l-kebîr fî ebyâti'l-me'âni*, thk. Abdurrahman el-Yemânî - Sâlim el-Kernakvî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/24.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'* (Beirut: Dârü lhyai't-Turâsi'l-Arab, 2002), 63; Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî, *Nakdû's-şi'r* (Kustantiniyye: Matba'atü'l-Cevâhib, 1302), 58.

ve güzel özelliklerini ödünç alarak atını onlara benzetmiştir. Atın belini, zayıflıkta ceylanın beliyle; bacaklarını, uzunluk ve diklikte devekuşunun bacaklarıyla; koşusunu kurtla, hızlanmasını ise tilki yavrusuyla ilişkilendirmiştir.⁵⁷ Böylelikle ceylanın zayıflık, devekuşunun uzun ve dik bacaklara sahip olma, kurdun koşma ve tilki yavrusunun hız özelliğini atı için kullanmıştır.⁵⁸

2.4.1. Beyitteki Teşbih-i Temsîlinin Anlam ve Estetik Derinliği

İmruülkays, atını betimlerken sıkça teşbih-i temsîli sanatını kullanmaktadır. Bu sanat, atın hızını, çevikliğini ve gücünü daha somut ve görselleştirilebilir kılmak amacıyla detaylı benzetmelere başvurarak okuyucunun hayal gücünü harekete geçirir. Örneğin, atın ileri-geri hareketlerini ve saldırı-savunma özelliklerini selin bir kayayı sürüklemesine benzetir. Buradaki teşbih hem detaylı hem de işlevseldir. Nitekim atın sahip olduğu hız ve kuvvet şairin hayal dünyasında doğrudan bir doğa olayıyla ilişkilendirilmiştir. Yapılan benzetme, atın sadece fiziksel özelliklerini değil aynı zamanda savaş alanındaki manevra kabiliyetini de nitelendirmektedir. Öte yandan özellikle son beyitte geçen teşbihte şair, diğer hayvanların ayırt edici özelliklerini at ile ilişkilendirmek suretiyle arzu edilen ideal atın tasvirini ortaya koymaktadır. Şairin; atın bazı özellikleriyle ceylan, devekuşu, kurt ve tilkinin bazı özellikleri arasında benzerlik ilişkisi kurması, onun dili kullanmadaki ustalığına da işaret etmektedir. Betimlenen at, ceylan kadar zarif, devekuşu kadar uzun bacaklı, kurt kadar hızlı ve tilki kadar çeviktir.

Beyitlerde kullanılan teşbih-i temsîlilerin çoğu, doğrudan duyuşsal algılarla ilişkilidir. Örneğin, kayan bir taşın hızı ve gücüyle atın hızı arasındaki ilişki, okuyucunun duyuşsal dünyasında kolayca canlandırılabilir. Aynı şekilde şairin, atın kaslarını sert ve pürüzsüz bir taşla mukayese etmesi de etkileyici bir imge sunar. Söz konusu benzetmeler, okuyucunun yalnızca zihinsel bir resim oluşturmasını sağlamakla kalmaz aynı zamanda fiziksel dünyadaki deneyimlerini de harekete geçirir. Böylelikle atın hızı, dayanıklılığı ve çevikliği sadece bir betimleme olmaktan çıkarak adeta somut bir gerçeklik haline gelir. İmruülkays'ın teşbihi temsîli sanatını ustalıklı kullanması, onun edebî üslubunun en belirgin özelliklerinden biridir. Şair, atı anlatırken doğadaki çeşitli unsurlarla bağlantı kurar ve bu sayede okuyucuya güçlü bir edebî deneyim sunar. Örneğin, atın içindeki enerjinin kaynayan bir kazana benzetilmesi, onun sadece fiziksel değil ruhsal bir güce de sahip olduğu çağrışımı yapar. Bu benzetmeler, edebî açıdan atı, bir yönüyle sıradan bir varlık olmaktan çıkarıp mitolojik bir kahramana dönüştürmüştür. Böylece şairin atı adeta doğanın üstün ve efsanevi yeteneklerine sahip bir varlık haline gelmiştir.

2.4.2. Beyitte Kullanılan Teşbih-i Temsîlideki Belâgî İncelik

İmruülkays, atını tasvir ederken mitolojik unsurlara da yer vermiştir. At, bir süvari için ideal bir figür olarak sunulmuştur.⁵⁹ Şair, bu ideal atı betimlerken teşbih sanatını ustaca kullanmıştır. İmruülkays, atını tasvir ederken içerisinde efsanevi unsurları da barındıran bir benzetme yapmıştır. Tasvir edilen at, bir süvari tarafından arzu edilen üstün vasıflara sahiptir. İmruülkays, üstün mezyetlere sahip bu at imgesini sunarken teşbih-i temsîliye ve teşbih-i belîge başvurmuştur. Nitekim ilgili beyitlerde temsîli teşbihin, atın genel durumunu gerçekte olmayan, sadece hayal gücünde var olan bir görüntü ile canlandırmadaki sanatsal yönü ortaya çıkmaktadır. Beyitlerde kullanılan teşbih-i temsîliler, şairin belâgatteki ustalığına da işaret etmektedir. Özellikle son beyitte serdedilen teşbihlerin, atın fiziksel özelliklerini öne çıkararak okuyucuda derin bir anlam dünyası ve estetik algı oluşturmayı hedeflediği söylenebilir. Şair, bu niteliklerle atını sadece bir ulaşım aracı olarak değil ideal bir savaş arkadaşı ve kahramanlık sembolü olarak takdim etmiştir.

⁵⁷ Hasibe Ergin, *İmruülkays Kasîde-i Muallakasının Şerhi*, 74-75.

⁵⁸ Tebrîzî, *Şerhu'l-kasâidi'l-'aşr*, 39-42.

⁵⁹ Muhammed el-Müsta'simî, *ed-Dürrü'l-ferîd ve beytü'l-kasîd*, thk. Kâmil Süleyman el-Cibûrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2015), 1/274.

2.5. Sevgilinin Yüzünün Temsîlî Anlatımı

İmruülkays, bir şeyi iki şeye (sevgilinin yüzünün aydınlığını, meşaleye ve nuranî bir ışığa) benzetmenin en güzel örneklerinden biri olarak görülen bir teşbih-i temsîlî ortaya koymuştur. Şair şu beyitlerde sevgilisini vafetmiş, manevi ve fiziksel ışığı iç içe geçirerek onu methetmiştir:

تُضِيءُ الظَّلَامَ بالعِشَاءِ، كَأَمَّا مَنْارَةٌ مُنْسِي رَاهِبٍ مُتَبَيِّلٍ

"O, sevgili (yüzünün parlaklığı), inzivaya çekilen rahibin hücreesindeki kandil gibi gece karanlığının en zifiri vaktini aydınlatır."⁶⁰

İmruülkays, bu beyitte teşbih-i temsîlîyi sevgilinin güzellik ve zarafetine dikkat çeken incelikli ve etkileyici bir sanat olarak kurgulamıştır. Şair, sevgilinin yüzünün parlaklığını bir rahibin akşam vakti kullandığı meşaleye benzeterek onun ışığının zifiri karanlıkta bile çevresini aydınlattığını vurgulamıştır. Buradaki teşbih, şairin duygusal dünyasında sevgilinin yücelik ve eşsizliğini ifade etmektedir. Beyitteki teşbih, sevgilinin fiziksel güzelliğine ek olarak onun manevi ve ruhsal güzelliğinin de derinliklerine işaret etmektedir.⁶¹

2.5.1. Zıtlıktaki Ahenk: Karanlık ve Işık Metaforu

Beyitte yer alan teşbih-i temsîlî, karanlık ile ışık arasındaki zıtlık üzerinden metaforik olarak şekillenmektedir. Şairin bu benzetmesi, bazı edebî zenginlikler içermektedir. Nitekim karanlık genellikle bilinmezlik, korku ve belirsizliği simgelerken; ışık ise bilgelik, aydınlık, güzellik ve ilahi bir nitelik ile ilişkilendirilmiştir. Şair, bu teşbih-i temsîlî ile sevgilinin güzelliğini adeta ilahi bir ışık gibi vafeder. Öyle ki sevgilinin yüzü, karanlıkları delip geçen bir ışık kaynağı gibidir. İmruülkays'a göre, karanlığın en yoğun olduğu vakitte bile bu nurun parıldaması, sevgilinin güzelliğini başka herhangi bir güzellikle kıyaslanamayacak derecede farklı kılmaktadır. Şairin beyitte vurguladığı ve tasvirî bir anlatım olarak sunduğu "rahibin meşalesi" metaforu da oldukça dikkat çekicidir. Rahip, genellikle maneviyata olan derin bağlılığı ve inzivada geçirdiği hayatıyla bilinmektedir. Bu bağlamda rahibin meşalesi ise -imgesel olarak- yalnızca fiziksel bir aydınlatma aracı değil aynı zamanda manevi bir yol göstericidir. Rahibin, akşam vakti meşale yakması onun manevi yolculuğunu ve karanlıkta bile doğru yolu bulma arayışını simgelemektedir. Şair, burada meşale metaforu kullanarak, sevgilinin yüzünün parlaklığını hem fiziksel hem de manevi bir ışık olarak tanımlamaktadır.⁶² Sevgilinin ışığı, tıpkı rahibin derin bir manevi aydınlanma yaşadığı meşale gibi etrafına ışık saçarak hem fiziksel hem de ruhsal karanlıkları aydınlatmaktadır. Dolayısıyla bu teşbih-i temsîlî, sevgilinin sıradan bir güzelliğe sahip olmadığını aksine ilahi kaynağa dayalı bir nur taşıdığını ifade etmektedir.⁶³

2.5.2. Beyitte Kullanılan Teşbih-i Temsîlîdeki Belâgî İncelik

İmruülkays, beyitteki teşbih-i temsîlîyi son derece ince bir tarzda sunmuştur. Şair, sadece sevgilinin yüzünü bir ışık kaynağı olarak betimlemekle kalmamış aynı zamanda bu ışığın karanlığa olan üstünlüğünü vurgulamıştır. Örnekteki teşbih, sevgilinin güzelliğinin yalnızca fiziksel bir cazibe değil aynı zamanda ruhanî bir kaynak ve derinlik taşıdığına işaret etmektedir. Şair, sevgilinin yüzünü betimlerken zıt bir unsur olan "gecenin karanlığı" ifadesiyle teşbihi daha da güçlendirmiştir. Gece karanlığı, şairin tasvirinde hayatın en zor, en korkutucu ve en belirsiz anlarını temsil eder. Bu da sevgilinin güzelliğinin hem fiziksel hem de mecazî olarak ne kadar etkileyici olduğunu göstermektedir. Özellikle de karanlığın en şiddetli olduğu zaman diliminin öne çıkarılması; sevgilinin güzelliğini daha da yüceltmeyi amaçlamaktadır.⁶⁴ Zifiri karanlıkta bile sevgilinin ışığıyla her şeyin aydınlandığı fikri, bu teşbih-i temsîlîyi daha da etkili kılmıştır.

⁶⁰ İmruülkays, *Divân*, 2004, 46; Ergin, *İmruülkays Kasîde-i Muallakasının Şerhi*, 56.

⁶¹ Berîrî, "el-Leyl ve'n-nehâr fi mu'allakati İmri'ilkays", 24.

⁶² Ebû Bekr Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Şerhu'l-Mufaddaliyyât*, thk. Karlos Yakup Layel (Beyrut: Matba'atü'l-Âbâ', 1930), 882.

⁶³ Ahmet Ta'me Halebî, "Kiyemü cemâli'l-mer'e fi mu'allakati İmri'ilkays", *Akâdîmiyyetü Şemâli Ürubâ li'l-'Ulûm* 3/10 (2021), 69.

⁶⁴ Enbârî, *Şerhu'l-kasâidi's-seb'it-tivâl*, 67.

2.6. Taşiyabileceğinden Fazla Sorumluluk Üstlenmenin Kişideki Yıpratıcı Etkisinin Temsîlî Anlatımı

İmruülkays, kasidelerini teşbih-i temsîlî sanatıyla zenginleştirmiştir. Aşağıdaki beytin bu durumun en güzel örneklerinden biri olduğu ifade edilebilir:

كَلَانَا إِذَا مَا نَالَ شَيْئًا أَفَاتَ مَنْ يَجْتَرُّ حَرْثِي وَحَرْثَ نُهْرَلِ هُوَ

"İkimizden biri bir şey elde ettiğinde onu (çarçur ederse) ziyan eder. Toprağı ekerken iki kişilik emeği tek başına harcayan kimse de zayıf ve güçsüz düşer."⁶⁵

Beytin anlaşılabilmesi için bazı ifadelerle hangi mânâların kastedildiğini anlamak, beyitte işlenen teşbih-i temsîlînin analizini kolaylaştıracaktır. "حرت" kelimesi, toprağın ıslah edilmesi ve tohumların ekilmesi anlamına gelmektedir.⁶⁶ Diğer taraftan gayret ve kazanç mânâsında mecazen kullanılır. "احترات" ve "حرس" lafızları aynı mânaya delalet etmektedir.⁶⁷ "أفاته" ifadesi ise "onu ziyan etti" anlamına gelir. Buradan hareketle şair, benim ve senin gayretini heba eden kimse (kıymet bilmeyen) güçsüz bir hayat yaşamaya mahkûm olur diyerek beyti devam ettirmektedir. İmruülkays'ın bu beyti, Arap şiirindeki derin anlam katmanlarından birine işaret eder. Şair burada ilk anda akla gelen mânâdan daha derin bir mecazî anlatımı da ustalıkla kullanır. Beytin ilk kısmında geçen "إِذَا مَا نَالَ شَيْئًا أَفَاتَ" ifadesi, bir kişinin kazanç veya başarı elde ettikten sonra onu çarçur veya israf ederse zarar göreceği anlamına gelir. Şair bu ifadeyle bir kişiye taşıyabileceğinden fazla sorumluluk yüklemenin insan üzerindeki olumsuz etkisine de dikkat çeker. Beytin devamında geçen "Bizim tarlamızı (tek başına) süren kimse zayıflar, güçsüz hale gelir" ifadesi, tarlayı sürme eylemi üzerinden çalışma ve emeği temsil etmektedir. Toprağı işlemek ve ondan mahsul almak hem gerçek hem de mecazî anlamda, bireyin yaptığı işin karşılığını alması anlamına gelir. Burada dikkat çekici olan, bu işin tek bir kişiye yüklenmesidir. Oysaki şair, bir kişiye hem kendi emeği hem de başkasının emeğini yüklemenin o kişiyi yoracağını, zayıflatacağını ve nihayetinde güçsüz hale getireceğini ifade etmektedir.

2.6.1. Beyitteki Teşbih-i Temsîlînin Edebî ve Belâgî Boyutu

Beyitte, iki kişilik emek gerektiren işlerin bir kişiye yüklenmesi sonucunda bireyin zorluklarla karşılaşacağı ve bu yük altında tükenebileceği anlatılmaktadır. Şair burada, bir anlamda sosyal bir eleştiri de yapmaktadır. İki kişinin sorumluluğunu tek başına üstlenen bir bireyin, bu ağır yük altında yıpranacağını, kendi kazancından fazlasını harcayan birinin ise er ya da geç fakirleşeceğini mecazî bir anlatımla dile getirmiştir. Şairin, tarla sürmek gibi büyük çaba gerektiren bir işe dikkat çektiği bu beyitte, aslında iş bölümü ve emeği paylaşmanın önemine vurgu yapılmaktadır. Bu yapılmadığında bireylerin ne kadar fedakâr olursa olsun zayıf düşeceği ve çabalarının boşa gideceği belirtilmektedir. Beyitte İmruülkays; iş bölümü, emek, sorumluluk ve harcama konularını ele alırken aynı zamanda cömertlik ve israf arasındaki ince çizgiye de işaret etmektedir. Hem kazancından fazlasını harcamak hem de iki kişinin yapabileceği işi tek kişiye yüklemek, bireyi tüketen durumlar arasında sunulmuştur. Şairin bu anlatımla aynı zamanda toplumsal bir mesaj da vermeye çalıştığı söylenebilir. İmruülkays, beyitte emek ve toprağı işlemeyi özdeşleştirmiştir. Bu durum sadece fiziksel bir eylemi değil aynı zamanda sorumluluk ve çabayı simgelemektedir. Nitekim iki kişinin yapabileceği bir işin sorumluluğunu tek kişinin omuzlarına yüklemek kişiyi yıpratacaktır. Bu eylem, kişiye sosyal yaşamda gereğinden fazla sorumluluk yüklemenin o kişide meydana getireceği yıpratıcı etkiyle de ilişkilendirilebilir. Nitekim bir kişinin büyük bir tarlayı tek başına işlemesi mümkün olmadığı gibi günlük yaşamdaki sorumlulukları tek başına üstlenmek de sahibini

⁶⁵ İmruülkays, *Dîvân*, 2004, 53.

⁶⁶ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, "es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâh el-Arabiyye", thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr (Beyrut: Dârü'l-Melâyin, 1987), "h-r-s", 1/279; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, "Mu'cemü mekâyîsi'l-luga", thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Şam: Dârü'l-Fikr, 1979), "h-r-s", 2/49.

⁶⁷ Ebü'l-Feyz ez-Zebîdî, "Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs" (Mısır: Dârü'l-Hidâye, ts.), "h-r-s", 531-534; Reinhart Pieter Anne Dozy, "Tekmiletü'l-me'âcimi'l-Arabiyye" çev. Muhammed Selim ve Cemal el-Hayyât (Irak: Vizâratü's-Sakâfa ve'l-İ'lâm, 2000), "h-r-s", 3/123.

yoracaktır. İmruülkays, günlük hayattaki sıkıntı ve sorumlulukların paylaşıldıkça hafifleyeceğini ince bir üslupla ifade etmiştir. Beyitte şair, toplumsal ve ekonomik hayatta bireylerin tek başına ağır yükler altına girmesinin olumsuz sonuçlarını, iş bölümü ve sorumluluğu paylaşma gerekliliğini estetik bir biçimde dile getirmiştir.

2.7. Yağmurun Temsîlî Anlatımı

İmruülkays, yağmuru tasvir ettiği şu beytinde teşbih-i temsîlî sanatına yer vermiştir:

أصاح تَرَى بَرَقًا أُرِيكَ وَمِيضَةً كَلَمَعَ الْيَدَيْنِ فِي حَيٍّ مُكَلَّلٍ

“Ey dost! Şu yüksek ve tepesi taç gibi yuvarlak bulutta -ellerin ani hareketi gibi oynayan- şimşek çakışını görüyor musun? İşte ben sana onu gösteriyorum.”⁶⁸

Şairin yer verdiği ifadelerle hangi manâların kastedildiğini ortaya koymak, şiirin anlaşılmasını ve beyitte yer alan teşbih-i temsîlînin analizini kolaylaştıracaktır. “Ey dostum” anlamında kullanılan “أصاح” ifadesi, “يا صاحبي” ifadesinin kısaltılmış halidir.⁶⁹ “أَوْمَضَ الْبَرْقَ” ifadesi, yıldırımın çakması ve parlaması anlamına gelirken “الْحَيِّ”, ifadesi ise bulutların birbirine yaklaşarak yoğunlaşması sonucu ortaya çıkan görüntüyü betimlemektedir. “مُكَلَّلٍ” kelimesi ise bir nesnenin alttan bakıldığında taç gibi görüldüğü durumun tasviri için kullanılmıştır. Şair burada şöyle demektedir: “Ey dostum, yoğun bulutun içinde parlayan ve çakan yıldırımını gördün mü? Yıldırımın parıltısı, ellerin birbirine dokunup uzaklaşma hızına benzeyen bir şekilde bulutun içinde aniden ortaya çıkıyor.”⁷⁰ Burada şimşek, parlaklık ve ışık; mecazî anlamda kullanılmıştır. Şimşeğin parlaması hızlı ve çarpıcı bir olaydır. Bu da insanın dikkatini bir anda çeken kısa süreli bir etkiye sahiptir. Bu yönüyle tıpkı ellerin bir anda birbirine vurarak uzaklaşması esnasında oluşan ani ses ve hareket gibidir.⁷¹

2.7.1. Beyitteki Teşbih-i Temsîlînin Edebî ve Belâgî Boyutu

Beyitte İmruülkays, şimşek parıltısının dosta gösterileceğini vurgulamakta ve şimşeğin dikkat çekiciliğini öne çıkarmaktadır. Şimşeğin hızlı çakışı ve aniden parlaması, iki elin hızla birbirine vurulmasına benzetilmek suretiyle somut bir hareketle ilişkilendirilmiştir.⁷² Başka bir ifadeyle; bu hareket, şimşeğin parlaklığına benzetilerek temsîlî bir anlatım ortaya konulmuştur. Burada şimşeğin parlaması, görsel bir hadiseye benzetilerek anlatılmaktadır. Şimşek, gökyüzünde aniden belirip kaybolan, geçici ama dikkat çekici bir doğa olayıdır. Bu geçicilik ve parlaklık, okuyucunun gözünde canlı bir imge oluşturur. “Sana onun parlaklığını gösteririm” ifadesi, anlatıcının bu olağanüstü olayı paylaşma ve izleyiciye aktarma arzusunu dile getirmektedir. Beyitte, şimşeğin bu hızlı ve etkileyici parıltısına, kısa süreli güzellik ve görkemine dikkat çekilmiştir. Şimşeğin hızının, ellerin birbirine çarpılmasına benzetilmesinin anlatıma bir etkileycilik kattığı söylenebilir. İki elin hızla birbirine vurulması ile şimşeğin ani ve hızlı çakışı betimlenmektedir. Burada şimşeğin göz alıcı bir şekilde çakışı sadece görsel bir olaya değil aynı zamanda hareketli ve dinamik bir eyleme benzetilerek anlatılmaktadır.⁷³ Beyitte, bulutların birbirine değmesiyle şimşeğin ortaya çıkması tasvir edilmektedir ki bu durum da şimşeğin geçici ama görkemli etkisini pekiştirmektedir. Bulutların yoğunluğu sanki şimşeğin ihtişamını saklayan ve sonra bir anda açığa çıkaran bir örtü gibi anlatılmaktadır. Örtü açıldığında, şimşek tüm dikkatleri üzerine çekerek parıldamaktadır. Şair, şimşeği görsel bir olay olarak betimlemek ve edebî sanatları kullanmak suretiyle anlatımın gücünü artırmıştır.⁷⁴

⁶⁸ İmruülkays, *Divân*, 2004, 63.

⁶⁹ Abdülkâhir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe fî lübbi lübbâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 9/425.

⁷⁰ Ebû 'Amr eş-Şeybânî, *Şerhu'l-mu'allakâti't-tis'*, 171.

⁷¹ Bağdâdî, *Hazânetü'l-edebe*, 9/426.

⁷² Enbârî, *Şerhu'l-kasâidi's-seb'it-tvâl*, 100.

⁷³ Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, 73.

⁷⁴ Hasibe Ergin, *İmruülkays Kaside-i Muallakasının Şerhi*, 81.

2.7.2. Beyitteki Teşbih-i Tensîlînin Anlam Derinliği

Beyitteki teşbih-i tensîlî, şimşeğin doğada görülen ani etkisini ve gökyüzünde oluşturduğu görsel şöleni, hareket ve parlaklık imgeleriyle derinleştirmektedir. Şimşeğin aniden çakışı, eli hızla birbirine çarpma hareketine benzetilerek okuyucunun zihninde daha somut ve etkileyici bir tasvir oluşturulmuştur. Beytin anlatımında hem şimşeğin ani parıltısı hem de bulutların içindeki saklı güzellik okuyucunun hayal dünyasında güçlü imgeler oluşturacak şekilde betimlenmiştir. Nitekim bu tür beyitlerdeki teşbih-i tensîlî, anlatımı daha etkileyici ve canlı kılmak için sıkça başvurulan yöntemlerdendir. Şimşeğin çakması ile ellerin hızla birbirine vurulması arasındaki benzetme ilişkisi, şairin belâgat sanatındaki ustalığına da işaret etmektedir. Şair, bu imgelerle ve okuyucunun zihninde doğanın büyüleyici güzelliğini derinleştiren bir benzetmeyle anlatımı daha anlaşılır hale getirmektedir.⁷⁵

2.8. Savaşın Tensîlî Anlatımı

İmruülkays; Arap kültüründeki savaşları, teşbih-i tensîlî sanatını da kullanarak korkutucu ve tehditkâr bir biçimde tasvir etmiştir. Aşağıdaki beyit bu durumun önemli örnekleri arasında zikredilebilir:

أَيْقُنِي وَالْمَشْرِئِي وَمُضَاجِعِي وَمَسْتُونَةٌ زُرُقٌ كَأَنْيَابِ أَعْوَالِ

"Öldürebilir mi beni! Yanımda kılıcım yatarken ve sivri mızraklarım! Onlar adeta canavarların dişleri gibi keskin ve parlakken!"⁷⁶

Şair, savaş meydanındaki kılıçların parıltısını yıldızlara benzetmiştir. Bu unsur, savaşın şiddetini net bir biçimde ortaya koymak amacıyla kullanılmıştır. Şair, burada sadece bir benzetme yapmamış aynı zamanda savaş sahnesini canlandırarak, kılıç ve mızrakları sembolize ederek işlemiştir. Şair bu beyitte kılıç ve mızrakları gulyabanilerin keskin dişlerine benzetmiştir. Beyitteki betimlemede kılıç ve mızraklar, savaşta kullanılan araçlar olması ve sürekli hazır halde beklemesi yönüyle birer tehdit unsuru olarak kullanılmıştır. Gulyabaniler ise masal ve mitolojide dehşet verici ve yıkıcı varlıkları temsil etmektedir. Dolayısıyla şair, savaşın korkutucu yönünü vurgulamak ve savaş aletlerinin gücünü ifade etmek amacıyla onları gulyabanilerin dişlerine benzetmiştir.

2.8.1. Beyitteki Teşbih-i Tensîlînin Anlam Derinliği

Beyitteki teşbih-i tensîlîde şair, kılıç ve mızrakları sadece kesici silahlar olarak değil aynı zamanda bir canavarın (gulyabani) dehşet verici ve öldürücü dişlerine benzetmektedir. Şair, bu sayede savaş sahnesinin ne kadar korkutucu ve tehlikeli olduğunu mübalağalı bir şekilde betimlemektedir. Beyitte gulyabaniler, insanları yiyen devasa korkunç bir varlık simgesi olarak kılıç ve mızrakların yıkıcı gücünü temsil etmektedir. Şair, bu teşbihle kılıç ve mızrakların sadece sıradan silahlar olmadığını, aksine bir tehdit unsuru olan gulyabanilerin dişleri kadar korkutucu olduğunu vurgulamıştır. İlgili detaylandırma, savaşın kaotik ve dehşet verici atmosferini zihinlerde daha güçlü bir şekilde canlandırmaktadır. Kılıç ve mızraklar sadece savaşın öldürücü aletleri değil aynı zamanda bir korkunun sembolüdür.⁷⁷ Görüldüğü üzere burada teşbih-i tensîlî, savaşın korkutuculuğunu, ölümcüllüğünü ve kahramanın bu ortamda nasıl bir zorlukla karşı karşıya olduğunu etkili bir dille anlatmak için kullanılmıştır. Şair, bu teşbih ile savaşın ne kadar tehlikeli ve yıkıcı olduğunu vurgularken aynı zamanda savaşçının cesaretini ve meşakatlere karşı dimdik durduğunu da ifade eder. Beyitte, kılıç ve mızrakların bu şekilde tasviri, savaşın yıkıcılığını ve şiddetini yansıtmak için kullanılmıştır. Şair burada savaş betimlemesine ek olarak mitolojik korku aygıtlarını da sembolik bir biçimde kullanarak savaşın dehşetini -anlatımsal olarak- derinleştirmiştir.

Teşbih-i tensîlî sanatı, beyitte görsel ve duyuşal imgeler üzerinden okuyucunun hislerini harekete geçirmektedir. Gulyabanilerin keskin dişlerine benzetilen kılıç ve mızraklar hem savaşın ürkütücülüğünü vurgulamakta hem de okuyucunun zihninde bir görsel şaşkınlık meydana getirmektedir. Şair, silahların

⁷⁵ Halebî, *Kiyemü cemâli'l-mer'e fi mu'allakati İmri'ilkays*, 70.

⁷⁶ İmruülkays, *Divân*, 2004, 137.

⁷⁷ Ebû Sehl el-'Amîd ez-Zevzenî, *Kaşrû'l-fesr*, thk. Abdulaziz b. Nâsir (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006), 1/127.

keskinliğini ve tehlikesini hissî bir şeyle ilişkilendirerek savaşın dehşet verici yapısını adeta somutlaştırmıştır. Yapılan benzetme sayesinde savaş sahnesi sadece bir görsel tasvir olmaktan çıkarak okuyucunun duysal dünyasında iz bırakan bir unsur haline gelmiştir.⁷⁸ Şair, beyitte gulyabanilerin keskin dişleri ile savaş aletlerini karşılaştırarak savaş sahnesini daha etkileyici bir biçimde aktarmıştır. Dolayısıyla buradaki benzetmenin, savaşın tehlike ve yıkıcılığını ön plana çıkararak okuyucunun zihninde kalıcı bir izlenim bıraktığı söylenebilir.

İmruülkays'ın incelenen çeşitli beyitlerindeki teşbih-i temsîliler, okuyucunun hem görsel hem de duysal algılarına hitap eden güçlü imgeler oluşturmaktadır. Bu bağlamda teşbih-i temsîlî, özellikle soyut kavramları somut imgelerle birleştirerek anlamı derinleştiren edebî bir teknik olarak öne çıkmıştır.⁷⁹

Sonuç

Temsil ve teşbih, Arap edebiyatı ve özellikle belâgat ilmi açısından önemli kavramlardır. Bu kavramlar, edebî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması noktasında oldukça önem arz etmektedir. Temsil; bir olay, bir olgu ya da bir duygunun somut bir örnek üzerinden anlatılmasıdır. Teşbih ise bir şeyin, başka bir şeye benzetilerek ifade edilmesidir. Temsil ve teşbih, dilin ifade gücünü artırmak, soyut kavramları daha anlaşılır kılmak ve metinlere sanatsal bir derinlik kazandırmak amacıyla kullanılan edebî araçlardır.

İmruülkays'ın şiirlerinde teşbih-i temsîlî sanatı, Arap edebiyatında derin izler bırakmış bir anlatım biçimi olarak öne çıkmıştır. Şair; savaş, aşk, kahramanlık, doğa, zaman ve insan duyguları gibi temaları işlerken teşbih-i temsîlîyi ustalıklı kullanarak soyut kavramları somut imgelerle zenginleştirmiştir. Teşbih-i temsîlî sayesinde İmruülkays, okuyucunun zihninde canlı imgeler oluşturmuş, derin anlamları etkili bir şekilde iletmeyi başarmıştır. İmruülkays'ın betimlemelerinde sıkça kullandığı imgeler, onun şiirsel üslubunun ana unsurlarındandır. Şair, hem görsel hem işitsel imgelerle anlatımı zenginleştirerek soyut düşüncelerin algılanmasını daha kolay kılmıştır. Onun şiirlerinde teşbih-i temsîlî, yalnızca edebî bir süsleme aracı değil aynı zamanda duysal ve düşünsel dünyaya açılan bir kapı olmuştur.

İmruülkays'ın şiirlerinde teşbih-i temsîlîyi serdediş biçimi; Arap kültürü, toplumu ve edebiyatı üzerinde derin bir etki oluşturmuştur. Şairin eserlerinde kullandığı bu anlatım yöntemi, hem klasik Arap şiirine özgün bir soluk getirmiş hem de sonraki nesillerin şiir anlayışına yön vermiştir. Teşbih-i temsîlî yoluyla oluşturulan imgeler, şairin duysal ve düşünsel dünyasını daha anlaşılır kılarak Arap edebiyatında anlam ve estetik bütünlüğünü sağlamış ve bu sanatın Arap şiirindeki yerini kökleştirmiştir. Ayrıca İmruülkays, bu sanatı kullanarak Arap toplumundaki değerleri, kültürel unsurları ve toplumsal ilişkileri yansıtmış ve zenginleştirmiştir. Bu sanat, sadece İmruülkays'ın şiirlerinde değil Arap edebiyatının genelinde -günümüze kadar kullanılmakta olan- kalıcı izler bırakmıştır.

Ele alınan bazı örneklerde İmruülkays, sevgilinin yüzünün güzelliğini inzivaya çekilen bir rahibin gece vakti kullandığı, zifiri karanlıkta bile çevresini aydınlatan bir meşale olarak betimlemiştir. Ayrıca, ayrılık sabahı yaşadığı acıyı Ebucehil karpuzu oyan kişinin çektiği acıya benzetmiştir. Farklı bir beyitte ise şair, savaşın korkutucu yönünü simgeleyen kılıç ve mızrakları gulyabanilerin keskin dişlerine benzetmiştir. Aynı zamanda İmruülkays, mutluluk ve hüznü; kuşlar üzerinden, yaş hurma ve bozulmuş kuru hurma arasındaki zıtlığa atıfta bulunarak açıklamıştır. Bu durum da şiirlerindeki betimlemeleri daha anlaşılır, kalıcı ve somut hale getirmiştir. Böylelikle anlatıma da estetik bir boyut kazandırmıştır.

Teşbih-i temsîlî sanatı, soyut ve somutun iç içe geçtiği, duysal derinliklerin ve estetik imgelerin harmanlandığı bir ifade aracı olarak Arap şiirinin temel taşlarından biri haline gelmiştir. Temsîlî teşbihin hem edebî zevk hem de gerçek anlamlar taşıyan dilsel bir unsur olduğu görülmüştür. Bu yüzden, temsîlî ifadelerin edebî açıdan analiz edilmesi onların belâgat, anlam ve estetiğe nasıl hizmet ettiğini anlamada önemli bir adımdır. Bu bağlamda İmruülkays'ın teşbih anlayışının kendisinden sonraki şairlere etkisi, edebî akımlarla ilişkisi ve Arap edebiyatının anlam dünyasına katkıları gibi konular yeni araştırmalara konu

⁷⁸ Sekkâkî, *el-Miftâh*, 352.

⁷⁹ Ahmed Matar Atıyye, "Nadratün fi gazeli İmri'ilkays", *el-Cem 'ıyyetü'l-Arabıyyetü's-Suudıyye*, 22 (2002), 36.

edilebilir. Aynı zamanda İmruülkays'ın edebî üslubunun çağdaş şiir yorumlarına etkisi ya da diğer şairlerle karşılaştırılması gibi konuyu farklı yönleriyle ele alan yeni araştırmalara ihtiyaç vardır.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler.

Kaynakça

- Abbâsî, Ebü'l-Feth. *Me'âhidü't-tensîs 'alâ şevâhidi't-Telhis*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Abdürrezzâk, Hasan b. İsmail. *Min kadâyâ'l-belâga ve'n-nakd 'inde Abdülkâhir el-Cürcânî*. Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, 1042/1981.
- Abdürrezzâk, Hasan b. İsmail. *el-Belâgatü's-sâfiye fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1427/2006.
- 'Akîlî, Ömer b. Ahmed. *Bugyetü't-taleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 10 Cilt. b.y. Dârü'l-Fikr, ts.
- 'Alevî, el-Muzfir b. el-Fadl. *Nadratü'l-iğrîd fi nusrati'l-karîd*. thk. Nuhâ 'Ârif el-Hasen. Şam: Mecma'u'l-lügati'l-'Arabiyye, 1397/1976.
- Âmidî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, 1415/1994.
- 'Askerî, Ebü Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbü's-Sinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şî'r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1405/1984.
- 'Atîk, Abdülazîz. *İlmü'l-beyân*. Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1406/1985.
- Atıyye, Ahmed Matar. "Nadratün fi gazeli İmri'ilkays", *el-Cem'iyyetü'l-'Arabiyyetü's-Suudiyye* 22 (2002), 34-37.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb fi lübbi lübâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997.
- Berîrî, Muhammed Ahmed. "el-Leyl ve'n-nehâr fi mu'allakati İmri'ilkays". *el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme* 2/14 (1995), 19-35.
- Câhiz, Ebü Osman el-Leysî. *el-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.
- Cevherî, Ebü Nasr İsmail b. Hammâd. *"es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâh el-'Arabiyye"*. thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Melâyîn, 1408/1987.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrârü'l-belâga*. thk. Mahmud Şâkir. Kahire: Dârü'l-Medenî, ts.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî el-'asru'l-Câhilî*. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1416/1995.
- Desûkî, Muhammed b. 'Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî li-Sa'düddîn et-Teftazânî*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *"Tekmiletü'l-me'âcimi'l-'Arabiyye"*. çev. Muhammed Selim ve Cemal el-Hayyât 11 Cilt. Irak: Vizâratü's-Sakâfa ve'l-İ'lâm, 1421/2000.
- Durmuş, İsmail. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/553-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ebü 'Amr eş-Şeybânî, İshâk b. Mirâr. *Şerhu'l-Mu'allakâti't-tis'*. thk. Abdülmecîd Hemû. Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 1422/2001.
- Enbârî, Ebü Bekir. *Şerhu'l-kasâidi's-seb'î't-tivâli'l-Câhiliyye*. thk. Abdüsselâm Harun. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Ergin, Hasibe. *İmruülkays Kasîde-i Muallakasının Şerhi*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Fehd, Tevfik. "Meysir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/509-510. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Hafâcî, Ebü Muhammed el-Halebî İbn Sinân. *Sırrü'l-fesâha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1402/1982.
- Halebî, Ahmet Ta'me. "Kiyemü cemâli'l-mer'e fi mu'allakati İmri'ilkays". *Akâdîmiyyetü Şemâli Ürubbâ li'l-'Ulûm* 3/10 (2021), 57-79.
- Hamevî, İbn Hicce. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. thk. 'İsâm Şakyû. 2 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1425/2004.
- Harîrî, Ebü Muhammed Kâsım b. Ali b. Muhammed. *Makâmâtü'l-Harîrî*. thk. Ahmed Abdüsselâm et-Tîbî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1432/2011.

- Hasib, Musullu Abdullah. *İmruülkays Kasîde-i Muallakasının Şerhi*. haz. Zehra Gözütok. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2021.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhirü'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Himyerî, Ebû Saîd Neşvân. *"Şemsü'l-'ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm"*. thk. Hüseyin b. Abdillâh el-'Amrî vd. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Mu'âsır, 1420/1999.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *"Mu'cemü mekâyisi'l-luga"*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Şam: Dârü'l-Fikr, 1439/1979.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim. *el-Me'ânî'l-kebîr fi ebyâtî'l-me'ânî*. thk. Abdurrahman el-Yemânî - Sâlim el-Kernakvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984.
- İbn Vekî', Ebû Muhammed ed-Dabbî. *Kitâbü'l-Münsifli's-sârîk ve'l-mesrûk minh*. Bingâzî: Câmi'atü Kâr Yûnis, 1415/1994.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed. *Şerhu'l-Mufaddaliyyât*. thk. Karlos Yakup Layel. Beyrut: Matba'atü'l-Âbâ', 1349/1930.
- İbnü'l-Esrîr, Ziyâüddîn. *Kifâyetü't-tâlib fi nakdi kelâmi's-şâ'ir ve'l-kâtib*. thk. Mustafa Cevâd - Cemîl Sa'îd. Bağdat: Mecme'ü'l-İlm, 1376/1956.
- İmruülkays, İbn Hucur el-Kindî. *Dîvân*. thk. Abdurrahman el-Mistâvî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1425/2004.
- İmruülkays, İbn Hucur el-Kindî. *Dîvân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddin. *Ulûmü'l-belâga el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Hadîse, 1424/2003.
- Kayravânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1401/1981.
- Kayravânî, Ebû İshak İbrahim el-Ensârî. *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*. Cilt 4. Beyrut: Darü'l-Ceyl, t.s.
- Kazvînî, Hatîb. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi'l-'Ulûm, 1402/1980.
- Mekkî, Sefa Kazım, "Vasfû'd-dümû' beyne İmri'ilkays ve Zi'r-rumme". *Vizâratü's-Sakâfa* 43/4 (2016), 3-14.
- Kudâme, İbn Ca'fer el-Bağdâdî. *Nakdû's-şî'r*. Kustantiniyye: Matba'atü'l-Cevânib, 1885/1302.
- Kureşî, Ebû Zeyd. *Cemheretü eş'âri'l-Arab*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Mısır: Nahdatu Mısır, ts.
- Mübârek, Mâzin, *el-Mucez fi târihi'l-belâga*. Lübnan: Dârü'l-Fikr, ts.
- Müeyyed Billâh, Yahya b. Hamza. *et-Tirâz li esrâril-belâga ve ulûmü hakâiki'l-'îcâz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423/2007.
- Müsta'simî, Muhammed. *ed-Dürri'l-ferîd ve beytü'l-kasîd*. thk. Kâmil Süleyman el-Cibûrî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1437/2015.
- Sağdıç, Sedat. "Arap Dili ve Belâgatı Açısından Teşbîh-i Temsil ile İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil". *Abant İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2018), 139-153.
- Sa'leb, Ebû'l-'Abbâs eş-Şeybânî. *Kavâ'idü's-şî'r*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1406/1985.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Sirâcüddîn. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987.
- Serrâc, Muhammed Ali. *el-Lübâbü fi kavâ'idü'l-luga ve âlâti edebi'n-nahv ve's-sarf ve'l-belâga ve'l-'arûz ve'l-luga ve'l-mesel*. Şam: Dârü'l-Fikr, 1404/1983.
- Sübki, Bahâüddîn. *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi telhisi'l-Miftâh*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1423/2003.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Câmi'atü Ümmülkurâ, 1425/2005.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Şerhu şevâhidi Mugni'l-lebîb*. 2 Cilt. Bahreyn: Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, 1386/1966.
- Tabâne, Bedevî. *Mu'cemü'l-belâgati'l-Arabiyye*. Suudi Arabistan: Dârü'l-Menâra, 1409/1988.
- Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ el-Hatîb. *Şerhu'l-kasâidi'l-'aşr*. b.y. İdâratü't-Tıbbâ'ati'l-Müniriyye, 753/1352.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz. *"Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs"*. 15 Cilt. Mısır: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002.
- Zevzenî, Ebû Sehl el-'Amîd. *Kaşrû'l-fesr*. thk. Abdulaziz b. Nâsir. 2 Cilt (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006), 1/127.