



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

SAYI / ISSUE 2 - CİLT / VOLUME 29

ISSN: 1304-639X



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

**Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Firat University Journal Of The Faculty Of Theology**

e-ISSN 2757-5616

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024)

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Firat University Journal Of The Faculty Of Theology is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (550-600 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Articles contain an English title, abstract (550-600 words), keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

Yazarlar, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Authors publishing with Firat University Journal Of The Faculty Of Theology retain the copyright to their work but the legal responsibility of the articles belongs to the authors.

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin tüm giderleri Fırat Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of Firat University Journal Of The Faculty Of Theology are covered by the Firat University Journal Of The Faculty Of Theology. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

**Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,**

TR Dizin

EBSCO-Academic Search Elite

EBSCO-Academic Search Premier

EBSCO-Academic Search Ultimate

EBSCO-Academic Search Main Edition

EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEAS)

ERIH PLUS

DOAJ: Directory of Open Access Journals

ProQuest I Ulrich's Periodicals Directori

Atla Religion Database

İndeksleri tarafından taranmaktadır.

**Firat University Journal of Theology Faculty is indexed in**

TR Dizin

EBSCO-Academic Search Elite

EBSCO-Academic Search Premier  
EBSCO-Academic Search Ultimate  
EBSCO-Academic Search Main Edition  
EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEAS)  
ERIH PLUS  
DOAJ: Directory of Open Access Journals  
ProQuest I Ulrich's Periodicals Directori  
Atla Religion Database  
international indexes.

**EDİTÖRYAL İLETİŞİM/ EDITORIAL CONTACT**

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 23200, Merkez/Elazığ  
Fırat University Faculty of Theology, 23200, Merkez/Elazığ  
e-mail: [ilahiyatdergisi@firat.edu.tr](mailto:ilahiyatdergisi@firat.edu.tr) Tel: +90 424 237 00 00

**KAPSAM | SCOPE**

Sosyal ve Beşeri Bilimler, Dini Araştırmaları| Social and Human Sciences, Religious Studies

**PERİYOT | PERIOD**

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) | Biannually (30 June & 31 December)

**YAYIN DİLİ | LANGUAGE PUBLICATION**

Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

**YAYINCI / PUBLISHER**

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ, 23200, Türkiye  
Firat University, Faculty of Theology, Elazig, 23200, Turkey

**SAHİBİ / OWNER**

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR  
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye  
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazig, Turkey  
[vozdemir@firat.edu.tr](mailto:vozdemir@firat.edu.tr)

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER**

Dr. Öğr. Üyesi Emine ERDOĞAN MARSAK  
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye  
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazig, Turkey  
[emineerdogan@firat.edu.tr](mailto:emineerdogan@firat.edu.tr)

**EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

Doç. Dr. Ekrem YÜCEL  
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye  
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazig, Turkey  
[ekremyucel@firat.edu.tr](mailto:ekremyucel@firat.edu.tr)

**EDİTÖR YARDIMCILARI / EDITORIAL ASSISTANTS**

**Arş. Gör. Ersin AKDAĞ**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[eakdag@firat.edu.tr](mailto:eakdag@firat.edu.tr)

**Arş. Gör. Dr. Cemal URAL**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[cural@firat.edu.tr](mailto:cural@firat.edu.tr)

**ÖN KONTROL EDİTÖRÜ / PREVIEW EDITOR**

**Arş. Gör. Ersin AKDAĞ**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[eakdag@firat.edu.tr](mailto:eakdag@firat.edu.tr)

**ETİK EDİTÖRÜ / ETHICS EDITOR**

**Arş. Gör. Dr. Cemal URAL**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[cural@firat.edu.tr](mailto:cural@firat.edu.tr)

**DİZİNLEME EDİTÖRÜ / INDEX EDITOR**

**Arş. Gör. Dr. Cemal URAL**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[cural@firat.edu.tr](mailto:cural@firat.edu.tr)



## DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

### İngilizce/ English

Dr. Öğr. Gör. Mustafa Çağrı GÜNDAY  
Fırat University, School of Foreign Languages,  
Department of Basic English,  
Elazığ, Turkey  
[mcgunday@firat.edu.tr](mailto:mcgunday@firat.edu.tr)

### Arapça/ Arabic

Dr. Öğr. Gör. Eassa ABRAHEM  
Fırat University, Faculty of Theology, Department  
of Basic Islamic Sciences,  
Elazığ, Turkey  
[eabraham@firat.edu.tr](mailto:eabraham@firat.edu.tr)

## ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

### Prof. Dr. İbrahim KAPLAN

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology  
İzmir, Turkey  
[ibrahim.kaplan@ikcu.edu.tr](mailto:ibrahim.kaplan@ikcu.edu.tr)

### Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious  
Çukurova University, Faculty of Theology  
Adana, Turkey  
[tyuruk@cu.edu.tr](mailto:tyuruk@cu.edu.tr)

### Doç. Dr. Abdurrahman GÜNEŞ

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazığ, Turkey  
[abdurrahmangunes@firat.edu.tr](mailto:abdurrahmangunes@firat.edu.tr)

### Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazığ, Turkey  
[edemirpolat@firat.edu.tr](mailto:edemirpolat@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Rahime ÇELİK

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazığ, Turkey  
[rkavak@firat.edu.tr](mailto:rkavak@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Hakan ÖZTÜRK

İslam Tarihi ve Sanatları Bilimleri / Islamic  
History and Arts Sciences,  
Fırat University, Faculty of Theology,  
Elazığ, Turkey  
[hozturk@firat.edu.tr](mailto:hozturk@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan SARİTEPE

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazığ, Turkey  
[esaritepe@firat.edu.tr](mailto:esaritepe@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi İrfan KAYA

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Bilecik University, Faculty of Theology  
Bilecik, Turkey  
[irfan.kaya@bilecik.edu.tr](mailto:irfan.kaya@bilecik.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim ÖZASMA

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious  
Giresun University, Faculty of Theology  
Giresun, Turkey  
[halil.ibrahim@giresun.edu.tr](mailto:halil.ibrahim@giresun.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Sait BOSAT

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazığ, Turkey  
[sbosat@firat.edu.tr](mailto:sbosat@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Murat GÖKALP

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazığ, Turkey  
[muratgokalp@firat.edu.tr](mailto:muratgokalp@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Haydar DÖLEK

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazığ, Turkey  
[hdolek@firat.edu.tr](mailto:hdolek@firat.edu.tr)

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

**Prof. Dr. İskender OYMAK**  
Philosophy And Religious Sciences  
Firat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[ioymak@firat.edu.tr](mailto:ioymak@firat.edu.tr)

**Prof. Dr. Veli ATMACA**  
Basic Islamic Sciences  
Mehmet Akif Ersoy University, Faculty Of  
Theology  
Burdur, Turkey  
[vatmaca@mehmetakif.edu.tr](mailto:vatmaca@mehmetakif.edu.tr)

**Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR**  
Basic Islamic Sciences  
Firat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[vozdemir@firat.edu.tr](mailto:vozdemir@firat.edu.tr)

**Prof. Dr. Mehmet ATALAN**  
History of Islamic Sects  
Kastamonu University, Faculty Of Theology  
Kastamonu, Turkey  
[matalan@kastamonu.edu.tr](mailto:matalan@kastamonu.edu.tr)

**Prof. Dr. Muhammed ESVED**  
Imam Abdul Rahman bin Faisal University in  
Dammam, Department of Islamic Studies ,  
Saudi Arabia  
[Maswad@iau.edu.sa](mailto:Maswad@iau.edu.sa)

**Doç. Dr. Ekrem YÜCEL**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[ekremyucel@firat.edu.tr](mailto:ekremyucel@firat.edu.tr)

**Doç. Dr. Hüsametdin KARATAŞ**  
Philosophy And Religious Sciences  
Firat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[hkaratash@firat.edu.tr](mailto:hkaratash@firat.edu.tr)

**Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM**  
Chadli Bin Jadid University,  
Faculty of Social and Human Sciences  
Al-Tarf , Algeria  
[bellkar23@yahoo.com](mailto:bellkar23@yahoo.com)

**Doç. Dr. Thamer HATAMLEH**  
Bingol University, Faculty Of Theology  
Bingol, Turkey  
[samirhatemle@gmail.com](mailto:samirhatemle@gmail.com)

**Dr. Abderrahman ETHMANE**  
UNİVERSİTY OF MALAYA  
Moritanya

## DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

**Prof. Dr. Adem TUTAR**  
Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of  
Theology  
Osmaniye/ Turkey  
[ademtutar@osmaniye.edu.tr](mailto:ademtutar@osmaniye.edu.tr)

**Prof. Dr. Kamil ÇAKIN**  
Ankara University, Faculty of Divinity  
Ankara/ Turkey  
[kmlckn@hotmail.com](mailto:kmlckn@hotmail.com)

**Prof. Dr. Veli ATMACA**  
Mehmet Akif Ersoy University, Faculty Of  
Theology  
Basic Islamic Sciences  
Burdur, Turkey  
[vatmaca@mehmetakif.edu.tr](mailto:vatmaca@mehmetakif.edu.tr)

**Prof. Dr. Ömer DÜMLÜ**  
Dokuz Eylül University, Basic Islamic Sciences  
Izmir, Turkey  
[omer.dumlu@ege.edu.tr](mailto:omer.dumlu@ege.edu.tr)

**Dr. Abderrahman ETHMANE**  
UNİVERSİTY OF MALAYA  
Moritanya

**Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL**  
Ankara University, Faculty Of Theology  
Department Of Basic Islamic Sciences  
Ankara, Turkey  
[unal@divinity.ankara.edu.tr](mailto:unal@divinity.ankara.edu.tr)

**Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU**  
Istanbul 29 Mayıs University

**Prof. Dr. Mehmet ATALAN**  
Kastamonu University, Faculty Of Theology

Faculty Of Theology  
Istanbul,Turkey  
[abardakoglu@29mayis.edu.tr](mailto:abardakoglu@29mayis.edu.tr)

**Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ**  
Marmara University, Faculty Of Theology,  
Istanbul,Turkey  
[sarpagus@marmara.edu.tr](mailto:sarpagus@marmara.edu.tr)

**Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM**  
Chadli Bin Jadid University  
Faculty of Social and Human Sciences  
Al-Tarf , Algeria  
[bellkar23@yahoo.com](mailto:bellkar23@yahoo.com)

**Doç. Dr. Thamer HATAMLEH**  
Bingol University, Faculty Of Theology  
Bingol,Turkey  
[samirhatemle@gmail.com](mailto:samirhatemle@gmail.com)

History of Islamic Sects  
Kastamonu, Turkey  
[matalan@kastamonu.edu.tr](mailto:matalan@kastamonu.edu.tr)

**Prof. Dr. Mehmet DAĞ**  
Ataturk University, Faculty Of Theology,  
Erzurum,Turkey  
[mehmet.dag@atauni.edu.tr](mailto:mehmet.dag@atauni.edu.tr)

**Prof. Dr. Muhammet TASA**  
Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu  
Faculty Of Theology  
Konya,Turkey  
[mtasa@erbakan.edu.tr](mailto:mtasa@erbakan.edu.tr)

**Prof. Dr. Muhammed ESVED**  
Imam Abdul Rahman bin Faisal University in  
Dammam Department of Islamic Studies ,  
Saudi Arabia  
[Maswad@iau.edu.sa](mailto:Maswad@iau.edu.sa)

#### HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Makaleler, öz (en az 550 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers, Referee names are kept strictly confidential. Articles contain Turkish abstract (minimum 550 words), keywords (minimum 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

#### **Nurullah AYDENİZ**

Yıldırım Han Medresesi'nin Son Müderrisi Mehmet Zühtü Uzmay ve Hocası Mehmet Sadık  
The Last Teacher of Yıldırım Khan Madrasa, Mehmet Zühtü Uzmay and his Teacher  
Mehmet Sadık.....1-16

#### **Hayati AYDIN - Abdulrezzaq Ismael IBRAHİM**

Kur'an-ı Kerim'de Bahsi Geçen İnsan Organlarının Konusal ve Semantik Analizi  
أعضاء جسم الإنسان الواردة في القرآن الكريم  
Thematic and Semantic Analysis of Human Organs Mentioned in the  
Quran.....17-39

#### **Nail KARAGÖZ - Sultanbek TAŞMATOV**

8. Yüzyıl Hanefî Âlimlerinden Kemâleddîn el-Andicânî'nin Cinlerle İlgili Görüşleri  
An 8th Century Hanafi Scholar Kamal al-din al-Andijani's Views on  
Jinns.....41-59

#### **Mine YILMAZ - Recep UÇAR**

Dini Gelişim Modellerinden 'Gift to the Child' Yönteminin Öğretmen Görüşleri Açısından  
İncelenmesi  
Examining the 'Gift to the Child' Method, one of the Religious Development Models, in  
Terms of Teachers' Opinions.....61-78

#### **Özkan KERİMOĞLU**

Mâverdî'nin Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn Adlı Eserinde "Nefsin Edebi" Üzerine Bir  
Değerlendirme  
An Evaluation on "The Literature of the Nafs" in Mawardi's Work Titled Kitab Aadab al-  
Dunya w'al-Din.....79-95

#### **İshak DURMUŞ**

Mufaddal ed-Dabbî'nin Mufaddaliyyât Adlı Şiir Antolojisi: Derlenme Süreci ve Kaynaklık  
Değeri  
The Anthology of Poems Titled the Mufaddaliyyat by Mufaddal Al-Dabbi: Compilation  
Process and Source Value.....97-115

#### **İbrahim ÖZPOLAT**

Harîrî'nin Makâmâtında Fıkıh ve İktisat  
الفقه والاقتصاد في مقامات الحريري  
Fiqh and Economics in Hariri's Maqamat.....117-132

**Resul AKCAN**

Osmanlı'da Kıraat İlminin Öncü Şahsiyetlerinden Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî (İbnü'n-Nâzım): Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği  
One of the Pioneering Figures of the Science of Qiraat In the Ottoman Empire, Abu Bakr Ahmad b. Muhammad Ibn al-Jazari (Ibn al-Nâzım): Life, Works and Scholarly Personality.....133-150

**Mehmet DEMİRBİLEK**

Müerric es-Sedûsî ve Kitâbü'l-Emsâl Adlı Eserinin Muhtevası, Yöntemi ve Mesel Literatürüne Katkısı  
Muarrij al-Sadusi and the Content of His Book Kitâb al-Amthâl, His Methodology and Contribution to the Proverb Literature.....151-169

**Ebrar AYYILDIZ**

Arap Atasözlerinde Hayvan İmgeleri: Göstergibilimsel Bir Çalışma  
Animal Imagery in Arabic Proverbs: A Semiotic Study.....171-193

**Mustafa GÖKMEN**

Ömer En-Neseffî'nin Et-Teysîr Fi't-Tefsîr'inde Sûrelerin Faziletine Dâir Zayıf Hadisleri Kullanması (Fâtiha Sûresi Özelinde)  
The Issue of Weak Hadiths in Omer Al-Nasefi's Work El-Teysîr Fi't-Tefsîr on the Virtues (of Fatiha in Particular).....195-208

**Muhammet KANTAR**

Fıkıh Usûlünde Nefyü'l-Medârik Yöntemine Mantıkî Bir Yorum  
A Logical Interpretation of the Nefyü'l-Medârik Method in the Usul of Fiqh.....209-225

**Emre ÇETİN**

Kerbelâ Vak'ası'nda Mezhic Kabilesi'nin Rolü  
The Role of the Madhhij Tribe in the Karbala Incident.....227-242

## **EDİTÖRDEN**

Değerli okuyucularımız;

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergimizin Haziran sayısını yayımlamış bulunmaktayız. TR DİZİN, ERIH PLUS, DOAJ, EBSCO, ATLA RELIGION DATABASE gibi hem ulusal hem de uluslararası indexler tarafından taranan dergimiz, bilimsel kriterlerinden ve yayın ilkelerinden taviz vermeden yoluna devam etmektedir. Dergimiz, yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu dönemde dergimize din bilimlerinin farklı alanlarından çok sayıda araştırma makaleleri gelmiştir. Dergimize gönderilen makalelerin benzerlik oranı, yazım ve yayın ilkelerine uygunluğu gibi açılardan ön kontrolü yapıldıktan sonra ilgili alan editörleri tarafından incelenmiş ve akabinde çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde hakem değerlendirilmesinden geçirilmiştir. Yapılan değerlendirmeler ve yayın kurulu kararları sonucunda ikisi Arapça ve on biri tanesi Türkçe olmak üzere toplamda 13 makale yayınlanmıştır.

Bilimsel araştırmalarından dolayı dergimize makale gönderen yazarlarımıza, bu çalışmalarını inceleyip değerlendirmeleriyle dergimize sundukları katkıdan ötürü hakemlerimize, büyük bir özveriyle çalışan editöryal ekibimize, yayın ve danışma kurullarında yer alan hocalarımıza ve ayrıca dergimizin daha iyi hale gelmesi için destekleriyle her zaman yanımızda olan Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanımıza çok teşekkür ediyoruz.

Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle...

**DOÇ. DR. EKREM YÜCEL**

**BAŞ EDITÖR**



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024), 1-16

**Yıldırım Han Medresesi'nin Son Müderrisi Mehmet Zühtü Uzmay ve Hocası Mehmet Sadık**

The Last Teacher of Yıldırım Khan Madrasa, Mehmet Zühtü Uzmay and his Teacher Mehmet Sadık

**Nurullah AYDENİZ**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education, Bilecik / Türkiye

nurullah.aydeniz@bilecik.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0297-4717>

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Ağustos/August 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atıf / Cite as**

Aydeniz, Nurullah. "Yıldırım Han Medresesi'nin Son Müderrisi Mehmet Zühtü Uzmay ve Hocası Mehmet Sadık". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 1-16.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1535863>

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

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

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).



### **The Last Teacher of Bāyazīd Madrasa, Mehmet Zühtü Uzman and His Teacher Mehmet Sadık**

**Abstract:** Of the prominent elements of Mudurnu, a rare settlement that has preserved its historical texture, is undoubtedly the Yıldırım Bayezid Complex. Thanks to the madrasa in this complex, built in 1382, Mudurnu has been a centre of knowledge for centuries. In this process, perhaps hundreds of mudarris served in the madrasa. The most famous of these was Muslihiddîn Mustafa Kastalânî, and the last one was Mehmet Zühtü Uzman. The most important source of this study, which aims to focus on Uzman and his teacher Mehmet Sadık, is the file numbered 1955-0936 belonging to Uzman in the Registry Archive of the Presidency of Religious Affairs. Although dozens of documents in this file constitute the source of the research, the main data is the ijazatnama which is intended to be published in Arabic and Turkish languages. This study, using literature review and document analysis techniques within the scope of qualitative research, reaches a number of proper names and teacher-student relations that can be considered notable for Mudurnu. There is no information about Mehmet Sadık and Mehmet Zühtü Uzman in the literature. For this reason, this research has a unique value by filling an important gap in the field. The first of the mudarrises, subject to this study is Mehmet Sadık, who awarded the ijazatnama. The information, he narrated in the ijazatnama indicates that his educational life was shaped around Mudurnu and Bolu. It is understood that Mehmet Sadık benefited from many teachers during his student years, and the person he stated that he received an icâzetnâme from was Sıbgatullah Efendi. Sıbgatullah Efendi, who took courses from the scholars of Bolu and Istanbul, was an important figure who was appointed as the mufti of Bolu between 1860 and 1887. It is understood from the information in the literature and some documents in the relevant file that Mehmet Sadık assumed several different duties in Mudurnu after receiving his ijazatnama from his teacher Sıbgatullah Efendi. In this context, the first duty assigned to him was the teaching at Mudurnu Primary School. Subsequently, he became a mudarris. Some documents in Uzman's file describe Mehmet Sadık as a mudarris. However, his only known position is as the mufti of Mudurnu. Although it is not known when and after whom he was appointed as the mufti of Mudurnu, he held this position until his death in November/December 1914. Mehmet Zühtü Uzman, a student of Mehmet Sadık, was born in 1882 in the Camiikebir Neighbourhood of Mudurnu to the couple of Abdullah Rasih and Zeliha. After graduating from ibtidâi (primary) and rüşdiye (secondary) schools in Mudurnu, he went to Istanbul and enrolled in the Vefa Madrasa. He returned to Mudurnu after receiving education for a while from Tokatlı Şakir Efendi, one of the Fatih dersiams (public lecturers). Then he received education for five years from his teacher Mehmet Sadık, who was serving as the mufti of Mudurnu at that time, and he took an ijazatnama on 08 August 1912. Soon after, in 1914, he was appointed as a mudarris at the Mudurnu Yıldırım Han Madrasa and a preacher at the Sultan Süleyman Mosque at the same time. It seems highly probable that Uzman served in the city until the madrasas were closed down in 1924 but he did not undertake any official duties in the following years. In the documents examined, Uzman, who was stated to have returned to his duty life as a candidate preacher as of 1944, was elected as the Mufti of Mudurnu on 16 July 1946, which was vacated with the death of Ubeydullah Doğulu, and continued in this position until 5 December 1960, when he retired. It is not known how long this Ottoman-era religious official, who was educated in the madrasa during the Ottoman period and served as a preacher and mufti during the Republican period, lived after his retirement and when he passed away.

**Keywords:** Religious Education, Madrasa, Mudarris, Mehmet Sadık, Mehmet Zühtü Uzman.

### **Yıldırım Han Medresesi'nin Son Müderrisi Mehmet Zühtü Uzman ve Hocası Mehmet Sadık**

**Öz:** Tarihi dokusunu muhafaza edebilmiş nadir yerleşim yerlerinden olan Mudurnu'yu öne çıkaran unsurlardan biri kuşkusuz Yıldırım Bayezid Külliyesidir. 1382 yılında inşa edilen külliye içinde yer alan medrese sayesinde Mudurnu, asırlar boyu bir ilim merkezi de olabilmıştır. Bu süreçte ilgili medresede belki yüzlerce müderris görev yapmıştır. Bunların en meşhuru Muslihiddin Mustafa Kastalânî iken sonuncusu Mehmet Zühtü Uzman'dır. Uzman'ı ve hocası Mehmet Sadık'ı konu edinmeyi amaçlayan bu çalışmanın en önemli kaynağı Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivi'nde bulunan Uzman'a ait 1955-0936 numaralı dosyadır. Söz konusu dosyada yer alan onlarca belge araştırmaya kaynak teşkil etmekle birlikte asıl veriyi Arapça ve Türkçe olarak yayınlanması amaçlanan icâzetnâme oluşturmaktadır. Nitel araştırma kapsamında literatür taraması ve doküman analizi tekniğinin kullanıldığı çalışmada Mudurnu özelinde önemli sayılabilecek isimlere ve hoca talebe ilişkilerine ulaşılmıştır. Makalede yer alan Mehmet Sadık ve Mehmet Zühtü Uzman hakkında literatürde herhangi bir bilgi yoktur. Bu nedenle araştırma, alandaki önemli bir boşluğu doldurmasıyla özgün bir değer taşımaktadır. Çalışmaya konu edilen hoca efendilerin ilki icâzetnâmeyi veren Mehmet Sadık'tır. İcâzetnâmede aktarmış olduğu bilgiler onun eğitim hayatının Mudurnu ve Bolu çevresinde şekillendiğini göstermektedir. Öğrencilik yıllarında birçok hoca efendiden istifade ettiği anlaşılan Mehmet Sadık'ın icâzetnâme aldığını belirttiği kişi ise Sıbgatullah Efendi'dir. Bolu ve İstanbul ulamasından beslenen Sıbgatullah Efendi, 1860-1887 yılları arasında Bolu müftüsü olarak görevlendirilmiş önemli bir simadır. Mehmet Sadık, hocası Sıbgatullah Efendi'den icâzetnâme aldıktan sonra Mudurnu'da birkaç farklı görev üstlendiği literatürdeki bilgilerden ve ilgili dosyada bulunan bazı belgelerden anlaşılmaktadır. Bu bağlamda onun uhdesine verilen ilk görev Mudurnu ibtidâî mektep muallimliğidir. Akabinde üstlendiği diğer bir görev ise müderrisliktir. Zira Uzman'a ait dosyada bulunan bazı belgeler Mehmet Sadık'ı müderris olarak tanımlamaktadır. Ancak onun kesin olarak bilinen görevi Mudurnu müftülüğüdür. Ne zaman ve kimin yerine Mudurnu müftüsü olarak vazifelenirildiği bilinmese de vefat ettiği Kasım/Aralık 1914 tarihine kadar ilgili görevi sürdürmüştür. Mehmet Sadık'ın icâzetnâme verdiği öğrencisi Mehmet Zühtü Uzman ise 1882 yılında Mudurnu'da Camiikebir Mahallesi'nde Abdullah Rasih ve Zeliha çiftinin evladı olarak dünyaya geldi. Mudurnu'daki ibtidâî ve rüşdiye mekteplerini bitirdikten sonra İstanbul'a giderek Vefa Medresesi'ne kayıt oldu ve orada Fatih dersiâmlarından Tokatlı Şakir Efendi'de bir müddet eğitim aldıktan sonra Mudurnu'ya geri döndü. Ardından o tarihlerde Mudurnu müftüsü olarak görev yapan hocası Mehmet Sadık'tan beş yıl süreyle eğitim gördü ve 08 Ağustos 1912 tarihinde icâzetnâme almaya muvaffak oldu. Çok geçmeden 1914 tarihinde aynı anda Mudurnu Yıldırım Bayezid Medresesi müderrisliği ve Sultan Süleyman Camii vaizliğine getirildi. 1924 yılında medreseler kapatılıncaya kadar il görevleri icra ettiği anlaşılan Uzman'ın sonraki yıllarda resmi bir görev üstlenmemiş olması kuvvetli ihtimal olarak gözükmemektedir. İncelenen belgelerde 1944 yılı itibari ile aday vaiz olarak tekrar görev hayatına geri döndüğü belirtilen Uzman, Ubeydullah Doğulu'nun vefatı ile boşalan Mudurnu Müftülüğü görevine 16.07.1946 tarihinde seçilerek getirildi ve emekli olduğu 05.12.1960 tarihine kadar ilgili görevi sürdürdü. Osmanlı döneminde medrese eğitimi ile yetişen, Yıldırım Han Medresesi müderrisi ve Sultan Süleyman Camii vaizi olarak görev yapan, belli bir aradan sonra Cumhuriyet döneminde vaiz ve müftü olarak tekrar görev hayatına dönen bu Osmanlı bakiyesi din adamının emeklilikten sonra ne kadar yaşadığı ve ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Medrese, Müderris, Mehmet Sadık, Mehmet Zühtü Uzman.

## Giriş

Yıldırım Bayezid, gerçekleştirdiği siyasi faaliyetler, yaptığı askeri, mâli ve bürokratik hamlelerle ilk imparatorluk denemesinde bulunan Osmanlı sultanı kabul edilir.<sup>1</sup> İktidarı döneminde sınırlarını hızla genişleterek takip ettiği politika ile Selçuklunun varisi olmayı amaçlarken diğer taraftan savaş meydanlarında kazandığı zaferlerden elde ettiği ganimetlerle birçok hayrata da imaza attı.<sup>2</sup> Ayverdi'nin tespitine göre onun döneminde inşa edilen eser sayısı 108'dir ve bu sayı babasının yaptırdığı eserlerin 4 katı kadardır.<sup>3</sup> Bunlar arasında Edirne Yıldırım Camii<sup>4</sup>, Bursa Ulu Camii<sup>5</sup>, Kütahya Ulu Camii<sup>6</sup> ile Bursa<sup>7</sup>, Bolu ve Mudurnu'da yaptırdığı külliyeler yer almaktadır. İlgili dönemin eseri olan Mudurnu Yıldırım Han Medresesi ise yüzlerce yıl eğitim veren bir kurum olarak özel ilgiyi hak etmektedir.

Bu çalışmanın odak noktası Mudurnu Yıldırım Han Medresesi ve onun son müderrisleridir. 1382 yılında inşa edilen medresede belki yüzlerce müderris görev yapmıştır. Büyük çoğunluğunun kim olduğuna vakıf olamadığımız bu müderrislerin sonuncusu kimdir? Sorusu araştırmamızın temel problemini oluşturmaktadır. Bu temel problemle ilişkili olarak bahse konu son müderrisin yetişmesinde emeği geçen hoca efendi kimdir? Söz konusu son müderris medreseler kapatıldıktan sonra herhangi bir görev üstlenmiş midir? Sorularına cevap aranmaya çalışılmıştır.

Araştırma ile ilgili veri toplamak amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'na müracaat edilerek gerekli izinler alındıktan sonra özellikle Mudurnu ve Bolu'da görev yapmış vaiz ve müftülerin dosyaları gözden geçirilmiştir. Yapılan incelemelerden sonra araştırmanın temel problemini teşkil eden müderrisin Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivinde bulunan 1955-0936 numaralı dosyanın sahibi Mehmet Zühtü Uzman olduğu tespit edilmiştir. Dosyasında bulunan onlarca belge ve hocası Mehmet Sadık'tan almış olduğu icâzetnâme çalışmanın temel kaynaklarını oluşturmuştur. Nitel araştırma kapsamında yapılan literatür taraması ve döküman analizi tekniği ile önce belgeler tasnif edilmiş akabinde toplanan bilgiler yoluyla temalar oluşturulmuştur. Böylece çalışma Mehmet Zühtü Uzman ve hocası Mehmet Sadık özelinde planlanmıştır. Adı geçen her iki isim hakkında literatürde herhangi bir bilgi yoktur. Bu çalışma ile her iki isim literatüre kazandırılacağı gibi 500 yılı aşkın bir eğitim tarihine sahip olan Yıldırım Han Medresesi'nin son dönemi aydınlatılmaya çalışılacaktır. Çalışmanın bu yönüyle alanda önemli bir boşluğu dolduracağı var sayılmaktadır.

### 1. Tarihsel Süreçte Yıldırım Han Medresesi

Yıldırım Bayezid, Kütahya'da sancak beyi olarak görevlendirildikten sonra (1381-1389)<sup>8</sup> yaptırdığı külliyeler olmuştur. Bunlardan biri Balıkesir'de (1388), bir diğeri Bolu'da (1389) ve çalışmamızla ilgili olanı ise Mudurnu'da (1382) inşa edilmiştir.<sup>9</sup>

Cami, mescit, imaret ve çifte hamamdan müteşekkil Mudurnu'daki külliyenin<sup>10</sup> mimarı daha sonra Edirne'deki Eski Cami'nin kalfası olarak da rol üstlenen Ömer Bin İbrahim'dir.<sup>11</sup> Külliyenin vakfiyesi hamamın duvarlarına yazılmıştır. Vakfiyesinden anlaşıldığına göre gelirin önce imarete harcaması

<sup>1</sup> Feridun Emecen, "İhtirasın Gölgesinde Bir Sultan: Yıldırım Bayezid", *Osmanlı Araştırmaları* 43/43 (Haziran 2014), 67-92.

<sup>2</sup> Halil İnalçık, "Bayezid I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/231-234.

<sup>3</sup> Yıldırım Bayezid'in yaptırdığı eserler için bkz: Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Mimari Çağının Menşei, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (630-835-1230-1405)*, C.I, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Enstitüsü Yayını, 1966.

<sup>4</sup> Nesrin Çiçek Akçıl, "Yıldırım Camii" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/ 531-532.

<sup>5</sup> Doğan Yavaş, "Bursa Ulucami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/ 88-89.

<sup>6</sup> Fatma Kuş, "Kütahya Ulucami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/ 107-108.

<sup>7</sup> Doğan Yavaş, "Yıldırım Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/ 532-534.

<sup>8</sup> İnalçık, "Bayezid I", 231-232.

<sup>9</sup> İlgili eserler ve diğerleri için bkz: Ayverdi, *İstanbul Mimari Çağının Menşei, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (630-835-1230-1405)*, 1966.

<sup>10</sup> Güray Önal, "Yıldırım Bayezid Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/529-531.

<sup>11</sup> Ömer b. İbrahim hakkında bilgi edinmek için bk: Birsan Erat, "Bolu Orta ve Mudurnu Yıldırım Hamamları; Mimar Ömer Bin İbrahim'in Üslubu Hakkında Bir Değerlendirme", *Sanat Tarihi Dergisi*, 31/1(2022), 653-687.

amaçlanmıştır. Kalanların da sırasıyla külhanda çalışanlara, Hacı b. Dadbâli adında bir şahsa ve beldenin ulema, fukaha ve hafızlarına dağıtılması şart koşulmuştur.<sup>12</sup>

Baltacı'nın yaptığı çalışmalarda söz konusu medrese 1571 yılında 20'li medreseler arasında yer alırken daha sonra yükselerek 1652-1653 yıllarında 50'li medreseler arasına girmiştir.<sup>13</sup> Fakat sonraki asırlarda Yıldırım Han Medresesi'nin sahip olduğu derecede bir değişiklik olup olmadığı hakkında elde edebildiğimiz herhangi bir bilgi yoktur.

19. yüzyıldan sonra nitelikleri daha çok tartışma konusu olan medreselerle ilgili 20. Yüzyılın başlarından itibaren reformlar yapılmaya çalışılmış ve bunlara bağlı olarak da ıslah faaliyetleri yürütülmüştür.<sup>14</sup> Bu bağlamda özelde Yıldırım Han Medresesi'nde ne gibi gelişmeler olmuştur? Sorusuna eldeki mevcut bilgilerden hareketle verebileceğimiz olumlu ya da olumsuz bir cevap yoktur.

Yıldırım Han Medresesi'nde görev yapmış ve literatürde adı geçen önemli birkaç isim vardır. Bunlardan en meşhuru Muslihiddin Mustafa Kastalânî'dir. Kastalânî, Mudurnu'da Yıldırım Han, Dimetoka'da Oruç Paşa ve Semâniye'nin birinde müderris olarak görev yaptı. Daha sonra kazaya ayrılan Kastalânî, Bursa, Edirne ve İstanbul kadılığı görevlerini ifa etti ve Fatih'in son devrinde Kadıasker oldu. Kadıaskerliğin Rumeli ve Anadolu olmak üzere ikiye ayrılmasından sonra Anadolu Kadıaskeri olarak vazifelendirildi. Daha sonra azledilen Kastalânî, yevmi 100 akçe ile mütekaid iken 1495-96'da vefat etti ve Eyüp'te defnedildi.<sup>15</sup>

Yıldırım Han Medresesi'nde görev yapmış bir diğer önemli isim ise Eğri Abdî'dir. Eğri Abdî, 1465-66'da Mudurnu'da doğdu. İstanbul'a gelerek mülâzemetle Mudurnu'da Yıldırım Han, İstanbul'da Hacı Hasanzâde medreselerinde görev yaptıktan sonra 1530-1531'de yevmî 50 akçe ile Trabzon Medresesi'ne müderris ve Trabzon müftüsü oldu. Kısa süre sonra, 1533-1534 tarihlerinde de vefat etti.<sup>16</sup> Yıldırım Han Medresesi'nde görev yapmış önemli bir müderris de Atâullah Ahmet Efendi'dir.<sup>17</sup>

Asırlar boyu bir eğitim kurumu olarak faaliyet gösteren, belki yüzlerce müderrisin görev yaptığı, binlerce ilim talebesinin yetiştiği medresenin tarihi boyunca kesintisiz bir şekilde eğitim öğretime devam edip etmediği net değildir. Fakat 1922'de hapisane olarak kullanıldığı bilgisine dayanarak<sup>18</sup> en azından milli mücadele yıllarında medrese binasının eğitim amacıyla kullanamadığı söylenebilir.

Milli mücadeleden sonra medresede tekrar eğitime başlanıp başlanmadığı hakkında elimizde herhangi bir bilgi yoktur. Ancak Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi'nden elde edilen belgelerde son müderris olarak Mehmet Zühtü Uzman ismine ulaşılmıştır ki bundan sonraki başlıklarda önce Mehmet Zühtü Uzman'ın hocası Mehmet Sadık'a ardından da kendisine yer verilecektir.

## 2. Mehmet Sadık

İcâzetnâme vereren kişi olarak Mehmet Sadık'ın kim olduğu ve hangi görevleri üstlendiği sorusu, cevaplanması gereken en temel sorulardandır. Mehmet Sadık, verdiği icâzetnâmede kendisini "Hüseyin Paşazâde Mudurnulu Müftü Mehmet oğlu Mehmet Sadık" olarak tanıtmaktadır. Kendisini takdim ettiği bu tanımlayıcı cümleden birkaç çıkarımda bulunmak mümkündür. Birincisi soyuyla alakalıdır. Verdiği bilgiye dayanarak soyunun Hüseyin Paşazâde sülalesine dayandığı rahatlıkla söylenebilir. Diğer bir husus ise babasının ve kendisinin üstlendiği görevlerle alakalıdır. İfadelerinden ilk etapta babasının 'Mudurnulu Müftü' olduğu ve kendisinin de onun oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu zayıf bir ihtimaldir. Zira icazeti verdiği tarihte kendisinin, Mudurnu müftüsü olarak görev yaptığı öğrencisine ait sicil dosyasındaki

<sup>12</sup> Ekrem Hakkı Ayverdi, "Mudurnu'da Yıldırım Bâyezid Manzumesi ve Taş Vakfı", *Vakıflar Dergisi* 5 (1962), 79-92.

<sup>13</sup> Cahit Baltacı, *XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İFAV Yay, 2021), 3. Baskı, 259.

<sup>14</sup> İslahat çalışmaları ve sonrasında yapılanlar için bk: Hasan Şahintürk, "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi Sonrasında Osmanlı Taşrasında Medrese Kurma Teşebbüsleri (1910-1914)", *Medeniyet Kültürel Araştırmalar Belleteni* 3/5 (Ocak 2024); 106-33; Arzu Güldöşüren, "İki Farklı Merkez İki Farklı Nizamnâme: 1914 İslah-ı Medâris ve 1921 Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi", *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, 2019, s. 491-520. Güldöşüren, Arzu, "İki Farklı Merkez İki Farklı Nizamnâme: 1914 İslah-ı Medâris ve 1921 Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi". *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans* içinde, editör Fuat Aydın, (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 491-520.

<sup>15</sup> Baltacı, *XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 259. 649.

<sup>16</sup> Baltacı, *XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 467.

<sup>17</sup> Baltacı, *XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 259.

<sup>18</sup> Önal, "Yıldırım Bayezid Külliyesi", 529-531.

belgelerden anlaşılmaktadır.<sup>19</sup> Bu nedenle ‘Mudurnulu Müftü’ derken kendisini kastetme olasılığı çok yüksektir. Öte yandan Mehmet Sadık, verdiği icâzetnâmede kendilerinden ilim edindiği birçok hoca efendinin ismine değinmektedir. Ancak bunlar arasında babası yoktur. Şayet babası müftü olsaydı kuvvetle muhtemel bu isimler arasında ona da yer verirdi. Zira geleneksel olarak kültürümüzde çocuklar, daha sonra başka hocalardan istifade etse dahi babaları ilim ehlinde ise ilk eğitimlerini onlardan alırlar. Bunu destekleyecek bir başka ifade ise hem kendisi hem de babası için af ve mağfiret dilediği cümleleridir. Bağışlanmayı dilerken babasının ismine yer veren Mehmet Sadık’ın ilim edindiği zatları sıralarken (şayet babası da müftü olsaydı ve ondan da eğitim almış olsaydı) ona yer vermemesi düşünülemezdi. Bu nedenlerle icâzetnâmede ‘Mudurnulu Müftü’ tanımlamasıyla sadece kendisini kastettiğini düşünüyoruz.

Cevap arayan bir diğer soru ise icâzetnâmenin verildiği tarihle alakalıdır. Daha önce gözden geçirdiğimiz icâzetnâmelerden farklı olarak bu çalışmada ele aldığımız icâzetnâmenin metninde yazıldığı tarihe yer verilmemektedir. Fakat bu durum, tarihinin bilinmediği anlamına gelmemektedir. Mehmet Zühtü Uzmay’ın dosyasında yer alan belgelerden bazıları onun Mudurnu vaizliğine talip olması ve bu nedenle kendisinin eğitim durumunun tetkik edilmesiyle alakalıdır. Bahsi geçen belgelerde, yapılan incelemeler neticesinde icâzetnâmenin verildiği tarih olarak r. 26 Temmuz 1328 notu düşünülmektedir.<sup>20</sup> Bu veriden de Mehmet Sadık’ın icâzetnâmeyi milâdî 08 Ağustos 1912 tarihinde verdiği anlaşılmaktadır.

Mehmet Sadık’ın eğitim hayatıyla ilgili olarak kısmen yeterli olabilecek bilgileri, vermiş olduğu icâzetnâmede bulmak mümkündür. Kurumsal olarak nerede eğitim aldığına değinmediği icâzetnâmede ilminden istifade ettiği birçok isimden söz etmektedir. İlgili yerde “Bu fakir, ilimleri çok maharetli, şerefli, sadık kişilerden aldı. Eserleri ufuklarda bile yayılan çok yetenekli kişilerin meclislerinde bulundu.” diyerek zikrettiği simalardan ilki Mudurnulu müftü Mustafa Efendi oğlu Hasan’dır. İkincisi ise Mudurnulu Halil Efendi’nin oğlu Raşit’tir. İlminden istifade ettiği Mudurnulu bir başka isim ise Hacı Hafız Salih Efendi oğlu Hacı İsmail Hakkı’dır. Diğer bir hocası ise Bolulu Hasan oğlu Hüsnü’dür. Yine hocası olarak zikrettiği iki isim daha vardır ki bunlar Halvetî tarikatına mensuptur. Bu zatlardan ilki Bolulu İbrahim Şevki Efendi Halvetî iken diğeri Mudurnulu Ahmet Efendi oğlu Mehmet Nuri Halvetî’dir. Hocaları olarak zikrettiği bu isimlerden farklı olarak asıl üzerinde durduğu ve icâzetnâme aldığını belirttiği isim ise Bolulu müftü Sıbgatullah Efendi’dir. Anlaşılan o ki Mehmet Sadık, birçok hoca efendiden istifade etmiş olsa bile asıl üstadı Sıbgatullah Efendi’dir ve ondan icâzetlidir. Mehmet Sadık, icâzetnâme aldığı hocasına haliyle daha fazla değinmekte ve hakkında bilgi paylaşmaktadır. Aktardığına göre hocası Sıbgatullah Efendi, Bolu doğumlu olan ve soyu Karamânoğulları’na dayanan babasından ilk eğitimini görmüş, daha sonra ise Kütahyalı İbrahim Efendi oğlu Ahmet’ten eğitimine devam ederek icâzetnâme almıştır. Fakat adını zikrettiği her bir hocasının da kimlerden icâzetnâme aldığına olabildiğince değinmektedir ki bu da hoca talebe silsilesinin ortaya çıkarılması bakımından oldukça değerlidir.<sup>21</sup>

Mehmet Sadık’ın hocası Sıbgatullah Efendi’den icâzetnâme aldıktan sonra sırasıyla hangi görevleri üstlendiğine dair elimizde yeterli bilgi yoktur. Fakat Tanzimat sonrası Bolu vilayetinin eğitim kurumlarını ele alan bir çalışmada, Mudurnu İbtidâî Mektebi’nin 1889-1895 eğitim öğretim yıllarındaki öğretmeni olarak “Muallim-i Evvel” sıfatıyla Mehmet Sadık Efendi ismine yer verilmektedir.<sup>22</sup> Buradan hareketle güçlü bir ihtimal olarak Mehmet Sadık’ın görev hayatının ilk evrelerinde Mudurnu’da Tanzimat sonrası açılan mekteplerde Muallim olarak görev yaptığı söylenebilir.

Mehmet Sadık’ın üstlendiği görevlerden bir diğeri Müderrislik olmalıdır. Zira öğrencisi Mehmet Zühtü Uzmay’ın söz konusu dosyasında yer alan bir belgede “Müderris Mehmet Sadık” ibaresi yer almaktadır.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivi (DİBSA), Mehmet Zühtü Uzmay [1955.0936], 15.04.1946.

<sup>20</sup> DİBSA, 1955.0936, 22.02.1946.

<sup>21</sup> Sıbgatullah Efendi hakkında daha fazla bilgi için bkz: Nermin Kılıç vd., *Bolu Livası 1921-1925 Senesi Sâlnâmesi* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2008), 450-452.

<sup>22</sup> Kılıç - Tarhan, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Bolu’da Eğitim Uygulamaları”, 163.

<sup>23</sup> DİBSA, 1955.0936, 22.02.1946.

Bu da onun muhtemelen müftülük makamına getirilmeden önce müderris olarak görev yapmış olacağını akıllara getirmektedir. Fakat kesin olarak bilinen görevi Mudurnu Müftülüğü'dür. Hangi tarihte müftü olduğuna dair elimizde herhangi bir bilgi yoktur. Fakat icâzeti verdiği 8 Ağustos 1912 tarihinde Mudurnu müftüsü olarak görev yaptığı yapılan yazışmalardan anlaşılmaktadır.<sup>24</sup> Müftü iken eğitim ve icâzetnâme verdiği göre, icâzetnâme vermeye ehliyetli biri olarak müderris ve müftü sıfatlarını haiz olduğu kesin olarak söylenebilir. Mehmet Sadık'ın vefatına kadar Mudurnu müftüsü olarak vazifesini icra ettiği anlaşılmaktadır. Bunu ortaya koyan belgeler, önce Mudurnu sonra Bolu müftüsü olarak görev yapan Ahmet Recai Efendi'nin Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivi'nde bulunan 1923-1236 numaralı dosyasında bulunmaktadır. İlgili belgelerde "Mudurnu müftüsü Mehmet Sadık'ın vefatıyla boşalan Mudurnu Müftülüğü'ne<sup>25</sup> Meşihat Makâmı'nın 24 Kasım 1914 tarih ve 8 numaralı meşvere-i âliyesi mucibince 6 Aralık 1914 tarihinde Ahmet Recai Efendi'nin getirildiği belirtilmektedir.<sup>26</sup> Bu bilgilerden hareketle Mehmet Sadık'ın 1914 Kasım'ında vefat ettiği söylenebilir.

İcâzetnâmelerin en güzel yanlarından biri de onu yazan hoca efendinin değer yargılarına, hayat tarzına ışık tutabilecek bir takım uyarı ve nasihatleri barındırmasıdır. Bu bağlamda Mehmet Sadık'ın verdiği icâzetnâmede kişiliğini ve değer yargılarını ortaya koyabilecek önemli hatırlatmaları vardır. Bunlar ilmin izzetini ayağa düşürmemek ve hakkını vermek adına oldukça önemlidir. Bu meyanda o, takvalı olmayı ve sahih sünnete sınıksız sarılmayı salık vermektedir. Öte yandan menfaat için dünya ehline ve yöneticilere dalkavukluk etmemeyi öğütlemektedir. Allah'tan gelene sabretmek ve onun rızasını gözetmek yine onun tavsiyeleri arasındadır. Hayırlı işlerde sorumluluk üstlenmek ve bu sorumluluğu başkasından beklememek önemle üzerinde durduğu hususlardandır. Şüpheli şeylerden kaçınmayı, münecimlikten ve felsefeden uzak durmayı tembihleyen Mehmet Sadık, buna karşın kelam tefsir ve hadis ilmine önem vermeyi tavsiye etmektedir. Öğrencisinden ise tek bir beklentisi vardır ki o da vaktin çoğunda kendisine dua etmesidir.

### 3. Mehmet Zühtü Uzman

Abdullah Rasih ve Zeliha çiftinin evladı olarak 1882/1883 tarihinde Mudurnu'nun Camiikebir Mahallesi'nde dünyaya gelen<sup>27</sup> Uzman'ın çocukluğuna dair bir malumatımız yoktur. Ancak eğitimi önemseyen bir aileden geldiği Tanzimat sonrası kurulan modern okullarda eğitim aldığını gösteren belgelerden anlaşılmaktadır. Zira onun Mudurnu İbtidâî ve Rüştiye mezunu olduğu belgelere yansımaktadır. Mudurnu'daki bu ilk ve orta eğitim kurumlarından mezun olduktan sonra İstanbul'un yolunu tutan Uzman'ın orada kayıt olduğu medrese Vefa Medresesi'dir. Hocası ise Tokatlı Şakir Efendi'dir.<sup>28</sup> Fatih dersîâmlarından olan Şakir Efendi, aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış Ömer Nasuhi Bilmen'nin de hocasıdır.<sup>29</sup> Mehmet Zühtü Uzman, Şakir Efendi'de tasavvurâta<sup>30</sup> kadar eğitim gördükten sonra İstanbul'dan memleketi Mudurnu'ya geri döndü.

Uzman'ın İstanbul'dan ne zaman ayrıldığı yine belgelerden anlaşılmaktadır. Zira İstanbul'dan döndükten sonra 5 yıl Mehmet Sadık Efendi'den eğitim aldıktan sonra 08 Ağustos 1912 tarihinde icâzetnâmeye hak kazandığı belgelere yansımaktadır.<sup>31</sup> Bu bilgiler de onun İstanbul'dan Mudurnu'ya 1907 tarihinde geri döndüğünü göstermektedir.

Mehmet Zühtü Uzman, Mudurnu'ya döndükten sonra 5 yıl boyunca eğitim aldığı hocası Mudurnu müftüsü Mehmet Sadık'tan hangi dersleri görmüş olduğu bilgisi icâzetnâmeden kısmen edinilmektedir. Orada Mehmet Sadık, öğrencisi için "*Meclisimde hazır bulunan ve her nevi sanattan istifade eden, farklı*

<sup>24</sup>DİBSA, 1955.0936, 15.04.1946.

<sup>25</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivi (DİBSA), Ahmet Recai Efendi [1923-1236], No: 24.

<sup>26</sup>DİBSA, 1923-1236, 1924.

<sup>27</sup>DİBSA, 1955.0936, 18.04.1956.

<sup>28</sup>DİBSA, 1955.0936, 15.04.1946.

<sup>29</sup>Rahmi Yaran, "Bilmen, Ömer Nasuhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/162-163.

<sup>30</sup>Tasavvurât için bkz: Mahmut Kaya, "Tasavvur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/126-127.

<sup>31</sup>DİBSA, 1955.0936, 22.02.1946.

ilimleri tahsil edenlerden biri de dostumuz ve kardeşimiz Hacı Hafız Rasih Efendi oğlu Mudurnulu Şeyhzâde Abdülcelil Mehmet Zühtü'dür. Kendisinde kâbiliyet, caba ve gayret sarf etme hissettim ve benden, rivayet edilmesi caiz olan, din âlimlerinden aktarılan mirastan, bir de ehl-i yakînin en faziletlilerinin miraslarından aktarılması caiz olan şeyleri rivayet etmesine icâzet verdim." demektedir. Mehmet Sadık'ın verdiği eğitime alakalı bütün açıklaması bundan ibarettir. Bunun dışında verdiği dersleri ayrı ayrı dile getirmek gibi bir yola başvurmamıştır.

Mehmet Zühtü Uzman'ın icâzetnâme aldıktan sonra Mudurnu'da müderrislik ve vaizlik görevlerini üstlendiği bilgisine yine sicil dosyasındaki belgelerden ulaşılmaktadır. Vakıflar Umum Müdürlüğü'nden Bolu Valiliği'ne yazılan 26.09.1955 tarihli belge bu konuya açıklık getirmektedir. İlgili belgede şu açıklamaya yer verilmektedir: *Mudurnu'da mazbutadan (Yıldırım Sultan Bayezid Han) Camii müderrisliğine senevi 1806 kuruş maaşla ve mülhakadan (Asilbey) diğer adı (Musalla) Camii vakfından Sultan Süleyman Camiinde ifası meşrut vaizlik cihetinin de senevi 322 kuruş maaşla 16 Kanunisani 329 tarihinde Mehmet Zühtü uhdesine tevcih edildiği anlaşılmakta ve mezkûr cihetler halen adı geçen uhdesinde görünmektedir. Ona göre diyanet işleri reisliğine müracaatta bulunmasının dilekçe sahibine tebliğini rica ederim*"<sup>32</sup>

Yukarıda yer verilen ilgili belgenin aktarmış olduğu bilgiler Mehmet Zühtü Uzman'ın icâzetnâme aldıktan yaklaşık bir buçuk yıl sonra Mudurnu'da önemli görevlere getirildiğini göstermektedir. 16 Kânunisânî 1329, yani milâdî 29 Ocak 1914 tarihinde aynı anda verilen bu görevler Yıldırım Han Medresesi müderrisliği ve Sultan Süleyman Camii vaizliğidir. Üstlendiği bu görevlerine istinaden Mehmet Zühtü Uzman'ın ilgili tarihlerde Mudurnu merkezde din eğitimi adına önemli bir sima olduğu söylenebilir. Dikkat çekici bir başka husus ise 1955 tarihinde dahi hala söz konusu görevlerin onun sorumluluğunda gözükmüyor olmasıdır. Yine bu bilgiden hareketle Uzman'ın aslında Mudurnu merkezin ve Yıldırım Han Medresesinin son müderrisi olduğu kesin olarak söylenebilir. Tarihi gelişmeler ona böyle bir vasıf yüklemiştir.

Cumhuriyetin kurulmasından sonra 3 Mart 1924 tarihinden sonra medreselere son verildiği bilinen bir gerçektir.<sup>33</sup> Buna bağlı olarak da Uzman'ın 1924 tarihi itibarıyla müderrislik görevinin son bulduğu kesindir. Ancak vaiz olarak görevine devam edip etmediği çok net olmamakla beraber onun da sonlanmış olabileceği kuvvetli bir ihtimaldir. Zira boşalan Mudurnu vaizliğine talip olduğu 23.09.1944 tarihli dilekçesinde Mudurnu vaizliğinin boşaldığını, kendisinin bu görevi icra edebilecek donanımına sahip olduğunu ve zaten mübarek günlerde müftülük makamınca kendisine vaaz etme sorumluluğunun verildiğini ifade etmektedir.<sup>34</sup> Benzer bir bilgi Bolu müftüsünce yazılan bir belgede yer almaktadır.<sup>35</sup> Bu belgeler onun 1944 yılı itibarıyla resmi olarak bir görevinin bulunmadığını ortaya koymaktadır. Fakat buna rağmen 1924 ve 1944 yılları arasında resmi olarak herhangi bir görev üstlenip üstlenmediği konusu net değildir. Bu nedenle ilgili yılların muğlak kaldığı söylenebilir.

Mehmet Zühtü Uzman, 1944 yılında talip olduğu vaizliğe ilkin ne zaman başladığı kesin değildir. Fakat ilgili tarihten itibaren aday vaiz olarak görev yaptığı yine dosyasındaki belgelerden anlaşılmaktadır. Hazırladığı vaazların ehliyetini ispatlar nitelikte bulunması hasebiyle kesin olarak vaizliğe atanmasının tavsiye edildiği yine belgelere konu olmuştur<sup>36</sup> ki ilgili yazışmalara binaen vaizliğine ancak 17.06.1946 tarihinde onay verilmiştir.<sup>37</sup>

Uzman'ın vaizliğinin henüz kesin olarak onaylanmadığı süreçte dönemin Mudurnu müftüsü Übeydullah Doğulu vefat etti. 24.03.1946 tarihinde vefat eden Doğulu'nun yerine birçok ismin aday olduğu, onların arasında da aday vaiz olarak görev yapan Mehmet Zühtü Uzman'ın da bulunduğu belgelerde

<sup>32</sup>DİBSA, 1955.0936, 26.09.1955.

<sup>33</sup>Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 29.

<sup>34</sup>DİBSA, 1955.0936, 23.09.1944.

<sup>35</sup>DİBSA, 1955.0936, 27.09.1944.

<sup>36</sup>DİBSA, 1955.0936, 01.06.1946.

<sup>37</sup>DİBSA, 1955.0936, 17.06.1946.



görülmektedir. Aday isimlerden öncelikle üç isim belirlenmiştir. Belirlenen bu üç isim Mehmet Zühtü Uzman, Ahmet Taşçı ve Tahsin Atalay'dır.<sup>38</sup>

Mudurnu müftülüğü için yapılan seçim ilgili tarihlerde müftü seçimlerinin nasıl olduğuna dair önemli bilgiler vermektedir. Atama ile değil de ilçenin yetkililerinden oluşan bir komisyonla müftülerin seçilmesi belki günümüzde üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir husustur. Yukarıda paylaşılan isimler arasında kimin müftü olacağına dair 05.04.1946 tarihinde gerçekleşen seçimde Vaiz Zühtü Uzman 14, Ahmet Taşçı 12, Tahsin Atalay 4 rey almıştır.<sup>39</sup>

Yapılan bu seçimlerden sonra müftü statüsüne yükseltilen Uzman'ın ilgili tarihte hala aday vaiz olduğunu belirtmek gerekir. Kesin olarak vaizliğine 17.06.1946 tarihinde onay verildiği<sup>40</sup> yukarıda ifade edilmişti. Bu tarihten tam bir ay sonra, 17.07.1946 tarihinde Mudurnu Kaymakamlığı tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı'na yazılan bir başka yazıda Uzman'ın 16.07.1946 tarihinde vaizlikten ayrılarak yine aynı tarihte Mudurnu müftüsü olarak göreve başladığı belirtilmektedir.<sup>41</sup> Söz konusu tarihten itibaren müftü olarak göreve başlayan ve emekliye ayrıldığı 05.12.1960 tarihine kadar ilgili statüde görev yapan<sup>42</sup> bu son Mudurnu Yıldırım Han Medresesi müderrisinin gerek Osmanlı ve gerekse cumhuriyet döneminde yetiştirdiği öğrencilerin kimler olduğuna dair elimizde herhangi bir malumat yoktur. Bununla birlikte emekli olduktan sonra ne kadar yaşadığı, ne zaman vefat ettiği ve mezarının nerede olduğu bilgimiz dışındadır.

### Sonuç

Mudurnu, Osmanlı'nın ilk dönemlerinde fethedilmiş ve özellikle Yıldırım Bayezid ve Kânunî Sultan Süleyman'ın yaptırdığı eserlerle Türk İslam kimliğine bürünmüştür. Aynı zamanda Osmanlı'nın klasik döneminde medresesi ve müderrisleri ile de ün kazanmıştır. Yıldırım Bayezid Külliyesi içerisinde yer alan medrese, Mudurnu'daki din eğitim ve öğretiminin klasik dönem için en önemlisidir. 1382 yılında inşa edilen bahse konu medrese, asırlar boyu geleneksel din eğitimi kurumu olarak var olan medreselerin Mudurnu'daki sembolüdür.

Mudurnu'daki medrese eğitiminin son temsilcileri ise Mehmet Sadık ve Mehmet Zühtü Uzman'dır. Hem müderris hem de müftü sıfatlarını haiz Mehmet Sadık, Bolu ve Mudurnu ulemasından beslenmiş, aynı zamanda geleneksel medrese eğitimi ile öğrenci yetiştirmiş önemli bir simadır.

Kendisi gibi hem müderris hem müftü vasıflarına sahip öğrencisi Mehmet Zühtü Uzman da benzer bir maziye sahiptir. O, 1914 yılında getirildiği Mudurnu Yıldırım Han Medresesi müderrisliğini medreseler kapatılınca kadar icra etmiş olması hasebiyle Yıldırım Han Medresesi'nin son müderrisidir. Bu yönüyle o, artık tarihi bir şahsiyettir. Öte yandan Uzman'ın geleneksel medrese eğitimi ile aldığı icâzetnâme cumhuriyet döneminde yüksek tahsilli sayılmasına gerekçe teşkil etmiştir. Buna istinaden Mudurnu'da önce vaiz ardından Müftü olarak görev yapmış son Osmanlı ulemasıdır. Bir başka ifade ile Osmanlı medrese eğitimi ile yetişmiş ulemanın Cumhuriyet dönemi Mudurnu'sundaki son temsilcisidir.

### Ek

#### Ek 1: İcazetnâme Metni

الحمد لله الذي علمنا ما لم نعلم باللطف والإكرام وخلصنا بتعليم العلوم الدينية والدنيوية من ظلمات الجهل والشك والأوهام وأرشدنا بمجامع الطافه الى بيان طريق الحق ودين الإسلام وهدانا بأنوار التوفيق إلى إدراك المعاني والأفهام. نحمده على ما منحنا من العلوم والعرفان ونشكره على ما رزقنا من فضله جزيل الخير والإحسان. نشهد أن لا إله إلا الله (1) وحده لا شريك له ولا نظير له شهادة توصلنا الى اللقاء. ونصلي على سيدنا ومولينا محمد خير الرسل وخاتم الأنبياء المتحيرين في

<sup>38</sup>DİBSA, 1955.0936, 15.04.1946.

<sup>39</sup>DİBSA, 1955.0936, 05.04.1946.

<sup>40</sup>DİBSA, 1955.0936, 17.06.1946.

<sup>41</sup>DİBSA, 1955.0936, 17.07.1946.

<sup>42</sup>DİBSA, 1955.0936, 08.10.1976.

وصف أوصافه عقول أهل الأرض والسما والعللى آله الكرام البررة الأتقىاء وأصحابه العظام المهرة الأذكىاء.

وبعد فاعلم وقمك الله وإيانا لطاعته ولطاعة رسوله عليه الصلابة والسلاام أن السبب لنبل الكرامات العلىة والمقامات السنىة والمراتب البهية والسعادة الأبدية السرمدية هو العلم الشرىف والجوهر اللطىف حىث قال عليه الصلابة والسلاام: "من سلك طرىقاً يطلب فله علماً سهلاً الله (2) طرىقاً من طرىق الجنة وأن الملائكة تضع أجنحتها لطالب العلم رضاء بما يصنع وأن العالم يستغفر له من فى السماوات ومن فى الأرض والحبان فى جوف الماء وأن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب فإن الزاهد العابد بلا علم كالقوس بلا وتر فإن العلماء ورثة الأنبىاء" وحىث قال عليه الصلابة والسلاام: "من تفقه فى دىن الله تعالى كفاه فى دىنه ودينه" وحىث قال الله تعالى: "وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً" وقال الله تعالى: "ولقد آتينا داود وسليمان علماً وقالوا الحمد لله الذى (3) فضلنا على كثر من عباده المؤمنىن" وقال الله تعالى: "يرفع الله الذى آمنوا منكم والذى أوتوا العلم درجات" وقال الله تعالى: "هل يستوى الذى يعلمون والذى لا يعلمون" وقال الله تعالى: "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط" وقال الله تعالى عز وجل: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم" وقال الله تعالى: "إنما يخشى الله من عباده العلماء" وقال الله تعالى: "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم" والمراد بأولى الأمر العلماء فى أصح الأقوال لأن الملوك يجب عليهم طاعات العلماء ولا ىنعكس وهو لا يحصل عادة إلا بالأخذ من أفواه الرجال بالاستماع من شفاه (4) أولى الكمال والتشمر بالأيام واللىالى. وقال الله تعالى: "علمه شديد القوى" وقال عليه الصلابة والسلاام: "إنما العلم بالتعلم" ولذلك ترى العلماء رحمهم الله تعالى متسلسلىن فى الإفادة والاستفادة والآيات القرآنية والأحاديث النبوية فى فضائله ومناقبه كثيرة جداً فلنكتف بهذا القدر سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العلم الحكيم سبحانك لا فهم لنا إلا ما فهمتنا إنك أنت الجواد الكرىم. فىقول المفتقر رحمة الله العزيز القدير حسىن بشه زاده محمد صادق ابن محمد المفتى المدرىن ستر الله ذنوبهما وأحسن حالهما بالحسنى بفضله وكرمه وجعلهما (5) فى الدارين آمىنا ومنصوراً ومحفوظاً ومسوراً ولما من علينا الكرىم المنان والجود والكرم والإحسان بتحصىل العلوم والمعرفة والإىقان بتقدير عناية الملك الرحمن اشعلت بالمذاكرة والتدرىس بالبلبة المزبورة من غير لىباقة بقدر الأماكن وبتعلم فنون المعقول والمنقول للمستفىدىن مستعىناً بالله وقائلاً رهبى لى من لدنك رحمة وهىى لنا من أمرنا رشداً واجعل معونتك الحسنى لنا مدداً ثم إن المستفىدىن منا نور الله قلوبهم بنور العلم والحكمة والإىمان وعصمهم عن دنس الشك والنسىان وزىتهم بالأخلاق الحميدة ووقفهم للأعمال الحسنة بعمىم الإحسان وجعلهم بالقىاس (6) إلى آثار علمهم فى النشر والنماء كشجرة طيبة أصلاها ثابت وفرعها فى السماء وأغناهم بجوده الخاص لئلا يحتاجوا إلى العموم والخواص طلبوا متى الإجازة راجىا الىمن والبركة فقلت فى نفسى هىهات من هذا الشأن وإى غير لائق الآن بالإستجازة بالنسبة إلى علوم الأسلاف الكرام المتقدمىن وفهوم الأخلاف المتأخرىن لكن تفكرت فى روعى وقلبى لو لم اجترأت بما لضاعت السلسلة العلىة ولغت السنة السنبة المتعالىة فلم أجد بُداً فاخترت أن نتمىن بتقلىد الأسلاف وتترك باقتداء الأخلاف وكان ممن حضر مجلسى واستفاد من جمىع الفنون المتنوعة وحصل من العلوم (7) المتفرقة مولىنا أخونا عبد الجلىل شىخ زاده محمد زهدى ابن الحاج حافظ راسىخ أفندى المدرىن أحسست منه الإستعداد وصرف جهده وبذل الإجتهد أجزت لما يجوز عتى روايته وىسوغ من وراثته على ما هو المتوارث من علماء الدىن وما هو المتوارث من فضلاء أهل البقىن یا مولىنا أخذ هذا العبد الفقىر العلوم من المهرة الذىن هم كانوا كراماً بررة وحضر مجالس الحداق المنتشرة آثارهم فى الآفاق رحمهم الله تعالى رحمة وافرة ونفعنا ببركتهم الباهرة من هو أعلم العلماء العاملىن وأفقه المتفقهىن وأشرع المتشرعىن وأكمل الكاملىن مولىنا وسىدنا وأستاذنا المفتى بالاستحقاق (8) حسىن ابن مصطفى أفندى المدرىن الحجاز له عن أستاذة أوره المتورعىن وأكمل المتحدثن والمفسرىن عبد الواحد أفندى ابن عبد الجلىل المتمكن بقره حصار صاحب ومنهم من هو أفضل علماء عصره وأوثق أوانه وتلمىذ المشار إليه الحاج راشد ابن خلىل أفندى المدرىن ومنهم من هو أفضل العلماء وأفقه الفقهاء المأذون بالإفتاء الحاج إسماعىل حقى ابن الحاج حافظ صالح أفندى المدرىن الحجاز له عن أستاذة لجة العلم العلامة والتحرىر الفخامة المفتى محمود ابن إبراهىم أفندى المدرىن ومنهم من هو أعلم المحققىن وأفضل المدققىن وأكمل الكاملىن حسىن ابن حسىن أفندى بولوى عن مجاز له عن أستاذة العالم (9) المدقق الكاشف المشكلات والحقائق الفاضل الكامل المتبحر كورجى الحاج أمىن أفندى شهرى ومنهم من هو أعلم العلماء وأفضل الفضلاء وعلامه عصره وفرىد دهره الشرىف المنقى التقى سىدنا ومولىنا وأستاذنا المفتى بالحق صبغة الله أفندى بولوى ومنهم من هو أفضل الكاملىن وأزهذ الزاهدىن ومرشد السالكىن العارف رب العالمىن وتلمىذ المشار إليه الشىخ إبراهىم شوقى أفندى الخلوئىابولوى ومنهم من أوره المتورعىن وأخلص الزاهدىن والعالم بالشرع المبىن وأكمل الكاملىن المفتى محمد نورى ابن أحمد أفندى خلوى المدرىن ثم استندت إجازتى إلى إجازة المشار إليه -غفر الله ذنوبه (10) وجعل الجنة مثواه- وقد أجاز لى مجاز له من فحول العظام ومنتخب الفضلاء الفخام المشار إليه صبغة الله أفندى وهو أخذ العلم من الفاضل البحرىر أحمد ابن إبراهىم أفندى كوتاهىوى حسىما أجازة الفاضل الكامل المحقق والمدقق قدوة العلماء بدار سلطنته عبد الرحىم أفندى وحسىما أجازة أخوه وأستاذة قدوة العلماء وعمدة الفضلاء أفضل زمانه وأعلم أوانه وحىد العصر وفرىد الدهر الحكىم المحقق والفىلسوف المدقق محمد ابن يوسف العلوى الشهىر بىلابىق (Palabyik) أفندى ومن قبل أوان شبابه المشار إليه والمسقى بصبغة الله أفندى أخذ العلم من أبىه بولوى مولداً وقرمانى نسلاً ثم أخذ العلم (11) من الفاضل الكامل حسىن الصدىق البولوى ثم أخذ العلم من الفاضل الألعى الكامل ولى الدىن البولوى ثم عن غوث الكاملىن مرشد السالكىن العارف بالله رب

المخلوقين متبخر الظاهر والباطن الفاضل الشيخ الحاج مصطفى أفندي الصفي الدياربركري ثم من الكامل الحاج عمر أفندي إيجالي ثم من الفاضل الأعمى الشهير العريف الحاج محمود أفنديوزاوقى (Bozokî) ثم من الكامل أحمد خلوصي ومن الكامل خليل كنعري ومن الفاضل العارف الواصل الى الله الكريم الحاج مصطفى أفندي المدرس والمفتي وصاحب التأليف بمدينة بيغا ومن الفاضل العريف بدار السلطنة الحاج إبراهيم زعفرانبولوي ومن الأعمى الكامل الفاضل (12) الشيخ محمد رشيد إيج ايلي ومن الفاضل الشريف الشهير الحاج عابدين البغدادي ومن الفاضل النحرير الكامل أبو بكر البويادي ومن الفضل العريف الشيخ العارف حسين محيي الدياربركري وكان المرحوم مجازاً من أعلم العلماء وأفضل الفضلاء محمد ابن أحمد الشهير بجاجي أميرزاده وكان المرحوم مجازاً من أشهر العلماء المحققين وأكمل المتبحرين محمد حفيد علي النشابوري وكان المرحوم مجازاً منيحي بك التبريزي وهو عن حبيب الله ميرزاجان الشيرازي وهو أفضل تلاميذ جمال الملة والدين محمود الشيرازي كل علومه إلى علامة الصديق الدواني وهو ينتهي إلى عدة فحول أكبرهم أبوه أسعد الدواني مظهرالدينالكوشكناري وهما مفتخران بالاعتنام (13) من عيالم علوم العلامة السيد الشريف الجرجاني تلميذ مبارك شاه تلميذ المحقق قطب الدين الرازي تلميذ علامة الشيرازي تلميذ الكاتب القزويني تلميذ إمام فخر الدين الرازي تلميذ الإمام حجة الإسلام الإمام الغزالي تلميذ إمام الحرمين عبد الملك ابن عبد الله ابن يوسف الجويني عن أبيه يوسف عن أبي الطيب عن محمد بن سليمان الصعلوكي عن إبراهيم المرزوي عن أبي العباس ابن أحمد عن أبي القاسم عثمان عن إبراهيم ابن إسماعيل عن أبي عبد الله محمد ابن إدريس الشافعي عن محمد ابن حسن الشيبانين إمام الأئمة وسراج الأمة أبي حنيفة نعمان ابن ثابت عن حماد ابن سليمان (14) عن إبراهيم النخعي عن علقمة وأبي عبد الرحمن الأسود ابن زيد وأبي عبد الرحمن عبد الله ابن حبيب والأولان عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه والثالث عن علي ابن أبي طالب رضي الله تعالى عنه وهما عن خاتم النبيين ورسول رب العالمين صلاة الله عليه وعلى سائر الأنبياء والمرسلين وهو بعدد ما عند الله أخذ السرّ والجهر من جبرائيل عليه السلام وهو من الله الكريم جلّ جلاله وعمّ نواله نورالله قبورهم وأفاض علينا من بركاتهم وحشرنا وإياهم فيعباد الخالصين إنّ ذلك على الله يسير ولنختم الكلام بما وصى به سيّد الأنام (15) فيما روى معاذ -رضي الله تعالى عنه- أنّه قال أخذ بيدي رسول الله -صلى الله تعالى عليه وسلم- فمشى ميلاً ثمّ قال يا معاذ أوصيك بتقوى الله وصدق الحديث ووفاء العهد وأداء الأمانة وترك الحيانة ورحم اليتيم وحفظ الجوار ولين الكلام وبذل السلام والتفقه في القرآن وحبّ الآخرة والجرأة في الحرب وقصر الأمل وحسن العمل وأنهاك أن تشتم مسلماً وتصدّق كاذباً وتكذب صادقاً وتعصي إماماً عادلاً وأن تفسد في الأرض يا معاذ اذكر الله عند كلّ حجر وشجر وأحدث بكلّ ذنب توبة السرّ بالسرّ والعلائية بالعلائية (16) رواه البيهقي -رحمه الله- وأرجو من هذا المأذون أن لا ينساني بالدعاء الخير وكلّما جرى اسمي لديه مسموعاً أو مذكوراً أن يذكرني بالذكر الجميل ما دمت حياً وإذا توقّاني الله أن يذكرني بالثناء الجميل ما دام حياً يا مولينا أوصيك ونفسي الخاطئة المذنبه وسائر الإخوان المؤمنين بالتقوى في كلّ حال وبالتمسك بأصحّ السنّة في الأعمال وبمحاسن الأخلاق ولا تتملق لأرباب الدنيا وأصحاب الرياسة ليصيبك ما عندهم فإياك وإياهم فإنّه لا خير في كثير من نجوهم واتباع آثار السلف فإنّ البركة فيهم واصبر على قضاء الله (17) واجتهد في تحصيل رضا الله واعتبر بحاليو حال سائر الأخيار إذ هو الحقيق لأولي الأبصار وكن مصدرالفعال الخير واقطع النظر عن الغير وانصب نفسك لتعليم الإخوان تكن مستثنى بين الأقران ولاحظ المتصورات والمتصدقات لينقلب الجهولات الى المعلومات واشتغل بالتحقيقات والتدقيقات واجتنب عن الممنوع والتشكيكات وحقّق مطالب علم التوحيد لتخلص عن درك التقليد وطبق الأصول فروع الإسلام واعمل بموجبها في جميع الأيام وإياك الزيج والتوغل في الفلسفة لئلا يوقعك في المفسدة (18) وعليك بالتفسير وحديث سيّد الأنام حتى تفوز بدار السلام ثم أرجو منك دعواتك في كثير أوقاتك فإنها المطلوب منك ووفقك الله تعالى في جميع أمورك وصانك عن الآفات والعاهات في جميع الأوقات ورزقك بخير الأوقات ووفقك النشر وأعمال الصالحات ونيّات الخالصات وبها يتمّ المرجو والمطلوب والوصيات ربّنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب ربّنا اغفر لنا ولوالدينا وللمؤمنين يوم يقوم الحساب اللهم صلّ على سيّدنا محمد صلاة تنجيننا بما من جميع الأحوال والآفات (19) وتقضي لنا بما جميع الحاجات وتطهّرنا بما من جميع السيئات وترفعنا بما أعلى الدرجات وتبلغنا بما أقصى الغايات من جميع الخيرات في الحياة وبعد الممات لا إله الا الله محمد رسول الله آخر كلمتنا إن شاء الله وآخ دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين ثم الحمد لله على تمام السلسلة العلية بعون الله الملك العلام وأفضل الصلاة والتحية على نبينا وسيّدنا محمد عليه الصلاة والسلام

(20) السيد محمد صادق

## Ek 2: İcâzetnâmenin Tercümesi

Rahmân Rahîm Allah'ın Adıyla

Lütfu ve ikramıyla bizlere bilmediğimiz şeyleri öğreten, dini ve dünyevi ilimleri öğretmekle bizi cehaletin, şüphenin ve kuruntuların karanlıklarından kurtaran, bütün lütfuyla bizleri hak yolu ve İslâm dinini açıklamaya yönlendiren, başarıya erdiren, nurlarıyla manaları ve anlayışları idrak etmeye ulaştıran

Allah'a hamdolsun.

Bizlere bahşettiği ilim ve irfana karşılık O'na hamd ederiz. Bizleri kendi fazlından en hayırlı ve en güzel şekilde rızıklandırmasından dolayı O'na şükrederiz.

Ortağı ve dengi olmayan Allah'tan başka ilâh olmadığına, bizi kendisine kavuşturacak bir şehadetle şahitlik ederiz. Elçilerin en hayırlısı, nebilerin sonuncusu, yer ve gök ahâlisinin dimağının kendisini vasıflandırmakta şaşkına düştükleri, efendimiz ve velimiz Muhammed'e (s.a.s.), onun saygıdeğer, iyiliksever ve takvalı ailesine ve ulu, maharetli ve zeki<sup>43</sup> ashabına salat ederiz.

Allah seni ve bizi, kendisine ve Resûlü'ne itaat etmeye muvaffak kılsın. Bil ki yüce ikramlara, güzel makamlara, parlak mertebelere, ebedi ve devamlı mutluluğa ulaştıran şey; şerefli ve zarif bir cevher olan ilimdir. Zira Efendimiz şöyle buyurmuştur: *"Her kim ilim talep etmek üzere bir yola girse Allah ona cennet yollarından bir yolu kolaylaştırır. Melekler ilim talebesinin üzerine, onun yaptığı işten razı oldukları için kanatlarını indirirler. Gökte ve yerde olanlar, hatta suyun içindeki balıklar bile âlim için istiğfar eder."*<sup>44</sup> *Âlimin abid kişiye üstünlüğü, ayın on dördü gecesinde diğer yıldızlara üstünlüğü gibidir. İlimsiz zahid ve abid olan kimse ipi olmayan yaya benzer. Âlimler peygamberlerin varisleridir."*<sup>45</sup> Yine aleyhi's-salâtüve's-selâm Efendimiz, *"Her kim Allah'ın dininde fakihleşirse Allah onun dinine ve dünyasına kâfi gelir"*<sup>46</sup> buyurmuştur. Allah Teâlâ da şöyle buyurmuştur: *"Allah sana Kur'an'ı ve hükümlerini indirdi; evvelce bilmediğini sana öğretti. Allah'ın, senin üzerindeki lütûf ve ihsanı çok büyüktür."*<sup>47</sup> Ve yine şöyle buyuruyor: *"Gerçekten biz, Davûd'a ve Süleyman'a bir ilim verdik de onlar şöyle dediler: Hamd olsun O Allah'a ki, bizi mümin kullarından çoğu üzerine üstün kıldı."*<sup>48</sup> Bir başka ayette şöyle buyuruyor: *"Allah içinizden iman etmiş olanları ve ilim sahibi olanları yüksek derecelere çıkarırsın."*<sup>49</sup> Bir başka ayette: *"De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"*<sup>50</sup> Yine şöyle buyuruyor: *"Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler."*<sup>51</sup> Başka bir ayette; *"Oysa onun gerçek manasını ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir."*<sup>52</sup> Ve yine Allah Teâlâ şöyle buyuruyor; *"Allah'tan hakkıyla ancak âlimler korkar."*<sup>53</sup> Yine Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur; *"Ey iman edenler! Allah'a, Resûlüne ve içinizden emir sahiplerine itaat edin."*<sup>54</sup> En doğru görüşe göre buradaki 'ulû'l-emir'den maksat âlimlerdir. Zira kralların da âlimlere itaat etmesi gerekir, fakat aksi böyle değildir.

O (ilim) da geleneksel olarak bu işin ehlinin ağzından alınarak, kemâlât sahibi kişileri şifâhen dinleyerek ve gece gündüz kolları sıvayarak elde edilir. Yine Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"O'nu, kuvvetleri pek çok olan (cebrail) öğretti."*<sup>55</sup> Efendimiz (s.a.s.) şöyle uymuştur: *"İlim öğrenmekle elde edilir."*<sup>56</sup> İşte bundan

<sup>43</sup>Zây harfi yerine sehven zâl yazıldığı düşünülürse "tertemiz" diye de tercüme edilebilir.

<sup>44</sup> Muhammed b. İsmâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir-Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr'AvvâdMa'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "İlim", 19.

<sup>45</sup> Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *SünenüEbî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "İlim", 1. İcâzetnâme sahibinin paylaştığı bu hadiste yer alan, "İlimsiz zahid ve abid olan kimse, ipi olmayan yaya benzer" kısmı herhangi bir hadis kaynağında bulamadık.

<sup>46</sup> Tam olarak bu anlamda herhangi bir hadis bulamadık. *"Allah kime hayır dilerse onu dinde fakih kılar"* anlamında hadisler mevcuttur. Bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İlim", 10.

<sup>47</sup>en-Nisâ 4/113.

<sup>48</sup>en-Neml 27/15.

<sup>49</sup>el-Mücâdele 58/11.

<sup>50</sup>ez-Zümer 39/5.

<sup>51</sup>Âl-i İmrân 3/18.

<sup>52</sup>Âl-i İmrân 3/7.

<sup>53</sup>Fâtır 35/28.

<sup>54</sup>en-Nisâ 4/59.

<sup>55</sup>en-Necm 53/5.

<sup>56</sup>Benzer hadis için bk. Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb b. Mutîr el-Lahmî eş-Şâmî Ebû'l Kâsim et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdilmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye), 19/395.

dolayı ulemâyı, faydalı olma vef aydalanma hususunda silsile halinde görürsün. Onun (ilmin) fazileti ve menkı beleri hakkında çok fazla Kur'an ayeti ve nebevî hadisler vardır. Fakat biz bu kadarıyla yetineceğiz.

Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yok. Her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin. Yine seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize kavrettiğinden başka bizim herhangi bir kavrayışımız yoktur. Muhakkak ki sen çok cömertsin ve çokça ikram edensin.

Zengin ve her şeye kadir olan Allah'ın rahmetine muhtaç olan Hüseyin Paşazade Mudurnulu Müftü Muhammed oğlu Muhammed Sadık -Allah kendi fazlı ve keremiyle her ikisinin de günahlarını örtsün, onların hallerini daha güzel kılsın, her ikisini de iki cihanda emin, yardım görmüş, korunmuş ve sevinçli kılsın- şöylesöylüyor: Vakta ki kerem ve ihsan sahibi zat (Allah) ilimleri, marifet ve yakînî imanı elde etmemiz suretiyle bizlere nimetlerini, cömertliğini, ikramlarını ve ihsanını yağdırınca imkânlar ölçüsünce Allah'tan yardım isteyerek ve "Rabbim! Sen bana tarafından bir rahmet bahşet, işimde doğruluğu kolaylaştır, en güzel yardımınla bize destek ol!" diyerek layık olmadığım halde meşhur yüksek bir makamda müzakere ve dersvermekle bir de istifade etmek isteyenlere akli ve nakli sanatları öğretmekle meşgul oldum. Bizden istifade edenlere gelince onlar, hayır ve bereket bekleyerek benden icazet talep ettiler. Allah onların kalplerini ilim, hikmet ve imanla nurlandırın. Onları unutma ve şüphe kirlerinden korusun. Onları övülen ahlaklarla süslesin, bütün iyilikleri kaplayacak şekilde iyi amellere muvafık kılsın. Onları, yayılma ve büyümeleri hususunda ilmi eserlerine karşılık olarak, kökü sağlam dalları göğe yükselen hoş bir ağaç gibi kılsın. Ne sıradan insanlara ne de seçkin insanlara muhtaç olmamaları için Allah onları hususi bir cömertlikle zengin kılsın! Ben ise kendi kendime, "Ben bu seviyeden ne kadar da uzağım! Geçmiş şerefli selef ulemânın ilimlerine, halef ulemânın anlayış düzeyine nispetle şuan icazet almaya bile layıkdeğilim" dedim. Sonra düşündüm de "Şayet ben buna cüret etmezsem bu yüce silsile zayi olur ve bu güzel gelenek işlevsiz hale gelir." Dedim ve başka bir care bulamayıp önceki ulemâyı taklit ederek hayır elde etmeyi, sonraki dönem âlimlerit aklit ederek de bereket elde etmeyi tercih ettim. Meclisimde hazırbulunan ve her nevi sanattan istifade eden, farklı ilimleri tahsil edenlerden biri de dostumuz ve kardeşimiz Hacı Hafız Râsîh Efendi oğlu Mudurnulu Şeyhzade Abdülcilil Muhammed Zühdi'dir. Kendisinde kabiliyet, çaba ve gayret sarfetme hissettim ve benden, rivayet edilmesi caiz olan, din âlimlerinden aktarılan mirastan bir de ehli yakinin enfazletlilerinin miraslarından aktarılması caiz olan şeyleri rivayet etmesine icazet verdim.

Ey dostumuz! Bu fakir, ilimleri, çok maharetli, şerefli, sadık kişilerden aldı. Eserleri ufuklarda bile yayılan çok yetenekli kişilerin meclislerinde bulundu. Allah kendilerine engin rahmetiyle rahmet eylesin ve bizleri üstün bereketleriyle menfaatlendirsın.

Onlardan biri de ilmiyle âmil ulemânın en bilgini, fakiherin en fakihi, şeriata bağlananların en dikkatlisi, kemâlât ehlinin en kâmilî, dostumuz, efendimiz, üstadımız, Mudurnulu Müftü Mustafa Efendi oğlu Hasan'dır. O da Allah'tan korkanların en mütakkisi, muhaddis ve müfessirlerin en iyi yetişmişî, Karahisar-ı Sahib'e yerleşmiş olan Abdülcilil oğlu Abdülvahid efendidir.

Yine onlardan biri de kendi asrının âlimlerinin enfazletlisi ve kendi döneminin en güvenilirli, kendisine hacı diye işaret edilen Mudurnulu Halil Efendinin oğlu Raşit'tir.

Yine onlardan biri de ulemanın en faziletlisi, fakiherin en fakihi, fetva vermeye izin verilmiş Mudurnulu Hacı Hafız Salih Efendi oğlu Hacı İsmail Hakkı'dır. O da ilim heyetinin üstadı çok yetenekli ve çok zeki hocası olan İbrahim Efendi oğlu Mudurnulu Müftü Mahmut'tan icazetlidir.

Yine onlardan biri de tahkikat yapan âlimlerin en bilgini, araştırmacı âlimlerin en faziletlisi, kemâlât ehlinin en kâmilî Bolulu Hasan oğlu üsnü'dür. O da hocası büyük âlim, araştırmacı, problemleri ve hakikatleri keşfeden, tam faziletli, engin bilgili Şehr'li Gürcü Hacı Emin Efendi'den icazetlidir.

Yine onlardan biri de ulemanın en bilgini, faziletliherin en faziletlisi, kendi asrının allâmesi, kendi döneminin bir tanesi, çok şerefli, çok temiz, çok muttaki dostumuz, üstadımız, Bolulu Müftü Sıbgatullah Efendi'dir.

Yine onlardan biri, kemâlât ehlinin en faziletlisi, züht ehlinin en zahidi, müridlerin mürşidi, Âlemlerin Rabbi'nin arifi, kendisine şeyh diye işarete dilen Bolulu İbrahim Şevk Efendi Halveti'dir.

Yine onlardan biri de verâ sahiplerinin en dindarı, züht ehlinin en ihlaslısı, apaçık şeriatı en iyi bilen, keramet ehlinin en mükemmeli Mudurnulu Ahmet Efendi oğlu Mehmet Nuri Halvetî'dir.

Sonra benim kendisine işaret edilen icazetim, -Allah günahlarını bağışlasın ve cenneti onun kalacağı yer kılsın- (yukarıda) işaret edilen kişinin icazetine dayanmaktadır. Yine kendisine büyük adamlar tarafından icazet verilmiş vefaziletli veyü cekişiler tarafından seçilmiş Sıbgatullah Efendi diye işaret edilen kişi bana icazetvermişti.

O da ilmi faziletli ve maharetli kişi olan Kütahyalı İbrahim Efendi oğlu Ahmet'ten almıştır. Buna göre ona da faziletli, tam bir muhakkik ve müdakkik, saltanat diyarındaki ulemanın önderi Abdürrahim Efendi icazet vermiştir.

Ve yine ona da kardeşi ve hocası, ulemanın önderi, fazilet ehlinin dayanağı, kendi zamanının en faziletlisi, kendi döneminin en bilgini, kendi asrının biricigi, vakti zamanında tek olan hikmet ehli, hak ehli, filozof ve müdakkik âlim, Palabıyık Efendi diye bilinen Yusuf el-Alevî oğlu Muhammed vermiştir.

Ve yine kendisine işaret edilen Sıbgatullah Efendi isimli zat, gençlik dönemlerinden önce Bolu doğumlu Kirmanî neslinden gelen babasından ilmi almıştır. Daha sonra o da bu ilmi; faziletli, kemal ehli, Bolulu Hasan Sıddık'tan almıştır. Sonra o da bu ilmi, fazilet ehli, zeki, yüce şahsiyet Bolulu Veliyüddin'den almıştır. Sonra yine kemâlat ehlinin gavsı, seyrisülük yapanların müşşidi, mahlûkatın rabbi olan Allah'ın arifi, zahiri ve batını ilimlerden engin bilgili, faziletli Diyarbakırlı Şeyh Mustafa Efendi es-Safî'den almıştır. Daha sonra kemalat ehli, İçelli Hacı Ömer Efendi'den almıştır.

Sonra, yüce şahsiyet, Bozoklu, meşhur ve tanınmış Hacı Mahmud Efendi'den almıştır. Sonra kemâlat ehli Ahmet Hulusî'den, sonra kemalat ehli Çankırlı Halil'den, sonra faziletli, arif, kerim olan Allah'a ulaşmış müderris ve müftü, Biga şehrinde te'lif sahibi Hacı Mustafa Efendi'den almıştır.

Sonra fazilet ehli, saltanat diyarında tanınmış, Safranbolulu Hacı İbrahim'den almıştır. Ve yine yüce şahsiyet, kemâlat ehli, faziletli Şeyh İçelli Muhammed Raşit'ten almıştır. Ve yine faziletli, şerefli, meşhur, Bağdatlı Hacı Abidin'den almıştır. Yine faziletli, deha, kemalat sahibi Boyabat'lı Ebubekir'den almıştır.

Yine faziletli, arif, şeyh, Diyarbakırlı Hüseyin Muhittin'den almıştır. Bu merhumzat da ulemanın en bilgini, faziletliğin enfaziletlisi Hacı Emirzade diye meşhur olmuş Ahmet oğlu Muhammed'ten icazetlidir. Bu merhum zat da muhakkik ulemânın en meşhuru, dâhilerin en kâmilî, Nişaburlu Muhammed Hafid Ali'den icazetlidir.

Bu merhum zat da Tebrizli Yahya Bey'den almıştır. O ise, Şirazlı Habîbullâh Mirzacan'dan almıştır ki bu da milletin ve dinin güzeli Şirazlı Mahmut'un en iyi talebesidir. Bu zatın tüm ilimleri, allâme Sıddık Devvânî'ye ulaşır. Bu zatın icazeti de birçok büyük zatlara ulaşır. Bunlardan en büyüğü, Divanlı Esad ve Kuşkonarlı Mazhareddin'dir.

Bu iki zât, içi dolu bir ilim kuyusu olan, Seyid Şerif Cürçânî'den istifade etmekle iftihar etmişlerdir. Bu da muhakkik âlim, Kutbeddin er-Râzî'nin talebesidir. O da allâme Şirâzî'nin talebesi olup, o da Kâtip el-Kazvînî'nin talebesidir. O da İmam Fahreddin er-Râzî'nin talebesidir.

O da Hücetü'l-İslâm İmam Gazzâlî'nin talebesidir. O da İmamü'l-Harameyn Yusuf oğlu Abdullah oğlu Abdulmelik el-Cüveynî'nin talebesidir. O da babası Yusuf'dan, o da Ebû Tayyip'den, o da Muhammed bin Süleyman Sa'lûkî'den, o da İbrahim el-Mervezî'den, o da Ebû Abbas bin Ahmet'ten, o da Ebu'l-Kâsım Osman'dan, o da İsmail oğlu İbrahim'den, o da Ebû Abdullah Muhammed bin İdris eş-Şâfî'den, o da Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî'den, o da imamlar imamı, ümmetin kandili, Ebû Hanîfe Nu'mân bin Sabit'ten, o da Hammâd bin Süleymân'dan, o da İbrâhim en-Nehâ'î'den o da Alkame Abdurrahman bin Esved bin Zeyd ve Ebû Abdurrahman Abdullah bin Habib'den almıştır. Allah hepsine rahmet eylesin. İlk ikisi Allah kendilerinden razı olsun- Abdullah bin Mes'ûd'dan almıştır. Üçüncüsü (Ebu Abdurrahman Abdullah bin Habib) ise -Allah kendisinden razı olsun- Hz. Ali bin Ebî Tâlib'den almıştır. Bu ikisi de peygamberlerin sonuncusu, âlemlerin rabbinin resûlü Hz. Muhammed'den almışlardır. Allah ona ve geri kalan tüm elçi ve resûllere salât ve selâm etsin. O da Allah'ın katındaki şeyler sayısınca hem sır ilimleri hem de açık beyan ilimleri Cebrail'den (as) almıştır. O da kerim ve celil, şanı yüce ve kendisinden başka birilâh

olmayan Allah'tan almıştır.

Allah hepsinin kabrini nurlandırın. Onların bereketini üzerimize yağdırın. Bizi ve onları ihlaslı ve muhlis kullar içerisinde haşretsin! Bu ise Allah için çok kolaydır. Artık sözümüzü, yaratılmışların efendisinin vasiyet ettiği şeyle bitirelim. Hz. Muaz (r.a.), rivayet ettiği bir hadiste şöyle diyor: Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem elimi tuttu ve (benimle birlikte) bir mil yürüdü. Sonra şöyle dedi: *“Ey Muaz! Sana Allah'tan korkmayı, doğru sözlü olmayı, sözünde durmayı, emaneti (sahibine) teslim etmeyi, hainlikten uzakdurmamayı, yetime merhamet etmeyi, komşuyu korumayı, yumuşak sözlü olmayı, selamıyı aymayı, Kur'an'ı anlamayı, âhireti sevmeyi, savaşta cesaretli olmayı, emeli kısa tutmayı, güzel ameli tavsiye ediyorum. Seni, müslümana sövmekten, yalancıyı tasdiklemekten, doğru söyleyeni yalanlamaktan, adil imama isyan etmektan, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaktan nehyediyorum. Ey Muaz! Her taşın ve ağacın yanında Allah'ı zikret. Yaptığın gizli günaha gizli tövbe, açık günaha açık tövbeyi yenile.”*<sup>57</sup> Bu hadisi Beyhaki rivayet etmiştir. Allah kendisine rahmet eylesin.

Şu icazet verilen zattan beni hayır dualarında unutmamasını, ben hayatta olduğum müddetçe ismim yanında zikrolunarak veya duyularak her geçtiğinde beni güzel bir şekilde anmasını, vefat edince de kendisi sağ olduğu müddetçe beni güzel bir şekilde yâdetmesini rica ediyorum.

Ey dostum! Sana, tüm mü'min kardeşlerime ve kendi hatalı, günahkâr nefsim her durumda takvalı olmayı, amellerde en sahih sünnete sınıksız sarılmayı, güzel ahlakları, bir de yanlarında olan menfaatin sana da ulaşması için dünya erbabına ve yöneticilere dalkavukluk yapmamayı tavsiye ediyorum. Seni ve onları bu duruma karşı uyarıyorum. Çünkü onların çokça yaptığı gizli fısıltıda hayır yoktur. Sen selefin izini takip et! Zira bereket onlardadır. Allah'ın hükmettiği şeye sabret! Allah'ın rızasını elde etme hususunda gayret et! Benim ve diğer tüm hayır ehlinin durumundan ibret al. Zira bu, basiret sahipleri için bir hakikattir. Hayırlı işlerin kaynağı ol! Başkasına bakmayı kes! Kardeşlerinin eğitimine kendini görevli kıl ki akranlarının arasında müstesna bir şahsiyet olasın! Bilinmeyen şeyleri bilgiye çevirmek için tasavvurat ve tasdikâtı gözet! İnceleme ve araştırmalarla meşgul ol! Kompleks ve şüpheli şeylerden kaçın! Akait ilminin gereksinimlerini yerine getir ki taklit tabakasından kurtulasın! İslam'ın usu ilimlerini fûrû ilimlerin de tatbik et! Her gün bunun gereğince amel et! Müneccimlikten ve felsefeden sakın ki seni bozuk bir itikada düşürmesin! Cennet yurdunu kazanmak için tefsir ve hadisler ile meşgul olman gerekir! Sonra senden, vaktinin çoğunda dualarını bekliyorum. Allah Teâlâ, seni yaptığın tüm işlerde muvaffak kılsın ve seni her zaman afetlerden ve belalardan korusun. Seni, hayırlı rızıklarla rızıklandırın. Yine senin (isminin) yayılmasında ve salih amellerde, halis niyetlerde muvaffak kılsın. Zira bunlarla, umulan, talepedilen şeyler ve vasiyetler tamama erer.

*“Rabbimiz! Bize hidayet verdikten sonar kalplerimizi saptırma; katından bize birrahmet ihsan et! Şüphesiz ki sen, çok bağışlayansın.”*<sup>58</sup> *“Rabbimiz! Hesap gününde bizi, ana babamızı ve tüm müminleri bağışla!”*<sup>59</sup> Allah'ım! Hz. Muhammed Mustafa'ya salât eyle. Öyle bir salât ki onun vesilesiyle bizi tüm korku ve afetlerden kurtar, bütün ihtiyaçlarımızı gider, bizi bütün günahlardan temizle, bizi derecelerin en yücesine yükselt ve onun vesilesiyle bizi hayatta ve ölümden sonar tüm hayırların en son noktasına ulaştır. Şüphesiz sen her şeye kadirsin.

Allah'tan başka ilah yoktur. Muhammed O'nun resûlüdür. Allah'ın izniyle son duamız şudur: Âlemlerin rabbine hamd olsun! Son olarak, mülk sahibi ve her şeyi bilen Allah'ın yardımıyla bu yüce silsilenin tamamlanmasına karşın Allah'a hamd ederiz. Salât ve selamın en güzeli Peygamberimiz ve Efendimiz Muhammed'in üzerine olsun!

Seyyid Mehmet Sadık

<sup>57</sup> Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Horâsânî Ebû Bekr el-Beyhâkî, *Kitâbü'z-Zühdi'l-kebîr*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1996), 347, hadis no: 956.

<sup>58</sup> Âl-i İmrân 3/8.

<sup>59</sup> İbrâhîm 14/41.



## Kaynakça | References

- Akçıl, Nesrin Çiçek. "Yıldırım Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/ 531-532. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. "Mudurnu'da Yıldırım Bâyezid Manzumesi ve Taş Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi* 5 (1962), 79-86.
- Ayverdi, Ekrem. H. *İstanbul Mimari Çağının Menşei, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (630-835-1230-1405)*. I. Cilt. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Enstitüsü Yayını, 1966.
- Baltacı, Cahit. *XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Baskı. 2021.
- Beyhakî, Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Horâsânî Ebû Bekr, Kitâbu'z-Zühdi'l-kebîr. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u'ş-şâhih. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivi (DİBSA), Ahmet Recai Efendi [1923-1236].
- Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Arşivi (DİBSA), Mehmet Zühtü Uzman [1955.0936].
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî. Sünenü. Ebî Dâvûd. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Emecen, Feridun. "İhtirasın Gölgesinde Bir Sultan: Yıldırım Bayezid", *Osmanlı Araştırmaları* 43/43 (Haziran 2014), 67-92.
- Erat, Birsen. "Bolu Orta ve Mudurnu Yıldırım Hamamları; Mimar Ömer Bin İbrahim'in Üslubu Hakkında Bir Değerlendirme", *Sanat Tarihi Dergisi*, 31/1(2022), 653-687.
- Güldöşüren, Arzu. "İki Farklı Merkez İki Farklı Nizamnâme: 1914 Islah-ı Medâris ve 1921 Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi". *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*. Ed. Fuat Aydın, 491-520. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Kaya, Mahmut. "Tasavvur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kılıç, Fahri. - Tarhan, Murat. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bolu'da Eğitim Uygulamaları" *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/3 (2014), 157-190.
- Kılıç, Nermin vd. *Bolu Livası 1921-1925 Senesi Sâlnâmesi*, Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2008.
- Kuş, Fatma. "Kütahya Ulucami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/ 107-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Önal, Güray. "Yıldırım Bayezid Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/529-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Sarı, Hüseyin. "Şerr'iye Sicillerine Göre II. Mahmut Dönemi'nde Mudurnu'da Nüfus Hareketleri ve Toplumsal Hayattan Bir Kesit". *OTAM* 7 (Ağustos 1996), 188-189.
- Şahintürk, Hasan. "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi Sonrasında Osmanlı Taşrasında Medrese Kurma Teşebbüsleri (1910-1914)", *Medeniyet Kültürel Araştırmalar Belleteni* 3/5 (Ocak 2024), 106-33.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb b. Mutîr el-Lahmî eş-Şâmî Ebu'l Kâsım. el-Mu'cemü'l-kebîr. thk. Hamdi b. Abdilme'cîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye. 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Şevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk. el-Câmi'u'l-kebîr-Sünenü't-Tirmizî. thk. Beşşâr'AvvâdMa'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yaran, Rahmi. "Bilmen, Ömer Nasuhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/162-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavaş, Doğan. "Bursa Ulucami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/ 88-89. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yavaş, Doğan. "Yıldırım Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/ 532-534. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024), 17-39

## Kur'an-ı Kerim'de Bahsi Geçen İnsan Organlarının Konusal ve Semantik Analizi

Thematic and Semantic Analysis of Human Organs Mentioned in the Quran

أعضاء جسم الإنسان الواردة في القرآن الكريم دراسة دلالية موضوعية

**Hayati AYDIN**

Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Prof. Dr., Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir

Van / Türkiye

aydinhayati@yyu.edu.tr/orcid.org/0000-0002-7652-6434

**Abdulrezzaq Ismael IBRAHİM**

Öğretmen, Vezaretü't-Terbiyeti'l-Irakıyye

Teacher: Iraqi Ministry of Education, Erbil / Iraq

tavgaawla0@gamil.com

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Şubat/February 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Eylül/September 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### **Atf / Cite as**

Aydın, Hayati - İbrahim, Abdulrezzaq Ismael. "Kur'an-ı Kerim'de Bahsi Geçen İnsan Organlarının Konusal ve Semantik Analizi". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 17-39.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1441585>

### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

### **Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hayati Aydın - Abdulrezzaq Ismael İbrahim).

### **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

### **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### Thematic and Semantic Analysis of Human Organs Mentioned in the Quran

**Abstract:** This article deals with the subject and semantic analysis of human organs mentioned in the Holy Qur'ān. After the relevant verses were researched and identified in accordance with thematic commentary methodology, their scientific and semantic analysis was carried out objectively. The comments of commentators in this context were also examined in the study. After the verses in which the organs are mentioned are researched, their definitions, then an objective and brief interpretation are made, and the semantic usage of each is shown. The subject consists of the organs in the head, the organs in the torso, the organs in the body and limbs. As is known, human organs are attributed to Allah in the Qur'ān. While the predecessor avoided interpreting the organs attributed to Allah as they are, their successors interpreted them in accordance with the glory of Allah, based on the use of the Arabic language. However, some contemporary scholars say that such verses are representative narratives. In reality, there is nothing like Allah. However, God explains Himself with people's organs and actions so that they can understand His truth. These verses aim to explain the unknown world and its metaphors by comparing them to known events and phenomena in the world, and in this way to bring religious truths closer to the human mind. In the Qur'ān, expressions such as sealing or veiling the senses, as in the verse "*Allah has sealed their hearts and ears, and there is a veil over their eyes, and there is a great torment for them*" (al-Baqarah 2/7), also indicate the senses' deprivation of true perception. The Holy Qur'ān takes care to mention the organs in the human body and uses them in many senses, both literal and figurative, in man's relationships in this world and the afterlife. He gives him examples of organs so that he can take lessons and advice, and reminds him of his beautiful creation and the blessings he gives because of these organs. The semantic uses of body organs in the Holy Qur'ān vary, as they contain literal connotations of the physiological meaning of the organ. This is a condition characterized by most of the organs mentioned once in the Holy Qur'ān. However, the connotations of the organs mentioned many times have varied and gone beyond their literal meanings, they have been used in figurative meanings and contain secondary connotations. It included many topics related to the existence, role and performance of humans in world life. For example, the hand is used for power, giving, blessing, dominance and specialization. Linguists did not distinguish between similar organs such as body, object and body, but on the contrary, they compared them to each other to the point of creating confusion. However, while interpreting them, many commentators have tried to separate them according to the context of the verse and take into account the differences in meaning between them. The organs are mentioned in general terms in the Holy Qur'ān, but the details they contain are not touched upon. For example: It talks about the head, but does not touch the hair, eyelashes and brain. It is talking about bones and does not touch parts such as the skull, ribcage, pelvis, and thighs. It mentions the abdomen but does not mention its parts such as the belly button, esophagus, stomach, liver, kidney, bile and bladder. In addition, in the Holy Quran, there are organ names in the human body that are used metaphorically in different meanings rather than expressing the reality of the organs. Esophagus (المريء) is one such expression. This expression is used in the sense of blessing for eating and drinking. For example, it is used in this sense in the verse, "Give women their dowry as a matter of right (with good will), and if they voluntarily donate some of that dowry to you, enjoy it with pleasure" (an-Nisa: 4/4). For example, Liver (الكبد) in the verse "We created man among difficulties" (el-Beled: 9/4), it expresses difficulties and constant troubles. The study deals with the sixty-two organs mentioned in the Holy Qur'ān and includes all the organs in the internal and external parts of the body mentioned in six hundred and forty-five verses. These are six hundred organs in total in the Qur'ān, in accordance with the statistics we made during our research. It is used ninety-one times.

**Keywords:** Tafsir, Holy Qur'ân, Human Body, Organ, Fact, Couple.

### **Kur'an-ı Kerim'de Bahsi Geçen İnsan Organlarının Konusal ve Semantik Analizi**

**Öz:** Bu makale, Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçen insan organlarının konusunu ve semantik analizini ele almaktadır. Konulu tefsir metodolojisine uygun olarak ilişkili ayetler araştırılıp tespit edildikten sonra bunların objektif bir şekilde bilimsel ve semantik analizi yapılmıştır. Bu bağlamdaki müfessirlerin yorumları da çalışma içinde irdelenmiştir. Organların bulunduğu ayetler araştırıldıktan sonra bunların tanımı sonra da objektif ve kısa tefsiri yapılmış, her birinin anlamsal kullanılışı gösterilmiştir. Konu, baştaki azalar, gövdedeki azalar, vücut ve uzuvlardaki azalardan oluşmaktadır. Bilindiği gibi Kuran'da insan organları Allah'a nispet edilmektedir. Selef, Allah'a nispet edilen azaları olduğu gibi yorumlamaktan kaçınırken, halefler ise Arap dilinin kullanımına dayanarak Allah'ın yüceliğine uygun yorumlamışlardır. Ancak çağımızdaki bazı alimler bu tür ayetlerin temsili anlatımlar olduğunu söylemektedir. Gerçekte Allah'ın benzeri yoktur. Fakat Allah, insanların kendi hakikatini nispeten anlamaları için kendini insanların azalarına ve fiilleri üzerinden anlatmaktadır. Bu ayetler, bilinmeyen dünyayı ve onun mecazlarını, dünyada bilinen olaylara ve olgulara benzeterек anlatmayı ve bu yolla dini gerçekleri insan aklına yaklaştırmayı amaçlamaktadır. Kur'ân'da "Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözleri üzerinde de bir perde vardır ve onlar için büyük bir azap vardır" (el-Bakara 2/7) ayetinde olduğu gibi duyuların mühürlenmesi veya perdelenmesi şeklindeki ifadeler de duyuların hakkı idraktan mahrumiyetini ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim, insan vücudundaki organlardan bahsetmeye özen gösterir ve bunları hem gerçek hem de mecazi birçok anlamda kullanır, insanın dünya ve ahiret hayatındaki ilişkilerinde kullanır. Ders ve öğüt alması için ona organlardan misaller verir, bu organlar sebebiyle olan güzel yaratılışını ve verdiği nimetleri ona hatırlatır. Organın fizyolojik anlamının gerçek çağrışımlarını içerdikleri için Kur'an-ı Kerim'de vücut organlarının anlamsal kullanımları çeşitlilik gösterir. Bu, Kur'an-ı Kerim'de bir kez bahsedilen organların çoğu tarafından karakterize edilmiş bir durumdur. Ancak defalarca adı geçen organların çağrışımları çeşitlilik göstermiş ve gerçek anlamlarını aşmış, mecaz anlamlarda kullanılmış ve ikincil çağrışımlar içermiştir. Dünya yaşamında insanın varlığı, rolü ve performansı ile ilgili pek çok konu içermiştir. Örneğin el, güç, verme, nimet, hakimiyet ve uzmanlaşma için kullanılmıştır. Dilbilimciler beden, cisim ve vücut gibi benzer organları birbirinden ayırmamış, aksine kafa karışıklığı yaratacak kadar bunları birbirlerine benzetmişlerdir. Ancak birçok müfessir, bunları tefsir ederken ayetin bağlamına göre onları ayırmaya ve aradaki anlam farklılıklarını gözetmeye çalışmıştır. Organlardan Kur'an-ı Kerim'de genel hatlarıyla bahsedilmekte, bunların içerdiği ayrıntılara temas edilmemektedir. Örneğin: Kafadan bahsetmekte ama saç, kirpik ve beyne temas etmemektedir. Kemiklerden bahsetmekte, kafatası, göğüs kafesi, leğen kemiği, uyluk gibi kısımlara temas etmemektedir. Karından bahsetmekte ama göbek deliği, yemek borusu, mide, karaciğer, böbrek, safra ve mesane gibi kısımlarından bahsetmemektedir. Ayrıca Kur'ân'ı Kerim'de insan vücudunda, organların gerçekliğini ifade etme yerine mecazi olarak farklı anlamlarda kullanılmış organ isimleri bulunmaktadır. Yemek borusu (المريء) bu tarz bir ifadedir. Bu ifade yemek ve içmekte hayır duası anlamında kullanılmaktadır. Örneğin, "Kadınlara mehirlerini bir hak olarak (gönül hoşluğuyla) verin; eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa, onu da afiyetle yiyin " (en-Nisâ: 4/4) ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. Karaciğer (الكبد). Örneğin, " Biz insanı zorluk arasında yarattık " (el-Beled: 9/4) ayetinde zorlukları ve sürekli olan sıkıntıları ifade emektedir. Çalışma, Kur'an-ı Kerim'de adı geçen altmış iki organı ele almakta, altı yüz kırk beş ayette bahsedilen vücudun iç dış kısımlarında bulunan bütün organları içermektedir Bunlar araştırmamız esnasında yaptığımız istatistiğe uygun olarak Kur'ân'da toplam olarak da altı yüz doksan bir defa kullanılmaktadır.

## أعضاء جسم الإنسان الواردة في القرآن الكريم دراسة دلالية موضوعية

### ملخص البحث باللغة العربية

تناولت هذه المقالة موضوع (أعضاء جسم الإنسان الواردة في القرآن الكريم، دراسة موضوعية دلالية)، من خلال تتبع الآيات القرآنية التي تناولت هذا الموضوع، وتحليلاً، ودراسة علمية وفق المنهج المعتمد في التفسير الموضوعي. تم أيضاً فحص تعليقات المفسرين في هذا السياق في الدراسة. وبعد إحصاء الآيات التي فيها الأعضاء قمنا بتعريف العضو، ثم تفسير العضو تفسيراً موضوعياً مختصراً، وبيان التوظيف الدلالي لكل عضو من تلك الأعضاء، وتكون البحث: الأعضاء التي في الرأس، والأعضاء التي في الجذع، والأعضاء التي في الجسم واطرافه. وكما هو معلوم فإن أعضاء الإنسان قد تنسب إلى الله في القرآن. ويرى السلف أن الأعضاء المنسوبة إلى الله هي كما هي، ويتجنبون تفسيرها. ومن ناحية أخرى، يفسرها خلف وفقاً لمجد الله، بناءً على استخدام اللغة العربية. ومع ذلك، فإن بعض العلماء في عصرنا يقولون أن مثل هذه الآيات آيات تمثيلية. يقولون أن أعضاء الله وفعالته تعبيرات تمثيلية وفي الحقيقة ليس كمثله شيء ولكن يعرف نفسه على أعضاء وفعال الناس لتفهم الناس حقيقته. تهدف هذه الآيات وصف العالم المجهول وكنائياته عن طريق القياس مع الظواهر المعروفة في العالم، وبهذه الطريقة التمثيلية تقرب الحقائق الدينية إلى العقل البشري. وفي القرآن عبارات مثل الختم أو حجب الحواس، كما في الآية "حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَهُمْ عَدَابٌ عَظِيمٌ" (البقرة). (7/2) يدل أيضاً على حرمان الحواس من الإدراك الحقيقي. يهتم القرآن الكريم بذكر أعضاء جسد الإنسان ويستعملها لدلالات عدة حقيقية ومجازية، ويوظفها في حياة الإنسان على وجه الأرض وتعلقه بالآخرة، ويضرب الأمثال بما لأخذ العبر والمواعظ وتذكيره بوجوده، وحسن خلقه، والنعم التي أعطاها إياه بسبب تلك الأعضاء تنوعت الاستعمالات الدلالية لأعضاء الجسد في القرآن الكريم، إذ شملت الدلالات الحقيقية للمعنى الفسيولوجي للعضو، واتسم بذلك معظم الأعضاء التي وردت مرة واحدة في القرآن الكريم، أما الأعضاء التي وردت مرات عديدة فتنوعت دلالاتها وتجاوزت معانيها الحقيقية، لتوظف في المعاني المجازية، والدلالات الثنوي، وتشمل قضايا كثيرة تتعلق بالإنسان وجوداً ودوراً وأداءً في الحياة، مثلاً (اليد) استعملت للقوة والنعمة والملك والاختصاص، ولم يفرق اللغويون بين الأعضاء المشابهة كالبدن والجسم والجسد، بل يشبهون بعضها ببعض إلى حد الاختلاط. ولكن كثيراً من المفسرين عند تفسيرهم لها يحاولون التمييز بينها حسب سياق الآية ويرصدون الفروق الدلالية بينها ورد في القرآن الكريم أعضاء على نحو مجمل دون ذكر الجزئيات التي تشملها تلك الأعضاء ومنها: ذكر الرأس وعدم ذكر الشعر والرموش والمخ ذكر العظام وعدم ذكر أجزائه كالججمة وقفص الصدر والحوض والفخذ. ذكر البطن وعدم ذكر جزئياته كالسرة والمرى والمعدة والكبد والكلية والصفراء والمثانة. علاوة على ذلك هناك أعضاء في جسد الإنسان استعمل مجازاً لمعان مختلفة دون التعبير عن حقيقة العضو، ومنها: المريء: استعملت للدعاء بالخير للأكل والشرب، في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ [النساء: 4/4]. الكبد: دل على مشقة ومكابدة على الشدائد كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ [البند: 4/9].

**وتناولت الدراسة (62) عضواً ورد في القرآن الكريم، ويشمل جميع أقسام الجسد الخارجية والداخلية، وتتوزع في (645) آية، ومجموع ورودها (691) مرة، بحسب الإحصائية التي عملناها أثناء الدراسة.**

**الكلمات المفتاحية:** التفسير، القرآن الكريم، جسم الإنسان، العضو، الظاهرة، الزوجية.

### المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الأنام سيدنا ومرشد حياتنا محمد - صلى الله عليه وسلم - نبينا ورسولاً. أما بعد:

فإن الله - جل شأنه - خلق الإنسان وخلق الكون لأجله، وفضله الله على سائر مخلوقاته، وسخر له الكون وما فيه، لذلك كرمه الله - تعالى - بجملة خصائص وجملة مميزات ميزه بها عن كل الكائنات والمخلوقات الأخرى.

ولنيل خدمة أشرف علوم القرآن وهو علم التفسير، ونيل رضوان الله - جل شأنه - وخدمة لجوهر جسم الإنسان وإبراز مخفياته اخترنا هذا الموضوع، لأن موضوع جسم الإنسان في القرآن الكريم موضوع بالغ في الأهمية، وهو من أحد أهم الموضوعات في القرآن، إذ إنه يدور حول الإنسان ومكوناته، فالإنسان مركز الحديث والجدل في القرآن، ونقطة البحث والعمل فيه. فكل ما في القرآن من أجل خدمة الإنسان، لذلك أن القرآن الكريم يذكر أعضاء الجسد كثيراً لكي يعرف الإنسان نفسه كما أمرنا الله - تعالى - بقوله: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق: 5].

والأهمية خلق الإنسان عند الله قمنا بدراسة أعضاء الجسم الواردة في رأس الإنسان في القرآن الكريم تحت عنوان: (أعضاء الجسم الزوجية الظاهرة في رأس الإنسان في القرآن الكريم دراسة دلالية موضوعية).

وتعدّ هذه الدراسة جديدة من نوعها، إذ لم أجد دراسة تتناول الموضوع بدراسة مستقلة، وكل ماورد فيها مسائل متفرقة عن أعضاء الجسم هنا وهناك، وقد عنى الى الشوق والحبّ للقرآن الكريم في اختيار هذا الموضوع. ولا شكّ في أنّ أعضاء الجسم كثيرة ومتوزعة على عموم جسم الإنسان، منها ظاهرة ومنها باطنة، ومنها فردية ومنها زوجية. فقمنا بذكر معنى لكلّ عضو تمّ تفسير العضو تفسيراً موضوعياً مختصراً وبيان دلالتها، ثمّ ذكرنا رقم بقية الآيات وسورها في الهوامش خشية الإطالة والتكرار. وأخيراً أقول: إنّ ما قدّمناه هو جهد مقلّ وعمل صغير في كنز من كنوز القرآن الكريم، ندعو الله أن ينفعنا بها، وندعوه أيضاً أن يغفر لقصورنا وأخطائنا.

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، وآخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمين.

## 1. الرأس

### 1.1. الأعضاء التي في الرأس (24) عضو

الرأس هو أحد أهم أعضائنا، فإن الأعضاء الموجودة في الرأس كذلك مهمة أيضاً. يمكن القول أن الرأس يتحكم في جسدنا كله

#### 1.1.1. الأعضاء الباطنة في الرأس:

**1- اللسان:** عضو النطق والذوق عند الإنسان، يقع داخل الفم بين الأسنان، أقوى وسيلة للتعرف. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ استعمالاً حقيقياً وهي جارحة الإنسان في ستة مواضع. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِخْلَلْ عُنُقَهُ مِنْ لِسَانِي﴾<sup>1</sup>. أي: "واطلق لساني بالمنطق"<sup>2</sup>، لكي يفهموا كلامه<sup>3</sup>. لكنني أذهب إلى أنّ النبي موسى -عليه السلام- كان فصيحاً طليق اللسان، لأنّ الانبياء والرسل كما حسّن الله خلقهم حسّن خلقهم بأحسن وأجمل صورة من بين الناس وهم بعيدون عن العيوب والتقصان جسدياً وخلقياً ونفسيّاً، فهم من اكمل الناس واجملهم لكي يعيّل إليهم الناس ويستجيبوا دعوتهم دون عذر، لهذا اصطفاهم الله لنفسه ولسالته.

**2- السن:** "قطعة من العظم تنبت في الفم، تتكوّن من لبّ لين محاط بطبقة صلبة من العاج"<sup>4</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفرداً مرتين في آية واحدة وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾<sup>5</sup>. أجمع العلماء على أنّ قوله تعالى: ﴿وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾ في العمد، فمن اصاب سنّ احد عمدا ففيه القصاص<sup>6</sup>، وهي انتزاع سنّها مقابل انتزاع سنّها.

**3- الوريد:** هو "حبل معلق به القلب، او هو حبل العاتق وهما وريدان عن يمين وشمال"<sup>7</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفرداً في موضع واحد، وذلك في بيان: قرب الله من الإنسان، في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسَّوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾<sup>8</sup>. فهذا هو بيان كناية ومجاز عن: "إحاطة العلم بالحال، لأنّ القرب يستلزم الاطلاع، وليس هو قرباً بالمكان بقريته المشاهدة فال الكلام إلى التشبيه البليغ تشبيه معقول بمحسوس، وهذا من بناء التشبيه على الكناية بمنزلة بناء المجاز على المجاز. ومن لطائف هذا التمثيل أنّ حبل الوريد مع قربه لا يشعر الإنسان بقربه لخفائه، وكذلك

\*Bu makale, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde 14.07.2017 tarihinde başlamış ID: 5409 Proje Kodu: SYL-2017-5409 P.Türü: Y.Lisans olan ve BABSİS desteğiyle bitirilen "Kur'an'da Geçen İnsan Bedenin Organları" başlıklı Yüksek Lisans tezinden türetilmiştir.

1. طه، 27/20، وورد للسان بمعنى الجارحة في سورة التور، 24/24، الشعراء: 13/26، الفتح: 11/48، القيامة: 16/75، البلد: 8/90.  
2. ينظر: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000). 299/18.  
3. ينظر: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليميني الشوكاني، فتح القدير (دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1414). 429/3.  
4. ينظر: أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (لبنان: عالم الكتب، 2008). (1121/2).  
5. المائة، 45/5.  
6. ينظر: القرطبي القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964). 202/6.  
7. يُنظر: احمد المزين، الملتقى الدعوي، قسم الإعجاز العلمي، 2016/3/4 الجمعة، الساعة: 1:45 ظهراً.  
8. ق، 16/50



قرب الله من الإنسان بعلمه قرب لا يشعر به الإنسان. فلذلك اختير تمثيل هذا القرب بقرب جبل الوريد. وجملة ونحن اقرب إليه من جبل الوريد: المقصود منها؛ تأكيد عاملها وتحقيق استمرار العلم باطن الإنسان<sup>9</sup>. اي: "قرب العلم والقدرة"<sup>10</sup>.

**4- السَّمْع:** حاسة تتكوّن من: إحدى الحواس الخمس الظاهرة، وهي حاسة في الأذن، وقوة فيها، تدرك بها الاصوات<sup>11</sup>. والأذن تتكوّن من جزئي الداخلي والخارجي وعمله اخذ الاصوات ويرسلها إلى الجزء الداخلي وهو السَّمْع. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا اثنتين وعشرون مرة، في إحدى وعشرين موضعا، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>12</sup>. أي فإن الله قد طبع على؛ "قلوبهم فلا يدخل فيها نور، ولا يشرق فيها إيمان وعلى اسماعهم ختم وعلى ابصارهم غطاء، فلا يبصرون هدى، ولا يسمعون ولا يفقهون ولا يعقلون، لأن اسماعهم وابصارهم كأنها مغطاة بحجب كثيفة، لذلك يرون الحق فلا يتبعونه، ويسمعونه فلا يعونه"<sup>13</sup>.

## 2.1. الأعضاء الظاهرة الفردية في الرأس:

**1- الرأس:** "جزء أعلى من البدن، يحتوي العينين والفم والأنف والأذنين وبداخله المخ، مجتمع الخلقة"<sup>14</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا ست عشرة مرة، في خمسة عشر موضعا، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ...﴾<sup>15</sup>. وهي بيان لملازمة حالة الإحرام حتى ينحر الهدي وذلك؛ "أن حلق الرأس إحلال من الإحرام الذي كان الحرم قد اوجبه على نفسه. فنهاه الله عن الإحلال من إحرامه بجلافة، حتى يبلغ الهدي الذي اباح الله جل ثناؤه له الإحلال بإهدائه محله"<sup>16</sup>.

**2- الوجه:** هو "عضو مشتمل على أعضاء، وله طول وعرض، فحده في الطول من مبتدأ سطح الجبهة إلى منتهى اللحيين، ومن الأذن إلى الأذن في العرض"<sup>17</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا تسعا وخمسين مرة في ثلاث وخمسين موضعا، وكقوله تعالى: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>18</sup>. أي: واستسلم ووضع وجهه مخلصا له، فعلى هذا له اجره وثوابه الذي يستحقه. لذلك إن معنى قوله: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ اي: لا يدخل احد الجنة إلا من استسلم واخلص وخضع وجهه لله.

**3- الشفة:** وهي جزء لحمي ظاهر من الفم، تصبغ كطبقة يستر الاسنان وتحفظه عن البرودة والحر والوسخ وترين الوجه، ويساعد الإنسان في عملية الاكل بدفع اللقمة إلى الفم ومخرج لإخراج بعض الحروف ومخرج لولادة الكلمات. ولكل إنسان شفتان

<sup>9</sup>. يُنظر: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي ابن عاشور، التحرير والتنوير = تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المحيي (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984). 301، 300/26.

<sup>10</sup>. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي. 9/17.

<sup>11</sup>. يُنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي. 1109/2.

<sup>12</sup>. البقرة، 7/2. وورد لفظ السمع بمعنى الجارحة في سورة: البقرة، 20/2؛ الانعام، 46/6؛ يونس، 31/10؛ هود، 20/11؛ النحل، 78/16، السجدة، 9/32؛ الملك، 23/67؛ المؤمنون، 87/23؛ النحل، 108/16؛ الجاثية، 23/45؛ الإسراء، 36/17؛ الكهف، 101/18؛ فصلت، 20/41؛ فصلت، 22/41؛ الاحقاف، 26/46؛ ق، 38/50.

<sup>13</sup>. محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير (القاهرة: دارالصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، 1997). 27/1.

<sup>14</sup>. عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة. 836/2.

<sup>15</sup>. البقرة، 196/2. وورد بمعنا الجارحة في: المائدة، 6/5؛ الاعراف، 150/7؛ يوسف، 36، 41/12؛ ابراهيم، 43/14؛ الإسراء، 51/17؛ مريم، 4/19؛ طه، 94/20؛ الانبياء، 65/21؛ الحج، 19/22؛ السجدة، 12/32؛ الدخان، 48/44؛ الفتح، 27/48؛ المنافقون، 5/63.

<sup>16</sup>. الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن. 36/3.

<sup>17</sup>. الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن. 83/6.

<sup>18</sup>. البقرة، 112/2. وورد لفظ الوجه بمعنى الجارحة في سورة: البقرة، 144/2، 149، 150، 177؛ آل عمران، 20/3، 106، 107؛ التساء، 43/4، 125؛ المائدة، 6/5، 47؛ الانعام، 79/6؛ الاعراف، 29/7؛ الانفال، 50/8؛ يونس، 26/10، 27، 105؛ يوسف، 9/12، 93، 96؛ ابراهيم، 50/14؛ النحل، 58/16؛ الإسراء، 7/17، 97؛ الكهف، 29/18؛ طه، 111/20؛ الانبياء، 39/21؛ الحج، 11/22، 72؛ المؤمنون، 104/23؛ الفرقان، 34/25؛ التمل، 90/27؛ الزم، 30/30، 43؛ لقمان، 22/31؛ الاحزاب، 66/33؛ الزمر، 60/39؛ الزخرف، 17/43؛ محمد، 27/47؛ الفتح، 29/48؛ الداريات، 29/51؛ القمر، 48/54؛ الملك، 22/67، 22؛ القيامة، 22، 24/75؛ عبس، 38، 40/80؛ المطففين، 24/83؛ العاشية، 2/88.

<sup>19</sup>. يُنظر: ابو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407). 178/1.

وهما: العليا والسفلى. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مثنى مرة واحدة، وذلك في بيان: ذكر التعمية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾<sup>20</sup>. ولعل المقصود في ذكر هذا العضو هنا؛ تذكرة الإنسان بجراحة في جسمه فلربما ينسى أهمية نعمة الشفتين اللتين؛ يطبقهما على فيه ويستعين بهما على النطق والاكل والشرب والتفخ وغير ذلك<sup>21</sup>.

**4- الفم:** انما "فتحة ظاهرة في الوجه، ورائها تجويف يحتوي على جهازي المضغ والنطق"<sup>22</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا ثلاث عشرة مرة في ثلاثة عشر موضعا، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>23</sup>. والمعنى: "انما قد ظهرت البغضاء في كلامهم، لانهم لما خامرهم من شدة البغض والحسد اظهرت السننهم ما في صدورهم، فتركوا التقية، وصرحوا بالتكذيب. اما اليهود: فالامر في ذلك واضح. واما المنافقون: فكان يظهر من فلتات السننهم ما يكشف عن خبث طويتهم"<sup>24</sup>.

**5- الحلقوم:** هو "جزء من القناة الهضمية يوصل ما بين الفم والمريء، وتضيقه: مجرى الطعام والشراب إلى المريء"<sup>25</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا مرة واحدة وذلك سياق قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ﴾<sup>26</sup>. أي: "فهلأ إذا بلغت النفس أو الروح الحلقوم. أو فهلأ ردوا روح الواحد منهم إذا بلغت الحلقوم"<sup>27</sup>.

**6- الحنجرة:** هي: "جزء من جهاز الصوت يتصل بالفم وبالقصبة الهوائية، له تنوء بارز في مقدم الرقبة"<sup>28</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ جمعا في موضعين وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا﴾<sup>29</sup>. وهي: "بيان لشدة الامر وغاية الخوف"<sup>30</sup>. وأيضا "مصور لحالة الخوف والكربة والضيق، يرسمها بلامح الوجوه وحركات القلوب"<sup>31</sup>.

**7- العنق:** هو الجزء الذي يجمع ما بين الرأس والجذع ويظهر كعضو اتصال بينهما. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ استعمالا حقيقيا وهي جراحة الإنسان مفردا وجمعا ثماني مرات في ثماني مواضع وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنْتِي مَعَكُمْ فَتُنشِئُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَاتُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُم كَلًّا بَيِّنًا﴾<sup>32</sup>. المراد: "إن الله امر بضرب رؤوس المشركين واعناقهم وايديهم وارجلهم"<sup>33</sup>.

<sup>20</sup>. البلد، 9/90.

<sup>21</sup>. الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. 755/4.

<sup>22</sup>. يُنظَرُ: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (اسكندرية: دار الدعوة، غير مؤرخ). 1025/2.

<sup>23</sup>. آل عمران، 118/3. وورد لفظ الفم بمعنى الجراحة في سورة: آل عمران، 167/3؛ المائدة، 41/5؛ التوبة، 8/9، 30، 32؛ الزعد، 14/13؛

ابراهيم، 9/14؛ الكهف، 5/18؛ التور، 15/24؛ الاحزاب، 4/33؛ يس، 65/36؛ الصنف، 8/61.

<sup>24</sup>. الشوكاني، فتح القدير. 431/1.

<sup>25</sup>. عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة. 546/1.

<sup>26</sup>. الواقعة، 83/56.

<sup>27</sup>. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي. 231/17.

<sup>28</sup>. عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة. 571/1.

<sup>29</sup>. الاحزاب، 10/33. وورد لفظ الحنجرة بمعنى الجراحة في سورة: غافر، 18/40.

<sup>30</sup>. يُنظَرُ: فخر الدين الرازي، ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي،

1420). 160/25.

<sup>31</sup>. يُنظَرُ: سيد قطب، في ظلال القرآن (بيروت: دار الشروق، 1412). 287/5.

<sup>32</sup>. الأنفال، 12/8. وورد لفظ العنق بمعنى الجراحة في سورة: الزعد، 5/13؛ الإسراء، 13/17؛ سبأ، 33/34؛ يس، 8/36؛ غافر، 71/40.

<sup>33</sup>. الطبري، الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن. 430/13.

**8- الرقبة:** مؤخر أصل العنق،<sup>34</sup> ومحرّكه<sup>35</sup>. و"موضع اتصال العنق بالرأس والجسد". وفي الاستعمال القرآني: يأتي لفظ الرقبة مفردا وجمعا تسع مرّاة في سبعة مواضع وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيْتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاكُ فَإِمَّا مَنَّا بَدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَآتَتْصِرَ مِنْهُمْ وَلَكِنَّ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾<sup>36</sup>. و"الرقبة ظاهرة في الحرب ففي ضربها حرّ العنق وهو مستلزم للموت بخلاف سائر المواضع، ولا سيّما في الحرب"<sup>37</sup>. لذلك قال الله تعالى: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ ولم يقل: فاقتلوهم.

**9- الجبهة:** اقرب اجزاء الرأس<sup>38</sup>. و"موضع السجود من الوجه، أو مستوى ما بين الحاجبين إلى الناصية"<sup>39</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد لفظ الجبهة جمعا مرّة واحدة في موضع واحد، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتْكُوىٰ بِمَا جَبَّاهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كُنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾<sup>40</sup>. أي: "العلّ الله قد خصّ هذا العضو من الوجه بالكيّ لآته: اشنع"<sup>41</sup>، وإنّه احد مظاهر "كمال حال بدن الإنسان في جماله وهو محلّه الوجه، واعتزّ الأعضاء في الوجه الجبهة، فإذا وقع الكيّ في الجبهة، فقد زال الجمال بالكلية"<sup>42</sup>.

**10- الناصية:** هي قصاص من الشّعر في مقدّم الرأس<sup>43</sup>، او مقدّم الرأس، وشعر مقدّم الرأس إذا طال<sup>44</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا ثلاث مرّاة في ثلاث مواضع. وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنْتَه لِنَسْفَعَنَّ بِالنَّاصِيَةِ \* نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾<sup>45</sup>. أي إنّ "صاحب هذه الناصية كاذب، فاجر، كثر الذنوب والإجرام، وليستنصر بهم"<sup>46</sup>. و"العلّ السبب فيه أنّ ابا جهل كان شديد الاهتمام بترجيل تلك الناصية وتطبيخها، وربما كان يهتم أيضا بتسويدها فاخبره الله تعالى أنّه يسوّدها مع الوجه"<sup>47</sup>.

**11- الأنف:** هو عضو التنفس يقع في "مقدّمة الوجه ويتكوّن من فتحتين خارجيتين تؤدّي كلّ منهما إلى تجويف انفيّ. يتصل كلّ تجويف بالبلعوم بواسطة فتحة انفيّة داخلية. ويعتبر كعضو إستقبال الإحساس بالشّم."<sup>48</sup> وفي الاستعمال القرآني: ورد لفظ الانف مفردا مرتين في آية واحدة، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾<sup>49</sup>. أي: "واعلموا أيّها الاحبار العلماء أنّنا انزلنا التوراة، وفرضنا فيها على بني إسرائيل عقوبة القصاص من القتل، على اساس المساواة والممانلة، فقتل النفس بالنفس، وتفحقّ العين بالعين، ويجدع الانف بالانف، وتقطع الأذن بالأذن، ويقلع

<sup>34</sup>. يُنظر: ابو منصور، محمد بن أحمد الأزهرى، تحذیب اللغة (بيروت: دار إحياء التراث العربى، 2001)، 113/9؛ يُنظر: ابو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصرى الفراهيدى - ت: مهدي المخزومي، كتاب العين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، غير مؤرخ)، 155/5؛ ابو بكر محمد بن الحسن ابن دريد - ، ت: رمزي منير بعلبكي، جمهرة اللغة (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 323/.

<sup>35</sup>. يُنظر: ابو الفيض، محمّد بن محمّد بن عبد الرزاق الحسينى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (إسكندرية: دار الهداية، غير مؤرخ)، 518/2.

<sup>36</sup>. محمد، 4/47.

<sup>37</sup>. الرازي، التفسير الكبير، 38/28.

<sup>38</sup>. يُنظر: إسماعیل حقى بن مصطفى الإستانبولى ابو الفداء، روح البيان (بيروت: دار الفكر، غير مؤرخ)، 211/5.

<sup>39</sup>. الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، 362/36.

<sup>40</sup>. التوبة، 34/9، 35.

<sup>41</sup>. يُنظر: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين ابو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير (بيروت: دار الفكر، غير مؤرخ)، 412/5.

<sup>42</sup>. الرازي، التفسير الكبير، 39/16.

<sup>43</sup>. يُنظر: الفراهيدى - ت: مهدي المخزومي، كتاب العين، 159/7؛ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، 90/40.

<sup>44</sup>. يُنظر: الفراهيدى - ت: مهدي المخزومي، كتاب العين، 224/3؛ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، 927/2.

<sup>45</sup>. العلق، 16.15/96. وورد لفظ الناصية بمعنى الجارحة في سورة: الرحمن، 41/55.

<sup>46</sup>. الصابوني، صفوة التفاسير، 556/3.

<sup>47</sup>. الرازي، التفسير الكبير، 225/32.

<sup>48</sup>. encysco.blogspot.com، الموسوعة المدرسية، 2016/1/26، الثلاثاء، الساعة: 9:05 مساءً.

<sup>49</sup>. المائدة، 45/5.

السِّنِّ بالسِّنِّ، ويجري القصاص اي التماثل في الجروح والاعتداءات على الأعضاء<sup>50</sup>. فعلى هذا نفهم أنَّ القصاص كالماء لمداومة الحياة ولتطبيق برنامج العدل والمساواة.

**12- اللحية:** هي "الشعر الذي ينبت على الذقن والحدين للرجال، وهي عادة تعتبر دلالة على البلوغ عند الرجال لكن في بعض الاحيان يتأخر نموها او تكون ضعيفة بالرغم من حدوث البلوغ. وفي الاستعمال القرآني: ورد لفظ اللحية مفردا مرة واحدة، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا بَنُ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَيْنَ تَرْتُوبَ قَوْلِي﴾<sup>51</sup>. وكأنَّ هارون يقول لموسى: إنَّك إن أخذتني هذه المؤاخذه في حالة غضبك، ربَّما طرَّن بي اني كنت معهم، او سلكت مسلكهم في اتِّخاذ العجل وعبادته<sup>52</sup>. فهارون خصَّ الأم هنا بالإضافة استعطافا وترقيقا لقلب أخيه موسى عليه حتى يهدأ ويسكن ويذهب، غضبه<sup>53</sup>.

**13- الذقن:** هو "آخر جزء من الوجه، وهو الذي ينبت عليه شعر اللحية"<sup>54</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ جمعا ثلاث مرَّات في ثلاثة مواضع، وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا \* وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا \* وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾<sup>55</sup>. والأذقان: "جمع الذقن وهو مجتمع اللحيين، وأما ذكر الذقن لأنَّ السَّاجِدَ أوَّل ما يلقي به الأرض من وجهه الذقن"<sup>56</sup>، او ربَّما "للدلالة على تمكينهم الوجه كلَّها من الأرض من قوَّة الرُّغبة في السُّجود لما فيه من استحضار الخُضوع لله تعالى"<sup>57</sup>، او يكون "اقرب الاشياء من الجبهة إلى الأرض الذقن"<sup>58</sup>.

### 3.1 أعضاء الجسم الزوجية الظاهرة في رأس الإنسان

**1- الجبين:** لكلِّ إنسان جبينان، وهما: "حرفان مكتنفا الجبهة من جانبيها فيما بين الحاجبين مصعدا إلى قصاص الشعر"<sup>59</sup>. ولا يكون الإنسان عريض الجبين مع أنه يكون عريض الجبهة. وفي الاستعمال القرآني: ورد لفظ الجبين مفردا مرة واحدة، وذلك في بيان: طاعة الله وتنفيذ امره، في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمْنَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾<sup>60</sup>. فهذا هو إشتراك الاثنين في: "قبول قضاء الله، واسلم كلَّ منهما للامر؛ اسلم إبراهيم كفاعل، واسلم إسماعيل كمنفعل، وعلم الله صدقهما في استقبال امر الله، وهنا نادى الحقَّ إبراهيم عليه السلام: لقد استجبت انت وإسماعيل إلى القضاء، وحسبكما هذا الامتثال، ولذلك يجيء إليك وإلى ابنك اللطف، وذلك برفع البلاء. وجاء الفداء بذبح عظيم القدر، لانه ذبح جاء بامر الله"<sup>61</sup>.

**2- العين:** عضو الإبصار، وحاسة البصر والرؤية، والنَّاطرة لجميع اصحاب البصر. وهي إمَّا صحيحة للذي يتمكَّن الرؤية. او قائمة للذي ذهب بصره مع أنَّها باقية سليمة في مكانها. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا ومثني وجمعا ستاً وثلاثين مرة في ثلاث وثلاثين موضعا وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ﴾<sup>62</sup>. أي: إنَّ المشركين يرون؛

<sup>50</sup>. وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير الوسيط للزحيلي (دمشق: دار الفكر، 1422). 465/1.

<sup>51</sup>. طه، 94/20.

<sup>52</sup> ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي (القاهرة: مطابع أخبار اليوم، 1997). 4365/7.

<sup>53</sup>. الشوكاني، فتح القدير. 452/3.

<sup>54</sup>. <https://ar.wikipedia.org/wiki/الذقن>, 2016/1/31 الأحد، الساعة: 7:42 مساء.

<sup>55</sup>. الإسراء، 107/17 – 109. وورد لفظ الذقن بمعنى الجارحة في سورة: يس، 8/36.

<sup>56</sup>. الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. 699/2.

<sup>57</sup>. ابن عاشور، التحرير والتنوير = تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المحيي. 234/15.

<sup>58</sup>. الرازي، التفسير الكبير. 417/21.

<sup>59</sup>. الرازي، التفسير الكبير. 1185/1.

<sup>60</sup>. الصافات: 103/37.

<sup>61</sup>. الشعراوي، تفسير الشعراوي. 3542/6، 4563/8، 10075/16.

<sup>62</sup>. آل عمران، 13/3. وورد لفظ العين كالجارحة في سورة: المائدة، 45/5، 83؛ الاعراف، 116/7، 179؛ الانفال، 44/8؛ التوبة، 92/9؛ هود، 31/11؛ يوسف، 84/12؛ الحجر، 88/15؛ طه، 131/20؛ الكهف، 28/18، 86، 101؛ مريم، 26/19؛ طه، 40/20؛ الانبياء، 61/21؛ الفرقان، 74/25؛ القصص، 9/28، 13؛ السجدة، 17/32؛ الاحزاب، 19/33، 51؛ يس، 66/36؛ الصافات، 48/37؛ غافر، 19/40؛ الزخرف، 71/43؛ الذخان، 54/44؛ الطور، 20/52؛ القمر، 37/54؛ الواقعة، 22/56؛ البلد، 8/90؛ التكاثر، 7/102.

"المسلمين مثلى عدد المشركين قريبا من الفين. او مثلى عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين، اراهم الله إياهم مع قتلهم اضعافهم ليهابوهم ويجنبوا عن قتالهم، وكان ذلك مددا لهم من الله كما امدّهم بالملائكة"<sup>63</sup>.

**3- البصر:** وهي واحدا من "الحواس الخمس التي تساعدنا على معرفة الاشياء في العالم من حولنا"<sup>64</sup>. وهو الجهاز المميّز عند الإنسان، ويتلقّى منها المدركات ويكيف وجوده حسب الاخبار التي تصل إليه من العالم الخارجي، ويحسب كقدرة الدماغ والعين على كشف الموجة الكهرومغناطيسية للضوء لتفسير صورة الأفق المنظور. لذا عندما يمرّ الضوء من عدسة العين يؤدي ذلك إلى إنعكاس الصور المنظورة على شبكية العين التي تقوم بدورها بنقل الصورة للدماغ القادر على إدراكها. ومعيار القدرة ما بين الرؤية والعمى وهي حاسة البصر<sup>65</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا ثمانين واربعين مرة في اربع واربعين موضعا. وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>66</sup>. فكأنّ ابصارهم "مغطّاة بحجب كثيفة، لذلك يرون الحقّ فلا يتبعونه، لامتناعها عن تلمّح نور الهداية، بالوعاء المختوم عليه، المسدود منافذه، المغطّى بغشاء يمنع ان يصله ما يصلحه، وذلك لأنّها كانت مع صحتها وقوّة إدراكها ممنوعة عن قبول الخير وسماعه، وتلمّح نوره، وهذا بطريق الاستعارة"<sup>67</sup>.

**4- الطرف:** جفن العين وغطائها، يتكوّن من لحم رقيق شبيهة بطبقة جلديّة غليظة ملتصقة من فوق العين بالحاجب منتهية طرفه الاخر بالرموش، وجزئه الثاني ملتصقة من اسفل العين ملتصقة بالحدّ منتهية طرفه الآخر بالرموش ايضا، تحمل العين به، ويحفظها عن الاوساخ والحرارة والبرودة، وتتحريكها يغتسل العين ويرطبها بسائل العين مثل الدمع، وعادة يطبق اعلاها باسفلها ويصبح كحرس للعين وقت النوم. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا ستّ مرّات في ستّة مواضع، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿فَهَاطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ﴾<sup>68</sup>. أي: "لا يرجع إليهم ان يطرفوا بعيونهم، اي: لا يطرفون، ولكن عيونهم مفتوحة ممدودة من غير تحريك للاجفان. او لا يرجع إليهم نظرهم فينظروا إلى انفسهم"<sup>69</sup>.

**5- الأذن:** هي "عضو يستخدم من قبل الكائنات لاستشعار الصوت ضمن ما يعرف بحاسة السمع. يستخدم المصطلح إنا للإشارة للعضو الخارجي الظاهري من الجهاز السمعي او عن كامل الجهاز السمعي الداخلي المسؤول عن المعالجة الاولية للصوت"<sup>70</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا اربع عشرة مرّة في ثلاث عشر موضعا، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَنُقُودٌ يُجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حُدُورَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾<sup>71</sup>. وهو: "من إطلاق الكلّ وإرادة الجزء، أي: رؤوس اصابعهم. لأنّ دخول الأصبع كلّها في الأذن لا يمكن"<sup>72</sup>.

**6- الحدّ:** لوجه حدّان بينهما حفرة الفم والانف يفترقان كلا الجانبين من الحدّ. وهما "ما جاوز مؤخر العين إلى منتهى الشّدق، او من لدن الحجر إلى اللّحي من الجانبين"<sup>73</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد لفظ الحدّ مفردا في موضع واحد، وذلك في سياق قوله تعالى على لسان لقمان: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ

<sup>63</sup>. الشعراوي، تفسير الشعراوي. 177/3.

<sup>64</sup>. <http://www.lazemtetham.com>، مجتمع لازم تفهم، العين وحاسة البصر، 2016/12/10 السبت، الساعة: 4:30 عصرا.

<sup>65</sup>. <https://ar.wikipedia.org/wiki/أبصر>، أبصر، 2016/12/10 السبت، الساعة: 4:15 عصرا.

<sup>66</sup>. البقرة، 7/2. وورد لفظ البصر بمعنى الجارحة في سورة: البقرة، 20/2؛ آل عمران، 13/3؛ الانعام، 46/6، 103، 110؛ الاعراف، 47/7؛ يونس، 31/10؛ ابراهيم، 42/14؛ الحجر، 15/15؛ النحل، 77/16، 78، 108؛ الإسراء، 36/17؛ الانبياء، 97/21؛ الحج، 46/22؛ المؤمنون، 78/23؛ التور، 30/24، 31، 37، 43، 44؛ السجدة، 9/32؛ الاحزاب، 10/33؛ ص، 45، 63/38؛ فصلت، 41، 22/20؛ الجاثية، 23/45؛ الاحقاف، 26/46؛ محمد، 23/47؛ ق، 50/22؛ النجم، 17/53؛ القمر، 54/50؛ الحشر، 2/59؛ الملك، 23/67، 4، 3؛ القلم، 43، 51/68؛ المعارج، 44/70؛ القيامة، 7/75؛ النازعات، 9/79.

<sup>67</sup>. الصابوني، صفوة التفاسير. 27/1.

<sup>68</sup>. ابراهيم، 43/14. وورد بمعنا الجارحة في سورة: التمل، 40/27؛ الصافات، 48/37؛ ص، 52/38؛ الشورى، 45/42؛ الرحمن، 56/55.

<sup>69</sup>. الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. 563/2.

<sup>70</sup>. <https://ar.wikipedia.org/wiki/أذن>، 2016/12/10 السبت، الساعة: 4:00 عصرا.

<sup>71</sup>. البقرة، 19/2. وورد لفظ الأذن بمعنى الجارحة في سورة: المائدة، 45/5؛ الانعام، 25/6؛ الاعراف، 179/7؛ الإسراء، 46/17؛ الكهف، 11/18، 57؛ الحج، 46/22؛ لقمان، 7/31؛ فصلت، 5/41، 44؛ الحاقة، 12/69؛ نوح، 7/71.

<sup>72</sup>. الصابوني، صفوة التفاسير. 33/1.

<sup>73</sup>. الصابوني، صفوة التفاسير. 505/4؛ ابن منظور، لسان العرب، 160/3.

ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ \* وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿٧٤﴾ . وهو: "حركة الكبر والازورار، وإمالة الخد للأناس في تعال واستكبار" <sup>75</sup>.

## 2. الأعضاء التي في الجذع (19) عضوا

### 1.1. الأعضاء الباطنة في الجذع:

**1- القلب:** هو "عضو عضلي أجوف يستقبل الدم من الأوردة ويدفعه في الشرايين فاعدهته إلى أعلى معلقة بنياب في الجهة اليسرى من التجويف الصدري وبه تجويفان يساري به الدم الأحمر ويميني به الدم الأزرق المحتاح إلى التنقية وبكل تجويف تجويفان فرعيان يفصل بينهما صمام ويسمى التجويف العلوي والتجويف السفلي" <sup>76</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا ومثنى وجمعا مئة واحدة وثلاثون مرة في مئة وأربع وعشرين موضعا، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ <sup>77</sup>. أي: "طبع على قلوبهم فلا يدخل فيها نور، ولا يشرق فيها إيمان" <sup>78</sup>.

**2- الفؤاد:** وهو "عبارة عن باطن القلب، وقيل الفؤاد عين القلب، وقيل القلب أخص من الفؤاد، وقيل الفؤاد غشاء القلب والقلب جنته" <sup>79</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا ست عشرة مرة في خمسة عشر موضعا، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَٰى مَرَّةً وَنَدْرُؤُهُمْ فِي طَعْنَانِهِمْ يَعْصَهُونَ﴾ <sup>80</sup>. أي: "نطبع على قلوبهم وابصارهم فلا يفقهون ولا يبصرون الحق كما كانوا عند نزول آياتنا" <sup>81</sup>.

**3- الرحم:** هي: مكان الجنين في جوف الأنثى <sup>82</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا إحدى عشرة مرة في احد عشر موضعا، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَفُّوْنَ لَهُنَّ أَحْسَنَ بَرِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ <sup>83</sup>. أي: "إذ ليس مباح للمطلقة بالإخفاء ما في رحمها من الحبل او الحيض استعجالا في العدة وإبطالا لحق الزوج في الرجعة" <sup>84</sup>.

<sup>74</sup>. لقمان، 18/31.

<sup>75</sup>. قطب، في ظلال القرآن. 2790/5.

<sup>76</sup>. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط. 753/1.

<sup>77</sup>. البقرة، 7/2. وورد لفظ القلب بمعنى الجارحة في سورة: البقرة، 10/2، 74، 88، 93، 97، 118، 204، 225، 260، 283؛ آل عمران، 7/3، 8، 103، 126، 151، 154، 156، 159، 167؛ النساء، 63/4، 155؛ المائدة، 13/5، 41، 52، 113؛ الانعام، 25/6، 43، 46؛ الاعراف، 100/7، 101، 179؛ الانفال، 2/8، 10، 11، 12، 24، 49، 63، 70؛ التوبة، 8/9، 15، 45، 60، 64، 77، 87، 93، 110، 117، 125، 127؛ يونس، 74/10، 88؛ الرعد، 28/13؛ الحجر، 12/15؛ التحل، 22/16، 106، 108؛ الإسراء، 46/17؛ الكهف، 14/18، 28، 57؛ الانبياء، 3/21؛ الحج، 32/22، 35، 46، 53، 54؛ المؤمنون، 60/23، 63؛ التور، 37/24، 50؛ الشعراء، 89/26، 194، 200؛ القصص، 10/28؛ الزم، 84/37؛ الزمر، 22/39، 23، 45؛ غافر، 35/40، 18؛ فصلت، 5/41؛ الشورى، 24/42؛ الجاثية، 23/45؛ محمد، 16/47، 20، 24، 29؛ الفتح، 4/48، 11، 12، 18، 26؛ الحجرات، 3/49، 7، 14؛ ق، 33/50، 37؛ الحديد، 16/57، 27؛ المجادلة، 22/58؛ الحشر، 2/59، 10، 14؛ الصف، 5/61؛ المنافقون، 3/63؛ التغابن، 11/64؛ التحريم، 4/66؛ المدثر، 31/74؛ التازعات، 8/79؛ المطففين، 14/83.

<sup>78</sup>. الصابوني، صفوة التفاسير. 27/1.

<sup>79</sup>. يُنظر: ابو الفضل السبتي، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار (بيروت: دار التراث، غير مؤرخ). 144/2.

<sup>80</sup>. الانعام، 110/6. وورد لفظ الفؤاد بمعنى الجارحة في سورة: الانعام، 113/6؛ هود، 120/11؛ الفرقان، 32/25؛ ابراهيم، 37/14، 43؛ التحل، 78/16؛ الإسراء، 36/17؛ المؤمنون، 78/23؛ المسجدة، 9/32؛ الاحقاف، 26/46؛ الملك، 23/67؛ القصص، 10/28؛ التجم، 11/53؛ الهمة، 4/107.

<sup>81</sup>. الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. 58/2.

<sup>82</sup>. ينظر: حسن عز الدين بن حسين عبد الفتاح أحمد، مخطوطة الجمل - معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآ (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، غير مؤرخ). 183/2.

<sup>83</sup>. البقرة، 228/2. وورد لفظ الرحم بمعنى الجارحة في سورة: آل عمران، 6/3؛ الرعد، 8/13؛ الحج، 5/22؛ لقمان، 34/31.

<sup>84</sup>. الصابوني، صفوة التفاسير. 130/1.

**4- الوتين:** هو عرق لاصق بالصّلب من بطنه اجمع، يسقى العروق كلّها الدّم، ويسقى اللّحم، وهو نحر الجسد، وقيل: هو عرق أبيض مستبطن القفا، غليظ كأنه قصبه<sup>85</sup>. إذا انقطع مات صاحبه<sup>86</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفرداً مرّة واحدة، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾<sup>87</sup>. أي: لو تقول بعض الاقوابيل التي لم يوح بها إليه، لآخذه الله فقتله على هذا النحو الذي وصفته الآيات. ولما كان هذا لم يقع فهو لا بدّ صادق<sup>88</sup>.

**5- المعى:** وهو: "ما ينتقل إليه الطعام بعد المعدة. والأمعاء الدقيقة هو الجزء الأعلى من الأمعاء يتألف من الأمعاء الأثني عشر والجزء الأوسط والجزء الأخير من الأمعاء الدقيقة، حيث تكتمل هناك عملية الهضم ويتم امتصاص المواد الغذائية بواسطة الدم، والأمعاء الغليظة تأتي بعدها كجزء من الجهاز الهضمي يتكون من المعى الأعور والقولون والمستقيم"<sup>89</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ جمعاً مرّة واحدة، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ حَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَعْفَرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءُهُمْ﴾<sup>90</sup>. أي: ولللكافر ماء حميم في أول ما يصل إلى جوفهم يقطع امعاءهم ويشتهون خروجه من جوفهم<sup>91</sup>.

**6- الصّدر:** هو: "جزء ممتد من اسفل العنق إلى فضاء الجوف، وفيه القلب والرئتان، ويطلق الصّدر على القلب لحلوله به"<sup>92</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفرداً وجمعاً اربع واربعين مرّة في واحد واربعين موضعاً، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ تُحِبُّوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْذَرُوهُ يُعَلِّمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمَ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>93</sup>. والمراد بذكر الصّدر هنا؛ "البواطن والصّمائر: جريا على معروف اللّغة من إضافة الخواطر النفسية إلى الصّدر والقلب، لأنّ الانفعالات النفسانية وترددات التّفكر ونوايا النفوس كلّها يشعر لها بحركات في الصّدر"<sup>94</sup>. ولعلّ سرّ قوله: ﴿إِنْ تُحِبُّوا مَا فِي صُدُورِكُمْ﴾ بدل إن تحفوا ما في قلوبكم مع أنّ؛ "محلّ البواعث والصّمائر هو القلب، والقلب في الصّدر، فجاز إقامة الصّدر مقام القلب"<sup>95</sup>.

**7- التّرائب:** وهي: ضلوع صدرها، وعظام نحرها، او موضع القلادة بين ثدي المرأة، او اليدين والرّجلين والعينين، او الجيد. او الصّدر. او ما بين المنكبين والصّدر. او فوق التّديين<sup>96</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ جمعاً مرّة واحدة في موضع واحد وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتّرائبِ﴾<sup>97</sup>. أي: "من أيّ شيء خلق وإلى أيّ شيء صار. إنّه خلق من هذا الماء الذي يجتمع من صلب الرّجل"<sup>98</sup>.

85. يُنظر: ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسى، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000). 539/9.

86. يُنظر: محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين الأنصاري ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414). 441/13.

87. الحاقّة، 46/69.

88. قطب، في ظلال القرآن. 3689/6.

89. يُنظر: <http://www.almaany.com>، المعاني لكل رسم معنى، 2015/12/20، الأحد، الساعة: 10:10 مساءً.

90. محمد، 15/47.

91. الرازي، التفسير الكبير. 49/28.

92. عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة. 1278/2؛ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط. 509/1.

93. آل عمران، 29/3. وورد لفظ الصدر بمعنى الجراحة في سورة: آل عمران، 118/3، 154؛ النساء، 90/4؛ المائدة، 7/5؛ الانعام، 125/6؛ الاعراف، 2/7، 43؛ الانفال، 43/8؛ التّوبة، 14/9؛ يونس، 57/10؛ هود، 5/11، 12؛ الحجر، 47/15، 97؛ النّحل، 106/16؛ الإسراء، 51/17؛ طه، 25/20؛ الحج، 46/22؛ الشعراء، 13/26؛ التّمّل، 74/27؛ القصص، 69/28؛ العنكبوت، 10/29، 49؛ لقمان، 23/31؛ فاطر، 38/35؛ الزّمر، 7/39، 22؛ غافر، 19/40، 56، 80؛ الشّورى، 24/42؛ الحديد، 6/57؛ الحشر، 9، 13/59؛ التّعابن، 4/64؛ الملك، 13/67؛ الشّرح، 1/94؛ العاديات، 10/100؛ التّاس، 5/114.

94. ابن عاشور، التحرير والتنوير = تحوير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المحيي. 222/3.

95. الرازي، التفسير الكبير. 195/8.

96. يُنظر: محمد الأمين الهري الشافعي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن (بيروت: دار طوق النجاة، 2001). 323/31؛ ابو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري الثعلبي - ت: الإمام أبي محمد بن محمد بن عاشور. وآخرون، الكشف والبيان (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002). 179/10.

97. الطارق، 5/86، 6، 7.

98. قطب، في ظلال القرآن. 3878/6.

8- التراقي: هي: العظم الذي بين ثغرة النحر والعاتق من الجانبين<sup>99</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد لفظ التراقي جمعا مرة واحدة في موضع واحد وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾<sup>100</sup>. فهذا كناية: "ببلوغ التمس التراقي عن القرب من الموت، اي: إذا حصل القرب من تلك الحالة"<sup>101</sup>.

9- الصلب: هو: "عظم في الظهر ذو فقار يمتد من الكاهل إلى العجب او اسفل الظهر"<sup>102</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مرتين مفردا وجمعا في موضعين وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾<sup>103</sup>. والصلب هو: "العمود العظمي الكائن في وسط الظهر، وهو ذو الفقرات"<sup>104</sup>.

10- المضغعة: وهي قطعة لحم بقدر مايمضغ، ويأتي طورها بعد مرحلتى التطفة والعلقة، وتتحوّل هاتان المرحلتان من الدم الغليظ المتجمّد مباشرة إلى "مرحلة المضغعة في يومى 25 و 26 وتزايد عملية التّموّ تدريجيًا من حيث الحجم وتظهر المضغعة كأنها مادة ممضوغة عليها طبقات اسنان واضحة"<sup>105</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا ثلاث مرّات في موضعين وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مِّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَتُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾<sup>106</sup>. وهي قطعة من دم غليظ لا تحمل سمة ولا شكلا. ثم تخلق فتتخذ شكلها بتحوّلها إلى هيكل عظمي يكسى باللحم او يلفظها الرحم قبل ذلك إن لم يكن مقدرا لها التمام لنبيّن لكم. فهنا محطّة بين المضغعة والطفل.

## 2.2 الأعضاء الظاهرة الفردية في الجذع:

1- البطن: البطن خلاف الظهر. وهو الجزء الأمامي من البدن تحت الصدر يحتوى على المعدة والأمعاء والسُرّة فوقه، وعند المرأة زاد الرحم فيه. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا عشر مرّات في عشرة مواضع وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>107</sup>. ذكر البطن دلالة وتأكيذا على حقيقة الاكل. أيضا تنبيه على جشعهم، وأهم باعوا آخرتهم بحظهم.

2- الجيوب: هي: "فتحة في اعلى الثياب يبدو منها بعض صدر المرأة وعنقها ومحله أعلى الصدر، واصله: من الحب بمعنى القطع"<sup>108</sup>، او ما يفتح على النحر<sup>109</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد لفظ الجيوب جمعا مرة واحدة وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُضٌ مِّنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾<sup>110</sup>. ومعنى على جيوهين

<sup>99</sup> الأزهري، تهذيب اللغة. 61/9؛ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس. 115/25؛ ابن منظور، لسان العرب. 32/10؛ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط. 84/1.

<sup>100</sup> القيامة، 26/75.

<sup>101</sup> الرازي، التفسير الكبير. 734/30.

<sup>102</sup> يُنظر: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986). 130/1.

<sup>103</sup> الطارق، 7/86. وورد لفظ الصلب بمعنى الجارحة في سورة: النساء، 23/4.

<sup>104</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير= تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المحيي. 262/30.

<sup>105</sup> www.ejaz.org، كيث مور، وصف التخلق البشري، طورا العلقة والمضغعة، السبت، 2016/9/24، السبت: 12:05 مساء.

<sup>106</sup> الحج، 5/22. وورد لفظ المضغعة بمعنى الجارحة في سورة: المؤمنون، 14/23.

<sup>107</sup> البقرة، 174/2. وورد لفظ البطن بمعنى الجارحة في سورة: آل عمران، 35/3؛ النساء، 10/4؛ التّحل، 78/16؛ الحج، 20/22؛ الصّافات،

66/37؛ الزّمر، 6/39؛ الدّخان، 45/44؛ التّجم، 32/53؛ الواقعة، 53/56.

<sup>108</sup> يُنظر: محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم (القاهرة: دار تحفة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997). 116/10.

<sup>109</sup> يُنظر: ابو العباس، أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي، المصباح المنير في غريب الشرح (بيروت: المكتبة العلمية، غير مؤرخ). 115/1.

<sup>110</sup> النور، 31/24.



عند مقاتل: "على صدورهنّ، فيكون في الآية مضاف محذوف، اي: على مواضع جيوهنّ"<sup>111</sup>. فالمراد بستر الخمار؛ "فتحة القوب ومنطقة الصدر، فلا يظهر منها شيء. والضرب هو: ان تحمكها على رأسها وصدورها وتربطها بإحكام"<sup>112</sup>.

**3- الظهر:** هو "الجزء الخلفي والمتوسط في جسم الإنسان، ويوجد فيه العمود الفقري والحبل الشوكي"<sup>113</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا تسع مرّات في تسع مواضع وذلك في سياق قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْبِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ﴾<sup>114</sup>. هذا يدل على وجود الكتاب للمشركين والكفار أولا، ثانيا اخذه من قبلهم يوم القيامة وراء الظهر، خلافا لصورتي اخذ الكتاب يمينا او شمالا. ودلت الآية على ان الكفار: يكون لهم كتاب، ويكون عليهم حفظة<sup>115</sup>.

**4- الأزر:** هو: ظهر الإنسان بكامله من الكتفين إلى اسفله العجب طولا، وخلف الصدر والبطن عرضا. وعلى هذا نفس تعريف الظهر. وفي الإستعمال القرآني: ورد لفظ الازر مفردا مرة واحدة، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿شُدُّدٌ بِهِ أَزْرِي﴾<sup>116</sup>. في الآية مراد به الظهر ليناسب الشدّ، فيكون الكلام تمثيلا لهيئة المعين والمعان بمهيئة مشدود الظهر بحزام ونحوه وشادّه<sup>117</sup>. لذا الازر: "الظهر من موضع الحقوين، ومعناه تقوى به نفسى. وقيل: الازر العون، اي يكون عوننا يستقيم به امري"<sup>118</sup>. لكن بنظرنا ليس الازر ظهراً بل هو جزء منه.

**5- الفرج:** وهو: عضو تناسلي من المرأة والرجل يسمّى بالقبل خلاف الدبر، اي: "مسلك الذكر من الأنتى، والفضيب من الرجل. وفرج المرأة الخارجيّ: الظاهر المستطيل منه. وفي الدّاخل: غشاء البكارة وما يليه إلى الدّاخل من المهبل"<sup>119</sup>. وفرج الرجل: ذكره اي: قضيبه، وهو طويل الشكل، مدعوم بالخصيتين منتهي بالحفشة. وهو مجرى البول والمخيّ والمذيّ والوديّ. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا سبع مرّات في سبع مواضع وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾<sup>120</sup>. اي: "وهو الحفظ والصّون اصلا من كلّ مباشرة شرعية او غير شرعية"<sup>121</sup>.

**6- الدبر:** وهو: فرج الإنسان التي مخرج الغائط خلاف قبله<sup>122</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ جمعا ثلاث مرّات في ثلاثة مواضع وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَلْزَمُوا الْكِبَاطَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهَ فَرَدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾<sup>123</sup>. اي: "انطمس منها الحواس من انف او عين او حاجب حتّى تصير كالادبار، وهذا تشويه عظيم لمحاسن الإنسان"<sup>124</sup>.

### 3.2 الأعضاء الظاهرة الزوجية في الجذع:

**1- الجنب:** هو: جراحة يحتوي على اسفل إبط الإنسان إلى كرشه، يمينا وشمالا. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا خمس مرّات في خمسة مواضع وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾<sup>125</sup>. أي: هؤلاء الذين دائم الذكر لربهم

111. الشوكاني، فتح القدير. 28/4.

112. الشعراوي، تفسير الشعراوي. 10256/16.

113. <https://ar.wikipedia.org/wiki/الظهر>، 2016/4/1 الجمعة، الساعة: 2:50 ظهرا.

114. الإنشاق، 10/84. وورد لفظ الظهر بمعنى الجراحة في سورة: البقرة، 101/2؛ آل عمران، 187/3؛ الأنعام، 31/6، 94؛ الأعراف، 172/7؛ التوبة، 35/9؛ الأنبياء، 39/21؛ الشرح، 3/94.

115. الزحيلي، التفسير الوسيط للزحيلي. 106/30، 98/29.

116. طه، 31/20.

117. ابن عاشور، التحرير والتنوير = تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المحيي. 213/16.

118. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي. 193/11.

119. ينظر: محمد رواس قلعجي آخرون، معجم لغة الفقهاء (بيروت: دار الفوائد للطباعة والنشر والتوزيع، 1988). 342/1.

120. الأنبياء، 91/21. وورد لفظ الفرج بمعنى الجراحة في سورة: المؤمنون، 5/23؛ النور، 30/24، 31؛ الأحزاب، 35/33؛ التحريم، 12/66؛ المعارج، 29/70.

121. قطب، في ظلال القرآن. 2395/4.

122. محمد رواس قلعجي آخرون، معجم لغة الفقهاء. 206/1.

123. النساء، 47/4. وورد لفظ الدبر بمعنى الجراحة في سورة: الأنفال، 50/8؛ محمد، 27/47.

124. الصابوني، صفوة التفاسير. 257/1.

125. آل عمران، 191/3. وورد لفظ الجنب بمعنى الجراحة في سورة: النساء، 103/4؛ التوبة، 35/9؛ يونس، 12/10؛ السجدة، 16/32.

مواظبين عليه غير فاترين عنه. لأن "آيات الإلهية لا تظهر من السماوات والارض إلا لاهل الذكر"<sup>126</sup>، لذا "أن ذكرهم لله - تعالى - بقلوبهم وألسنتهم يستغرق عامة أحوالهم"<sup>127</sup> الثلاثة؛ قياما وعودا وعلى جنوبهم، فهذه الحالات الثلاثة "إشارة إلى عبودية الجوارح والأعضاء"<sup>128</sup>.

**2- العورة:** وهي: كل ما أوجب الشرع والشارع ستره من الذكر والأنثى استنكافا أو حياء فهي عورة. والعار من اصلها، لأن بكشفها وظهورها عار ومدمة، لذا سُميت المرأة عورة، وفيما يخص جسم الإنسان وما تشمله العورة رأى جمهور الفقهاء بأن عورة الرجل: كل أعضائه من السرة إلى الركبة خلفا وأماما. أما حول المرأة: فجميع أعضائها عورة ماعدا وجهها ويديها. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا أربع مرّات في ثلاثة مواضع وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِزْتِمَاءِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْطِفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾<sup>129</sup>. أي: الطفل الذين لم يظهرها على عورات النساء، لأنهم "لا يثر جسم المرأة فيهم الشعور بالجنس. فإذا ميّزوا، وثار فيهم هذا الشعور ولو كانوا دون البلوغ فهم غير داخلين في هذا الاستثناء"<sup>130</sup>. فإن العورة كما تختلف من الرجال إلى النساء إذ إن كل جسم المرأة عورة ما عدا وجهها وكفيها.

**3- السوءة:** وهي جزء من العورة وداخلها، والعورة اعم منها، لأن العورة يشمل كل ما يجب ستره من الرجل والمرأة لكن مواضعها في الرجل اقل مقارنة بالمرأة، مع أن ستر السوءة لكلاهما متساويتان. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وثنى وجمعا سبع مرّات في ستة مواضع وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾<sup>131</sup>. أي: هي عورته، وما لا يجوز ان ينكشف من جسده. والسوءة: الفضيحة لقبحها<sup>132</sup>.

### 3. الأعضاء التي في الجسم وأطرافه (19) عضو

#### 1.3. الأعضاء الظاهرة الزوجية في أطراف الجسم:

**1- الشوى:** وهي: سائر اطراف الجسم كالرأس واليدان والرجلان دون الجذع. او هي جلدة الرأس<sup>133</sup>. في الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ جمعا مرة واحدة في موضع واحد وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿نَزَّاعَةً لِّلشَّوَى﴾<sup>134</sup>. أي "المكارم وجهه، أو لمحاسن وجهه، أو لمكارم خلقته واطرافه. أو هي المفاصل. أو هي القوائم والجلود"<sup>135</sup>. ففي كل الأحوال أصبحت كوجه رهيب لا يجب اي شخص بان يراه. فهذه من الغول المفرع للكفار يوم الحساب.

**2- اليد:** هي عضو موجود على جانبي الإنسان ونقوم بمعظم أنشطتنا بها وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا مائة مرة في اثنتين وتسعين موضعا وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ بِأُمَّةٍ قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾<sup>136</sup>. أي: عذاب وهلاك لأولئك الذين؛ "حرفوا

<sup>126</sup> يُنظر: محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990). 245/4.

<sup>127</sup> طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم. 372/2.

<sup>128</sup> الرازي، التفسير الكبير. 459/9.

<sup>129</sup> النور، 31/24.

<sup>130</sup> قطب، في ظلال القرآن. 2514/4.

<sup>131</sup> المائدة، 31/5. وورد لفظ السوءة بمعنى الجارحة في سورة: الاعراف، 20/7، 22، 26، 27؛ طه، 121/20.

<sup>132</sup> الرمحشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. 626/1.

<sup>133</sup> الأزهرى، تحذيب اللغة. 303/11.

<sup>134</sup> المعارج، 16/70.

<sup>135</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي. 288/18.

<sup>136</sup> البقرة، 79/2. ووردت لفظ اليد بمعنى الجارحة في سورة: البقرة، 195/2، 149، 195؛ الأنفال، 70/8؛ التوبة، 14/9، 29، 52، 67؛ هود، 38، 46، 64، 94؛ النعام، 7/6؛ الاعراف، 108/7، 124، 149، 195؛ الأعراف، 12، 149، 195؛ الأنفال، 70/8؛ التوبة، 14/9، 29، 52، 67؛ هود، 38، 46، 64، 94؛ يوسف، 31/12، 50؛ ابراهيم، 9/14؛ الإسراء، 29/17؛ الكهف، 57/18؛ طه، 22/20، 71، المؤمنون، 88/23، النور، 24، 40، 24؛ الفرقان، 27/25؛ الشعراء، 33، 39/26؛ النمل، 12/27؛ القصص، 32/28؛ الروم، 41/30؛ يس، 35/36؛ ص، 65/38؛ الشورى، 30/42؛ الفتح، 10، 20، 24/48؛ الحشر، 2/59؛ الحمتة، 12/60؛ 2؛ المسد، 1/111.

كتاب الله من يهود بني إسرائيل، وكتبوا كتابا على ما تأولوه من تأويلاتهم، مخالفا لما انزل الله على نبيه موسى صلى الله عليه وسلم، ثم باعوه من قومه لا علم لهم بها، ولا بما في التوراة، فقال بما في كتب الله لطلب عرض من الدنيا خسيس<sup>137</sup>.

**3- العضد:** هو العظم الأطول والأعرض في الطرف العلوي وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا مرة واحدة وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعُلُ لَكَمَا سُطْرَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِأَيَاتِنَا أَنْتُمَا وَمَنْ اتَّبَعَكُمَا الْعَالِيُونَ﴾<sup>138</sup>. فالمعنى: سنقويك بقوة مادية. وقوله: ونجعل لكما سلطانا: هذه هي القوة المعنوية، وهي قوة الحجّة والمنطق والدليل، فجمع هما: القوة المادية، والقوة المعنوية<sup>139</sup>.

**4- الذراع:** هي: جزء ممتد من المأبض من منتهى طرف العضد في المرفق إلى انتهاء الإصبع الوسطى، أي: جزء متكوّن من الساعد والرّسغ والكفّ مع أصابعها وكلّ ما فيها. وفي الإستعمال القرآني: ورد لفظ الذراع مفردا في موضع واحد وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾<sup>140</sup>.

أي: "ممرات كثيرة، لأنّها إذا طالت كان الإرهاق أشدّ"<sup>141</sup>. لذلك أنّ فائدة التطويل في هذه السلسلة؛ "انّ جميع اهل النار في تلك السلسلة، وإذا كان الجمع من الناس مقيدين بالسلسلة الواحدة كان العذاب على كلّ واحد منهم بذلك السبب أشدّ"<sup>142</sup>.

**5- المرفق:** هو: مفصل يربط عظم العضد بعظمي الذراع وهي الزند والكعبرة. حركته مثل حركة الباب وهو محدود الحركة بسطح واحد، إما امامية أو خلفية. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ جمعا مرة واحدة وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِيمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾<sup>143</sup>. أي: "حددت الآية الايدي ببلوغ المرفق، لأنّ اليد تطلق على ما بلغ الكوع وما إلى المرفق وما إلى الإبط، فرفعت الآية الإجمال في الوضوء لقصد المبالغة في التظافة"<sup>144</sup>. ويأتي أيضا إلى المرفق أي: "مع، ويوجبون غسل المرفق، وهو مذهب أكثر العلماء"<sup>145</sup>.

**6- الكفّ:** هي باطن اليد بكاملها؛ تبدأ من المفصل التي في منتهى الذراع وهي الرّسغ إلى منتهى الاصابع طولاً، ومن الإبهام إلى الخنصر عرضاً، فهي تشمل الرّاحة مع باطن الاصابع، تعرف بنعومة جلدها ودقّة حاسات المس فيها التي تعطي معلومات خلال ملامسة أيّ شيء والإحساس به، وخلوها من الشعر خلاف ظهرها. وفي الإستعمال القرآني: ورد لفظ الكفّ متّين مرتين وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كِبَاسٌ كَفِيهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾<sup>146</sup>. أنّ الآية ضرب مثل بالماء ليأس المشركين. أي "شبهوا في قلة جدوى دعائهم لأهنتهم بمن اراد ان يغرف الماء بيديه ليشربه، فبسطهما ناشرا اصابعه، فلم تلق كفاه منه شيئا ولم يبلغ طلبته من شربه"<sup>147</sup>.

**7- الأصبع:** هو عضو مستطيل من طرف الكفّ و القدم وهو جزء منهما. وتحتوي كل يد على: خمسة اصابع منها: "الخنصر والبصر والوسطى والسبابة والإبهام"<sup>148</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد لفظ الأصبع جمعا مرتين وذلك في سياق قوله

<sup>137</sup>. الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن. 270/2.

<sup>138</sup>. القصص، 35/28.

<sup>139</sup>. الشعراوي، تفسير الشعراوي. 10921/18، 10922.

<sup>140</sup>. الحاققة، 32/69.

<sup>141</sup>. الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. 605/4.

<sup>142</sup>. الرازي، التفسير الكبير. 631/30.

<sup>143</sup>. المائدة، 6/5.

<sup>144</sup>. ابن عاشور، التحرير والتنوير= تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المحيي. 129/6، 130/6.

<sup>145</sup>. يُنظر: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994). 159/2.

<sup>146</sup>. الرعد، 14/13. وورد لفظ الكف بمعنى الجارحة في سورة: الكهف، 42/18.

<sup>147</sup>. الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. 521/2.

<sup>148</sup>. عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة. 1264/2.

تعالى: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَّجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾<sup>149</sup>. وهو تمثيل لهم زيادة في الكشف والإيضاح بمعنى؛ "يضعون رءوس اصابعهم في آذانهم لدفع خطر الصواعق، وذلك من فرط الدهشة والفرع كأنهم يظنون أنّ ذلك ينجيهم، خشية الموت من تلك الصواعق المدمرة، والله تعالى محيط بهم بقدرته، وهم تحت إرادته ومشيتته لا يفوتونه، كما لا يفوت من احاط به الاعداء من كلّ جانب"<sup>150</sup>.

**8- الأئمة:** هي "رأس الأصبع او عقدتها او سلامها أو المفصل الأعلى من الإصبع الذي فيه الظفر"<sup>151</sup>.

**وفي الإستعمال القرآني:** ورد هذا اللفظ جمعا مرة واحدة في موضع واحد وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّوهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لُفُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَاوَا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْعَيْظِ لُلَّ مُؤْتُوا بِعَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾<sup>152</sup> أي: "إنه بعضّ يده غيظا وإن لم يكن هناك عضّ"<sup>153</sup>.

**9- البنان:** هو طرف الأصابع الذي عليها البصمات من اليدين والرّجلين. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ جمعا في موضعين وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أِنِّي مَعَكُمْ فَتَثَبُوا لَدِينِ آمَنُوا سَأَلَتْنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّعْبَ فَأَصْرَبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاصْرَبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾<sup>154</sup>. وأن إضافة لفظ (كلّ) إليه؛ "لاستغراق اصحابها. وضرب البنان، يبطل صلاحية المضروب للقتال، لأن تناول السلاح إنما يكون بالاصابع، فضرب البنان يحصل به تعطيل عمل اليد فإذا ضربت اليد كلّها فذلك اجدر"<sup>155</sup>. وإذا ضربت بنانه عجز عن المحاربة و"تعطل عن القتال بخلاف سائر الأعضاء"<sup>156</sup>، فيمكن قتله او اسره.

**10- الرّجل:** هي عضو الإنسان تبدأ من الورك، وهي فوق الفخذ إلى نهاية القدم، وتحتوي الفخذ والرّكبة والساق والكعب والقدم مع اصابعها. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا ثلاث عشر مرة في ثلاثة عشر موضعا وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾<sup>157</sup>.

سياق الآية بيان لكيفية احكام الوضوء والتيمّم في غسل الأعضاء او مسح بعضها. والمقصود بالنسبة إلينا هنا معنى قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ و"كان سياق النص يقتضي كسر اللام في - ارجلكم - ولكن الحقّ جاء بالارجل معطوفة على غسل الوجه واليدين. وغير معطوفة على - برءوسكم - وهذا يعني أنّ الرّجلين لا تدخلان في حيز المسح؛ إنما تدخلان في حيز الغسل"<sup>158</sup>.

**11- الساق:** هي عضو يمتدّ ما بين الرّكبة إلى الكعبين. وتحتوي عظامتين وهما: "القصبه اي الظنوب على الجانب الإنسي (الداخلي) من الساق، وعظم الشظية على الجانب الوحشي (الخارجي) منها"<sup>159</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا ومثنى أربع مرّات في ثلاثة مواضع، وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُحَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>160</sup>. أي أن المراد "بكشفها؛ على سبيل التبع، وعجبت من ذلك واس تدلّت به على التوحيد والنّبوة، وامر سليمان باتخاذ الصرح، إمّا لتضخيم

149. البقرة، 19/2. وورد لفظ الاصبع بمعنى الجراحة في سورة: نوح، 7/71.

150. الصابوني، صفوة التفاسير. 31/1.

151. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط. 955/2.

152. آل عمران، 119/3.

153. الرازي، التفسير الكبير. 342/8.

154. الأنفال، 12/8. وورد لفظ البنان بمعنى الجراحة في سورة: القيامة، 4/75.

155. ابن عاشور، التحرير والتنوير = تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المحيي. 283/9.

156. الشوكاني، فتح القدير. 333/2.

157. المائدة، 6/5. وورد لفظ الرجل بمعنى الجراحة في سورة: المائدة، 33/5، 66؛ الأنعام، 65/6؛ الأعراف، 124/7؛ طه، 71/20؛ الشعراء،

49/26؛ العنكبوت، 55/29؛ التور، 24/24، 31؛ يس، 65/36؛ ص، 42/38؛ الممتحنة، 12/60.

158. الشعراوي، تفسير الشعراوي. 2955/5.

159. <https://ar.wikipedia.org/wiki/كعب>، كعب، قدم، 2016/12/10 السبت، الساعة: 10:55 مساء.

160. النمل، 44/27. وورد لفظ الساق بمعنى الجراحة في سورة: القلم، 42/68؛ القيامة، 29/75.

المجلس وتحويلها، أو لإختبار عقل الملكة، أو لمشاهدة ساقها وقدميها، لذلك اختبر عقلها بتكبير العرش، وأخذ الصرح ليتعرف ساقها، ومعلوم من حال الزجاج الصافي أنه يكون كالماء فلما ابصرت ذلك ظنته ماء راكدا فكشفت عن ساقها لتخوضه، أو المقصود من الصرح تحويل المجلس وتعظيمه<sup>161</sup>.

**12- الكعب:** هو "العظم التأتى على جنبي كل قدم عند ملتقاها مع الساق، وفي كل قدم كعبان كعب إنسي وهو البروز على الجانب الداخلي، وكعب وحشي فهو البروز على الجانب الخارجي"<sup>162</sup>، وسميا بقبتنا القدم.

**وفي الإستعمال القرآني:** كما قال ساوإش كوجاباش العظم البارز عن بين الكعب ويساره.<sup>163</sup> ورد هذا اللفظ مثنى مرة واحدة وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَسِّمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾<sup>164</sup>. والمراد بالمسح في الرجل إلى الكعبين الغسل. لذلك قوله: إلى الكعبين التحديد إنما جاء في المغسل لافي المسوح و"لنصب أرجلكم، عاد الأمر إلى الغسل. إذ عطف (وَأَرْجُلَكُمْ) على (وُجُوهِكُمْ) وهي في موضع نصب، ولم يعطفها على (رُءُوسِكُمْ) رغم قربها؛ لأنها مجرورة بالحرف"<sup>165</sup>.

**13- القدم:** هي عضو معروف تبدأ من نهاية الساق وتنتهي باطراف اصابعها، والتي يقف عليها الإنسان ويستقيم عليها جسمه<sup>166</sup>. وهي عضو المشي والسبق والتقدم، وتحسب باسفل جزء من الهيكل العظمي. وسميت القدم قدما لتقدمها عن سائر الجسم عند المشي. وفي الإستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا سبع مرات في سبعة مواضع وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَخْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾<sup>167</sup>. أي: "وقو قلوبنا على جهادهم، لتثبت اقدامنا فلا تهزم عنهم."<sup>168</sup>

### 2.3 الأعضاء الشاملة لجميع الجسم:

**1- البدن:** هو جزء من جسم الإنسان، يحسب بجذعه دون رأسه وشواحه أي: موضع درع صغير من الصدر إلى اسفل السرة خلفا واماما. و"يطلق على العاقل الميت"<sup>169</sup>. وهو "يتميز بالضخامة، سواء اكان فيه روح ام لا"<sup>170</sup>. وفي الإستعمال القرآني: ورد لفظ البدن مفردا في موضع واحد وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدْنِكَ لَتَكُونَنَّ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَعَافُونَ﴾<sup>171</sup>. أي: "نخرجك من مضيق البحر إلى سعة الفضاء ليرك الناس"<sup>172</sup>، و"بجسدك من البحر ميتا"<sup>173</sup>.

161. الرازي، التفسير الكبير . 559/24.

162. <https://ar.wikipedia.org/wiki/كعب>، كعب، قدم، 2016/12/10 السبت، الساعة: 10:55 مساء.

163. Savaş Kocabaş, "Ka'b Kelimesinin İslam Hukukundaki Kullanımı ve Abdest Âyetindeki Anlamı" 24 (2014), 371.

164. المائدة، 6/5.

165. ينظر: عبد الرزاق بن فراج الصاعدي، أصول علم العربية في المدينة (المدينة المنورة: مجلة الجامعة الإسلامية، 1988. (307/1).

166. <https://ar.wikipedia.org/wiki/كعب>، 2016/12/10 السبت، الساعة، 9:01 مساء.

167. البقرة، 250/2. وورد لفظ القدم بمعنى الجارحة في سورة: آل عمران، 147/3؛ الانفال، 11/8؛ النحل، 94/16؛ فصلت، 49/29؛ محمد، 7/47؛ الزحمن، 41/55.

168. الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن . 353 /5، 354.

169. [www.m-a-arabia.com](http://www.m-a-arabia.com)، تراجم، الفرق بين الجسم والبدن والجسد في اللغة العربية، 2016/4/22 الجمعة، 8:50 مساء.

170. ينظر: محمد محمد داود، معجم الفروق الدلالية في القرآن الكريم (القاهرة: دار غريب، 2008. (118).

171. يونس، 92/10.

172. الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل . 510/3.

173. مجاهد، أبو الحجاج بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي، تفسير مجاهد (، مصر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، 1989). 383/1.

**2- الجسم:** هو "يجمع البدن وأعضائه"<sup>174</sup>. وهو "يتميز بالحياة والروح والجمال"<sup>175</sup>. و"يطلق على العاقل الحي والميت"<sup>176</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا وجمعا مرتين في موضعين وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَمَىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةَ مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾<sup>177</sup>. أي أن المراد من البسطة في الجسم "الجمال، وكان اجمل بني إسرائيل وقيل: المراد القوة، وهذا القول عندي اصح، لأن المنتفع به في دفع الاعداء هو القوة والشدة، لا الطول والجمال"<sup>178</sup>.

**3- الجسد:** مثل الجسم لكنه اخص منه، ولا يقال لغير الإنسان جسد. "وكل خلق لا يأكل ولا يشرب من نحو الملائكة والجن مما يعقل، فهو جسد. وكان عجل بني إسرائيل جسدا يصيح لا يأكل ولا يشرب"<sup>179</sup> وهذا "يدل على أن ذوي الأجساد يأكلون الطعام، وأن الملائكة روحانيون لا يأكلون الطعام، وليسوا جسدا"<sup>180</sup>. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ مفردا مرتين في موضعين وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ، فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ، وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾<sup>181</sup>. إذ بين الله تعالى: "كون الرسل من جنس البشر، وأن الرسل أسوة لسائر أفراد بني آدم في حكم الطبيعة"<sup>182</sup>. والضمير في ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ﴾ بيان واضح بأنهم ليسوا: "خارجين عن طباع البشر لا يحتاجون إلى طعام وشراب"<sup>183</sup>، بل هم محتاجون إلى ذلك.

**4- اللحم:** هو مادة حمراء رخوة من جسم البشر، يكسو العظم ويغطيها، وهو جزء عضلي ما بين الجلد والعظم، ويخالطه دهن ونسيج ضام من العصب والعروق. وفي الاستعمال القرآني: ورد لفظ اللحم مفردا مرتين وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾<sup>184</sup>. إذ إن سياق الآية توضيح لطور خلق الإنسان من الطين إلى النطفة ثم إلى العلقة ثم إلى المضغة ثم إلى العظام ثم إلى اللحم ثم تنتهي إلى خلق آخر. ولعل القصد في قوله: فكسونا العظام لحما؛ أي: "فالبسنا العظام لحما"<sup>185</sup>، كمثل الكسوة للعظام. فعلى هذا إن: "اللحم يستر العظم فجعله كالكسوة لها"<sup>186</sup>.

**5- الجلد:** هو أكبر عضو من أعضاء جسم الإنسان، والذي يغطي جسم الإنسان بالكامل. وهو غشاء و"قشرة رقيقة تغطي جسم الإنسان، وهو ظاهر البشرة، اقوى واصلب مما تحته من اللحم، ولهذا سمى الجلد جلدا لأنه اصلب من اللحم. ولولا الجلد لم يتماسك ما في الجسم: من اللحم والشحم والدم وبقية الامشاج وغيرها، فظاهرها وظاهر سائر الجلد بشرة. وباطنها وباطن سائر الجلد ادمة"<sup>187</sup>. يحمي الجسم من خلال خصائصه الفيزيائية. وفي الاستعمال القرآني: ورد هذا اللفظ جمعا ثمان مرات في ستة مواضع وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلِمًا تَصَجَّتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾<sup>188</sup>. أي: كلما احترقت جلودهم، بدلناهم، أي عوضناهم جلودا غيرها"<sup>189</sup>.

174. الأزهرى، تحذيب اللغة. 316/10.

175. محمد داود، معجم الفروق الدلالية في القرآن الكريم. 118.

176. تريم، الفرق بين الجسم والبدن والجسد في اللغة العربية، 2016/4/22 الجمعة، الساعة: 8:50 مساء.

177. البقرة، 247/2. وورد لفظ الجسم بمعنى الجارحة في سورة: المنافقون، 4/63.

178. الرازي، التفسير الكبير. 505/6.

179. الفراهيدي - ت: مهدي المخزومي، كتاب العين. 47/6؛ الأزهرى، تحذيب اللغة. 300/10؛ ابن منظور، لسان العرب. 120/3.

180. الأزهرى، تحذيب اللغة. 299، 300/10.

181. الأنبياء، 7/21، 8. وورد لفظ الجسد بمعنى الجارحة في سورة: ص، 34/38.

182. الشوكاني، فتح القدير. 471/3.

183. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي. 272/11.

184. المؤمنون، 14/23. وورد لفظ اللحم بمعنى الجارحة في سورة: الحجرات، 12/49.

185. الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن. 17/19.

186. الرازي، التفسير الكبير. 265/23.

187. عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة. 1203؛ المرسي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. 104/1.

188. النساء، 56/4. وورد لفظ الجلد بمعنى الجارحة في سورة: الحج، 20/22؛ الزمر، 23/39؛ فصلت، 20/41 - 22.

189. ابن عاشور، التحرير والتنوير = تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المحيي. 90/5.

**6- العظم:** وهي تشكل هيكلًا في "الجسم البشري وتضفي عليه قوته ومتانته وشكله. وهي أحد عناصر الحركة الهامة في هذا الجسم وتسمح للإنسان التنقل من مكان لمكان"<sup>190</sup>. وهو يشكل "الدعامة الهيكلية الداخلية لجسم الإنسان"<sup>191</sup>. وفي **الاستعمال القرآني:** ورد هذا اللفظ مفردًا وجمعًا ثلاث عشر مرة في اثني عشر موضعًا وذلك في سياق قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرِفَاتًا أَيْنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾<sup>192</sup>. أي: "فإن الله لا يعجزه شيء، ولو كانت اجسامكم منها لاعادها الله فكيف لا يقدر على إعادتكم إذا كنتم عظامًا ورفاتًا؟"<sup>193</sup>. فقال مجاهد: "ما شئتم فكونوا، فسيعيدكم الله عز وجل كما كنتم"<sup>194</sup>.

#### 4. الخاتمة ونتائج البحث

بعد الانتهاء من هذه الرحلة المباركة في رحاب القرآن الكريم لأنهل منه أعضاء الإنسان الواردة فيه لأخصها بالتفسير والتحليل وخصوصية الاستعمال القرآني لها توصلت إلى هذه النتائج:

- 1- يهتم القرآن الكريم بذكر أعضاء جسد الإنسان ويستعملها للدلالات عدة حقيقية ومجازية، ويوظفها في حياة الإنسان على وجه الأرض وتعلقه بالآخرة، ويضرب الأمثال بها لأخذ العبر والمواعظ وتذكيره بوجوده، وحسن خلقه، والنعمة التي أعطاها إياه بسبب تلك الأعضاء، فهو بحق خلق الإنسان في أحسن تقويم.
- 2- ورد في القرآن الكريم (62) عضواً يشمل جميع أقسام الجسد الخارجية والداخلية، تتوزع في (645) آية، وجمع ورودها (691) مرة، بحسب الجرد التي عملناها أثناء الدراسة ووضحناها في الجداول.
- 3- تنوع عدد مرات ذكر الأعضاء في القرآن الكريم، فهناك أعضاء ورد مرة واحدة في آية واحدة وعددها (23) عضواً، وهي: (الحلق، اللوتين، المعى، السن، الجبهة، الجبين، اللحية، الجيد، الأنف، الجيوب، الأزر، البدن، الترب، الوريد، التراقي، الأئمة، المرفق، الذراع، الشفة، الكعب، الخد، العضد، الشوى).
- 4- أكثر الأعضاء وروداً في القرآن الكريم هو (القلب)، إذ ورد (131) مرة في (124) آية، لدلالات مختلفة، وموضوعات شتى. وتليها اليد إذ وردت (100) مرة، ثم الوجه (59) مرة.....
- 5- تنوعت الاستعمالات الدلالية لأعضاء الجسد في القرآن الكريم، إذ شملت الدلالات الحقيقية للمعنى الفسيولوجي للعضو، واتسم بذلك معظم الأعضاء التي وردت مرة واحدة في القرآن الكريم، أما الأعضاء التي وردت مرات عديدة فتنوعت دلالاتها وتجاوزت معانيها الحقيقية، لتوظف في المعاني المجازية، والدلالات الثنوي، وتشمل قضايا كثيرة تتعلق بالإنسان وجوداً ودوراً وأداءً في الحياة، مثلاً (اليد) استعملت للقوة والعطاء والنعمة والملك والاختصاص .
- 6- يقلد المفسرون بعضهم بعضاً في معنى العضو الوارد في القرآن الكريم، إذ يأخذ اللاحق من السابق، وبالتمعن يمكننا أن نصل إلى دقة الاستعمال فيه مثلاً قولهم في (الأزر) في قوله تعالى ﴿وَأَجْعَلْ لِي وِزيراً مِنْ أَهْلِي، هَؤُورَ أَخِي، اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾ [طه:29-31] إنه بمعنى: (الظهر)، والصحيح أنه جزء من الظهر.
- 7- تبين للبحث أنّ (الجيوب) في قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور:36] هو عضو من الأعضاء، وهو موضع من الصدر.
- 8- إنّ العقدة التي في لسان موسى وعبر عنها القرآن الكريم على لسانه في قوله: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي، يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ [طه:27، 28] ليست حبسة في لسانه كما ذكره المفسرون، بل هي عي في فصاحة لغته وكلامه ولهجته أمام مواجهة فرعون، إذ إنه نسي بعضاً من لغته ولغة قومه. وهي لغة أهل المدينة عندما خلط باهل شعيب، هاربا خوفاً من جور فرعون وظلمه، وانقطع البلد وأهله سنيماً.
- 9- لم يفرّق اللغويون بين الأعضاء المشابهة كالبدن والجسم والجسد، بل يشبهون بعضها ببعض إلى حد الاختلاط. ولكن كثيراً من المفسرين عند تفسيرهم لها يحاولون التمييز بينها حسب سياق الآية ويرصدون الفروق الدلالية بينها.
- 10- ورد في القرآن الكريم أعضاء على نحو مجمل دون ذكر الجزئيات التي تشملها تلك الأعضاء ومنها:
- 11- ذكر الرأس وعدم ذكر الشعره والرموش والمخ.....

<sup>190</sup> www.ergo-eg.com ، مركز معلومات ارجنومية التصميم، 2016/1/1 الجمعة، الساعة: 11:45 مساء.

<sup>191</sup> ينظر: المصطبة، 2015/12/31 الساعة: 10:50 مساء.

<sup>192</sup> الإسراء، 49/17. وورد لفظ العظام بمعنى الجارحة في سورة: الإسراء، 98/17؛ مريم، 4/19؛ المؤمنون، 14/23، 35، 82؛ يس، 78/36؛ الصافات، 16/37، 53؛ الواقعة، 47/56؛ القيامة، 3/75؛ التازعات، 11/79.

<sup>193</sup> الصابوني، صفوة التفاسير. 151/2.

<sup>194</sup> ينظر: المخزومي، تفسير مجاهد. 437/1.

- ذكر العظام وعدم ذكر أجزائه كالجمجمة وقفص الصدر والحوض والفتخذ .....
- ذكر البطن وعدم ذكر جزئياته كالسرة والمرىء والمعدة والكبد والكلية والصفراء والمثانة..
- 12-نسب القرآن الكريم (الجناح) إلى الإنسان مجازاً وهو في الأصل عضو للطائر في قوله تعالى: ﴿وَإخْفِضْهُمَا جَنَاحَ الدُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: 24]. فبإضافة الجناح إلى الدل أراد به معنى التواضع.
- 13-هناك أعضاء في جسد الإنسان استعمل مجازاً لمعان مختلفة دون التعبير عن حقيقة العضو، ومنها:
  - المريء: استعملت للدعاء بالخير للأكل والشرب، في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ [النساء: 4/4].
  - الكبد: دل على مشقة ومكابدة على الشدائد كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ [البلد: 4/9].
- 14- هناك أعضاء في جسد الإنسان لم يذكرها القرآن الكريم، وهي: الشعر، المنكب، الإبط، الظفر، الفك، الركبة، المفصل، المعدة، العصب، العضلة، البنكرياس، الصفراء، الكلية، الرئة، اللوزة، اللهاة، البلعم، المخ، المثانة.
- 15- تصوير اللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم الحالة الدلالية والوظيفية الفسيولوجية للعضو عند الاصطلاح عليه، مثلاً (المضغة) هي تصوير لأثار قزمة الأسنان وموضع آثار الإنسان فيها. و(القلب) لكثرة تقلبه.

İntihal Taraması Plagiarism Detection	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Etik Komite Onayı Ethical Approval	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilke- rine bağlı kalmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study: HA (%50), AII (%50) Veri Toplanması   Data Acquisition: HA (%50), AII (%50) Veri Analizi   Data Analysis: HA (%50), AII (%50) Makalenin Yazımı   Writing up: HA (%50), AII (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision: HA (%50), AII (%50)
Finansman Grant Support	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
Açık Erişim Lisansı Open Access License	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
Telif Hakkı Copyright	Yazar (lar)   Author (s): Hayati Aydın – Abdulrazzaq Ismael Ibrahim



## المصادر المراجع

- إبراهيم مصطفى وآخرون. المعجم الوسيط. اسكندرية: دار الدعوة، غير مؤرخ.  
ابن دريد، ابو بكر محمد بن الحسن - ، ت: رمزي منير بعلبكي. جمهرة اللغة. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.  
ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي. التحرير والتنوير = تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المحجى. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.  
ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين الأنصاري. لسان العرب. بيروت: دار صادر، Basim. 3, 1414  
ابو الفداء، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي. روح البيان. بيروت: دار الفكر، غير مؤرخ.  
ابو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين. البحر المحيط في التفسير. بيروت: دار الفكر، غير مؤرخ.  
احمد المزين. ، المنتقى الدعوي، قسم الإعجاز العلمي - Erişim 04 Mart 2016. al-muzayen.mam9.com  
الأزهري، ابو منصور، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.  
البركتي، محمد عميم الإحسان المجدي. التعريفات الفقهية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.  
الثعلبي، ابو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري - ت: الإمام أبي محمد بن عاشور. وآخرون. الكشف والبيان. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002.  
الرازي، فخر الدين ، ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. التفسير الكبير. 3. Cilt. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420.  
الزيدي، ابو الفيض، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. إسكندرية: دار الهداية، غير مؤرخ.  
الزحيلي، وهبة بن مصطفى. التفسير الوسيط للزحيلي. دمشق: دار الفكر، 1422.  
الزنجشيري، ابو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي، Basim 3, 1407.  
الشعراوي، ، محمد متولي. تفسير الشعراوي. القاهرة: مطابع أخبار اليوم، 1997.  
الشوكاني، ، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليميني. فتح القدير. دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1414.  
الصابوني، محمد علي. صفوة التفاسير. القاهرة: دارالصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، 1997.  
الصاعدي، عبد الرزاق بن فراج. أصول علم العربية في المدينة. المدينة المنورة: مجلة الجامعة الإسلامية، 28, 1988.  
Basim  
الطبري، ، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي. جامع البيان في تأويل القرآن. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.  
الفراهيدي، ابو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري - ت: مهدي المخزومي. كتاب العين. بيروت: دار ومكتبة الهلال، غير مؤرخ.  
الفيومي الحموي، ابو العباس، أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنير في غريب الشرح. بيروت: المكتبة العلمية، غير مؤرخ.  
القرطبي، القرطبي. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.  
المخزومي، مجاهد، أبو الحجاج بن جبر التابعي المكي القرشي. تفسير مجاهد. ، مصر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، 1989.  
المرسی، ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. ، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.  
الهرري الشافعي، محمد الأمين. تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن. بيروت: دار طوق النجاة، 2001.  
الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري. الوسيط في تفسير القرآن المجيد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.  
اليحصي، ابو الفضل السبتي، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو. مشارق الأنوار على صحاح الآثار. بيروت: دار التراث، غير مؤرخ.  
رضا، محمد رشيد بن علي. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.  
طنطاوي، محمد سيد. التفسير الوسيط للقرآن الكريم. القاهرة: دار نضرة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997.

عبد الحميد عمر, أحمد مختار. معجم اللغة العربية المعاصرة. لبنان: عالم الكتب, 2008.  
عبد الفتاح أحمد, حسن عز الدين بن حسين. , مخطوطة الجمل - معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب, غير مؤرخ.  
قطب, سيد. في ظلال القرآن. بيروت: دار الشروق, Basım, 17, 1412.  
محمد داود, محمد. معجم الفروق الدلالية في القرآن الكريم. القاهرة: دار غريب, 2008.  
محمد رواس قلعجوي آخرون. معجم لغة الفقهاء. بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع, Basım, 2, 1988.

<http://www.lazemtefham.com>, مجتمع لازم تفهم, العين وحاسة البصر, 2016/12/10, السبت, الساعة: 4:30 عصرا.

[www.ergo-eg.com](http://www.ergo-eg.com), 2016/1/1 الجمعة, الساعة: 11:45 مساء.

[encyco.blogspot.com/](http://encyco.blogspot.com/), 2016/1/26 الثلاثاء, الساعة: 5:09 مساء.

[www.alfaseeh.com](http://www.alfaseeh.com), 2016/2/27 السبت, الساعة: 11:20 صباحا.

<https://plus.google.com/+Mawdoo3>, ماهو صلب الرجل, 2016/3/17 الخميس, الساعة: 10:00 مساء.

[www.m-a-arabia.com](http://www.m-a-arabia.com), 2016/4/22 الجمعة. الساعة: 08:05 مساء.

[www.almaoso3a.com](http://www.almaoso3a.com), 2016/9/17 السبت, الساعة: 09:05 مساء.

[www.eajaz.org](http://www.eajaz.org), 2016/9/24 السبت, الساعة: 12:05 مساء.

#### Kaynakça | References

'Izzuddin b. Ahmed Abdü'l-Fettâh Ahmed. *Mahtutetü'l-cümel, mu'cemu ve't-tefsîrü'l-luğavî li kelimâti'l-Kur'ân*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, ts.

Berkerî, Muhammed Amîmü'l-İhsan, *et-Ta'rifâtü'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyu, 1986.

Ebü'l-Fidâ el-İstanbulî, İsmâil Hakki b. Mustafa, *Ruhü'l-beyân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Endelüsî, Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali, *el-Bahrü'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzibü'l-luğe*. Beyrut: Dâru İhyâi Türâsil Arab, 2001.

Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.

Feyyûmî, Hemevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Ali. *el-Misbâhü'l-münîr fî ġarîbi's-şerh*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Hererî, Muhammed Emîn. *Tefsîru hedâiki'r-ruh ve'r-reyhân fî ravâye ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Tavki'n-necât, 2001.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hüsyen. *Cemheretü'l-Luğa*, thk. Remzi Muhammed Tâhir Baalbeki, Beyrut: Darü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali Cemaleddin el-Ensârî. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.

İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*, Kâhire: Darü'd-Da've, ts

Kal'acî, Muhammed Ravvâs vd., *Mu'cemü luğati'l-fukâhâ*. Dâru'n-Nefâis, 2.Basım, 1988.

Kocabaş, Savaş. . "Ka'b' Kelimesinin İslam Hukukundaki Kullanımı ve Abdest Âyetindeki Anlamı" *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi*, 24 (2014), 371-392.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964.

Kutib, Seyyid, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru's-Şurûk, 17.Basım., 1412.

Mahzûmî, Mücâhid, Ebû Haccâc b. Cebr. *Tefsîrü Mücâhid*, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1989.

Mâzîn, Ahmed. *el-Mültekâ ed-da'vâ*. Kısmü'l-İcâzi'l-İlmî. Erişim 04 Mart 2016. al-muzayen.mam9.com

- Muhammed Davûd, Muhammed. *Mu'cemü'l-furûki'd-delâle fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru Ğarîb, 2008.
- Mürsî, İbn Seyyide. *el-Misbâhü'l-münîr fî ğarîbî'ş-şerhi'l-kebîr*, Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2000.
- Ömer, Abdül'l-Hamîd Ahmed Muhtâr. *Mu'cemü'l-lüġati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*.2008.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîrû'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsil Arabî, 1420.
- Rızâ, Muhammed Reşid, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrül-Menâr)*. Kâhire: Dârü'l-Ma'rife, el-Heyetü'l-Mısıriyyeti'l 'Amme li'l-Kitab.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim en-Nisâburî. *el-Keşşâf ve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsil Arabî, 2002.
- Sâbûni, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*, Kâhire: Dâru's-Sâbûnî li'ti'tubâ'a' ve'n-Neşr, 1997.
- Sâidî, Abdürrezzâk b. Firâc, *Usulü 'ilmi'l-arabiye fî'l-medine*. Medinetü'l-Münevvere: Mecelletü'l-câmiatü'İslamiyye, 28.Basım, 1988.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîrû'ş-Şa'râvî*. Kâhire: Matbau Ahbâri'l-Yevm, 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-kadîr el-câmi' beyne fenni'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiü'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut: Müressesetü'r-Risale 2000.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrû'l-vasît li'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*. Kâhire: Dârü'n-Nahde, 1997.
- Vâhîdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed Nisâburî. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1994.
- Yahsûbî, Ebü'l-Fadl es-Sebtî 'Iyâd b. Musa. *Meşârikü'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*. Beyrut: Dârü't-Türâs, ts.
- Zebidî, Ebü'l-Fayd Muhammed b. Muhammed b.Abdürezzâk. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. İskenderiyye: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-kütubi'l-Arabî, 1420.
- Züheylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîrû'l-vasît*. Dimaşk: Dârü'l-fikr, 3.Basım, 1422.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024), 41-59

## 8. Yüzyıl Hanefî Âlimlerinden Kemâleddîn el-Andicânî'nin Cinlerle İlgili Görüşleri

An 8th Century Hanafi Scholar Kamal al-din al-Andijani's Views on Jinns

**Nail KARAGÖZ**

Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Bilimleri Bölümü, Assoc. Prof., Kyrgyzstan-Türkiye Manas University, Faculty of Theology, Department of Islamic Sciences, Bishkek/Kyrgyzstan

nail.karagoz@manas.edu.kg

<https://orcid.org/0000-0001-6409-6513>

**Sultanbek TAŞMATOV**

Doktora öğrencisi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Bilimleri Bölümü, / PhD Student, Kyrgyzstan-Türkiye Manas University, Faculty of Theology, Department of Islamic Sciences, Bishkek/Kyrgyzstan,

tashmatovsultanbek@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-9630-0803>

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Ağustos/August 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf / Cite as

Karagöz, Nail – Taşmatov, Sultanbek. "8. Yüzyıl Hanefî Âlimlerinden Kemâleddîn el-Andicânî'nin Cinlerle İlgili Görüşleri".

*Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 41-59.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1538721>

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

### Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nail Karagöz – Sultanbek Taşmatov).

### Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

### Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### An 8th Century Hanafi Scholar Kamal al-din al-Andijani's Views on Jinns

Kamal al-Dīn al-Andijānī is one of the lesser-known Māturīdī theologians who lived in the eighth century. He has a work titled *Sīdḳ al-kalam fi ilm al-kalam* that has survived. In the work, which was written within the framework of *usul al-salase*, answers are given to those who have opinions other than the Ahl as-Sunnah, and the views of the Ahl as-Sunnah are tried to be proven. In the work, subjects related to jinns are also included, and the subject is explained with different examples and events. In this article, Andijani's views on jinn are discussed, and these views are tried to be evaluated in the light of classical and current sources. Not many studies have been done on Andijani. Therefore, the scientific world does not know him well enough. In addition, his views on jinn are perhaps not known at all. In this respect, we believe that our study will fill this gap to some extent. Literature review, comparison, and concept analysis methods have been used in the study, and the subject has been limited to Andijani's *Sīdḳ al-kalam*. Considering Andijani's claim that he dealt with the views of Ahl al-Sunnah with solid evidence and concisely, it is clear that his views reflect the views of both the Māturīdis of the time and the scholars of Ahl al-Sunnah in general. In order to evaluate Andijani's views in a correct way, first of all, the concept of jinn and the pre-Islamic jinn perception are mentioned in the article. The way in which the Qur'an deals with the subject of jinn and the determination of its purpose constitutes our most important pillar that gives the main perspective to our study. In this context, it can be said that the concept of jinn encompasses all beings that cannot be perceived by the five senses. It is seen that the pre-Islamic jinn perception affected people's lives in different layers, from fear to worship. Fear caused by lack of knowledge can either end with the elimination of incomplete knowledge or by taking shelter or worshiping the feared entity. In pre-Islamic societies, sheltering or worshiping the feared entity was preferred. This preference resulted in people seeing the jinn as superior to themselves, taking shelter in them or worshiping them. On the other hand, it is possible to say that the narratives in the Qur'an about jinn are aimed at creating a solid foundation of knowledge that removes people's fear of jinn. In this framework, when Andijani's views on jinn are evaluated, it can be determined that he focuses on two issues, namely the basic characteristics of jinn and their religious status. In Andijani's understanding, it is seen that jinn are described as beings invisible to humans, able to enter human bodies, affect them, eat, drink and change shape. Andijani also announced opinions about the religious situation of the jinn. According to him, jinn can also belong to non-Islamic religions. In terms of belief and practice, they belong to many sects. Andijani expressed his views also on the situation of jinn in the hereafter. Even if sinful believers of the jinn die without repentance like humans, Allah can forgive them before or after punishment. According to Andijani, there is a difference of opinion among Hanafis and Māturīdis regarding the situation of the faithful believers of the jinn in the hereafter. Andijani includes the views of Abū Ḥanīfa, Abū Yusuf and Imam Muḥammad, who put forward opposing views, and explains the evidences of both sides. He ends the subject without expressing his own opinion. When Andijani's views are considered in terms of the purpose of the Qur'an in dealing with the jinn, it is understood that he accepted this information as a kind of news "*fāide-i haber*", which is only to provide information and the first time heard by the addressee. However, the news of the Qur'an about jinn is of the type of news "*lâzım-ı fāide-i haber*", which aims to teach another lesson on the information that the addressee was previously aware of. Therefore, the purpose of the expression in the news about jinn is important, not the apparent purpose, but revealing another situation. It can be said that Andijani made evaluations on the mythological jinn perceptions of the Arabs and remained at that level, the information and evaluations he gave did not include the main message that the Qur'an wanted to give, and left many areas to be explained. The message that the Qur'an wants to convey through the beliefs of the Jahiliyya Arabs about jinn is to reinforce *tawhid*, to emphasize that humans are stronger beings than jinn. While there are messages brought by the Prophet Muḥammad, there is no need for news that are thought to be stolen by vile creatures such as jinn.

**Keywords:** Kalam, Andijani, *Sīdḳ al-kalam*, Jinn, Ḥanafi-Māturīdism.

## 8. Yüzyıl Hanefî Âlimlerinden Kemâleddîn el-Andicânî'nin Cinlerle İlgili Görüşleri

**Öz:** Kemâleddîn el-Andicânî sekizinci yüzyılda yaşamış, çok fazla bilinmeyen Mâtürîdî kelamcılarında birisidir. *Sıdku'l-Kelâm fî İlmi'l-Kelâm* adlı günümüze ulaşan bir eseri bulunmaktadır. Usûl-i selâse çerçevesinde yazılan eserde Ehl-i Sünnet dışındaki görüş sahiplerine cevaplar verilmekte, Ehl-i Sünnet'in görüşleri delillendirilmeye çalışılmaktadır. Eserde cinlerle ilgili konulara da yer ayrılmış, farklı örnek ve olaylarla konu anlatılmıştır. Bu makalede Andicânî'nin cinlerle ilgili görüşleri ele alınmış, klasik ve güncel kaynaklar eşliğinde bu görüşler değerlendirilmeye çalışılmıştır. Andicânî üzerine pek fazla çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla ilim dünyası onu yeterince tanımamaktadır. Buna ilave olarak onun cinlerle ilgili görüşleri belki de hiç bilinmemektedir. Bu bakımdan çalışmamızın buradaki eksikliği bir miktar da olsa dolduracağı kanaatindeyiz. Çalışmada literatür taraması, karşılaştırma, kavram tahlili vb. metotlar kullanılmış, konu Andicânî'nin *Sıdku'l-Kelâm* ile sınırlı tutulmuştur. Andicânî'nin Ehl-i Sünnet'in görüşlerini sağlam delillerle ve öz bir şekilde ele aldığı iddiası dikkate alındığında onun görüşlerinin dönemin hem Mâtürîdîlerinin hem de genel olarak Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerini yansıttığı açıktır. Andicânî'nin görüşlerinin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için makalede öncelikle cin kavramına ve İslam öncesi cin algısına değinilmiştir. Kur'an'ın cin konusunu ele alış biçimi ve amacının tespiti ise çalışmamıza bakış açısı kazandıracak en önemli dayanak noktamızı oluşturmaktadır. Bu bağlamda bakıldığında cin kavramının beş duyuya algılanamayan bütün varlıkları kapsadığı söylenebilir. İslam öncesi cin algısının ise korkmaktan tapmaya kadar değişik katmanlarda insanların hayatına etki ettiği görülmektedir. Bilgi eksikliğinden kaynaklanan korku ya eksik bilginin giderilmesiyle ya da korkulan varlığa sığınmakla veya tapınmakla son bulabilir. İslam öncesi toplumlarda, korkulan varlığa sığınma veya tapınma tercih edilmiş; bu tercih, cinleri kendinden üstün görme, onlara sığınma veya tapınma şeklinde sonuç vermiştir. Buna karşın Kur'an'da cinlerle ilgili yer alan anlatımların, insanların cinlerden korkma nedenlerini ortadan kaldıran sağlam bir bilgi temeli oluşturma amacına yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede Andicânî'nin cinlerle ilgili görüşleri değerlendirildiğinde cinlerin temel özellikleri ve dini durumları olmak üzere iki konu üzerinde durduğu tespit edilebilir. Andicânî'nin anlayışında cinlerin insanlar tarafından görülmeyen, insan bedenine girebilen, onlara etki edebilen, yiyip içip şekil değiştirebilen varlıklar olarak tasvir edildiği görülür. Andicânî, cinlerin dini durumlarıyla ilgili de görüşler öne sürmüştür. Ona göre cinler İslam dışı dinlere de mensup olabilirler. İtikadî ve amelî yönden ise pek çok mezhebe mensup olmaları söz konusudur. Andicânî, cinlerin dünyadaki durumlarına dayanarak âhiretteki durumları ile ilgili de görüşlerini bildirmiştir. Cinlerin günahkâr müminleri de insanlar gibi tevbe etmeden ölseler bile Allah onları azap etmeden veya azaptan sonra bağışlayabilir. Andicânî'ye göre cinlerin müttaki müminlerinin âhiretteki durumlarıyla ilgili olarak Hanefî-Mâtürîdîler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Andicânî, birbirine zıt görüşler ileri süren Ebu Hanife ile Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine yer verir ve her iki tarafın da delillerini açıklar. Kendi görüşünü açık bir şekilde belirtmeden konuyu kapatır. Andicânî'nin görüşleri, Kur'an'ın cinleri konu edinmedeki amacı açısından ele alındığında onun bu bilgileri muhatap tarafından ilk defa duyulan ve sadece bilgi vermeyi amaçlayan fâide-i haber türünden kabul ettiği anlaşılmaktadır. Oysaki Kur'an'ın cinlerle ilgili verdiği haberler ise muhatabın daha önceden haberdar olduğu bir bilgi üzerinden başka bir ders vermeyi amaçlayan lâzım-ı fâide-i haber türündendir. Dolayısıyla cinlerle ilgili haberlerde ifadenin zahiri değil, başka bir durumu ortaya koyan amacı önemlidir. Andicânî'nin Arapların mitolojik cin algıları üzerinden değerlendirmeler yaptığı ve o seviyede kaldığı, verdiği bilgi ve değerlendirmelerinin Kur'an'ın vermek istediği asıl mesajı içermediği ve açıklanması gereken pek çok alan bıraktığı söylenebilir. Kur'an'ın cinlerle ilgili Cahiliye Araplarının inanışları üzerinden vermek istediği mesaj, tevhidin pekiştirilmesi, insanların cinlerden daha güçlü varlıklar olduğunun

vurgulanması, Hz. Muhammed'in (a.s.) getirdiği mesajlar varken cinler gibi süfli varlıkların çaldığı sanılan haberlere gerek olmadığıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Andicânî, Şıdku'l-Kelâm, Cin, Hanefî-Mâtürîdîlik.

## Giriş

Tarih boyunca hemen bütün inanış sistemlerinde görülemeyen varlıklara yer verilmiştir. İslam düşüncesinde de gayb alanına ve bu alanın dikkat çekici varlıklarından olan cinlere özel bir ilgi duyulmuştur. Hanefî-Mâtürîdîliğin sekizinci yüzyılda yaşayan önemli temsilcilerinden olan Kemâleddîn Andicânî'nin<sup>1</sup> (777/1376'da sağ) cinlerle ilgili görüşleri de gerek yaşadığı Fergana bölgesinin gerekse Hanefî-Mâtürîdîlerin bu konudaki görüşlerinin tespiti açısından önemlidir. 726/1326 yılında Fergana bölgesindeki Andicân köyünde doğan müellifin *Şıdku'l-Kelâm fî İlmi'l-Kelâm* adında günümüze ulaşan bir eseri bulunmaktadır.<sup>2</sup> Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini itikâdî alanda en doğru şekilde yansıttığını ve sağlam delillere dayandığını iddia eden müellif, bunun için eserini "*Şıdku'l-Kelâm fî İlmi'l-Kelâm*" yani *Kelâm İlminde Sözü'n Doğrusu* diye isimlendirmiştir.<sup>3</sup> Eser, 2004 yılında Hafız Âşûr Hâfız Abdülalîm tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak tahkik edilmiştir.<sup>4</sup> Eser üzerine Hilmi Karaağaç'ın, 2013 yılına ait "Kemâleddin El-Endicânî ve Sıdku'l-Kelâm Fî İlmi'l-Kelâm Adlı Eseri" ve Ali Durmuş ile Rami İbrahim Mahmut'un 2022 yılına ait "Kemâlüddîn El-Endigânî'nin Şıdku'l-Kelâm'ında Zındık Olarak Nitelediği Bazı Zevâtla İlgili Hadiseler ve Bu Hadiselerin Analizi" başlıklı makaleleri bulunmaktadır. Eserdeki cin bahisleri ile ilgili yapılan herhangi bir çalışma bilinmemektedir. Bu da makalede ortaya konulan değerlendirmelerin önemini göstermektedir. Cin meselesinin özellikle el-Andicânî üzerinden ele alınmasının nedeni, Andicânî'nin ilim dünyasında yeterince bilinmemesidir. Bu makale aracılığıyla hem kendisinin hem de cinlerle ilgili görüşlerinin ilim dünyasına tanıtılması amaçlanmaktadır. Böylece 8. Yüzyıl Hanefî âlimlerinden olan Andicânî'nin cinlerle ilgili görüşleri üzerinden dönemin Hanefî çevrelerinin bu konudaki düşüncelerini tespit etme imkânı oluşacağı beklentisidir.

Makalemizde Andicânî'nin cinlerle ilgili görüşlerini ortaya çıkarabilmek için yukarıda adı geçen çalışmalar yanında özel olarak cin konusunu ele alan Faruk Çiftçi'nin "Arap Şiirinde Şair Cin İlişkisi", Şaban Ali Düzgün'ün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", Şükrü Aydın'ın, "Kur'ân Âyetleri Bağlamında 'Cin' Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar", Yaşar Düzenli'nin, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", adlı makalelerine ek olarak Ali Osman Ateş'in, *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü* adındaki kitabından da yararlanılmıştır.

Andicânî'nin cinlerle ilgili görüşlerini değerlendirebilmek için öncelikli olarak cin kavramının anlam alanı, İslam öncesi cin algısının boyutları ve Kur'an'ın cin konusunu ele alış maksadı gibi hususlara değinmek gerekmektedir.

### 1. Cin Kavramı ve İslam Öncesi Cin Algısı

Cin kelimesinin anlam alanı her türlü gözle görülmeyen varlığı kapsamaktadır. Duyu organları tarafından kavranamayan vahiy, melek, ruh, cin gibi kavram ve varlıkların müteşâbih oluşu hakiki delâletlerinin kapalı olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>5</sup> Neye delâlet ettikleri duyu organlarıyla tam

<sup>1</sup> Müellifin nisbesi kaynaklarda Endükânî, Endicânî "Endigânî" Endügânî olarak yazılıp telaffuz edilse de biz makale boyunca Türkiye Türkçesindeki haliyle Andicânî olarak kullanmayı tercih ettik. Kelimenin farklı yazımları için bk. Ali Durmuş-Rami İbrahim Mahmut, "Kemâlüddîn el-Endigânî'nin Şıdku'l-Kelâm'ında Zındık Olarak Nitelediği Bazı Zevâtla İlgili Hadiseler ve Bu Hadiselerin Analizi", ed. Hasan Çiftçi-Mehmet Doğan, *Sosyal Bilimlerde Seçme Konular-9* (Ankara: İksad, 2022), 51.

<sup>2</sup> Kemâleddîn el-Andicânî, *Şıdku'l-Kelâm fî İlmi'l-Kelâm* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 265), 365a-365b.

<sup>3</sup> Andicânî, *Şıdku'l-Kelâm*, 1b-3a.

<sup>4</sup> Hilmi Karaağaç, "Kemâleddin El-Endicânî ve Sıdku'l-Kelâm Fî İlmi'l-Kelâm Adlı Eseri", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/12 Fall, p. 635-647 (Ankara-Turkey, 2013), 639.

<sup>5</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Baskı, 2009), 2/837.

olarak kavranmadığı için *meleklerin* de bu kapsamda görüldüğü söylenebilir. Bedenin içinde olduğu ve gözle görülemediği için kalp, *cenân* olarak isimlendirilmiş; yeşilliğinin her yeri kapladığı ve toprağı görünmez hale getirdiği için bitkilerle dolu araziye *cennet* denilmiş; ilk aylarda annesinin karnında görünmez bir şekilde kaldığı için çocuğa ve ölüyü gizlediği için kabre, *cenîn* denmiştir. Yılana dönüşen Hz. Musa'nın esasına olağanüstü değişime uğradığı için *cân* denilmesi de önceki hali olan asanın değişimden sonra artık bilinemediği içindir. Yine koruyucu kalkana *cünne* denilmesi de koruduğu kimsenin hayati organlarını görünmez yapıp düşmanın kılıcından veya okundan koruduğu için olsa gerektir.<sup>6</sup>

Cin konusunun anlaşılmasında İslam öncesi din ve inanışlarda cin algısının nasıl olduğu ve sonraki insanlara bu algıdan hangi muhtevada bir mirasın kaldığının tespiti önemlidir. Zira Kur'an pek çok konu gibi cin konusunda da hazır bulduğu kavram ve algılar üzerinden tevhid inancını anlatmakta, aynı şekilde evrensel mesajlarını da bu yerel ve o günkü inanış biçimleri üzerinden vermektedir.

Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarında cinlerden söz edilir. Hatta Hıristiyan kaynaklarında cinlerin insanların içine girdiklerinden,<sup>7</sup> insanların yakalandıkları bazı hastalıkların nedeni olarak cinlerin gösterildiğinden<sup>8</sup> söz edilmesi konumuz açısından önemlidir. Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarındaki cinlere dair inanışların, Araplardan önce Yahudi ve Hıristiyanları tanıyıp dinlerine giren Yemen halkı yoluyla Cahiliye Araplarına geçtiği kabul edilmektedir.<sup>9</sup>

Cahiliye dönemi Araplarına göre cinler, yaşamaya mahkûm kaldıkları çölün ürpertici yönlerinin, vahşi hayvanlarla ve her türlü tehlikeyle dolu çöl yolculuklarında karşılaştıkları korkunçluklarının somutlaşmış hali idi. İnsanların ulaşabildiği, bilinebilen bölgeler tanrılara, insanlar tarafından keşfedilememiş ıssız ve tehlikeli yerlerin ise cinlere ait olduğuna inanıyorlardı.<sup>10</sup> Uçsuz bucaksız çöllerin, ağaçsız sarp tepelerin bu cinlerle dolu olduğunu düşünürlerdi. Havadaki nemin buharlaşması, güneş ışıklarının oluşturduğu kırılmalar vb. tabiat hadiseleri o kadar ilginç görüntüler oluşturur ve sesler çıkartırdı ki Araplar bunları cinlerin sesleri ve garip şekilleri zannederlerdi.<sup>11</sup>

Cinler korkuyu çağrıştıran figürlerdi ve çöllerin yanı sıra bina kalıntılarında, mezarlıklarda, çöp atılan ve pislik bulunan yerlerde yaşadıkları Cahiliye Araplarında nesilden nesile anlatılırdı.<sup>12</sup> Arapların da içinde bulunduğu bütün Sami milletlerin benzer inanışlara sahip olduğu; yukarıda sözü edilen mekanların tekin yerler olmadığına, buraları ruhların ve cinlerin mekân tuttuğuna inandıkları

<sup>6</sup> Bk. Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), "cnn", 1/421-422; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Kahire, 1961), "cnn", 98-99; Ebû Mansûr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğe ve sıhâhi'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Atar (Beyrût: Dâri'ül-İlm li'l-Melâyîn, 1984), "cnn", 5/2093-2095; Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Hüseynî el-Mürtedâ *ez-Zebîdî, Tâcü'l-ârûs min cevâhîru'l-kâmûs*, thk. Abdüsettâr Ahmed el-Ferrâc, (Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1968), "cnn", 34/365-382; Necmeddîn Ömer en-Neseî, *et-Teysîr fî't-Tefsîr*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: TYEKBY., İstanbul 2019), 1/626-627; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 3/1998.

<sup>7</sup> Kitabı Mukaddes (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Matta 12: 22-28; Mustafa Tunçer, "Üniversite Öğrencilerinin Cin Algısı: Giresun Üniversitesi Örneği", *Dergi Abant İBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Güz 2020) 568.

<sup>8</sup> Matta 12: 22.

<sup>9</sup> Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 8/5400; Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, nşr. Şerif er-Radî (Beyrut: Şeriat, 1980), 6/715.

<sup>10</sup> Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 1/148.

<sup>11</sup> Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat F. Yayınları, 1957), 91.

<sup>12</sup> Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, 6/718. Şükrü Aydın, "Kur'an Ayetleri Bağlamında 'Cin' Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*- 7/1 (Ocak/January 2021), 298.



söylenmektedir. Cinler zarar verebileceği gibi<sup>13</sup> fayda da sağlayabilecek, iyilik ve kötülük yapabilecek güçte görüldüğünden onlara saygı duymak, dahası ibadet etmek gerekirdi.<sup>14</sup> “Cinleri Allah’a ortak koştular.”<sup>15</sup> “Hayır, onlar cinlere ibadet ediyorlardı. Onların çoğu cinlere inanıyordu.”<sup>16</sup> anlamındaki âyetler de bu durumu teyit etmektedir.

Arapların bir vadiden geçerken, emrindeki kötülerin şerrinden o vadinin en sözü geçen cinine sığınması<sup>17</sup> göstermektedir ki cin inancı, cahiliye döneminde gücünden, şerrinden korkulan bir üstün varlığa inanç olarak bulunmaktaydı. Cinleri kendi toplumsal yapılarına uygun olarak algılayan cahiliye Arapları onları da kendileri gibi çöllerde, yüksek dağlarda kabileler halinde yaşayan varlıklar olarak görmekteydiler.<sup>18</sup>

Diğer yandan cahiliye Arabının zihin dünyasında insanla cin arasında bir ilişki kurulabiliyordu. Bunun için ise cinlerin ontolojik yeterliliğe sahip olmaları gerekiyordu. Onların ontolojik yeterliliklere dayalı olarak her putun bir cininin olduğu, cinlerin kâhinlerle konuşup gökte neler olup bittiğini haber verdiği yönündeki inançlar, Araplar arasında yaygın olarak bulunmaktaydı.<sup>19</sup> Kur’an’da cinlerden bahseden âyetlerle ilgili sonradan yapılan değerlendirmelerin büyük çoğunluğunun, yine Kur’an tarafından esâtîr/efsane olarak nitelenen bu Arap folkloru ve mitolojisine dayandırıldığı görülmektedir.<sup>20</sup>

Cahiliye dönemi Araplarının cinleri kategorize edip yaptıkları eylemlere göre isimlendirdikleri de bilinmektedir. Buna göre insanlarla birlikte oturduğuna inandıkları türüne *âmîr*, çocuklara musallat olanlara *mârid* derlerdi. Cinlerden kötü ve pis iş yapanlara *şeytan*, daha da ileri gidip güç kullanarak kötü iş yapanlarına *ifîrî* denirdi. Şeytani pisliklerden arınmış, saf, temiz olanlarına ise *melek* denirdi.<sup>21</sup>

Cin kelimesindeki anlam zenginliği, Arapların bu kelimeye *tanımadıkları, yabancı, yaşadıkları bölgeden olmayan insanlar* anlamı vermelerine de neden olmuş, böylece cin kategorisi daha da genişlemiştir. Bunun nedeni ise bu tür insanların daha önceden Araplarca duyu organları ile algılanmamış olmalarıdır.<sup>22</sup> İns ve cin şeklinde karşıt anlamlı kullanılan bu iki kavramdan *ins* kavramında açık ve belirgin olma, yabancı olmama<sup>23</sup> anlamları öne çıkarken *cin* kavramında ise kapalılık, gözden uzak ve yabancı olma anlamları öndedir.<sup>24</sup>

Cin kelimesinin görünen, bilinen, ünsiyet kurulabilen anlamındaki *ins* kelimesinin karşıtı olarak kullanılmasına dayanılarak bazı tefsir ve hadis kaynaklarında cinlerden *yabancı insanlar* olarak söz

<sup>13</sup> Hz. Peygamber’e (a.s.) vahiy indiği sıralarda, zorluk çektiği için müşrikler bu hal yüzünden onu delilik ve cinlere çarpılmakla itham ediyorlardı. Onun daima gördüğü veya onu takip eden dost bir cin olduğunu söylüyorlardı. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/277.

<sup>14</sup> Carullah Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an haqâ’iki gavâmi’i’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdü’l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Mektebetu’l-Abîkân, ts.), 3/526. Cevâd Alî, *el-Mufassal fi Târîhi’l-Arab kable’l-İslâm*, 6/712; Çağatay İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, 91.

<sup>15</sup> el-En’âm 6/100.

<sup>16</sup> Sebe’ 34/41.

<sup>17</sup> Bk. Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 8/5385, 5400.

<sup>18</sup> Ali Osman Ateş, *Kur’an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 19.

<sup>19</sup> Faruk Çiftçi, “Arap Şiirinde Şair Cin İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 6/13 (Güz-2002), 317.

<sup>20</sup> Şaban Ali Düzgün, “Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız”, *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012), 22.

<sup>21</sup> Cevâd Alî, *el-Mufassal fi Târîhi’l-Arab kable’l-İslâm*, 6/709.

<sup>22</sup> İbn Ebî Hatim, Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Riyâd, 1997), 6/1924.

<sup>23</sup> İbn Fâris, “ens”, 1/145. Krş. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 10/260.

<sup>24</sup> İbn Fâris, “cnn”, 1/421-422; İsfahânî, “cnn”, 98-99; Neseî, *et-Teysîr fi’t-Tefsîr*, 1/434-435; Aydın, “Kur’ân Ayetleri Bağlamında “Cin” Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar”, 292, Sözlükte *ins* kelimesinin *beşer* karşılığı kullanıldığı, *beşer* kelimesinin ise insan’ın ruhsal nitelik kazanmamış başka bir ifadeyle düşünme yeteneği henüz gelişmemiş hali olduğu söylenmektedir. Bk. Düzgün, “Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız”, 19.

edilmesi, Arapların yabancı insanları da cin kapsamında görmesine dayandırılmış olmalıdır. Kur'an'ın, cinlerin inanan ve inanmayanlarının oluşundan<sup>25</sup> ve çeşitli yollara ayrıldıklarından<sup>26</sup> bahsetmesi özellikle Ahkâf ve Cin sûrelerinde Kur'an'ı dinlediği anlatılan cinlerin insan türünden oldukları yanında bunların geldikleri bölgeler ve dinî durumlarıyla ilgili detaylar kaynaklarımızda yer almaktadır. Cinler, Yahudi, Hıristiyan veya Müşrik gibi farklı inançlara mensup olarak nitelenmektedirler.<sup>27</sup> Söz gelimi Ahkâf sûresinde sözü edilen Kur'an dinleyen cinlerin<sup>28</sup> bir Yahudi topluluğu olduğu belirtilmektedir.<sup>29</sup> Aynı âyetlerde<sup>30</sup> cinlerin Hz. Musa'dan (a.s.) bahsetmeleri onların Yahudiler olduğu iddiasını güçlendirmektedir. Hatta bunların Hicaz bölgesine nispeten uzak olan Şam, Mezopotamya veya Nusaybin Yahudileri'nden Arapların tanımadığı kişiler olduğu da dile getirilmiştir.<sup>31</sup> Ayrıca Ahkâf ve Cin sûrelerinde geçen nefer kavramının 3-10 kişi arasındaki erkeklerden oluşan grubu ifade etmesi<sup>32</sup> ve Cin sûresinde bu kavramdan sonra rical kelimesinin kullanılması,<sup>33</sup> ek olarak bu cin grubunun Nusaybin cinlerinden olduğunun söylenmesi<sup>34</sup> de bu anlamda göz ardı edilmemelidir.

Kaynaklarımızda Hz. Peygamber ile birlikte cinlerin yakınına kadar giden İbn Mes'ûd'un, onları siyah tenli Sudanlı adamlara benzeterek<sup>35</sup> beyaz elbiselere bürünmüş siyah adamlar şeklinde yani insan türü olarak tarif etmesi<sup>36</sup> de bu iddiayı kuvvetlendiren diğer bir delildir. Bu anlamda söz konusu cinlerin Ninova, Harran, Musul, Şam, Habeşistan, Necran bölgelerinden gelen cinler olabileceğine dair rivayetler bulunmaktadır. Bu cinlerin dinî durumları da farklıdır. Bunları Yahudi, Hıristiyan veya Müşrik olarak niteleyenler olmuştur.<sup>37</sup> Hatta cinlerin kâhinler, münecimler, hünerli ustalar gibi tanınmayan yabancı sanatkârlar olabileceği yönünde yorumlar da yapılmıştır.<sup>38</sup>

Bu zengin anlam alanı dikkate alındığında cin kavramının gözle görülemeyen ve hakkında bilgi edinilemeyen pek çok varlık türünü kapsadığı söylenebilir. Duyu organları tarafından tam olarak algılanamayan varlıklara karşı bir güvensizlik ve korku oluşması ise insani bir durumdur. Güvensizlik ve korkunun sürekli hale gelmesi sonucunda oluşan huzursuzluk ortamı ancak ya bilgiyle ya da korku kaynağı varlığa teslim olma, sığınma veya tapınma şeklinde son bulabilir. Cahiliye Araplarının ikinci yolu tercih edip cinleri kendinden üstün görme, onlara sığınma veya tapınma şeklinde tepki verdikleri görülmektedir. Buna karşın Kur'an'da cinlerle ilgili yer alan anlatımların, insanların

<sup>25</sup> el-Cin 72/1-3; 13-14.

<sup>26</sup> el-Cin 72/11.

<sup>27</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 10/238; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964) 16/213, 217; Aydın, "Kur'ân Ayetleri Bağlamında 'Cin' Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar", 308.

<sup>28</sup> el-Ahkâf 46/29-32.

<sup>29</sup> Muahammed b. Ali eş-Şevkanî, *Fethü'l-Kadîr* (Mustafa el-Babi el-Halebi, 1964), 5/25; Hayati Aydın, "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/3 (December 2017), 1653.

<sup>30</sup> el-Ahkâf 46/29-30.

<sup>31</sup> Aydın, "Kur'ân Ayetleri Bağlamında 'Cin' Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar", 307.

<sup>32</sup> Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir - Muhammed Ahmed Hasbullah - Haşim Muhammed eş-Şazeli (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 6/4498-4499; Zebîdî, "cnn", 14/267.

<sup>33</sup> el-Cin 72/1, 6.

<sup>34</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Hecl, 1422/2001), 21/164.

<sup>35</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/212; Aydın, "Kur'ân Ayetleri Bağlamında 'Cin' Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar", 307.

<sup>36</sup> Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 6/4361.

<sup>37</sup> Geniş bilgi için bk. Aydın, "Kur'ân Ayetleri Bağlamında 'Cin' Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar".

<sup>38</sup> Özellikle Süleyman'ın (a.s.) cinlerinin bu kapsamda olduğuna dair bk. Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 6/3952; Aydın, "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak", 1632.

cinlerden korkma nedenlerini ortadan kaldıran sağlam bir bilgi temeli oluşturma amacına yönelik olduğunu söylemek mümkündür.

## 2. Kur'an'ın Cin Konusunu Ele Alış Amacı

İslam'ın ilk muhataplarının cahiliye kültürü yaşamakta olan Arabistan'daki Arap toplumu olması, pek çok konuda olduğu gibi cin konusunun anlaşılmasında da kilit bir başlangıç noktasını ifade etmektedir. İlk muhatapların dili, anlama kabiliyetleri, efsane ve gerçek algıları, tarihi ve mitik birikimleri vs. Kur'an'ın başta dili olmak üzere pek çok unsuru etkileyen yerel malzemelerdir. Kur'an evrensel mesajlarını bu yerel malzeme üzerinden vermiş ve değerlerini yine bu malzeme üzerinden yerleştirmeye çalışmıştır. Kur'an açısından doğru bir Allah anlayışı olan tevhidin her türlü şirk bulaşığından arındırılması ve pekiştirilmesi de aynı zemin temelinde sağlanmaya çalışılmıştır. Kur'an'ın verdiği mesajlar, Arap dili kalıpları içerisinde sonraki nesillere aktarıldığından dildeki her türlü kültürel ve yerel unsur da asıl mesajın taşıyıcısı olduğu için zaman zaman kültürel ve yerel unsurlar asıl mesajı gölgeleyebilmiştir. Kur'an'ın cin konusundaki anlatımlarının da benzer bir durumda olduğu söylenebilir. Dolayısıyla cin konusunu bünyesinde barındıran Kur'an'ın bundan maksadının ne olduğu ve yukarıda sözü edilen sağlam bilgi temelini neleri kapsadığı sorularının cevaplanması gerekmektedir. Bu sorulara şu başlıklarla cevap aramak mümkündür:

### 2.1. Cinlerle İlgili Bilgiler *Lâzım-ı Fâide-i Haber*Türündendir

Kur'an'da geçen kimi haberler ilk muhataplarca ilk defa duyulmasına karşın bir kısmı Kur'an'ın vermek istediği mesaja ters bir şekilde daha önceden bilinmektedir. Bu yanlışlığı düzeltmek için Kur'an, yine yanlış bilgiyi araç olarak kullanmaktadır. Burada önemli olan lafzın dediği değil, demek istediğini kavrayabilmektir. Bu da sözün arka planını takip etmeyi gerektirmektedir.<sup>39</sup>

Kur'an'ın, cinlerle ilgili verdiği haberleri anlayabilmek için dil ve edebiyatçıların haber teorilerine kısaca göz atmak gerekmektedir. Maksadı itibariyle haberler *fâide-i haber* ve *lâzım-ı fide-i haber* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Fâide-i haber, muhatap tarafından ilk defa duyulan ve sadece bilgi vermeyi amaçlayan haberdur. Lâzım-ı fâide-i haber ise muhatapın daha önceden haberdar olduğu bir bilgi üzerinden başka bir ders vermeyi amaçladığından ifadenin zâhirini değil, başka bir durumu ortaya koyar.<sup>40</sup>

Kur'an'ın cinler hakkında verdiği haberlerin çoğu ilk muhataplar tarafından bilinen, kültüre yerleşmiş haberler olduğundan bunların yukarıdaki maksadına göre yapılan sınıflandırmada ikinci tür olan lâzım-ı fâide-i haber kapsamında olması<sup>41</sup> daha makul gelmektedir. Kur'an bunları tevhidi yerleştirmek ve aşağıda sıralanan diğer maksatları gerçekleştirmek üzere temel olarak bunlar üzerinden ders verme amacı gütmüş<sup>42</sup> görünmektedir. Zira Kur'an'ın asıl maksadı cinlerin özellikleri hakkında bilgi vermek, onları tanıtmak, kapasitelerini, dinî durumlarını, yaşam biçimlerini ortaya koymak değildir. Ancak cinlerle ilgili inanışlar, Kur'an'ın nazil olduğu coğrafyanın yerel değerleri arasında önemli bir yer işgal ettiğinden Kur'an bunlara değinmiş ve mesajını bu değerler üzerinden vermiş olmalıdır.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Yaşar Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2010, 22), 138-139.

<sup>40</sup> Mahiyeti itibariyle üç kısma ayrılan haberin ilk kısmı muhatap tarafından ilk kez duyulan *haber-i ibtidâî*dir. İkinci tür olan *haber-i talebî* muhatapın sıhhatine ve doğruluğuna güvenmediği haberdur. Üçüncüsü ise *haber-i inkârî*dir. Haber-i inkârî muhatapın doğrudan reddettiği haberdur. Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), "haber" 49. Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", 129.

<sup>41</sup> Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", 152.

<sup>42</sup> Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tunûsiyyetü li't-Tenvîr, 1984), 14/31; Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idü't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye, 1432/2011), 2/34.

<sup>43</sup> Krş. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27/244.

## 2.2. Sizden Üstün Olmayan Cinlere Değil; Onları da Yaratın Allah'a Kulluk Edin

Zâriyât sûresindeki "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."<sup>44</sup> anlamındaki âyeti açıklarken Mâtürîdî, buradaki kulluk/ibadetten maksatlardan birini yaratılışlarından getirdikleri temyiz gücüyle ve bilgi vasıtaları sayesinde iyilikleri ve kötülükleri bilebilmelerine karşılık onları başıboş bırakmanın hikmete aykırı olacağı şeklinde açıklar. Zira bu iki tür kendilerine verilen nimetlere şükür görevini yerine getirmekten sorumludurlar.<sup>45</sup> Ne var ki kimi insanlar onları kendilerinden üstün görmüş ve onların yönlendirmesiyle başka varlıklara tapmışlardır. Mâtürîdî bu durumu hatırlatarak tapmayı yönlendirdikleri için tapma fiilinin cinlere nispet edildiğini, cinlerin emirlerini yerine getirmenin onlara tapmak gibi olduğunu söylemektedir.<sup>46</sup>

Mâtürîdî'ye göre ancak cahil ve ahmak olan kişi cinlere sığır.<sup>47</sup> Cinlere sığınmak demek, Allah'tan başkasının kendilerine yardım edebileceğini kabul etmek demektir, dolayısıyla şirkidir. Mâtürîdî, cinlerin insanlardan daha zayıf olduğunu söyler. Onların insanlardan gizlenmelerini ve kılık değiştirmelerini de insanlardan korkmalarına bağlar. Cinler hiçbir insanı öldüremez, malını gasp edemez, yemeğini, içeceğini bozamaz. Bu da onların ne kadar zayıf olduklarını gösterir. Güçlü olan insanların zayıf olan cinlerden yardım dilemesi ise zillet göstergesidir.<sup>48</sup> Başka bir anlatımla yukarıda verilen âyet, vahiy esnasında Arapların halihazırdaki durumunu esas almış, bu varlıkların gerçekte bir karşılıklarının bulunup bulunmadığına bakmadan kendi mesajını vermeye çalışmış ve cin diye inandıklarının da Allah'ın yarattığı ve kontrolü altında olduğunu vurgulamış olmaktadır.<sup>49</sup>

Yukarıda geçen Zâriyât sûresinin 52. âyetine cin ve ins türü varlıkların Allah tarafından yaratılmış olmasının bildirilmesinin diğer bir sonucu, bu iki türün de Allah'ın kulu ve ona karşı sorumlu olma bakımlarından eşitlenmiş olmasıdır. Yani cinler, Cahiliye Araplarının iddia ettikleri gibi, insanlara olumsuz etki edemezler. İnsanların onlara tapmasını gerektirecek bir üstünlükleri bulunmamaktadır. Âyet, cinlerin tapılmaya layık olmadığını, insanlara bir zarar veremeyeceklerini, zira onların da Allah tarafından yaratıldığı ve bizim gibi kul olduklarını anlatmak istemektedir.

Cinlerden güçlü olan insan yine de onlardan korkabilmekte veya çeşitli vehimlere kapılabilmektedir. Bu durumda Hz. Muhammed'in (a.s.) müminlere ezan ve Bakara sûresinin 255. âyetini yani Âyetü'l-Kürsî'yi okumalarını öğütlemesi<sup>50</sup> manidardır. Zira bu âyette Allah'ın birçok özelliği sıralanmakla birlikte asıl vurgu tevhide yapılmakta, göklerin ve yerin sahibinin Allah olduğundan ve onları koruyacağından bahsedilmektedir.<sup>51</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Cahiliye Arabının inancına göre görünmeden insanlara yollarını şaşırtarak onları etkileyen, değişik şekillerle girebilen *ğûl* denilen varlığın gerçekte olmadığını bildirmesi<sup>52</sup> de bu amaca yöneliktir.

## 2.3. Kur'an'ın Getirdiği Mesajlar, Başka Bir Varlıktan Haber Almaya İhtiyaç Bırakmaz

Kur'an'ın cinlerden bahsettiği bazı âyetlerinde özellikle Ahkâf ve Cin sûrelerinde Hz. Peygambere gelen cinlerin ondan Kur'an dinlemeleri aslında onun getirdiği mesaja muhtaç olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla onların göklerden haber hırsızlığı yaptıkları ve bu haberleri insanlara ulaştırdıkları inancı, bu bilgiyle yıkılmaktadır. Tefsir kaynaklarımızda Hz. Peygamber'in (a.s.), peygamberlik ile görevlendirildiğinde cinlerin gökten haber sızdırmalarının engellendiğinden söz

<sup>44</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14/155.

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/442.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16/162.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16/160-161.

<sup>49</sup> Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", 22.

<sup>50</sup> Ebu Bekir Ahmet b. Hüseyin, Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk. Abdu'l-Mu'tî el-Kal'acî (Kahire: 1988), 7/104, 109; Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", 138-139.

<sup>51</sup> Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", 138-139.

<sup>52</sup> İbnu'l-Esr, Mecdüddin el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/396.

edilmektedir.<sup>53</sup> Buna göre cinler göğe çıkarlar ve kulak hırsızlığı yaparlardı. Bir kısmını duydukları gök ehlinin haberlerini kâhinlere iletirlerdi. Kâhinler peygamberlerden duydukları birtakım gerçek bilgilerle şeytanlardan duymuş oldukları yalan yanlış bilgileri karıştırırlar ve insanlara anlatırlardı.<sup>54</sup> Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in gönderilmesiyle göğe dair bilgi kaynaklarının kesilmiş olması, cinlerin ihtiyaç duydukları bilgileri artık peygamberden alacakları manasına gelmektedir.<sup>55</sup> Mâtürîdî'nin cinlere gerekli bilginin gök haberleri yerine peygamberden gelen bilgi olduğuna işaret etmesi, bilgi kaynağı açısından önemli bir tespittir. Düzgün'e göre cinlerin gök yüzünü gizlice dinleyip oradan bazı insanlara yalan yanlış da olsa bazı haberler getirdiği iddiası, bu âyet-i kerimeyle çürütülmektedir.<sup>56</sup>

Öte yandan vahiy, Allah'ın kendi gönderdiği vahiy bilgisine sahip çıkmaya ve korumaya kâdir olduğunu da vurgulamış olmaktadır.<sup>57</sup> Aslında Kur'an'ın Hz. Peygamber'e gönderilişinin ne denli önemli bir olay olduğunu vurgularken o gelmeden önce cinlerin Allah'tan kulak hırsızlığı yaptıklarına inanmak, Allah'ın buna engel olmaktan aciz olduğu gibi bir anlama da gelebilmektedir. Mekke müşriklerinin, her ne kadar yeri göğü yaratanın Allah olduğuna dair bir inançları olsa da onların inandığı Allah, yetkileri sınırlı, yardımcıya, eşe, çocuğa muhtaç, yönetim merkezini yardımcılarıyla korumaya çalışan, gizli konuşmalarını (vahiyi) korumayı her zaman başaramadığı için olağanüstü güçlere sahip olan cinlerin kendi rızası dışında gizli bilgi çalabildikleri bir yaratıcıydı.<sup>58</sup> O'ndan bilgi çalabilecek güçte olan şeytanların şihaplara maruz kalmaları sonucunda ölüp ölmediklerinin bile tartışılmış olması,<sup>59</sup> sonraki dönemlerde de söz konusu inancın hala devam ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

#### **2.4. Cin İnanıcı, Üsture Olmaktan Çıkarılıp Akli Bir Seviyeye Yükseltilmektedir**

Kur'an-ı Kerim'de yer alan peygamber kıssaları, geçmiş döneme ait olmaları yönünden gayb alanına girse de bunların bir gerçekliği bulunmaktadır. Kur'an'ın bir de esâtîr dediği geçmiş milletlerin mitik türden anlatımları vardır. Esâtîr'in birçok anlamı olmakla birlikte daha çok hak dine inanan toplulukların zamanla inançlarını değiştirerek kendi tanrıları hakkında uydurdukları bâtil inançlar olarak anlaşılması<sup>60</sup> daha doğru görünmektedir. Yani Kur'an, yaşanmış tarihî gerçekliklere *kıssa*, insanlar tarafından kurgulanmış inançlara ise efsane/mitoloji (*esâtîr*) demektedir.<sup>61</sup> Düzgün, Kur'an'ın cinlerden bahsetmesinin nedenini insanların cinlerle ilgili algılarında değişiklik yapma amacına bağlamaktadır. Buna göre Kur'an, Arapların mitolojik cin algısı üzerinden konuyu anlatmakla birlikte nihai olarak cin konusunu akli bir seviyeye çıkarmayı amaçlamakta,<sup>62</sup> cinleri görünür alana, başka bir deyişle insani düzleme çekmektedir. Yani Kur'an'ı dinleyip ona uyanlar müslüman olmuş, diğerleri ise kafir olup şeytanlaşmışlar, şeytan tabiatlı olmuşlardır.<sup>63</sup> Dolayısıyla Kur'an'ın vermek istediği mesaj, sadece Allah'a sığınarak ona kulluk etmenin gerekli olduğudur.

<sup>53</sup> Taberî'ye göre Hz. İsa'dan sonra Hz. Muhammed'in peygamberliğine kadar cinlerin gökten bilgi hırsızlığı yapmaları engellenememişti. Hz. Muhammed gönderildikten gök korunmaya başlamıştır. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/164; Aydın, "Kur'an Ayetleri Bağlamında 'Cin' Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar", 292. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16/171.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/349-350.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16/164.

<sup>56</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili* 8/5385; Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", 14.

<sup>57</sup> Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", 150.

<sup>58</sup> Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", 149.

<sup>59</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, ts.) 2/86; İbn Ebî Hatim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/2259.

<sup>60</sup> Süleyman Toprak, "Esâtîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/359.

<sup>61</sup> Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", 13.

<sup>62</sup> Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", 12-13

<sup>63</sup> Krş. Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", 15.

### 3. Andicânî'nin Cinler Hakkındaki Görüşleri

Cin kavramının anlam alanı ve Kur'ân'ın cin konusuna yaklaşımı ile ilgili değerlendirmeler ışığında Andicânî'nin görüşlerine göz atmak faydalı olacaktır. Andicânî, eserinde cin konusuna da yer vermiş ve bu hususta ilginç ayrıntılar aktarmıştır. Andicânî'nin cinlerle ilgili öne çıkardığı hususları tasnif ederek aşağıdaki şekilde ele almak mümkündür.

#### 3.1. Cinlerin Genel Özellikleri

##### 3.1.1. Cinler Görünmezler

Andicânî, cinlerin insanlar tarafından görülemeyeceğini söyler ve bu görünmezlik özelliklerine dayanarak birtakım ek bilgiler verir. Ona göre cinler insanların fark edemeyeceği şekilde ilim meclislerine katılırlar ve kulak misafiri olarak insanlardan ilim öğrenirler. Hatta onların insanlardan olan hocalarının görebileceği şekilde ortaya çıkmaları da mümkündür. Ancak bunu gece vakitlerinde yaparlar.<sup>64</sup> Andicânî, bu durumun örneğini de verir. Buna göre cinler Necmeddin en-Nesefî'ye geceleri gelip ondan fetva istedikleri için kendisine cinlerin ve insanların müftüsü denirdi. Andicânî bu durumdan her yer ve belde halkından olan insanların inandıklarına o yörenin cinlerinin de inanmasının caiz olduğu ile ilgili bir hüküm de çıkarmaktadır.<sup>65</sup> Diğer yandan Andicânî, cinlerin latif bedenli varlıklar oldukları için insanlara içeriden ve dışarıdan vesvese verebilecek kabiliyetlerinin olduğunu söylemektedir. Ona göre A'râf sûresinin 200. âyeti ve "Biriniz namazda esnerse elinden geldiği kadar bastırsın, çünkü içeri şeytan girer" hadisi cinlerin insanlara nüfuz edebileceklerine delildir.<sup>66</sup>

Görüldüğü gibi Andicânî, cinlerin görünmezlik özelliklerinden bahsetmekte ve bunun örneğini vermektedir. Ancak o, bu durumun nasıl bir keyfiyette gerçekleştiğinden bahsetmemekte sadece böyle bir duruma inanmanın caiz olduğunu söylemektedir. Ayrıca cinlerin insanlara görünmezlik özellikleri olmasına rağmen bazı âlim insanlara nasıl görünür oldukları da açıklanması gereken hususlardandır.

##### 3.1.2. İnsan Bedenine Girebilirler

Andicânî, cinlerin insanların bedenlerine girmesini tasavvur etmenin doğru olduğunu söyler ve bunu onların latif cisimli oluşlarına bağlar. Cinlerin bunu yapma nedenleri olarak da insanlara vesvese vermelerini gösterir. Aslında ona göre cinler tıpkı insanlar gibi dışarıdan da insan bedenine girerek de vesvese verebilirler. Bu görüşüne yine A'râf sûresinin 200. âyetini ve yukarıdaki rivayeti delil olarak sunar.<sup>67</sup>

Ona göre Mu'tezile, cinlerin insanların içine girebileceğini yalanlamıştır. Çünkü onlara göre bedene girmeleri durumunda bedeni harap edebilirler. Ayrıca onlar bu yolla insanlardan üstün konuma gelebilirlerdi. Andicânî, Mu'tezile'nin bu görüşünün ve delillendirmesinin zayıf bir görüş olduğunu iddia eder. Onlar bu iddialarını sürdürülebilmek için şeytanın insan bedeninde kanın dolaştığı gibi dolaştığını anlatan hadisi şeytanın insanoğlunu saptırmasının çok güçlü olacağı manasına tevîl etmişlerdir. Bu da zayıf bir görüştür. Andicânî'ye göre cinlerin insan bedenine girmesi,

---

<sup>64</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 231a. Nesefî, Cinleri rüzgardan yaratıldığını, rüzgarın aslının görülmediği için cinlerin de görülemeyeceğini söyler. Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Muhammed Seyyid el-Bersîcî (Amman: Dâru'l-Feth, 2014), 186.

ÖNEMLİ NOT: Hafız Âşûr Hâfız Abdulâlîm tarafından tahkik yapılırken eserin varaklarının tertibi sırasında yanlışlık tespit edilmiştir. 2023 yılında eserin ilk baskısında varak numaraları değiştirilmiştir. Ona göre yazma nüshadaki 231a, aslında 241b olmalıdır. Yazar da böyle kullanmıştır.

<sup>65</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 296b.

<sup>66</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 232b.

<sup>67</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 232b. Benzer bir görüş için bk. Ebü'l Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hens Biterİns (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2005/1424), 234.

onların bize üstün olduğu manasına gelmez. Çünkü yukarıdaki rivayetten ancak böyle bir sonuç çıkmaktadır. Zahirıyla amel akla uygun olduğu sürece nassı tevile gerek yoktur.<sup>68</sup>

### 3.1.3. İnsana Etki Edebilirler

Ehl-i Sünnet inancına göre, cinler, gizli veya açıktan insanlar üzerinde etkili olabilir, ancak bu etki insanların iradelerini kontrol altına alarak onlara zorla iş yaptırma ve musallat olma biçiminde değildir. Burada insanların iç alemine etki ederek, vesvese verme ve onları şerre davet etme söz konusudur. Dış dünyadaki etkisi ise insanların iç dünyalarında günahları cazip hale getirmekten ibarettir.<sup>69</sup> Andicânî, cinlerin şeytanlarının insan türünde delilik (cünûn) ve akıl karışıklığına doğrudan sebep olabileceklerine inanmaktadır. Buna Bakara sûresinin 275. âyetini delil getirir ve bu âyetten böyle bir mana çıkarıldığını söyler.<sup>70</sup>

### 3.1.4. Yerler İçerler

Anlaşıldığı kadarıyla Andicânî birçok konuda cinlerin insanların hayatlarına yakın bir hayat sürdürdüklerine inanmaktadır. Bu bağlamda ona göre cinler mükellef oldukları işleri yerine getirmekten, yemek yemekten ve evlilikten lezzet almaktadırlar.<sup>71</sup> Onlar da insanlar gibi erkekli dişili varlıklardır. Evlenip üreyip çoğalırlar. Andicânî, şeytanların cin türünden olduğuna inanmaktadır. Ona göre cinlerin şeytanları da insanlar gibi doğarlar. Ancak onlar ölmezler ve iblisler gibi dünyanın sonuna kadar hayatlarını sürdürürler. Andicânî, bu görüşü Ebû Mansûr es-Seâlibî'den (öl. 429/1038) aldığını nakletmektedir.<sup>72</sup>

### 3.1.5. Şekil Değiştirebilirler

Andicânî *Şıdğu'l-Kelâm*'ın bir yerinde cinlerle ilgili hayli ilginç bir hikâye anlatmaktadır. Uzun ve teferruatlı bir şekilde anlatılan bu hikâyeye göre yılan şekline girmiş bir cini öldüren bir insana kısas uygulanamayacağı vurgulanmaktadır. Zira hikâyede hüküm verme konumundaki baş cin bunun sebebinin Rasulullah'tan duyduğu bir hadise dayandırmaktadır. O, Rasulullah'tan cinlerden birinin kendi suretinden başka bir surete bürünmesi durumunda kısas hakkını kaybedeceğini duyduğunu söyleyerek yılanı öldüren adamı serbest bırakmalarını emretmiştir.<sup>73</sup> Andicânî bu hikâyeye kesin olarak inanmadığını, sorumluluğun kendisine bu hikâyeyi anlatan kişiye ait olduğunu söyler. Ancak o, bu anlatılanların aklen ve şer'an kabul edilebilir olduğunu da ekler.<sup>74</sup>

### 3.1.6. İlmi İnsanlardan Öğrenirler

Andicânî'nin yukarıdaki beyanları cinlerin görünmezlik özelliklerinin olduğunu bildirdiği gibi başka bir özellikleri hakkında daha bizlere bilgi vermektedir. Buna göre cinler din hakkındaki bilgilerini insanlardan öğrenmektedirler. Özellikle fetva ihtiyaçlarını insanların âlim olanlarından giderdiklerini söylemesi ilginçtir. Bu duruma Neseî'den fetva istediklerini örnek göstermesine bakılırsa iddiasını böylece delillendirdiğini de düşünmektedir. Ancak Hanefî fakihlerinden eş-Şibli

<sup>68</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 233a.

<sup>69</sup> Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 185.

<sup>70</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 233a.

<sup>71</sup> Andicânî'nin bu görüşüne karşın Neseî, cinlerin yiye içmediklerine ancak koku alma duyularının olduğuna ve bu duyuyla gıdalarını aldıklarına inanmaktadır. Ona göre bir kısmı insanlardakine benzer özellikler taşıyan bazılarında insanların sahip olmadığı, kendilerine özgü nitelikler bulunmaktadır. Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 170.

<sup>72</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 299b. Benzer bir görüş Mâtürîdî'de de vardır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/327.

<sup>73</sup> Cahiliye döneminde cinlerin yılan olarak algılandığı bilinmektedir. Bk. Cevâd Alî, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, 6/712. Ayrıca bk. Saadettin Merdin, *Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritisizmi: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 80-115.

<sup>74</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 231a-232a.

(ö. 769/1367), Andicânî'nin aksine cinlerin insanlara ilim öğrettiğini, fetva ve nasihatte bulunduğunu aktarmıştır.<sup>75</sup>

Andicânî, Hasan'ın cinlerin bütün dilleri bildiğini söylediğini nakletmektedir. Ona göre cinlerin şeytanları insanların dillerini bildikleri için her insan nesline fısıldayabilmektedirler.<sup>76</sup> Müellif, cinlerin insanların dillerini nasıl öğrendikleri hususunda bir açıklama getirmemiştir. Ancak ona göre cinler, ilmi insanların âlimlerinden öğrenmektedirler. Her devrin âlimleri, şeriatın yayılmasında Resulullah'ın (a.s.) yerine geçmişlerdir. Bu bakımdan Peygamber (a.s.) döneminin sona ermesinden sonra, cinlerin, âlimlerin toplantılarına katılmaları ve onlardan insanlar ile cinler arasındaki müşterek hükümleri ve faydalarını öğrenmeleri caizdir. Andicânî bu iddiasını kuvvetlendirmek için müslümanların fıkıh mezhepleri arasındaki ilim alışverişini örnek gösterir. Ona göre tıpkı Şafililerin ilim öğrenmede Hanefi ulemasından faydalanması ve tersine Hanefilerin Şafilere karşılıklı ilim öğrenmesi gibi cinler de kendilerine ait hususi hükümleri kendi ulemasından almaktadırlar. O, iki mezhebin müşterek olan Tefsir, Hadis, Kelâm ve Edebiyat gibi ilimlerini onlardan, kendi mezhebine ait şer'î hükümleri ise kendi ulemasından öğrendiklerine inanmaktadır.<sup>77</sup>

### 3.2. Dinî Durumları

Andicânî'nin cinlerin de insanlar gibi dinen sorumlu tutulan varlıklar olduğuna inandığı anlaşılmaktadır. Zira onlar akıl ve anlama kabiliyetleri olduğu için dinen ve şer'an sorumlu tutulmuşlardır.<sup>78</sup> Bu bağlamda cinleri İslam dışı dinlere mensuplar ve İslam'ın çeşitli itikadî ve amelî mezheplerine mensuplar olarak başlıca iki kısma ayırdığı söylenebilir. Ayrıca ona göre, cinlerin salih ve sefih olanları vardır. Sefih diye isimlendirilenleri kafir, salihleri ise mümindir. O, bu ayrımı Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak nakletmektedir. Mümin cinler, insanlar ve cinler Kur'an okuduklarında onu saygıyla dinlerler ve Kur'an'daki kendilerini ilgilendiren şer'î hükümlere boyun eğerler. Andicânî bu söylediğine Ahkâf, Cin ve İsrâ sûresindeki ilgili âyetleri delil getirmektedir.<sup>79</sup>

#### 3.2.1. İslam Dışındaki Dinlere Mensubiyetleri

Kur'an-ı Kerim'de cinlerin de insanlar gibi Allah'a kulluk etmek için yaratıldıklarından söz edilmektedir. Onların bu ilahi hitaba uygun davranıp Allah'a inananları olduğu gibi inanmayanları da bulunmaktadır. Andicânî'nin cin algısında cinlerin "tıpkı" denilebilecek kadar insanlara benzediği görülmektedir. Ona göre, tıpkı insanlar gibi cinlerin de müminlerinin asileri vardır. Kafirlerinin içinde müşrikler de vardır. Hatta onların içinde Yahudi, Hıristiyan, Mecusi olanlar vardır.<sup>80</sup> Ne var ki Andicânî cinlerin farklı dinlere mensup oluşlarının nasıl olduğu hakkında detaylı bilgi vermemektedir.

#### 3.2.2. İtikadî Mezhepleri

Andicânî Süddî'ye atfettiği bir rivayete dayanarak cinlerin çeşitli mezhepleri benimsediğine inanmaktadır. Ona göre cinlerden Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie, Rafizilik ve diğer mezheplere bağlı olanlar vardır.<sup>81</sup> Bunlara ek olarak Ehl-i sünnet ve'l-cemâatten, Mu'tezile'den, Hâricîlerden, Felsefecilerden, Zındıklardan ve başkalarından olanlar da vardır.<sup>82</sup> Andicânî'nin anlayışına göre bu durum akla aykırı değildir. Zira cinler ilmi insanlardan alırlar. İtikadı insanlardan alan cinlerin bu durumuna niçin şaşırılsın ki! Andicânî bu duruma başka bir delil olarak da Hz. Muhammed'in (a.s.)

<sup>75</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh eş-Şibli ed-Dımaşkî et-Trablusî, *Âkâmü'l-mercân fi aḥkâmî'l-cân*, nşr. Ahmed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1988), 79-80.

<sup>76</sup> Andicânî, *Şıdḳu'l-Kelâm*, 296a.

<sup>77</sup> Andicânî, *Şıdḳu'l-Kelâm*, 296b.

<sup>78</sup> Andicânî, *Şıdḳu'l-Kelâm*, 232ab. Ayrıca bk. Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 169.

<sup>79</sup> Andicânî, *Şıdḳu'l-Kelâm*, 230b.

<sup>80</sup> Andicânî, *Şıdḳu'l-Kelâm*, 296a.

<sup>81</sup> Andicânî, *Şıdḳu'l-Kelâm*, 296a.

<sup>82</sup> Andicânî, *Şıdḳu'l-Kelâm*, 297a.



Rasûlü's-sakaleyn oluşunu hatırlatır. Ona göre Hz. Muhammed'in hem insanların hem de cinlerin peygamberi olduğundan dolayı nasıl ki insanlar İslam'ın hükümlerini ondan almış ve öğrenmişlerse cinler de aynı şeyi yapmışlardır.<sup>83</sup>

### 3.2.3. Amelî Mezhepleri

Andicânî'ye göre cinlerin salih olanları, şer'î hükümlerle sorumlu tutulmuştur. Sorumlu tutuldukları şer'î meselelerin bazıları insanlarla ortak, bazıları ise farklıdır. Onlar, kendi şer'î hükümlerine boyun eğler. Allah'ın rahmetini umar ve azabından korkarlar.<sup>84</sup> Cinler farklı din ve itikadî mezheplere mensup oldukları gibi amelî mezhepleri de farklı olabilmektedir. Onlar çeşitli amelî mezheplere mensup oldukları için insanların âlimlerinden mezhep hükümlerini öğrenmeleri gerekmektedir. İnsanlar ve cinler arasındaki müşterek hükümleri ve bunların faydalarını âlim insanlardan öğrenmeleri söz konusudur. Cinler öğrenme faaliyetlerini insanların toplantılarına katılarak yapmaktadırlar. Andicânî'ye göre bu durum Şafililerin Hanefilerden, Hanefilerin Şafililerden müşterek hükümleri öğrenmelerine benzetilebilir.<sup>85</sup>

### 3.3. Ahiretteki Durumları

Andicânî, cinlerin dünyadaki halleri gibi ahiretteki hallerinin de insanlar gibi olacağına inanmaktadır. Ona göre cinlerin kafirleri insanların kafirleri gibi cehennemde ebedi azap göreceklerdir. Üstelik o, bu görüşün Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin görüşü olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını desteklemek için Hud sûresinin 119. âyetiyle Sâd sûresinin 85. âyetlerini delil getirmektedir. Âyetlerde cehenneme doldurulacağı belirtilen kafirlerin "sakaleyn" kafirleri olduğunu söylemektedir.<sup>86</sup> Andicânî, bahse konu âyetlerin cin ve insanların cehennemde ebedi kalacaklarına delil olamayacağını söylemesi durumuna karşın başka deliller getirmektedir. Ona göre Bakara sûresinin 39. ve Beyyine sûresinin 6. âyetleri ve daha başka nasslar, cin veya insan diye ayırım yapmadan her iki grubun kafirlerinin de cehennemde kalacağını göstermektedir.<sup>87</sup>

#### 3.3.1. Kötülerinin Ahiretteki Durumu

Andicânî, cinlerin kafirleri yanında günahkâr müminlerinin de ahiretteki durumlarıyla ilgili bilgi vermektedir. Buna göre cinlerin günahkâr müminleri de insanlar gibidir. Yani tevbe etmeden ölseler bile Allah onları azap etmeden bağışlayabilir veya azaptan sonra bağışlayabilir.<sup>88</sup> Yine bu durum da genel nasslara göredir.<sup>89</sup> Mu'tezile ise bu konuda tevbe etmeden ölen mürtekb-i kebire sahibinin affedilmeyeceğini, bunun Allah'ın va'idine aykırı olduğunu söylemektedir.<sup>90</sup>

#### 3.3.2. Müttakilerinin Ahiretteki Durumu

Andicânî, cinlerin günahkâr müminlerinin ve kafirlerinin ahiretteki durumlarını belirttiikten sonra müttaki müminlerinin durumuna değinir. Bu konuda geniş geniş açıklamalarda bulunur. Zira bu konuda Hanefiler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Cinlerin müttaki olan iyilerinin cehennemde azap görmeyeceği bellidir. Ancak bunlar cennete girip nimetlendirilecekler midir? Yine

<sup>83</sup> Andicânî, *Şıdku'l-Kelâm*, 296a. Mâtürîdî "Doğrusu içimizde iyiler var, ama aramızda başka türlü olanlar da var; biz farklı gruplardan oluşuyoruz." anlamındaki Cin sûresinin 11. Ayetinin tefsirinde tıpkı insanlar arasında olduğu gibi cinlerin içinde de değişik görüş ve temayül olduğunu, bu görüş ayrılıklarının nedeninin ise insanlarda olduğu gibi müteşâbih âyetlerden dolayı cinlerin de farklı ve dağınık görüş ve eğilimlere ayrıldığını söylemektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/167.

<sup>84</sup> Andicânî, *Şıdku'l-Kelâm*, 230b.

<sup>85</sup> Andicânî, *Şıdku'l-Kelâm*, 296b.

<sup>86</sup> Mâtürîdî de cinlerden cehennemi hak edenlerin cehenneme gireceğine inanmaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/118; 16/173.

<sup>87</sup> Andicânî, *Şıdku'l-Kelâm*, 297a. Bu görüşü el-Pezdevî de savunmaktadır. Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 210.

<sup>88</sup> Andicânî bu konuda Ehl-i sünnet'in genel görüşün uymaktadır. Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 135; Kadı Ebubekir Muhammed b. Tayyib el- Bâkılânî, *Kitâbü Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 408-409.

<sup>89</sup> Andicânî, *Şıdku'l-Kelâm*, 297a.

<sup>90</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallin*, thk. M. Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 109.

âsi olanları affedilmeleri durumunda cennete girebilecekler midir? İşte bu sorularla ilgili cevaplarda ittifak bulunmamaktadır. Andicânî'ye göre bu hususlarda Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ihtilaf etmişlerdir. Andicânî ilk olarak Ebu Hanife'nin görüşünü verir. Onun görüşüne muhalefet edenler olarak da Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e yer verir. Ebu Hanife'ye göre cinler cennette nimetlendirilmeyecek ve oradaki nimetlerden yararlanamayacaklardır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise tıpkı insanlar gibi onlar da cennette nimetlendirileceklerdir.<sup>91</sup>

Andicânî, Ebu Hanife'nin bu konudaki naklî delilinin Ahkâf sûresinin 31. âyeti olduğunu söyler. Âyette "*Ey kavmimiz! Allah'ın davetçisine uyun ve O'na iman edin ki, bazı günahlarınızı bağışlasın ve sizi can yakıcı bir azaptan korusun!*" buyrulmaktadır. Burada cinlere iman etmeleri karşılığında cennet vadedilmemiştir. Yalnızca günahlarının bağışlanması ve azaptan korunacakları vadedilmiştir. Bu sonuca göre onlar cennete giremezler ve nimetlendirilmezler. Kendileri için cennet vadedilmiş bir hüküm olduğu için inanan insanlar ise cennete gireceklerdir. Ayrıca iman cenneti hak etmenin illeti de değildir.<sup>92</sup> İmanın cenneti hak etmenin illeti olmaması Ehl-i sünnetin genel görüşüdür. İnsanlara kıyas yaparak iman eden cinlerin de cennete gireceklerini iddia etmek, nassa ziyade yaparak şeriate rey ile müdahale etmek anlamına gelir. Biz (Ehl-i sünnet) böyle bir şey yapamayız. Yine Cin sûresinin 14. ve 15. âyetlerinde cinlerin kafir olanlarının cezasının cehennem olduğu vurgulanmasına rağmen mümin olanları için cennet vadedilmemiştir. Dolayısıyla önceki âyete ve bu âyetlere uyararak onların cehennemden kurtulmalarının imanları karşılığında olduğunu söylemek gerekir.<sup>93</sup>

Ebu Hanife bu konuda naklî deliller yanında aklî delil de getirmektedir. Buna göre insanlar yeme içmeden giyinip kuşanmadan zevk alırlar. Buna karşın cinlerin bunlardan zevk almaları söz konusu değildir. Dolayısıyla cennete girmemeleri ve nimetlerden haz almamaları caizdir. Onlara sevap olarak elem verici azaptan kurtulmaları yeterlidir.<sup>94</sup> Andicânî'nin Ebu Hanife'nin aklî delili olarak naklettiği bu çıkarımdan anlaşıldığına göre Ebu Hanife insanlarla karşılaştırıldığında cinlerin cennette zevk alabilecekleri nimetlerin bulunmadığına inanmaktadır. Dolayısıyla zevk almayacakları bir yere girmemeleri onlar için bir eksiklik sayılmayacağı gibi adaletsizlik de sayılmaz.

Ebu Hanife'nin bu görüşüne karşın İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf üç delil ileri sürerek cinlerin nimetlendirileceklerini ve cennetten faydalanacaklarını iddia etmektedirler. Birincisi bazı âyetlerden işaret yoluyla cinlerin cennet nimetlerinden yararlanacakları anlaşılmaktadır. Rahmân sûresinin 31. âyetinden itibaren sürenin sonuna kadar hitab insanlarla birlikte cinlere de yapılmıştır. Yine Rahmân sûresinin 46. âyetindeki "*Rabbinin huzurundan korkan kimse için çifte cennet vardır.*" ifadesi de sakaleynden yani cin ve insan toplulukları içinde Rabblerinden korkanlar için çifte cennet var demektir. Sonraki âyetlerde zikredilen cennet nimetleri ve zevkleri de cinlerin de insanlar gibi cennet ehlinde olduklarına işarettir. Rahmân sûresinin 56. âyetindeki "*Oralarda eşinden başkasına bakmayan kadınlar vardır ki onlardan önce kendilerine ne bir insan ne de bir cin dokunmuştur.*" ifadesi de aynı durumu anlatmaktadır. Hatta bu son âyet, cinlerin de kadınlardan yararlanabileceğine işaret etmektedir.<sup>95</sup> Yani ikinci defa yaratıldıktan sonra ne insanların ne de cinlerin kadınlara eşlerinden önce insan ve cin dokunmamıştır.<sup>96</sup>

Andicânî, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in aklî delilini de söyler. Buna göre cinler sorumlu oldukları işleri yapmaktan, yemek yemekten ve evlilikten zevk duyarlar. Kemiklerin onların gıdası olduğunu anlatan rivayetler bu duruma delildir. Onlarda da kadınlık ve erkeklik bulunmaktadır. Said

<sup>91</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 297b. Aynı görüşü Mâtürîdî ve Pezdevî'de de görmek mümkündür. Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/218; 16/171; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 210.

<sup>92</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 297b.

<sup>93</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 298a.

<sup>94</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 298b.

<sup>95</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 298b.

<sup>96</sup> Andicânî, *Şıdğu'l-Kelâm*, 299b. Ayrıca bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 210.

b. Müseyyeb yaptıkları ameller cinsinden Allah'ın onları da ödüllendirmesinin tabii olduğunu söylemiş ve onlara cennette yiyecek, içecek, hüriler, saraylar ve başka çeşitli nimetlerden hâz aldırmasını da caiz görmüştür.<sup>97</sup>

Andicânî bahse konu iki görüşten hangisini tercih ettiğini açıkça belirtmemiş ancak Ebu'l-Yusr el-Pezdevî ve Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşünün gerçeğe daha yakın olduğunu belirttiklerini nakletmiştir.<sup>98</sup> Hatta Ebû Mansûr es-Seâlibî, bu görüşün Dahhak, Malik, İbn Ebi Leyla ve tabiinden bir gruptan rivayet edildiğini açıklamıştır.<sup>99</sup>

### Sonuç

Kemâleddîn el-Andicânî, *Şıdku'l-Kelâm* adlı eserinde Kelâm konularının hemen tamamına değindiği gibi cinlerle ilgili de bilgiler vermiş, değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu değerlendirmeler genel olarak cinlerin özellikleri ve dinî durumları şeklinde sınıflandırılabilir.

Andicânî, eserinde cinlerin bazı özelliklerine değinmiş, onların görünmez varlıklar olduğunu, yiyip içtiklerini, insan bedenine girebilecek, şekil değiştirebilecek ve insanlara etki edebilecek kabiliyette olduklarını söylemiştir. Andicânî'nin cinleri görünmez varlıklar olarak tanımlaması, cin kelimesinin taşıdığı anlam alanına uygundur. Cin kelimesinin kavramsal olarak duyuyla algılanamayan alana ait varlıkları içerdiğine dair genel özelliğine dayanılarak onlara dair pek çok farklı anlayış üretildiği görülmektedir. Andicânî'nin de üzerinde durduğu onların insanlara görülmeden ilim meclislerinde kendilerinden ilim öğrendikleri, hatta bazen -geceleri- onlara görülebildikleri bu anlayışlardan biridir. Necmeddin Neseffî'nin geceleri cinlerle görüşüp istedikleri fetvaları onlara vermesi Andicânî'nin bu duruma verdiği örnektir. Ne var ki cinlerin insanlarla görüştüğünü iddia edenlerin bu durumun nasıl gerçekleştiği ile ilgili ikna edici bir açıklama yapmamış olmaları, konunun belirsizliğini devam ettirmekte ve insanları delil arayışına sürüklemektedir. Andicânî de cinlerin insanlara niçin görünmedikleri hususunda bir açıklama getirmemekte, sadece nadir durumlarda özellikle geceleri Neseffî'den fetva istemek için geldikleri sırada görünür olduklarını söylemekle yetinmektedir.

Andicânî'nin cinlerin insanlara etki edebilme özelliğinden söz etmesi, onların gökten haber alarak insanlara ulaştırmaları şeklinde yorumlanabilirse de kendisinin kulak hırsızlığı yaparak cinlerin gök haberlerini çaldıklarından söz etmemesi bu yoruma engel olmaktadır. Aksine Andicânî'nin cinlerin ilmi insanlardan aldığını söylemesi, etkinin cinlerden insanlara değil, insanlardan cinlere olduğunu göstermektedir. Zaten bu iddiasını yalnızca Neseffî örneği ile delillendirmesi, konunun anlaşılabilmesine imkân vermemektedir.

Aynı şekilde cinlerin insan bedenine girebilecek özellikte olduklarından söz etmekte, buna da bazı âyet ve hadislerden delil getirmektedir. Bununla birlikte o, bu iddialarının nasıl gerçekleştiğine dair doyurucu ve ikna edici açıklamalara yer vermemektedir. Getirdiği delillerle iddiasını nasıl ilişkilendirdiği açık değildir. Bu nedenle onun iddialarının cin kelimesinin duyu ötesi varlıklar için kullanılan genel bir kavram olduğu gerçeğinden hareketle anlaşılması gerektiğini ve bu manada pek çok farklı açıklamaya müsait olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada Mâtürîdî'nin cinlerin insanlara görünmeme nedenini insanlardan zayıf oldukları için korkmalarına bağlaması sorunun cevabını bir miktar ileri götürse de tamamıyla açıklığa kavuşturmamaktadır. Andicânî, bazen konuyla ilgili ayrıntılara girmekte ancak bunların kaynağını belirtmemektedir. Yine cinlerin yılan şekline girdiklerine dair birinden duyduğu bir hikâyeye yer vermesine rağmen buna kendisinin de tam olarak inanmadığını belirtmesinden anlaşılabilir bu tür anlatımlar Andicânî'yi de ikna etmemiş görünmektedir. Yine de bunu aklen ve şer'an kabul edilebilir bulması, hikâyeye değil anlatana inanmadığını tespit etmemize izin vermektedir. Andicânî'nin cinlere dair anlatılanları aktarması

<sup>97</sup> Andicânî, *Şıdku'l-Kelâm*, 299b. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 14/285-286.

<sup>98</sup> Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 211.

<sup>99</sup> Andicânî, *Şıdku'l-Kelâm*, 300a.

sırasında kullandığı tereddütlü dil, onun da bu tür bireysel deneyimlere ihtiyatla yaklaştığını göstermektedir.

Andicânî'nin cinlerle ilgili üzerinde durduğu ikinci husus onların dinî durumlarıdır. Andicânî cinlerin dinî durumları ile ilgili hayli ayrıntılı bilgiler vermektedir. Buna göre onların müslüman olanları yanında müslüman olmayanları, Yahudi ve Hıristiyan olanları da vardır. Müslüman olanlarının itikadî ve amelî olarak insanların yaygın olarak mensup olduğu her mezhebe mensubiyetleri bulunmaktadır. Andicânî'nin cinlerin ilmi insanlardan öğrendikleri, mezhepler arası ilim alışverişi gibi onların da diğer mezhep âlimlerinden ilim aldıkları vb. konulardan söz ettiği halde bunların nasıl gerçekleştiğine dair açıklamada bulunmadığı görülmektedir.

Kur'an'ın cinlerin inanan ve inanmayanlarının oluşundan bahseden âyetleriyle Andicânî'nin bu iddiası uyumludur. Dahası Ahkâf sûresindeki âyetlerde cinlerin Hz. Musa'dan (a.s.) bahsetmeleri kendilerini Yahudilikle ilişkilendirmeyi kolaylaştırmaktadır. Ayrıca nefer oluşturabilecek kalabalıktaki bu cin grubunun Nusaybin cinlerinden olduğunun söylenmesi de bu anlamda göz ardı edilmemelidir. Hatta İbn Mes'ûd'un onları beyaz elbiseli siyah adamlar olarak tarif etmesi en azından Hz. Muhammed'in okuduğu Kur'an'ı dinleyip sonra da iman eden cinlerin Arapların bilmediği insanlar olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Kelimenin *görünmeyen varlık* anlamına dayalı olarak yabancı insanlara cin, tanıdıklara ise ins denildiği ile ilgili açıklamalarla ins ve cin kelimelerinin "görünür olan" ve "gizli olan" manalarına gelmesi birlikte düşünüldüğünde Andicânî'nin rahat bir şekilde cinlerin dinî durumlarından bahsetmesi daha anlaşılır hale gelmektedir. Zira Zariyât sûresinin 56. âyetinde insanlarla birlikte cinlerin de sorumlu tutulduğu bildirildiğine göre yabancı yani Arapların bilmediği insanlar anlamındaki cinlerin Andicânî tarafından çeşitli dinlere mensup oldukları iddiası makul hale gelmektedir. Yine dinî durumları, ilmi insanlardan öğrenmeleri, ahiretteki durumları, farklı din ve mezheplere mensup olmaları, hatta içlerinde felsefecilerin bile olduğu vb. cinleri tıpkı insanlar gibi anlatmasına bakılırsa Andicânî'nin tarif ettiği cinler, ins kelimesinin karşıtı olan bilinmez, tanınmayan, yabancı ve uzak diyarlarda yaşayan insanlar olmalıdır. Ancak Andicânî bunu açıkça söylememekte hatta ima bile etmemektedir.

Diğer yandan Andicânî'nin cinlerin ahiretteki durumlarıyla ilgili hayli ayrıntılı açıklamalar yaptığı görülmektedir. Bahse konu iki görüşten hangisini tercih ettiğini açıkça belirtmese de Ebu'l-Yusr el-Pezdevî ve Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşünün gerçeğe daha yakın olduğunu belirttiklerini nakletmesine bakılırsa Andicânî'nin cinlerin iyilerinin cennete girip girmeyecekleri ile ilgili olarak Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşünü kabule yakın olduğu söylenebilir. Andicânî, bu konudaki görüş ayrılığının Ehl-i sünnet ve'l-cemâat arasında olduğunu söylemiş ancak yalnızca Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin görüşlerini vermekle yetinmiştir.

Andicânî'nin cinlerle ilgili görüşleri değerlendirildiğinde Kur'an'ın verdiği bilgileri lâzım-ı fâide-i haber değil de fâide-i haber türünden kabul edip değerlendirmelerini bu esas üzerinden yaptığı söylenebilir. Dolayısıyla şeytanların ölüp ölmediğinden onların yılan şekline girmelerine varana kadar hemen her konudaki görüşleri bu temele dayanmaktadır. Buna karşın onun, cinlerin bilgi kaynağı olarak gök haberlerini çalmaları değil de insanların âlimlerini göstermesi ilginçtir. Dolayısıyla Andicânî'nin cinler hakkındaki açıklamalarının Arapların mitolojik cin algıları üzerinden yapıldığını hatta o seviyede kaldığını, Kur'an'ın vermek istediği asıl mesajı içermediğini söylemek mümkündür. Ayrıca Andicânî'nin, cinlerin zayıf olduğunu, insanlara etki edemeyeceklerini, onlardan yardım istemenin şirk olduğunu söyleyen Mâtürîdî'ye de uymayan görüşlerinin olduğu söylenebilir. O, cin konusundaki klasik görüşü sürdürmeyi tercih etmiş ancak burada açıklanması gereken pek çok alan bırakmıştır.

Kur'an'ın cinlerle ilgili Cahiliye Araplarının inanışları üzerinden vermek istediği mesaj, tevhidin pekiştirilmesi, insanların cinlerden daha güçlü varlıklar olduğunun vurgulanması, Hz. Muhammed'in

(a.s.) getirdiği mesajlar varken cinler gibi süflî varlıkların çaldığı sanılan haberlere gerek olmadığı vs. temel gerçekler ortadayken günümüzde bile cinlere sığınma, onların zararlarından kurtulmak için yine onlara başvurma yolunun tutulması, cahiliye dönemi cin algısının hala devam ettiğini göstermektedir.

İntihal Taraması Plagiarism Detection	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Etik Komite Onayı Ethical Approval	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study: NK (%50), ST (%50) Veri Toplanması   Data Acquisition: NK (%50), ST (%50) Veri Analizi   Data Analysis: NK (%50), ST (%50) Makalenin Yazımı   Writing up: NK (%50), ST (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision: NK (%50), ST (%50)
Finansman Grant Support	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
Açık Erişim Lisansı Open Access License	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
Telif Hakkı Copyright	Yazar(lar)   Author (s): Nail Karagöz – Sultanbek Taşmatov

## Kaynakça | References

- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.
- Andicânî, Kemâleddîn. *Şıdku'l-Kelâm fî İlmi'l-Kelâm*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye, 265, 1a-767b.
- Ateş, Ali Osman. *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Aydın, Hayati. "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (December 2017), 1623-1670. <https://doi.org/10.18505/cuid.328752>
- Aydın, Şükrü. "Kur'ân Ayetleri Bağlamında 'Cin' Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*- 7/1 (Ocak/January 2021), 289-320.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 cilt. İstanbul, 1370/1951.
- Bâkılânî, Kadî Ebubekir Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmet b. Hüseyin. *Delâilu'n- Nübüvve*. thk. Abdu'l-Mu'tî el-Kal'acî. 7 Cilt. Kahire: 1408/1988.
- Cevâd, Alî. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 9 Cilt. nşr. Şerif er-Radî, Beyrut: Şeriat, 1. Basım, 1400/1980.
- Cevherî, Ebû Mansûr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğe ve sıhâhi'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Atar. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 3. Basım, 1404/1984.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat F. Yayınları, 1957.
- Çiftçi, Faruk. "Arap Şiirinde Şair Cin İlişkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 6/13 (Güz-2002), 315-324.
- Durmuş, Ali -Rami İbrahim Mahmut. "Kemâlüddîn el-Endigânî'nin Şıdku'l-Kelâm'ında Zındık Olarak Nitelediği Bazı Zevâtla İlgili Hadiseler ve Bu Hadiselerin Analizi", ed. Hasan Çiftçi-Mehmet Doğan, *Sosyal Bilimlerde Seçme Konular-9*. Ankara: İksad, 2022.
- Düzenli, Yaşar. "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2010, 22), 125-154.
- Düzgün, Şaban Ali. "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012), 11-30.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l İslamiyyîn ve İhtilâfu'l- Musallin*. thk. M. Abdulhamid Beyrut: Mektebetü'l-Asrıyye, 1419/1999.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1409/1989.
- İbn Ebî Hatim, Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 10 cilt. Riyâd, 1417/1997.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları. 6. Baskı. 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddin el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Karaağaç, Hilmi. "Kemâleddin El-Endicânî ve Sıdku'l-Kelam Fî İlmi'l-Kelam Adlı Eseri". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/12 Fall, (Ankara-Turkey, 2013), 635-647. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5608>

*Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1383/1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Merdivin, Saadettin. *Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Muhammed Seyyid el-Bersicî. Amman: Dâru'l-Feth, 2014.

Nesefî, Necmeddîn Ömer. *et-Teysîr fi't-Tefsîr*. çev. Muhammed Coşkun. 2 cilt. İstanbul: TYEKBY., İstanbul, 1440/2019.

Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-din*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1425/2005.

Râgıb el-İsfehânî. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kurân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Kahire, 1380/1961.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i'tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye, 1432/2011.

Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. Fethü'l-Kadîr. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebî, 1383/1964.

Şiblî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ed-Dımaşkî et-Trablusî. *Âkâmü'l-mercân fi ahkâmi'l-cân*. nşr. Ahmed Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1988.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Hecl, 1422/2001.

Tâhir b. Âşûr. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*: 30 cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyyetü li't-Tenvîr, 1404/1984.

Tâhirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.

Toprak, Süleyman. "Esâtîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Tunçer, Mustafa. "Üniversite Öğrencilerinin Cin Algısı: Giresun Üniversitesi Örneği". *Dergi Abant AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Güz 2020) 565-587. <https://doi.org/10.33931/abuifd.775514>

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Hüseynî el-Mürtedâ. *Tâcü'l-ârûs min cevâhîru'l-kâmûs*. thk. Abdüssettâr Ahmed el-Ferrâc, 40 Cilt, Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1387/1968.

Zemahşerî, Carullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Mektebetu'l-Abîkân, ts.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024), 61-78

**Dini Gelişim Modellerinden 'Gift to the Child' Yönteminin Öğretmen Görüşleri**

**Açısından İncelenmesi**

Examining the 'Gift to the Child' Method, one of the Religious Development Models,  
in Terms of Teachers' Opinions

**Mine YILMAZ**

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı,  
Ph.D. Student, İnönü University, Department of Religious Education,  
Malatya/Türkiye  
ymine0985@gmail.com orcid.org/0009-0000-7077-5619

**Recep UÇAR**

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Associate  
Professor, İnönü University, Department of Religious Education, Malatya/Türkiye  
recep.ucar@inonu.edu.tr orcid.org/0000-0003-0520-577X

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ağustos/August 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: 9 Aralık/December

**Atf / Cite as**

Uçar, Recep – Yılmaz, Mine. "Dini Gelişim Modellerinden 'Gift to the Child' Yönteminin Öğretmen Görüşleri Açısından İncelenmesi". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 61-78.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1537908>

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Recep Uçar – Mine Yılmaz).

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).



## **Examining the 'Gift to the Child' Method, one of the Religious Development Models, in Terms of Teachers' Opinions**

**Abstract:** Providing religious education to primary school students is a sensitive and vital issue that impacts their emotional and cognitive development. Religious education during childhood should employ different methods than those used for adults. The selection of the educational environment, teacher attitudes, and materials is critically important. To ensure healthy emotional growth, religious elements must be presented in ways that children can comprehend, requiring a balanced approach. The ability to reveal good and right values in a child's world largely depends on the quality of the religious education provided.

The content, theoretical framework, applications, and interpretations of religious education should be shaped through collaboration between theology and educational sciences. The necessity, methods, and content of childhood religious education are discussed from various perspectives both nationally and internationally. The 'Gift to the Child' educational method developed at the University of Birmingham in England is a significant part of these discussions. This secular approach, grounded in psychological, pedagogical, and theological principles, asserts that religious education is essential during early childhood and childhood. It aims to introduce children to religious topics in a healthy manner by integrating the roles of teacher, student, and materials. This method ensures that religious education aligns with children's developmental characteristics, thereby supporting their cognitive and emotional growth.

The 'Gift to the Child' method presents religious topics through suitable materials and guidance from well-directed teachers, enabling children to learn various knowledge and skills related to religions. This approach addresses concepts such as God, prophets, revelation, and prayer, intertwined with values like responsibility, empathy, tolerance, and love, while aiming to highlight the child's sense of sanctity. This study examines the impact of the 'Call to Prayer' section within the 'Gift to the Child' method on children's religious development during the Religious Culture and Ethics course. The research seeks to derive educational-scientific inferences by comparing children exposed to religious content. It discusses the applicability of the 'Gift to the Child' method concerning the educational process, teacher-student-material dynamics, and religious education.

The research problem is: "Is there an effect of the religious concepts, symbols, and expressions taught by teachers using the 'Gift to the Child' method in childhood religious education on children's psychological, pedagogical, and theological learning?" This study investigates whether the 'Gift to the Child' educational method has a positive impact on children's religious development, based on pedagogical, psychological, and theological principles related to religious topics. Additionally, it explores the applicability of this method, which aims to achieve educational gains within the framework of universal values, in our country.

The 'Gift to the Child' educational method advocates for a systematic educational process that aligns with children's developmental characteristics. It informs children in accordance with societal cultural values, enhances their perception skills, aids in reasoning processes, and provides opportunities for self-expression and independence. The study involved a literature review of related sources and data collection through semi-structured interviews with 10 teachers from middle schools under the Ministry of National Education. During lessons, teachers allowed students to express their thoughts and did not intervene in their questions. The findings indicate that using achievements and materials prepared according to the 'Gift to the Child' method positively affects students' religious development.

The 'Gift to the Child' method plays a significant role in children's religious development and contributes to educational processes. This method facilitates children's understanding of religious concepts and supports their emotional development. Educators should consider such methods to

enhance the effectiveness of religious education, ultimately helping children navigate their spiritual journeys more effectively.

**Keywords:** Religious Education, Gift to the Child Method, Student, Teacher, Material.

### **Dini Gelişim Modellerinden 'Gift to the Child' Yönteminin Öğretmen Görüşleri Açısından İncelenmesi<sup>1</sup>**

**Öz:** İlköğretim çağındaki öğrencilere din alanında eğitim vermek, bireylerin duyuşsal ve bilişsel gelişimleri açısından son derece hassas ve hayati bir konudur. Çocukluk dönemi din eğitimi, yetişkin din eğitiminden farklı yöntemlerle gerçekleştirilmelidir. Bu bağlamda, eğitim ortamının, öğretmen tutumunun ve materyallerin doğru seçilmesi kritik bir öneme sahiptir. Çocukların duyuşsal süreçlerinin sağlıklı bir şekilde gelişmesi için, dini öğelerin onların anlayabileceği şekilde somutlaştırılması ve dengeli bir yaklaşım benimsenmesi gereklidir. Bu süreçte, çocuğun dünyasında iyiyi ve doğruyu ortaya çıkarmak, verilecek din eğitimine bağlıdır. Dolayısıyla, okullarda planlı ve programlı olarak sunulacak din eğitiminde, çocuğun gelişimine uygun materyaller ile doğru bir tutumla yaklaşılması önemlidir.

Çocuğun düşünme süreçlerini bozmadan onu her yönden geliştiren bir din eğitiminin içeriği, kuramsal altyapısı, uygulamaları ve yorumları, teoloji ve eğitim bilimlerinin iş birliği ile şekillendirilmelidir. Bu bağlamda, çocukluk dönemi din eğitiminin gerekliliği, yöntemi ve içeriği hem ülkemizde hem de dünyada çeşitli açılardan tartışılmaktadır. İngiltere'de Birmingham Üniversitesinde geliştirilen ve uygulanan 'Gift to the Child' eğitim yöntemi, bu tartışmaların önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Psikolojik, pedagojik ve teolojik temellere dayanan bu seküler din eğitimi yaklaşımı, erken çocukluk (3-6 yaş) ve çocukluk (7-12 yaş) dönemlerinde din eğitiminin mümkün ve hatta gerekli olduğu ilkesinden hareketle, öğretmen, öğrenci ve materyal üçlüsünü bir araya getirerek çocuklara dini konuları sağlıklı bir şekilde kazandırmayı hedeflemektedir. Bu yöntem, din eğitiminin çocukların gelişim özelliklerine uygun bir şekilde sunulmasını sağlayarak, onların bilişsel ve duyuşsal gelişimlerini desteklemeyi amaçlamaktadır.

'Gift to the Child' yöntemi, dini konuları çocuklara uygun materyaller ve kendilerini doğru yönlendiren bir öğretmenle sunarak, çocukların dinlerden yola çıkarak pek çok bilgi ve beceriyi öğrenmelerini sağlar. Bu yöntem, Allah, peygamber, vahiy, dua gibi kavramları sorumluluk, empati, hoşgörü ve sevgi gibi değerlerle işlemekte, çocuğun kutsallık hissini ön plana çıkarmayı hedefleyerek diğer din eğitimi uygulamalarından ayrılmaktadır. Bu çalışmada, çocukluk dönemi din eğitimi yaklaşımlarından 'Gift to the Child' yönteminin içerisinde yer alan 'Namaza Çağrı' (The Call to Prayer) bölümünün Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde işlenmesinin çocukların dini gelişimine etkisi incelenmektedir. Araştırma, çocukları dini içeriklerle karşılaştırarak eğitim-bilimsel çıkarımlar elde etmeyi hedeflemektedir. 'Gift to the Child' yönteminin eğitim süreci, öğretmen-öğrenci-materyal boyutu ve din eğitimi açısından uygulanabilirliği ele alınmaktadır.

Araştırmanın problemi, "Çocukluk dönemi din eğitiminde öğretmenler tarafından 'Gift to the Child' yöntemi ile işlenen dini kavram, sembol ve ifadelerin çocuğun psikolojik, pedagojik ve teolojik öğrenmelerinde etkisi var mıdır?" sorusudur. Bu bağlamda, çocukluk döneminde dini konularla ilgili pedagojik, psikolojik ve teolojik temelli din eğitimi yöntemlerinden 'Gift to the Child' eğitim yönteminin kullanılmasının çocukların dini gelişiminde olumlu bir etkiye sahip olup olmadığı incelenmektedir. Ayrıca, evrensel değerler çerçevesinde eğitimsel kazanımlar gerçekleştirmeyi hedefleyen bu yöntemin ülkemizde uygulanabilirliği de araştırılmaktadır.

---

<sup>1</sup> Bu çalışma 2024 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan 'Dini Gelişim Modellerinden 'Gift to the Child' Yönteminin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi' isimli yüksek lisans tezinden türetilmiştir. This study is derived from the master's thesis titled "An Examination of the 'Gift to the Child' Method from Religious Education Perspective as One of the Models of Religious Development", which was submitted to the Institute of Social Sciences at İnönü University in 2024.

'Gift to the Child' eğitim yöntemi, sistemli bir eğitim süreci olarak din eğitiminin çocukluk döneminin gelişim özelliklerine uygun olarak verilmesini savunmakta; çocuğu toplumun kültürel değerleri doğrultusunda bilgilendirmekte, algılama gücünü arttırarak akıl yürütme sürecinde ona yardımcı olmakta, kendini ifade etmesine ve bağımsızlığını kazanmasına olanak sağlamaktadır. Araştırmada, konuyla ilgili kaynaklardan literatür taraması yapılmış ve nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile veriler toplanmıştır. Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı resmi eğitim kurumlarının ortaokul kademelerinde görev yapan 10 öğretmen ile yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Öğretmenler, dersin işlenmesi sırasında öğrencilerin konuyla ilgili fikir yürütmelerine izin vermiş ve sorularına müdahalede bulunmamıştır. Verilerden elde edilen bulgular, din eğitiminde 'Gift to the Child' yöntemine göre hazırlanmış kazanım ve materyallerin kullanımının öğrencilerin dini gelişimini olumlu yönde etkilediğini göstermektedir.

'Gift to the Child' yöntemi, çocukların dini gelişiminde önemli bir rol oynamakta ve eğitim süreçlerine katkı sağlamaktadır. Bu yöntem, çocukların dini kavramları anlamalarını kolaylaştırmakta ve onların duyuşsal gelişimlerini desteklemektedir. Eğitimcilerin, bu tür yöntemleri dikkate alarak din eğitimi daha etkili hale getirmeleri, çocukların sağlıklı bir dini gelişim süreci geçirmelerine yardımcı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Gift to the Child Yöntemi, Öğrenci, Öğretmen, Materyal.

### Giriş

Ülkemizde ve yabancı ülkelerde çocukluk döneminde verilen din ve ahlak eğitiminin imkânı, niteliği, yöntemi ve içeriği tartışılmaktadır.<sup>2</sup> İnsanda inanma duygusunun doğuştan geldiği ve inancın insan hayatının ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu bir gerçektir.<sup>3</sup> Pek çok duyguya sahip olan birey, din alanında gördükleriyle ve duyduklarıyla bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde ilgilenmektedir.<sup>4</sup> Çocukluk dönemi, din duygusunun ve dini uyanmanın başladığı dönemdir.<sup>5</sup>

Erken çocukluk (3-6) ve çocukluk (7-12) dönemlerinde din eğitiminin mümkün hatta gerekli olduğu ilkesinden hareketle, öğretmen, öğrenci ve materyal üçlüsünü bir araya getirerek, çocukluk döneminde dini birçok konunun sağlıklı bir şekilde kazandırılmasını hedefleyen 'Gift to the Child' yöntemi, dini konuların çocuklara uygun materyaller ve ders sırasında kendilerini doğru yönlendiren bir öğretmenle sunulmasını amaçlamaktadır.<sup>6</sup>

Dinlerin objektif olarak ele alındığı 'Gift to the Child' yönteminde çok kültürlü eğitim ortamlarına uygun yöntem ve teknikler uygulanmakta, farklı dinlerin ve kültürlerin hoşgörü içerisinde bir arada yaşaması bilincini geliştirmesi hedeflenmektedir.<sup>7</sup> Bu yöntemde içerik; dini semboller, heykeller, dinin sembolü olan sesler, dini hikayeler, dini yazıtlardan sayfalar ve kutsal kitaplardan bölümler gibi materyallerle şekillendirilmektedir.<sup>8</sup> Burada materyaller 'numen' olarak isimlendirilmiştir; çünkü numen, ilahi olanla ilişkilendirildiği için kutsaldır.<sup>9</sup> Çocuk ile dini materyal arasında kurulan dinamik bir ilişki yoluyla çocukların kendi anlam örgülerini kurması sağlanmaktadır. Zihinsel, duyuşsal,

<sup>2</sup> Mualla Selçuk, "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)", *İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (Nisan 1990), 106.

<sup>3</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, "Doğal Dini Kabiliyet", *Tabula-Rasa Felsefe ve Teoloji Dergisi* 4/1/10 (Nisan 2004), 146.

<sup>4</sup> Ali Koçak- Hasan Kayıklık, "Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dini Duygular", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 687.

<sup>5</sup> Antoine Vergote, "Çocuklukta Din", çev. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1-2 (Haziran 1978), 315-330.

<sup>6</sup> Michael Grimmitt vd., *A Gift to the Child: Religious Education in the Primary School-Teachers' Source Book* (London: Simon&Schuster Education, 1991), 6-8.

<sup>7</sup> İlker Cırık, "Çok Kültürlü Eğitim ve Yansımaları", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/34 (2008), 27-40.

<sup>8</sup> Güllüzar Canpolat, *John M. Hull'in "Çocuklarla Teolojik Konuşmalar: Ebeveyn ve Öğretmenler İçin Bazı Tavsiyeler" Adli Kitabının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Diyarbakır: T.C. Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 35.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek (Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 64.

kişisel, ahlaki ve sosyal yönden çocuğu destekleyen eğitim yoluyla din duygusu, çocuğun yaşamının içerisinde kendini göstermektedir.<sup>10</sup>

'Gift to the Child' yönteminde katılım, keşfetme, bağlama kavuşturma ve yansıtma olarak dört öğretim basamağı ile dahil olma ve mesafe koyma olarak iki araç basamağı bulunmaktadır. Katılım aşaması, öğrencinin materyalle sınıf ortamında karşılaştığı dikkat çekme aşamasıdır. Keşfetme aşaması, öğrencinin materyali gözlemlene, dinleme ve seyretme gibi tanımaya yönelik faaliyetlerini içermektedir. Bağlama kavuşturma aşaması, dini materyalin daha geniş bir çerçevede anlamaya başlandığı aşamadır. Yansıtma aşaması, materyalle iletişim kuran öğrencilerin kendi değerlendirmelerini yaptıkları aşamadır. Dahil olma basamağı, öğrencinin materyali anlamaya dahil edildiği aşamadır. Mesafe koyma aracı ise öğrencinin kendi dinine ait materyal ile diğer dinlere ait materyal arasında sınır olduğunu ifade ettiği aşamadır. Bu yaklaşımın, dini kavramlarla iletişim kurma, din hakkında soru sorma, hayal etme, empati kurma, özdeşleşme, ahlaki değerler ve dinin muhatabı olan ve olmayan çocuklar için inanma kazanımları olarak sekiz kazanımı bulunmaktadır.<sup>11</sup>

Bu araştırmanın konusu; 'Gift to the Child' din eğitimi yönteminin metot, öğrenme süreci, ortam, materyaller ve içerik açısından uygulanabilirliğinin tespiti ve 'Gift to the Child' eğitim yöntemi içerisindeki 'Namaza Çağrı' konu başlığının kullanımının çocuklar üzerindeki etkilerinin öğretmen görüşleri çerçevesinde incelenmesidir. Bu doğrultuda ortaokul kademesi öğretmenlerinin çocukların gelişimleri göz önünde bulundurularak 'Gift to the Child' yöntemi hakkındaki düşünceleri incelenmiştir. 'Gift to the Child' yöntemine göre verilen din eğitiminin çocuklar üzerindeki etkisi, öğretmen görüşlerinden hareket edilerek tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu araştırmanın problemi, "Çocukluk dönemi din eğitiminde 'Gift to the Child' yöntemiyle işlenen dini kavramların çocuğun öğrenmelerine etkisi nedir?" sorusudur. Bu bağlamda şu sorulara yanıt aranmıştır:

- 'Gift to the Child' etkinlikleri, öğrencilerin dini kavramlar üzerinde düşünmelerini sağlar mı?
- Dini materyallerin kullanımı, öğrencilerin gelişimini nasıl etkiler?
- Öğrenme ortamı, öğrencilerin dini gelişimini nasıl etkiler?
- Hikayeler, öğrencilerin merak duygusunu artırır mı?
- Materyaller, dini kavramlardan ahlaki kavramlara geçişi kolaylaştırır mı?

Araştırmanın amacı, çocukluk döneminde pedagojik, psikolojik ve teolojik temelli seküler bir din eğitimi yaklaşımı olan 'Gift to the Child' yönteminin öğrenciler üzerindeki etkilerini incelemektir. Bu yöntem, öğretmen-öğrenci-materyal boyutuyla çocukların dini gelişimine katkısını araştırmakta ve 'Namaza Çağrı' adlı öğretim planının bu yaklaşıma göre nasıl uygulanacağını değerlendirmektedir. Ayrıca, evrensel değerler çerçevesinde eğitimsel kazanımlar sağlamayı hedefleyen 'Gift to the Child' yönteminin Türkiye'deki uygulanabilirliği de incelenecektir. Bu yöntem, din eğitiminin çocukluk döneminin gelişim özelliklerine uygun olarak verilmesini, çocuğun kültürel değerlerle bilgilendirilmesini, algılama gücünün artırılmasını, akıl yürütme sürecine yardımcı olmayı, kendini ifade etme yetisini geliştirmeyi ve bağımsızlık kazanmasını sağlamayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma, geleceğin yetişkinlerine 'Gift to the Child' yöntemi aracılığıyla ihtiyaç duydukları dini-manevi bilgileri aktif düşünme süreçleri içerisinde sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, evrensel değerler çerçevesinde çok kültürlü ortamlarda din eğitimi sağlamayı hedefleyen 'Gift to the Child' yönteminin Türkiye'deki uygulanabilirliğini inceleyen önemli bir araştırma niteliği taşımaktadır. Bu yöntem, dini kavramlardan evrensel değerlere geçişi kolaylaştırması bakımından da değerlidir. Ayrıca, beceri temelli bir eğitim yaklaşımı olarak 'Gift to the Child', öğrencilerin yalnızca bilgi edinmelerini değil, aynı zamanda pratik beceriler kazanmalarını da destekleyerek geleceğin

<sup>10</sup> Esra Türk, "Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi", *Marife Dergisi*, (K 2014), 144.

<sup>11</sup> Grimmitt vd., *A Gift to the Child: Religious Education in the Primary School-Teachers' Source Book*, 6-8.

yetenekli bireylerini yetiştirmeye katkıda bulunmaktadır. Bu nedenle, din eğitiminde bu yöntemin kullanımının araştırılması büyük önem taşımaktadır.

'Gift to the Child' yöntemi, çocukluk döneminde din eğitiminin bireysel özelliklere uygun şekilde verilmesi gerektiğini savunarak, duyguların gelişimini ve algılama gücünü artırmayı hedeflemektedir. Bu yöntem, çocuklara ihtiyaç duydukları dini-manevi bilgileri aktif düşünme süreçleri içinde sunarak, eğitim-bilimsel kazanımlar sağlamayı amaçlamaktadır. Ülkemizde bu yöntemle ilgili iki makale ve bir kitap bölümü bulunmaktadır.

Oruç (2013), İngiltere'de uygulanan 'Gift to the Child' yönteminin temel prensiplerini ve eğitim-bilimsel kazanımlarını incelemiştir. Bu çalışma, çocukların kendi teolojilerini üretmelerine olanak tanıyan bir eğitim süreci sunduğunu vurgulamaktadır.<sup>12</sup>

Oruç (2023) ise, bu yöntemin şekli, amaçları ve sınırlılıklarını ele alarak, çok kültürlü toplumlarda hoşgörüyü yaymayı hedefleyen çalışmaların önemine dikkat çekmiştir.<sup>13</sup>

Tosun ve Yıldız (2019), erken çocukluk dönemi din eğitimi yaklaşımlarının etki alanlarını inceleyerek, öğrenci merkezli ve materyal odaklı bir eğitim anlayışının gerekliliğini ortaya koymuşlardır.<sup>14</sup>

Yurt dışında ise Streib (2006), 'Gift to the Child' materyallerinin çok kültürlü sınıflardaki dinler arası iletişime etkisini araştırmıştır.<sup>15</sup> Streib, öğretmenlerin dersin işlenişinde kişisel inançlarını yansıtabileceğini ve bu durumun sınıf dinamiklerini etkileyebileceğini belirtmiştir. Ayrıca, çocukların dini deneyimlerinin ve sosyalleşme düzeylerinin farklılık gösterdiğine vurgu yaparak, öğretim düzenlemelerinin gerekliliğini ortaya koymuştur.

İlgili literatür incelendiğinde 'Gift to the Child' yönteminin din eğitiminde nasıl bir yenilik sunduğu ve uygulama alanlarını genişletme potansiyeli görülmektedir. Çocukların dini ve kültürel gelişimlerini destekleyen bu sistem, eğitim alanında daha fazla araştırmaya ihtiyaç duymaktadır.

## **1. Yöntem**

Bu bölümde araştırmanın modeli, tasarımı, çalışma grubu, veri toplama süreci ve verilerin çözümlenmesi konuları ele alınmıştır.

### **1.1. Araştırmanın Modeli ve Tasarımı**

Bu çalışma, Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı resmî ortaokul kurumlarının 5. Sınıf kademelerinde DKAB öğretmeni olarak görev yapan öğretmenlerin 'Gift to the Child' yöntemine dayanan 'Namaza Çağrı' bölümü hakkındaki görüşlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Nitel araştırma yöntemi kullanılarak öğretmenlerin algıları ve deneyimleri doğal bir şekilde incelenmiştir. Araştırmada esnek ve bütüncül bir yaklaşım benimsenmiş, genellemelerden kaçınılmıştır. Katılımcıların eğitim ortamını, öğrencileri ve dersin işleme sürecini nasıl gözlemledikleri derinlemesine analiz edilmiştir. 'A Gift to the Child: Religious Education in the Primary School-Teachers' kitabından seçilen 'Call to Prayer' bölümü, araştırmacı tarafından tasarlanan etkinliklerle işlenmiş ve öğretmen görüşleri alınmıştır. Katılımcılara, bu dersin işleniş planı sunulmuştur.

### **1.2. Çalışma Grubu**

Bu çalışma, araştırmanın problemine ve nitel araştırmaların yapısına uygun olarak amaçlı örnekleme yöntemi ile gerçekleştirilmiştir.<sup>16</sup> Amaçlı örnekleme yöntemi, çalışma grubunun belirli kriterlere bağlı olarak seçilmesine dayanmaktadır ve çeşitlilik gösteren durumlarda ortak olguların

<sup>12</sup> Cemil Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimine Çoğulcu Bir Yaklaşım: 'Gift to the Child'", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (Aralık 2013), 227-258.

<sup>13</sup> Cemil Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Seküler Bir Yaklaşım: Gift to the Child", *Erken Çocuklukta Dini-Ahlaki Gelişim ve Öğrenme* (İstanbul: Dem Yayınları, 2023), 343-378.

<sup>14</sup> Aybıçe Tosun- Kübra Yıldız, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (20 Haziran 2019), 121-151.

<sup>15</sup> Heinz Streib, "Strangeness in Inter-Religious Classroom Communication: Research on the 'Gift-to-the-Child' Material", *Education, Religion and Society: Essays in honour of John M. Hull*, 2006, 191-204.

<sup>16</sup> Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 1-366.

farklı boyutlarla ortaya konulmasını sağlamaya yönelik olarak kullanılmaktadır.<sup>17</sup> Bu çalışmanın amaçlı örnekleme yöntemiyle yürütülmesi, araştırma probleminin derinlemesine incelenmesine olanak tanımıştır.

Araştırmanın çalışma grubu, Kocaeli ili Başiskele ve Derince ilçelerindeki Milli Eğitim Bakanlığına bağlı ortaokullarının 5. Sınıf kademelerinde görev yapmakta olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinden oluşmaktadır. Katılımcıların seçiminde, çeşitli yaş, cinsiyet ve mesleki deneyim düzeylerini kapsayan bir grup oluşturulmasına dikkat edilmiştir. Araştırmaya 2 erkek ve 8 kadın olmak üzere toplam 10 DKAB öğretmeni katılmıştır. Katılımcılardan dördü 20-30 yaş, beşi 31-40 yaş, biri ise 41 yaş üzerindedir. Mesleki deneyim açısından katılımcıların yedisi 3-10 yıl, üçü ise 11-20 yıl aralığındadır.

Araştırma sürecinde etik ilkeler çerçevesinde hareket edilmiş ve katılımcıların gizliliği sağlanmıştır. Bu kapsamda, katılımcılara gerçek isimleri yerine K1, K2, K3 şeklinde kodlar verilmiştir. Verilerin toplanması öncesinde, mülakat yapılacak öğretmenlerle ön görüşme yapılmış, araştırmanın amacı ve süreci hakkında bilgilendirme yapılmış ve gerekli izinler alınmıştır. Araştırmada kullanılan 'Gift to the Child' yöntemine dayalı ders planları, mülakat öncesinde katılımcılara sunulmuş ve incelemeleri için zaman tanınmıştır.

Çalışma grubunun özellikleri ve verilerin toplanma süreci sistematik bir şekilde yürütülerek araştırma amacına uygun şekilde tasarlanmıştır.

### **1.3. Veri Toplama Aracı**

Bu çalışmada, yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak veriler toplanmıştır. On sorudan oluşan görüşme formu, araştırmanın amacına uygun ve yönlendirme içermeyecek şekilde hazırlanmıştır. Sorular, 'Gift to the Child' yönteminin kazanımlarına uygun olarak tasarlanmış ve uzman görüşleri ile bir ön görüşme sonrası nihai haline getirilmiştir. Demografik bilgiler, mülakat öncesinde kaydedilmiş ve etik kurul izni veri toplama öncesinde alınmıştır.

### **1.4. Verilerin Analizi**

Araştırmanın veri analizi, Creswell'in nitel araştırmalarda veri analizi ve yorumlama sürecindeki aşamaları dikkate alınarak gerçekleştirilmiştir. Verilerin analizinde içerik analizi yöntemi kullanılmış, benzer cevaplar bir araya getirilerek temalar, kavramlar ve ilişkiler ortaya konmuştur.

Görüşme sonucu elde edilen ses kayıtları dijital ortama aktarılıp, cümle yapılarına dokunulmadan yazıya dökülmüştür. Bu veriler organize edilmiş, kavramlar belirlenmiş ve bu kavramlardan temalar oluşturulmuştur. Temalara dayalı sınıflandırmalar yapıp, öğretmenlerin 'Gift to the Child' yöntemi hakkındaki yanıtları sınıflandırmaların temel kaynağı olmuştur. Geçerlik ve güvenilirliği sağlamak için uzman görüşüne başvurulmuş, gerekli düzeltmeler yapılmıştır.

## **2. Bulgular**

Çalışmanın bu bölümünde araştırma sürecinde elde edilen bulgulara yer verilmiş, bulgularla ilgili yorum yapılmıştır. Elde edilen bulgular cümlelerde değişikliğe gidilmeden doğrudan katılımcı alıntlarıyla sunulmuştur.

### **2.1. Öğretmenlerin Gözlemleri: Öğrencilerin Dini Bilgi ve Duygularındaki Değişimler**

Yapılan görüşmelerde katılımcılara yöneltilen "Pedagojik temelli bir din eğitimi yaklaşımı olan 'Gift to the Child' yöntemine göre 'Namaza Çağrı: Ezan' dersini işlediğinizde öğrencilerin dini bilgi ve duygularında gelişim gözlemlediniz mi?" sorusu yöneltilmiştir. Tüm öğretmenler (K1-K10), yöntemin öğrenciler üzerinde olumlu etkileri olduğunu vurgulamıştır. Katılımcılar, yöntemin çocukları aktif özne haline getirerek bilişsel gelişimlerini desteklediğini belirtmiştir. Katılımcılar, ilköğretim kademesinde verilecek din derslerinde materyal ve etkinlik kullanımının çok önemli

---

<sup>17</sup> W Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 183-189.

olduğunu, bu dönemdeki eğitimin çocuğun bilişsel süreçlerini geliştirici yönde olması gerektiğini söylemişlerdir.

Öğretmen görüşleri incelendiğinde öne çıkan ifadeler şunlardır:

(K2) “Bu dönemdeki din eğitiminin niteliği çocuğun gelecekteki dini hayatı için önem arz ediyor. Bizler dini zorlayıcı olarak değil, kolaylaştırıcı olarak sınıfta bulunmalıyız. Tıpkı bu yöntemde olduğu gibi çocuğu oyun ve aktivitelerle desteklediğimizde topluma yararlı bireyler yetiştirebiliriz.”

(K4) “Öğrencilerin dini kavramları anlamlandırmada ve gerçek hayattaki karşılığını zihinlerinde canlandırmada artış olduğunu gözlemledim.”

(K9) “Dersi öğrenciyi merkeze koyarak ve duyuşsal alanda birçok etkinlik yaptırarak anlattığım için öğrenciler ilgiyle bu derse katıldı. Birçok yeni kavramı öğrendiklerini düşünüyorum.”

Görüşme sonucunda öğretmenlerin ‘Gift to the Child’ yöntemine göre ‘Ezan’ konusunun işlenmesini öğrenci merkezli olmasıyla ve pek çok duyuya hitap eden materyaller içermesiyle olumlu buldukları görülmektedir. Öğrencilerin dini bilgi ve duygularındaki gelişim, edindikleri tecrübelerle paralel olarak ilerlemektedir. Bu yöntemle çocukluk döneminde kontrollü deneyimlerle ve uygun materyallerle öğretmen tarafından sunulan dini bilgiler çocuğun hayatında bir karşılık bulmakta ve dini gelişimini olumlu yönde etkilemektedir. Bu durum, ‘Gift to the Child’ yöntemine göre hazırlanmış din derslerinin öğrencilerde anlamlı etkiler ortaya çıkardığının görülmesi açısından önemlidir.

## **2.2. Materyallerin Etkisi: Ses, Metin ve Hikayelerin Değerlendirilmesi**

Yapılan çalışmada katılımcılara “‘Gift to the Child’ yöntemine göre işlediğiniz ‘Namaza Çağrı’ ünitesinde kullanılan ses, kıssa, kutsal metinler, dini hikayeler vb. öğrenciler üzerinde etkili oldu mu?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılar, materyallerin çocukların ilgi ve merakını uyandırıp öğrencilerin anlamlandırma becerilerini geliştirdiğini belirtmiştir. Örnek görüşler şunlardır:

(K2) “Okuduğumuz hikayeler ve dinlettiğimiz seslerle çocukların duyu organlarına hitap ettik. Böylece çocuklar derse katılmaya istekli hale geldi ve konuyla ilgili sorular sormaya başladı. Özellikle materyalleriyle bu yöntemi çok başarılı buldum.”

(K5) “İlgi ve merakları artan çocuklar her gün duydukları ve aşına oldukları ezanın anlamına yoğunlaştı.”

(K6) “Materyallerle birden fazla duyu organına hitap ettik. Bu dersin anlatımıyla soyut konular anlaşılabilir hale geldi.”

Yapılan görüşmeler incelendiğinde materyallerin öğrencilerin bilişsel ve duyuşsal gelişimlerine olumlu katkı sağlayarak dini bilgiyi daha anlamlı hale getirdiği görülmektedir. Burada pedagojik eğitim almış öğretmenlerin çocuğun gelişim seviyesine uygun materyalleri kullanarak dini bilgiyi öğrencinin anlayabileceği seviyeye indirmiş olması ‘Gift to the Child’ yönteminin asıl amacına uygun işlendiğini göstermektedir. Öğrencilerin zihninde bilgilerin görsel ve işitsel olarak uyarıcı etkide bulunması, dikkat çekme açısından başarılı bulunması, çocuğun zihninde konunun somutlaşması ve hayal dünyasını geliştirmesi açısından materyaller; öğretmenler tarafından etkili bulunmuştur. İlgi ve merak uyandıran materyaller dini bilgiye olan merakı canlandırarak öğrencilerin konuyla ilgili fikir yürütmesine imkan tanımıştır. Bu durum dini materyallerin kullanımının öğrencilerin dini gelişimini olumlu yönde etkilediğinin görülmesi açısından önemlidir.

## **2.3. Katılım Aşamasının Değerlendirilmesi: Ezan Sesi ve Diğer Sesler**

Katılımcılara “‘Namaza Çağrı’ Ünitesinin katılım aşamasında diğer sesler ile ezan sesinin karşılaştırılması öğrencilerde ne gibi karşılıklar buldu?” sorusu yöneltilmiştir. Sekiz katılımcı (%80), bu yöntemin kutsallık hissini ve aidiyet duygusunu geliştirdiğini belirtmiştir. Öne çıkan görüşler şunlardır:

(K1) “Öğrenciler diğer sesleri ve sonra ezan sesini dinlediler ve fonetik açısından etkileyici buldular. Sözlerini anlayamadıkları bir sesin dini karşılığını bilmeleri kutsallık hissini ortaya çıkardı.

Etkinlik olarak legolarla minareler inşa ettiler. Her birinin kendine özgü minarelerinin olması çocuklar arasında ilgiyle karşılandı ve aidiyet duygularını artırdı.”

(K5) “Ezanın diğer seslerden farklı olarak Müslümanlar için önemli olduğunu söylediler. Bazı çocuklar daha önce aileleriyle camiye gittiklerini anlattı. Çocuklar camiye gitmek için heveslendiler.”

(K9) “Ezan ve diğer seslerin dinletimi çocukların dini olan ve olmayan ayrımı yapabilmesini sağladı. Böylece aidiyet duyguları gelişti.”

Öğretmenler, din eğitiminde ‘Gift to the Child’ yöntemine göre hazırlanmış ses, kıssa, kutsal metin vb. kullanımı dersin etki ve verimi açısından değerlendirmişlerdir. İki katılımcı (%20) farklı sesler ile ezan sesi dinletiminin öğrenciler üzerinde pek bir anlam ifade etmediğini dile getirmiş, sekiz katılımcı (%80) ise bu seslerin dinletiminin öğrencilerin dini olan ve olmayanı ayırt etmelerini sağladığını ve kutsallık hissini ön plana çıkardığını vurgulamışlardır. Lego kullanımıyla yap-boz etkinliğinin öğrencilerin derse katılımını artırdığı görülmüştür. Farklı seslerin dinletiminin ve bu sesler üzerinde konuşmanın öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve dinsel gelişimlerini olumlu yönde etkilediği söylenebilmektedir.

#### **2.4. “Yasin’in Hikayesi” Materyaline Ait Değerlendirmeler**

‘Yasin’in Hikayesi’ materyali, Müslüman küçük bir çocuk olan Yasin’in ezan sesi duyarak ilk defa camiye gitmesini, abdest alıp namaz kılmasını anlatan bir hikâyeyi konu almaktadır. Bu materyalin öğretim sürecinde uygulanışı şu şekilde gerçekleştirilmiştir: Hikâye anlatılmış, sorularla öğrenciler aktif tutulmuş, öğrenciler “kendi koştukları bir anı” anlatmaya teşvik edilmiş ve sonunda minaresiz çizilen camilere minare çizme etkinliği yapılmıştır.

Katılımcılara “‘Yasin’in Hikayesi’ materyalinin kullanımı öğrenciler üzerinde ne gibi tepkilere neden oldu?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların tümü materyali olumlu bulmuştur. Öne çıkan yanıtlar şöyledir:

(K1) “Öğrenciler okunan hikâye ile birlikte konuyu daha iyi anlamlandırdılar. Önceden sordukları sorulara burada cevaplar buldular. Koştukları anı anlatırken çok eğlendiler. Minare çizme etkinliğinde en güzelini yapma konusunda birbirleriyle yarıştılar.”

(K5) “Yasin’in hikayesini kendi hayatları ile karşılaştırdılar. Nereye koştukları sorulunca hızlıca yemeğe koşma, sokağa koşma vb. anılarını anlattılar. Minare çizme etkinliğini sevdiler. Pek çok renkte minare tasarladılar.”

(K6) “Yasin’in hikayesi genel olarak dikkatlerini çekti ve hikâye ile ilgili daha çok ayrıntı sordular. Yaşadığı yeri ve hikâyenin devamını merak edip yorumlarda bulundular. Minare çizme etkinliğinde sınıfta en güzel minarenin kimin olacağı konusunda yarıştılar.”

(K7) “Hikâyenin İngiltere’de geçmesi çocukların dikkatlerini çekti. İngiltere’de de bizdeki gibi camiler olup olmadığını tartıştılar. Koşma anılarında okula yetişme ve sokakta oynamaya koşma ile ilgiliydi. Minare çizme etkinliği genel olarak sevildi.”

Görüşmelerden elde edilen bulgular, öğrencilerin hikâyeyi ilgiyle dinlediğini ve materyalle etkileşim kurarak olumlu çıkardılar elde ettiğini göstermiştir. Minare çizme etkinliği gibi yaratıcı etkinliklerin, öğrencilerin hayal gücünü ve bireysel tasarım becerilerini desteklediği saptanmıştır. Bunun yanı sıra, materyal dini estetik ve kutsallık algısını geliştirirken, çocukların inanca dayalı farklı bir bakış kazanmalarını da sağlamıştır.

Öğretmenlerin dini bilgiye ve pedagojik yeterliliklerine sahip olması, öğrencilerin sorularına tatmin edici cevaplar verilmesini ve ‘Gift to the Child’ yönteminin etkin bir şekilde yönetilmesini mümkün kılmıştır. Sonuç olarak, ‘Yasin’in Hikayesi’ materyali, çocuklarda inanca saygı ve farklı dini yönlerden haberdar olma bilinci oluşturmuş, bu da materyalin başarısının bir göstergesi olmuştur.

#### **2.5. “Bilal’in Hikayesi” Materyaline Ait Değerlendirmeler**

‘Bilal’in Hikayesi’ materyali, Hz. Muhammed’in (sav) döneminde bir sahabe olan Hz. Bilal’in, yüksek bir çatıya çıkarak Müslümanlara ilk ezanı okumasını anlatan bir hikâyedir. Hikâye uygulaması



sırasında şu etkinlikler gerçekleştirilmiştir: Hz. Bilal'in çatıya çıkarak ezan okurken neler hissetmiş olabileceği ve şehadet kavramının anlamı tartışılmış; öğrencilerden, yüksek bir yerden insanlara ne söylemek istediklerine dair fikirler oluşturması istenmiştir. Ayrıca ezanın Arapça hattı akıllı tahtada gösterilmiş ve öğrencilerin benzer kelimeleri bulması sağlanmış; her öğrencinin kendi için önemli bir sözü defterine süslemelerle yazması sağlanmıştır.

Katılımcılara "Bilal'in Hikayesi' materyalinin kullanımı öğrenciler üzerinde ne gibi tepkilere neden oldu?" sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların çoğu materyali olumlu bulmuş ve şu yorumlarda bulunmuştur:

(K3) "Müslüman olmadan önce toplum içinde ötekileştirilen, işkencelere maruz kalan birinin böylesine önemli bir göreve seçilmesi çocukları neşelendirdi. Bağırma konusunda birbirleriyle yarışmak hoşlarına gitti. Arapça hattı gördüklerinde ise parmak kaldırarak aynı kelimeleri yuvarlak içine aldılar."

(K5) "Hz. Bilal'in hikayesi öğrenciler üzerinde coşku ve heyecana yol açtı. Sınıfta en yüksek sesli çocuğu bulup ezan okutturduk. Böylece ezan akıllarında kalmış oldu. Ezanın Arapça yazılığını görmek çocukları heyecanlandırdı."

Katılımcılardan 1 öğretmen (%10) Ezanın içerisinde geçen 'Kelime-i Şehadetin' anlamı konusunda 'şehadet' kelimesinin ne anlama geldiğinin sorulmasının öğrenciler üzerinde anlam karmaşasına yol açabildiğini ifade etmiştir.

(K4) "Hikayede anlatılan olayların tarihsel gerçekliğe uygun bir çerçevede aktarılması ve şehadet kavramının bu bağlamda tartışılması daha etkili olabilir."

Katılımcılardan 1 öğretmen (%10), öğrencilerin Hz. Bilal'in hikayesini daha önceden bildiklerini ifade etmiştir.

(K6) "Çocuklar arasında Hz. Bilal'in hikayesi okunmadan önce hikâyeyi bildiklerini söyleyenler oldu ancak hikâye okunurken bilmedikleri kısımlar olduğunu fark ettiler. Yüksek bir kuleden bağırarak olsalar sevgilerini dile getireceklerini, en sevdiği şarkıyı söyleyeceklerini ve futbol takımlarına tezahürat yapacaklarını söyleyenler oldu. Ezanın Arapça yazılışı sınıfta meraka yol açtı."

Katılımcılardan 1 öğretmen (%10) öğrencilerin kendileri için önemli bir söz yazma konusunda zorlandığını ve ne yazmaları gerektiği ile ilgili daha fazla bilgi veya örnek istediği ifade etmiştir.

(K7) "Hz. Bilal'in hikayesini dinleyen öğrenciler hikâyenin devamında ne olduğu ile ilgili sorular sordular. Yüksek kuleden bağırma ile ilgili pek çok fikir geliştirdiler. Ezanın Arapça hattındaki ortak kelimeleri bulmak dikkatlerini çekti. Ancak defterlerine önemli bir söz yazma konusunda zorlanarak yardım istediler."

Katılımcılardan 3 öğretmen (%30) sınıfta en yüksek sesli öğrenciyi bulma konusunda gürültü oluştuğunu belirtmiştir.

(K10) "Bilal'in hikayesi ve ezan hattı materyalleri çocuklar arasında ilgi topladı. Yüksek bir kuleden bir şey bağırırsan ne olurdu, sınıfın en gür sesli çocuğu gibi sorularda çocuklar biraz dağılsa da deftere süslü yazılar yazma etkinliğinde bu durum toparlandı."

Yapılan çalışmada katılımcı öğretmenlerin Hz. Bilal'in hikayesi materyali kullanımını olumlu bulduğu görülmektedir. Ancak katılımcıların %30'u gür sesli öğrenciyi bulma ve yüksek sesli bir kuleden önemli bir konuyu bağırma etkinliklerinde sınıf düzeninin bozulduğunu dile getirmişlerdir. Bu durum öğrencilerin konuyu kendi içlerinde değerlendirmelerindeki coşkunluğu ifade etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda içerikle çocuk arasında bağ kurularak çocukların birbirleriyle paylaşımında buldukları ve yorumladıkları anlaşılmaktadır. Kendi sonuçlarını çıkarmaya yönelik sorgulamalarda ve çıkarımlarda bulunan öğrencilerin, kendi görüşlerini ifade etmede çok sesli bir görüntü sergiledikleri gözlemlenmektedir. Öğretmenlerin materyal sonrası tartışma sorularını sınıfa yönelmesi ile öğrenciler, farklı görüşlerle karşı karşıya bırakılmaktadır. Bu durum farklı kazanımların geliştirilmesi açısından olumlu bulunmuştur.

Bazı katılımcılar, etkinliğin okul bahçesine çıkılarak gerçekleştirilmesi veya öğrencilere sınıf kuralları hatırlatılarak sırayla söz verilmesiyle tartışma sorularının cevaplanmasındaki kargaşanın önüne geçilebileceğini gözlemlemişlerdir. Öğrencilerin kendi içlerinde yaptıkları değerlendirmelerden sonra yapılacak kuralları önceden belirlenmiş, düzenli bir tartışma ortamı uygulama sırasında kargaşa oluşumunun önüne geçebilecek bir aşama olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışma sonrası çocukların dünyasına dahil olan kavramların kendileri için anlam oluşturduğu ve bazı yeni kavramların dile getirildiği katılımcılar tarafından ifade edilmektedir.

Ezanın Arapça hattının gösterimi, Arapça hat üzerinden aynı kelimelerin bulunması etkinlikleri katılımcılar tarafından ilgi çekici ve merak uyandırıcı bulunmuştur. Öğrencilerin tamamının ilgisini çeken eşleştirme oyununun çocuğun bilişsel gelişimine katkı sağladığı görülmektedir. Dini bir materyal ile farklı bir iletişim yöntemi olarak karşımıza çıkan bu etkinlik ilgi çekici ve gizemli bulunmuştur.

Katılımcıların %90'ı öğrencilerin ezan konusu ile ilgili yapılan din eğitimi sonrası defterlerine kendileriyle ilgili önemli bir söz yazma etkinliği ile birbirlerinden farklı ve özgün yaklaşımlarla kendilerini ifade ettiklerini belirtmişlerdir. Bu durum konuya ele akış şekilleri, dini ve dini olmayan sonuçlar üretmeleri açısından çeşitlilik göstermektedir. Hem eğitimsel hem de dini kazanımlar içeren bu etkinlik çocukların düşüncelerini açıklamaları, paylaşımları açısından önemli bulunmuştur. Kendi fikirlerine ait etkinliği süslemeleri ile özgüveni, özsaygıyı destekleyen bir materyal olarak katılımcılar tarafından beğenilmiştir.

#### **2.6. 'Gift to the Child' Yönteminin Eğitim-Bilimsel Etkileri Hakkındaki Değerlendirmeler**

Doğuştan gelen bir eğilim olan ve çocukluk döneminden itibaren görünür hale gelen insanın anlam arayışı, edinilen deneyimlerle değerlendirilmekte ve algılanmaktadır.<sup>18</sup> Bu arayışın tatmin edici cevabı İlahi olana yönelmekle ortaya çıkmaktadır. Bireyin içerisinde yer alan kutsalın keşfi din ile hakikatin objektif olarak algılanarak yorumlanmasıyla mümkündür.<sup>19</sup> Din olgusu, yaşanan hayatın açıklanmasında yardımcıdır. Anlam arayışının dini bütünlük çerçevesinde ve tatmin edici unsurlarla şekillenmesinde ise pedagojik yöntemlerle, bilişsel süreçler içerisinde, planlı ve programlı olarak verilecek din eğitiminin rolü önemlidir.<sup>20</sup>

Yapılan çalışmada katılımcılara "'Gift to the Child' yöntemine göre işlenen 'Namaza Çağrı' Ünitesinin öğrenciler üzerindeki eğitim-bilimsel etkileri nelerdir?" sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların %90'ı yöntemi pedagojik açıdan olumlu bulurken, %10'u zaman yönetimi açısından yetersiz gördüklerini belirtmiştir.

Olumlu değerlendirmeler aşağıdaki gibidir.

Empati ve Bilişsel Gelişim: Katılımcılar, yöntemin empati yeteneğini geliştirip öğrencilerin ezan, namaz ve cami kavramlarını daha iyi anlamalarını sağladığını ifade etmiştir. (K1: "Çocukların empati yeteneğini geliştiriyor ve kalıcı öğrenmeler sağlıyor.")

Aktif Katılım: Yöntem, öğrencilerin sorular sorarak ve özgürce fikirlerini ifade ederek aktif bir şekilde dersi deneyimlemelerini sağlamıştır. (K8: "Ders öğrenci merkezli işlendi.")

Sosyal ve Duygusal Beceriler: Katılımcılar, yöntemin bireyci bakış açısından toplumsal bilinç geçişi teşvik ettiğini belirtmiştir. (K3: "Çocukları 'ben' duygusundan 'biz' duygusuna geçirdi.")

Materyal Kullanımı: Hikâyelerin sade bir dille yazılması, görsel desteklerin eklenmesi ve çocukların yaş seviyesine uygun şekilde sunulması önemli bulunmuştur. (K4: "Ezan dinletisi çocukların ruhsal devinimlerini harekete geçirdi.")

Öğretmenlerin eleştirileri ise aşağıdaki şekilde sıralanmıştır:

<sup>18</sup> Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Özge Yılmaz. (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2021), 113.

<sup>19</sup> İbrahim Yüksel, "Varoluşsal Anlam Arayışı ve Kutsalın Etkisi", *Genç Akademisyenler Derneği* 1/1 (Aralık 2021), 106.

<sup>20</sup> Mustafa Koç, "Dindarlığın Oluşumuna Din Eğitiminin Psiko- Pedagojik Katkıları: 'Değer-Yoksun Dindarlık' Tipolojisi Bağlamında Teorik Bir Yaklaşım\*", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (Haziran 2017), 87-138.

Zaman Yetersizliği: Yöntemin etkin bir şekilde uygulanabilmesi için daha uzun bir süreye ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir. (K1: “Yöntem fazla zaman gerektiriyor; ekonomik bulmadım.”)

Eksik Vurgular: Ezanın namaza çağrının ötesindeki anlamlarının da öne çıkarılması gerektiği belirtilmiştir. Yapılan görüşmeler incelendiğinde öğretmenlerin ‘Gift to the Child’ yönteminin ‘Namaza Çağrı’ ünitesini çocuğun bilişsel, duyuşsal, psikomotor becerilerini geliştirmesiyle pedagojik yönden olumlu buldukları görülmektedir. Çocuğun düşünme süreçlerini bozmayan, aktif olarak derse katılımını sağlayan bu yöntem eğitim-bilimsel olarak başarılı bulunmuştur.

Katılımcılar tarafından çocukların ‘Gift to the Child’ yöntemi ile ‘Namaza Çağrı’ ünitesinin işlenmesinden sonra ezan konusunu anladıkları, ezan konusu ile ilgili kavramlar konusunda fikir ürettikleri, kendi yaşantılarıyla ilgili konulara geçiş yaparak günlük hayatta kullanacakları yeni kavramlar üzerinde tartıştıkları görülmüştür. Bu durum çocukların küçük yaşlardan itibaren farklılığa ve keşfetmeye açık olduklarını kanıtlamaktadır. Materyaller yoluyla hayal kurma, özdeşim kurma, değerler hazinesine geniş bir katkı sağlama, inanma kapasitesine katkıda bulunma vb. gibi yönlerde önemli kazanımlar geliştirdikleri görülmektedir.

### **2.7. Öğrenci Sorularının Değerlendirmesi**

Çocukların öğrenme süreçlerinde sorduğu sorular, bilgiye ulaşma ve kavrama arayışlarını göstermektedir. Katılımcılar, ‘Gift to the Child’ yöntemiyle işlenen derste öğrencilerin ezan, namaz ve cami gibi kavramlarla ilgili pek çok soru sorduklarını belirtmiştir. Bu sorular, öğrencilerin merak ve ilgi düzeyinin yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Öne çıkan öğretmen görüşleri aşağıdaki gibidir:

(K1) “Öğrenciler diğer dinlerde de ezan gibi ibadete çağırıcı sesler olup olmadığına yönelik sorular sordu.”

(K4) “Ezanın sadece namaza mı çağırıldığına yönelik sorular soruldu. Öğrenciler camilerde başka ne gibi etkinlikler yapılabileceğini ve ezanın Türkçe anlamını merak etti.”

(K5) “Peygamber Efendimiz zamanında Hz. Bilal’in ezanı okumasından bugüne kadar ezanın okunuş tarzında bir değişim olup olmadığı merak konusu oldu.”

(K9) “Yabancı ülkelerde ezanın okunması ve cemaatle namaz kılınmasına yönelik sorular soruldu.”

Bazı öğrencilerin soru sormaktan çok kendi cami ve namaz anılarını anlatmaya yöneldikleri de belirtilmiştir. (K10: “Çocuklar daha çok aileleriyle namaz kılma anılarını paylaştı.”) Çalışmada katılımcıların dersi işlerken cami, ezan, ibadatlere çağrı, yabancı ülkelerde caminin konumu gibi pek çok konuda soru aldıkları görülmektedir. Bu durum ‘Gift to the Child’ yöntemine göre ‘Namaza Çağrı’ konusu işlenirken öğrencilerin ilgi ve meraklarının canlı tutulduğunu ve dersin aktif bir şekilde işlendiğini göstermektedir.

‘Gift to the Child’ yöntemi ile işlenen ezan konusu, çocukların zihinlerindeki soruları sormalarına olanak tanınması ve bu soruları sorabilecekleri bir ortam oluşturulması açısından önemlidir. Doğal bir eğilim olarak çocuklarda var olan soru sorma yeteneği, öğrenmenin zevkli ve fitrata uygun bir şekilde kullanılmaktadır. Bu etkinliğin, birbirini saygılı bir şekilde dinlemeyi teşvik eden yapısı ve dinden yola çıkarak günlük hayata geçen yönleriyle, çocuğun hayatına yön veren, geliştirici ve canlı özellikleri katılımcılar tarafından olumlu etkiler yarattığı belirtilmiştir. Katılımcılar, tartışmalar yoluyla öğrencilerin birbirlerinden pek çok kavramı öğrenebildiklerini gözlemlemişlerdir. Etkinlikler ve aktivitelerle, yapılan maket ve resimlerle dersin etkin bir şekilde işlendiği ifade edilmiştir. Çocukların katılımı ve paylaşımı sayesinde zengin bir içerik kazanılmıştır. İslam dini açısından önemli bir kavram olan ezanın, çocuğun hayatına anlam kazandırması için bir başlangıç noktası olarak kullanıldığı görülmüştür.

### **2.8. Öğrencilerin Empati Düzeylerine Yönelik Görüşler**

İlköğretim çağındaki öğrencilerin ‘ben’ duygusundan ‘öteki’ ve ‘biz’ duygusuna geçişini sağlamak, empati değerinin bilişsel, duyuşsal ve sosyal yönleriyle sunulması gereken önemli bir kavramdır.

Çocukların duygu, düşünce ve davranışlarına saygı ve ilgi ile yaklaşarak başlatılan empati duygusu, 'öteki' ile bağ kurarak zamanla gelişim göstermektedir.<sup>21</sup> 'Gift to the Child' yöntemi, öğrencilerin sınıf ortamında fikirlerini özgürce ifade etmelerini, 'öteki' fikirleri dinlemelerini ve farklı düşünceleri yorumlamalarını hedeflemektedir.<sup>22</sup>

Yapılan çalışmada katılımcılara yöneltilen "Bu dersi işledikten sonra öğrenciler hangi konularda empati yeteneği kazandı?" sorusu ile 'Gift to the Child' yönteminin empati değerine etkisi incelenmiştir. Katılımcılar, öğrencilerin farklı fikirleri dinleme, yabancı bir ülkedeki çocukla empati kurma ve Hz. Bilal ile empati kurma gibi konularda empati yeteneği kazandığını belirtmişlerdir. Aşağıda bazı öğretmenlerin görüşleri sunulmuştur:

(K1) "Öğrenciler sınıfın içerisindeki her öğrencinin bir cevher olduğunu fark ettiler. Birbirlerini saygıyla dinlediler. Dini bir çağrı yapıldığında o çağrıya karşılık verilmesi gerektiğini anladılar."

(K2) "Farklı ülkelerden ve İslam'ın ilk dönemlerinden başka insanların da farklı yerlerde ve zamanlarda aynı dini duyguları yaşayabildiğini tecrübe ettiler."

(K3) "Ezanın beş ayrı vakitte yapılan bir çağrı olduğunu fark ederek zamanı belli şartlara göre bölmeleri gerektiğini öğrendiler. Yasin, Hz. Bilal ve diğer arkadaşlarının düşünceleriyle empati değerini kazandılar."

(K5) "Çocuklar, konu hakkındaki fikirlerinin dinlendiğini ve önemsendiğini hissetti. Bu duygudan yola çıkarak başka fikirleri dinlemeye ve yorumlamaya istekli oldular, böylece empati becerileri gelişti."

Yapılan çalışmada katılımcı öğretmenlerinin tamamı, 'Gift to the Child' yönteminin öğrencilerin empati duygusunu geliştirdiğini ifade etmiştir. Bu yöntemle işlenen derste öğrenciler birbirlerini dinleyerek yorumlarını saygı çerçevesinde yapmışlardır. Sınıf düzenini sağlayan öğretmenler, fikirlerin rahatça ifade edilebildiği bir eğitim ortamı oluşturarak öğrencilerin Yasin ve Hz. Bilal'in hikayeleri ile empati değerini geliştirmelerini sağlamışlardır.

### **2.9. Öğrencilerin Değer Gelişimine Yönelik Görüşler**

Katılımcılara "Bu ders işlenirken dikkat çekilen değerler öğrenciler üzerinde etkili oldu mu?" sorusu sorulmuş ve öğretmenlerin sınıf ortamında gözlemledikleri değerler üzerinde durulmuştur. Katılımcıların tamamı, dersin işlenmesinde dikkat çekilen değerlerin öğrencilerin hayatında etkili olduğunu belirtmiştir.

Katılımcılardan üç öğretmen (%30), öğrencilerde özgüven ve saygı değerlerinin ön plana çıktığını ifade etmiştir:

(K1) "Herkesin düşüncesini ifade ettiği bir ortamın oluşmasıyla çocuklarda saygı, sevgi, hoşgörü ve empati gibi değerlerin etkili olduğunu gözlemledim."

(K2) "Çocuklarda özgüven duygusu ortaya çıktı. Dürüstlük ve saygı değerleri etkili oldu."

(K7) "Sorularına ve cevaplarına önem verildiğini gören öğrenciler kendine güvendi. Birbirini saygı çerçevesinde dinleme değeri gelişti."

Katılımcılardan beş öğretmen (%50), öğrencilerde daha çok hoşgörü ve empati değerlerinin ön plana çıktığını belirtmiştir:

(K3) "Öğrenciler birbirini hoşgörü ile dinlemede gelişim gösterdi."

(K5) "Empati ve tolerans yetenekleri arttı."

(K6) "Hikayeleri yorumlamada ve tartışma sorularını cevaplamada empati, hoşgörü ve saygı gibi değerlerde artış gözlemledim."

(K8) "Birbirlerine hoşgörü gösterdiler, empati yaptılar, saygılı oldular ve kendilerini düzgünce ifade ettiler."

(K9) "Hoşgörü, empati, dürüstlük ve dini olana sevgi gibi değerler ön plandaydı."

<sup>21</sup> Mustafa Köylü- Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (İstanbul: Nobel Yayınları, 2017), 29.

<sup>22</sup> Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Seküler Bir Yaklaşım: Gift to the Child", 344.

Bir öğretmen (%10), öğrenciler üzerinde bağlılık değerinin ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bu bağlılık, öğrencilerin kendi dinlerini bir parçası olarak hissetmeleri şeklinde yorumlanmıştır:

(K4) “İslam dinine, ezana ve namaza bağlılık ile birbirini saygıyla dinleme değerlerinde farkındalık oluştu.”

Bir başka öğretmen (%10) ise öğrencilerde sorumluluk ve birlik-beraberlik değerlerinin ön plana çıktığını belirtmiştir:

(K10) “Çocuklar, İslam dininde ezan ve namaz gibi bazı sorumlulukların olduğunu fark etti. Camide birlikte namaz kılmanın önemi ve ezanın tüm Müslümanları bir araya toplanmaya davet ettiği konularında birlik-beraberlik değerleri arttı.”

Yapılan çalışma sonucunda katılımcıların tamamı, ‘Gift to the Child’ yönteminin ortaya çıkmasını beklediği sevgi, saygı, hoşgörü, empati, sorumluluk, özgüven ve dine karşı aidiyet değerlerinin öğrenciler üzerinde gözlemlendiğini belirtmiştir.

### **2.10. ‘Gift to the Child’ Yönteminin ‘Namaza Çağrı’ Ünitesi Hakkında Genel Görüşler**

Katılımcılara, “Bu dersin ‘Gift to the Child’ yöntemine göre işlenmesi hakkında görüş ve önerileriniz nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılardan sekiz öğretmen (%80), bu yöntemle göre ders işlenmesini tüm yönleriyle başarılı bulmuştur. Aşağıda bazı öğretmenlerin görüşlerine yer verilmiştir:

(K1) “Farklı inançları çok kültürlü bir toplumda tanıtmayı hedefleyen bu yöntem, çocuğun kendi inancını askıya almadan dini olanla karşılaşmasına olanak tanımaktadır. Böylece öğrenciler, öteki olana saygı duyarak kendi inançlarını daha iyi anlamakta ve benimsemektedir. Bu yaklaşım, eğitim-bilimsel yönüyle bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanlar eşliğinde din eğitimi için olanak sağladığından, öğrencilerin zihninde yeni bir boyut kazandırmaktadır.”

(K5) “Bu yöntemle işlediğim ders daha keyifli geçti. Yaptığımız aktiviteler, dersin etkileşimli işlenmesini sağladı. Çocuklarla işlediğim derste ezan, namaz ve dua gibi kavramlarla birlikte saygı, çağrı seslerine duyarlılık gibi kavramlar açığa çıktı.”

(K8) “İslam dinini en güzel şekilde anlatmamızı sağlayan ‘Namaza Çağrı’ dersi, çocukların eğlenceli vakit geçirerek öğrenmesini sağladı. Ders esnasında dışarıdan gelen ezan sesini sessizce dinleyerek duyarlılık gösterdiler.”

(K9) “Pek çok evrensel değeri İslam dini çerçevesinde işlediğimiz ‘Gift’ yöntemiyle ders işlemek verimliydi.”

(K10) “Verimli ve bol aktiviteli bir ders işledik. Öğrencilerin bilişsel, sosyal ve duyuşsal yönlerine hitap ettik. Bu yönleriyle yöntemi başarılı buldum.”

Katılımcılardan bir öğretmen (%10), bu yöntemin teorik ve pratik yönlerine hâkim öğretmenler tarafından verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Katılımcı eğitici eğitimlerinin önemini vurgulayarak, öğretmenlerin yeni eğitim yöntemleri hakkında bilgilendirilmesinin gerekliliğini belirtmiştir:

(K3) “Yeni ve modern eğitim yöntemleri, uygulayıcı olan öğretmenler tarafından teorik ve uygulamalı yönüyle ortaya konulmalıdır. Yöntemin bilgisine yeterince hâkim olunması, öğrencilerin tüm kazanımları gerçekleştirmesi açısından önemlidir. Öğrencilere hazır-bulunmuşluk aşamasında ön bilgilendirmeler yapılmasını ve eğitim sürecinin bilimsel aşamalarıyla verilmesini önemli buluyorum.”

Bir diğer öğretmen (%10), ‘Gift to the Child’ yöntemine göre ders işleme süresinin kısıtlı olduğunu ve konunun yetişmesi için öğretmenin iyi bir zaman planlaması yapmasının önemini vurgulamıştır. Öğretmenin hem din konusunda hem de pedagojik anlamda profesyonel olmasına dikkat çekmiştir:

(K4) “Dersin ‘Gift to the Child’ yöntemine göre işlenmesi, eğitim öğretim faaliyetinin mevcut anlayışa nazaran daha kaliteli sürdürüleceğini göstermektedir. Öğrenciyi bilişsel, psikomotor ve psikososyal açıdan desteklemesi, bu yöntemin kıymetini göstermesi açısından önemlidir. Eğitimin

öncelikli amaçlarından biri bireyin benliğindeki potansiyeli fark edip 'biz' kavramına geçiş yapabilmesini sağlamaktır. Bu yöntemin bu amaca üst düzeyde katkı sunacağı bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır. Yöntemin amaç ve kazanımları dikkate alındığında, bir ders süresine sığmayacak adımlara sahip olduğunu görüyoruz. Bu gerekçeyle eğitimcinin iyi planlama becerisine sahip olması gerektiği malumdur. Ayrıca, konunun öğrenciye aktarımı esnasında eğitimcinin bilgi düzeyinin ve bilgiyi aktarma becerisinin yeter düzeyde olması gerekmektedir.”

Öğretmen görüşleri incelendiğinde, 'Gift to the Child' yönteminin 'Namaza Çağrı' bölümünün uygulamalarının olumlu sonuçlara neden olduğu görülmektedir. Öğretmenler, 'Gift to the Child' yöntemi hakkındaki yorumlarıyla yöntemin ülkemizdeki uygulanabilirliğini ortaya koymuş, yöntemin öğrencileri bilişsel, duyuşsal, sosyal ve dinsel yönden geliştirdiğini gözlemlemişlerdir. Katılımcıların yorumlarında öğretmenin sınıf düzenini sağlaması, öğrencilerin dini sorularına yeterli düzeyde cevap verebilmesi, zaman yönetimi ve öğrencilerin bilişsel süreçlerini geliştirerek din eğitiminin yapılması gibi konularda öğretmenlerin eğitilmesine vurgu yapılmıştır. Bu durum, öğretmenlerin modern eğitimler konusunda bilgilendirilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

### **Sonuç**

Bu çalışma, 'Gift to the Child' yönteminin 'Namaza Çağrı' ünitesinin din derslerinde nasıl uygulandığını ve öğretmen görüşlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, Kocaeli ili Millî Eğitim Bakanlığına bağlı ilköğretim 5. sınıf kademesinde görev yapan on öğretmenle gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmeler aracılığıyla yürütülmüştür. Elde edilen veriler, öğretmenlerin bu yöntemi kullanarak öğrencilerin dini bilgi ve duygularını nasıl geliştirdiklerini göstermektedir.

Araştırma sonuçları incelendiğinde katılımcı öğretmenlerin 'Gift to the Child' yönteminin öğrencilerin bilişsel, duyuşsal, sosyal ve dinsel gelişimlerine olumlu katkılar sağladığını ifade ettikleri görülmektedir. Öğretmenler, bu yöntemin öğrencilerin dini bilgi ve duygularını geliştirdiğini, etkinlikler ve kullanılan materyaller aracılığıyla çocukların merak ve ilgi düzeylerinin arttığını belirtmişlerdir. Özellikle, ezan gibi dini içeriklerin eğitimsel kazanımlar elde etmesi açısından iyi bir şekilde hazırlanmış materyallere dayandığı vurgulanmıştır.

Öğretmenler, ders sürecinde kullanılan materyallerin, özellikle ezan dinletisi öncesinde çeşitli seslerin uyarıcı olarak sunulmasının, çocukların konuya olan ilgisini artırdığını ifade etmişlerdir. Ezanın sunulmasının, öğrencilerin konuyu daha iyi anlamalarına yardımcı olduğu ve dini içeriklerin hissettirilmesine katkıda bulunduğu görülmüştür. Ayrıca, öğretmenlerin çocuklara tartışma soruları yöneltmesi, kutsala karşı ilgi ve saygının oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Katılımcı öğretmenler, 'Namaza Çağrı' bölümünde yer alan Yasin ve Bilal hikayelerinin, öğrencilerin merakını artırarak sosyal becerilerini geliştirdiğini gözlemlemişlerdir. Bu hikayeler, çocukların dini kavramları anlamalarına yardımcı olmuş ve onları düşünmeye teşvik etmiştir. Öğrencilerin, bu hikayeler üzerinden kendi düşüncelerini ifade etmeleri, özgüvenlerini artırmış ve empati duygusunu geliştirmiştir.

Öğretmenlerin, materyal seçimi konusunda dikkatli olmaları gerektiği bir diğer önemli bulgudur. Öğrencilerin ezan konusunu daha iyi anlayabilmeleri için ezan dinletisinden önce uyarıcı seslerin kullanılması ve bu sesler üzerinde öğrencilerin fikirlerinin alınması çalışmaları, çocuğun insani gelişimine katkı sağladığı tespit edilmiştir. Öğretmenler, bu tür uyarıcıların çocukların çevresindeki uyarılara karşı bilinçli bir gelişim düzeyine ulaşmalarını sağladığını belirtmişlerdir.

Katılımcılar, 'Gift to the Child' yönteminin öğrencilerin empati duygusunda olumlu yönde gelişmelere neden olduğunu ifade etmişlerdir. Bu yöneme göre işlenen derslerde öğretmenler, öğrencilerin ben duygusundan öteki ve biz duygusuna geçerek zihinsel, duygusal ve sosyal yönlerden gelişim gösterdiklerini belirtmişlerdir. Öğrencilerin sınıf ortamında fikirlerini özgürce ifade edebilmeleri, farklı fikirleri dinleyebilmeleri ve farklı düşünceleri yorumlamaları empati duygusu açısından önemli bulunmuştur.

Özellikle, Hz. Bilal ve Yasin'in hikayeleri gibi dini materyallerle çocuklar diğerlerinin hislerini keşfetmişlerdir. Bu durum, öğretmenler tarafından empati duygusunun gelişmesi açısından önemli bulunmuştur. Öğrencilerin, bu hikayeler aracılığıyla farklı bakış açılarını anlamaları, onların sosyal becerilerini geliştirmiştir. Ayrıca, bu süreçte öğretmenlerin rehberlik rolü büyük önem taşımaktadır. Öğretmenlerin, öğrencilerin hislerine ve düşüncelerine karşı duyarlı olmaları, empati duygusunun gelişimine katkı sağlamaktadır.

'Gift to the Child' yönteminin etkin bir şekilde uygulanabilmesi için öğretmenlerin ders planlarını ve sınıf ortamını iyi bir şekilde düzenlemeleri gerekmektedir. Katılımcılar, dersin işleniş sırasında kullanılan materyallerin dini içeriği anlama ve hissetme yönünden uygun olduğunu tespit etmişlerdir. Seçilen materyalin ilahi olanla ilişkili olduğu için kutsallık hissini uyandırılması açısından isabetli bulunduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda, öğretmenlerin sınıf ortamında oluşturdukları atmosferin, öğrencilerin öğrenme süreçlerine olumlu etkisi olduğu gözlemlenmiştir.

Öğretmenlerin, eğitim ortamında çocukların özgürce ifade edebilecekleri bir alan yaratmaları, öğrencilerin katılımını artırmakta ve öğrenme süreçlerini desteklemektedir. Öğrencilerin, sınıf içinde aktif olarak yer alması, onların öğrenmeye karşı olan motivasyonlarını artırmaktadır. Bu nedenle, öğretmenlerin sınıf düzenini sağlaması, zaman yönetimi ve öğrencilerin sorularına yeterli düzeyde cevap verebilmeleri önemlidir.

'Gift to the Child' yöntemi, erken yaşlardan itibaren öğrencilere velilerinin izni ve desteği ile sınıf ortamında dini içerikleri sunmaktadır. Çocuklar, öncelikle ailelerinin dinlerini ve geleneklerini benimsedikleri için bu yöntemde öğrenci velileri din eğitiminin önemli bir unsuru olarak görülmektedir. Ailelerinde benimsedikleri dini bağlılık ile sınıfa gelen öğrencilerin farklı dini geleneklerle karşılaşarak farklılıkların doğal olduğunu ve saygı duyulması gerektiğini öğrenmeleri beklenmektedir.

Bu bağlamda, öğretmenlerin öğrenci velileriyle iş birliği yapmaları, öğrencilerin dini eğitim süreçlerine katkı sağlamaktadır. Velilerin, çocuklarına dini değerleri aktarmada ve bu değerleri desteklemede aktif rol almaları, eğitim sürecinin kalitesini artırmaktadır. Ayrıca, öğretmenlerin velilere yönelik bilgilendirme faaliyetleri düzenlemeleri, ailelerin eğitim sürecine daha fazla dahil olmalarını sağlamaktadır.

Araştırma sonuçları, 'Gift to the Child' yönteminin öğrencilerin bilişsel, duyuşsal, ahlaki ve psikomotor açılardan gelişimlerine katkı sağladığını göstermektedir. Öğretmenler, bu yöntemi kullanarak öğrencilerin yaratıcı düşünme becerilerini geliştirmeyi ve soyut konuları algılamada özgün yaklaşımlar sergilemelerini sağladıklarını ifade etmişlerdir. Bu durum, çocukların eğitim süreçlerinde aktif bir rol almalarını desteklemekte ve onların farklı bakış açıları geliştirmelerine yardımcı olmaktadır.

Özellikle, öğretmenlerin derslerinde kullandıkları metaforlar aracılığıyla çocukların dinin doğrudan anlaşılmasını bazı içeriklerini kavramalarına yardımcı olmaları, eğitimsel kazanımların artırılmasına katkı sağlamaktadır.<sup>23</sup> Bu yöntem, çocukların kendilerini değerli hissetmelerini sağlayan, sevgi ve güvene dayalı bir ortam oluşturarak özgüvenli bireyler yetiştirmeyi hedeflemektedir.

Gelecek araştırmalarda, 'Gift to the Child' yönteminin uygulama sürecinde karşılaşılan zorlukların ve geliştirilmesi gereken alanların daha detaylı bir şekilde incelenmesi önemlidir. Öğretmenlerin bu yöntemi uygularken dikkatli olmaları, yanlış bilgi vermemeleri ve öğrencilere yeterli düzeyde rehberlik yapmaları gerektiği vurgulanmalıdır. Ayrıca, öğretmenlerin eğitim süreçlerinde daha fazla desteklenmesi ve bilgilendirilmesi, bu yöntemin etkinliğini artırmak için kritik bir öneme sahiptir.

---

<sup>23</sup> Dennis Bates vd. (ed.), *Education, Religion and Society: Essays in Honour of John M. Hull* (London New York: Routledge, 2006), 1-6.

Ayrıca, öğretmenlerin sınıf içindeki etkileşimlerini artırmak için çeşitli eğitim programlarına katılmaları teşvik edilmelidir. Bu tür programlar, öğretmenlerin pedagojik bilgi ve becerilerini geliştirmelerine yardımcı olacak ve öğrencilerle daha etkili bir iletişim kurmalarını sağlayacaktır.

Sonuç olarak, 'Gift to the Child' yönteminin 'Namaza Çağrı' ünitesinin din derslerinde kullanımı, öğretmenler tarafından olumlu bir şekilde değerlendirilmiştir. Öğretmenler, bu yöntemin kullanımının öğrencilerin pek çok gelişim alanını etkilediğini belirtmişlerdir. Derslerin materyaller yoluyla etkinliklerle işlenmesi, derse olan ilgiyi artırarak etkili bir öğrenme gerçekleşmesini sağlamıştır. Bununla birlikte, araştırma, 'Gift to the Child' yönteminin olumlu özelliklerinin yanında geliştirilmesi gereken bazı alanları da tespit etmiştir. Bu bağlamda, öğretmenlerin eğitimi ve desteklenmesi, bu yöntemin etkinliğini artırmak için büyük bir önem taşımaktadır.

### **Öneriler**

Bu bölümde araştırmada vurgulanması gereken sonuçlara ve 'Gift to the Child' yönteminin geliştirilmesi gereken özelliklerine yer verilmiştir.

- ✓ Yapılan çalışmada 'Gift to the Child' yöntemi ile ilgili ülkemizde daha fazla alan çalışması yapılmasına ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. İlahiyat ve eğitim fakülteleri bu alanda geniş kapsamlı çalışmalarda bulunabilir.
- ✓ Alanında uzman kişiler tarafından oluşturulmuş 'Gift to the Child' eğitim materyallerinin DKAB derslerine uyarlanması, bu derslerin etkili şekilde işlenmesini sağlayacaktır.
- ✓ 'Gift to the Child' yöntemine göre işlenen derslerde öğrencilerin konuyla ilgili sorular üretebilmesi sağlanmalıdır. Çocuğun kendini güvende hissettiği adaletli bir ortamda soru üretebilen, tartışma ortamında fikirlerini dile getirebilen ve bu yol ile dini ve günlük kavramlara ulaşabilen nitelikte bir eğitim ortamı hazırlanmalıdır. Sadece Öğretmen El Kitabı'ndaki bilgilerle bu dersi işlemeye çalışmak mümkün değildir.
- ✓ Bu yöntem geliştirilirken proje ekibinin iyi bir hazırlık yaptığı ve öğretmen eğitim programı düzenlediği görülmektedir. Bu açıdan bu yöntemin uygulanmadan önce öğretmenlerin uygun bir eğitim programı ile yetiştirilmesi gerekmektedir.
- ✓ 'Gift to the Child' yöntemine göre çocuğun doğuştan getirdiği saf inanma potansiyeli düşünme süreçlerinin gerçekleşmesiyle ortaya çıkabilmektedir. DKAB öğretmenleri, dersin işlenişinde öğrencilerin düşünme süreçlerini zedeleyici söylemlere girmemeleri açısından bilgilendirilmelidir.
- ✓ 'Gift to the Child' materyallerinin kullanıldığı okullarda eğitimlerin uygulamalı olarak yapılabileceği DKAB sınıfları oluşturulabilir.
- ✓ 'Gift to the Child' yöntemi, erken çocukluk ve çocukluk döneminde dini materyallerden yola çıkarak dini olan ve olmayan birçok kavramın öğretiminin yapıldığı bir metottur. Pek çok ayet, hadis, kıssa, dini hikaye, resim, ses 'Gift to the Child' yönteminde kullanılmak üzere materyal olarak hazırlanabilir.



İntihal Taraması Plagiarism Detection	Bu makale intihal taramasından geçirildi / <i>This paper was checked for plagiarism</i>
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Etik Komite Onayı Ethical Approval	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study: RU (%40), MY (%60) Veri Toplanması   Data Acquisition: RU (%30), MY (%70) Veri Analizi   Data Analysis: RU (%50), MY (%50) Makalenin Yazımı   Writing up: RU (%40), MY (%60) Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision: RU (%60), MY (%40)
Finansman Grant Support	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
Açık Erişim Lisansı Open Access License	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
Telif Hakkı Copyright	Yazar(lar)   Author (s): Recep Uçar – Mine Yılmaz

## Kaynakça | References

- Bates, Dennis vd. (ed.). *Education, Religion and Society: Essays in Honour of John M. Hull*. London New York: Routledge, 2006.
- Canpolat, Güllüzar. *John M. Hull'in "Çocuklarla Teolojik Konuşmalar: Ebeveyn ve Öğretmenler İçin Bazı Tavsiyeler" Adli Kitabının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Diyarbakır: T.C. Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Cırık, İlker. "Çok Kültürlü Eğitim ve Yansımaları". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/34 (2008), 27-40.
- Creswell, W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 3. Baskı., 2017.
- Frankl, Viktor E. İnsanın Anlam Arayışı. Çeviren: Özge Yılmaz, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2021.
- Grimmitt, Michael vd. *A Gift to the Child: Religious Education in the Primary School-Teachers' Source Book*. London: Simon&Schuster Education, 1991.
- Kant, Immanuel, Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena, çev. Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara 1995.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Doğal Dini Kabiliyet". *Tabula-Rasa Felsefe ve Teoloji Dergisi* 4/1/10 (Nisan 2004), 143-156.
- Kayıklık, Hasan- Koçak. "Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 686-712.
- Koç, Mustafa. "Dindarlığın Oluşumuna Din Eğitiminin Psiko- Pedagojik Katkıları: 'Değer-Yoksun Dindarlık' Tipolojisi Bağlamında Teorik Bir Yaklaşım\*". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (Haziran 2017), 87-138.
- Köylü, Mustafa- Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. İstanbul: Nobel Yayınları, 1. Baskı., 2017.
- Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Seküler Bir Yaklaşım: Gift to the Child". *Erken Çocuklukta Dini-Ahlaki Gelişim ve Öğrenme*. 343-378. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım., 2023.
- Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimine Çoğulcu Bir Yaklaşım: 'Gift to the Child'". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (Aralık 2013), 227-258.
- Selçuk, Mualla. "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)". *İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (Nisan 1990), 105-117.
- Streib, Heinz. "Strangeness in Inter-Religious Classroom Communication: Research on the 'Gift-to-the-Child' Material". *Education, Religion and Society: Essays in honour of John M. Hull*. 191-204, 2006. <https://doi.org/10.4324/9780203018187>
- Tosun, Aybiçe- Yıldız, Kübra. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (20 Haziran 2019), 121-151. <https://doi.org/10.18498/amailad.539556>
- Türk, Esra. "Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi". *Marife Dergisi*, 143-158.
- Vergote, Antoine. "Çocuklukta Din". çev. Erdoğan Fırat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1-2 (Haziran 1978), 315-330.
- Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 5. Baskı., ts.
- Yüksel, İbrahim. "Varoluşsal Anlam Arayışı ve Kutsalın Etkisi". *Genç Akademisyenler Derneği* 1/1 (Aralık 2021), 65-106.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024), 79-95

**Mâverdü'nin Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn Adlı Eserinde "Nefsin Edebi" Üzerine Bir Değerlendirme**  
An Evaluation on "The Literature of the Nafs" in Mawardi's Work Titled Kitab Aadab al-Dunya w'al-Din

**Özkan KERİMOĞLU**

Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Bilim Dalı

Asst. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Gümüşhane/Türkiye

ozkankilbas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4354-7749>

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

#### **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Temmuz/July 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

#### **Atıf / Cite as**

Kerimoğlu, Özkan. "Mâverdü'nin Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn Adlı Eserinde "Nefsin Edebi" Üzerine Bir Değerlendirme". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 79-95.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1516913>

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

#### **Etik Beyan/Ethical Statement**

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

#### **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

#### **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **An Evaluation on "The Literature of the Nafs" in Mawardi's Work Titled Kitab Adab al-Dunya w'al-Din**

**Abstract:** In sacred texts, human beings are described as being created in the most beautiful and superior way. He has some physical and spiritual qualities that make him different from other beings. To understand and define the integrity of human existence accurately, both biological and spiritual aspects must be considered. Beyond well-known characteristics such as will and responsibility, there are fundamental realities constituting humans, such as nafs, soul, and mind. One of the most powerful factors influencing a person's virtue or worth, both in the presence of the Creator and in the eyes of people, is the nafs. The nafs has various meanings, including "the essence of man, soul, person, self-being, mind, life, lust, desire, and the source of bad habits." Philosophers, Sufis, and theological scholars with diverse philosophical ideas have discussed and evaluated the nafs throughout different periods in the history of thought. Pythagoras viewed the nafs as a substance separate from the body, while Democritus considered it as fire or heat. Plato saw the nafs as a substance that imparts movement to the body. Aristotle, on the other hand, noted the difficulty in defining the soul and discussed three types of nafs: vegetative, animal, and human. The concept of nafs, which remains undefined in a universally accepted manner, holds strategic importance in religious literature as it represents the point of separation between good and evil. The human nafs is naturally inclined towards worldly pleasures, desires, and passions. Humans possess willpower, granting them the ability and freedom to establish positive and negative relationships and evaluate their surroundings. The key question is: what should be the attitude of a person with these characteristics towards pleasures, desires, and passions? The main focus of our study is to explore Mawardi's response to this question and the solutions he proposed. Mawardi emphasized that willpower differentiates humans from other creatures and elevates them. He argued that individuals should use their willpower to control their nafs, displaying a sensitive, conscious, and astute attitude towards their soul's desires. Real-life observations show that failing to control the nafs leads to undesirable consequences both individually and socially. Unchecked nafs can result in excessive worldly passion, arrogance, pride, and environmental degradation. Thus, constant vigilance and dynamic consciousness are necessary to manage this aspect of the nafs effectively. An undisciplined nafs, enslaved by its desires and passions, brings no positive outcomes. It can lead to individual, religious, moral, and social traumas, such as hypocrisy, insincere behavior, formal religious attitudes, and alienation over trivial reasons. Mawardi focuses on this issue, highlighting its importance. He argues that by controlling and disciplining the nafs's passions and desires, individuals can foster virtues that enhance individual and social life, such as brotherhood, solidarity, and altruism. In his work 'Edebü'd-Dünyâ ved-Dîn', Mawardi addresses this topic in the fifth chapter. He considers education a crucial element in reforming the nafs, asserting that reason and divine revelation are essential in this struggle. Mawardi believes that the combination of reason, revelation and knowledge is necessary for distinguishing right from wrong and managing the harmful tendencies of the nafs. A person guided by revelation, reason and wisdom will not be defeated by their nafs. Therefore, Mawardi emphasizes the need for decency in both adulthood and childhood. He identifies issues like arrogance, pride, false envy, and anger as barriers to the development of virtue and suggests methods to combat them. The main subject of our study is the thinker's thoughts about this struggle.

**Key Words:** Mawardi, Nafs, Wrath, Lie, Shame, Competition.

### **Mâverdi'nin Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn Adlı Eserinde "Nefsin Edebi" Üzerine Bir Değerlendirme**

**Öz:** Kutsal metinlerde insan, en güzel ve üstün şekilde yaratıldığı bildirilen bir varlıktır. Onu diğer varlıklardan farklı kılan bedensel ve ruhsal bazı vasıfları vardır. Onun varlık bütünlüğünü en doğru şekilde anlayıp tanımlayabilmek için biyolojik ve ruhsal her iki yönünü de bilmek gerekmektedir. İnsanın irade, sorumluluk gibi bilinen ve genel olarak kabul gören özelliklerinin yanında nefis, ruh ve akıl gibi insanı oluşturan temel gerçeklikler de söz konusudur. İnsanı gerek Yaraticının huzurunda gerekse insanlar nazarında erdemli ya da değersiz kılan en güçlü etkenlerden birisi de nefistir. Nefis, "insanın özü, ruh, zat, öz varlık, zihin, hayat, şehvet, istek, kötü huyların kaynağı" gibi çok farklı anlamlara gelmektedir. Düşünce tarihinde farklı dönemlerde farklı felsefi fikirlere sahip filozof, mutasavvıf ve kelam bilgini nefis konusunu

ele alıp değerlendirmiştir. Pisagor, nefsi bedenden ayrı bir cevher, Demokritos, ateş veya sıcaklık, Eflatun, bedene hareket veren bir cevher olarak kabul etmiştir. Aristo ise nefsin tanımını yapmanın zorluğuna dikkat çekerek nebati, hayvani ve insani olmak üzere nefsin üç çeşidinden söz etmiştir. Tanımı üzerinde düşünürlerin ittifak edemediği nefis kavramı dini literatürde iyi ve kötünün ayrışma noktası olarak kabul edildiği için stratejik bir öneme sahiptir. Çünkü insan nefsi, doğası gereği dünyevi hazlara, beşeri arzu, istek ve ihtiraslara eğilimli bir yapıya sahiptir. Aynı şekilde insan irade sahibi olan bir varlıktır ve bu özelliği sayesinde çevresindeki varlıklar ve olaylarla ilgili müspet-menfi ilişki kurup değerlendirme yapabilme kabiliyet ve özgürlüğü vardır. Bu özellikleri zatında barındıran insanın, hazlar, istekler ve ihtiraslar karşısındaki tutumu nasıl olmalıdır? Çalışmamızın ana temasını Mâverdî'nin bu soruya verdiği cevap ve tespit ettiği çözüm yolları oluşturmaktadır. İrade sahibi olmanın insanı diğer canlılardan farklı ve üstün kıldığı belirtilmişti. Bu bağlamda insandan beklenen nefsin arzuları konusunda hassas, bilinçli ve dirayetli bir tavır sergileyerek iradesini, nefsin kontrol etmek amacıyla kullanmasıdır. Nefsin kontrol edilememesinin bireysel ve toplumsal açıdan istenmeyen sonuçlar doğurduğu reel hayatta gözlemlenmektedir. Nefsin bilinçli bir şekilde kontrol edilememesi halinde, insan, dünya ve içindekilere karşı taşıdığı aşırı ihtirasın kurbanı olabilir. İnsanın kibir ve gurura kapılarak, arzularının peşinden sürüklenmesi sonucu çevreyi, toplumu ve dünyayı ifsat ederek yaşanmaz hale getirmesi imkân dâhilindedir. Bu yüzden nefsin söz konusu özelliği karşısında sürekli dinamik ve etkin bir bilince ihtiyaç vardır. Arzu ve ihtiraslarının esiri olmuş, kontrol edilemeyen, disiplinsiz bir nefsin sahibine kazandıracığı müspet bir durumdan söz edilemez. Disiplinsiz ve kontrol edilemeyen nefis, takiyyeye, samimiyetsiz söz ve eylemlere, şekli dinsel tutum ve davranışlara, basit, ilkel gerekçelerle başkasını ötekileştirme gibi bireysel, dini, ahlâki ve sosyal travmalara neden olmaktadır. Düşünürün de odaklandığı ve dikkat çektiği husus burasıdır. İnsan, iradesini kullanarak nefsinin ihtiraslarını, arzularını kontrol ve disipline etmeyi başarabilirse, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma, diğerkâmlık gibi bireysel ve toplumsal yaşama mutluluk getirecek erdemlere alan açılmış olur. Mâverdî, Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn eserinin beşinci bölümünde bu konuyu değerlendirmiştir. Nefsin ıslah edilmesinde eğitimin önemli bir faktör olduğunu düşünen Mâverdî, Allah tarafından insana verilen aklın ve vahyi bilginin bu mücadelenin olmazsa olmaz unsurları olduğunu söylemektedir. Çünkü o, doğru ile yanlışın ayırt edilmesinde, nefsin zararlı ve kötü eğilimlerine sabredilmesinde akıl, vahiy ve bilgi ittifakının gerekli olduğu düşüncesindedir. Kendisine vahyi, aklı, bilgi ve hikmeti kılavuz edinmiş, duyu, düşünce ve davranışlarını bu kılavuzun şekillendirdiği kişi nefsinde yenilmeyecektir. Bu yüzden Mâverdî, "Nefsin edebi" konusunu değerlendirirken insanın, çocuklukta olduğu gibi yetişkinliğinde de terbiyeye ihtiyaç duyduğunu özellikle vurgulamaktadır. Bu bağlamda bireysel ve sosyal hayatta erdem ve faziletin tekâmülüne engel olabileceğini düşündüğü kibir, gurur, yalan haset, gazap gibi hususları belirlemiş, bunların sebeplerini ve bunlarla nasıl mücadele edileceğini de göstermiştir. Çalışmamızın ana konusunu, mütefekkirin bu mücadele ile ilgili düşünceleri oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mâverdî, Nefis, Gazap, Yalan, Hayâ, Rekabet.

### Giriş

Mâverdî (ö.450-1058), devrinin devlet, siyaset ve ahlâk üzerine yazdığı eserleriyle tanınan önemli düşünürlerinden birisidir. Çalışmamıza kaynaklık edecek olan Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn adlı eser, onun günümüze ulaşan en bilinen eserlerindedir. Mâverdî'ye göre insanın en anlamlı faaliyetlerinin başında din ve dünya işlerini ıslah etmek, geliştirmek ve düzene koymak için yaptıkları gelmektedir. Düşünür, eserinde din ve dünya açısından ideal hayatın ölçüsü ve kuralı nedir? İdeal bir din ve dünya hayatı nasıl olmalıdır? sorularına cevap olacak bir araştırma yaptığını ifade etmektedir.<sup>1</sup> Mâverdî, eserini hazırlarken daha kapsayıcı ve eğitici olması için, Kur'ân-ı Kerîm ve Peygamberimizin hadisleri başta olmak üzere bilgelerin sözleri ve şairlerin şiirlerinden istifade etmiştir. Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn adlı eserin beşinci bölümü makalemize konu olan "Edebü'n-Nefs" ismini taşımaktadır. Bu bölümde Mâverdî, ahlâk eğitiminde başarılı

<sup>1</sup> Cengiz Kallek, "Mâverdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/180-186; Mustafa Çağrırcı, "Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/406-408; Mehmet Kuyanay, *İbnü'l-Mukaffâ Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 194.

olmak, faziletlerin aktif olarak davranışlara yansımaları ve erdemli bireyin inşası için takip edilmesi gereken yol ya da yollar nedir? sorusuna cevap aramaktadır. Erdemli bireyin oluşumu için ihtiyaç duyulan ve uzak durulması gereken duygu ve davranışlar nelerdir? meselesini ele almıştır.

Bilginlerin, tanımı üzerinde ittifak edemediği nefis, sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ, heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular”<sup>2</sup> gibi anlamlara gelmektedir. İlkçağ ve Ortaçağ felsefe anlayışında nefsin çok kapsamlı bir kavram olarak ele alındığı görülmektedir. Nefis, bu dönemlerde bitki ve hayvanlardaki canlılığın nedeni, insan psikolojisinin kaynağı, bedenden bağımsız manevi bir cevher<sup>3</sup> olarak kabul edilmektedir. Filozoflar, insanın cismani bir yapıya sahip olduğunu ve bunun değiştiğini söylemektedirler. İnsanda var olan tek cismani yapının birbirinden farklı fiil ve hareketlere kaynaklık edemeyeceğini ileri sürerek, bu cismani yapının insanda var olan ve değişmeyen ben idrakinin ve iradi hareketin kaynağı olamayacağı düşüncesinden hareketle nefsin varlığına ulaşmışlardır.<sup>4</sup> Platon (m.ö.427-347), nefsin ruhani bir cevher olduğunu düşünürken öğrencisi Aristoteles (m.ö.384-322), nefsi ‘potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği’<sup>5</sup> şeklinde tarif etmiştir. İslâm felsefesinde nefis teorisinin şekillenmesinde Grek felsefesinin etkisi olmuştur. Fârâbî (ö.339-950), İbn Sînâ(ö.428-1037), Gazzâlî, İbn Rüşd(ö.595-1198) ve diğer düşünürler Aristoteles’in yaptığı tanımı kullanmakla birlikte onlar nefsin ruhani bir cevher olduğu<sup>6</sup> görüşündedirler. İslâm filozofları, nefis ile ruhun birbirinden farklı olduğunu kabul etmezler. Bu filozoflardan biri de Gazzâlî (ö.505/1111)’dir. O ruh ve nefsin birbirinden farklı anlamlar içerdiğini söylemekle birlikte, rabbânî ve ilâhî latifeyi ifade etmek bağlamında aynı anlama geldiklerini belirtmektedir.<sup>7</sup> Ona göre Kur’an’daki “...kendisine ruhumdan üflediğim zaman”<sup>8</sup> ve “Ey huzura kavuşan nefis (insan)!”<sup>9</sup> ayetlerde Allah’ın Adem’e üflediği ruh ile, itminana ererek Allah’a dönen nefis aynı şeydir. Fârâbî, İbn Sînâ ve Nasîrüddîn-i Tûsî(ö.672-1274) gibi filozoflara göre nefis, bedenini belli bir uygunluk seviyesine geldikten sonra faal akıldan taşıp ona gelen akli bir cevherdir. İnsan nefsi, taşıp geldiği kaynaktan feyiz alması itibarıyla etkilenen, yönetilen bir halde iken duyulur âleme bakan yönü itibarıyla ise bedenleri yöneten durumundadır. Akıllar âleminde feyiz alması insan nefisinin nazari yönünü oluştururken, bedeni yöneterek onu yetkin hale getirmeye çalışması ise onun ameli gücünü göstermektedir. Nefsin bedenle olan bu ilişkisi yüzünden bedenle ilişkisini kesmesi mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte insanın gerçekleri ve kendini müşahade edip hakiki ve ebedi hazlara, mutluluğa erişmesi, akıllar âlemi ile ittisalına, nefsin bedeni ilişkilerden uzak durmasına bağlıdır. Yani ameli akıl nazari aklın kurallarına uyarsa üstün ahlâk, hayvani arzulara meyil ederse kötü ahlâk ortaya çıkar.<sup>10</sup>

İnsanın ilahi emir ve yasaklardan sorumlu tutulmasının nedeni olan nefse, Kur’an-ı Kerîm’de kötülüğü emretme,<sup>11</sup> yaptığı kötülüğü kınama,<sup>12</sup> huzura erme<sup>13</sup> gibi görevler verilmiştir. Aynı zamanda nefis kavramının hayır-şer, iyi-kötü, sevap-günah gibi birbirine zıt konuların öznesi olarak sunulması, nefsin tanımının yapılmasını zorlaştırmıştır. İnsan nefis ile bedenden müteşekkil bir varlık olup, bedene hayatıyet veren nefistir. Nefsin genellikle bölünmez bir şey olduğu kabul edilmekle birlikte, içerdiği zıt anlamlardan

<sup>2</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, “nfs” md; İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, “nfs” md; Râgıb el-İsfahânî, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü Müfredat*, çev. Mustafa Yıldız, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2023), “nfs” md., 973; el-En’âm, 6/93; Âl-i İmrân 3/28, 30; *Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü Halûk Akalın, vd., (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), 1465; Bayram Ali Çetinkaya, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 15-41-67; E. Serdar Çalık, *Türk Ahlak Felsefesi İncelemeleri*, (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2023), 130.

<sup>3</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Kâinatın Yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 77; Ömer Türker, “Nefis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/529-531.

<sup>4</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Nefis, Akıl ve Ruh*, (İstanbul: 1992), 23-31; Türker, Nefis, 529.

<sup>5</sup> H. Ömer Özden-Osman Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2018), 128-131, 161-163.

<sup>6</sup> Türker, “Nefis”, 32/529; H. Ömer Özden, *İbn Sînâ-Descartes Metafizikî*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 81; H. Ömer Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2018), 111-115.

<sup>7</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâü Ulûmid-Dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 3/10-11; Süleyman Uludağ, “Nefis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526-529; Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/187-192; İlhan Kutluer, “Ruh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/193-197.

<sup>8</sup> Sâd 38/72.

<sup>9</sup> el-Fecr 89/27-28.

<sup>10</sup> Hidayet Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, (Bursa: y.y., 2000), 49-53; Türker, “Nefis”, 32/530; Hasan Bulut, “Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, (Bahar 2020/1), 170.

<sup>11</sup> Yûsuf, 12/53; Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 1027.

<sup>12</sup> el-Kiyâmet 75/2.

<sup>13</sup> el-Fecr, 89/27.

dolayı bir bedende üç, dört nefis olduğu kanaatini taşıyan düşünürler de vardır. Kur'an-ı Kerim'de genel olarak biri kendisini beğenmiş, bencil, muhteris insan tipi, diğeri de Allah'ın emirlerine saygı, yarattıklarına şefkat gösteren, yardımlaşan, paylaşımcı, merhametli insan tipolojisi vardır. Kur'an'a göre birinci tür muteber değilken, ikincisi 'imanın huzuruna kavuşmuş insan' "Nefs-i mutmainne" olup örnek türdür. Muteber insan, mutsuzluğa vesile olan iç çatışmalardan arınmış, sıkıntılarında kurtulmuş, başta yaratıcısı olmak üzere, insanlarla, kendisiyle, tabiatla barışık olan insan türünü temsil etmektedir.<sup>14</sup> İşte bu nefse "insandaki bilen ve algılayan latife", "hakiki insan", "insanın kendisi"<sup>15</sup> gibi anlamlar verilmektedir. İnsanın nefisten ibaret olduğunu söyleyen düşünürler, insan nedir? sorusuna verilen cevapları nefis nedir? sorusuna verilen cevaplar olarak kabul etmişlerdir.<sup>16</sup> Mâverdî'ye göre hakiki insanın teşekkülü için nefis-beden uyumunun sağlanması gerekmektedir. Bu yüzden nefsin ıslahı önem arz etmektedir.

### 1. Mâverdî'de Nefsin Edebi

Mâverdî, Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn adlı eserinin birinci bölümünde "Akıl ve Nefis" başlığı altında bir değerlendirmede bulunmuş ve nefis ile hevâ kavramlarını özdeş kabul etmiştir. Ona göre hevâ, her türlü iyiliğe engeldir, akla zıttır, çirkin ahlâkın ortaya çıkmasına ve şer kapılarının açılmasına sebeptir.<sup>17</sup> Hevâyı Allah dışında tapılan bir ilah olarak değerlendiren Mâverdî, Kur'an'da yer alan "*Hevâsını ilahı edineni gördün mü*"<sup>18</sup> ayetini bu düşüncesine delil göstermiştir. Hadîd suresinde yer alan, "*Ancak siz kendi nefsinizi fitneye uğrattınız*"<sup>19</sup> ayetindeki nefis ifadesine şehvet anlamı vermiştir. Düşünür, şehvete itaat etmenin manevi bir hastalık, şehvi arzulara direnmenin ise deva olduğunu<sup>20</sup> savunmaktadır. Nefisler şerre yatkındır, insan ile hakikat arasına girmektedir. En ideal tedavi yöntemi, günah işleyip tövbe etmekten ziyade günahı terk etmektir. Akli sıkı tutunulması gereken bir dost olarak değerlendiren Mâverdî, nefsi ise terk edilmesi gereken bir düşman olarak görmektedir. Çünkü nefsin helake götürmek, yanıltmak ve aldatmak gibi güçlü özellikleri yanında gizli tuzakları, vesveseleri vardır. Gaflete, yıkıcılığa karşı mücadele özelliği olan aklın insana verilmesinin temel sebeplerinden biri nefsin sahip olduğu bu özellikleridir. Mâverdî'nin, aklın iyilik ve kötülüğün meydana gelmesindeki etkisi ve önemi konusunda filozoflarla benzer düşüncede olduğu anlaşılmaktadır.

Nefsin işlenmemiş ve geliştirilmemiş huy ve ahlâk üzerine yaratıldığını söyleyen Mâverdî, bu huyların bazılarını edep kurallarına uygun bulmakla beraber geliştirilmesi ve terbiye edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu erdemli huyların karşısında hevâ ve şehvetin oluşturduğu kötü huylar vardır. Kötü huylarla nasıl mücadele edilmelidir? Düşünür, mücadelenin yollarını aramış ve kendi sistemi içerisinde çözüm üretmiştir. O, bu mücadelenin mihenk taşının akıl olduğunu söylemekle beraber, çözüm için tek başına yeterli olmayacağı kanaatindedir. Çünkü edebî kazanılmasında tecrübenin ve güzel adetlerin etkisi büyüktür. Bu yüzden akıl ile birlikte bireyin eğitime, tecrübeler ve bazı zorlu şartların içinden geçmekle elde edeceği birikime de ihtiyaç vardır. Sadece akıl ile edebe ulaşamayacağını peygamberler üzerinden örneklerle açıklayan Mâverdî, onların ilahi vahye ihtiyaç duymalarını buna delil getirerek "*Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.*"<sup>21</sup> hadisine yer vermiştir. İnsanoğlunun edebe olan ihtiyacı, yeme içmeden daha önemlidir. Çünkü akıl, edep olmadan yetkinliğe erişemez. İnsan, çocukluğunda olduğu gibi yetişkinliğinde de terbiye edilmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda terbiyenin iki yönünden bahsedilebilir. Bunlar, bireyin çocukluğunda anne-babası tarafından verilen terbiye ve kişinin yetişkin olmasıyla kendi kendine edindiği terbiyedir. Çocukluk ve yetişkinlik döneminde kazanılan terbiyede kişinin içinde yetiştiği toplumun yerleşik kabullerinden olan örf ve âdet gibi, eğitim ve ıslahın da çok belirleyici olduğu bilinen ve kabul edilen bir gerçektir. Mâverdî'nin örf ve âdet edebî diye tanımladığı şey, akıl sahibi

<sup>14</sup> Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri, Hayreddin Karaman, vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 5/621-622.

<sup>15</sup> Gazzâlî, 3/10-11.

<sup>16</sup> Uludağ, "Nefis", 32/526-529.

<sup>17</sup> Mâverdî, Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn, thk. Yasin Muhammed Sevvâs, (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2018), 57.

<sup>18</sup> Furkân 43; Câsiye, 23.

<sup>19</sup> Hadîd 14.

<sup>20</sup> Mâverdî, 58.

<sup>21</sup> Muvatta, Hüsnü'l-Huluk, 8; Beyhakî, Sünenü'l-Kübra, 19135.

kişiler ile edep ehlinin ittifakla benimsedikleri söz ve fiillerdir.<sup>22</sup> Üzerinde ittifak edilen söz ve fiiller bağlayıcıdır, geçerli bir mazereti olmaksızın bu edebe aykırı davranan kişinin kınanması gerekir.

Mâverdî bir de eğitim ve ıslah terbiyesinden bahsetmektedir. Burada örf ve adet terbiyesinden farklı olarak ilim erbabının üzerinde ittifak ettiği akli ve nakli deliller söz konusudur. Allah, insanın fitratına doğruyu-yanlışı, iyiyi-kötüyü, günahı-sevabı bilme, anlama, ayırt edebilme, birini veya diğerini seçip özgürce yapabilme gücü ve imkânı vermiştir. Düşünür bu görüşlerine “*Sonra da ona (nefse), kötülük ve takvâ (duyarlılık) kabiliyetini verene ki*”<sup>23</sup> ayetini delil göstermektedir. Mâverdî, “*Nefsimi temize de çıkarmıyorum. Şüphesiz ki Rabbim merhamet etmemiş olsa, o nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder. Şüphesiz ki Rabbim çok bağışlayandır, çok merhametlidir.*”<sup>24</sup> ayetinden hareketle nefse hüsnü zan edilmemesi gerektiğini tavsiye etmektedir. Çünkü şehveti emreden, doğru yola gitmeyi engelleyen nefis, hüsnü zan edildiği takdirde kötü huy ve ahlâkını gizlemiş olacaktır. Nefse hüsnü zan etmek, ahlâkın, erdemlerin zayıflayıp yok olmasına ve kontrolün kaybedilmesine sebep olacaktır. Ayetler birlikte değerlendirildiğinde insanın terbiye ve ahlâk açısından çift kutuplu bir varlık olduğu anlaşılmaktadır. İnsan iyilik ve kötülük yollarından birini seçebilecek güce ve özgürlüğe sahiptir, bu seçimi onu ya kurtulandan ya da kaybedenlerden eyleyecektir. Bu yüzden nefsin hile ve tuzaklarına karşı dikkatli olmak gerekir. Nefsini yöneten insanları da yönetir<sup>25</sup> düşüncesini taşıyan düşünürler olduğu gibi, nefse su-i zan ve hüsn-ü zan konusunda orta yolu öneren düşünürler de bulunmaktadır.<sup>26</sup> Nefsin zalimliğinden ve kötülüğü emretmesinden dolayı ona su-i zan edilmesini, öfke ile davranılmasını savunanlar, nefsi ıslah ve sindirme yolu olarak bu yöntemi seçmişlerdir.<sup>27</sup> Mâverdî, nefsin terbiyesinde eğitim ve ıslah adabının önemine dikkat çekmiş ve epistemolojik bir çözüm önermiştir. Çünkü ona göre bir kimse nefsinin neler gizlediğini ve hangi desiseleri hazırladığını idrak ederse onunla mücadelesi daha tutarlı ve başarılı olur. Zira nefsin istediği şey, aklın ve dinin reddettiği bir şey ise onu yapmaz, nefsin istemediği şey, dinin ve aklın tasvip edip emrettiği bir şey ise onu yerine getirir ve galip olur. Düşünüre göre, kurtuluş ve mutluluk için kişi kendini tanımalı ve bilgi sahibi olmalıdır. Bilgi, insanı her türlü sapkınlıktan, fiili ve fikri kaymadan korur. Bu yüzden de eğitim ve ıslah yöntemini çok önemsemektedir. Mâverdî, eğitim ve ıslahın tatbikatında uyulması gereken bazı adap ve kurallardan bahsetmektedir. Bunların altı tanesini çalışmamızın mahiyeti çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

### 1.1. Gurur ve Kibirden Sakınmak

Kibir, Müslüman düşünürlerin erken dönemlerden itibaren eserlerinde yer verdiği, ahlâk ve tasavvuf kitaplarının önemli konuları arasında yer almaktadır. Onlar, kibrin sebepleri, anlamı, mahiyeti, dinî, ahlâkî ve sosyal zararları üzerinde durarak konuyu değerlendirmiş, önemli tavsiye ve uyarılarda bulunmuşlardır. Sözlüklerde “büyüklük” anlamına gelen kibir, “kişinin kendini üstün görerek diğer insanları aşağılayıcı davranışlarda bulunması”<sup>28</sup> olarak tanımlanmaktadır. Kibre anlam itibariyle yakın olan bazı kavramlar vardır. Bunlar, ucb (kendini beğenme), fahr, tefâhur (övünme), tahkir (başkasını aşağılama), tecebbür (zorbalık), tuğyan (taşkınlık)’tır. Bunlar içerisinden düşünürlerin ahlâk literatürüne aldıkları kavram ise ucbdur. Kibir ile ucb birbirlerinin yerlerine kullanılsa da aralarında fark olduğu bilinmektedir. Kibir, kendini büyük, başkalarını küçük görmek olarak tanımlanırken, ucb kişinin kendisi ve yaptıklarıyla övünmesidir. Ucb’da başkalarını küçümsemek yoktur. Konuşma dilimizde kullandığımız “gurur, gururlanmak” kavramlarına da kendini beğenmek, böbürlenmek anlamı verilmektedir. Gurur, ‘kişinin geçici değerlere aldanıp onlarla avunmasıdır’<sup>29</sup> Kur’an’da kibir ifadesi terim anlamıyla “*Şüphesiz ki kendilerine gelmiş hiçbir delil olmadığı halde Allah’ın ayetleri hakkında mücadele edenler var ya, onların göğüslerinde (kalplerinde), asla ulaşamayacakları bir büyüklük hevesinden başka bir şey yoktur. Sen Allah’a sığın! Şüphesiz ki –O’dur*

<sup>22</sup> Mâverdî, 323-324.

<sup>23</sup> eş-Şems, 8.

<sup>24</sup> Yûsuf, 53.

<sup>25</sup> Mâverdî, 325; Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, (Ankara: 1971), 69-70.

<sup>26</sup> Mâverdî, 325.

<sup>27</sup> Mâverdî, 325.

<sup>28</sup> el-İsfahânî, “kbr” md; İbn Manzur, “kbr” md.

<sup>29</sup> Mustafa Çağrı, “Kibir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/561-562.



*O- duyan; gören.*<sup>30</sup> ayetinde yer almaktadır. Bu tutumun nedeni soyluluk, zenginlik, siyasi-toplumsal statü üstünlüğü gibi etkenlerin beslediği zorbalık, barbarlık ruhudur. Bireysel ve toplumsal ilişkileri doğrudan etkileyen kibri, peygamberimiz, zalimlik belirtisi, cehennemlik insan özelliği, Allah'ın merhametinden mahrum kalma nedeni olarak tanımlamıştır.<sup>31</sup>

Mâverdî, gurur ve kibrin insanın yerilme ve kınanmasına vesile olmasından dolayı, nefsin edebi bahsine gurur ve kibirden sakınmak konusu ile başlamaktadır. Gurur ve kibir, insanı faziletlerden uzaklaştırıp reziletlere yaklaştırdığı için insanlar, kalplerini bunlardan muhafaza etmelidir. Düşünür, bu duyguların hâkim olduğu kalp sahiplerinin terbiye ve ıslah edilmesinin zorluğuna dikkat çekmektedir. Kibirli ve gururlu kişiler, insanlarla iletişim kurma problemi yaşamakta ve bu halleri insanların onlardan nefret etmelerine vesile olmaktadır. Mâverdî'ye göre, makam, mevki, servet, bilgi kibir sebebi olabilmektedir. İnsanların herhangi bir konuda kendilerinden daha yetkin kimseler karşısında, eksiklik ve yetersizliklerini örtmek için olduğundan farklı görünme çabası da sebeplerdendir. Düşünürün tespiti, günümüz insani ilişkileri için de geçerlidir. İnsanın olduğundan farklı görünme çabasının siyasî, ticarî, dinî, psikolojik, sosyolojik pek çok sebebi olabilir. Hâlbuki kendini beğenmek, iyilikleri örter, kötülükleri ortaya çıkarır. Peygamberin *"Ateşin odunu yok etmesi gibi kendini beğenmek de iyilikleri yok eder"*<sup>32</sup> hadisinde dediği gibi gurur, faziletleri değersizleştiren bir tutumdur. Nefsin edebi bölümünde kibir ve gururun sahibine ve topluma verdiği zararları tarihi şahsiyetlerden örneklerle<sup>33</sup> anlatan Mâverdî, kibir ehlinin gerek yaşarken gerekse öldükten sonra dillere ibret olduğunu belirtmiştir. O, erdemli ve şuurdu insanın bu hastalıklı zihin halinden uzak duracağına inanmaktadır. Kibir hiçbir insana yakışmamaktadır, ancak itibarlı, toplum içinde değer verilen kişilere hiç yakışmamaktadır.

Sağlıklı insanî ilişkilerin önünde temel engel olan kibrin sebepleri üzerine değerlendirmelerde bulunan Mâverdî şu tespitlerde bulunmuştur:

- 1- Güç ve kuvveti elinde bulundurmak
- 2- Nüfuzlu olmak
- 3- Emsalleri olan kişilerle az muhatap olmak

Mâverdî'nin kibre sebep olarak gösterdiği unsurların güncelliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Çünkü günümüz sosyal yaşamında belirtilen sebeplerden kaynaklı kibir içeren tutum ve davranışlara şahit olunmakta ve ciddi bir şikâyet konusu oluşturmaktadır. Özellikle güç, kuvvet ve nüfuz sahibi olmak kibirli davranmayı tetiklemektedir. Kalabalıkların önünde yürümek, onlara hitap etmek, halk kitlelerinin üzerinde tesir uyandırabilmek, zihinlerini ve kalplerini şekillendirebilmek kibre vesiledir. Düşünür, peygamberimizin, huzurunda heyecanlanan kişiye hitaben *"Sakin ol! Ben güneşte kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum."*<sup>34</sup> ifadesine dayanarak, kibirli tutum ve davranışlara sebep olabilecek şeylerden uzak durmayı önermektedir. Mâverdî, Hz. Ömer'in halife iken geçmişte halalarının verdiği hurmalarla açlığını giderdiği günleri insanlarla paylaşıp, "nefsinin, kendine halife olması hasebiyle insanların en faziletlisi sensin, senden daha üstün biri mi var?" diyerek kibre sürüklemek istediğini ve sıkıntılı günleri hatırlayarak bu duyguyla mücadele ettiğini örnek göstermektedir.<sup>35</sup> Mâverdî'ye göre, kibri en çok tetikleyen neden, kişinin en yakınlarının övgüde aşırıya kaçıp, ölçüyü tutturamamaları, yaltaklık yapmalarıdır. Günümüz ahlâk problemleri arasında da yer alan bu insan tipolojisinin en belirgin özelliği samimiyetsizliği, faydacı bakışı ve ikiyüzlülüğüdür. Bunlar ikiyüzlülüğü adet haline getirip, kazanç vesilesi yapmaktadırlar. Bu yüzden övgüde ölçülü olup, aşırıya kaçmamak gerekir. Çünkü bir kimseyi övmek bazı bilginlerce onu kesmekle eş değer görülmüştür.<sup>36</sup> İnsanın kendinde olmayan vasıflarla övülmeye izin vermesi, kendisi ile alay edilmesine sebep olmaktadır. Peygamberimiz (s.a.v), insanların birbirini övmesini yasaklamıştır.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Mümin, 56.

<sup>31</sup> Tirmizi, Birr, 61; Buhari, Edeb, 61; Tirmizi, Birr, 71.

<sup>32</sup> Ebû Davûd, Edeb, 44; İbn Mâce, Zühd, 22; *Hadislerle İslâm*, ed. Mehmet Emin Özafşar, vd., (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 3/569.

<sup>33</sup> Mâverdî, 328-329.

<sup>34</sup> İbn Mâce, 3312; Hâkim, 3661.

<sup>35</sup> Mâverdî, 330.

<sup>36</sup> Mâverdî, 331.

<sup>37</sup> Mâverdî, 331.

İnsanın kendinde olmayan özelliklerle övüldüğü halde bunu kabullenip, hoşnut olması kişinin sahte de olsa övülmekten memnun olduğunun göstergesidir. Çünkü düşünürce göre, nefis övülmekten ve övgü dolu sözler işitmekten hoşnuttur. Dalkavukların övmesine ancak cahiller aldanır. Akıllı kişi ise bu yersiz, aşırı övgüler karşısında nefisini kontrol eder ve bu tuzağa düşmez. Yapılan övgüler karşısında nefisini kontrol edemeyen, dalkavukların sahte övgülerine aldanan kişi gerçek başarıya ulaşamaz. Çünkü sahte övgüler, fazilet ve erdemlerin önünde engeldir. Akıllı kişi, bu sahteliğe aldanmayıp faziletli işlerin peşinden koşandır. Mâverdî, bu sahte övgülere itibar edildiğinde övgü sahiplerinin işi iyice abartacaklarını, önemsenip kale alınmadığında ise bu işten vazgeçileceğini ifade etmektedir. Çünkü ahlâkî zeminde çok ayıplamak, çok lanet etmek, övgüde aşırı gitmek, riyakârlık gibi konular hoş karşılanmamış, bu tutum ve davranışlardan uzak durulması tavsiye edilmiştir.<sup>38</sup>

Düşünür, kişinin üç sebepten dolayı kendini övdüğünü söylemektedir. İnsanın bilgi, fazilet gibi kazanımlarının fark edilmediğini veya yeterli ilgiyi görmediğini düşünerek bunu göstermeye çalışması birinci sebeptir. Ahlâka aykırı işlerini saklayabilmek için insanlara dürüst, güvenilir insan imajı vermek, takdir edilme arzusunu karşılamak ikinci sebeptir. Son sebep ise kişinin kendi düşüncelerinin hak ve doğru olduğunu düşünerek, insanların bunu kabullenip gereğini yapma beklentisi içinde olmasıdır. Bu tür insanlar sürekli övülmekten lezzet aldıkları için övgü dolu sözleri duymadıklarında kendi kendilerini överler. Hangi sebeple olursa olsun, kişinin kendini beğenip övmesi bir cehalet göstergesi ve küçük düşürücü bir davranıştır.<sup>39</sup> Kibir ve gurur hastalığından kurtulmanın yolu gerçek ve hakikatin bilgisini elde etmekten geçer. Bu yüzden dalkavukların sahte iltifatlarının yerine gerçekleri söyleyecek sadık dostlarla birlikte olmak gerekir. Akıllı insan, hakikatleri gizleyen, menfaat ve çıkar amaçlı övgülerde bulunanların yerine iyi niyetli, temiz kalpli, iyilikleri de kötülükleri de söyleyen sadık dostlara itibar eder. Çünkü gerçek dostlar hakikati konuşur. Bunun için Mâverdî, *“Mümin müminin aynasıdır. Bir kusurunu gördüğünde onu ıslah eder.”* hadisini zikrederek gerçek dostun nasıl olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Nefsin ıslahı için gerekli olan bir başka erdemde güzel ahlâktır.

## 2.Güzel Ahlâk

Mâverdî'nin nefsin edebi konusunda düşündüğü ikinci şart güzel ahlâktır. İslâm filozoflarının “rûhânî bir tabâbet”<sup>40</sup> olarak gördüğü ahlâkın temel vazifesi nefis hakkında bilgi vermek, nefsi erdemli tutum ve davranışlar sergileyebilecek olgunluğa gelmesi için terbiye etmektir. Çünkü insanın gayesi olan iki dünya saadeti, gerçek mutluluk ancak bu şekilde elde edilebilir. Bunun için de nefsin, düşünme, öfke ve arzu güçleri arasında dengeyi sağlaması gerekmektedir. Bu dengenin sağlanması faziletlerin doğmasına vesile olacaktır. Nefsin ıslahında faziletler önemli bir yere sahiptir. Mâverdî'nin nefsin ıslahı için gerekli gördüğü güzel ahlâk, gerek kutsal metinlerde gerekse filozofların öğretilerinde övülüp tavsiye edilirken, kötü ahlâk yerilmekte ve sakınılması önerilmektedir. Güzel ahlâk, sahibi için bir mutluluk vesilesi, çevresindeki insanlar için de bir güven nedenidir. Hastalık olarak kabul edilen kötü ahlâk ise sahibi için huzursuzluk, sıkıntı, diğer insanlar için ise bela ve musibet sebebidir.<sup>41</sup> Mâverdî, güzel ahlâkın bireysel ve toplumsal pek çok kazanımın sebebi olduğunu söylemektedir. Ahlâkı güzel olan kimsenin dostu çok, düşmanı az olur, zor işleri kolaylıkla halledilir, öfkeli insanlar bile yumuşak davranır, memleketlerin imarı bu tipolojideki insanlarla daha sağlam ve kolay gerçekleştirilir.<sup>42</sup> O, peygamberimizin cennet ehlinin vasıflarını andığı hadisine<sup>43</sup> dayanarak güzel ahlâklı insanı güler yüzlü, tatlı dilli, yumuşak huylu, uyumlu, alçakgönüllü, paylaşma ve yardımlaşmayı seven, kin ve nefretten uzak kişi olarak tanımlamıştır. Mâverdî, güzel ahlâklı insanlarda olması gereken bu niteliklere bir sınır koymayı ihmal etmemiştir. Güzel ahlâklı insan, dinin ve aklın kınayıp reddettiği zaman ve mekânlarda olmamalıdır. Ahlâkı güzel insan, şartlara göre erdemli davranmak adına arkadaş ve dostuna hayır diyebilmeli, erdemli tutum ve davranışından ödün vermemelidir. Çünkü yaltaklık yapmak, ikiyüzlü

<sup>38</sup> Mâverdî, 331.

<sup>39</sup> Mâverdî, 331-332.

<sup>40</sup> Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/10-14.

<sup>41</sup> Mâverdî, 334.

<sup>42</sup> Mâverdî, 334.

<sup>43</sup> Mâverdî, 334.

davranmak, güzel ahlâk sahibi insana yakışmaz. Bu özellikler güvensizlik nedenidir, güvenin olmadığı yerde dostluk ve güzel ahlâktan söz edilemez.<sup>44</sup> İkiyüzlülük asil insan özelliği olamaz.

Mâverdî, güzel ahlâklı insanların faziletlerini ifsat eden bazı hallerden bahsetmektedir. Örneğin, yetki ve makam kaybı ve bunun üzüntüsü, kötü tutum ve davranışlara sebep olabilir. Zenginlik ve fakirlik insanın ahlâkına olumlu olumsuz etki eder, zenginlik insanı şımartırken, fakirlik de insana utanma ve keder verir. Peygamberimizin bir hadisinde yer verdiği gibi fakirlik, ölüm, hastalık<sup>45</sup> insanoğlunun kibrini kırmaktadır. Mâverdî'ye göre üzüntü de insanın aklını giderip, kalbi meşgul eder. Bir çeşit hastalık olan üzüntü, güzel ahlâka zarar vermektedir. Sağlık ve gençlik yaşam sebebidir, bunların kaybı hem bedende hem de insanın nefsinde bazı olumsuzlukların yaşanmasına vesile olur. Bedenin yaşlılık ve hastalıklar yüzünden dinamikliğini ve aktifliğini kaybetmesi gibi insan nefsi de önceden direnip mücadele ettiği olumsuzluklara direnmekte yetersiz kalır. Bu yüzden yaşlılık gibi hastalıklar da ahlâkın bozulmasına sebep olabilmektedir.

### 3.Hayâ

Nefsin ıslahında önemli etkiye sahip bir başka faktör de “hayâdır”. Hayâ, insanların, kınanma endişesiyle kurallara aykırı davranmaktan kaçınması ve bunu sağlayan duygusu için kullanılan ahlâk terimidir. Sözlükte “utanma, çekinme, tövbe, vazgeçiş” gibi anlamlara gelen hayâ, ahlâk terimi olarak ise “nefsin çirkin davranışlardan rahatsız olup onları terk etmesi”, “kötü bir işin yapılmasından veya iyi bir işin terkedilmesinden dolayı insanın yüzünü kızartan sıkıntı”<sup>46</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Türkçemizde hayânın eş anlamlısı olarak kullanılan ve Arapçada “kınama, yergi, onur kırıcı tutum ve davranış”<sup>47</sup> anlamlarına gelen “âr” kavramı vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de hayâ kelimesinin türevleri üç yerde kullanılmaktadır. Bunlardan birinde Hz. Şuayb’ın kızının Hz. Musa ile utanarak konuştuğu<sup>48</sup> anlatılmaktadır. İkincisinde ise bazı Müslümanların Hz. Muhammed’i uygunsuz zamanlarda rahatsız ettikleri ve peygamberimizin hayâsından bunu dile getiremediği anlatılmaktadır.<sup>49</sup> Üçüncüsü ise Kur’ân-ı Kerîm’de arı, sinek, karınca gibi küçük varlıklardan bahsedilmesini eleştiren ve bu durumu fesahatle uygun görmeyen müşriklerin iddialarına cevap olarak Allah’ın gerçeği anlatmak için bu tür misaller vermektense hayâ etmeyeceğini anlatan ayettir.<sup>50</sup> Hayâ kavramı, Allah ve insan için kullanıldığında ayrı anlamlar ihtiva etmektedir. Son ayeti örnek gösteren âlimlere göre, hayâ kul için kullanıldığında “utanma, sıklıma” gibi anlamlar içerirken, Allah hakkında kullanıldığında ise “kötü ve çirkin bir iş yapmayı zatına layık görmeme, daima iyi olanı yapma”<sup>51</sup> şeklinde anlaşılmalıdır. Hayâ, hadislerde de önemli ölçüde ele alınmış ve özellikle “Her dinin bir ahlâkı vardır; İslâm’ın ahlâkı da hayâdır”<sup>52</sup> hadisi tarih boyunca Müslümanların ahlâk anlayışını şekillendiren temel faktörlerden olmuştur. Edebi-ahlâkî, tasavvufî ve bazı felsefî eserlerin temel konusu olan hayâ, filozoflar tarafından, insanın beden ve maddi hazlara aşırı düşkünlükten korunmasını sağlayan iffet erdeminden<sup>53</sup> doğan bir fazilet olarak değerlendirilmiştir.<sup>54</sup> Mâverdî, hayâ erdeminin nefsin ıslahı için zorunlu olduğu düşüncesindedir. Hayâyı hayrın, çirkin söz ve hayâsızlığı ise şerrin belirtisi olarak gören düşünürüne göre, hayâ insanı faziletlere, çirkin söz ve hayâsızlık ise şerre ve reziletlere götürür. O, hayâ duygusunu kötülük ve günahların önünde en büyük engel olarak görmektedir. Çünkü hayâ duygusunu yitirmiş kişiyi kötülüklerden ve günahlardan alıkoyacak bir mani yoktur. Böyle kimseler, nefsinin hoşuna giden şeyleri rahatlıkla yapmaktan çekinmezler. “Eğer utanmıyorsan istediğini yapabilirsin”<sup>55</sup> hadisi de bunu anlatmaktadır. Hayâ, yaşama anlam katar, işleri hayırlı eyler, kabuğun ağacı sağlam tutması gibi insanı hayra teşvik eder. Mâverdî'ye göre hayânın yokluğu, insanı kötülüklerden koruyan en güvenli liman ve en

<sup>44</sup> Mâverdî, 335.

<sup>45</sup> Mâverdî, 337.

<sup>46</sup> el-İsfahânî, “hy” md.

<sup>47</sup> İbn Manzûr, “ayr” md.

<sup>48</sup> Kasas 28/25.

<sup>49</sup> Ahzâb 33/53.

<sup>50</sup> el-Bakara 2/26.

<sup>51</sup> Mustafa Çağrırcı, “Hayâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/554-555.

<sup>52</sup> İbn Mâce, Zühd, 17; el-Muvatta, Hüsnü'l-Hulk, 9.

<sup>53</sup> Mustafa Çağrırcı, “İffet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/506-507.

<sup>54</sup> Çağrırcı, “Hayâ”, 554-555.

<sup>55</sup> Buhârî, Enbiyâ, 54; Ebû Dâvûd, Edeb, 6.

sağlam kalkanın kaybedilmesi anlamına gelmektedir.<sup>56</sup> Hayâ erdemini, Allah'tan, insanlardan ve kendinden utanmak diye üç kategoriye ayıran düşünür, Allah'tan utanmanın en temel belirtisinin O'nun emir ve yasaklarına uymak olduğunu söylemiştir. İnsanın yaşamı boyunca bütün uzuvlarıyla dinî ve ahlâkî hassasiyetleri yüksek düzeyde hissetmesi, haramlardan sakınması, ölümü ve ahiret hesabını düşünerek yaşaması, dünyanın cazibesine aldanmaması Allah'tan hakkıyla utanmanın emarelerindedir. Mâverdi, hayâ duygusunun yokluğunu, insanlığın bozulmasının ana sebebi olarak görmektedir. Ona göre insanın emir ve yasaklar karşısındaki duyarlılığı, hayâ duygusunun kaviliğine bağlıdır. Hayâsı az olanın helal ve haramlar konusunda hassasiyeti de az olacağı için, Allah'ın emirlerine muhalefet etmesi sıradan bir hale gelir.<sup>57</sup> Hayâ duygusu, bireyin ve toplumun hayatında dengeyi, ölçüyü sağlayan etkenlerin başında gelmektedir.

Kişinin insanlardan utanması anlamında hayâ ise aleni bir şekilde çirkin iş yapmaktan ve kötü söz söylemekten sakınmasıdır. İnsanlara eziyet etmek gibi tutum ve davranışlardan uzak durmak, bireyin, aklen, dinen, zararlı ve çirkin kabul edilen iş ve eylemleri, insanların göreceği şekilde yapmaması demektir. Hayâsızlık, (kişinin diğer insanlardan utanmaması anlamında), günümüzde en çok şikâyet edilen konuların başında gelmektedir. Kişinin arkadaşları, çevresindeki insanların davranış biçimleri, vakit geçirdiği mekânlar hayâ duygusunu şekillendiren ve hayâ anlayışının nasıllığını gösteren ölçülerdir. İnsanlardan utanmayan kişide hayır yoktur<sup>58</sup> sözü hayânın bu kısmını anlatan en güzel ifadedir. Kişinin kendinden utanması anlamındaki hayâyâ gelince, bireyin iffetini aleni ve gizli her şartta koruması ve yalnız kaldığında bile haramlardan sakınmasıdır. Bir insanın kendi nefsinden utanıp çirkin söz ve davranışları terk etmesi, başkalarından utandığı için günahattan uzak durmasından daha erdemli bir davranıştır. Şuurlu insan, hayânın bu üç türünü de içselleştirip buna göre davranmalı ve bunun devamlılığını sağlamalıdır.

#### 4.Yumuşak Huyluluk ve Öfke

Mâverdi'nin nefsin ıslahında etkili olduğunu düşündüğü bir başka erdem de yumuşak huyluluktur. Terim olarak "iyi huyluluk, uyumlu, geçimli ve nazik olma, yumuşak davranma" anlamlarına gelen Arapça "rıfk" kelimesi sözlüklerde ise "yumuşak ve yararlı olmak, yardım etmek"<sup>59</sup> diye tanımlanmaktadır. "Arkadaş, dost, nazik ve yumuşak davranan kişi" anlamına gelen "refik" ifadesi de "rıfk" kökünden türemiştir.<sup>60</sup> Yumuşak huyluluk, sağlıklı insan ilişkilerini inşa eden ve devamını sağlayan en temel ahlâkî ilkelerdendir. Kur'ân-ı Kerîm'de rıfk ile yakın anlamlara gelen kelimelerin yer aldığı ayetler incelendiğinde, bu hasletin etkili ve ikna edici bir eğitim, irşat yöntemi olarak benimsendiği anlaşılmaktadır. "*Ona yumuşak söz söyleyin; umulur ki (gerçeği) hatırlar veya saygı duyar!*"<sup>61</sup> Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse peygamberimizin hadislerinde insanlara, hayvanlara yumuşak davranılması takdir edilip övülen bir davranış olarak ele alınmaktadır. Çünkü bu hal ilahi rahmetin bir yansıması, bir eseri olarak kabul edilirken, merhametsizlik, hoşgörüsüzlük ve kabalık ise eğitim, sosyal birlik, toplumsal dayanışma açısından zararlı bir tutum olarak kınanmıştır. Nitekim Kur'an'da yer alan ayet göstermektedir ki kaba, katı yürekli olmak insandan uzaklaşma sebebi iken, merhamet, affedici olmak sevgi ve dostluk nedenidir.<sup>62</sup> Ayetler ve peygamberimizin uygulamaları gösteriyor ki yumuşak huyluluk, insanların eğitiminde ve ikna edilip kazanılmasında, birlik ve yardımlaşmanın aktif hale gelmesinde etkili olan önemli faziletlerdendir. Peygamberimiz, merhamet ve yumuşak huyluluk ile yapılan işin güzelleşeceğini, yumuşak huyluluktan uzak olanın hayırdan uzak kalacağını<sup>63</sup> ifade etmiştir. İslâm ahlâk kaynakları, kabalık, saldırganlık, zorbalık gibi hallerin cahiliye toplumu âdeti ve özelliği olduğunu anlatmaktadır. İslâmî öğretilerde ise yumuşak huyluluk, sabır, af, hilim gibi erdemler takdir edilmekte ve Müslümanı cahiliye insanından ayıran temel vasıflar olarak sunulmaktadır. Yumuşak huyluluk, en etkili problem çözme yöntemlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

<sup>56</sup> Mâverdi, 341.

<sup>57</sup> Mâverdi, 342.

<sup>58</sup> Mâverdi, 343.

<sup>59</sup> İbn Manzur, "rifk"md.; Gazzali, 3/184-185.

<sup>60</sup> Mustafa Çağrı, "rifk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/51-52.

<sup>61</sup> Tâhâ, 44.

<sup>62</sup> Âl-i İmrân, 159.

<sup>63</sup> Çağrı, "Rifk", 51-52.

Çünkü ayet ve hadislerin verdiği ortak mesaj af yolunu tutmak, iyiliği emretmek,<sup>64</sup> seninle ilişkisini kesenle irtibat kurmaktır.<sup>65</sup>

Mâverdi'ye göre yumuşak huyluluk, Allah'ın ve insanların sevgisini kazandırıp, barış içinde yaşamaya katkı sağladığı gibi, bedeninin rahatını, namusunun selametini ve insanlar için övgüyü de temin etmektedir.<sup>66</sup> O, yumuşak davranmayı ve kişinin nefsinin kontrol altına almasını gerektiren on nedenden bahsetmektedir. Bunlar, cahillere merhamet etmek, kazanabileceğini düşünmek, küfretmekten uzak durmak, kötülük yapmayı basit görmek, cevapla karşılık vermekten utanmak, hakaret edenlere karşı erdemli davranmak, hakaretin uzamasına engel olmak amacıyla karşılık vermemek, cevap verilmesi halinde ortaya çıkacak durumdan korkmak, geçmiş günlerdeki iyiliklerin hatırına vefalı olmak, tuzak kurmak ve fırsatını kollamak düşüncesidir.<sup>67</sup> Düşünürün yumuşak davranmanın sebepleri diye belirlediği bu hususların ana fikri, muhatabın bilgi ve kültür düzeyini göz önünde bulundurarak affedici olmak, duygusal değil rasyonel ve mantıklı davranmak, yumuşak huylu değil de öfkeli davranıldığında ortaya çıkacak daha kötü bir durumu hesap edebilmek ve erdemli kimliğin gereğini yapmaktır. Çünkü faziletli insanın yumuşak davranması öfkesinin zirve yaptığı andadır. Zira yumuşak huyluluk, öfkenin hengâmesi altında iken nefsi kontrol edebilmektir.

Nefsin edebinde öfkenin kontrol edilmesinin de önemli bir yeri vardır. Yukarıda da ifade edildiği gibi erdemli insan öfke anında bilinir. Zira her şeyin yolunda olduğu bir durumda insanın hilm sahibi olup olmadığı anlaşılır. Allah'a nispet edilen haberi sıfatlardan biri olan ve sözlüklerde "kızmak, öfkelenmek, kızgınlık, öfke duygusu"<sup>68</sup> gibi anlamlara gelen gazap, rıza ve hilmin karşılığıdır. İntikam almak ve cezalandırmak duygusunu içinde barındıran öfkenin yok edilmesinden ziyade, öfke halinde karar ve hüküm vermektен sakınılması tavsiye edilmektedir. Bir tabip ve ahlâk düşünürü olan Ebû Bekir er-Râzî de öfke halinde iken sağlıklı düşünmenin imkânsızlığına dikkat çekerek böyle bir kişi ile deli arasında fark olmadığını söylemektedir. Adaletin tam olarak yerine gelebilmesi için öfke, kibir ve acizlik gibi hallerden arınmış olmak gerekmektedir.<sup>69</sup> Mâverdi de genel anlayışa uygun olarak kişinin yumuşak huyluluğunun öfke anında belli olacağı düşüncesini kabul etmekle beraber yumuşak davranmak muhatabı ifsat ediyorsa bu gibi durumlarda ölçünün iyi ayarlanması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü affetmek, hoşgörü göstermek erdemli insanların ıslahına sebep olurken, süflî şeylere düşkün, alçak insanları ise ifsat etmektedir. Sefih insanların sesinin kuvvetli çıktığı, bir cahilin, bin tane bilgeye denk olduğu bir toplum zillet içinde demektir. Yumuşak davranmanın ve öfkenin bir sınırının olması, ifrat-tefrit derecesinden uzak durulması ve dengeyi sağlanması erdemli insani ilişkiler için en tutarlı ve kabul edilir yoldur. O yüzden yumuşak huyluluk ve öfke gizlenmeli, muhatap sergilediği eylemin türü ve boyutuna göre yumuşak huyluluk ya da öfke ile karşılaşabileceği duygusunu taşımalıdır.

Mâverdi, aşırı öfkenin çok hataya sebep olacağını ve bununda insanı hem Allah'tan hem de insanlardan uzaklaştıracağını söyleyerek, öfkenin kontrolü için şunları önermiştir. Öfke anında Allah'ı hatırlamak en etkili çözümlerdendir. Çünkü O'nu hatırlamak saygı ve korkuyu, korku da itaati gerektirir ve böylece kişi ilahi terbiye altına girer. Bu bilinç ile birlikte öfke ve kızgınlık kaybolup gider ve nefis kontrol edilir. Mâverdi bu çözüm önerisini Kur'an'dan ayetlerle,<sup>70</sup> Tevrat'ta yer alan ifadelerle ve tarihi şahsiyetlerin görüşlerinden örneklerle<sup>71</sup> desteklemeye çalışmaktadır. O, ölümü çokça hatırlamanın da öfke kontrolünde önemli bir paya sahip olduğu kanaatindedir. Öfke kontrolü için düşünürün ikinci çözüm önerisi ise Farisilere ait "Ayakta duran kimse öfkelenmiş otursun, oturan da ayağa kalksın"<sup>72</sup> sözünün gereği olarak kişinin halini veya mekânını değiştirmesidir. Üçüncü öneri ise kişinin öfke sonunda yaşayacağı pişmanlık ve intikam yüzünden

<sup>64</sup> A'râf, 199.

<sup>65</sup> Mâverdi, 345.

<sup>66</sup> Mâverdi, 346.

<sup>67</sup> Mâverdi, 346-351.

<sup>68</sup> el-İsfahânî, "ğdb", md.; Mustafa Çağrıncı, "Gazap", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/436-437; İlyas Üzümlü, "Gazap", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/434-435

<sup>69</sup> Ebu Bekir er-Razi, *Resail Felsefiyye*, nşr. P. Kraus, (Kahire, 1939), 55-56.

<sup>70</sup> Kehf, 24; A'râf, 200.

<sup>71</sup> Mâverdi, 354-355.

<sup>72</sup> Mâverdi, 355.

kınanacağını hatırlamasıdır. Öfke anında yaşanan fevri olayların insanı özür dilemek zorunda bırakacağı gerçeğinin de sakinleşmek için bir sebep olduğu söylenebilir.<sup>73</sup> Mâverdî'nin öfkenin sakinleşmesine vesile olacak diye önerdiği bir diğer husus ise uhrevi ödül ve cezanın yaptırım gücüdür. Ona göre kişi affetmenin sevabını ve ulvi bir davranış türü olduğunu düşünerek hareket etmeli ve öfkesine hâkim olmalıdır. Mâverdî, gücü yettiği halde affetmenin ve öfke anında hak dairesinin dışına çıkmamanın imanın olgunluğuna işaret olduğunu söylemiş, konuyu Kur'ân'dan ayet ve hadisler ile desteklemiştir.<sup>74</sup> Mâverdî, son olarak duygusal ve toplumsal yönü güçlü olan bir çözüm önermektedir. İnsan, sevmeyi, saygı duyulmayı isteyen ve bununla mutlu olan bir varlıktır. Kimse çevresinden gördüğü ilgiyi kaybetmek istemez. Düşünürce göre birey, o anda öfkesine yenilip, aşırı tavırlar sergiler ve olumsuzluklara sebep olursa, çevresinden gördüğü muhabbeti ve kendisine gösterilen sevgi-saygıyı kaybedeceğini düşünmelidir. Bu düşünce öfkeyi mağlup edecektir.<sup>75</sup> İntikam almak, hemen ceza vermek, öldürmek erdemli ve olgun insanların vasfı değildir. Öldürerek, ceza vererek, intikam alarak zafer elde etmek güçlü olan herkesin yapabileceği bir davranış iken, affederek zafer kazanmak erdemli ruhlara mahsus bir özelliktir.

### 5. Doğruluk ve Yalancılık

Doğruluk (sıdk), niyette dürüstlüğü, söz ve davranışların doğru ve gerçeğe uygunluğunu anlatan bir ahlâk terimidir. Sözlüklerde “vakıya uygun hüküm ifade eden söz, yalanın karşıtı”<sup>76</sup> olarak tanımlanmaktadır. Sözün hem objektif gerçeğe hem de söz sahibinin zihninde var olan bilgiye uygunluğu olarak da anlaşılan doğruluk, İslâmî kaynaklarda ise “hakikati konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak, verilen sözde durmak, güvenilirlik, dürüstlük”<sup>77</sup> olarak anlandırılmaktadır. Bazı düşünürler doğruluğu evrenin varlık sebeplerinden biri kabul eder ve doğruluğun yokluğunda sistemin çökeceğini, evrendeki düzenin yok olacağını ifade ederler.<sup>78</sup> Çünkü doğruluk hakikatin ifade edilmesi, bütün iyi ve güzel şeylerin temeli, peygamberliğin dayanağı, takvanın meyvesi olarak değerlendirilir.

Doğruluk ve yalancılık konusunu birlikte değerlendiren Mâverdî, doğruluğun kazanımlarından, yalancılığın ise zararlarından söz etmektedir. Düşünür, doğruluğu “bir şeyi olduğu gibi haber vermek”<sup>79</sup>, yalanı ise “bir şeyi olduğundan farklı anlatmak”<sup>80</sup> olarak tanımlamaktadır. Ayet ve hadislerle doğruluğun faziletini, yalanın ise reziletini anlatmaya çalışan Mâverdî, hem yalancılığın hem de doğruluğun pek çok sebebi olduğundan söz emektedir. Yalan ve yalancılık, her türlü şerrin ve kötülüğün kaynağıdır. Mâverdî'ye göre yalancılık beraberinde laf taşımayı, laf taşımak ise buğzu getirir. Buğz ise insanlar arasında oluşan düşmanlığın en temel nedenlerindedir. Düşmanlığın olduğu yerde ise güven ve huzur olmaz. Güven ve huzurun yokluğu birliği, beraberliği, dayanışmayı, yardımlaşmayı yok eder. Toplum ayakta tutan ve terakkisini sağlayan bütün bu değerlerin olmadığı yerde maddi, manevi kalkınma ve başarıdan söz edilemez. Mâverdî, eserinde daha çok doğruluk ve yalancılığın sebepleri üzerinde durmaktadır. Ona göre doğruluğun sebepleri asli iken yalanın sebepleri arızidir. Çünkü doğruluğu akıl ve din emrederken, yalancılığı reddetmektedir. Doğruluk insanlara fayda verir ve insanlar kendilerine fayda veren hususlarda daha kolay ittifak edebilirler. Bu yüzden doğru haberin yayılarak tevatür derecesine ulaşması mümkündür. Ancak aynı şey yalan haber için geçerli değildir. Doğruluk insana huzur, yalan ise şüphe verir. Yalancılık lanetlenme nedeni<sup>81</sup> olup bir nevi hırsızlık olarak değerlendirilmiştir. Hırsız insanın malını çalarken, yalancı da insanın aklını çalmaktadır.<sup>82</sup> Doğruluk, sahibine yücelik kazandırır, yalan ise kişiyi zelil kılıp alçaklaştırır.<sup>83</sup>

<sup>73</sup> Mâverdî, 355.

<sup>74</sup> Şûrâ, 40; Mâverdî, 356.

<sup>75</sup> Mâverdî, 356.

<sup>76</sup> İbn Manzûr, “sıdk”, md.

<sup>77</sup> Mustafa Çağrırcı, “Sıdk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/98-100.

<sup>78</sup> Çağrırcı, “Sıdk”, 98-100.

<sup>79</sup> Mâverdî, 359.

<sup>80</sup> Mâverdî, 359.

<sup>81</sup> Âl-i İmrân, 61.

<sup>82</sup> Mâverdî, 358.

<sup>83</sup> Mâverdî, 359.

Mâverdî'ye göre doğruluğun birinci sebebi akıldır. Çünkü aklın yalanı idrak etmek gibi bir özelliği vardır. Akıl güzel olan işleri teşvik ederken, zararlı ve çirkin işlere ise engel olur. Doğruluğu en temel erdem olarak kabul eden din ise doğruluğun ikinci sebebidir. Din, aklın ve vicdanın mahzurlu gördüğü, olumsuz sonuçlar doğurabilecek durumlara bile ruhsat vermemiştir. Bir diğer neden ise mürüvvet (ahlâk)tir. Mâverdî'ye göre mürüvvet, çirkinliği kesin olmayan, şüpheli durumlara bile engel olduğu için çirkinliği ve zararı açık olan işlere şiddetle mani olmakta ve doğruluğa teşvik etmektedir. Doğruluğun son nedeni ise insanların doğru bir fert olarak tanınma istek ve arzusudur. Doğruluğu bilinen bir insanın aleyhinde kimse kötü konuşmaz, genellikle hayır ile anılır. Çünkü doğruluk, müracaat edilecek en sağlam kaynak ve en iyi arkadaştır. İnsanın dilini doğru konuşmaya, hayırlı sözler söylemeye alıştırmasını insanlara tavsiye eden düşünüre göre, dil neye alışırsa onu adet edinir, onu talep eder. Hayır talebinin sonunda ödül, şer talebinin sonunda ise ceza vardır.<sup>84</sup>

Mâverdî, yalancılığın sebeplerini ise şu şekilde tespit etmiştir. Yalancılığın en temel sebebi kişinin muhtemel bir zararı önleme ve herhangi bir işten çıkar sağlama düşüncesidir. Şer olan bir şeyden hayır ve güzellik çıkmayacağı gibi hayır olan bir şeyden de çirkinlik ve kötülük çıkmaz. Bu yüzden geçici menfaat ve çıkarlar için doğruluktan ayrılmamak ve yalana tevessül etmemek gerekir. Yalan ve yalancılık bölünmenin, bozulmanın, kargaşa ve güvensizliğin başta gelen sebepleri arasındadır.<sup>85</sup> Mâverdî'nin adilik olarak nitelediği ikinci sebep ise kişinin sözlerini dinleyenlere hoş gösterme ve beğendirme çabasıdır. Doğruyu söylediğinde muhatap kitle tarafından beğenilmeyeceğini düşünerek yalana başvurmak kötü bir kişilik örneğidir. Üçüncü sebep ise bireyin düşman bellediği kişiden intikam alma düşüncesidir. Kendi yaptığı kötülük ve çirkinlikleri düşmanını küçük düşürüp zelil kılmak niyetiyle ona isnat etmek düşüncesi yalan söylemeye neden olmaktadır. Düşünür, bu gerekçeyi ilk ikisinden daha ahlâksızca bulmaktadır. Çünkü burada hem iftira etmek, hem muhatabı karalamak hem de ona zarar verme düşüncesi vardır. Yalancılığın son sebebi ise sürekli yalan söyleyen kişinin yalanını desteklemek için başka yalanlara ihtiyaç duyması ve yalanın başka yalanlar doğurmasıdır. Böyle bir kişinin yalancılıktan kurtulması zor bir ihtimaldir. Çünkü yaşam tarzı haline gelen bir davranıştan vaz geçmek kolay değildir. Düşünür insanın adet ve alışkanlıklarını onun ikinci tabiatı olarak değerlendirmektedir.<sup>86</sup> Yalanı süte benzeten düşünürler<sup>87</sup>, sütü tadanın onu bırakmasının zor olacağını söylemişlerdir.

Yalancı insanı tanımanın bazı işaretleri olduğundan da bahseden Mâverdî, bunları yalancıda görülen kuşkulu tavırlar, söylenen söze kendiliğinden eklemeler yaparak aktarmak ve bunu normal görmek, söylediği sözden, savunduğu düşünceden hemen vazgeçebilmek, söylediğine itiraz edilip reddedildiğinde, sözünü desteklemek için yeni yalanlara başvurmak diye sınıflandırmıştır. O, başkasını yalancılık ile suçlayan kişinin başkaları tarafından yalancılıkla suçlanmasının kaçınılmaz olduğunu ve başkasına yalancılık lekesi bulaştıran kişinin de aynı akıbetle yüzleşeceğine dikkat çekmiştir. Çünkü yalan insanlar arasında nefret duygusunun uyanmasının en büyük sebeplerindendir. Mâverdî, yalandan daha tehlikeli ve zararlı bazı doğruların varlığından bahsetmektedir. Bunlar gıybet, laf taşıma ve insanların arasını kızıştırmadır. Bunlar, dostluk kurmuş kişilerin arkadaşlığını bozan, yakın insanları uzaklaştıran, sevgi yerine kin ve nefret yerleştiren hallerdir. Mâverdî, hadislere dayanarak laf taşıyanları "insanların en şerlileri"<sup>88</sup>, insanların arasını kızıştırmayı yani jurnalcılığı ise cennete girememeye<sup>89</sup> nedeni olarak değerlendirmiştir. Jurnalcılık, laf taşıma gibi kötü hallerden ve bu alışkanlıkları olan insanlardan uzak durmak ahlâken olgunluk göstergesidir. Gıybet, laf taşıma ve jurnalcılık ahlâklı bir toplum inşasının önündeki en büyük engellerdendir.

### **6.Haset ve Rekabet İçinde Olmak**

Nefsin edebi konusunda Mâverdî'nin önemseydiği ilkelerden biri de haset ve rekabettir. Başkalarının sahip olduğu imkânları kıskanma anlamında bir terim olan haset, insanın hem dini değerlerine hem de

<sup>84</sup> Mâverdî, 359-360.

<sup>85</sup> Mâverdî, 361.

<sup>86</sup> Mâverdî, 362.

<sup>87</sup> Mâverdî, 362.

<sup>88</sup> Mâverdî, 365.

<sup>89</sup> Mâverdî, 366.

kendisine zarar veren, ifsada yol açan yerilmiş huyların başında gelmektedir.<sup>90</sup> Haset, bir insanın, başkalarında olan maddi manevi nimetlerin kendinin olmasını istemesi veya kişinin nimetlerden mahrum kalıp, bunları kaybetmesini arzulaması ve bu niyeti taşımasıdır.<sup>91</sup> Müslüman düşünürler, hasedin tanımı konusunda farklı anlayışlara sahiptir. İslâm ahlâkçılarının çoğu hasedi bir duygu ve temenni olarak tanımlarken, Râgıb el-İsfahânî(ö.V.-XI.), bu istek ve niyetin gerçekleşmesi için gösterilen fiili gayret ve uğraşları da hasedin tanımı içine katmaktadır.<sup>92</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de hasetle ilgili ayetlerin içeriğine bakınca kıskançlığın, birinin varlığından ve başarısından duyulan rahatsızlık gibi duygu ve niyete dayalı bir özellik olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin haset, el-Bakara 2/109 numaralı ayette kitap ehlinin hakikate karşı kıskançlığını ifade ederken, en-Nisâ 4/54 ayetinde başkasına verilen nimet ve başarılarından duyulan rahatsızlığı anlatmaktadır. Felak suresinde yer alan “*Kıskançlık duyduğunda kıskancın şerrinden*”<sup>93</sup> ayetinde ise haset, insanın tabiatında var olan ve onu suçsuz, mazlum insanlara zarar vermesi için kötülüğe sevk eden bir duygu olarak tanımlanmıştır. Başkalarında olan nimeti görmekten rahatsızlık duymak, insanın ruhuna zarar veren bir haldir ve bu durum dinî ve dünyevî huzurun önünde engeldir.<sup>94</sup> İslâm ahlâk kaynaklarında başlıca kötülükler arasında gösterilen haset duygusu bir çeşit ruh hastalığı<sup>95</sup> olarak kabul edilmiştir. Bencilliği içinde barındıran bu duygu insanı bunalıma sürüklemektedir. Hadislerde haset ile ilgili sert açıklamalara rastlanmaktadır. “*İnsanın kalbinde, haset ve iman bir arada olamaz*”<sup>96</sup>, “*Ateş odunu nasıl yakıp kül ederse, haset de iyilik ve hayırları yok eder*”<sup>97</sup> hadisleri buna örnektir. Haset kişisel huzursuzluk ile beraber toplumsal problemlere de yol açan ahlâkî bir kusurdur. Bu bağlamda “*Birbirinize haset etmeyin*”<sup>98</sup> uyarısı toplumsal yönü güçlü olan bir nasihattir.

Hadislerde hasedin “gıpta” manasında da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Allah’ın verdiği ilim ve malı O’nun razı olacağı yolda ve işlerde kullanan iki sınıf insana haset (gıpta) edilebileceğini<sup>99</sup> söyleyen hadis bunlardan birisidir. Burada haset, “imrenme, iyilikte yarışmak” anlamında kullanılmıştır. İslâm ahlâkçıları hasedin nedenleri üzerinde araştırma yapmışlar ve bunun daha çok aralarında siyasî, içtimâî, meslekî, iktisadî, ilmî rekabetin olduğu insanlarda ortaya çıktığını gözlemlemişlerdir. İslâm ahlâkçılarına göre insanlar, başkalarının sahip olduğu maddi, manevi nimet ve faziletlere karşı üç türlü tepki vermektedirler. Birincisi haset diye tanımladığımız, başkalarının sahip olduğu maddi, manevi nimetten mahrum kalmalarını istemektir. İkincisi kötü niyet taşımadan, çekememezlik etmeden aynı nimete kendisinin de sahip olmasını istemek yani gıpta, üçüncüsü ise başkalarında var olan nimetlere kendisinin de ulaşabilmesi için gereken fiili gayreti göstermek ve olumlu bir rekabet içine girmek ki buna da “münâfese”<sup>100</sup> denilmektedir. İslâm ahlâkçıları, hasedin sosyolojik-psikolojik zararlarını değerlendirmiş ve onun uzak durulması gereken şeytani bir tutum ve huy olduğuna karar vermişlerdir. Bu duruma çözüm arayan düşünürler, öncelikle hasede sebep olan etkenlerin tespit edilmesini önermişlerdir. Hasedin cimrilik ve aşırı hırstan doğan psikolojik bir hastalık<sup>101</sup> olduğunu söyleyen Ebû Bekir er-Râzî’ye göre, onu tetikleyen temel neden, cimrilik ve aşırı ihtirastır. Gazzâlî ve Mâverdî’ye göre ise düşmanlık ve kin gütme, üstünlük duygusu, kibir, böbürlenme, istenen şeylere ulaşamama korkusu, makam ve mevki tutkusu, nefsin kötülük ve çirkinliği hasedi oluşturan temel nedenlerdir.<sup>102</sup> Bir tür ruh hastalığı olan haset, öncelikle sahibini mutsuz etmekte ve ona zarar vermektedir. Filozof Kindî(ö.252-866) de aynı kanaatte olup, hasedin, mutsuzluk ve üzüntü sebebi olduğunu ve ruhu kirlettiğini söylemektedir. Haset, başkalarının zararını istemek duygusu olduğu için bunu kötülük sevgisi olarak değerlendiren Kindî’ye göre kötülüğü seven kişinin kendisi de kötüdür.

<sup>90</sup> Gazali, 3/425-426.

<sup>91</sup> Mustafa Çağrı, “Haset”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/378-380.

<sup>92</sup> el-İsfahânî, “hsd”, md.

<sup>93</sup> Felak, 5

<sup>94</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini ve Kur’ân Dili*, (İstanbul: Şura Yayınları, ts.), sad. M. Nur Çetin, vd., 9/357-358;

<sup>95</sup> *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/722.

<sup>96</sup> Nesâî, Cihâd, 8.

<sup>97</sup> İbn Mâce, Zühhd, 22.

<sup>98</sup> Buhârî, Edep, 57, 58; Müslim, Birr, 24,28.

<sup>99</sup> Müsned 2/9, 36; Buhârî, İlim, 15.

<sup>100</sup> Gazzâlî, 3/429-430-431; Çağrı, “Haset”, 378-380.

<sup>101</sup> Ebu Bekir er-Râzî, *et-Tıbbü’r-Rûhânî*, nşr. P.Kraus, Resâ’il Felsefiyye İçinde, (Kahire: 1939), 48.

<sup>102</sup> Mâverdî, 369; Gazzâlî, 3/432-433-434-4345-436.



Dostlarının mutsuzluğunu, maddi-manevi zarara uğramasını ve kötülüğünü isteyen ve buna sevinen kişi ise insanların en kötüsüdür.<sup>103</sup> Râzî, hasedin insanın bedenine ve ruhuna zarar verip tahribata sebep olduğu gibi, zihni, akli ve fiili işlevleri de verimsizleştirdiğini<sup>104</sup> öne sürmektedir.

İslâm ahlâk düşünürleri haset hastalığının tedavisi var mı? varsa tedavisi nedir? gibi sorulara da cevap aramıştır. Ahlâk ile ilgili kaynaklarda hasedin tedavisi için ilim ve amel şeklinde iki ilaç önerilmiştir. İlim sayesinde kişi hastalığın sebebini, mahiyetini ve zararlarını öğrenir. Amel ise kişinin hasedi doğuran sebepleri ortadan kaldıracak, zararını önleyecek veya azalmasını sağlayacak tutum ve davranış sergilemesini sağlar. İnsan tabiatının derinliklerine kök salmış böyle bir duygunun sökülüp atılması mümkün olmadığına göre yapılması gereken şey, bu duygunun tesirinde kalmadan aklın, vicdanın ve dinin önerileri doğrultusunda hareket etmektir. Haset duygusuyla mücadele edebilmenin bir başka yöntemi de özeleştiri yapabilmektir. Kendini eleştirebilme başarısı gösterildiğinde haset duygusunun önüne büyük bir set çekilmiş olacaktır. Kişinin çeşitli zaafı sonucunda ortaya çıkan kendini küçük görme düşüncesini değiştirmek için zayıf noktalarının güçlendirilmesi yoluna gidilmelidir. Bunun için gerekli eğitimler ile birey desteklenmeli ve zayıf yönleri güçlendirilmelidir. Hasetçinin şerrinden korunmak için neler yapılabilir? konusu da ahlâk düşünürleri tarafından değerlendirilmiş ve bazı önerilerde bulunulmuştur. Bunların büyük çoğunluğunun temelini Kur'ân ayetleri oluşturmaktadır. Bunlar, hasetçinin şerrinden Allah'a sığınmak, takvaya yönelmek, sabırlı olmak, hasetçiyi ve yaptıklarını düşünce dünyamızdan uzak tutmak, ikramda bulunarak ve iyilik yaparak onların hırsını minimize etmek, onunla çatışmaktan ve ceza vermekten sakınmaktır. Bu önerilere eklenmesi gereken etkili ve önemli bir başka ilke de madden-manen kıskanılacak durumda olan kişilerin davranışlarına azami özen göstermeleridir. Harcama yaparken kendilerinden daha kötü durumda olan kişilerin kıskançlık duygularını tahrik edecek tutum ve davranışlardan, gösteriş içeren hallerden uzak durmalarıdır.<sup>105</sup> Dini hassasiyeti olan, akıllı ve erdemli insana böyle davranmak yakışır.

Mâverdî, haset duygusu ile rekabet hissini aynı şey olmadığına dikkat çekerek, bazı insanların bu konuda yanlışlığı ileri sürmektedir. Rekabet, kötü niyet beslemeden ve zarar vermeden faziletli insanlara benzemektir. Hasette ise zarar verme isteği vardır. Mâverdî rekabet ile haset arasındaki farkı ortaya koyarken önemli bir ayrıma dikkat çekmektedir. Ona göre haset duygusuna sahip kimsenin amacı fazilet sahibi olmak değildir, erdemli insanların faziletlerini yok etmektir. Rekabet ise faziletli bir iştir, çünkü burada erdemli insanların örnek alınmasıyla hayırlı işlerin ortaya çıkması söz konusudur. Rekabetin gerek bireyin gerekse toplumun maddi-manevi kalkınmasına pek çok fayda getirmesi söz konusu iken, haset insanı ruhen ve bedenen hasta etmektedir. İnsanların yaşadıkları toplum içinde itibarsız hale gelmesine, nefret edilmesine ve düşman kazanmasına vesile olmaktadır. Hasedin çaresinin olmadığını ifade eden düşünür hasetten ve haset edenlerden uzak durmayı tavsiye etmektedir.

### Sonuç

İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve onu özel kılan en temel özellikleri akıl, irade ve sorumluluk sahibi olmasıdır. İnsanın yaşamı süresince temel hedefleri arasında yer alan dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmesinde aklını, iradesini ve sorumluluğunu doğru kullanmasının çok önemli katkısı vardır. Mâverdî, bu üç temel özelliğin özellikle insanın karşılaştığı olumsuz hadiseler karşısında aktif bir şekilde devreye girmesini nefsin ıslahı için zorunlu görmektedir. Düşünürün olumsuzluklar karşısında insanın nasıl bir tavır takınması gerektiği konusundaki yöntemi zaman üstü bir özellik taşımaktadır. Ona göre insan, kötülüğe misliyle cevap verdiğinde, ya da af yolunu seçtiğinde sonrasında yaşanacak olayları düşünerek hareket etmelidir. Eğer misliyle cevap daha kötü olayların olmasına vesile olacaksa bundan vazgeçilmelidir, af yolu seçildiğinde muhatap bunu bir zayıflık alameti olarak görüyorsa buna da dikkat edilmeli ve denge sağlanmalıdır. Mâverdî, nefsin edebi meselesini detaylı bir şekilde değerlendirmiş bireysel ve toplumsal yaşama olumsuz etkileri olabilecek tutum ve davranışları tespit etmiştir. Nefsin ıslahında aklın, iradenin, bilgi ve hikmetin, vahyin kılavuzluğunun önemine ve gerekliliğine dikkat çekerek sebep merkezli bir değerlendirmede bulunmuştur. Düşünür, bireysel ve toplumsal ifsada yol açabilecek davranışların

<sup>103</sup> Kindî, *el-Hile li Def'il-Ahzân*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Resâ'il Felsefiyye içinde, (Beyrut: 1983), 17-18; Mâverdî, 367-368.

<sup>104</sup> Râzî, *et-Tıbbü'r-Rûhânî*, 51-52.

<sup>105</sup> Mâverdî, 370-371-372.

sebeplerini araştırmış ve çözümü sebepleri azaltmak, mümkünse ortadan kaldırmakta (bazılarının yok edilmesini mümkün görmemektedir) bulmuştur. Nefsin aşırı arzu ve ihtirasları sonucunda kibir, gurur, yalan, haset, gazap, kabalık gibi insan yaşamını zorlaştıran, birlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma gibi erdemleri yok eden davranışlar ortaya çıkmaktadır. Mâverdî, bireysel ve toplumsal birlikteliğe zarar veren, mutluluğun önünde engel oluşturan bu reziletlerle doğruluk, yumuşak huyluluk, hayâ, güzel ahlâk, rekabet, sabır, samimiyet, hoşgörü ve mütevazılık gibi erdemlerle mücadele edilebileceğini ifade etmektedir. Düşünürün problemi ortaya koyarken çözümünü de tespit edip yol göstermesi örnek alınacak bir başka özelliğidir. Nefsin ıslahında ve insanların zayıf yönlerinin güçlendirilmesinde eğitime yer vermesi ve sorunların çözümünde eğitime duyulan ihtiyaçtan söz etmesi de onun eğitimin merkezde olduğu bir ıslah anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Mâverdî'nin nefsin edebi başlığı altında incelediği problemler ve önerdiği çözüm şekilleri genel olarak her zaman ve zeminde güncelliğini koruyacak yaklaşımlardır. Dini, mezhebi, siyasi görüşü, etnik kökeni, yaşadığı coğrafyası fark etmeksizin bilinçli, vicdan ve akıl sahibi her birey yalan, haset, öfke, kıskançlık, iftira, insanların arasını bozmak, kibir gibi alışkanlık ve davranışların bireye ve topluma fayda getirmeyeceği kanaatini taşımaktadır. Doğruluk, kibarlık, erdeme dayalı rekabet duygusu, merhamet ve hoş görü ise toplumsal ve evrensel mutluluğun inşasında etkili ilkeler arasındadır.

## Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, 1-6.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-Kübra*, Beyrut: 1355, 1-11.
- Buharî, Muhammed b. İsmail. *es-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1992, 1-8.
- Bulut, Hasan. "Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, Bahar 2020/1, 165-188.
- Çağrı, Mustafa. "Edebü'd-Dünyâ ved-Dîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/406-408.
- Çağrı, Mustafa. "Haset", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 16/378-380.
- Çağrı, Mustafa. "Sıdk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 37/98-100.
- Çağrı, Mustafa. "Gazap", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 13/436-437.
- Çağrı, Mustafa. "rıfk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35/51-52.
- Çağrı, Mustafa. "İffet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 21/506-507.
- Çağrı, Mustafa. "Hayâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 16/554-555.
- Çağrı, Mustafa. "Kibir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2022, 25/561-562.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 2/10-14.
- Çalık, E. Serdar. *Türk Ahlak Felsefesi İncelemeleri*, İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2023.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Durusoy, Ali *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Kâinattaki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, İstanbul: 1992.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî. *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, 1-4.
- el-İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredâtü Elfâzi'l-Kurân*, nşr. Safvân Adnân Dâvudî, Dımaşk/Beyrut: y.y. 1992.
- el-İsfahânî, Râgıb. *Kur'ân Kavramları Sözlüğü Müfredat*, çev. Mustafa Yıldız, İstanbul: Çıra Yayınları, 2023.
- el-Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, thk. Yasin Muhammed Sevvas, Dımaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2018.
- er-Razi, Ebu Bekir. *Resail Felsefiyye*, nşr. P. Kraus, Kahire, 1939.
- er-Râzî, Ebu Bekir. *et-Tıbbü'r-Rûhânî*, nşr. P.Kraus, Resâ'il Felsefiyye İçinde, Kahire: 1939.
- Hadislerle İslâm*, ed. Mehmet Emin Özafşar, vd., İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Hâkim, en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'i İlmiyye, 1990, 1-4.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992. 1-2.
- İmam Gazzâlî, *İhyâu Ulûmid-Dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974. 1-4.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1990.
- Kallek, Cengiz. "Mâverdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28/180-186.
- Kindî, *el-Hîle li Def'il-Ahzân*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Resâ'il Felsefiyye içinde, Beyrut: 1983.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Hayreddin Karaman, vd., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008, 1-5.
- Kutluer, İlhan. "Ruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2018, 35/193-197.
- Kuyanay, Mehmet. , *İbnü'l-Mukaffâ Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, Ankara: Otto Yayınları, 2021.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta*, İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1992, 1-2.
- Müslim, Müslim b. Haccac el Kuşeyrî. *es-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, 1-3.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, 1-8.
- Özden, H. Ömer-Elmalı Osman. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2018.
- Özden, H. Ömer. *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2018.
- Özden, H. Ömer. *İbn Sînâ-Descartes Metafizigi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 81.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa: y.y., 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, 1-5.
- Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü Halûk Akalın, vd., Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.
- Türker, Ömer. "Nefis", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/529-531.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/526-529.

Ulaş, Sarp Erk. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Ülken, Hilmi Ziya. *Aşk Ahlâkı*, Ankara: 1971.

Üzüm, İlyas. "Gazap", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 13/434-435.

Yavuz, Yusuf Şevki "Ruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2018, 35/187-192.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dîni ve Kur'ân Dili*, sad. M. Nur Çetin, vd., İstanbul: Şura Yayınları, ts., 1-9.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024), 97-115

**Mufaddal ed-Dabbî'nin Mufaddaliyyât Adlı Şiir Antolojisi: Derlenme Süreci ve Kaynaklık Değeri**  
The Anthology of Poems Titled the Mufaddaliyyat by Mufaddal Al-Dabbi:  
Compilation Process and Source Value

**İshak DURMUŞ**

Öğr. Gör. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Lecturer Dr., Inonu University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies, Malatya / Türkiye  
ishak.durmus@inonu.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-7544-2343

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

#### **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Temmuz/July 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

#### **Atıf / Cite as**

Durmuş, İshak. "Mufaddal ed-Dabbî'nin Mufaddaliyyât Adlı Şiir Antolojisi: Derlenme Süreci ve Kaynaklık Değeri". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 97-115.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1516984>

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

#### **Etik Beyan/Ethical Statement**

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

#### **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

#### **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

## The Anthology of Poems Titled The Mufaddaliyyat by Mufaddal Al-Dabbi: Compilation Process and Source Value

**Abstract:** This study examines the compilation process and significance of *Mufaddaliyyat*, one of the key anthologies of ancient Arabic poetry. Compiled by Mufaddal al-Dabbi (d. 178/794), *Mufaddaliyyat* is recognized as the second major poetry anthology after *Mu'allaqat*. The study provides a detailed analysis of its place and importance in Islamic literature, addressing topics like the number of odes and verses, the differing reports about its compiler, its linguistic contributions, transmitters, and commentaries.

When compared to *Mu'allaqat*, *Mufaddaliyyat* stands out for its unique selection and arrangement process within the anthology tradition. The odes, chosen through Mufaddal al-Dabbi's critical selection, enhance the literary value of the anthology and underscore its significance among other poetry collections. However, there are discrepancies about the number of odes and verses within the anthology. These differences reveal the complexity of the compilation process and suggest that changes occurred over time.

The compilation of *Mufaddaliyyat* involves various narratives about the methods followed and the criteria for selecting the poems. Some reports indicate that Mufaddal al-Dabbi selected 80 odes for educational purposes for Caliph al-Mahdi (d. 169/785), with this number later increasing to 128. Another narrative suggests that Ibrahim ibn Abdullah (d. 145/763) played a significant role in the anthology's compilation, and that the odes he selected were later utilized by Mufaddal al-Dabbi. These differences highlight the complexity of the compilation process and reflect varying viewpoints.

*Mufaddaliyyat* is of great importance due to its status as a primary source for the odes it contains, with verses from these odes being used as references in various classical works. The anthology is a significant text in Arabic literature, presenting itself as a crucial literary resource in Islamic literature through its literary value and linguistic contributions. The verses contained in the anthology have been used as evidence in many foundational sources, reinforcing the anthology's reliability and value as a reference.

Various studies have examined the linguistic features, themes, and literary styles of the poets in the anthology. This study, however, uses descriptive content analysis to present and explain the accounts of the compilation process directly from primary sources. The differing accounts and perspectives about the anthology's compiler are thoroughly analyzed, evaluating the accuracy and reliability of these reports. Furthermore, statistics regarding the use of verses from the anthology in various classical works are provided to emphasize its importance in the fields of Arabic language, literature, and Islamic studies. The research aims to offer a comprehensive understanding of *Mufaddaliyyat*, enabling a broader perspective on its place in Arabic literature. Thus, the study is expected to contribute to the recognition and understanding of *Mufaddaliyyat* among wider audiences and to serve as a guide for future research on the anthology.

In conclusion, *Mufaddaliyyat* holds a significant place in Islamic literature as one of the major poetry anthologies of classical Arabic literature. Compiled after *Mu'allaqat*, *Mufaddaliyyat* consists of poems selected by the compiler himself and was prepared using a method not previously tried in Arabic literature. While *Mu'allaqat* can be considered the first poetry anthology in classical Arabic literature, the tradition of poetry anthologies truly began with *Mufaddaliyyat*. There are varying opinions in the sources about whether all or only a portion of the odes in *Mufaddaliyyat* were selected by Mufaddal al-Dabbi. However, when considering the most reliable report, the commentary by Al-Anbari, it is understood that Mufaddal al-Dabbi was indeed the compiler. Regardless of who the compiler may be, the use of the verses in *Mufaddaliyyat* as evidence in many significant works in Islamic literature underscores the anthology's high value and reliability as a source.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Anthology, Poetry, Mufaddal al-Dabbî, Mufaddaliyyat.

### **Mufaddal ed-Dabbî'nin Mufaddaliyyât Adlı Şiir Antolojisi: Derlenme Süreci Ve Kaynaklık Değeri\***

**Öz:** Bu çalışma, kadim Arap şiirinin önemli antolojilerinden biri olan *Mufaddaliyyât*'ın derlenme süreci ve kaynaklık değerini ele almaktadır. *Mufaddaliyyât*, Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794) tarafından derlenen ve *Muallakât*'tan sonra oluşturulan ikinci büyük şiir antolojisi olarak bilinmektedir. Çalışmada antolojinin kaside ve beyitlerinin sayısı, derleyicisi hakkındaki rivayetler ve ihtilaflar, dil bilimsel katkıları, ravileri ve şerhleri gibi başlıklarla eserin İslam literatüründeki yeri ve önemi detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu antoloji, Arap edebiyatının önemli metinleri arasında yer almakta ve edebi değerinin yanı sıra dil bilimine de önemli katkılar sunmaktadır.

*Mufaddaliyyât*'ın derlenme sürecine dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler, antolojinin derleyicisi olan Mufaddal ed-Dabbî'nin nasıl bir yöntem izlediğine dair farklı görüşler sunmaktadır. *Mufaddaliyyât*'ın antoloji geleneği içerisindeki yeri, *Muallakât* ile karşılaştırıldığında, kendine özgü seçim ve düzenleme süreciyle dikkat çekmektedir. Mufaddal ed-Dabbî'nin eleştirel süzgecinden geçerek seçilen kasideler, antolojinin edebi değerini ve şiir antolojileri arasındaki önemini arttırmaktadır. Ancak, antolojinin içerisindeki kasidelerin ve beyitlerin sayısı üzerine farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu farklılıklar, antolojinin derlenme sürecinin ne kadar karmaşık olduğunu ve zamanla değişikliklere uğradığını göstermektedir.

Genel olarak, *Mufaddaliyyât*'ın derlenme süreci, antolojinin oluşturulmasında izlenen yöntem ve seçilen şiirlerin kriterleri hakkında farklı rivayetler aktarılmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmı, Mufaddal ed-Dabbî'nin Halife Mehdî-Billâh (ö. 169/785) için eğitim amacıyla 80 kaside seçtiğini ve bu kasidelerin zamanla 128'e çıkarıldığını belirtirken diğer bir kısmı antolojinin derlenmesinde İbrahim b. Abdullah'ın (ö. 145/763) önemli bir rol oynadığını ve onun seçtiği kasidelerin Mufaddal ed-Dabbî tarafından kullanıldığını iddia etmektedir. Bu farklılıklar, antolojinin derlenme sürecinin karmaşıklığını ve farklı bakış açılarını yansıtmaktadır. Rivayetler arasındaki bu çeşitlilik, antolojinin tarihi gelişimini ve çeşitli dönemlerde nasıl algılandığını anlamak açısından önemli görülmektedir.

*Mufaddaliyyât*, içerdiği kasidelerin birincil kaynağı olması ve bu kasidelerdeki beyitlerin çeşitli klasik eserlerde şevâhid olarak kullanılması nedeniyle büyük bir öneme sahiptir. Antoloji, Arap edebiyatının önemli metinleri arasında yer almakta ve edebi değerinin yanı sıra dil bilimsel katkıları ile de İslam literatürüne önemli bir edebiyat malzemesi olarak kendini göstermektedir. Antolojide yer alan beyitler, birçok temel kaynakta istişhâd için kullanılmış olup, bu durum antolojinin güvenilirliğini ve kaynaklık değerini pekiştirmektedir.

*Mufaddaliyyât*, çeşitli araştırmalarda antolojinin içerdiği şiirlerin dilsel özellikleri, kullanılan temalar ve şairlerin edebi üslupları gibi unsurlar üzerinden incelenmiştir. Bu çalışmada ise, *Mufaddaliyyât*'ın derlenme sürecine dair rivayetler betimsel içerik analizi yöntemiyle birincil kaynaklardan doğrudan aktarılmış ve açıklanmıştır. Antolojinin derleyicisi hakkındaki çeşitli rivayetler ve görüşler detaylı bir şekilde incelenerek, bu rivayetlerin doğruluğu ve güvenilirliği değerlendirilmiştir. Ayrıca, antolojideki beyitlerin çeşitli klasik eserlerdeki kullanım istatistikleri sunularak eserin Arap dili ve edebiyatı ve Temel İslam Bilimleri alanlarındaki önemi vurgulanmıştır. Araştırma *Mufaddaliyyât*'ın kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına olanak tanıyarak, Arap edebiyatındaki yerini daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Böylece çalışmanın, *Mufaddaliyyât*'ı daha geniş kitlelerce tanınmasına ve anlaşılmasına katkı sağlaması ve üzerine yapılacak yeni çalışmalar için yol gösterici olması umulmaktadır.

Sonuç olarak *Mufaddaliyyât*, klasik Arap edebiyatının önemli şiir antolojilerinden biri olarak İslam literatüründe büyük bir öneme sahiptir. *Muallakât*'tan sonra derlenen ikinci şiir antolojisi olan

\* Bu makale, İshak Durmuş'un Klasik Arap Edebiyatının İlk Şiir Antolojisi Örneklerinden Mufaddaliyyât (2024) adlı doktora tezinin ikinci bölümü esas alınarak hazırlanmıştır. This article is based on the second chapter of İshak Durmuş's doctoral dissertation titled Mufaddaliyyat, One of the First Poetry Anthologies of Classical Arabic Literature (2024).

*Mufaddâliyyât* derleyicisinin bizzat seçtiği şiirlerden oluşmaktadır ve Arap edebiyatında daha önce denenmemiş bir yöntemle hazırlanmıştır. Bu bağlamda, klasik Arap edebiyatında ilk şiir antolojisinin *Muallakât* olduğu söylenebilirken, şiir antolojisi geleneğinin *Mufaddâliyyât* ile başladığı ifade edilebilir. Kaynaklarda, *Mufaddâliyyât*'ta yer alan kasidelerin tamamının mı yoksa yalnızca bir bölümünün mü Mufaddal ed-Dabbî tarafından seçildiği konusunda çeşitli ihtilaflar bulunmaktadır. Bununla birlikte, antolojinin en güvenilir rivayeti olarak kabul edilen Enbarî şerhinin mukaddimesi dikkate alındığında, bu kasidelerin derleyicisinin Mufaddal ed-Dabbî olduğunu belirten rivayet ve görüşlerin daha doğru olduğu anlaşılmaktadır. Ancak derleyicisi her kim olursa olsun *Mufaddâliyyât*'ın içerisindeki beyitlerin İslam literatüründeki birçok önemli eserde istişhâd için kullanılması eserin kaynaklık değerinin ve güvenilirliğinin ne derece yüksek olduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Antoloji, Şiir, Mufaddal ed-Dabbî, Mufaddâliyyât.

### Giriş

*Mufaddâliyyât*, genel kaniya göre derleyicisi olarak kabul edilen Mufaddal ed-Dabbî'nin adına nispetle anılan önemli bir şiir antolojisidir. Antoloji geleneğinin ilk örneği olarak her ne kadar *Muallakât* ön plana çıksa da *Mufaddâliyyât*'ı derleyicisinin kendi seçimleri sonucunda oluşturulmuş olması bakımından ilk şiir antolojisi olarak değerlendirmek mümkündür. *Muallakât*, derleyicisi Hammâd er-Râviye'nin (ö. 160/776-77) kendisinden önce oluşan sözlü bir antolojiyi doğru bir şekilde derleyip aktarma gayesiyle ortaya konmuşken, *Mufaddâliyyât* ise Mufaddal ed-Dabbî'nin eleştirel süzgecinden geçmesi dolayısıyla daha belirgin bir seçme ve düzenleme sürecini yansıtmaktadır. Bu bağlamda, *Mufaddâliyyât*, kendisinden sonraki antolojilere örneklik teşkil etmiş ve bir edebi geleneğin başlatıcısı olmuştur. Bununla birlikte eser içerdiği kasidelerin birincil kaynağı olması ve bu kasidelerdeki beyitlerin şevâhid özelliklerini taşıması nedeniyle büyük bir öneme sahiptir. Nitekim antolojideki beyitler geçmişten günümüze birçok temel kaynakta istişhâd için kullanılmıştır.

Antoloji, içerisinde mukaddimenin bulunmaması nedeniyle derlenen kasidelerin sayısı, gerçek derleyicisi, derlenme amacı ve yöntemi gibi birçok konuda tartışmalara neden olmuştur. Nitekim *Mufaddâliyyât*'ta herhangi bir sistematik düzenleme gözetilmeksizin, sadece şairlerin adları başlık olarak verilmiş ve kasideler bütün beyitleriyle birlikte sunulmuştur. Bütün bu tartışmalar eserin bir edebiyat malzemesi olarak güvenilirliğini sorgulatabilmektedir. Bu bağlamda araştırmada antolojinin derleyicisi hakkındaki rivayet ve görüşler sistematik bir şekilde birincil kaynaklardan doğrudan aktarılmış ve açıklanmıştır. Ayrıca, antolojideki beyitlerin çeşitli klasik eserlerdeki kullanım istatistikleri sunularak eserin Arap dili ve edebiyatı ile Temel İslam Bilimlerindeki önemi ve kaynaklık değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

*Mufaddâliyyât*, *Muallakât*'tan sonra oluşturulan ikinci şiir seçkisi olmasına rağmen Türkiye'de bu konuda yapılan araştırmalar oldukça sınırlıdır. Hüseyin Elmalı'nın *Mufaddâliyyât* başlıklı DİA maddesi<sup>1</sup> dışında, Türkçe literatürde müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Buna ek olarak, Nusreddin Bolelli<sup>2</sup> ve Mehmet Cevat Ergin'in<sup>3</sup> makalelerinde esere ve müellifine dair kısa bilgilere yer verilmiştir.

Klasik Arap edebiyatında *Mufaddâliyyât* için yazılan iki önemli şerh bulunmaktadır. Bunlardan ilki, *Şerhu'l-Mufaddâliyyât* adıyla Kâsım Muhammed el-Enbârî'ye (ö. 305/917) ait olup, ikincisi ise

<sup>1</sup> Bkz. Hüseyin Elmalı, "el-Mufaddâliyyât", TDV İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

<sup>2</sup> Nusreddin Bolelli, "Klasik Dönem Arap Şiirine Dair Önemli Kaynaklar ve Tesbitler II", Şarkiyat Mecmuası 12 (31 Aralık 2010), 10-13.

<sup>3</sup> Bkz. Mehmet Cevat Ergin, "Küfeli Dilci el-Mufaddal ed-Dabbî ve Kitâbu'l-Emsâl'ı", Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD) XVI/32 (2018), 67-88.



*Şerhu İhtiyârâtî'l-Mufaddal* adıyla Hatîb et-Tebrîzî'ye (ö. 502/1109) aittir.<sup>4</sup> Ahfeş el-Asgar (ö. 315/927), ed-Dabbî'nin *Mufaddaliyyât*'ı ile Asmaî'nin (ö. 216/831) *Asmaiyyât* adlı şiir antolojisinde bulunan birçok kasideyi *el-İhtiyâreyn el-Mufaddaliyyât ve'l-Asma'ıyyât* adlı eserinde şerh etmiştir.<sup>5</sup> Bunların dışında, *Mufaddaliyyât*'ın Ebû Ali el-Merzûkî'ye (ö. 421/1030) ait basılı olmayan bir şerhi bulunmaktadır.<sup>6</sup> Modern dönemde Arap dünyasında ise *Mufaddaliyyât* üzerine yapılan çok sayıda akademik çalışma bulunmaktadır.<sup>7</sup>

Yapılan bu araştırmalara bakıldığında, *Mufaddaliyyât* antolojisinin şekil ve içerik olmak üzere iki ana açıdan incelendiği anlaşılmaktadır. Şekilsel incelemeler, kasideleri nahiv, sarf ve belagat ilimlerine göre analiz etmektedir. Bu tür çalışmalar, antolojideki şiirlerin dilbilgisel yapısını, morfolojik özelliklerini ve retorik unsurlarını detaylı bir şekilde ele alarak eserin dilsel ve üslup açısından değerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Öte yandan, içerik incelemeleri bir veya birkaç tema ya da metafor üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu yaklaşım, antolojideki şiirlerin tematik unsurlarını, sembolik anlatımlarını ve şairlerin belirli konular etrafında geliştirdikleri imgeleri inceleyerek, *Mufaddaliyyât*'ın içeriksel zenginliğini ve şairlerin estetik yaklaşımlarını derinlemesine analiz etmektedir.

Bu araştırmanın hedefi ise, *Mufaddaliyyât*'ın edebi bir eser olarak klasik Arap edebiyatında şiir antolojisi geleneğinin başlatıcısı olması bakımından önemini vurgulamak ve bir edebiyat malzemesi olarak derlenme süreci ve kaynaklık değeri ile ilişkili meselelere cevap aramaktır. Araştırma *Mufaddaliyyât*'ın antoloji geleneğindeki öncül rolünü ve edebi miras içerisindeki konumunu belirginleştirirken, aynı zamanda eserin derlenme sürecini ve bu husustaki değerlendirmeleri betimsel içerik analizi yöntemiyle incelemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın, *Mufaddaliyyât*'ın kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına olanak tanıyarak Arap edebiyatındaki yerini daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesini sağlaması amaçlanmaktadır.

### 1. Kaside ve Beyitlerinin Sayısı

*Mufaddâliyyât* içerisindeki kasidelerin sayısı üzerine çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Ebû 'Ubeyd el-Bekrî'ye (ö. 487/1094) göre<sup>8</sup> bu antoloji 120 kaside içermekteyken, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö.

<sup>4</sup> Bkz. Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Divânu'l-Mufaddaliyyât me'a şerh vâfir li Ebî Muhammad el-Kâsım b. Muhammad b. Beşşâr el-Enbârî*, thk. Charles James Lyall (Beyrut: Matbaatu'l-Âbâ el-Yesu'îyîn, 1920); Ebû Zekerıyyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed et-Tebrîzî, *Şerhu ihtiyârâtî'l-Mufaddal*, thk. Fahreddin Kabave (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987).

<sup>5</sup> Bkz. Ebû'l-Mehâsin 'Alî b. Suleymân el-Ahfeşu'l-Eşğâr, *el-İhtiyâreyn*, thk. Fâhru'd-Dîn Kabâve (Beyrut-Suriye: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır-Dâru'l-Fikr, 1420/1999).

<sup>6</sup> Şerh'in yarısına yakın bir bölümü doktora tezi olarak Abdullah b. Nâsır b. Muhammed el-Karnî tarafından, kalan diğer bölümü ise yine doktora tezi olarak kendi danışmanlığında öğrencisi Adil b. Ahmed b. Sâlim Binnâime tarafından tahkik edilmiştir. Bkz. Abdullah b. Nâsır b. Muhammed el-Karnî, *Şerhu'l-Mufaddaliyyât li'l-imâmi'l-'allâmeti'l-habri'l-fehhâme Ebî 'Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî el-müteveffâ senete 421 h: el-kısmu'l-evvel: dirâse ve tahkîk* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1993); Âdil b. Ahmed b. Sâlim Binnâime, *Şerhu'l-Mufaddaliyyât li'l-imâmi'l-'allâmeti'l-habri'l-fehhâme Ebî 'Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî el-müteveffâ senete 421 h: el-kısmu's-Sânî: dirâse ve tahkîk* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2007).

<sup>7</sup> Bkz. Zeyd b. Muhammed b. Gânim el-Cühenî, *es-Sûratu'l-fenniyye fi'l-Mufaddaliyyât enmâduhâ ve mevdûâtuhâ ve masâdiruhâ ve simâtüha'l-fenniyye* (Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1425/2004); Zeyd Mahmud Guneymât, *en-Nüza'tu'l-insâniyye fi'l-Mufaddaliyyât* (Sudan: Nileyn Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002); Muhammed Yusuf Muhammed Yusuf, *el-Hâl fi'l-Mufaddaliyyât: dirâse nahviyye tahliliyye tatbikiyye* (Sudan: Ümmü Derman İslam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009); Haşim Mahmud Haşim Derviş, *eş-Şart fi'l-mufaddaliyyât: dirase nahviyye dilaliyye* (Mısır: Benî Suveyf Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015); Hâzım Muhammed Abulmumin es-Seyyid, *Şi'ru'l-hamâse fi'l-Mufaddaliyyât: dirase mevdüiyye fenniyye* (Mısır: İskenderiye Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016); Muhammed Salah Muhammed Yusuf Derviş, *el-'Udûl fi'l-Mufaddaliyyât: dirase nahviyye dilaliyye* (Mısır: Benha Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018); Muhammed Necîb Sâlih, *el-İstisnâ fi şî'ri'l-Mufaddaliyyât* (Sudan: Nileyn Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Muhammed Sâlih Seyyid, *er-Rabd fi divâni'l-Mufaddaliyyât: dirase lugaviyye* (Mısır: Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Vedâd Kemal İbrahim Useylî, *Muhtârâtü'l-Mufaddal ed-Dabbî: dirâse tahliliyye nakdiyye* (Sudan: Ümmü Derman İslam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007); Rafiuleymen Fazlulmevla Ahmed, *Esâlibu'l-istifhâm fi'l-Mufaddaliyyât* (Sudan: Ümmü Derman İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

<sup>8</sup> 'Abdullâh b. Abdil'azîz Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *Kitâbu zeyli'l-emâlî ve'n-nevâdir* (Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Misriyye, 1344/1926), 130.

356/967) aktardığı bir rivayete göre bu sayı 128'e ulaşmaktadır.<sup>9</sup> Enbârî'nin (ö. 304/916) şerhinde 124 kaside bulunurken, farklı nüshalarda yer alan ilavelerle bu sayı 130'a çıkabilmektedir.<sup>10</sup> Tebrîzî'nin (ö. 502/1109) şerhinde ise kasidelerin sayısı 126 olarak belirtilmiş, bazı nüshalardaki eklemelerle bu sayı 127'ye ulaşmıştır.<sup>11</sup> İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995) ise, *Mufaddâliyyât*'taki kasidelerin sayısının yaklaşık 128 olduğunu ve rivayetlere göre bu sayının biraz farklı değişebileceğini ifade etmiştir.<sup>12</sup>

*Mufaddâliyyât*'ta toplam beyit sayısı yaklaşık olarak 2700'dür. Kasidelerin beyit sayısına göre dağılımı incelendiğinde, 10 beyitten az olan kasidelerin sayısının 38, 11 ile 20 beyit arasında olan kasidelerin sayısının 44, 21 ile 30 beyit arasında olan kasidelerin sayısının 24, 31 ile 40 beyit arasında olan kasidelerin sayısının 8, 41 ile 50 beyit arasında olan kasidelerin sayısının 8 ve 50 ile 108 beyit arasında olan kasidelerin sayısının ise 8 olduğu görülmektedir. Bu kasideler arasında en kısa olanı iki beyitten oluşan Murakkîş el-Asgar'a<sup>13</sup>(ö. 570), en uzun olanı ise 108 beyitten oluşan Süveyd b. Ebî Kâhil el-Yeşkurî'ye<sup>14</sup> (ö. 680) aittir.

## 2. Derleyicisi Hakkındaki Rivayetler ve İhtilaflar

Çeşitli rivayetlere göre farklılık gösterebilmekle birlikte *Mufaddâliyyât*'ta yaklaşık 128 kaside yer almaktadır. Ancak bu kasidelerin ne kadarını Mufaddal ed-Dabbî'nin seçtiği noktada çeşitli rivayetler vardır. Bu başlıkta ilgili rivayetler ve bunlar hakkındaki görüşler aktarılacaktır. *Mufaddâliyyât*'taki kasideleri kimin seçtiği ile ilgili rivayetler birbirinden oldukça farklı ve çelişkilidir. Bu nedenle ilk önce maddeler halinde ilgili rivayetleri aktarmak ihtilafın daha kolay anlaşılması açısından yerinde olacaktır.

*Mufaddâliyyât*'ı ilk defa şerh eden Kâsım b. Muhammed el-Enbârî şerhinin mukaddimesinde antolojinin derlenme amacını da belirterek bütün kasidelerin Mufaddal ed-Dabbî tarafından derlendiğini ifade eden şu sözleri aktarır:<sup>15</sup>

*"...Bana söylenildiğine göre Ebû Cafer el-Mansûr, Mufaddal'dan Mehdî'ye kasideler seçmesini istemiş, o da bu kasideleri seçmiş ve bunlar Mufaddal'a nispet edilmiştir."*

Benzer şekilde İbnu'n-Nedîm, kasidelerin hepsini Mufaddal ed-Dabbî'nin seçtiğini ifade etmektedir:<sup>16</sup>

*"(Mufaddal'ın) İbrahim b. Abdullah b. Hasan'la beraber (Abbasi halifesi Mansûr'a) isyan ettiği söylenir. Ardından Mansur galip gelmiş, onu da affedip Mehdî'nin (eğitimi) ile yükümlü tutmuştur. (Daha sonra Mufaddal) Mehdi için Mufaddâliyyât diye isimlendirilen şiirleri seçti. (Bu şiirler) yüz yirmi sekiz kasidedir. (Kasideler) rivayetlere göre biraz az ya da çok olabilir; önce ve sonra gelebilir. En doğru rivayet ise İbnu'l-A'râbî'nin rivayetidir."*

Ebû'l-Ferec el-İsfahânî eserinde birbirinden farklı üç senetle birlikte Mufaddal ed-Dabbî'den rivayetle *Mufaddâliyyât*'taki 70 kasideyi, onun Halife Mansûr'a isyan eden arkadaşı İbrahim b. Abdullah'a nispet eden şu rivayete yer vermektedir:<sup>17</sup>

<sup>9</sup> Alî b. el-Huseyn Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: y.y., ts.), 291-292.

<sup>10</sup> Enbârî, *Şerhu'l-Mufaddâliyyât*, 885-892.

<sup>11</sup> Tebrîzî, *Şerhu ihtiyârâti'l-Mufaddal*, 1767-1768.

<sup>12</sup> Muhammed b. İshâk İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramadân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), 94.

<sup>13</sup> el-Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddâliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 649.

<sup>14</sup> Dabbî, *el-Mufaddâliyyât*, 190.

<sup>15</sup> Enbârî, *Şerhu'l-Mufaddâliyyât*, 1.

<sup>16</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 94.

<sup>17</sup> Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-tâlibiyyîn*, 319-320.

*“İbrahim b. Abdullah b. el-Hasen benim yanımda saklanıyordu. (Zaman zaman) çıkıyor ve onu yalnız bırakıyordum. (Bir keresinde) bana dedi ki: ‘Sen çıktığın zaman canım sıkılıyor. Kitaplarından bana (okuyup) rahatlayacağım birkaç şey bırak.’ Bende ona şiir kitapları getirdim. Onlardan 70 kaside seçti. Bunları İhtiyâru’s-Şu’ârâ’nın<sup>18</sup> başlarına koydum. Ardından kitabın geri kalanını tamamladım.”*

İsfahânî’nin aynı eserde aktardığı bir başka rivayette ise Mufaddal ed-Dabbî’nin geri kalan 58 kasideyi ekleyip antolojinin toplam 128 beyitten oluştuğu ifade edilmektedir:<sup>19</sup>

*“İbrahim b. Abdullah saklandığı zaman Mufaddal ed-Dabbî’nin yanında konaklamıştı. Mufaddal, Zeydî idi. İbrahim ona dedi ki: ‘Birkaç kitabını getir de bakayım. Çünkü sen gittiğin zaman canım çok sıkılıyor.’ O da ona şiir kitapları getirdi. Sonra o (yani İbrahim) içlerinden kasideler seçti ve onları müstakil olarak bir kitapta topladı. Mufaddal dedi ki: ‘İbrahim öldürüldüğünde bunları (gün yüzüne) çıkartıp kendime nispet ettim. Bunlar İhtiyâru’l-Mufaddal olarak isimlendirilen 70 kasidedir. Daha sonra eklemelerde buldum ve bunları 128 kaside yaptım.”*

Ebû ‘Alî el-Kâlî (ö. 356/967) ise Mufaddaliyyât’taki kasidelerin bir kısmını Asmaî’ye ve az bir bölümünü öğrencilerine nispet eden iki rivayet aktarır.<sup>20</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Leys el-Esfehânî’den gelen birinci rivayet şu şekildedir:

*“Ebû İkrime ed-Dabbî başından sonuna kadar Mufaddâliyyât’ı bize yazdırdı. Mufaddal’ın bunlardan seksen kasideyi el-Mehdî için seçtiğini söyledi. Sonra bunlar Asmaî’ye okundu. Böylelikle yüz yirmi kaside oldu.”*

el-Ahfeş el-Asgar’dan (ö. 316/928) gelen ikinci rivayet ise şöyledir:

*“Sa’leb bize Ebû’l-Âliye el-Antâkî’nin, es-Sedrî’nin ve ‘Âfiye b. Şebîb’in -Bunların her biri Basralı olup Asmaî’nin ashabındandır- Mufaddâliyyât’ı ona (yani Asmaî’ye) okuduklarını kendisine bildirdiklerini söyledi. Sonra onlar bütün şiirleri okumuşlar ve her şairin en iyi şiirini Mufaddâliyyât’a eklemişler. Ardından ona şiirlerde kendilerine kapalı gelen anlamları ve garip ifadeleri sormuşlar. Böylelikle (kasidelerin) sayıları çok artmış.”*

Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) kaside sayısı belirtmeksizin antolojiyi İbrahim b. Abdullah’a nispet eden bir rivayet aktarmaktadır. Bu rivayette ‘Abbâs b. Bekkâr (ö. 222/827) ile Mufaddal ed-Dabbî arasında şu konuşmalar geçmiştir:<sup>21</sup>

*“Abbâs b. Bekkâr, ed-Dabbî’ye dedi ki: ‘Şiir seçimlerin ne güzel. Keşke seçkilerini bizim için fazlalaştırırsan.’ Bu seçkiler bana ait değil. İbrahim b. Abdullah benim yanımda saklanıyordu. Ben de ona uğrayıp haberler getiriyordum. Böylelikle can sıkıntısı gidiyor ve benimle konuşuyordu. Sonra günlerce mezra da kalmam için çıkmam gerekiyordu. O da bana: ‘Kitaplarını yanımda bırak onlara bakıp vakit geçiririm.’ dedi. Ben de ona içerisinde şiirlerin ve rivayetlerin olduğu iki kıntar kitap bıraktım. Döndüğümde bu şiirlere alametler koyduğunu gördüm. Zaten o insanlar arasında en çok şiir ezbere bilen kişiydi. Bunları topladım ve (gün yüzüne) çıkardım. İnsanlar İhtiyâru’l-Mufaddal (Mufaddal’ın seçkisi) dedi.”*

<sup>18</sup> Mufaddaliyyât’ın bir diğer adı.

<sup>19</sup> Ebû’l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtilu’t-tâlibiyyîn*, 291-292.

<sup>20</sup> Ebû ‘Ubeyd el-Bekrî, *Kitâbu zeyli’l-emâli ve’n-nevâdir*, 130.

<sup>21</sup> ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ‘ulûmi’l-luğa ve envâ’ihâ*, thk. Fuâd ‘Alî Mansûr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1418/1998), 2/273.

*Mufaddaliyyât*'ın muhakkiklerinden Abdüsselâm Muhammed Hârûn ve Ahmed Muhammed Şâkir, bu eserin rivayetlerindeki ihtilafların ve farklılıkların varlığını ve bunların arasında seçim yapmanın güçlüğüne vurgulamışlardır. Onlara göre bu durum, edebiyat ravilerinin hadis ilmindeki gibi detaylı bir tenkide tabi tutulmamalarından kaynaklanmaktadır. Ancak, doğruya en yakın görüşe ulaşmayı amaçlayan muhakkikler, *Mufaddâliyyât*'ın Kâsım b. Muhammed el-Enbârî tarafından şerh edildiğini ve tüm kasidelerin Mufaddal ed-Dabbî tarafından seçilmediğini belirtmişlerdir. Bu bağlamda muhakkikler İbrahim b. Abdullah'ın başlangıçta seçtiği 70 kasideye ilaveten Mufaddal ed-Dabbî'nin Mehdî-Billâh için eklediği 10 kaside ile birlikte, eserinden 80 kasideden oluşan bir antoloji haline geldiğini ve zamanla Asmaî ve onu takip edenler tarafından yapılan eklemelerle *Mufaddâliyyât*'ın, orijinal seçimlerin ve ilavelerin kim tarafından yapıldığının belirsizleştiği karmaşık bir yapıya büründüğünü söylemişlerdir.<sup>22</sup>

Muhammed Yusuf doktora tezinde, *Mufaddâliyyât* üzerine yaptıkları çalışmalarla Abdüsselâm Muhammed Hârûn ve Ahmed Muhammed Şâkir'in katkılarının derinliğine ve önemine değinmiştir. Ancak Yusuf, bu iki muhakkikin bazı görüşlerindeki yanlışlarını da eleştirel bir bakış açısıyla ortaya koymaktadır. Onun araştırmasına göre, antolojide yer alan şiirlerin büyük çoğunluğu, Mufaddal ed-Dabbî'nin kendisine ait seçkilerdir. Bu iddia, Kâsım b. Muhammed el-Enbârî'nin şerhinin giriş bölümünde aktardığı rivayetle desteklenmektedir. Yusuf'a göre, rivayetler arasındaki farklılıklar, Basriyyûn ile Kûfiyyûn arasındaki ilmî rekabetin bir yansımasıdır. O Basriyyûn'un, böylesine mühim bir antolojiyi şüpheye mahal vermeksizin bir Kûfeli alime atfetmek istemedikleri görüşündedir.<sup>23</sup>

Şevkî Dayf, Ahfeş'in Asmaî'ye (ö. 216/831) atfettiği kasidelerin bir kısmının yanlış anlaşılardan kaynaklanabileceğini ileri sürmektedir. Dayf'a göre, ed-Dabbî, Halife Mehdî-Billâh için eğitim amacıyla başlangıçta 80 kaside seçmiş, bu kasideler Ahfeş'e kadar ulaşmış ve sonrasında Dabbî tarafından 128'e çıkarılmıştır. Ancak Ahfeş, antolojiye ulaştığında, kasidelerin sayısının arttığını ve bazılarının Asmaî'ye ile ortak olduğunu fark edince, bu eklemelerin Asmaî ve öğrencilerine ait olduğu yanlışına düşmüştür. Dayf, Eğer Ahfeş'e İbnu'l-A'râbî'nin (ö. 231/846) rivayeti ulaşmış olsaydı, böyle bir yanlışta bulunmayacağını belirtmektedir.<sup>24</sup>

Ali el-Cündî (ö. 2009), Şevkî Dayf'ın görüşüne katılmıyor görünmektedir. Cündî, İbnu'l-A'râbî ile Asmaî arasındaki husumete dair Dayf'a eleştirel bir soru yöneltmiş ve bu husumet nedeniyle İbnu'l-A'râbî'nin bütün kasideleri Mufaddal ed-Dabbî'ye nispet etmiş olma ihtimalinden bahsetmiştir. Ancak, bu meseleyi detaylı bir şekilde ele almamıştır. Cündî, *Mufaddaliyyât*'ın kendi estetik değerine odaklanmış ve derleyicisi gerek Mufaddal ed-Dabbî gerekse Asmaî olsun, her iki ismin de güvenilir raviler olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda, rivayetlerden kesin bir sonuca ulaşılamayacağını ifade eden Charles James Lyall (ö. 1920) da benzer bir görüşe sahiptir. Lyall, Asmaî'nin de şiir rivayetinde en az Mufaddal ed-Dabbî kadar otoriter olduğunu söylemiştir.<sup>25</sup>

Mufaddal ed-Dabbî'nin *Kitâbu'l-Emsâl*'ini tahkik eden İhsan Abbas (ö. 2003), eserin mukaddimesinde Asmaî ile ilgili rivayetlere yer vermemekte ve herhangi bir sayı belirtmeksizin, kaside seçimlerinde İbrahim b. Abdullah'ın katkısını ve bu kasidelerin gün yüzüne çıkmasında Halife Mansûr'un (ö. 158/775) rolünü vurgulamaktadır. Abbas, mukaddimedede aktardığı rivayetler arasında bir uyum bulmaya çalışmakta ve şöyle bir çerçeve çizmektedir: İbrahim b. Abdullah saklandığı dönemde Mufaddal ed-Dabbî'den aldığı şiir kitaplarından kasideler seçmiştir. Halife Mansûr, bu seçkiden habersizken, Mufaddal ed-Dabbî'nin şiir rivayetindeki güvenilirliğini fark edince ondan bir

<sup>22</sup> Bu görüşle ilgili sunulan deliller için bkz. Ahmed Muhammed Şâkir - 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, "Mukaddime", *el-Mufaddaliyyât* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 13-23.

<sup>23</sup> Bu görüşle ilgili sunulan deliller için bkz. Yusuf, *el-Hâl fi'l-Mufaddaliyyât: dirâse nahviyye tahliliyye tatbikiyye*, 19-26.

<sup>24</sup> Şevki Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabî* (Kahire : Dârü'l-Maârif, 1960-1995), 1/177.

<sup>25</sup> Charles James Lyall, "Introduction", *The Mufaddaliyat an Anthology of Ancient Arabian Odes* (Oxford: The Clarendon Press, 1918), 16.

şiiir seçkisi yapmasını istemiştir. Bunun üzerine, Mufaddal ed-Dabbî, İbrahim b. Abdullah'ın seçtiği kasideleri Mehdî-Billâh'ın eğitiminde kullanmıştır.<sup>26</sup> Hasan es-Sendûbî ise, rivayet farklılıklarına değinmeksizin, İbrahim b. Abdullah'ın seçtiği kasidelerin sadece savaş, hak arama ve macera konularını kapsadığını belirtmektedir.<sup>27</sup>

Rivayetlerdeki farklılıklar, görüşlerdeki ihtilafı da beraberinde getirmiştir. Abdüsselâm Muhammed Hârûn ve Ahmed Muhammed Şâkir'in belirttiği üzere, bu rivayetler arasında kesin bir sonuca ulaşmak güç, belki de imkansızdır. Ancak, hangi rivayet baz alınırsa alınsın, antolojiyi gün yüzüne çıkartan ve günümüze ulaşmasını sağlayan en önemli şahsiyetin Mufaddal ed-Dabbî olduğu söylenebilir. Kimi rivayete göre kasidelerin hepsini o seçmiş, kimi rivayete göre ise kasidelerin seçildiği kitapları o getirmiş ve bunu Halife Mansûr'a sunarak antolojinin ün kazanmasını sağlamıştır. Öyle ki antoloji, bütün bu rivayet ve görüş farklılıklarına rağmen, geçmişten günümüze Mufaddal ed-Dabbî'nin adına nispetle anılmaktadır. Dolayısıyla, sonraki başlıkta Mufaddal ed-Dabbî'yi yakından tanımak yerinde olacaktır.

### 3. Adının Nispet Edildiği Şiir Râvisi: Mufaddal ed-Dabbî

Mufaddal ed-Dabbî, Hicrî II. yüzyılda yaşamış ve Kûfe mektebine bağlı bir Arap dili âlimi, eleştirmen ve şiir râvisi olarak tanınmaktadır. Onun, halifeler, şairler ve diğer önemli kişiliklerle olan görüşmeleri ve sohbetleri üzerine çok sayıda bilgi aktarılmıştır. Bu konuda, Ebû'l-Hasen el-Kıftî'nin (ö. 646/1248) ömrü elverirse, Mufaddal ed-Dabbî ile ilgili rivayetleri *el-Mufassal fî ahbâri'l-Mufaddal* isimli bir kitapta toplama niyetinden bahsetmesi dikkat çekicidir.<sup>28</sup> Ancak, Kıftî'nin bu amacını gerçekleştirip gerçekleştirmediği veya eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı belirsizdir. Mufaddal ed-Dabbî'nin biyografisi ve onunla ilgili rivayetler birçok kaynakta yer almakla birlikte, bu bilgilerin büyük bir kısmının tekrar niteliğinde olduğu söylenebilir.<sup>29</sup>

Tam adı Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. 'Âmir b. Sâlim b. Ebû Selmâ b. Rabîa' b. Zebbân b. 'Âmir b. Sa'lebe b. Züeyb b. es-Seyyid b. Mâlik b. Bekir b. Sa'd b. Dabbe'dir. Ebû Abdurrahmân ve Ebû'l-'Abbas künyeleriyle anılmaktadır.<sup>30</sup>

Mufaddal ed-Dabbî, tarihsel kökenleri Ma'ad b. 'Adnân'a dayanan ve Dabbe b. Üdd'ün soyundan gelen Benî Dabbe kabilesine mensuptur.<sup>31</sup> Bu kabile, savaşlarda müttefik aramaksızın bağımsızlığını koruma özelliği ile tanınmıştır. Bu nedenle kabile edebiyat ve tarih kaynaklarında "Arap cemreleri" olarak adlandırılan beş kabileden biri sayılmıştır.<sup>32</sup> Cahiliye Dönemi'nde Necd bölgesinde, Tihâme'nin kuzeyinde Benî Temîm kabilesinin yakınlarında konumlanmışken, İslâmî dönem'de Irak'ın Nu'mâniye bölgesine göç etmişlerdir.<sup>33</sup>

Mufaddal ed-Dabbî'nin doğum tarihi tam olarak belirlenememekle birlikte, hicrî II. yüzyılın başlarında Kûfe'de doğduğu düşünülmektedir.<sup>34</sup> Benî Dabbe kabilesine mensup olan Mufaddal ed-Dabbî'nin dedesi Ya'lâ b. 'Âmir, Emevî Devleti döneminde Rey, Hemezân ve Mâhin şehirlerinin vergi işlerini yürütmekteydi.<sup>35</sup> Babası Muhammed b. Ya'lâ ise divan görevinde bulunmuş olup, Cemal Vak'ası (36/656) ve Horasan bölgesindeki olaylar hakkında rivayetler nakletmiştir.<sup>36</sup> Mufaddal ed-

<sup>26</sup> İhsân 'Abbâs, "Mukaddime", *Emsâlu'l-Arab* (Beyrut: Dâru'r-Ra'idi'l-'Arabî, 1983), 16-17.

<sup>27</sup> Hasan es-Sendûbî, "Mukaddime", *el-Mufaddaliyyât* (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1345/1926), 7.

<sup>28</sup> Ebû'l-Hasan el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ 'enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406/1982), 3/305.

<sup>29</sup> 'Abbâs, "Mukaddime", 5.

<sup>30</sup> Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, 2/362.

<sup>31</sup> Ebû Muhammed İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab* (Beyrut: y.y., 1403/1983), 480.

<sup>32</sup> Eyyüp Tanriverdi, "Arap Cemreleri", *Şarkiyat Mecmuası* 26 (24 Nisan 2016), 129.

<sup>33</sup> Ebû Zeyd İbn Haldûn, *Divânu'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-acem ve'l-berber ve min âsirihim min zevî's-şeni'l-ekber*, thk. Halîl Şehâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 2/381.

<sup>34</sup> Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1401/1981), 2/119.

<sup>35</sup> Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ 'enbâhi'n-nuhât*, 3/299.

<sup>36</sup> Ali Cündî, *Fî Târîhi'l-edebi'l-câhilî* (Kahire: Dâru't-Turâs, 1412/1991), 124.

Dabbî, ilk eğitimini Kûfe'de Âsım b. Behdele (ö. 127/745) ve Ebû'l-Mugîre Simâk b. Harb (ö. 123/741) gibi kıraat ve hadis ilimlerinde temayüz etmiş alimlerden almıştır. Ancak, bu iki alandan ziyade Arap edebiyatına yoğun bir ilgi göstermiştir. Bu ilginin, şiir ve eyyâmu'l-Arab'a önem veren hocası Simâk b. Harb ile tarihî rivayetler aldığı babasının etkisiyle oluştuğu söylenebilir.<sup>37</sup>

Mekke'ye gerçekleştirdiği hac ziyaretlerinde bile edebiyat materyali toplamak ve dil bilgisini pekiştirmek amacıyla bedevilerle temas kurmuştur.<sup>38</sup> Az kullanılan Arapça kelimeler ve eski Arap savaşları hakkındaki bilgisiyle tanınmış, özellikle kadim Arap şiirinin rivayetinde otorite kabul edilmiştir.<sup>39</sup> Şiir ravisi ve Lugat âlimi İbnu'l-A'râbî'yi annesiyle evlendikten sonra evlatlık almış ve onun eğitimini üstlenmiştir.<sup>40</sup>

Arap edebiyatındaki derin bilgisi sayesinde ünü Basra'ya kadar ulaşmıştır. Basralı Habîb b. Bistâm el-Ezidî, bu şöhretin etkisiyle Kûfe'ye giderek Mufaddal'dan ders almıştır.<sup>41</sup> Mufaddal ed-Dabbî, Kûfe'de doğup büyüdüktan sonra bilinmeyen bir tarihte ve sebeple Basra'ya yerleşmiştir. Basra'da, Kûfeli bir alim olmasına rağmen edebi birikimiyle Basralılar tarafından büyük ilgi görmüştür.<sup>42</sup> Basra mektebine mensup olmasına rağmen Ebû Zeyd Saîd b. Evs el-Ensârî (ö. 215/830) bile ondan ders almış ve rivayette bulunmuştur.<sup>43</sup>

Medine'de Abbâsî Halifesi Mansûr'a karşı isyan eden Muhammed b. Abdullah el-Mehdî (ö. 145/762), kardeşi İbrahim b. Abdullah'ı Basra'ya destek toplamak için gönderdiğinde, Mufaddal ed-Dabbî de Basra'da bulunuyordu. Zeydî olmasının da etkisiyle birçok fakih, muhaddis ve ilim ehli ile birlikte bu isyana katılmıştır. İbrahim b. Abdullah'a en yakın isimlerden biri olarak, onun Abbâsî casuslarından saklanmak için evinde gizlenmesini sağlamıştır. İsyân bastırıldığında ve İbrahim b. Abdullah öldürüldüğünde, Mufaddal ed-Dabbî hapsedilmiştir. Ancak, Halife Mansûr, ilmi birikimi nedeniyle onu bağışlayarak oğluna mürebbi tayin etmiştir. Bu şekilde Mufaddal ed-Dabbî, Kûfe'deki öğrencilik dönemi ve Basra'daki hocalık döneminin ardından Bağdat'a yerleşmiştir. Bağdat, onun en verimli dönemi olmuştur.<sup>44</sup>

Bu dönemde Mehdî-Billâh'a az bilinen kadim Arap şiirlerini öğretmek için meşhur şiir antolojisi Mufaddâliyyât'ı derlemiştir.<sup>45</sup> Ebû Ca'fer el-Mansûr<sup>46</sup>, Mehdî-Billâh<sup>47</sup>, Hâdî İlelhak<sup>48</sup> (ö. 170/786) ve Harun Reşid<sup>49</sup> (ö. 193/809) dönemlerine tanıklık etmiş ve bu halifelerle edebi sohbetlerde bulunarak onlardan hediyeler almıştır. Harun Reşid ve İsâ b. Ca'fer (ö. 172/789) gibi önemli şahsiyetlerin önünde, Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) ve Asmaî gibi âlimlerle tefsir, şiir ve dil konularında münazaralar yapmıştır.<sup>50</sup> Hammâd er-Râviye ile şiir rivayetinde büyük rekabet yaşamış ve bir rivayete göre Mehdî-Billâh, Hammâd er-Râviye'yi yeni şiirler yazmada, Mufaddal ed-Dabbî'yi ise şiir rivayetinde daha yetkin bulmuştur.<sup>51</sup> Şiir bilgisi geniş olmasına rağmen, kendisi pek şiir

<sup>37</sup> 'Abbâs, "Mukaddime", 6-9.

<sup>38</sup> 'Abbâs, "Mukaddime", 22-23.

<sup>39</sup> Hüseyin Elmalı, "Mufaddal ed-Dabbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/362.

<sup>40</sup> Ebû'l-'Abbâs İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1391/1971-1415/1994), 4/306.

<sup>41</sup> Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ 'enbâhi'n-nuhât*, 3/300.

<sup>42</sup> Ebû 'Abdullâh el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-su'arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/23; Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ 'enbâhi'n-nuhât*, 3/304.

<sup>43</sup> Bkz. Ebû Zeyd el-Ensârî, *en-Nevâdir fi'l-luğa*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir Ahmed (b.y.: y.y., 1401/1981).

<sup>44</sup> 'Abbâs, "Mukaddime", 14-15.

<sup>45</sup> Enbârî, *Şerhu'l-Mufaddaliyyât*, 1.

<sup>46</sup> Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-Emâlî*, thk. 'Abdusselâm Hârûn (Beyrut: y.y., 1407/1987), 2-3.

<sup>47</sup> Ebû'l-Ferec Alî el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs vd. (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 2008), 16/16-17.

<sup>48</sup> Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ 'enbâhi'n-nuhât*, 3/303.

<sup>49</sup> Ebû Bekr el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 15/151.

<sup>50</sup> Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 1/11; Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *Mecâlisu'l-'ulemâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1403/1983), 14,30.

<sup>51</sup> Ebû 'Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'udebâ*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993), 6/2711.

yazmamış ve bu konuda kendisine yöneltilen bir soruya “*Bu konudaki bilgim beni şiir söylemekten alıkoymuyor.*” cevabını vermiştir.<sup>52</sup>

Ömrünün sonlarına doğru Mufaddal ed-Dabbî, hiciv şiirlerini rivayet etmeyi ve yazmayı bırakmıştır.<sup>53</sup> Bunun kefareti olarak Mushaf yazmış ve onları mescitlere vakfetmiştir.<sup>54</sup> Ölüm tarihi hakkında kaynaklarda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşler 168/784, 171/787 ve 178/794 yıllarını işaret etmektedir. Harun Reşid’in hilafet döneminde (170/786-193/809) Bağdat’a gelerek münazaralara katıldığı<sup>55</sup> ve Yahyâ b. Abdullah b. Hasan’ın 176/792-93 yılındaki isyanını haber vermesi göz önüne alınarak, Mufaddal ed-Dabbî’nin 168/784 ve 171/787 yıllarından sonra öldüğü belirtilmiştir. Ayrıca müstensihlerin 178 yılını (794) 168 (784) olarak yanlış yazmış olabilecekleri ihtimali göz önüne alınarak, ölüm tarihinin 178 olduğu ileri sürülmüştür.<sup>56</sup>

Mufaddâliyyât dışında, Mufaddal ed-Dabbî’ye atfedilen eserler arasında *Kitâbu’l-Emsâl*, *Kitâbu’l-Elfâz*, *Kitâbu Me’âni’s-şi’r* ve *Kitâbu’l-’Arûz* bulunmaktadır.<sup>57</sup> Ancak, bu beş eserden günümüze yalnızca *Mufaddâliyyât* ve *Kitâbu’l-Emsâl*<sup>58</sup> ulaşabilmiştir.

*Kitâbu’l-Emsâl*, Arap edebiyatında meseller üzerine yazılmış ilk derleme olmasa da günümüze kadar ulaşabilen en eski eserdir ve Mufaddal ed-Dabbî’ye ait olduğuna dair herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.<sup>59</sup> Bu alandaki eserlerde derleyicinin ilgisine göre mesellerin yalnızca hikâyelerine odaklananlar, sadece lügat ve gramer boyutunu ele alanlar veya her iki yönü de içerenler bulunmaktadır. Bu bağlamda, Mufaddal ed-Dabbî’nin *Kitâbu’l-Emsâl*’i hikâye ağırlıklı bir derleme olup, özellikle kabile ve aşiret şeyhleri, liderleri ve şairleri arasında meydana gelen Cahiliye dönemi olaylarıyla doludur.<sup>60</sup> Kitap, ilk bakışta bir mesel kitabı olmaktan ziyade, bir ahhâr, şiir ve ensab kitabı izlenimi vermektedir. Yüz yetmiş mesel içeren bu kitapta, yaklaşık yüz olay hikâye üslubuyla anlatılmakta, olayın anlatımı sırasında veya sonrasında bir veya daha fazla mesel verilmekte ve ayrıca aralarda beyitler zikredilmektedir.<sup>61</sup> Mufaddal ed-Dabbî, meselleri aktarırken önce ilgili mesel hakkında anlatılanları belirtmiş, ardından meselin hangi durum üzerine söylendiğini açıklamıştır. Genellikle anlattığı bir olayla ilgili bir adet mesel zikrederken, bazen birden fazla mesel de aktarmıştır.<sup>62</sup>

Süleymaniye Kütüphanesi’nde bir nüshası bulunan bu kitap<sup>63</sup>, h. 1300 yılında İstanbul’da basılmış, daha sonra bu baskı Kahire’de h. 1327 yılında tekrar yayımlanmıştır.<sup>64</sup> Eserin ilmi neşrini ise İhsan Abbas, 1981 yılında *Emsâlu’l-Arab* adıyla gerçekleştirmiştir.<sup>65</sup>

#### 4. Derlenme Amacı ve Yöntemi

*Mufaddâliyyât*’ta herhangi bir mukaddimenin bulunmaması nedeniyle, eserin derlenme amacı ve yöntemi muhtevassından ve ilgili rivayetlerden anlaşılmasına çalışılmıştır. Ancak, derleyici hakkındaki rivayetlerdeki farklılıklar, antolojinin derlenme amacı ve yönteminin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bununla birlikte, bu rivayetler *Mufaddâliyyât*’ın derleyicisi konusunda farklı bilgiler sunsa da antolojinin Mufaddal ed-Dabbî tarafından Abbasi halifesi Mehdî-Billâh’ın eğitiminde kullanıldığı

<sup>52</sup> Kiftî, *İnbâhu’r-ruvât ‘alâ ‘enbâhi’n-nuhât*, 3/299.

<sup>53</sup> ‘Abbâs, “Mukaddime”, 22.

<sup>54</sup> Kiftî, *İnbâhu’r-ruvât ‘alâ ‘enbâhi’n-nuhât*, 3/304.

<sup>55</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/151.

<sup>56</sup> Şâkir - Hârun, “Mukaddime”, 25-26.

<sup>57</sup> İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 94; Ebû’l-Berakât el-’Enbârî, *Nuzhetu’l-elibbâ’ fi tabakâti’l-udebâ’*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (Zerkâ/Ürdün: Mektebetu’l-Menâr, 1405/1985), 51-52.

<sup>58</sup> Hakkında hazırlanmış bir makele için bkz. Ergin, “Kûfeli Dilci el-Mufaddal ed-Dabbî ve Kitâbu’l-Emsâl’i”.

<sup>59</sup> ‘Abbâs, “Mukaddime”, 32-33.

<sup>60</sup> İsmail Durmuş, “Mesel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/296.

<sup>61</sup> Abdülmecîd Katamî, *el-Emsâlu’l-’arabiyye* (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1408/1988), 50-51.

<sup>62</sup> Ergin, “Kûfeli Dilci el-Mufaddal ed-Dabbî ve Kitâbu’l-Emsâl’i”, 79.

<sup>63</sup> Esad Efendi, nr. 3597/1.

<sup>64</sup> Elmalî, “Mufaddal ed-Dabbî”, 30/362.

<sup>65</sup> Bkz. el-Mufaddal ed-Dabbî, *Emsâlu’l-Arab*, thk. İhsân ‘Abbâs (Beyrut: Dâru’r-Ra’idi’l-’Arabî, 1983).

konusunda bir görüş birliği mevcuttur. Bu bağlamda, antolojinin en azından son haliyle bir eğitim kitabı olarak hazırlandığı söylenebilir. Bu rivayetlerden biri, antolojinin derlenme amacı ve yöntemi hakkında doğrudan bilgi vermekte olup, diğer rivayetlerle çelişmemektedir. Rivayetin ilgili kısmı şu şekildedir:<sup>66</sup>

*“Ebû İkrime şöyle dedi: ‘Ebû Ca’fer el-Mansûr, Mehdî’ye uğramıştı. Bu sırada, Mufaddal, Müseyyeb’in ‘Terk ettin mi?’ diye başlayan kasidesini okuyordu. Mansûr, fark edilmeyecek bir yerde durup kasideyi sonuna kadar dinledi. Daha sonra divanına gidip, ikisinin çağrılmasını istedi. Mufaddal’a, kasideyi dinlediğini ve beğendiğini söyledi. Ardından, ona ‘Şiirleri az olan şairlere yönelsen ve Fettâk (Mehdî) için her şairin en iyi şiirlerini seçsen isabetli olurdu,’ dedi. Mufaddal da bunu yaptı.”*

Ebû Hilâl el-Askerî, Mufaddal ed-Dabbî’nin raviler arasında tedavülde olmayan garîb kelimeleri içeren kasideleri seçtiğini belirtmiştir.<sup>67</sup> *Mufaddâliyyât*’ın muhakkiklerinden Abdüsselâm Muhammed Hârûn ve Ahmed Muhammed Şâkir, antolojide sözlüklerde bulunmayan yaklaşık 150 kelime tespit etmişlerdir.<sup>68</sup> Ayrıca, şairlerin kaside sayılarına bakıldığında, genellikle bir saire ait en fazla üç kasidenin rivayet edildiği görülmektedir. Bu şairlerin büyük bir kısmı ise Cahiliye dönemi’nde yaşamıştır.

Tüm bu bilgilere ve antolojinin muhtevasına bakıldığında, *Mufaddâliyyât*’taki kasidelerin tümünü kimin derlediği konusunda başlangıçta ihtilaf olsa da antolojinin son haliyle Mufaddal ed-Dabbî tarafından Halife Mansûr’un emriyle, az şiir söyleyen şairlerin en güzel kasidelerinin seçilmesi yöntemiyle hazırlandığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen böylece, Mufaddal ed-Dabbî, çoğunluğu Cahiliye şiirlerinden oluşan ve geri kalan kısmında da Cahiliye şiirinin izleri görülen bu nadir seçkilerle Mehdî-Billâh’a, garîb kelimeler ve Cahiliye Araplarının yaşam tarzları, ahlak anlayışları, coğrafi çevreleri, kendi aralarındaki ve krallara karşı yaptıkları savaşlar gibi konular hakkında az bilinen rivayetleri ve bilgileri öğretmeyi amaçlamıştır.

##### 5. Dil Bilimsel Katkıları

*Mufaddâliyyât*, yalnızca bir antoloji eseri olmanın ötesinde, içerdiği kasidelerin birincil kaynağı olması nedeniyle İslam ilim geleneğinde erken dönemlerden itibaren büyük bir öneme sahip olmuştur. Antolojideki yaklaşık 47’si Cahiliye Dönemi’nden, 15’i Muhadramûn’dan ve 4’ü erken İslam döneminden olmak üzere toplam 66 şairin kasideleri, zaman bakımından istişhâd şartlarını sağlamakta ve bu kasideler, çeşitli ilmi çalışmalar için önemli bir kaynak oluşturmaktadır.

Bu bağlamda, aşağıdaki örnekler, *Mufaddâliyyât*’ın İslam literatüründe dilbilimsel katkılarının ve istişhâd değerinin anlaşılması açısından yeterli görülmektedir:<sup>69</sup>

Sîbeveyhi (ö. 180/796) *el-Kitâb*: 1. Hars b. Zâlim (ö. 600) [89:8], 2. Mu’âviye b. Mâlik b. Ca’fer b. Kilâb (ö. ?) [105:13], 3. ‘Alkame b. ‘Abede b. en-Nu’mân b. Kays (ö. 625) [119:22], [119:23], [120:1,2] ve [120:42], 4. Câbir b. Hüney et-Tağlibî (ö. 560) [43:19], 5. ‘Abd Yeğûs b. Vakkâs el-Hârisî [30:3], 6. Abdullah b. ‘Aneme ed-Dabbî (ö. 636) [116:4], 7. Âmir b. Tufeyl (ö. 632) [107:3], 8. ‘Avf b. ‘Atiyye b. Hari’ et-Teymî (ö. ?) [124:32], 9. el-Kelhabetü’l-Uranî (ö. ?) [2:6], 10. Mütemmim b. Nüveyre (ö. 30/650) [67:1], 11. Ebû Züeyb (ö. 648-649) [126:27] ve 12. el-Huseyn b. el-Humâm el-Mürri (ö. 612) [12:18].<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Ebû ‘Ubeyd el-Bekrî, *Kitâbu zeyli’l-emâlî ve’n-nevâdir*, 130-132.

<sup>67</sup> Ebû Hilâl el-‘Askerî, *es-Sinâ’ateyn*, thk. ‘Alî Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: el-Mektebetü’l-Unsuriyye, 1419), 3.

<sup>68</sup> Dabbî, *el-Mufaddâliyyât*, 503-506.

<sup>69</sup> İstishâd için kullanılan beyitlerin *Mufaddâliyyât*’taki yeri kapalı parantez içerisinde [Kaside:Beyit numarası] şeklinde verilmiştir. Örneklerin kısaltılarak alındığı doktora tezi ve konuyla ilgili sayfalar için bkz. Yusuf, *el-Hâl fi’l-Mufaddâliyyât: dirâse nahviyye tahlîliyye tabkîyye*, 43-70.

<sup>70</sup> Ebû Bişr Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. ‘Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1408/1988), 1/201, 3/397, 1/209, 3/19, 3/178, 4/471, 3/95, 2/200, 3/14, 1/214, 2/243, 2/337, 1/337, 1/413, 3/50.



Ferrâ (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*: 1. el-Muhabbel es-Sa'dî (ö. 12/633) [21:12,13], 2. Abdukays b. Hufâf (ö. ?) [116:14], 3. Musakkib el-'Abdî (ö. 587) [76:44,45], 4. Ebû Züeyb [126:64] ve [126:6], 5. Selâme b. Cendel (ö. 608) [22:10] ve 6. Seffâh b. Bükeyr b. Ma'den el-Yerbû'î (ö. ?) [92:3].<sup>71</sup>

İbn Usfûr (ö. 669/1270), *el-Mukarrib*: 1. 'Alkame b. 'Abede b. en-Nu'mân b. Kays [119:18] ve [120:40], 2. Seffâh b. Bükeyr b. Ma'den el-Yerbû'î [92:3], 3. Ebû Züeyb [126:6], 4. Zulisba' el-'Advânî (ö. 600) [31:4], 5. Musakkib el-'Abdî (ö. 587) [76:42,43] ve 6. 'Abd Yeğûs b. Vakkâs el-Hârisî [30:14].<sup>72</sup>

İbn Hişâm (ö. 761/1360) *Evdahu'l-mesâlik*: 1. Selâme b. Cendel [22:1], 2. Murakkış el-Ekber (ö. 550) [47:9], 3. Râşid b. Şihâb el-Yeşkûrî (ö. ?) [87:4], 4. Ebû Züeyb [126:5] ve [162:6], 5. Zulisba' el-'Advânî [31:4] ve 6. 'Abd Yeğûs b. Vakkâs el-Hârisî [30:3].<sup>73</sup>

İbn Dureyd (ö. 321/933) *el-Cemhere*: 1. Esved b. Ya'fur en-Nehşelî (ö. 600) [44:5] ve [44:19], 2. Evs b. Ğalfâ el-Hüceymî (ö. ?) [118:8], 3. Bişr b. Ebî Hâzim (ö. ?) [96:21], 4. Teebbeta Şerran (ö. 540) [1:1], 5. Câbir b. Hüney et-Tağlibî [42:17], 6. Cübeyhâ el-Eşca'î (ö. ?) [33:1,3], 7. Hâris b. Hillize el-Yeşkurî [25:4], 8. el-Hâdira (ö. ?) [8:25], 9. Selâme b. Cendel [22:32], 10. Süveyd b. Ebî Kâhil el-Yeşkurî (ö. 680) [40:79], 11. Şebîb b. el-Barsâ (ö. 100/718) [34:18], 12. Şenferâ el-Ezdî (ö. 525-550) [20:9], 13. Abdullah b. 'Aneme ed-Dabbî [115:4] ve 14. 'Abd Yeğûs b. Vakkâs el-Hârisî [30:12].<sup>74</sup>

İbn Fâris (ö. 395/1004) *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*: 1. Esved b. Ya'fur en-Nehşelî [44:23], 2. Beşâme b. 'Amr (ö. 608) [10:18], 3. Bişr b. Ebî Hâzim [96:4], 4. Teebbeta Şerran [1:1], 5. Sa'lebe b. Su'ayr b. Huzâ'î el-Mâzinî (ö. ?) [24:11], 6. Câbir b. Hüney et-Tağlibî [42:17], 7. Cübeyhâ el-Eşca'î [33:9], 8. Hâcib b. Habîb el-Esedî (ö. ?) [110:1], 9. Hâris b. Hillize el-Yeşkurî [62:2], 10. el-Huseyn b. el-Humâm el-Mürrî [12:23], 11. Zulisba' el-'Advânî [31:4], 12. Ebû Züeyb [126:1], 13. Seffâh b. Bükeyr b. Ma'den el-Yerbû'î [92:6], 14. Selâme b. Cendel [22:10], 15. Seleme b. Hurşub el-Enbârî (ö. ?) [5:9], 16. Süveyd b. Ebî Kâhil el-Yeşkurî (ö. 680) [40:4], 17. Şenferâ el-Ezdî (ö. 525-550) [20:9], 18. Abdullah b. Seleme el-Ğamidî (ö. ?) [18:7], 19. Abdukays b. Hufâf [116:17], 20. 'Abd Yeğûs b. Vakkâs el-Hârisî [30:12], 21. 'Alkame b. 'Abede b. en-Nu'mân b. Kays [119:1], 22. Ebû Kays b. Eslet (ö. 623) [75:3], 23. Mütemmim b. Nüveyre [9:23], 24. Musakkib el-'Abdî (ö. 587) [76:29], 25. el-Merrâr b. Munkız (ö. 100/718) [16:10], 26. Murakkış el-Ekber [54:2], 27. Müzerrib b. Dırâr ez-Zübyânî (ö. 10/631) [15:19] ve 28. el-Müseyyeb b. 'Ales (ö. 580-600) [11:24].<sup>75</sup>

Zemaşerî (ö. 538/1144) *Esâsu'l-belâğa*: 1. Ebû Züeyb [126:21], 2. Bişr b. Ebî Hâzim [98:30], 3. Râşid b. Şihâb el-Yeşkûrî (ö. ?) [86/1], 4. Süveyd b. Ebî Kâhil el-Yeşkurî [40:68], 5. Murakkış el-Ekber [48:7] ve 6. 'Alkame b. 'Abede b. en-Nu'mân b. Kays [120:22].<sup>76</sup>

## 6. Ravileri

*Mufaddaliyyât*'ın en güvenilir rivayeti olarak Ebû Abdillâh İbnu'l-A'râbî'nin rivayeti kabul edilmiştir.<sup>77</sup> Bu rivayet, günümüze İbnu'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) düzenlediği ve bazı ilavelerde bulunduğu babası Enbârî'nin şerhi vasıtasıyla dolaylı bir şekilde ulaşılmış ve *Mufaddaliyyât*'ın bütün

<sup>71</sup> Ebû Zekeriyâ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 3/126, 3/158, 1/231, 1/307, 2/39, 2/370, 2/375.

<sup>72</sup> Ebû'l-Hasen İbn 'Ufûr, *el-Mukarrib ve ma'ahu musulu'l-Mukarrib*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998), 330, 457, 231, 292, 270, 309, 545.

<sup>73</sup> Ebû Muhammed İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î (b.y.: Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, ts.), 2/8, 3/290, 1/183, 3/166, 3/167, 4/14.

<sup>74</sup> Ebû Bekr İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzî Munir Ba'lebekkî (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'yîn, 1408/1987), 2/667, 1/449, 2/886, 2/808, 2/796, 2/855, 3/1255, 1/502, 1/192, 1/563, 2/836, 3/1317, 1/256, 1/328, 1/603.

<sup>75</sup> Ebû'l-Huseyn İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/134, 1/84, 1/450, 6/24, 2/487, 1/50, 1/173, 1/373, 3/65, 1/282, 2/179, 2/464, 1/319, 1/153, 2/159, 2/161, 5/422, 1/114, 1/310, 1/329, 3/445, 1/416, 3/382, 2/349, 1/379, 2/428, 3/80, 1/356.

<sup>76</sup> Ebû'l-Kâsım ez-Zemaşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/136, 1/223, 1/234, 1/496, 2/73, 2/295.

<sup>77</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 94; Dayf, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/177.

baskılarında esas alınmıştır.<sup>78</sup> Enbârî, bu rivayeti nasıl aldığıni şerhinin girişinde ayrıntılı bir şekilde şu sözlerle anlatmıştır:<sup>79</sup>

“*Âmir b. İmrân Ebû İkrime ed-Dabbî, Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî’ye nispet edilen bu seçilmiş kasideleri bize bir imla meclisinden diğerine iyi bir şekilde yazdırdı. Kendisinin bu kasideleri Ebû Abdullah Muhammed b. Ziyâd el-A’râbî’den aldığıni ve onun da Mufaddal ed-Dabbî’den aldığıni söyledi. Bu kasidelerle ilgili her şey hakkında Ebû ‘Amr Bündâr el-Kerhî, Ebû Bekir el-‘Abdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Rüstem, et-Tûsî ve başkalarına sorular sordum. Böylelikle onlar, Ebû İkrime’nin rivayetine beyit ve şerh ilavelerinde bulunuyorlardı. Bunu ilgili yerlerde inşallah belirteceğim. Bunları bitirdiğimizde Ebû Cafer b. Ahmed b. ‘Ubeyd b. Nâsîh’e gittim. Başından sonuna kadar ona normal ve alışagelmedik (ifadeleri) okudum. O da birkaç şeyde Ebû İkrime’yi yanlış buldu. Yeri geldiğinde bunları açıklayıp Ebû Cafer’in açıklamalarını ve rivayetlerini ilgili yerlerde kendisine isnat edeceğim inşallah. Kuvvet ve güç, yalnızca büyük ve yüce olan Allah Teâlâ’nın yardımıyla. Kitabın aslı Ebû İkrime’nin tertibi ve rivayeti üzerinedir.*”

*Mufaddâliyyât*’ın günümüze ulaşan rivayet zincirinin sondan başa doğru şu şekilde olduğu anlaşılmaktadır: İbnu’l-Enbârî, Enbârî, ‘Âmir b. İmrân Ebû İkrime ed-Dabbî (ö. 250/864), Ebû Abdillâh İbnu’l-A’râbî ve Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794). Bu bağlamda, Enbârî’nin Ebû İkrime’nin rivayetine itimat ettiği, ancak bununla yetinmeyerek birden fazla alimin nakillerini de değerlendirdiği belirtilmelidir. Enbârî, ayrıca, tüm bu rivayet ve nakilleri Ahmed b. Ubeyd b. Nâsîh’e (ö. 273/887) gözden geçirterek doğruluğunu ve güvenilirliğini arttırmıştır. Bu şekilde, *Mufaddâliyyât*’ın derlenme süreci ve rivayet zincirinin güvenilirliği sağlam bir temele oturtulmuştur.

Aslında, kaynaklarda Enbârî’nin şerhindeki dışında farklı bir rivayet zincirine ulaşamamıştır. İslam ilim geleneğinde, Arap edebiyatının rivayet zinciri bakımından hadis ilmindeki öneme ve çalışmalara haiz olmadığı göz önüne alındığında, bu durum olağan gözükmektedir. Bu bağlamda, *Mufaddâliyyât*’ın günümüze ulaşan rivayet zincirinin tekil bir kaynağa dayandığı ve hadis ilmi kadar titiz bir rivayet zinciri araştırmasına tabi tutulmadığı anlaşılmaktadır.

## 7. Şerhleri ve Baskıları

*Mufaddâliyyât*’ın en eski şerhi Kâsım b. Muhammed el-Enbârî’ye aittir. Şârihin oğlu Ebû Bekir İbnu’l-Enbârî, şerhi babasından okuyarak rivayet etmiştir. Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, Mufaddal ed-Dabbî’ye nispet edilen kasideleri Ebû İkrime ed-Dabbî’den imla yoluyla almış, ancak bu rivayetle sınırlı kalmamıştır. Daha sonra, *Mufaddâliyyât*’taki kasideler hakkında birden fazla raviye sorular sormuş; böylelikle Ebû İkrime ed-Dabbî’nin rivayetine yeri geldiğinde adı geçen isimlere isnat ederek beyit ve açıklamalarda bulunmuştur. En sonunda, kasideleri Ebû Cafer b. Ahmed b. ‘Ubeyd b. Nâsîh’e göstermiş ve ona isnat ederek rivayetlerine yer vermiştir. Yine de şerhin ekseriyetinde Ebû İkrime ed-Dabbî’nin rivayeti esas alınmıştır.<sup>80</sup> Bu süreç, şerhin güvenilirliğini ve derinliğini artırarak *Mufaddâliyyât*’ın kaynaklık değerini güçlendirmiştir.

Ebû Muhammed Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Mufaddâliyyât*’a yazdığı şerhte, şairlerin nesep bilgilerine yer vermiş ve kimi zaman hayatlarından kesitler aktarmıştır. Ayrıca, kasidelerin tarihî

<sup>78</sup> Bkz. el-Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ebû Bekr ‘Amr Dâğistânî el-Medenî (Mısır: Matbaatu’t-Tekaddüm, 1324/1906); el-Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Hasan es-Sendûbî (Mısır: el-Mektebetu’t-Ticâriyyetu’l-Kübrâ, 1345/1926); Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*; el-Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ’ (Beirut: Şirketu Dâru’l-Erkam b. Ebî’l-Erkam, 1419/1998).

<sup>79</sup> Enbârî, *Şerhu’l-Mufaddaliyyât*, 1.

<sup>80</sup> Enbârî, *Şerhu’l-Mufaddaliyyât*, 1.

arka planı ve söyleniş amacı ile ilgili rivayetlere de değinmiştir. Şerhin en büyük özelliği, nadir kelimelere dair açıklamaları örnek beyitler eşliğinde içermesidir. Bu yönüyle şerh, adeta *Mufaddâliyyât*'ın bir kelime sözlüğü mesabesinde. Şerhte zaman zaman dil bilgisi açıklamalarına da yer verilmiştir. Bu özellikler, Enbârî'nin şerhini, *Mufaddâliyyât*'ın anlaşılmasını kolaylaştıran ve metne derinlik katan bir kaynak haline getirmiştir. Yaklaşık 900 sayfadan oluşan bu şerh, *Mufaddâliyyât*'ın İngilizce tercümesini yapan Charles James Lyall tarafından tahkik edilmiş ve 1920 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.<sup>81</sup>

Mufaddâliyyât'ın bir diğer şerhi, Ebû Ali el-Merzûkî'ye aittir. Şârih, şerhinde nadir kelimeler konusunda Kâsım b. Muhammed el-Enbârî kadar detaya girmemekte ve kelimelerle ilgili örnek beyitlere oldukça az yer vermektedir. El-Merzûkî'nin şerhinin en büyük özelliği, dil bilgisi yönünden anlamı kapalı görünen beyitlere dair yaptığı nahiv ve sarf tahlilleridir. Şerhte, çoğu zaman anlaşılması güç beyitler dil bilgisi ve anlam yönünden daha anlaşılır hale getirilerek sade bir şekilde tekrar aktarılmıştır. Bu yönüyle, el-Merzûkî'nin şerhi, *Mufaddâliyyât*'ın dil yapısını ve anlamını çözümlenmeye yönelik önemli bir kaynak niteliğindedir.

Bu şerhin 560 sayfalık bir nüshası Berlin Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.<sup>82</sup> Ayrıca, bu nüshanın bir mikrofilm Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabîyye'de mevcuttur.<sup>83</sup> Şerhin neredeyse yarısı Abdullah b. Nâsır b. Muhammed el-Karnî, geri kalan kısmı ise onun danışmanlığında öğrencisi Adil b. Ahmed b. Sâlim Binnaime tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.<sup>84</sup> Ancak, bu çalışmalar henüz yayımlanmamıştır.

Hatîb et-Tebrîzî de *Mufaddâliyyât*'ı şerh eden isimlerdendir. Şerhinin mukaddimesinde, *Mufaddâliyyât*'ın daha önce Mütেকaddimûn alimler tarafından şerh edildiğini ve bu şerhlerin yeterli olduğunu, ancak bir kısmının çok uzun olduğunu belirtmiş ve bu nedenle kendi şerhinin kısa ve özlü olmasını hedeflemiştir.<sup>85</sup> Tebrîzî, Enbârî'nin şerhinden farklı olarak garip kelimeleri açıklamada detaya çok girmemiş ve Merzûkî'nin şerhindeki gibi beyitleri sıklıkla sade bir şekilde tekrar aktarmamıştır. Dil bilgisi tahlillerine ise tekrara çok düşmeden detaylıca yer vermiştir. Şerhte Enbârî'nin ve Merzûkî'nin şerhlerinden alıntılara sıklıkla rastlanmaktadır. Bu bağlamda Tebrîzî'nin şerhi, bu iki şerhin ek bilgiler içeren açıklamalı bir özeti niteliğindedir.

Tebrîzî'nin şerhini Fahreddin Kabâve 1971 yılında ve Ali Muhammed el-Bicâvî ise 1977 yılında yayımlamıştır.<sup>86</sup> Şerhin, kendi şârihi tarafından hazırlanmış el yazması bir nüshası Tunus Millet Kütüphanesinde bulunmaktaydı, ancak bu nüsha daha sonra kaybolmuştur. Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye'de bu nüshanın bir mikrofilm yer almaktadır.<sup>87</sup>

*Mufaddâliyyât*'ın ayrıca meçhul bir müellife ait 181 sayfalık eksik bir şerhi Dublin Chester Beatty Kütüphanesinde kayıtlıdır.<sup>88</sup> Ebû Ca'fer en-Nehhâs ile Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin (ö. 518/1124) şerhleri ise günümüze ulaşmamıştır.<sup>89</sup>

*Mufaddâliyyât*'ın bir bölümü ilk kez Heinrich Thorbecke tarafından 1885 yılında Leipzig'de yayımlanmış, ardından 1890 yılında İstanbul'da tamamı basılmıştır.<sup>90</sup> Daha sonra 1902'de Mısır'da

<sup>81</sup> Bkz. Enbârî, *Şerhu'l-Mufaddâliyyât*.

<sup>82</sup> Nr. 7446

<sup>83</sup> Tahir Ahmed Mekki, *Dirâse fî masâdirî'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1419/1999), 108.

<sup>84</sup> Bkz. el-Karnî, *Şerhu'l-Mufaddâliyyât li'l-imâmi'l-'allâmeti'l-habri'l-fehhâme Ebî 'Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî el-müteveffâ senete 421 h: el-kısmu'l-evvel: dirâse ve tahkîk*; Binnâime, *Şerhu'l-Mufaddâliyyât li'l-imâmi'l-'allâmeti'l-habri'l-fehhâme Ebî 'Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî el-müteveffâ senete 421 h: el-kısmu's-Sân: dirâse ve tahkîk*.

<sup>85</sup> Tebrîzî, *Şerhu ihtiyârâti'l-Mufaddal*, 91-92.

<sup>86</sup> Bkz. Tebrîzî, *Şerhu ihtiyârâti'l-Mufaddal*; Ebû Zekerîyyâ et-Tebrîzî, *Şerhu'l-Mufaddâliyyât*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Kahire: Nahda Mısır li't-Tab'i ve'n-Neşr, 1397/1977).

<sup>87</sup> Mekki, *Dirâse fî masâdirî'l-edeb*, 108.

<sup>88</sup> Nr. 3426

<sup>89</sup> Elmalı, "el-Mufaddâliyyât", 30/365.

<sup>90</sup> Mekki, *Dirâse fî masâdirî'l-edeb*, 108.

Ebû Bekir b. 'Amr Dâğistânî ve 1926'da Hasan es-Sendûbî tarafından kısa açıklamalarla yayımlanmıştır.<sup>91</sup> Antolojinin en ayrıntılı baskısı ise Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından 1942 yılında yapılmıştır.<sup>92</sup> Bu baskıda şairler kısaca tanıtılmış, kasidelerin tarihi arka planı, söyleniş amacı, garîb kelimeler ve meçhul yer isimleri Enbârî'nin şerhi temel alınarak açıklanmış; sonuna da ayrıntılı bir dizin eklenmiştir.<sup>93</sup> Eserin en son baskısı ise 1998 yılında Fahrettin Kabâve tarafından yayımlanmıştır.<sup>94</sup> Bu baskı, Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn'un baskısıyla büyük oranda benzerlik göstermektedir. Ancak bu baskının dikkat çeken özelliği, kaside başlıklarında şairlerin isimleri yerine, kasidelerin içeriğinden alınan ifadelerin tercih edilmiş olmasıdır.

### Sonuç

Arap edebiyatındaki ilk şiir antolojisi olarak Hammâd er-Râviye tarafından derlenen *Muallakât* gösterilebilir. Bu eser, birçok şairin kasidesini barındırmasıyla dikkat çeker ve antoloji niteliği taşımasına rağmen, aslında bir derleme olarak hazırlandığı anlaşılmaktadır. Antolojiler genellikle seçkiler sonucu ortaya çıkan eserlerken, Hammâd er-Râviye'nin *Muallakât*'taki şiirleri bizzat kendisi seçmemiş olması, bu yapıtın farklı bir yere konumlandırılmasını gerektirmektedir. Rivayetlere göre, *Muallakât*, Cahiliye Dönemi'ndeki kişi ya da kişiler tarafından yapılan seçkileri doğru bir şekilde rivayet etmek amacıyla derlenmiştir. Bu durum, *Muallakât*'ın antoloji olma özelliğini değiştirmemekle birlikte, onun klasik Arap edebiyatında antoloji geleneğinin başlatıcısı olarak kabul edilmesine mâni olduğu sonucuna ulaştırabilir. Diğer yandan, *Muallakât*'tan sonra derlenen ikinci şiir antolojisi *Mufaddâliyyât* ise derleyicisinin bizzat seçtiği şiirlerden oluşmaktadır. *Mufaddâliyyât*'ın ayrıca Arap edebiyatında daha önce denenmemiş bir yöntemle hazırlandığı görülmektedir. Bu bağlamda, klasik Arap edebiyatında ilk şiir antolojisinin *Muallakât* olduğu söylenebilirken, şiir antoloji geleneğinin *Mufaddâliyyât* ile başladığı ifade edilebilir.

Kaynaklarda *Mufaddâliyyât*'ta yer alan kasidelerin tümünün mü yoksa sadece bir bölümünün mü Mufaddal ed-Dabbî tarafından seçildiği konusunda ihtilaflar bulunsa da antolojinin en güvenilir rivayeti kabul edilen Enbarî şerhinin mukaddimesi göz önüne alındığında, bu kişinin Mufaddal ed-Dabbî olduğunu belirten rivayet ve görüşlerin daha doğru olduğu gözükmektedir.

*Mufaddâliyyât*'ın kendisine ait bir mukaddimenin bulunmayışı, derlenen kasidelerin sayısının, derlenme amacının ve yönteminin ne olduğu gibi konularda da tartışmalara yol açmıştır. Antolojide sadece başlık olarak kullanılan şair adlarıyla birlikte, sistematik bir düzen gözetilmeksizin yerleştirilen kasideler bulunmaktadır. Ancak *Mufaddâliyyât*'ın içeriğine bakılıp hakkındaki rivayetler ve görüşler değerlendirildiğinde, bu eserin Abbasî halifesi el-Mansûr'un emriyle oğlu Mehdî-Billâh'ın kadim Arap şiirini öğrenmesi için Mufaddal ed-Dabbî tarafından yaklaşık 66 şairin 128 civarı kasidesi seçilerek derlenen bir Cahiliye dönemi şiir antolojisi olduğu sonucuna varılabilir.

---

<sup>91</sup> Bkz. Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 1324/1906; Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 1345/1926.

<sup>92</sup> Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 7.

<sup>93</sup> Elmalı, "el-Mufaddaliyyât", 30/365.

<sup>94</sup> Bkz. Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 1419/1998.

## Kaynakça | References

- 'Abbâs, İhsân. "Mukaddime". *Emsâlu'l-Arab*. Beyrut: Dâru'r-Ra'idi'l-'Arabî, 1983.
- el-Ahfeşu'l-Eşğar, Ebû'l-Mehâsin 'Alî b. Suleymân. *el-İhtiyâreyn*. thk. Fahru'd-Dîn Kabâve. Beyrut-Suriye: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır-Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1420/1999.
- Ahmed, Rafiuleymen Fazlulmevla. *Esâlîbu'l-istifhâm fi'l-Mufaddaliyyât*. Sudan: Ümmü Derman İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- el-Asma'î, Ebû Sa'îd 'Abdumelik b. Karîb b. 'Alî b. Asma'. *el-Asma'îyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Mısır: y.y., 1414/1993.
- Binnâime, Âdil b. Ahmed b. Sâlim. *Şerhu'l-Mufaddaliyyât li'l-imâmi'l-'allâmeti'l-habri'l-fehhâme Ebî 'Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî el-müteveffâ senete 421 h: el-kısmu's-Sânî: dirâse ve tahkîk*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2007.
- Bolelli, Nusrettin. "Klasik Dönem Arap Şiirine Dair Önemli Kaynaklar ve Tesbitler II". *Şarkiyat Mecmuası* 12 (31 Aralık 2010), 1-57.
- el-Buhturî, Ebû 'Ubâde el-Velîd b. 'Ubeyd et-Tenûhî et-Tâ'î. *el-Hamâse*. thk. Muhammed İbrâhîm Huvvar, Ahmed Muhammed 'Ubeyd. Abu Dabi: y.y., 1428/2007.
- Cemâleddîn b. Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, ts.
- Cemâleddîn b. Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf. *Tehlîsu's-sevâhid ve telhîsu'l-fevâ'id*. thk. 'Abbâs Mustafâ es-Sâlihî. b.y.: y.y., 1406/1986.
- el-Cerrâvî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdisselâm et-Tâdelî. *el-Hamâsetu'l-mağribiyye: Muhtasaru kitâbi Safveti'l-edeb ve nahbeti dîvânî'l-'Arab*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1991/1411.
- el-Cühenî, Zeyd b. Muhammed b. Gânim. *es-Sûratu'l-fenniyye fi'l-Mufaddaliyyât enmâduhâ ve mevdûâ tuhâ ve masâdiruhâ ve simâtüha'l-fenniyye*. Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- Cündî, Ali. *Fî Târîhi'l-edebi'l-câhilî*. Kahire: Dâru't-Turâs, 1. Basım, 1412/1991.
- Çalkılıç, Cengiz. *Zürümme ve Dîvân'ının İncelenmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dârü'l-Maârif, 6. Basım, ts.
- ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ebû Bekr 'Amr Dâğistâni el-Medenî. Mısır: Matbaatu't-Tekaddüm, 1. Basım, 1324/1906.
- ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Hasan es-Sendûbî. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1. Basım, 1345/1926.
- ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ'. Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1. Basım, 1419/1998.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Kahire : Dârü'l-Maârif, 1960-1995.
- Derviş, Haşim Mahmud Haşim. *eş-Şart fi'l-mufaddaliyyât: dirase nahviyye dilaliyye*. Mısır: Benî Suveyf Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Derviş, Muhammed Salah Muhammed Yusuf. *el-'Udûl fi'l-Mufaddaliyyât: dirase nahviyye dilaliyye*. Mısır: Benha Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Durmuş, İsmail. "Mesel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/293-297. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Ebû Bekir ez-Zubeydî, Muhammed b. el-Hasen b. 'Abdillâh b. Mezhic. *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: y.y., 2. Basım, 1954.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdullâh. *es-Sinâ'ateyn*. thk. 'Alî Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1419.

- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. el-Hâris et-Tâ'î. *Kitâbu'l-vahşiyat = el-Hamâsetü'l-s-sugra*. thk. Abdülazîz Abdülazîz el-Meymeni, Mahmûd Muhammed Şakir. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1963.
- Ebû Zeyd el-Ensârî, Ebû Zeyd Sa'îd b. Evs. *en-Nevâdir fi'l-luğa*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir Ahmed. b.y.: y.y., 1401/1981.
- Ebû Zeyd el-Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattâb el-Kureşî. *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*. thk. 'Ali Muhammed el-Bicâdî. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1967.
- Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelusî. *Kitâbu zeyli'l-emâlî ve'n-nevâdir*. Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1344/1926.
- Ebû'l-Berakât el-'Enbârî, Ebû'l-Berakât 'Abdurrahmân b. Muhammed b. 'Ubeydillâh el-Ensârî Kemâluddîn. *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. Zerkâ/Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1405/1985.
- Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 'Alî b. el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Mekâtilu't-tâlibiyîn*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: y.y., ts.
- Elmalî, Hüseyin. "Ebû Zeyd el-Ensârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/270-271. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Elmalî, Hüseyin. "el-Mufaddaliyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/365-366. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Elmalî, Hüseyin. "Mufaddal ed-Dabbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/362-363. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- el-Enbârî, Kâsım b. Muhammed. *Divânu'l-Mufaddaliyyât me'a şerh vâfir li Ebî Muhammad el-Kâsım b. Muhammad b. Beşşâr el-Enbârî*. thk. Charles James Lyall. Beyrut: Matbaatu'l-Âbâ el-Yesu'îyîn, 1920.
- Ergin, Mehmet Cevat. "Kûfeli Dilci el-Mufaddal ed-Dabbî ve Kitâbu'l-Emsâl'ı". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)* XVI/32 (2018), 67-88.
- Eşnandani, Ebû Osman Sa'îd b Harun. *Kitâbu Meâni's-ş-şir*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1401/1981.
- Guneymât, Zeyd Mahmud. *en-Nüza'tu'l-insâniyye fi'l-Mufaddaliyyât*. Sudan: Nileyn Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.
- el-Hâlidîyyân, Ebû Bekr el-Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî Ebû 'Osmân Sa'îd b. Hâşim el-Hâlidî. *Hamâsetu'l-Hâlidîyyîn bi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir min Eş'âri'l-Mutekaddimîn ve'l-Câhliyyîn ve'l-Muhadramîn*. thk. Muhammed 'Alî Dakke. Suriye: Vezâratu's-Sekâfe, 1416/1995.
- Hamza el-İsfehânî, Hamza b. el-Hasen. *et-Tenbîh 'alâ hudûsi't-tashîf*. thk. Muhammed Es'ad Talas. Beyrut: y.y., 1412/1992.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Lisânu'l-mîzân*. thk. Dâiratu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye. 7 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 1390/1971.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1326/1908.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Divânu'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmî'l-Arab ve'l-acem ve'l-berber ve min âsirihim min zevî's-şeni'l-ekber*. thk. Halîl Şehâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.
- İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1391/1971-1415/1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelusî. *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*. Beyrut: y.y., 1403/1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *eş-Şî'r ve's-şu'arâ'*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1423.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Me'ânî'l-Kebîr fî Ebyâti'l-Me'ânî*. thk. Sâlim el-Kerenkevî v.dğr. 3 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1368/1949.
- İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ'*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, ts.
- İbn 'Ufûr, Ebû'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî el-İşbilî. *el-Mukarrib ve ma'ahu musulu'l-Mukarrib*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1418/1998.
- İbn 'Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed b. 'Abdilhâdî ed-Dimeskî. *Tabakâtu 'ulemâ'î'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî, İbrâhîm ez-Zeybek. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1417/1996.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramadân. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1417/1997.
- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed. *Ğâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*. 3 Cilt. Bergstraesser: Mektebetu İbn Teymiyye, 1351/1932.
- el-İsfahânî, Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd b. Alî. *ez-Zehre*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 2. Basım, 1406/1985.
- İsfehânî, Ebû'l-Ferec Alî el-. *Kitâbu'l-Eğânî*. thk. İhsân Abbâs vd. Beyrut: Dârü's-Sâdır, 2008.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Şair". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/298-301. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Karnî, Abdullah b. Nâsır b. Muhammed el-. *Şerhu'l-Mufaddaliyyât li'l-imâmi'l-'allâmeti'l-habri'l-fehhâme Ebî 'Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî el-müteveffâ senete 421 h: el-kısmu'l-evvel: dirâse ve tahkîk*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1993.
- Katamiş, Abdulmecîd. *el-Emsâlu'l-'arabiyye*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1408/1988.
- el-Kıftî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf el-Kıftî. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ 'enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1406/1982.
- Kılıç, Hulusi. "Ebû Amr eş-Şeybânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/98-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Lugavî, Ebû't-Tayyib Abdulvâhid b. Alî el-Halebî el-. *Merâtibu'n-nahviyyîn*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1430/2009.
- Lyall, Charles James. "İntroduction". *The Mufaddaliyat an Anthology of Ancient Arabian Odes*. Oxford: The Clarendon Press, 1918.
- Mekkî, Tahir Ahmed. *Dirâse fî masâdiri'l-edeb*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 8. Basım, 1419/1999.
- Mufaddal ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim. *Emsâlu'l-Arab*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dârü'r-Ra'idi'l-'Arabî, 1983.
- Özavşar, Mehmet Emin. "Simâk b. Harb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Sâlih, Muhammed Necîb. *el-İstisnâ fi şî'ri'l-Mufaddaliyyât*. Sudan: Nileyn Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muhammed b. Manûr el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ. 13 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1382/1962.
- es-Sendûbî, Hasan. "Mukaddime". *el-Mufaddaliyyât*. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1. Basım, 1345/1926.
- es-Seyyid, Hâzım Muhammed Abulmumin. *Şî'ru'l-hamâse fi'l-Mufaddaliyyât: dirase mevduiyye fenniyye*. Mısır: İskenderiye Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Seyyid, Muhammed Sâlih. *er-Rabd ff dîvânî'l-Mufaddaliyyât: dirase lugaviyye*. Mısır: Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988.
- es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir ff 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd 'Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Şâkir, Ahmed Muhammed - Hârûn, 'Abdusselâm Muhammed. "Mukaddime". *el-Mufaddaliyyât*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Tanriverdi, Eyyüp. "Arap Cemreleri". *Şarkiyat Mecmuası* 26 (24 Nisan 2016), 127-155.
- et-Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed. *Şerhu ihtiyârâti'l-Mufaddal*. thk. Fahreddin Kabave. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- et-Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mufaddaliyyât*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. Kahire: Nahda Mısır li't-Tab'i ve'n-Neşr, 1397/1977.
- Temmam, Habib b Evs b el-Haris et-Tai Ebû. *Dîvanu'l-hamase*. Irak: Dâru'r-Reşid, 1980.
- Tüccar, Zülfikar. "İbn Sellâm el-Cumahî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/312-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Useylî, Vedâd Kemal İbrahim. *Muhtârâtu'l-Mufaddal ed-Dabbî: dirâse tahlîliyye nakdiyye*. Sudan: Ümmü Derman İslam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-'udebâ = İrşâdu'l-erîb 'ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Yusuf, Muhammed Yusuf Muhammed. *el-Hâl fi'l-Mufaddaliyyât: dirâse nahviyye tahlîliyye tatbîkiyye*. Sudan: Ümmü Derman İslam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- ez-Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-Emâlî*. thk. 'Abdusselâm Hârûn. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- ez-Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *Mecâlisu'l-'ulemâ*. thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2. Basım, 1403/1983.
- ez-Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Mizânu'l-i'tidâl ff nakdi'r-ricâl*. thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. *Rebî'u'l-ebâr ve nusûsu'l-ahyâr*. 5 Cilt. Beyrut: Muesseseti'l-'Alemî, 1412.





# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024), 117-132

**Harîrî'nin Makâmâtında Fıkıh ve İktisat**  
Fiqh and Economics in Hariri's Maqamat  
الفقه والاقتصاد في مقامات الحريري

**İbrahim ÖZPOLAT**

Dr., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İslam  
Hukuku

Ph.D., Istanbul University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Studies,  
Department of Islamic Law, İstanbul / Türkiye  
ibrahimozpolat.io63@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-6665-8970

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Temmuz/July 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atıf / Cite as**

Özpolat, İbrahim. "Harîrî'nin Makâmâtında Fıkıh ve İktisat". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 117-132.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1521096>

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

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

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **Fiqh and Economics in Hariri's Maqamat**

**Abstract:** Classical Arabic literature dealt with linguistic sciences such as sarf, nahiw, belagha and Islamic sciences such as fiqh, hadith and tafsîr. This is known to the elite and the common people. But what is hidden and forgotten is that Arabic literature also includes the foundations and rules of modern sciences such as sociology and economics. Among the classical Arabic literature is the writing of Maqamat, which holds an important position among the masterpieces of Arabic literature. For this reason, it is important to study the writing of Maqamat from the perspective of the various disciplines of Islamic sciences and modern sciences. In contemporary literature, a literature-focused approach is generally adopted in Maqamat writing. Therefore, this study reveals that Maqamat literature includes disciplines other than literature, and also brings to light how these disciplines are handled. In this respect, the study offers a different perspective on Maqamat literature. Maqamat literature contains rich material for many researchers from different disciplines. This study deals with fiqh and economic issues within the framework of Al-Hariri's famous book, Maqamat. The aim of the study is to reveal the fiqh and economic aspects of Maqamat writing through Hariri's Maqamat as an exemplary study. The method followed in the study is to select three maqama from Hariri's book, which contains a total of fifty maqama, and to scan and examine these three maqama in the relevant sources in the literature, especially Hariri's work and other books, in terms of jurisprudence and economics. Accordingly, the study includes three main headings, and in these three headings, fiqh, farâid (Islamic inheritance law) and economic issues are discussed, respectively. Although farâid is a sub-branch of fiqh, it is examined under a separate heading because it is discussed in a special chapter in Maqamat within the framework of a special story. The study examined the jurisprudential aspect of the Maqamat in the thirty-second maqama called "the Tayyibi Maqamat," the aspect related to the science of farâid in the fifteenth maqama called "the Faradiya Maqamat," and the economic aspect in the forty-ninth maqama called "the Sassanid Maqamat." The method followed by Hariri in his book is to present the issues in the form of stories through two fictional characters, Haris bin Hammam and Abu Zayd, whom she chose as mirrors reflecting the two opposing identities of the society. Abu Zaid appears in different forms and in various clothes. He sometimes appears as a beggar who deceives and a thief who betrays, and at other times as a preacher who advises and a scholar who guides. Rather, he is an imaginary character that Hariri put in place. Wherever he went, he met Al-Harith bin Hammam and the strange and adventurous incident begins, or he appears as a person from whom Al-Harith narrated the incident and the story. Harith is the person who always warns him against bad things, orders him to do good, and sometimes condemns him if he does evil. The results obtained in the study are, first of all, the determination that the Maqamat writing deals with the subjects of the science of fiqh as in the thirty-second maqama and the subjects of the science of farâid (inheritance law) as in the fifteenth maqama and the subjects of economics as in the forty-ninth maqama. It is seen that some of the principles put forward by Adam Smith years later were also present in the Maqamat literature centuries ago. This shows us that the social sciences constructed in the West need a new perspective from the Eastern perspective. Because it has been revealed that many disciplines that started later in the West were also present in the Islamic world in the Middle Ages. Therefore, researchers working in the field of Islamic culture and civilization need to direct their research based on this fact. The fact that Hariri's fiqh views in the thirty-second maqama are according to the Shafi'i sect shows that the Shafi'i sect was widespread in the region at that time. As a matter of fact, it is known that there were many famous Shafi'i jurists who lived in this region. Additionally, as can be understood from the forty-ninth maqama, there is also a profession of begging in the society where Hariri lives. The study also reveals the society's interest in, submission to, and acceptance of moral principles at that time, and shows that the Arabic language reached its peak during this period.

**Keywords:** Fiqh, Farâid, Economy, Hariri, Maqamat.

### **Harîrî'nin Makâmâtında Fıkıh ve İktisat**

**Öz:** Klasik Arap edebiyatı; sarf, nahiv ve belagat gibi dil bilimlerin yanı sıra fıkıh, hadis ve tefsir gibi İslami ilimleri de içermektedir. Bu durum, hem uzmanlar hem de sıradan insanlar tarafından bilinmektedir. Ancak unutulmuş ve gözden kaçmış bir gerçek de Arap edebiyatının sosyoloji ve ekonomi gibi modern bilimlerin bazı önemli ilke ve esasları da kapsadığıdır. Klasik Arap edebiyatı arasında Makâmât yazımı önemli bir konuma sahiptir. Bu bağlamda Makâmât edebiyatının da İslami ilimler ve sosyal bilimlerden birçok disiplin tarafından incelenmesi önemlidir. Günümüzde Makâmât yazımıyla ilgili araştırma ve tahkikler genellikle Arap edebiyatı ekseninde yapılmaktadır. Bundan ötürü bu çalışma bir yandan Makâmât literatürünün edebiyat dışındaki disiplinleri de içerdiğini ortaya koyarken diğer taraftan bu disiplinlerin nasıl ele alındığını da ispat etmektedir. Bu açıdan çalışma Makâmât literatürü ile ilgili farklı bir perspektif ortaya koymaktadır. Farklı disiplinlerden birçok araştırmacı için Makâmât literatürü zengin bir malzemeyi içermektedir. Bu çalışmada Harîrî'nin Makâmât adlı meşhur eseri çerçevesinde fıkıh ve iktisat konuları incelenmiştir. Çalışmanın amacı, Harîrî'nin Makâmât adlı eserinin bir örnek olarak seçilerek Makâmât yazımının fikhî ve iktisâdî yönlerini ortaya koymaktır. Çalışmada takip edilen metot ise, Harîrî'nin toplamda elli makâmenin yer aldığı kitabından üç makâme seçilerek bu üç makâmenin fıkıh ilmi ve iktisat ilmi açısından Harîrî'nin eseri ve şerhleri başta olmak üzere literatürdeki ilgili kaynaklarda taranması ve incelenmesinden ibarettir. Bu bağlamda çalışmada üç ana başlığa yer verilmiştir. Bu üç başlıkta sırasıyla fıkıh, ferâiz (İslam miras hukuku) ve iktisat konuları ele alınmıştır. Ferâiz, fıkıhın bir alt dalı olmasına rağmen Makâmât'ta özel bir makâmede özel bir kısma çerçevesinde ele alındığı için müstakil bir başlıkta incelenmiştir. Çalışmada makâmât'ın fıkıh yönü "el-Makâmetü't-taybiyye" isimli otuz ikinci makâmede, ferâiz ile ilgili yönü "el-Makâmetü'l-faradiyye" isimli on beşinci makâmede, iktisatla ilgili yönü "el-Makâmetü's-sâsâniyye" isimli kırk dokuzuncu makâmede ele alınmıştır. Harîrî, eserinde konuları iki hayali karakter olan Haris b. Hemmâm ve Ebû Zeyd üzerinden hikayeleştirerek sunar. Bu iki karakteri, toplumdaki zıt karakterleri yansıtan birer ayna olarak seçen yazar, Ebû Zeyd'i farklı rollerde seyirci karşısına çıkarır. Ebû Zeyd, bazen aldatan bir dilenci, bazen ihanet eden bir hırsız, bazen de nasihat eden bir vaiz ve hidayet eden bir alim olarak karşımıza çıkar. O Harîrî'nin ürettiği hayali bir karakterdir. Nereye giderse gitsin Hâris b. Hemmâm ile karşılaşır ve tuhaf olaylar ve maceralar başlar ya da Haris'in kendisine anlattığı bir olayı veya hikayeyi anlatan bir kişi olarak ortaya çıkar. Ve her defasında Haris, onu kötü şeylerden sakındırır, iyi şeylere teşvik eder ve bazen de kötülük yaptığından dolayı onu azarlar. Çalışmada ulaşılan sonuçlar ise, öncelikle Makâmât yazımının otuz ikinci makâmede yer aldığı gibi fıkıh ilmine ait konuları, on beşinci makâmede yer aldığı gibi ferâiz ilmine ait konuları ve kırk dokuzuncu makâmede yer aldığı gibi iktisat bilimine ait konuları ele aldığı tespit edilmesidir. Ayrıca Makâmât yazımının iktisat açısından incelenmesi durumunda Adam Smith'in yıllar sonra önerdiği bazı ilkelerin yüzyıllar önce Makâmât yazıtında mevcut olduğu görülmektedir. Bu da bize şunu göstermektedir ki Batı'da inşa edilmiş sosyal bilimlerin doğunun gözüyle yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Zira modern Batı'da geç dönem için tarihlendirilmiş birçok disiplinin Orta Çağ İslam dünyasında var olduğu görülmektedir. Bu sebeple İslam kültür ve medeniyeti alanındaki araştırmacıların bu gerçeği göz önünde bulundurarak araştırmalarına yön vermesi gereklidir. Harîrî'nin otuz ikinci makâmedeki fikhî görüşlerinin Şâfiî mezhebine göre olması o dönemde bölgede Şâfiî mezhebinin yaygın olduğunu göstermektedir. Nitekim bu bölgede yaşamış birçok ünlü Şâfiî hukukçusunun var olduğu bilinmektedir. Ayrıca Harîrî'nin yaşadığı toplumda kırk dokuzuncu makâmeden de anlaşılacağı üzere dilencilik mesleği mevcuttur. Çalışma aynı zamanda o dönem için toplumun ahlaki ilkelere olan

ilgisini, teslimiyetini ve kabulünü de ortaya koymakta ve Arap dilinin bu dönemde zirveye ulaştığını göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Ferâiz, İktisat, Harîrî, Makâmât.

### الفقه والاقتصاد في مقامات الحريري

**الملخص:** الأدب العربي القديم قد تناول العلوم اللغوية مثل علم الصرف وعلم النحو وعلم البلاغة والعلوم الإسلامية مثل الفقه والحديث والتفسير وهذا معلوم لدى الخواص والعوام. لكن الذي يخفى وينسى اشتغال الأدب العربي أيضا على أساسات وقواعد من العلوم الحديثة مثل علم الاجتماع وعلم الاقتصاد. ومن الأدب العربي القديم كتابة المقامات التي تقوم في مكانة مهمة بين روائع الأدب العربي. ولأجل هذا من المهم دراسة كتابة المقامات من ناحية التخصصات التي تقوم بها العلوم الإسلامية والعلوم الحديثة. في العصر الحاضر يتجه البحث والتحقيق في مجال كتابة المقامات إلى الأدب العربي بشكل عام. ولهذا السبب تهدف هذه الدراسة إلى إثبات أن أدب المقامات يشتمل على علوم غير الأدب العربي وتكشف عن كيفية تناول هذه العلوم. ومن ثم تقدم الدراسة نظراً مختلفاً ومختلماً لكتابة المقامات. يحتوي كتاب المقامات على مواد غنية لكثير من الباحثين من مختلف التخصصات. وهذه الدراسة تناول المسائل الفقهية والاقتصادية في إطار كتاب الحريري الشهير بالمقامات. والغرض من الدراسة إظهار الجانب الفقهي والجانب الاقتصادي في كتابة المقامات مرجحا فيها نموذجاً مقامات الحريري. والمنهج الذي اتبعته الدراسة هو اختيار ثلاثة مقامات من كتاب الحريري الذي احتوى على خمسين مقامة على التمام والنظر عن ما فيها من علم الفقه وعلم الاقتصاد ببحث وتم مسح المصادر المتعلقة بالمسئلة وخاصة مقامات الحريري ومؤلفاته. وعلى هذا تتضمن الدراسة ثلاثة عناوين رئيسية وفي هذه العناوين الثلاثة قد بحث عن المسائل الفقهية والفرائضية والاقتصادية على التوالي. وإن كان علم الفرائض فرعاً من فروع الفقه لكنه خص بالذكر مستقلاً لأنه قد جاء في المقامات تحت مقامة خاصة وبقصة خاصة. قد بحث في الدراسة عن الجانب الفقهي للمقامات في المقامة الثانية والثلاثين المسماة "المقامة الطبيعية" والجانب المتعلق بعلم الفرائض في المقامة الخامسة عشرة المسماة "المقامة الفرضية" والجانب الاقتصادي في المقامة التاسعة والأربعين المسماة "المقامة الساسانية". ومنهج الحريري في كتابه عرض المسائل على شكل القصص بشخصيتين خياليتين هما الحارث بن همام وأبو زيد اللذين اختارهما الحريري كمرآتين تعكسان الهويتين المتقابلتين للمجتمع. يظهر أبو زيد على أشكال مختلفة وبألناس متنوعة يظهر أحياناً كمتسول يجادع ولص يجون وأخرى كواعظ ينصح وعالم يرشد. إنما هو شخصية خيالية قد وضعها الحريري أينما ذهب التقى بالحارث بن همام وتبدأ الحادثة العجيبة والمغامرة أو يظهر كشخص روى عنه الحارث الحادثة والحكاية. والحارث في كل مرة هو الذي يحذره عن الأمور السيئة ويأمره بالأمور الحسنة وأحياناً يلومه على فعل المنكرات. والنتائج التي توصل إليها في الدراسة هي أولاً تحقيق تناول كتابة المقامات على مسائل من علم الفقه كما جاء في المقامة الثانية والثلاثين وعلى مسائل من علم الفرائض كما جاء في المقامة الخامسة عشرة وعلى مسائل من علم الاقتصاد كما جاء في المقامة التاسعة والأربعين ويظهر بالبحث عن الجانب الاقتصادي لكتابة المقامات أن بعض المبادئ التي طرحها إديم سميث بعد سنوات كانت موجودة في كتابة المقامات منذ قرون قديمة. وهذا يوضح لنا أن العلوم الاجتماعية التي بنيت في الغرب تحتاج إلى نظر جديد بعين الشرق. لأنه قد ظهر أن كثير من التخصصات التي تبدأ في الغرب بتاريخ متأخر كانت موجودة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. ولهذا السبب فإن الباحثين في مجال الثقافة والحضارة الإسلامية بحاجة إلى توجيه أبحاثهم من خلال هذه الحقيقة. وكون الأقوال الفقهية للحريري في المقامة الثانية والثلاثين بحسب المذهب الشافعي يدل على أن المذهب الشافعي كان منتشرًا في المنطقة آنذاك. من المعروف أنه كان قد عاش في هذه المنطقة كثير من فقهاء الشافعية المشهورين. وأيضاً مسلك التسول موجودة في المجتمع الذي عاش فيه الحريري كما ظهر من خلال المقامة التاسعة والأربعين. ويظهر أيضاً عن الدراسة الاهتمام والتسليم والقبول لدى المجتمع للمبادئ الأخلاقية وأن اللغة العربية قد بلغ ذروته في هذا العصر.

**الكلمات المفتاحية:** الفقه، الفرائض، الاقتصاد، الحريري، المقامات.

#### مدخل

إن كلمة المقامة من حيث اللغة مُغلَق عند علماء هذا المجال فأصل المقامة من القيام الذي هو ضد الجلوس واستعمله العرب للدلالة على موضع القيام، ثم توسَّع العرب في استعماله فصار يُطلق على المجلس.<sup>1</sup> ويؤيد هذا ما ذكره ابن منظور في "لسان العرب" إذ قال "والمقامة بِالْفَتْحِ الْمَجْلِسُ وَالْجَمَاعَةُ مِنَ النَّاسِ."<sup>2</sup> وقد ذكر في كثير من أشعار الشعراء الجاهليين مثل

<sup>1</sup> حسن عباس، نشأة المقامة في الادب العربي، (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 9.

<sup>2</sup> أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1993)، 498/12.

قول مالك بن حريم الهمداني<sup>3</sup> وأقبل إخوان الصفاء فأوضَعُوا إلى كلِّ أَحْوَى في المقامة أفرعاً. وجمع المقامة بهذا المعنى مقامات وقد ورد ذلك في شعر زهير بن أبي سلمى إذ قال وفيهم مقاماتٌ حسناً وُجوهُهُمْ وَأَنْدِيَةٌ يَتَنَاهَى الْقَوْلُ وَالْفِعْلُ<sup>4</sup>. وأما المعنى الاصطلاحي لكلمة المقامات فقد توجد هناك تعريفات كثيرة قد جاءت في كتب المصنِّفين في هذا المجال، فالقلقشندي يرى أنَّ تسمية المقامة بهذا الاسم كان لأَنَّها تُذَكَّرُ في مجلس واحد يجتمع فيه جماعة من الناس لسماعها<sup>5</sup> بينما يرى شوقي ضيف أنَّها حديث موضوع لتعليم الناشئة ضروب البلاغة العربية بأسلوب سهل. لهذا السبب رجح الهمداني واضع المقامات الأول لكتابه بطلاً شحاذاً ليجذب القارئ إليه ويشوقه فتعريف المقامة عنده هي حديثٌ موضوع بأسلوب سهل لتعليم الناشئة أنواع الأساليب في اللغة العربية<sup>6</sup>. وعلى هذا يمكن تعريف المقامات بأنها مجموعة حكايات قصيرة متفاوتة الحجم جمعت بين النثر والشعر بطلها رجل وهمي<sup>7</sup>.

تعتبر كتابة المقامات من أهم تراث الأدب العربي القديم. ولهذا يجب على الباحثين إخراج ما فيها من الخزان التي ربما يخفي ويغضض على النسل المتعلم الجديد. وهذه الدراسة تهدف أن تحقق جانباً من هذا الأمر. وإذا نظرنا إلى الدراسات والبحوث في يومنا هذا من هذه الناحية وجدناها قد إهملت فيها الجوانب الفقهية والاقتصادية حيث ركزت فيها على النحو والتصريف والجوانب المتعلقة بالبلاغة. وهذا البحث مبذول الجهد إلى الجوانب الفقهية والاقتصادية لكتابة المقامات. قد اختير فيه على سبيل النموذج كتاب مقامات الحريري الذي هو أحد روائع كتابة المقامات بلا شك.

إن الحريري برز في العلوم العربية وخاصة في البلاغة ومع هذا كان عنده حظ وافر في العلوم الإسلامية أيضاً لنشأته في التراث العلمي البصري. وبغض النظر عن كتبه الأخرى إن كتابه المقامات وحدها تكفي لإثبات ذلك مع أنَّها لم تصنف للبحث عن العلوم الإسلامية ولكن فيها تعرضات وإشارات دقيقات للعلوم الإسلامية تدل على توسع الحريري فيها. على سبيل المثال المقامة الرابعة والعشرون التي تتناول فيها ألغاز النحو تدل بوضوح على كماله في النحو، والمقامة الثانية والثلاثون التي تتناول فيها مسائل الفقه الدقيقة تدل بوضوح أيضاً على حذاقته في الفقه، والمقامة الخامسة عشرة التي تناقش فيها المسائل المتعلقة بالفرائض تدل على ضلوعه في علم الفرائض<sup>8</sup>.

على عكس الهمداني مخترع أدب المقامات فقد اشتغل واعتنى الحريري بمسائل فقهية كما سنذكرها فيما بعد. قد تناول في المقامة الخامسة عشرة المسائل المتعلقة بعلم الفرائض وفي المقامة الثانية والثلاثين علم الفقه على طريقة السؤال والجواب<sup>9</sup> وفي المقامة التاسعة والأربعين علم الإقتصاد. وعلى هذا المنوال في بحثنا هذا قد تناولنا الجانب الفقهي لمقامات الحريري حول المقامة الثانية والثلاثين المسماة "المقامة الطبيعية"، ومع أن الفرائض فرع من فروع علم الفقه إلا أنه يحتوي على مسائل خاصة به ولأجل هذا أفردنا له بحثاً خاصاً حول المقامة الخامسة عشرة المسماة "المقامة الفرضية". وهناك حكايات كثيرة في مقامات الحريري تناولت المسائل المتعلقة بالاقتصاد فقد رجحنا من بينها المقامة التاسعة والأربعين المسماة "المقامة الساسانية" لأنها تناقش أسباب الرزق التي هي من أهم المسائل والمشاكل في حياة البشر. يتناول البحث أولاً حياة الحريري وكتابة المقامات ومكانة مقامات الحريري بين هذه الكتابة وبعده قد ركز البحث مناقشة موضوعات الفقه والفرائض والاقتصاد.

### 1. حياة الحريري ومؤلفاته

ولد الحريري عام 446 (1054) في بلدة المشان القريبة من البصرة. اسمه الكامل هو أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري. واشتهر بلقب "الحريري" لأنه مارس مهنة الحرير التي ورثها عن آباءه. وقد كان الحريري ذكياً وذا حفظ قوي وهذه الموهبة من الله تعالى كانت تؤيده في التعمق فيما تحصله من العلوم. ويحمل كثير من مؤلفاته وخاصة المقامات آثار علمه العميق واستدلاله الواسع. وعاش الحريري حياة مزدهرة بإنعام الله وتوسيعه له في الأموال. يقال إنه كان يملك بستانا كبيراً يحتوي على ثمانية عشر ألف نخلة. وفضلاً عن ذلك إن اشتغاله بتجارة الحرير وتعيينه من جهة الخليفة بمنصب "صاحب الخبر" مكَّنه من عدم التعرض لصعوبات مالية ويسر له العيش براحة. توفي الحريري بالبصرة سنة 516 (1122) وترك خلفه ولدين هما ضياء الإسلام عبيد الله ونجم الدين عبد الله. ومن مؤلفات الحريري بالإضافة إلى كتابه المسمى المقامات الذي هو موضوع البحث كتابه المسمى "درة الغواص في أوام الخواص"<sup>10</sup> الذي يصحح فيه الأغلاط

<sup>3</sup> أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي، الأصمعيات، (مصر: دار المعارف، 1993)، 63.

<sup>4</sup> زهير بن أبي سلمى، الديوان، "صحا القلب عن سلمى وقد كاد لا يسلو"، [www.aldiwan.net/poem25064.html](http://www.aldiwan.net/poem25064.html) (20.11.2024).

<sup>5</sup> أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 124/14.

<sup>6</sup> شوقي ضيف، المقامة، (القاهرة: دار المعارف، 1954)، 8.

<sup>7</sup> Sıtkı Güllü, "Arap Edebiyatında 'Makâme' ve el-Harîrî'nin Osmanlı Medreselerinde Yüksek Arapça Öğretimi Çerçevesinde Okutulan 'el-Makâmât-ı'", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (İstanbul 2000), 184.

<sup>8</sup> Hulusi Kılıç, "Harîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/191.

<sup>9</sup> Nevzat Aşık, "Hicrî IV. Asırdan Sonra Makâmât Yazanlar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (İzmir 1985), 61-62.

<sup>10</sup> قد طبع الكتاب غير مرة. وقد كتب له شهاب الدين الحفاجي شرحاً وطبع هذا الشرح في إستانبول في 1299 هجري.

اللغوية للكتّاب والبلاغيين وكتابه المنظوم المسمى "ملحة الأعراب في صناعة الإعراب"<sup>11</sup> الذي كان في علم النحو ورسالتاه اللتان كتبهما بحسب الكلمات التي فيها حرفا السين و الشين والرسالتان معروفتان باسمي "الرسالة السينية" و " الرسالة السينية"<sup>12</sup> وكتابه الذي يحمل عنوان "الفرق بين الضاد الظاء"<sup>13</sup> الذي كان في علم اللغة.<sup>14</sup>

## 2. كتابة المقامات ومكان مقامات الحريري فيها

في القرن الرابع الهجري كانت العلوم العربية على مستوى عال جدا بسبب ظهورها وانتشارها بأنواع وأشكال شتى وما يحتويها من مادة غنية. ومع ظهور وازدهار علم التاريخ وعلم اللغة وعلم النحو والعلوم الإسلامية كالفقه والحديث والتفسير تطور الأدب العربي أيضا لأن الأدب العربي كان متأصلا ومتداخلا في هذه العلوم. ويمكن أن يعد ابن قتيبة (ت 889/276)، و الجاحظ (ت 869/255)، و المبرد (ت 900/286) من سابقى هذا المجال. ومن أهم أنواع الأدب العربي التي ظهرت في هذا القرن كتابة المقامات. إن الأمثلة الأولى لكتابة المقامات كانت على شكل نصائح ناقدة مقدمة للسلطين وفي الحقيقة كتابة المقامات كانت قد كتبت لتعكس الأحوال والظروف الاجتماعية والنفسية للمجتمع وتحتوي في ضمن هذا الغرض على معلومات مهمة عن السياسة والاقتصاد. ومن الأغراض التي تتطلبها كتابة المقامات تنقيد المشكلات الاجتماعية وتحليلها وكذلك تحقيق القيم الأخلاقية مثل الصدق والكرم وتبنيها. إن مخترع هذا النوع هو أبو الفضل بديع الزمان الهمداني (ت 1008/398). ورغم أن أول كتاب من كتابة المقامات كان من سعي الهمداني إلا أن الذي طورها وأشهرها بين الناس هو الحريري (ت 1122/516).<sup>15</sup> ومن دون هذين العالمين الحاذقين إن هناك جمعا من العلماء الذين كتبوا في المقامات منهم الزمخشري (ت 1144/538) والسرقسطي (ت 1143/538) وابن الجوزي (ت 1201/597) وابن الصيكل الجزري (ت 1201/689). (ت 1290). والتلمساني (ت 1291/690) والسيوطي (ت 1505/911) والحفاجي (ت 1659/1069).<sup>16</sup>

تحكى الحكايات الطريفة لأبي زيد السروجي في مقامات الحريري على لسان الحارث بن همام وهما شخصيتان خياليتان اختارهما ووضعهما الحريري نفسه. يظهر أبو زيد على أشكال مختلفة وبأللباس متنوعة يظهر أحيانا كمتسول يخادع ولص يخون وأخرى كواعظ ينصح وعالم يرشد. إنما هو شخصية خيالية أينما ذهب التقى بالحارث بن همام وتبدأ الحادثة العجيبة والمغامرة أو يظهر كشخص روى عنه الحارث الحادثة والحكاية. والحارث في كل مرة هو الذي يحذره عن الأمور السيئة ويأمره بالأمر الحسن وأحيانا يلومه على فعل المنكرات وأبو زيد حين يزيغ عن الحق إلى الباطل وينصح له الحارث يحميه بالقبول ويعتذر ويظهر الندامة والحزن. قد اختار الحريري هذين الشخصين كمرآتين تعكسان الهويتين المتقابلتين للمجتمع. يتناول كتاب الحريري دقائق اللغة العربية والفنون الأدبية والألغاز اللغوية بأسلوب بديع مختار. وفيه خمسون مقامة على شكل القصص القصيرة ويتكون كل مقامة عموما من ثلاثة أجزاء هي مقدمة وموضوع رئيسي مفصل وخاتمة. قد كتب على مقامات الحريري حوالي خمسة وثلاثين شرحا أشهرها شرح الشريشي (ت 1222/619) المسمى "شرح مقامات الحريري" و كتاب المطرزي (ت 1213/610) المسمى "الإيضاح في شرح مقامات الحريري" و كتاب العكبري (ت 1219/616) المسمى "شرح غريب مقامات الحريري".<sup>17</sup>

## 3. الفقه في مقامات الحريري: المقامة الثانية والثلاثون

و سبب تسمية المقامة الثانية والثلاثين بـ "المقامة الطيبة" هو أن القصة الواردة في المقامة تقع في الطريق إلى المدينة المنورة.<sup>18</sup> لأن من أسماء المدينة المنورة "الطيبة".<sup>19</sup> وفي المقامة الثانية والثلاثين يظهر أبو زيد إلى الأمام فقيهاً شافعيًا. وهو يجيب بالإجابات الصحيحة على السؤالات الفقهية التي هي بأسلوب الألغاز مثل الفقيه المختص. وفي المقامة الثانية والثلاثين الشخصية الخيالية حارث بن الهمام بعد أن أكمل حجه يقصد الذهاب إلى المدينة المنورة لزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم. وأنداك أتى إليه الأخبار بأن الطرق غير آمنة وأن الحرب مشتعل بين القبائل. وتردد حارث لأول لحظة ولكنه بعد تفكر قد قصد الذهاب وانطلق معه جماعة من بني شيبه. وعند ما وصلوا إلى أرض بني حرب

<sup>11</sup> قد طبع بتحقيق علي حسن علي عبد الحميد سنة 1988 في عمان.

<sup>12</sup> هاتان الرسالتان طبعتا في القاهرة مع كتاب المقامات للحريري ملحقا في اخرها سنة 1326 هجري.

<sup>13</sup> قد تم نشره بواسطة ثوربيك (Thorbecke) سنة 1871 في لايبزيغ.

<sup>14</sup> Kılıç, "Harîrî", 16/191-192.

<sup>15</sup> Güllü, "Arap Edebiyatında 'Makâmê' ve el-Harîrî'nin Osmanlı Medreselerinde Yüksek Arapça Öğretimi Çerçevesinde Okutulan 'el-Makâmât-ı'", 179-180, 188.

<sup>16</sup> Aşık, "Hicrî IV. Asırdan Sonra Makâmât Yazanlar", 63-74.

<sup>17</sup> Hulusi Kılıç, "el-Makâmât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/414.

<sup>18</sup> أبو العباس كمال الدين أحمد بن عبد المؤمن الشريشي، شرح مقامات الحريري ت. محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية،

1992)، 37/4.

<sup>19</sup> Seda Kurt, *Türk Edebiyatında Makâmât-ı Harîrî ve Manastırlı Dâniş Ahmed Efendinin Makâmât-ı Ebediyye-i Harîrîyye Şerhi* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 775.

رأوا أنهم قد عادوا من الحرب واختار حارث وجماعته النزول والاستراحة في هذه القبيلة. وعندما أهل القبيلة أصبحوا منزعجين ومتحركين سأل حارث ومن معه عن السبب فقبل لهم إنه جاء أعظم فقهاء العرب. و لما ذهب إليه رجال القبيلة قصدوا واشتاقوا إليه حارث وجماعته لتعرف حقيقة الأمر. وعندما وصل الحارث إلى المجلس وجد الفقيه المذكور أبا زيد الذي كان يعرفه من قبل بأكاذيبه وحيله وأبو زيد يجذب ركبتيه نحوه ويقيدهما بكلتا يديه جالسا في الزاوية لا يسأ رداء على ظهره وعمامة على رأسه وشيوخ القبيلة اجتمعوا حوله. وبعد أن حدث أبو زيد عن نفسه بأنه أعلم العرب وأعلم من على وجه الأرض طلب منهم أن يسألوه عن أصعب مشاكلهم. فقام شاب شجاع القلب حاد الكلام من بين الحاضرين فتحدث عن جلوسه مع كثير من علماء العالم وجمعه منهم مائة مسائل وله الفضل إذا أجابهم. وإجابة على الشاب قال أبو زيد: "الله أكبر سيبيئ المخبر وينكشف المضمير فاصدع بما تؤمر."<sup>20</sup>

طرح الشاب الشجاع من بني حرب مائة سؤال من نوع اللغز على أبي زيد الذي يدعي أنه فقيه كبير. وكانت الأسئلة في الحقيقة ليست صعباً ولكنها بسبب طرحها من خلال الأغاز اللغوية كانت مغلقة لأول وهلة. والغرض من عرض هذه الأسئلة الوقوف على درجة علم أبي زيد في الفقه وامتحان فهمه للمسائل وإتقانه في اللغة. ومثالا لهذا سأل الشاب المذكور في أحد الأسئلة فقال: "ما تقول في من توضع ثم لمس ظهره نعلي؟" وكلمة "نعل" المذكورة بمعنى "الحذاء" في الاستعمال الشائع إلا أن أحد معاني الكلمة هو "الزوج".<sup>21</sup> فلاحظ أبو زيد لذلك فقال: "انتفض وضوءه بفعله." يحتوي الكثير من الأسئلة على هذا النوع من اللغز بالألفاظ.

وبالنظر إلى حقيقة الأسئلة والموضوعات التي تتناولها تبين لنا أن الأساس هو موافقتها وملائمتها لصناعة اللغز. وعليه كانت الأسئلة الفقهية من موضوعات متفرقة ليس بينها أي علاقة. فإن موضوعات الأسئلة التي طرحها الشاب المذكور على أبي زيد هي تقريبا كما يلي: خمسة في الوضوء، واحد في وجوب الصلاة، أربعة في الغسل، واحد في التيمم، أربعة في السجود، واحد في مكان الصلاة، واحد في لمس القرآن، أربعة في الصلاة، أربعة في الإمامة، واحد في قصر الصلاة، عشرة في الصيام، أربعة في الزكاة، سبعة في الحج، اثنتا عشرة في البيع، واحد في الشفعة، واحدة في عدم الإضرار، واحد في السمك، ثلاث في الأضحية، واحد في الكهانة، واحد في الحظر والإباحة، واحد في النوم في القبور، واحد في الدمى، واحد في الهجرة، واحد في التوبة، واحد في قتل البعير، واحد في قطف أوراق الشجر، واحد في البر إلى الوالد، اثنان في العارية، واحد في طبخ العجين، واحد في قطع الشجرة، واحد في تأديب المسرفات، واحد في الغيبة، اثنان في الحجر، واحد في تزويج الأيتام، واحد في شرب القاضي اللبن، ثلاث في القضاء، أربع في الشهادة، واحد في الحكم فيمن كفر بالله، ثلاث في القتل والجنايات، ثلاث في السرقة، واحد في لبس الحرير واستعماله، واثنان في النكاح.<sup>22</sup>

وأجاب أبو زيد بمهارة على هذه الأسئلة على المذهب الشافعي جوابا كافيا للطلب وشافيا للصدور. وعند ذلك عرف الشاب السائل ومن معه من القوم أن أبا زيد عالم كبير. و بعد انتهاء المقام وتبين المرام قال الشاب السائل خطابا لأبي زيد: "الله ذررك من بحر لا يعضضه الماتخ وجرير لا يبلغ مدحه المادح... لم يبق في كباتي مرمأة ولا بعد إشراق صبحك ممرأة فيالله أي ابن أرض أنت فما أحسن ما أنتت." وعند ذلك وجد أبو زيد الفرصة لمدح نفسه وتوجيه الناس إليه وقرأ شعرا وأكد فيه بأنه غريب عن الدار ومحتاج إلى العون<sup>23</sup> كما يلي:

"أنا في العالم مثله ... ولأهل العلم قبلة  
غير أنني كل يوم ... بين تغريس ورحله  
والغريب الدار لو ح ... ل بطوي لم تطب له"

وبعد إنشاد الشعر قال "اللهم كما جعلتنا ممن هدي ويهدي فاجعلهم ممن يهتدي ويهدي." وعند ذلك بدأ الناس الذين عرفوا علمه وقبلوا حكمته يرغبون فيه ويتوجهون إليه. و أهدى إليه بنو حرب بضعة ناقة و جارية مغنية. وبهذا وصل أبو زيد غرضه. لأنه كان يقصد إلى أموال بني حرب منذ البداية. وأخذ ما أهدى إليه وتوجه إلى الطريق لحكاية جديدة.<sup>24</sup> لما انتهى الأمر وتفرق القوم أخذ الحارث أبا زيد إلى جانبه وسأله عما إنه كان يعرفه سفيها فمتى أصبح فقيها. فأجاب أبو زيد بأنه يغير هيئته ولباسه على حسب الزمان والظروف ويبدل قصارى جهده في قضاء حوائجه ويكون روابط صادقة مع الجميع و يصرف الكلام في مجلس الصحبة ويقلب الزجاج في مجلس الشرب أحيانا يسيل الدموع بمواعظه وأحيانا يحيي النفوس ببهجته. فتعذر وشكى في خداعه بكيود الزمن. ونصح له الحارث بالكف عن لوم الزمن والحمد لله على ترك مذهب الشيطان والتحول إلى المذهب الشافعي. وأظهر أبو زيد أسفه وحزنه للحارث وطلب منه ألا يكشف عن شخصه الحقيقي

<sup>20</sup> أبو محمد قاسم بن علي بن محمد الحريري، مقامات الحريري (بيروت: دار بيروت، 1978)، 254-256؛ الشريشي، شرح مقامات الحريري، 36/4-39.

<sup>21</sup> Kurt, *Türk Edebiyatında Makâmât-ı Harîrî ve Manastırlı Dâniş Ahmed Efendinin Makâmât-ı Ebediyye-i Harîrîyye Şerhi*, 780.

<sup>22</sup> الحريري، مقامات الحريري، 256-265.

<sup>23</sup> الحريري، مقامات الحريري، 265.

<sup>24</sup> Kurt, *Türk Edebiyatında Makâmât-ı Harîrî ve Manastırlı Dâniş Ahmed Efendinin Makâmât-ı Ebediyye-i Harîrîyye Şerhi*, 825-826.

لبنى حرب وأخبره بأنه يريد الذهاب إلى المدينة المنورة وأنه يريد أن يتطهر من أوساخ خطاياهم بهذه الزيارة وعرض للحارث الذهاب معاً فقبل الحارث وانطلقوا إلى الطريق معاً. وبعد الوصول إلى المدينة المنورة وانتهاء الزيارة تفرقوا فتوجه حارث نحو العراق وأبو زيد نحو الشام.<sup>25</sup>

هناك نتائج تظهر لنا عند النظر إلى القصة من الناحية الفقهية. أولاً السؤال الأول هو هل يبطل الوضوء بمس الزوجة. وكون أول ما خطر ببال المصنف من بين الأسئلة هذا، يدل على التزام أهل المنطقة أقوال مذهب الشافعية تجاه هذه البلية من ناحية والصعوبة التي يواجهونها مع هذا الحكم من ناحية أخرى. ثانياً هناك سؤالان عن النكاح أحدهما في حكم النكاح بدون شهود والآخر في مهر المرأة وعدتها إذا طلقها زوجها بدون الدخول. كان الجواب عن الأول بأن النكاح غير منعقد وعن الثاني بأن لها نصف المهر ولا عدة عليها كما كان في مذهب الشافعية.<sup>26</sup> ثالثاً كون معظم الأسئلة عن العبادات الطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج يدل على مدى أهمية العبادات البدنية والمالية لدى المجتمع في ذلك الزمان. رابعاً قد جاء في جواب السؤال عن حكم الكهانة أن الكهانة مثل القمار. وهذا يدل على أنه لا شك في تحريم القمار في المجتمع آنذاك وأن القمار والميسر جريمة سيئة. خامساً يتبين من القصة أنه بعد أداء الناس فريضة الحج في مكة في عهد الحريري أقاموا من المهمات زيارة قبر النبي محمد صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة كما هو الحال في يومنا في العالم الإسلامي. هناك أحاديث كثيرة في زيارة القبور عموماً وزيارة قبر نبينا صلى الله عليه وسلم خصوصاً.<sup>27</sup> وقد ذكر العلماء أن زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم من أفضل المندوبات.<sup>28</sup> لكن ينبغي أن يعلم أن زيارة قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ليست من فروض الحج والعمرة ولا من واجباتها ولا من سننهما. سادساً تطرح الأسئلة في القصة بأسلوب مستور ومغلق عند أول وهلة على طريق المعارض والكنائيات. فالتعبير عن الشيء بطريق المعارض والكنائيات لا يعتبر كذباً ولا إثماً على التساوي عند علماء الإسلام. وهناك تفصيل للمسئلة وتحديد الجائز منها وغير الجائز كما جاء في الأذكار للنووي.<sup>29</sup> سابعا في القصة الإجابات عن الأسئلة بحسب مذهب الشافعية وذلك يكشف عن أن هذا المذهب منتشر في مدينة البصرة التي هي إقامة المصنف. ومع ذلك هناك إشارات إلى مذهب الحنفية في المقامات و إن كان قليلاً. على سبيل المثال في المقامة الخامسة والأربعين يحدث المصنف الحريري عن فتوى أبي يوسف أحد أئمة مذهب الحنفية. وهذا يدل على أن مذهب الحنفية كان معروفاً في المنطقة. لكن المصنف في الموضوع المذكور ينسب الفتوى المذكورة التي هي اتصال العمرة بالحج في حج القرآن إلى أبي يوسف وحده مع أن هذا الحكم محل اتفاق بين أبي حنيفة وصاحبيه. وقد يكون السبب في ذلك هو رعاية الوزن والقافية بين الجمل أو ربما أن آراء أبي يوسف اشتهرت في البصرة التي عاش المؤلف الحريري فيها بسبب إقامة أبي يوسف في البصرة فترة من الزمان.<sup>30</sup>

#### 4. الفرائض في مقامات الحريري: المقامة الخامسة عشرة

وسبب تسمية المقامة الخامسة عشرة ب"المقامة الفرضية" هو أن الموضوع الأساسي الذي تناقشه المقامة هو مسألة من علم الفرائض. في هذه المقامة يظهر بطلنا أبو زيد لحل مشكلة صعبة من علم الفرائض. فقد حل أبو زيد مشكلة الميراث كفقيه.

يحكي راوي المقامات الحارث أنه في ليلة مظلمة وممطرة لم يستطع النوم وتحيط به الأفكار والأوهام فيها تمنى للخلوص من هذه الحال صديقاً يختصر الليل الطويل بالمحادثة به والمودة له. وعند أفكاره هذه يطرق على الباب فجأة وعندما يفتح الباب دخل الضيف يشكر الحارث على قبوله له ويعتذر عن إزعاجه له ليلاً فجأة. ولما يقرب الحارث المصباح من الرجل يرى أنه أحد أصدقائه الذي يتحدث عنه ب"شيخنا". ويكون سعيداً جداً بزيارته له ويقوم سريعاً بإعداد طعام لضيفه الذي جاء فجأة بدون إخبار ويضع الطعام أمامه. لكن أبا زيد ينتعد ويرفع أنفه. وحينئذ يبدأ الحارث يفكر في صديقه القديم بأفكار غير موجبة. يظن أن أخلاق صديقه قد تغيرت و أحواله قد تبدلت. وبينما هو على وشك الرد عليه باللوم والعتاب

<sup>25</sup> الحريري، مقامات الحريري، 266-268.

<sup>26</sup> شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ت. علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية،

1994)، 388/4، 78/5.

<sup>27</sup> الموطأ، "الطهارة"، 28؛ مسلم، "الجنائز"، 102 (974).

<sup>28</sup> عبد الله بن محمود بن مودود الموصل، الاختيار لتعليل المختار، (د.م.: دار الخير، 1998)، 232/1.

<sup>29</sup> أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، الأذكار، (بيروت: دار لبيكر، د.ت.)، 380.

<sup>30</sup> الحريري، مقامات الحريري، 370.



ينتبه أبو زيد له ويقول: "يا ضَعِيفَ التَّقَةِ بأهلِ المَقَةِ. عَدَّ عَمَّا أَخْطَرْتَهُ بِاللَّكِّ وَاسْتَمِعَ إِلَيَّ لَا أَبَا لَكَ!" وبهذا يبدأ أبو زيد يخبر الحارث عن قصته الماضية.<sup>31</sup>

يحدث أبو زيد أنه قضى الليلة السابقة بلا طعام ولا شراب في عناء وضيق وأنه ذهب إلى السوق عند طلوع الفجر بغرض لقاء رجل كريم لقضاء حاجاته لكنه لم يصل إلى ما قصده فلما أمسى ملأ بطنه بالماء بسبب ما يعاني من الجوع وفي هذه الحال يصادف شيخاً هرماً يبكي ويدرف الدموع مثل الأم الفاقدة طفلها. إن الجوع الذي يعانيه لا يمنعه من استثمار هذا الشيخ ومشاركة مشكلته. فيقول أبو زيد للشيخ: "يا هذا إِنَّ لُبْكَائِكَ سِرّاً وَوَرَاءَ تَحْرِقِكَ لَشَرّاً فَأَطْلِعْنِي عَلَى بُرْحَائِكَ وَاتَّخِذْنِي مِنْ نَصْحَائِكَ فَإِنَّكَ سَتَجِدُ مِنِّي طَبّاً أَسِياً أَوْ عَوْناً مُؤاسِياً." فيحكى الشيخ له أن سبب بكائه ليس بسبب مال ولا مصيبة بل بسبب ضياع العلم وغروب شمس العلم وأقمار العرفان. يسأله أبو زيد ما هو المسئلة الغامضة التي تجعله يبئس ويجزن. وحينئذ يخرج الشيخ قطعة ورق من كم لباسه ويحكى أنه سأل أرباب العلم عن هذه المسئلة فلم يستطيعوا حلها ويقوا صامتين. ويريد منه أبو زيد أن يرى الورقة فعسى أن يكون مفيداً له. فيعطيه الشيخ الورقة في يأس. وإذا نظر أبو زيد الورقة يرى أنها تحتوي على مسألة في علم الفرائض مكتوبة بالنظم<sup>32</sup> كما يلي:

"أَيُّهَا الْعَالِمُ الْقَقِيهُ الَّذِي فَاءِ ... قَى ذُكَاءً فَمَا لَهُ مِنْ شَبِيهِ  
أَفْتِنَا فِي قَضِيَّةٍ حَادٍ عَنَّا ... كُلُّ قاضٍ وَحَارَ كُلُّ قَقِيهِ  
رَجُلٌ مَاتَ عَنَ أَخٍ مُسَلِّمٍ حُ ... رِ تَقِيٍّ مِنْ أَمِّهِ وَأَبِيهِ  
وَلَهُ زَوْجَةٌ لَهَا أَيُّهَا الْحَبِيبُ ... رُ أَخٍ خَالِصٌ بِلَا تَمْوِيهِ  
فَحَوَتْ فَرَضَهَا وَحَارَ أَخُوها ... ما تَبَقِيَ بِالْإِرْثِ دُونَ أَخِيهِ  
فَأَشْفِنَا بِالْجَوَابِ عَمَّا سَأَلْنَا ... فَهَوَ نَصٌّ لَا حُلْفَ يَوْجُدُ فِيهِ"<sup>33</sup>

والجواب لأول وهلة للنظر في هذه المسئلة وفق قواعد الفرائض هو أنه عندما يموت الرجل و يترك أخاً و زوجة وأخاً زوجته تأخذ الزوجة على الربع لأن المتوفى ليس له أولاد بينما يأخذ الأخ الباقية من الميراث بطريق العصبة وهو ثلاثة أرباع من الميراث.<sup>34</sup> وبسبب عدم وجود أي قرابة بين المتوفى وأخي زوجته فلا يثبت له الاستحقاق من الميراث. ولكن هذا الجواب ليس جواباً صحيحاً وقد كان في المسئلة سرا مخفياً.<sup>35</sup>

والحل الموهوم للمسئلة على جدول كما يلي:

	4
أخ	$\frac{3}{4}$
زوجة	$\frac{1}{4}$
أخو الزوجة	-

عندما يرى أبو زيد الورقة يعرف حقيقة المسئلة ويكشف سرها. ثم يقول للشيخ إني جائع ومحتاج إلى طعام وعليك أن تحترمني وتستمع إلى فتاوي الصحيح. وحينئذ يفرح الشيخ ويدعوه إلى منزله. وبعد دخول المنزل يطلب أبو زيد منه التمر واللبن. والشيخ مع الغضب يحذر أبا زيد من الكذب عليه أو خداعه. ثم إنه يحضر الطعام بسرعة ويضعه أمام أبي زيد غاضباً من جانب ومتمناً عليه من جانب أخرى. ويبدأ أبو زيد يأكل بشراهة بمراقبة الشيخ. ولما شبع أبو زيد من الطعام قام الشيخ يأخذ ورقة وقلماً لكتابة الجواب الصحيح.<sup>36</sup> والجواب الذي قال به أبو زيد منظوماً هو كما يلي:

"قُلْ لِمَنْ يُلْعِزُّ الْمَسَائِلَ إِيَّيْ ... كَأَشْفَى سِرِّهَا الَّذِي تُخْفِيهِ  
إِنَّ ذَا الْمَيْتِ الَّذِي قَدَّمَ الشَّرَّ ... عَ أَخَا عَرِسِهِ عَلَى ابْنِ أَبِيهِ

<sup>31</sup> الحريري، مقامات الحريري، 119-121؛ الشريشي، شرح مقامات الحريري، 150/2-154.

<sup>32</sup> Kurt, *Türk Edebiyatında Makâmât-ı Harîrî ve Manastırlı Dâniş Ahmed Efendinin Makâmât-ı Ebediyye-i Harîrîyye Şerhi*, 439-446.

<sup>33</sup> الحريري، مقامات الحريري، ١٢٣.

<sup>34</sup> وفي الفرائض تعني بكلمة العصبة الوارث الذي يحصل على كامل الميراث عندما يكون بمفرده، والباقي من الميراث بعد أن يحصل أصحاب الفرائض على نصيبهم عندما يكون معهم. ينظر للتفصيل، Abdüsselam Arı, *İslâm Miras Hukuku* (İstanbul: Pinar Yayınları, 2018), 144.

<sup>35</sup> أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني، شرح السراجية ت. محمد محيي الدين عبد الحميد (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1944)، 34، 71، 85-86.

<sup>36</sup> Kurt, *Türk Edebiyatında Makâmât-ı Harîrî ve Manastırlı Dâniş Ahmed Efendinin Makâmât-ı Ebediyye-i Harîrîyye Şerhi*, 446-451.

رجلٌ رَوَّجَ ابْنَهُ عَنْ رِضَاهُ ... بِحِمَاةٍ لَهُ وَلَا غَرَوٍ فِيهِ  
 ثُمَّ مَاتَ ابْنُهُ وَقَدْ عَلِقَتْ مِنْ ... هُرْ فَجَاءَتْ بَابِنِ يَسْرَ ذَوِيهِ  
 فَهُوَ ابْنُ ابْنِهِ بَعِيرٌ مَرَاءٍ ... وَأَخُو عَرْسِهِ بِلَا تَمْوِيهِ  
 وَابْنُ الْإِبْنِ الصَّرِيحُ أَذْنَى إِلَى الْحِجِّ ... دَوَّ وَأَوْلَى بِإِزْتِهٍ مِنْ أُخِيهِ  
 فَلِذَا حَيَّرَ مَاتَ أَوْجِبَ لِلرَّوِّ ... حِجَّةٌ تُنْمِ الثَّرَاثُ تَسْتَوْفِيهِ  
 وَحَوَى ابْنُ ابْنِهِ الَّذِي هُوَ فِي الْأَصْلِ ... لِأَخْوَاهَا مِنْ أُمَّهَا بَاقِيهِ  
 وَتَحَلَّى الْأَخُ الشَّقِيقِيُّ مِنَ الْإِزِّ ... تَوْ قُلْنَا يَكْفِيكَ أَنْ تَبْكِيهِ  
 هَاكَ مِنْی الْفُتْيَا الَّتِي يَحْتَدِيهَا ... كُلُّ قَاضٍ يَقْضِي وَكُلُّ فَقِيهِ.<sup>37</sup>

تنبه أبو زيد أن في المسئلة سرا مخفيا ولما بحثها وتعمق فيها رأى أن هناك قرابة بين الميت وبين أخي زوجته من جهة أخرى. وفقاً لقواعد الفرائض إذا مات شخص وترك أختاً وزوجة وابن ابنة (حفيدة) تأخذ الزوجة على الثمن بينما يستحق ابن الابن بقية الميراث على أنه عصبية. ولا يمكن لأخي الميت أن يستحق شيئاً. ومع أن ابن الابن والأخت كلاهما في العصبية سيان لكن ابن الابن يأتي قبل الأخ في رتبة العصبية ويوجب الأخ من الميراث.<sup>38</sup> والجواب السهل للمسألة هو كما يلي: لنفترض أن هناك رجلاً وابناً لهذا الرجل وامرأة وابنة لهذه المرأة. الرجل يتزوج الابنة والابن يتزوج أم الابنة. وبعد ذلك يموت ابن الرجل في حال حمل أم الابنة. ثم أم الابنة تلد ولداً. إن هذا الولد هو ابن ابن الرجل من جهة أخو زوجة الرجل من الأم من جهة أخرى. ثم مات الرجل أيضاً وترك زوجته وابن ابنة - وهو أخو زوجته لأمها - وأختاً.<sup>39</sup>

والحل الصحيح للمسئلة على جدول كما يلي:

	8
أخ	-
زوجة	8/1
ابن الابن (أخو الزوجة)	8/7

بعد أن وصل الشيخ ما أراده وتلقى الجواب الصحيح من أهله قال لأبي زيد: "أهلك والليل فشمر الذئيل وبادر السئيل! ... اغرّب عافاك الله الى حيث شئت. ولا تطمع في أن تبيت." ورغم طلب أبي زيد للميت ورغم أن الظلام قد حل وأن المطر قد اقترب وأن أبا زيد مغترب لم يقبل الشيخ بقاته ولم يلتفت إليه مع أن المنزل كان خالياً. ولما سأله أبو زيد عن السبب أجاب الشيخ أنه رأى أبا زيد كيف يأكل الطعام بعجلة ولا يفرق بين طعام وطعام ولا يهتم بصحته وأن الذين يأكلون كثيراً لا يجدون خلاصاً من اضطراب المعدة وطلب الشيخ منه أن يغادر المنزل وهو صحيح غير مريض. فخرج أبو زيد من المنزل ليلاً وإن السماء تظمر والظلام يغشى والكلاب تنبح والأبواب مغلقة فإن عناية الله دفعته إلى الحارث.<sup>40</sup> وبعد حكاية زيد ضحك الحارث وكان سعيداً جداً بزيارته وتحادثوا حتى الصباح. وحين طلوع الفجر لما أراد أبو زيد مغادرة صديقه قال الحارث: "الضيافة ثلاث" وأراد سكناه. ومع هذا لم يتجه إليه أبو زيد و التفت نحو الباب و أودعه بإلقاء نظم قائلاً: "لا تزر من تحب في كل شهر ... غير يوم ولا تزده عليه فاجتلاءً الهلال في الشهر يوم ... ثم لا تنظر العيون إليه".<sup>41</sup>

النتائج التي تظهر لنا عند النظر إلى القصة. أولاً ليس هناك أي تردد أو شك في المجتمع في عدالة قانون الميراث الإسلامي. ثانياً المبادئ الأساسية لعلم الفرائض معروفة ومطبقة في المجتمع بشكل جيد. ثالثاً هناك ثقافة الضيافة وإكرام الطعام بشكل عام للمحتاجين حتى لو كانوا ضيوفاً أجبيين. رابعاً تقتصر مدة الإقامة في الدار للضيف بشكل عام على ثلاثة أيام.

## 5. الاقتصاد الإسلامي في مقامات الحريري: المقامة التاسعة والأربعون

وسبب تسمية المقامة التاسعة والأربعين ب"المقامة الساسانية" هو النسبة إلى رجل يسمى "ساسان". وهو الذي يعتبر جد الفقراء ورئيس المتسولين وقد أظهر وأسس مسلك التسول.<sup>42</sup> ويستعمل اسم "الساسانيين" على المساكين الذين يسلكون

<sup>37</sup> الحريري، مقامات الحريري، 126-127.

<sup>38</sup> الجرجاني، شرح السراجية، 34، 71، 85-86؛ الشريشي، شرح مقامات الحريري، 179/2.

<sup>39</sup> الشريشي، شرح مقامات الحريري، 179/2.

<sup>40</sup> الحريري، مقامات الحريري، 127-128.

<sup>41</sup> Sıtkı Güllü, *el-Harîrî Hayatı Arap Dil ve Edebiyatına Dair Çalışmaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 90-91.

<sup>42</sup> الشريشي، شرح مقامات الحريري، 328/5.

مسلك التسول للدلالة على انتمائهم إلى هذا المسلك.<sup>43</sup> تحتوي المقامة على موضوعات شتى من علم الاقتصاد. وأهمها طرق المعاش التي هي أساس الحياة. وهي تتناول في المقامة حول مسلك التسول بأسلوب أدبي. ومسلك التسول وإن كان أمراً مدموماً في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم<sup>44</sup> إلا أن الغرض من بحثه ليس توجيه الناس إلى هذا المسلك بل تحقيق الجواب الكافي والنظر النقدي إلى الموضوع. وبهذه الوسيلة تعرض لنا المقامة المبادئ الأخلاقية في العلاقات الاجتماعية وتوجه إلى هذه المبادئ.

الموضوع الأصلي في المقامة طرق المعاش كما سيأتي تفصيله. وعندما ننظر ونتعمق في موضوع طرق المعاش يظهر لنا أن هناك روابط في الأذهان تتعلق بنقل التراث الفكري. فالمصنف الحريري لم يختار تقديم الموضوع بأسلوب بسيط بل ضمن ما قصد تحقيقه في وصية شخصية خيالية أبي زيد إلى ابنه. وذلك يظهر الظروف والأحوال المستقرة في العصر الذي عاش فيه الحريري. وهذه الظاهرة التي يمكن التعبير عنها بنقل الخبرة تتوافق مع مستوى متقدم للفترة المذكورة وهي أيضاً يشير إلى علم الحريري الفائض وفهمه الفائق.

### 1.5. طرق المعاش

في المقامة يتناول الحريري طرق المعاش والمبادئ الأخلاقية في العلاقات الاقتصادية حول مسلك التسول. يروي لنا الشخص الخيالي الحارث بن همام قصة يدور الموضوعات حولها. وفي القصة عندما كبر أبو زيد واقتراب من الموت توجه إلى ابنه بنصيحة. وتستند النصيحة إلى ما يكتنزه أبو زيد من تجاربه الراسخة في حياته الطويل. يبدأ أبو زيد حديثه بهذه الكلمات: " يا بُنيّ إنّه قد دنا رَحْلي من الفناء واكتحالي بمرورِ الفناء. وأنتَ بمحمدِ اللهِ وبيِّ عَهدي وكَبشِ الكَنِيبةِ السَّاسانيّةِ منْ بعدي... فاحفَظْ وصيَّتي وجانِبْ مَعْصِيَّتي واحذُ مثالي وافقِّهْ أمثالي فإنَّكَ إنِ اسْتَرشَدْتَ بِنُصْحِي واستَصْبَحْتَ بِنُصْحِي أمرُغَ خانُكُ وارْتَقِعْ دُخانُكُ."<sup>45</sup>

وما زال أبو زيد ينصح لابنه ببناء لطيف " يا بني " وهذه المرة يعرض لابنه طرق المعاش بالكلمات التالية: "وَكُنْتُ سَمِعْتُ أَنَّ المَعاشِ إِمارَةً وَتِجارَةً وَزِراعَةً وَصِناعَةً."<sup>46</sup>

يخصص ابن خلدون (ت 1406/808) في كتابه الشهير "المقدمة" فصلاً طويلاً لطرق المعاش. وفيه يتناول طرق المعاش تحت عنوان "الفصل الثاني في وجوه المعاش و أصنافه و مذاهبه" كما وردت في مقامات الحريري. ويفيد أن علماء الأدب العربي في القديم قد تناولوا في كتبهم طرق المعاش ويصرح باسم الحريري فيمن تناولوها. يقسم ابن خلدون طرق المعاش إلى قسمين طرق المعاش الطبيعية و طرق المعاش غير الطبيعية و يشير إلى أن الإمارة هي طريق المعاش غير الطبيعي والأخرى التي هي التجارة والزراعة والصناعة هي طرق المعاش الطبيعية. ويجعل ابن خلدون معيار علو المرتبة في طرق المعاش صفة "الطبيعي" وعلى هذا انتقد الإمارة لكونها غير طبيعية في حين أن أعلى طرق المعاش عنده هو الزراعة التي لا تحتاج إلى رؤية وتفكر وهي بسيطة ومن هذا قريبة إلى طبيعة البشر وأيضاً هي الحرفة التي تنسب إلى آدم أبي البشر. وإن الصناعة و التجارة عنده جاءت بعد ذلك في المرتبة.<sup>47</sup>

إن المعلومات حول طرق المعاش الأربعة موجودة في كثير من المصادر القديمة كما يشير ابن خلدون. ومع ذلك من المختلف فيه أول مصدر تناول طرق المعاش الأربعة. وعلى قدر ما نبحثه ونثبت المصدر الأقدم الذي تستند إليه الاقتباسات المتأخرة وفيها الحريري أيضاً هو أحد الخلفاء العباسيين المأمون. والظاهر أنه هو أول من تحدث عن طرق المعاش. ونص القول المأثور عن المأمون هو كما يلي: "الناس بين أربع طبقات إمارة وتجارة وصناعة وزراعة. فمن لم يكن من هؤلاء كان كلاً علينا."<sup>48</sup>

### 2.5. نقد طرق المعاش

<sup>43</sup> Kurt, *Türk Edebiyatında Makâmât-ı Harîrî ve Manastırlı Dâniş Ahmed Efendinin Makâmât-ı Ebediyye-i Harîrîyye Şerhi*, 1190.

<sup>44</sup> أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم البخاري، *الجامع الصحيح* ت. مصطفى ديب البغا، (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، 1993)، "زكاة"، 51 (رقم 1405)، "أحكام"، 17 (رقم 6744)؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري مسلم، *الجامع الصحيح* ت. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955، نفس الطبعة: بيروت: دار الإحياء التراث العربي)، "زكاة"، 35 (رقم 1040).

<sup>45</sup> الحريري، *مقامات الحريري*، 404؛ الشريشي، *شرح مقامات الحريري*، 322/5.

<sup>46</sup> الحريري، *مقامات الحريري*، 405.

<sup>47</sup> أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد المغربي التونسي ابن خلدون، *المقدمة* ت. عبد الله محمد الدرويش (دمشق: د.ن.، 2004)، 70-68/2.

<sup>48</sup> أبو عمر جمال الدين يوسف بن عبد الله بن محمد النمري ابن عبد البر، *مجمعة المجالس*، (د.م.: د.ن.، د.ت.)، 201.

لا يزال أبو زيد ينصح ابنه بعد الإفادة أن هناك أربع طرق للمعاش أنه جرب هذه الطرق في حياته وعرف في النهاية أن فيها كلها نقائص ولهذا يشرع ينتقدها بهذه الكلمات "فما رَسْتُ هذه الأُزْبَع. لأَنْظُرُ أَيُّهَا أَوْفَى وَأَنْفَعُ فَمَا أَحْمَدُ مِنْهَا مَعِيشَةً ولا اسْتَعَدْتُ فِيهَا عَيْشَةً."<sup>49</sup> يبدأ أبو زيد بهذه الكلمات ويخص بالذكر كل طريقة من طرق العيش على حدة. يبدأ بنقد الإمارة ويذكر أن الفرص السياسية مؤقتة لا تدوم والولايات الإدارية محدودة لا تبقى وأيضا هي أمور مشتبهات مبهمة ولا بد في النهاية من العزل عن الوظيفة وذلك يولد في النفس حزنا كبيرا وألما موجعا.<sup>50</sup> ويتحدث عن التجارة بأن في التجارة تعرض للسلع مخاطر ضارة مثل الغصب والسرقة. ويشير في البحث عن الزراعة إلى أنها فضلا عن كونها مصدراً للعار والازدراء تمنع الإنسان من العلاقات بالناس وزيارات الأقارب والمسافرة. ويؤكد أنه من النادر أن يشعر الذين يشتغلون بالزراعة بفرغ البال وطيب النفس. أما الصناعة فهي ساحة تتعدد وتختلف فيها الأمور والمهن وهي أيضا مسلك لا يدوم ولا يكسب المرء أكثر مما يسد به حوائجه الأصلية كما أن الصناعة مسلك لا يستفيد منه الإنسان إلا في زمن شبابه عندما يكون قويا معافى البدن ولا يستطيع الإنسان أن يدوم فيها عند شيخوخته.<sup>51</sup>

### 3.5. اقتراح لنمط المعاش: مسلك التسول

إن التسول كما جاء في مقدمة المقامة التاسعة والأربعين في الحقيقة عمل غير مقبول من ناحية الإسلام. لكن بينما يقصد الحريري عرض الظروف والأحوال الراهنة في المجتمع في العصر الذي عاش فيه بأسلوب أدبي فإنه يركز على المشاكل في العلاقات الاجتماعية والفساد الأخلاقي الكامن وراء هذه المشاكل والقيم الأخلاقية العالية لحل هذه المشاكل. يشير الحريري إلى هذه الحقائق في إطار الحوار الدائر بين أبي زيد و ابنه ولا يمكن توصيف هذا تشجيعا على مهنة التسول لأن الحريري كما هو أحد علماء الأدب العربي يتناول الموضوعات التي في كتابه بالألغاز اللغوية. وعلى هذا يمكن لنا بطبيعة الحال أن نرى أن مثل هذه القضايا التي قد تعتبر مرفوضة ومردودة في الإسلام تحكى في المقامات بأساليب بلاغية مثل المجاز والاستعارة والكناية بغرض الألغاز اللغوية. ومن جهة أخرى أن هذه المقامة تتضمن توجيهات مهمة من بين هذه الألغاز اللغوية وهي تحتوي على قيم أخلاقية مثل عدم الخوف عن أحد غير الله و غرس الشعور برضا الله وقناعة الحال وقبول المكانة الاجتماعية والاقتصادية بأحسا من الله والنظر إلى من هو أسفل بدلاً من النظر إلى من هو أعلى والشكر بسبب ذلك وقبول المكانة والابتعاد عن الغضب والسخط والعيش وإنفاق المال في سبيل الله ونحوها.

بعد نقد طرق المعاش الأربعة يستثني أبو زيد واحدا من بين الصناعة التي تعرضت للنقد الأخير. يقول أبو زيد إن المسلك الجدير بالثناء هو مسلك التسول لأن هذا المسلك سهل المنال ولذيذ الاستهلاك و كاف لحوائج العيش وأيضا هو لا ينقطع بل يدوم ما دام الدهر وإن ساسان الذي سميت به المقامة التاسعة والأربعون<sup>52</sup> قد وضع أصول هذا المسلك وقرر أنواعها وأشعل نار هذا المسلك في المشرق والمغرب وعلم الفقراء من أهل هذا المسلك (بني غبراء).<sup>53</sup> يرى أبو زيد أن مغامرات مسلك التسول مفيدة وخصائصها حميدة نافعة ويشير إلى أن هذه المهنة تجارة لا تخسر ونوع ماء لا ينضب ومصباح يستضيء به الناس ونور ينير عوالم العميان المظلمة. ويؤكد أن الفقراء الذين يتخذون هذا المسلك هم أشرف فئة وأسعد جيل وأن الظلم لا يمسهم والسيف لا يخيفهم وأن هذه الفئة لن تخضع لاحد قريب او بعيد يخيفهم وأن مجالسهم مريحة وقلوبهم مطمئنة وطعامهم يومي وأن أهم ما يميز هذه الفئة عن غيرها هو الثقة بالله وأنهم يبحثون عن الرزق أينما حلوا وأنه ليس لديهم رزق

<sup>49</sup> الحريري، مقامات الحريري، 405.

<sup>50</sup> وقد نص المطرزي أحد الشارحين لمقامات الحريري على أن هذا التوجيه مؤيد بالحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم و الحديث هو المروي عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال النبي صلى الله عليه وسلم: « إنكم ستخربون على الإمارة وستكون ندامة يوم القيامة فنعّم المؤرعة وبسنت القاطمة». ينظر البخاري، «الأحكام»، 7 (رقم 6729). للاطلاع على تقييم المطرزي انظر أيضا: أبو الفتح برهان الدين ناصر بن عبد السيد بن علي المطرزي، الإيضاح في شرح مقامات الحريري (باكستان-لاهور: جامعة البنجاب، رسالة دكتوراه بحثية، 2005)، 531.

<sup>51</sup> الحريري، مقامات الحريري، 405-406.

<sup>52</sup> الساسان هو أول من عين وأنشأ مهنة التسول ويعتبر الجد وقائد الفقراء والمساكين الذين يكسبون رزقهم بالتسول. ينظر للتفصيل الشريشي، شرح مقامات الحريري، 328/5.

<sup>53</sup> الحريري نفسه يستعمل كلمة بني غبراء ويذكر شارحه المطرزي أن هذا المفهوم يتوافق مع الفقراء. ينظر المطرزي، الإيضاح في شرح مقامات الحريري، 532.

و لا وطن وأنهم لا يخافون السلطان وأنهم كطيور مذكورة في الحديث<sup>54</sup> التي تخرج عن أعشاشها جياعا وتعود إليها ممتلئة وأنهم أعلام وأمثال في الثقة بالله.<sup>55</sup>

#### 4.5. المبادئ الأخلاقية و الأساسات الاقتصادية

بعد كلام أبي زيد الماضي في الباب السابق خاطب ابنه لأبي زيد قائلاً: "يا أبت لقد صدقت في ما نطقت ولكنك رتقت وما فتقت فبين لي كيف أقتطف ومن أين تؤكل الكتف؟"<sup>56</sup> وطلب منه أن يشرح مسلك التسول الذي أجمله بشكل عام. فبدأ أبو زيد حديثه بمودة أبوية خاطبا لابنه ب"يا بني" لشرح ما قاله من قبل. ويختار أبو زيد لكلامه بعد هذا كلمات سهلة الفهم وتركيبات واضحة المراد. لأن في كلامه السابق نوع خفاء يمكن للمخاطب في أول وهلة أن يفهم أن مهنة التسول على أنها نمط المعاش كسالة وهروب عن بذل الجهد في الأمور وذلك غير مراد للقائل أبي زيد. و تصحيح هذا الإشكال يتوقف على مسببه أبي زيد نفسه. ويصرح أبو زيد في نصيحته أن البحث عن وسائل المعاش والسعي للأعمال وبذل الجهد لطلب القوت هي التي يوصي بها البتة دون غيرها.<sup>57</sup>

وفي كلامه هنا يشير أبو زيد إلى بعض المبادئ الأخلاقية. ومن المبادئ التي يشير إليها الثبات والاجتهاد والذكاء والصبر والانضباط/الجديبة والشجاعة. في معرض حديثه عن مسلك التسول يستعمل أبو زيد قواعد كلية تتجاوز هذا المسلك وتشير إلى المبادئ الاقتصادية العامة. ويرى أبو زيد أن يشتغل المرأ بكافة أنواع طرق المعاش خير له من الاشتغال بواحد منها لأنه بالتجربة والتحاول عرف ما هو يوافق ويليق له وأن على المرأ دائما طلب الرزق دون تعب. ومن كلامه في هذا الصدد ما يلي:

"فكن أجول من فطرب<sup>58</sup> وأسرى من جندب وأنشط من طيئ مقيم... واقرع باب رعيك بسعيك. وجب كل فح. وليج كل لج. وانتجع كل روض. وألق دلوك إلى كل حوض. ولا تسأم الطلب. ولا تمل الدأب. فقد كان مكتوبا على عصا شيخنا ساسان: من طلب جلب ومن جال نال."<sup>59</sup>

وبعد يؤكد أبو زيد على وجوب الابتعاد عن الكسل والخمول ويخبر أنه لما جرب بين طريق الشجاعة وطريق الكسل والفقر رأى أنهما مختلفان لا يمكن أن يوجد الكسل والفقر حيث توجد الشجاعة وأن مصدر الفقر هو الكسل. يعبر أبو زيد عن هذه الحقيقة بقوله:

"وإياك والكسل فإنه عنوان التحوس. ولبوس ذوي البوس. ومفتاح المتربة. ولقأح المتعته. وشيمه العجزة الجهلة. وشنشته الوكلة الثكلة... فإن جراءة الجنان تطلق اللسان وتطلق العنان وبها تدرك الخطوة وتملك الثروة... من جسر أيسر ومن هاب خاب."<sup>60</sup>

يشير أبو زيد أيضا إلى الحيوانات التي أصبحت أمثالا بصفاتها وإلى أعلام مشهورة بصفة خاصة من الناس وينصح ابنه بأن يتحلى بهذه الصفات. ومن أوصاف الحيوانات التي يشير إليها أبو زيد: شجاعة الأسد وجرأة الغراب وصبر الجمل ومكر الثعلب. ومن الأعلام المشهورة التي يشير إليها أبو زيد، عمرو بن العاص (رضي الله عنه) (ت 664/43) والشعبي (ت 722/104) وأحنف بن قيس (ت 686/67).<sup>61</sup>

ويوصي أبو زيد أنه يجب الاستعداد قبل الشروع في كل عمل وخاصة المعاملات التجارية. وعندما يقول لابنه "اوارتد السوق قبل الجلب" يوجهه إلى البحث عن الأسعار لعدم التعرض للخداع و يؤكد على ضرورة البحث والتدقيق والاختبار

<sup>54</sup> ونص الحديث كما يلي: "لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خصاها وتروح بطناناً." ينظر أبو عبد الله محمد بن يزيد ماجه القزويني ابن ماجه، السنن ت. شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمد كامل كريلالي، عبد اللطيف حرز الله (د.م.: دار الرسالة العالمية، 2009)، "الزهد"، 14 (رقم 4164)؛ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح ت. أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عوض (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، "الزهد"، 32 (رقم 2344).

<sup>55</sup> الحريري، مقامات الحريري، 406.

<sup>56</sup> الحريري، مقامات الحريري، 407.

<sup>57</sup> المطرزي، الإيضاح في شرح مقامات الحريري، 533.

<sup>58</sup> إنه اسم حيوان ومن المختلف فيه أي حيوان هو من العلماء من يقول إنه يوافق على جرو ومنهم من ينكر ذلك ويقول إنه نوع من الحيوانات التي تجول ليلاً دون أن يحدد ماهيته. ينظر للتفصيل الشريشي، شرح مقامات الحريري، 333/5.

<sup>59</sup> الحريري، مقامات الحريري، 407.

<sup>60</sup> الحريري، مقامات الحريري، 407-408.

<sup>61</sup> الحريري، مقامات الحريري، 408.

قبل تغيير مكان التجار بقوله "وسائل الركب قبل المنتجع" وهو يشير بذلك إلى أن أعظم ما وهب الله للعبد في الحياة هو العقل ويوجه ابنه إلى التبصر في نتائج الأمور والحذر والاحتياط في إحواله كلها.<sup>62</sup> في دوام نصيحته لابنه يتحدث أبو زيد عن المبادئ التجارية والخلق الحسن والسلوك العالي بقوله "وكن يا بُني راغباً عن العُلِّ" و معنى كلامه هذا: "لا تشرب الماء من نفس المكان الذي تشرب منه مرة أخرى" وهو يريد بهذا أن الموارد ينبغي تنوعها خصوصاً في الأعمال التجارية وقوله "كن يا بُني قانعاً من الويل بالطل" يفيد الابتعاد عن طلب جمع الأموال الكبيرة والقناعة بالقوت. وبقوله "ولا تقنط عند الرذ" يوصي أبو زيد أن للإنسان أن يكون في حال الرجاء من الله ويحذر أيضاً عن الصفات الذميمة مثل المماطلة والبخل والتبذير.<sup>63</sup> ومن أهم وصايا أبي زيد لابنه أن العاجل أفضل من الآجل ويشير إلى هذه الحقيقة بقوله "وإذا حُزرت بين ذرة منقودة وذرة مؤعودة فإل إلى النقد." وبهذا يريد أن ما هو عاجل حتى لو كان صغيراً وبسيطاً هو دائماً ذو قيمة ويذكر أيضاً أن ما هو الآجل حتى لو كان كبيراً يجب أن يترك دائماً ما أمكن.<sup>64</sup> في نهاية حديثه ينصح أبو زيد ابنه بعدم الامتناع عن السفر للتجارة ويشجع ابنه في هذا بقوله "أن الحركة بركة" ويحذر ابنه عن يدم السفر ويعتبر الغربة بمثابة عذاب ويذكر أن هذا يعني قبول الأدنى والرضا بعيشة فقيرة.<sup>65</sup> وفي آخر كلامه قال: "يا بُني قد أوصيت واستفصيت فإن اقتديت فوها لك وإن اعتديت فأها منك!"<sup>66</sup> ويجيبه ابنه على نصيحته بقوله:

"يا أبت لا أضع عزشك ولا أرفع نغشك فلقد قلت سداً وعلمت رشداً ونحلت ما لم ينحل والد وأداً ولئن أفهلت بعدك لا دقت ففدك فلأتأدبن بأدابك الصالحة ولأقتدين بآثارك الواضحة حتى يقال: ما أشبه الليلة بالبارحة والغادية بالرائحة."<sup>67</sup>

يبتسم أبو زيد ويفرح من كلام ابنه ويحتم حديثه بقوله: "من أشبه أباه فما ظلم."<sup>68</sup> ويحتم الحريري المقامة التاسعة والأربعين على لسان راوي القصة الحارث بن همام كما بدأت القصة بلسانه يقول الحارث بن همام: أخبرت أن المساكين من أتباع الساسان بعد سماعهم هذه النصائح الطيبة فضلوها على نصائح لقمان وحفظوها كما حفظ القرآن ولقنوها الصبيان والأولاد.<sup>69</sup>

هناك مبادئ أخلاقية وأسس إقتصادية أخرى من بين المقامات غير المقامة التاسعة والأربعين. ولكن اختير في بحثنا هذا المقامة التاسعة والأربعون وحدها للتدقيق من هذه الناحية لعدم التطويل وليكون بحثنا نموذجاً للدراسات الأخرى التي تهدف التعمق في المسئلة. ومع هذا تمكن الإشارات السريعات لظواهر اجتماعية تخرج من كتاب المقامات لتكون رأس الحبل للباحثين عن كتاب المقامات. أولاً المال والغنى هو القوة المسلطة والموجهة في المجتمع آنذاك.<sup>70</sup> ثانياً القضاة والحكام مجهزون بسلطات عظمي ولديهم ميزانيات تشبه الاعتمادات المقنعة.<sup>71</sup> ثالثاً بالإضافة إلى الولاة والقضاة المؤهلين هناك أيضاً قضاة سعيو الأخلاق الذين يمارسون الضغط على الناس لإرضاء الإدارة المركزية.<sup>72</sup> رابعاً يتعامل القضاة مع قضايا المظالم ويتعامل الولاة مع القضايا الجنائية والإدارية.<sup>73</sup> خامساً تُنظر القضايا أمام الناس ويعرض المدعي دعواه بالجلوس على ركبته في المحكمة.<sup>74</sup>

<sup>62</sup> الحريري، مقامات الحريري، 408-409؛ المطرزي، الإيضاح في شرح مقامات الحريري، 536.

<sup>63</sup> الحريري، مقامات الحريري، 409.

<sup>64</sup> الحريري، مقامات الحريري، 409.

<sup>65</sup> الحريري، مقامات الحريري، 410.

<sup>66</sup> الحريري، مقامات الحريري، 411؛ المطرزي، الإيضاح في شرح مقامات الحريري، 537.

<sup>67</sup> الحريري، مقامات الحريري، 411؛ المطرزي، الإيضاح في شرح مقامات الحريري، 537.

<sup>68</sup> الحريري، مقامات الحريري، 411؛ المطرزي، الإيضاح في شرح مقامات الحريري، 537.

<sup>69</sup> الحريري، مقامات الحريري، 411.

<sup>70</sup> انظر المقامة الثالثة.

<sup>71</sup> انظر المقامة السادسة.

<sup>72</sup> انظر المقامة السابعة والثلاثين والمقامة الثامنة والثلاثين والمقامة الخامسة والأربعين.

<sup>73</sup> انظر المقامة السادسة والأربعين.

<sup>74</sup> انظر المقامة الأربعين

سادسا يرى الولاة أن الجيل يذهب إلى الفساد والدمور.<sup>75</sup> سادسا في هذه الفترة كانت هناك قوافل الجمال التي نظمتها القبائل المشهورة والتي تشبه في يومنا الحاضر شركات السفر والسياحة.<sup>76</sup> سابعا هناك حراس مسلحون يحفظون ويوجهون القوافل مقابل البدل المالي.<sup>77</sup> ثامنا على الرغم من أن مهنة تعليم الصبيان لا تحظى بالتقدير الكافي إلا أنها مهنة تكسب كثيرا من المال ولهذا يسعى لها الأغنياء المتحرصون لينالوا أموال الناس بسهولة.<sup>78</sup> تاسعا تجارة العبيد شائعة في المجتمع.<sup>79</sup> عاشرا قد أنشئت منظمات لحساب المحاصيل الزراعية في المنطقة آنذاك.<sup>80</sup>

### الخاتمة

- تناول هذا البحث الفقه والاقتصاد في مقامات الحريري وهو في الحقيقة محاولة وسعي لإظهار أن أدب المقامات يحمل عناصر غنية لمختلف التخصصات من العلوم. وتوصل في البحث إلى النتائج الآتية:
- 1- كتابة المقامات تتناول على مسائل من علم الفقه كما جاء في المقامة الثانية والثلاثين.
  - 2- كتابة المقامات تشمل أيضا مسائل من علم الفرائض كما جاء في المقامة الخامسة عشرة.
  - 3- كتابة المقامات تحتوي على مسائل من علم الاقتصاد كما جاء في المقامة التاسعة والأربعين. ويظهر بهذا أن بعض المبادئ التي طرحها إديم سميث بعد سنوات كانت موجودة في كتابة المقامات منذ قرون قديمة.
  - 4- والأقوال الفقهية كما هي في المقامة الثانية والثلاثين كانت بحسب مذهب الشافعية وهذا يدل على أن مذهب الشافعية كان منتشرا في المنطقة التي عاش فيها الحريري آنذاك. ومع هذا مذهب الحنفية كان معروفا في المنطقة آنذاك كما جاء في المقامة الخامسة والأربعين وإن لم يكن منتشرا كمذهب الشافعية.
  - 5- مسلك التسول موجودة في المجتمع الذي عاش فيه الحريري.
  - 6- الاتباع للمبادئ الأخلاقية ظاهرة مقبولة.
  - 7- العبادات البدنية والمالية مثل الطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج ذات أهمية كبيرة لدى المجتمع في ذلك الزمان.
  - 8- القمار والميسر جريمة سيئة في المجتمع آنذاك. ولا شبهة للمجتمع في تحريمها وضررها.
  - 9- الناس في عهد الحريري بعد أن أدوا فريضة الحج في مكة عدوا من مهماتهم زيارة قبر النبي صلى الله عليه و سلم في المدينة المنورة كما هو الحال في يومنا.
  - 10- أسلوب المعارض والكنائيات موجودة ومتعارف في المجتمع.
  - 11- قانون الميراث الإسلامي مسلمة ومطبقة في المجتمع وليس هناك أي شك في المجتمع في عدالها.
  - 12- قد تقرر شعور التعاون والتضامن في المجتمع.

<sup>75</sup> انظر المقامة الخمسين.

<sup>76</sup> انظر المقامة الثامنة عشرة.

<sup>77</sup> انظر المقامة الحادية والعشرين.

<sup>78</sup> انظر المقامة السادسة والأربعين.

<sup>79</sup> انظر المقامة الرابعة والثلاثين.

<sup>80</sup> انظر المقامة الثانية والأربعين.

## المصادر والمراجع

- ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد المغربي التونسي. المقدمة. ت. عبد الله محمد الدرويش. دمشق: د.ن.، 2004.
- ابن عبد البر، أبو عمر جمال الدين يوسف بن عبد الله بن محمد النمري. كحجة المجالس. د.م.: د.ن.، د.ت.. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد ماجه القزويني. السنن. ت. شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمد كامل كربلاي، عبد اللطيف حرز الله. د.م.: دار الرسالة العالمية، 2009.
- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1993.
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، الأذكار. بيروت: دار الفكر، د.ت..
- أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصبغي، الأصبغيات. مصر: دار المعارف، 1993.
- أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم. الجامع الصحيح. ت. مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، 1993.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. الجامع الصحيح. ت. أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عوض. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975.
- الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف. شرح السراجية. ت. محمد محيي الدين عبد الحميد. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1944.
- الحريري، أبو محمد قاسم بن علي بن محمد. مقامات الحريري. بيروت: دار بيروت، 1978.
- حسن عباس، نشأة المقامة في الأدب العربي. القاهرة: دار المعارف، د.ت..
- زهير بن أبي سلمى، الديوان، "صحا القلب عن سلمى وقد كاد لا يسلو"، [www.aldiwan.net/poem25064.html](http://www.aldiwan.net/poem25064.html)، 20.11.2024
- الشريشي، أبو العباس كمال الدين أحمد بن عبد المؤمن. شرح مقامات الحريري. ت. محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، 1992.
- شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج. ت. علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- شوقي ضيف، المقامة. القاهرة: دار المعارف، 1954.
- عبد الله بن محمود بن مودود الموصلبي، الاختيار لتعليل المختار. د.م.: دار الخير، 1998.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري. الجامع الصحيح. ت. محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955.
- المطرزي، أبو الفتح برهان الدين ناصر بن عبد السيد بن علي. الإيضاح في شرح مقامات الحريري. باكستان- لاهور: جامعة البنجاب، رسالة دكتوراه بحثية، 2005.

## Kaynakça | References

- Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî. *el-İhtiyâr lita'lîli'-muhtâr*. b.y.: Dârü'l-hayr, 1998.
- Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî. *Sûbhu'l-a'sâ fî sinâati'l-inşa'*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987.
- Arı, Abdüsselam. *İslâm Miras Hukuku*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Aşık, Nevzat. "Hicrî IV. Asırdan Sonra Makâmât Yazanlar". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (İzmir 1985), 55-74.
- Ebû Saîd Abdülmelik b. Karîb el-Asmâî. *el-Asmaiyyât*. Mısır: Dârü'l-meârif, 1993.
- Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Ezkâr*. Beytur: Dârü'l-fıkr, ts..
- Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dârü sâdır, 1993.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahîh*, t. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Dimeşk: Dârü'bni Kesîr, Dârü'l-Yemâme, 1993.
- el-Cürçânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu's-Sirâciyye*. t. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1944.
- el-Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed. *Makâmâtü'l-Harîrî*. Beyrût: Dârü Beyrût, 1978.



- el-Mutarriżî, Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî. *el-İdâh fi şerhi Makâmâtî'l-Harîrî*. Pakistan-Lahor: Câmîatü'l-Bencâb, Risâle Duktûra Bahsiyye, 2005.
- eş-Şerîşî, Ebû'l-Abbâs Kemâlüddîn Ahmed b. Abdilmü'min. *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*. t. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-sahîh*. t. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbrâhîm İvad. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Gülle, Sıtkı. "Arap Edebiyatında 'Makâme' ve el-Harîrî'nin Osmanlı Medreselerinde Yüksek Arapça Öğretimi Çerçevesinde Okutulan 'el-Makâmât'ı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (İstanbul 2000), 179-201.
- Gülle, Sıtkı. *el-Harîrî Hayatı Arap Dil ve Edebiyatına Dair Çalışmaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Hasan Abbâs. *Neş'etü'l-makâmeti fi'l-edebi'l-arabî*. Kahire: Dârü'l-meârif, ts..
- İbn Abdilber, Ebû Umar Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *Behcetü'l-mecâlis*. b.y.: y.y., ts..
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî. el-*Mukaddime*. t. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş. Dimeşk: y.y., 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. t. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid, Muhammed Kâmil Kerabelâlî, Abdüllatîf Hirzullâh. b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Kılıç, Hulusi. "el-Makâmât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/414-415. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kılıç, Hulusi. "Harîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/191-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kurt, Seda. *Türk Edebiyatında Makâmât-ı Harîrî ve Manastırlı Dâniş Ahmed Efendinin Makâmât-ı Ebediyye-i Harîriyye Şerhi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. t. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî. *Muğni'l-muhtâc*. thk. Alî Muhammed Muavved – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- Şevkî Dayf. *el-Makâme*. Kahire: Darü'l-meârif, 1954.
- Züheyr b. Ebû Selma. *ed-Dîvân*. [www.aldiwan.net/poem25064.html](http://www.aldiwan.net/poem25064.html), 20.11.2024.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024), 133-150

**Osmanlı'da Kıraat İlminin Öncü Şahsiyetlerinden Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî (İbnü'n-Nâzım): Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği**

One of the Pioneering Figures of the Science of Qiraat In the Ottoman Empire, Abu Bakr Ahmad b. Muhammad Ibn al-Jazari (Ibn al-Nâzim): Life, Works and Scholarly Personality

**Resul AKCAN**

Öğr. Gör. Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı  
Lecturer, Samsun Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Qur'anic Reading and Qiraat,  
Samsun/Türkiye

resul.akcan@omu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5975-9642>

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ağustos/August 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Aralık/December 2024  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atf / Cite as**

Akcan, Resul. "Osmanlı'da Kıraat İlminin Öncü Şahsiyetlerinden Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî (İbnü'n-Nâzım): Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 133-150.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1540731>

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

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

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

## **One of the Pioneering Figures of the Science of Qiraat In the Ottoman Empire, Abu Bakr Ahmad b. Muhammad Ibn al-Jazari (Ibn al-Nāzim): Life, Works and Scholarly Personality**

**Abstract:** This study focuses on the life, works, scholarly personality and place of Abu Bakr Ahmad, one of the pioneers of the science of Qiraat in the Ottoman Empire. Abū Bakr Aḥmad was the son of Ibn al-Jazari, one of the authoritative figures in the science of Qiraat, and the author is called Ibn al-Nāzim after his father. Abū Bakr Aḥmad is an important figure who came to the forefront in the field of Qiraat by being educated by the leading scholars of the period, especially Ibn al-Jazari, and wrote qualified works. Abu Bakr Ahmad distinguished himself among Ibn al-Jazari's other children. Abū Bakr Aḥmad served as a muderris in various madrasas in Damascus, such as the Great Ādiliyya, Atabekiyya and Umayyad mosques, and taught many students throughout his life. Among his students were the children of Bayezid Yildirim. After Ibn al-Jazari came to Bursa, Abu Bakr Ahmad took many books with him and taught what he learned from him to many people, especially to the sultan's children. The works written by Abū Bakr Aḥmad also reveal his knowledge of scientific subjects. As a matter of fact, Ibn al-Jazari said that he liked his son Abū Bakr Aḥmad's commentary on Tayyibah very much, "...Although he did not even have a copy of my previous commentary on the same work, he commented it very well. Before that, he had also commented on two poems of mine very well...". Apart from this commentary, which was praised by Ibn al-Jazari, he also wrote other works. Considering the works of Abū Bakr Aḥmad, it can be said that he was a commentator. This is because most of his works have the quality of a commentary. It is reported that when Ibn al-Nāzim was a professor in the madrasas in Damascus, the chief qadi of the period and many scholars attended his lectures. Ibn al-Nāzim was also the first commentator of Tayyibat al-Nashr, which is used as the main source of Qiraat education both in our country and in other Islamic countries and on which dozens of commentaries have been written. All this reflects the author's knowledge in the field of qiraat.

While Abu Bakr Ahmad's personal effort, perseverance and intelligence played an important role in his reaching such a position, the fact that he was the son of a father like Ibn al-Jazari, who left his mark on the history of Qiraat and is considered an authority in his field, was undoubtedly effective. As a matter of fact, Ibn al-Jazari is a valuable figure who came to the forefront among his contemporaries in the shar'i sciences in general and in the field of Qiraat in particular. Aside from the words of praise uttered about him by scholars, the great works he penned and the vibrant community of students he left behind demonstrate this in the best way possible. Abu Bakr Ahmad was one of the first among the students who grew up under the tutelage of such an important scholar. When the studies on the life of Abū Bakr Aḥmad are examined, it is seen that there was no extensive and satisfactory information about the author. In fact, when the sources and documents that directly or indirectly mention the life of the commentator since his time are examined, it is seen that the information in the aforementioned sources is a repetition of what is given in Ibn al-Jazari's *Ghāyat al-nihāya* and sometimes contains contradictions within itself. For example, many issues such as the date of Abu Bakr Ahmad's death, the number and identity of his siblings, his position as imam-hatip of the Ulucamii, the name of one of his students, Ashraf Musa, the catalog information of some of his works or their attribution to the author are either erroneous or controversial. Nevertheless, sources such as manuscript library catalogs, archival records, and works on the life of Abū Bakr Ahmad such as tabāqat, terājim, and qiraat, academic, modern, or encyclopedic works have been searched, and the information obtained has been compiled and presented in this study. At the same time, the information about his life, which is assumed to be erroneous, has been identified and corrected by going to the main sources, and finally, the correct or close to the truth has been tried to be revealed. The general opinion formed by us as a result of our research on the life of Abu Bakr Ahmad led us to

such a study. The main theme of the article is the life of Abū Bakr Ahmad and it is aimed to make a humble contribution to the literature through this study.

**Keywords:** Qiraat, Ibn al-Nāzım, Abū Bakr Ahmad, Commentator, Ibn al-Jazari, Ottoman.

### **Osmanlı'da Kıraat İlminin Öncü Şahsiyetlerinden Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî (İbnü'n-Nâzım): Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği\***

**Öz:** Bu çalışmada, Osmanlı'da kıraat ilminin kurumsallaşmasına önemli katkılar sunmuş olan Ebû Bekir Ahmed'in, hayatı, eserleri, ilmî şahsiyeti ve kıraat tedrisatındaki yeri konu edilmiştir. Ebû Bekir Ahmed, kıraat ilminin otorite şahsiyetlerinden biri olan İbnü'l-Cezerî'nin oğludur ve müellif babasına nisbetle İbnü'n-Nâzım diye anılmaktadır. Ebû Bekir Ahmed, başta İbnü'l-Cezerî olmak üzere dönemin önde gelen âlimlerinin tedrisatında yetişmek suretiyle kıraat sahasında ön plana çıkmış ve nitelikli eserler kaleme almış önemli bir şahsiyettir. Ebû Bekir Ahmed, İbnü'l-Cezerî'nin diğer çocukları arasında ilimde temayüz etmiştir. Müellif, Şam'daki Büyük Âdiliyye, Atabekiyye ve Emeviyye Camii gibi çeşitli medreselerde müderrislik görevini deruhte etmiş ve hayatı boyunca birçok öğrenciye hocalık yapmıştır. Onun öğrencileri arasında Yıldırım Bayezid'in çocukları da bulunmaktadır. Nitekim Ebû Bekir Ahmed, İbnü'l-Cezerî Bursa'ya geldikten sonra birçok kitap yanına alıp onunla gitmiş ve ondan öğrendiklerini başta sultan çocukları olmak üzere birçok kişiye öğretmiştir. Ebû Bekir Ahmed'in kaleme aldığı eserler onun ilmî konulara vukûfiyetini gözler önüne sermektedir. Nitekim İbnü'l-Cezerî oğlu Ebû Bekir Ahmed'in *Tayyibe* üzerine kaleme aldığı şerhi çok beğendiğini "...Benim daha önce aynı esere yaptığım hâşiyenin bir nüshası dahi yanında bulunmamasına rağmen eseri gayet güzel şerhetmiş. Bundan evvel bana ait iki manzumeyi de çok güzel şerhetmişti..." cümlesiyle bizzat kendisi dile getirmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin övgüsüne mazhar olan söz konusu şerh dışında onun başka eserleri de mevcuttur. Ebû Bekir Ahmed'in telif ettiği eserler göz önünde bulundurulduğunda onun bir şârih olduğu söylenebilir. Zira onun eserlerinin çoğu bir şerh niteliğine sahiptir. Ebû Bekir Ahmed Şam'daki medreselerde müderrislik yaparken dönemin baş kadısının ve birçok ulemânın onun derslerine iştirak ettiği nakledilmektedir. Ebû Bekir Ahmed ayrıca, gerek ülkemizde gerekse diğer İslâm beldelerinde kıraat eğitim-öğretiminde temel kaynak olarak kullanılan ve üzerine onlarca şerh kaleme alınan *Tayyibetü'n-Neşr*'in ilk şârihidir. Tüm bunlar müellifin kıraat alanındaki birikimini yansıtmaktadır.

Ebû Bekir Ahmed'in böyle bir konuma gelmesinde şahsi gayreti, azmi ve zekasının önemli payı bulunmakla birlikte, kıraat tarihine damgasını vurmuş ve sahasında otorite kabul edilen İbnü'l-Cezerî gibi bir babanın evladı olması da şüphesiz etkili olmuştur. Nitekim İbnü'l-Cezerî yaşadığı dönem içerisinde genel anlamda şer'î ilimlerde, özellikle de kıraat sahasında muasırları arasında ön plana çıkmış kıymetli bir şahsiyettir. Âlimler tarafından hakkında söylenen övgü dolu sözler bir tarafa, kaleme aldığı muhalles eserler ve arkasında bıraktığı canlı eser mesabesindeki öğrenci toplulukları bunu en iyi şekilde gözler önüne sermektedir. Ebû Bekir Ahmed de böylesine önemli bir âlimin tedrisatında yetişmiş öğrenciler arasında ilk sıralarda yerini almıştır. Ebû Bekir Ahmed'in hayatını konu eden çalışmalar incelendiğinde müellif hakkında geniş ve tatmin edici bilgi olmadığı görülmüştür. Zira yaşadığı dönemden itibaren doğrudan veya dolaylı olarak şârihin hayatına değinen kaynak ve dokümanlar incelendiğinde, anılan kaynaklardaki bilgilerin İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetü'n-nihâye*'sinde verilenlerin tekrarı niteliğinde olduğu, bazen de kendi içinde çelişkiler barındırdığı görülmüştür. Örneğin Ebû Bekir Ahmed'in hangi tarihte vefat ettiği, kardeşlerinin sayısı ve kimler

\* Bu makale, yazar tarafından hazırlanan ve 2024 yılında Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda kabul edilen "İbnü'n-Nâzım ve Şerhu Tayyibetü'n-Neşr İsimli Eserinin Metodolojik Tahlili" isimli doktora tezinden üretilmiştir. This article is derived from the doctoral dissertation titled "Methodological Analysis of Ibn al-Nâzım and Sharh Tayyibat al-Neşr" prepared by the author and accepted in 2024 at Bursa Uludağ University Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.

olduğu, Ulucamii imam-hatiplik görevi, öğrencilerinden biri olan Eşref Musa'nın ismine dair bilgiler, telif ettiği eserlerden bazılarının katalog bilgileri veya müellife aidiyeti gibi konular ya hatalı ya da ihtilafıdır. Hal böyle olmakla birlikte yazma eser kütüphane katalogları ve Ebû Bekir Ahmed'in hayatına değinen tabakat, teracim ve kıraat türü eserler, akademik, modern veya ansiklopedik çalışmalar gibi konuya ilişkin malumat bulunabileceği düşünülen kaynaklar taranmış ve elde edilen bilgiler çalışmada derli toplu bir araya getirilerek takdim edilmiştir. Aynı zamanda onun hayatına dair hatalı olduğu varsayılan bilgiler tespit edilip temel kaynaklara inilmek suretiyle tashih edilmiş, en nihayetinde doğrusu veya doğruya yakın olanı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ebû Bekir Ahmed'in hayatına dair yaptığımız araştırmalar neticesinde şahsımızda oluşan genel kanaat, bizi böyle bir çalışmaya sevk etmiştir. Makalenin ana teması Ebû Bekir Ahmed'in hayatı olup bu çalışma vesilesiyle literatüre naçizane bir katkı sunulması hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, İbnü'n-Nâzım, Ebû Bekir Ahmed, Şârih, İbnü'l-Cezerî, Osmanlı.

### Giriş

Kıraat ilminin öncü şahsiyetlerinden biri olan İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429), Bursa'ya gelmesiyle birlikte Osmanlı topraklarında kıraat ilmi kurumsallaşmaya başlamış<sup>1</sup> ve bu ilim tarihi süreç içerisinde yaygınlaşarak varlığını sürdürmüştür. Bursa Ulucamii'ndeki dârülkurrânın hizmete girmesiyle eğitim-öğretim faaliyetlerine başlayan İbnü'l-Cezerî, Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bayezid Timur'a esir düşene kadar burada, başta sultan çocukları olmak üzere birçok öğrenci yetiştirmiş ve meşhur eseri *Tayyibetü'n-Neşrî* kaleme almıştır.<sup>2</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin önde gelen öğrencilerinden birisi oğlu Ebû Bekir Ahmed olup, İbnü'l-Cezerî Bursa'ya geldikten sonra birçok kitapla birlikte o da arkasından gelmiş ve her fırsatta babasından ilim öğrenmeye çalışmıştır. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî oğlu hakkında şöyle demektedir: "...Ben Anadolu'ya (Bursa) geldiğimde birçok kitabım ile birlikte o da (Ebû Bekir Ahmed) arkamdan geldi. Etrafımdan ayrılmayarak benden ilim tahsil etmeye ve öğrendiklerini başkalarına öğretmeye devam etti. Kıymetli Sultan Bayezid Han'ın çocukları Kâmil Mehmed, Saîd Mustafa ve Eşref ondan çok istifade ettiler..."<sup>3</sup>

Ebû Bekir Ahmed, başta babası İbnü'l-Cezerî olmak üzere devrin önde gelen âlimlerinden ilim tahsil etmiş, müderrislik yaptığı medreselerde birçok öğrenci yetiştirmiş ve nitelikli eserler kaleme almış önemli bir âlimdir. İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr* ve diğer iki manzumesi üzerine oğlu Ebû Bekir Ahmed'in kaleme aldığı şerhleri çok beğendiğini bizzat kendisi dile getirmiştir.<sup>4</sup> İbnü'l-Cezerî'nin himayesinde yetişmesi ve telif ettiği eserlerin/şerhlerin sonraki dönemlerde yapılan çalışmalara kaynaklık etmesi Ebû Bekir Ahmed'in bu sahadaki yetkinlik ve etkinliğini ortaya koyan iki önemli faktör olarak değerlendirilebilir.

Ebû Bekir Ahmed'in hayatına dair yaptığımız ön okumalar neticesinde müellif hakkında geniş ve tatmin edici malumat bulunmadığı, mevcut bilgilerin ise birbirinin tekrarı niteliğinde olduğu, bazen de kendi içinde çelişkiler barındırdığı görülmüştür. Nitekim Ebû Bekir Ahmed'in ders okuttuğu öğrencilerden biri ve Yıldırım Bayezid'in oğlu olan Eşref Musa'nın ismi bazı kaynaklarda yanlış

<sup>1</sup> Kasım Kocaman - Hayati Sakallıoğlu, "Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Dinî Eğitim Kurumu Olarak Osmanlı Darülkurraları", *Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/5 (2021), 1463; Süleyman Kablan, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Kıraat İlimi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 519.

<sup>2</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Câmiu'l-esânîd*, thk. Ahmed b. Hammud b. Hamid Ruveysî (Beyrut: Müessesetü'd-Duhâ, 2010), 122.

<sup>3</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergstraesser (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1932), 1/129-130; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *es-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'î'd-devleti'l-'Osmâniyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1975), 27-28.

<sup>4</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130.

yazılmıştır.<sup>5</sup> Ayrıca Ebû Bekir Ahmed'e ait olan bazı eserlerin katalog bilgileri hatalı girilmiş<sup>6</sup> veya mahtût nüshanın muhtevası hakkında bilgi verilirken eksiklikler olabilmektedir.<sup>7</sup> Diğer taraftan Ebû Bekir Ahmed'in vefat tarihi ve kardeş sayısı gibi birtakım meselelerde ihtilafların olduğu görülmüştür.<sup>8</sup>

Hal böyle olmakla birlikte yazma eser kütüphane katalogları, tabakat, terâcim, tarih ve kıraat eserleri, akademik, ansiklopedik, modern veya başka tür çalışmalar, yani müellif hakkında bilgi bulunabileceği düşünülen dokümanlar taranıp tahlil edilmiş, kaynaklardan elde edilen bilgiler çalışmada derli toplu bir araya getirilerek takdim edilmiştir. Aynı zamanda müellifin hayatına ilişkin hatalı olduğu düşünülen yerler temel kaynaklara inilmek suretiyle tashih edilmiş, en nihayetinde doğrusu veya doğruya en yakın olanı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışma, Ebû Bekir Ahmed'in hayatını içeren biyografik bir çalışma olup nitel yöntemin bir türü olan doküman incelemesi tekniğiyle gerçekleştirilmiştir. Çalışmada, Ebû Bekir Ahmed'in hayatı, eserleri, ilmi kişiliği, hoca ve öğrencileri ele alınmıştır. Hem Ebû Bekir Ahmed hakkında detaylı bilgiye ulaşılma hem de onun hayatına ilişkin birtakım malumatların teyit ve tashih edilme düşüncesi bizi böyle bir çalışma yapmaya sevketmiştir. Ebû Bekir Ahmed'in hayatı tüm yönleriyle ele alınıp takdim edilmekle kıraat literatürüne katkı sunulması hedeflenmektedir.

### 1. Ebû Bekir Ahmed'in Hayatı

Şârihin adı Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî olup, kendisine kısaca Ebû Bekir Ahmed denilmektedir. Ebû Bekir Ahmed, babası İbnü'l-Cezerî'ye nisbetle İbnü'n-Nâzım olarak şöhret bulmuş ve genelde bu nisbesiyle anılmıştır.<sup>9</sup> Çünkü İbnü'l-Cezerî'nin telif ettiği *Tayyibetü'n-Neşr* isimli eser, *en-Neşr*'deki temel bilgilerin manzum halidir. Bundan dolayı İbnü'l-Cezerî zamanla "nâzım" olarak anılmıştır. Ebû Bekir Ahmed de "nazmedenin oğlu" anlamında İbnü'n-Nâzım namıyla<sup>10</sup> meşhur olmuştur.

Ebû Bekir Ahmed, 780 senesinde (17 Ramazan Cuma, 1378) Dımaşk/Şam'da dünyaya gelmiştir. Babası İbnü'l-Cezerî, oğlunun doğumunun "bedir gecesine"<sup>11</sup> rast geldiğini söylemiştir.<sup>12</sup> Ebû Bekir Ahmed'in doğum tarihine ilişkin herhangi bir ihtilaf yokken vefatına dair farklı tarihlere işaret edilmiştir. Bu bağlamda Ebû Bekir Ahmed'in hayatını konu eden bazı kaynaklarda tarih verilmemiş

<sup>5</sup> Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mânîyye*, 28; Ebû Bekir Ahmed İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-aşr*; thk. Âdil İbrâhim Muhammed Rifâi (Medine-i Münevvere: Mücemmu'l-Melikül-Fehd, 2014), 1/59; Muhammed b. Ahmed b. Hüseyin Berheci, "el-İlâm fi ahkâmî'l-idgâm nazman ve şerhan dirase ve tahkik", *Mecelletü Ma'hedi İmam eş-Şâtibi* 23 (2017), 292.

<sup>6</sup> Ebû Bekir Ahmed İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-aşr* (Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Orhan Camii Koleksiyonu, 16 Or 112); Ebû Bekir Ahmed İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-aşr* (İstanbul Millet Kütüphanesi, Fezullah Efendi Koleksiyonu, 34 Fe 6/1).

<sup>7</sup> Mustafa Can, *Bursa İnebey Kütüphanesinde Bulunan Kirâat ve Tecvîd İlmine Dair Yazma Eserler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 62.

<sup>8</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/129-131; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ülûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 2/50-51; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Eminillâh es-Sihâlevî Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1324), 141; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1941), 2/1799; Babanzâde İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Müessesetü't-Târihi'l-Arabiyye, 1951), 1/23; Ğânim Kaddûrî Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (Cidde: Ma'hedü'l-İmam eş-Şâtibi, 2008), 57; Abdülfettâh es-Seyyid Acemî Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî* (Medine: Mektebetü Tayyibe, 1982), 641; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 194; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/553.

<sup>9</sup> Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 641.

<sup>10</sup> İbnü'n-Nâzım namıyla meşhur bir de nahiv ve belâgat âlimi bulunmakta olup bu iki âlim karıştırılmamalıdır. M. Reşit Özbalkıç, "İbnü'n-Nâzım", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/168-169.

<sup>11</sup> Bedir gecesini, ayın en parlak ve en dolgun olduğu gece olarak bilinmektedir. Âmil Çelebioğlu, "Bedir", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/324.

<sup>12</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/129-131.

olup<sup>13</sup> bazılarında 827/1424,<sup>14</sup> 835/1432<sup>15</sup> ve 859/1454<sup>16</sup> şeklinde farklı tarihlerden söz edilmiştir. Sehâvî (öl. 902/1497), herhangi bir tarih belirtmeksizin Ebû Bekir Ahmed'in babasından bir müddet sonra, Ziriklî (öl. 1976) ve Ğânim Kaddûrî el-Hamed de aynı şekilde babasından bir müddet sonra vefat ettiğini söyleyerek 835 tarihine işaret etmişlerdir.<sup>17</sup>

Ebû Bekir Ahmed'in vefatı bağlamında Tayyar Altıkulaç, Kâtib Çelebî'nin verdiği 827/1424 tarihin doğru olmadığını dile getirmektedir.<sup>18</sup> Ebû Bekir Ahmed'in hayatını konu eden kaynaklara bakıldığında Altıkulaç'ın eleştirisini destekleyen bilgilere rastlamak mümkündür. Zira Sehâvî, 827 senesinde Ezherî (öl. 870/1466) ve İbn Esed'in (öl. 882/1477) Ebû Bekir Ahmed'den ders okuduklarından bahsetmiştir.<sup>19</sup> İbnü'l-Cezerî de 829 senesinde Ebû Bekir Ahmed'in ailesini almak üzere Bursa'ya gittiğini dile getirmektedir.<sup>20</sup> Bu tarihi verilerden yola çıkılarak Ebû Bekir Ahmed'in 827 senesinde vefat ettiğini söylemek mümkün değildir. Çok az kaynakta işaret edilen 859 tarihi ise uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Ebû Bekir Ahmed'in babasından bir müddet sonra yani 835 senesinde veya daha sonraki bir tarihte vefat etmiş olması daha makul bir yaklaşım gibi görünmektedir.

Ebû Bekir Ahmed'in tam olarak nerede vefat ettiği ve kabrinin nerede bulunduğu bilinmemektedir. Ebû Bekir Ahmed'in vefatına dair bizlere bazı ipuçları verebileceğini düşündüğümüz kaynakları tarayıp detaylı bir araştırma içerisine girdiysek de bunda muvaffak olamadık. Sadece Ziriklî'nin *el-A'lâm* isimli eserinde Ebû Bekir Ahmed'in Dımaşk'ta doğduğu ve yine orada vefat ettiği dile getirilmiştir.<sup>21</sup> Diğer taraftan Ebû Bekir Ahmed'in 829 senesinden sonra ailesi ile birlikte Anadolu'dan Mısır topraklarına döndüğü ve Şam'ın kuzeyinde bulunan Kasiyûn Dağı<sup>22</sup> eteklerindeki medreselerde müderrislik yaptığı bilinmektedir. Anılan bilgilerden hareketle Ebû Bekir Ahmed'in bu bölgede vefat ettiği tahmin edilmektedir.

Ebû Bekir Ahmed'in babası olan İbnü'l-Cezerî'nin hayatına dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmaktadır. Söz konusu çalışmalarda İbnü'l-Cezerî'nin doğumu, tahsil hayatı, hocaları, talebeleri, ilmi şahsiyeti, seyahatleri, yaptığı görevler, eserleri ve çocukları gibi birçok detay ele alınmıştır.<sup>23</sup> Kanaatimize göre Ebû Bekir Ahmed'in öz veya üvey oldukları bilinmemekle birlikte kendisi hariç dokuz kardeşi daha bulunmaktadır. Fakat kardeşlerinin sayısına dair kaynaklarda ihtilaf söz konusudur. Çoğu kaynakta erkek çocukların adedi beş, kızların üç iken<sup>24</sup> bazılarında erkekler altı,

<sup>13</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 1/129-131; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/50-51; Leknevî, *el-Fevâ'id*, 141.

<sup>14</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1799; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/23.

<sup>15</sup> Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 57.

<sup>16</sup> Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 641; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 194.

<sup>17</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 2/193; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî Ziriklî, *el-A'lâm kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 2002), 1/227; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 57.

<sup>18</sup> Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/553.

<sup>19</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/193.

<sup>20</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 1/130-131.

<sup>21</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/227.

<sup>22</sup> Kâsiyûn Dağı Suriye'nin başkenti Şam'da bulunmaktadır. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Kasiyûn\\_dağı](https://tr.wikipedia.org/wiki/Kasiyûn_dağı) (Erişim 15 Ağustos 2024).

<sup>23</sup> İbnü'l-Cezerî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Câmiu'l-esânîd*, 110-237; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/255-257; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 25-29; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/47-51; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/187-188; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 731-732; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifil-kütübi'l-'Arabî* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993), 3/687-688; Muhammed Mutî' Hâfiz, *Şeyhülkurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî* (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1995), 7-43; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 32-66; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 147-233; Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/551-557.

<sup>24</sup> Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 26-28; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/49-51; Leknevî, *el-Fevâ'id*, 140-141; Recep Akakuş, "İlm-i Kirâat Otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa", *Diyanet Dergisi* 26/4 (1990), 15.

kızlar üç<sup>25</sup> veya erkekler altı kızlar dört olarak yer almaktadır.<sup>26</sup> Ali Osman Yüksel erkek sayısının beş, kız sayısının dört olduğunu söylemiştir.<sup>27</sup> İlgili kaynaklara bakıldığında erkeklerden Ebü'l-Feth, Ebü'l-Hayr ve Ebû Bekir Ahmed'in, kızlardan da Selmâ'nın hayatı hakkında bilgi bulunduğu, diğerlerinin ise yalnızca isimlerinin zikredildiği görülmektedir.

İbnü'l-Cezerî'nin çoğu kaynakta ismine değinilmeyen çocuklarının, Ebü'l-Kâsım Ali ile Hatice olduğu tespit edilmiştir. Nitekim İbnü'l-Cezerî, *Hisnü'l-hasîn*'de icazet verdiği çocukları arasında Ebü'l-Kâsım Ali ve Hatice'yi de saymaktadır.<sup>28</sup> Diğer taraftan İbnü'l-Cezerî, 789'da oğlu Ebü'l-Kasım'ın diğer kardeşleri Ahmed ve Muhammed ile birlikte Mısır'da *el-Unvân*î dinlediğinden söz etmektedir.<sup>29</sup> Dolayısıyla Ebû Bekir Ahmed'in iki kardeşi daha bulunmakta, söz konusu ihtilafın da bu iki çocuğun varlığından haberdar olunmamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Tüm bu mülahazalardan yola çıkılarak erkek sayısının beş değil altı, kızların ise dört olduğu, dolayısıyla Ebû Bekir Ahmed'in kendisi hariç dokuz kardeşinin daha bulunduğu şeklinde bir sonuca gitmek mümkündür.<sup>30</sup>

Kardeşler arasında Ebû Bekir Ahmed'in ilimde temayüz ettiği bilinmekle birlikte, diğer kardeşlerinin de kıraat, ulûmü'l-Kur'ân, hadis, fıkıh ve Arapça gibi farklı sahalarda iyi yetişmiş oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Cezerî, öncelikle kendisi çocuklarına hocalık yapmış, bazılarına icazet vermiş, aynı zamanda dönemin önde gelen âlimlerinden istifade etmeleri gayesiyle onlara tüm imkanları seferber etmiştir.<sup>31</sup> Hatta kaynaklarda, İbnü'l-Cezerî'nin, Sadaka b. Selâme el-Mesharâî (öl. 825/1422) isimli bir âlimi çocuklarının eğitim ve terbiyesini üstlenmek üzere seçtiği/görevlendirdiği bilgisi yer almaktadır.<sup>32</sup>

İbnü'l-Cezerî, Ebû Bekir Ahmed'le Mısır'da buluştuktan sonra, oğlunun ailesini almak üzere 828-829 tarihinde Bursa'ya gittiğinden söz etmektedir.<sup>33</sup> Aynı zamanda kaynaklarda, İbnü'l-Cezerî'nin Ebû Bekir Ahmed'in kızı Fatıma'ya hocalık yaptığı hatta icazet verdiği bilgisi yer almaktadır.<sup>34</sup> Buradan Ebû Bekir Ahmed'in Fatıma adında kızının olduğunu anlıyoruz. Fakat Ebû Bekir Ahmed'in

<sup>25</sup> Hâfız, *Şeyhülkurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî*, 41-43.

<sup>26</sup> Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 53-54; Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/553.

<sup>27</sup> Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 194.

<sup>28</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *el-Hisnü'l-hasîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn*, thk. Abdurraûf b. Muhammed b. Ahmed Kemâliyye (Kuveyt: Girâs li'n-Neşr, 2008), 376.

<sup>29</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/398.

<sup>30</sup> Ebû Bekir Ahmed'in kardeşlerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Kardeşler arasında en büyüğü Ebü'l-Feth Muhammed olup Ebü'l-Feth, 777/1375'de Dimaşk'ta dünyaya gelmiş, 814/1411 senesinde vebadan vefat etmiştir. Ebû Bekir Ahmed'den dokuz sene sonra 789/1387 Şam'da dünyaya gelen Ebü'l-Hayr Muhammed müelifin bir diğer erkek kardeşidir. Ebû Bekir Ahmed'in, hayatı hakkında bilgi bulunan tek kız kardeşi Selmâ olup o da 791/1388 senesinde doğmuştur. İbnü'l-Cezerî, kızı Selmâ'nın kıraat, hadis ve aruz ilmini tahsil ettiğinden, çok güzel yazı yazdığından, Arapça ve Farsça şiir yazma becerisinin olduğundan bahsetmiştir. Ebû Bekir Ahmed'in bir diğer kardeşi olduğu tespit edilen Ebü'l-Kasım Alî'nin de kıraat ilmiyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Hayatı hakkında bilgi olmamakla birlikte İbnü'l-Cezerî, *Hisnü'l-hasîn*'de diğer çocukları olan Ebü'l-Feth Muhammed, Ebû Bekir Ahmed, Ebü'l-Hayr Muhammed, Fâtıma, Âişe, Selmâ ve Hatice ile birlikte Ebü'l-Kâsım Ali'ye de icazet verdiğini dile getirmektedir. Aynı zamanda İbnü'l-Cezerî, 789 senesinde Ebü'l-Kasım'ın, Ebû Bekir Ahmed ve Ebü'l-Feth Muhammed ile birlikte Mısır'da *el-Unvân*î dinlediğinden bahsetmektedir. Buradan Ebü'l-Kasım Ali'nin 770 yıllarının sonunda veya 780'lerin başlarında dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. Ebû Bekir Ahmed'in yukarıda kısaca hayat hikayelerine yer verilen kardeşlerinden başka Ebü'l-Fadl İshak ve Ebü'l-Bekâ İsmâil adında iki erkek kardeşinin daha bulunduğu rivayet edilmektedir. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/310, 398; 2/251-253; İbnü'l-Cezerî, *Hisnü'l-hasîn*, 376; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 49-50; Leknevî, *el-Fevâ'id*, 139-141; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 55-56; Hâfız, *Şeyhülkurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî*, 42-43.

<sup>31</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/409; İbnü'l-Cezerî, *Hisnü'l-hasîn*, 376; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'î'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*, ed. Derya Örs, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 84; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/51; Leknevî, *el-Fevâ'id*, 141; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 54,57.

<sup>32</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/336; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 3/317-318; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 54; Adem Yerinde, "Mesharâî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/304.

<sup>33</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28.

<sup>34</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/409; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 54.



başka çocuklarının bulunup bulunmadığı, varsa da isimlerinin ne olduğu konusunda bir bilgiye sahip değiliz.

Ebû Bekir Ahmed'in hayatı incelendiğinde onun "müdrislik", "elçilik" ve "imamlık" gibi bazı görevleri deruhte ettiği anlaşılmaktadır. Kaynaklardan elde edilen bilgilerden yola çıkılarak onun üstlendiği vazifeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

#### *Müdrislik:*

Ebû Bekir Ahmed, başta İbnü'l-Cezerî olmak üzere birçok hocadan ilim tahsil etmiş ve farklı üstatlardan icazet aldıktan sonra artık o, öğrenci yetiştirmeye başlamıştır. Ebû Bekir Ahmed, Sultan Bayezid'in çocuklarına hocalık yapmıştır. Bununla beraber Memlük sultanlarından Eşref Barsbay, onu daha önce kardeşi Ebû'l-Feth'in sürdürdüğü Dimaşk'taki bazı medreselere müdrislik vazifesini ifa için görevlendirmiştir.<sup>35</sup> Bu göreve tayin edildikten sonra Ebû Bekir Ahmed'in Osmanlı topraklarından ayrıldığı ve ailesi ile birlikte Mısır coğrafyasına döndüğü anlaşılmakta, dolayısıyla Ebû Bekir Ahmed'in hem Osmanlı hem de Mısır topraklarında müdrislik yaptığı müşahede edilmektedir.

Ebû Bekir Ahmed'in bu görevlere tam olarak hangi senede getirildiği bilinmemekle birlikte bazı kaynaklarda 826 tarihine işaret edilmiştir. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî'nin, oğlu Ebû'l-Feth'in vefatı sonrası ailesinin yanına Şiraz'a yerleştiği, Ebû Bekir Ahmed'e de Anadolu topraklarından Mısır'a göç etmesini önerdiği, hatta bu amaçla 826 senesinde oğlu ile Kahire'de buluşup konuya ilişkin istişareler yaptıkları, Sultan Eşref Barsbay ile burada temasta buldukları rivayet edilmektedir.<sup>36</sup> Fakat İbnü'l-Cezerî'nin ifadelerinden hareketle buluşmanın 827 senesinde gerçekleştiği, dolayısıyla Sultan Barsbay tarafından müdrislik görevine bu tarihlerden sonra getirilmiş olma ihtimalinin daha güçlü olduğu söylenebilir.

Ebû Bekir Ahmed'in Büyük Âdiliyye, Emeviyye Camii ve Atabekiyye gibi medreselerde müdrislik yaptığı, aynı zamanda Bursa Ulucamii yanındaki külliyyeye ek olarak inşa edilen Hundi Hatun Mektebi'nde<sup>37</sup> babası ile beraber kıraat okuttuğu rivayet edilmektedir.<sup>38</sup> Ebû Bekir Ahmed, bunlar dışında Şam'ın Salahiyye bölgesindeki Kâsiyûn Dağı eteklerinde bulunan "Ümmü's-Sâlih" ve "Salâhiyye" medreselerinde de müdrislik yapmıştır.<sup>39</sup>

Her ne kadar kaynaklarda Ebû Bekir Ahmed'in mezhebinin ne olduğuna dair bilgi bulunmasa da müdrislik yaptığı medreselerin temsil ettiği ekol dikkate alındığında onun Şâfiî mezhebine mensup olduğu söylenebilir. Zira yukarıda isimlerine yer verilen medreseler Şâfiî mezhebinin usul ve esaslarının tedris edildiği ilim merkezleridir. Diğer taraftan babası İbnü'l-Cezerî'nin Şâfiî olduğu düşünüldüğünde onun eğitim ve terbiyesinde yetişen oğlunun da bu mezhebe mensup olması kuvvetle muhtemeldir.

#### *Elçilik:*

İbnü'l-Cezerî, Bursa'da Sultan Bayezid'in yanında iken Timur fitnessi olarak tarif edilen Ankara Savaşı (20 veya 28 Temmuz 1402)<sup>40</sup> patlak vermiştir. İbnü'l-Cezerî, bu savaşa sultanın yanında katılmış, fakat hem sultan hem oğlu Ebû Bekir Ahmed hem de kendisi Timur'a esir düşmüşlerdir. Savaştan muhtemelen bir sene sonra Timur, İbnü'l-Cezerî'yi Orta Asya'ya yani Semerkand'a

<sup>35</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130; Taşkoprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28; Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/51.

<sup>36</sup> Akakuş, "İlm-i Kirâat Otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa", 16.

<sup>37</sup> Yıldırım Bayezid'in kızı Hundi Hatun tarafından yaptırılan bu mektebin Ankara savaşı sonrası yağma sırasında tahrip olup yıkıldığı, daha sonraki yıllarda aynı ismi taşıyan Karacabey'in kızı Hundi Hatun tarafından tekrar imar ve ihyâ edilerek Kur'an hizmeti için tahsis edildiği rivayet edilmektedir. <https://www.gençgazete.net/kose-yazisi/yildirim-bevizit-devrinde-kulturel-hayat-2-6296> (Erişim: 18.07.2024)

<sup>38</sup> Akakuş, "İlm-i Kirâat Otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa", 16.

<sup>39</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130.

<sup>40</sup> Yusuf Halaçoğlu, "Ankara Savaşı", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/210-211.

götürmüş, Ebû Bekir Ahmed'i de Mısır sultanı Nâsır Ferec b. Berkûk'a elçi olarak göndermiştir. Bu tarihten itibaren yaklaşık yirmi yıl baba-oğul ayrı kalmışlar, daha sonra Hac vesilesiyle kısa bir süre bir araya gelmişlerdir. İbnü'l-Cezerî bu buluşmasında bir rivayete göre on, Taşköprizâde'ye göre ise on altı gün oğlu ile birlikte kalmıştır.<sup>41</sup>

#### *İmamlık:*

Bu başlık altında Ebû Bekir Ahmed'in, "imam-hatiplik" gibi bir görev üstlenip üstlenmediği tespit ve teyit edilmeye çalışılacaktır. Her ne kadar bazı çalışmalarda Ebû Bekir Ahmed'in Ulucamii'nde imamlık yaptığı ifade edilse de onun resmi olarak böyle bir göreve tayin edilip edilmediği, şayet tayin edildi ise hangi camilerde bu vazifeyi deruhte ettiği bilinmemektedir. İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetü'n-nihâye*'si başta olmak üzere ilk dönem kaynaklarında, Ebû Bekir Ahmed'in yukarıda zikredilen görevlerinden başka Bursa Büyük Bayezid Camii'nde "mütevellilik"<sup>42</sup> vazifesine tayin edildiğinden bahsedilmektedir.<sup>43</sup> Fakat daha sonra kaleme alınan ve Ebû Bekir Ahmed'in hayatına değinen bazı çalışmalarda, Ebû Bekir Ahmed'in Ulucamii'nde imamlık yaptığından söz edilmiştir.<sup>44</sup> Teyide muhtaç olan bu malumata ilk dönem kaynaklarında yer verilmemesi dikkat çekicidir.

Şârihin hayatını konu eden ilk dönem kaynaklarında Ebû Bekir Ahmed'in Ulucamii'nde imamlık yaptığı şeklinde bir bilgi bulunmamakla birlikte, bizlere birtakım ipuçları verebileceğini düşündüğümüz tarihi bilgiler analiz edildiğinde de böyle bir malumata rastlayamadığımızı belirtmek isteriz. Zira minberdeki tarihten anlaşıldığı kadarıyla Ulucamii'nin yapımı 802 (1399-1400) senesinde tamamlanmış ve bir cuma günü görkemli bir merasimle caminin açılışı gerçekleştirilmiştir.<sup>45</sup> O tarihten itibaren Timur'a esir düşene kadar Ebû Bekir Ahmed'in Bursa'da olduğu bilinmekle beraber ilgili tarihlerde Ulucamii imamlık görevini başkalarının yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim kaynaklarda, Ulucamii'nin ilk imamının Emir Sultan'ın tavsiyesiyle bu göreve getirilen Mevlid-i Şerif yazarı Süleyman Çelebi (öl. 825/1422) olduğundan, Süleyman Çelebi'den sonra ise bu vazifeyi sırasıyla Mevlana Süleyman, Mevlana Cemal b. Emir, Mevlana Muslihuddin ve Şeyh Ali el-Aclûnî gibi şahısların sürdürdüklerinden bahsedilmektedir.<sup>46</sup>

Konuya ilişkin gözden kaçırılmaması gereken bir diğer detay ise "mütevellilik" görevidir. Vakıf işlerini yürütmek üzere görevlendirilen kimseye verilen bu vazife ile Ebû Bekir Ahmed'in imamlık görevi karıştırılmış olabilir. O dönemdeki birçok yapı Yıldırım Vakıfları'na<sup>47</sup> bağlı olduğu için Ebû Bekir Ahmed'in Ulucamii'nin ilk mütevellisi olduğu söylenebilir.<sup>48</sup> Ayrıca Yıldırım Bayezid tarafından Bursa'da yaptırılan ve Yıldırım Külliyesi'nin ortasında bulunan Yıldırım Camii<sup>49</sup> adında bir cami daha vardır ki Ebû Bekir Ahmed'in mütevellilik görevine getirildiği caminin burası olması da muhtemeldir. Sultan Bayezid tarafından yaptırılması ve o dönemlerde diğer şehirlerde bulunan aynı isimdeki camilerin en büyüğü olması hasebiyle Ulucamii'ye Büyük Bayezid Camii denilmesi mümkündür. Ancak bu bilgi de bir ihtimalden öte geçmemektedir. Dolayısıyla cami mütevellisi olan Ebû Bekir Ahmed'in imam-hatiplik yaptığı; o caminin de Ulucamii olduğu zannedilmiş gibi gözükmemektedir. O

<sup>41</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28; Leknevî, *el-Fevâ'id*, 141.

<sup>42</sup> Nazif Öztürk, "Mütevelli", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/217-220.

<sup>43</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28.

<sup>44</sup> İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/63; Berheci, "el-İ'lâm fi ahkâmî'l-idgâm nazman ve şerhan dirase ve tahkik", 292; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibeti'n-Neşr*, 194; Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/553; Yaşar Akaslan, *Tayyibeti'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 134.

<sup>45</sup> Doğan Yavaş, "Bursa Ulucamii", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/88-89.

<sup>46</sup> M. Asım Yediynıldız, "Bursa Ulucami İmâmîliği ve İmâmîleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 131-143.

<sup>47</sup> Bursa Ulucamii Külliyesi tamamlandıktan sonra Sultan Bayezid tarafından kurulan Yıldırım Vakıfları'nın vakfiye metnini İbnü'l-Cezerî kaleme almış, Molla Fenarî ise tasdik ve tescil etmiştir. Ekrem Hakkı Ayverdi, "Yıldırım Bâyezid'in Bursa Vakfiyesi ve Bir İstibdalnâmesi", *Vakıflar Dergisi* 8 (1969), 42.

<sup>48</sup> Akakuş, "İlm-i Kirâat Otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa", 16.

<sup>49</sup> Doğan Yavaş, "Yıldırım Külliyesi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/532-533.

dönemlerde mütevellilik görevinin cami imamlığı olarak kullanılmış olabileceği ihtimalini bir tarafa koyarsak, kanaatimizce Ebû Bekir Ahmed'in Ulucamii'de imamlık yaptığı kesin değildir.

Tüm bu mülahazalardan sonra denilebilir ki Ebû Bekir Ahmed, kesin olarak cami mütevellisi olarak görev yapmıştır. Fakat son dönem kaynaklarında hem Ebû Bekir Ahmed'in yaptığı görevlerin hem de cami bilgilerinin karıştırılmış olabileceği düşünülmektedir. Kaynaklarda Ebû Bekir Ahmed'in, diğer bölümde isimlerine yer verilen medreselerde müderrislik yaptığı anlatılırken, Emevi Camii'nde üst düzey bir konumda bulunduğu bahsedilmektedir. "Tesaddur" (تَصَدُّرٌ) veya "tasdîr" (تَصْدِيرٌ)<sup>50</sup> kelimeleriyle ifade edilen bu vazifenin, oradaki imam ve müderrislerin sorumluluğu gibi bir görev veya yöneticilik olduğu anlaşılmakta, hatta derslerine kâdilkudât ve âlimlerin dahi iştirak ettiği rivayet edilmektedir. Haliyle böyle bir görev üstlenen kişinin burada veya başka camilerde imamlık yapmış olması kaçınılmazdır. Fakat buradan müellifin, Ulucamii'nde imamlık yaptığı şeklinde kesin bir sonuç çıkarılmamalıdır. Burada amacımız, Ebû Bekir Ahmed'in hayatına ilişkin doğru veya doğruya en yakın olduğu düşünülen sonucu ortaya koymaktır.

## 2. Eserleri

Hayatının büyük bölümünü ilim tahsil etmek ve öğrenci yetiştirmekle geçiren Ebû Bekir Ahmed'in çok fazla eser telif ettiği söylenemez. Fakat, özellikle *Tayyibe* ve mukaddime şerhleri olmak üzere onun eserlerinin nitelikli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Cezerî, gerek *Tayyibetü'n-Neşr* gerekse diğer iki manzumesi üzerine oğlunun yazdığı şerhleri çok beğendiğini bizzat kendisi dile getirmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin bu ifadeleri Ebû Bekir Ahmed'in eserlerinin kalitesini ortaya koymaktadır.

Kaynaklarda Ebû Bekir Ahmed'in şu eserlerine yer verilmiştir:

*Serhu Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*: Ebû Bekir Ahmed'e nisbetinde herhangi bir ihtilaf bulunmayan bu şerhin 827-828 tarihleri arasında kaleme alındığı söylenebilir. Zira İbnü'l-Cezerî, 827 senesinde hac için yola çıkacağı zaman oğluna mektup yazmış ve yirmi yıl sonra baba-oğul Mısır'da buluşup on veya on altı gün birlikte vakit geçirmişlerdir. Ardından babası hacca gitmiş, o ise şevvalden şevvale bir yıl Mısır'da kalmıştır. Çalışmanın muhtelif yerlerinde ifade edildiği gibi İbnü'l-Cezerî, oğlunun kaleme aldığı bu şerhi çok beğendiğini bizzat kendisi ifade etmiş ve ondan övgü dolu sözlerle bahsetmiştir.<sup>51</sup>

*İbnü'n-Nâzım Şerhi*'nin gerek ülkemizde gerekse diğer İslâm beldelerinde kıraat eğitim-öğretim sürecinde *Tayyibe*'yi anlama noktasında müracaat edilen yardımcı kaynaklar arasında ilk sıralarda yer aldığı anlaşılmaktadır. *İbnü'n-Nâzım Şerhi*, *Tayyibe* üzerine kaleme alınan ilk şerh olması, sonraki dönem şerhlerinde sarâhaten veya zimnen bu şerhe atıf yapılması, diğer bir ifadeyle onlara kaynaklık etmesi, İbnü'l-Cezerî'nin beğenisine/onayına mazhar olması, muhteva açısından yoğun olmakla birlikte konuların basitleştirilerek izah edilmeye çalışılması, dilinin sade ve anlaşılır olması şeklinde özetlenebilecek yönleriyle ön plana çıkmaktadır.<sup>52</sup>

Bazı kataloglarda, *İbnü'n-Nâzım Şerhi*'nin müellif ismi, İbnü'l-Cezerî olarak kaydedilmiştir.<sup>53</sup> Fakat söz konusu şerh, İbnü'l-Cezerî'ye değil Ebû Bekir Ahmed'e aittir. "İbnü'l-Cezerî" ifadesi, Cezerî'nin oğlu demek olduğundan, bununla Ebû Bekir Ahmed kastedilmiş veya gerçekten bu şerhi İbnü'l-Cezerî'nin kaleme aldığı zannedilmiş, katalog bilgisi de bu iki ihtimalden biri doğrultusunda hatalı girilmiş olabilir. Muhtemel yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için bu hususa dikkat çekilmiştir. Ayrıca konuya dair yapılan bir çalışmada, İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki

<sup>50</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130.

<sup>51</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/51.

<sup>52</sup> Şerh hakkında detaylı bilgi için bk. Resul Akcan, *İbnü'n-Nâzım ve Serhu Tayyibetü'n-Neşr İsimli Eserinin Metodolojik Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 103-124.

<sup>53</sup> İbnü'n-Nâzım, *Serhu Tayyibetü'n-Neşr (Bursa)* (Orhan Camii Koleksiyonu, 16 Or 112); İbnü'n-Nâzım, *Serhu Tayyibetü'n-Neşr (İstanbul)* (Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 34 Fe 6/1).

yazma nüshada *Tayyibe*'nin yalnızca ilk 24 beytinin şerhini içeren kısmın mevcut olduğu ifade edilmiştir.<sup>54</sup> Fakat incelememiz neticesinde bu bilginin doğru olmadığı tespit edilmiştir. Nitekim söz konusu nüshada *Tayyibe*'nin ilk 79 beytinin şerhini içeren kısım mevcuttur. Zaten Ebû Bekir Ahmed ilk 23 beyti hiç şerhetmemiştir.<sup>55</sup>

*Şerhu mukaddimeti't-tecvîd (el-Havâşî'l-müf(eh)hime fî şerhi'l-mukaddime)*: Bu çalışma, İbnü'l-Cezerî'nin tecvid konularını ihtiva eden ve genelde *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*<sup>56</sup> olarak bilinen manzumesi üzerine kaleme aldığı şerhidir.<sup>57</sup> İbnü'l-Cezerî'nin mukaddimesi hacimsel olarak küçük olmasına rağmen, telif edildiği tarihten itibaren pek çok çalışmaya konu edilmiş kıymetli bir eserdir. Nitekim sadece şerh çalışmalarının sayısının elliden fazla olduğu ifade edilmiştir.<sup>58</sup> Ebû Bekir Ahmed tarafından 806/1404 senesinde kaleme alınan bu şerh anılan çalışmaların ilki olarak karşımıza çıkmaktadır. Çeşitli kütüphanelerde mahtût nüshaları bulunan<sup>59</sup> şerh, daha sonra farklı yayınevleri tarafından tahkikli-tahkiksiz neşredilmiştir.<sup>60</sup> Hasan b. Müslim el-Âmilî bu şerhi *Muhtasaru Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* adıyla istisar etmiş, Zekeriyâ el-Ensârî de eser üzerine bir hâşiye kaleme almıştır.<sup>61</sup>

*Urcûze fî vakfî Hamza*: Eserin adı, mahtût nüshalardan birinde *Urcûze fî vakfî Hamza*, diğerinde ise *el-Urcûzetü'l-hemze fî bâbi'l-Hamza* olarak geçmektedir. İsminden anlaşılacağı üzere bu eserde, kıraat ilminin en girift konularından biri olarak nitelendirilebileceğimiz hemze üzerine vakf meselesi ele alınmıştır. Eserin yazma nüshaları mevcut olmakla birlikte<sup>62</sup> etraflıca tahlilinin konu edildiği bir makale de kaleme alınmıştır.<sup>63</sup>

*Kitâbü'l-î'lâm fî ahkâmi'l-idgâm şerhan ve nazman*: Risâle niteliği taşıyan bu çalışmada kıraat ilminin önemli meselelerinden biri olan idgâmın tarifi, kısımları, sebepleri, hükümleri ve idgama mani olan haller ele alınmıştır. Ebû Bekir Ahmed, eseri recez bahrinde 22 beyit olarak nazmetmiştir. Eserin tahkik ve dirase çalışması yapılmıştır.<sup>64</sup>

*Şerhu mukaddimeti ulûmi'l-hadîs*: İbnü'l-Cezerî'nin hadis ilmine yönelik telif ettiği *Mukaddimetü ilmi'l-hadîs*<sup>65</sup> isimli eseri üzerine yine Ebû Bekir Ahmed tarafından yazılan şerhidir. Eserin bir nüshasının Berlin'de olduğu bildirilmektedir.<sup>66</sup>

Kaynaklarda, Ebû Bekir Ahmed'in bunlardan başka İbnü'l-Cezerî'nin *Şerhu'd-Dürreti'l-mudiyye* isimli bir şerhinden de bahsedilmektedir. Ancak eserin kim tarafından kaleme alındığı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Şöyle ki bazıları bunun Ebû Bekir Ahmed'e ait olduğunu söylerken, bazıları

<sup>54</sup> Can, *Bursa İnebey Kütüphanesinde Bulunan Kıraat ve Tecvîd İlmine Dair Yazma Eserler*, 62.

<sup>55</sup> İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr (Bursa)* (Orhan Camii Koleksiyonu, 16 Or 112).

<sup>56</sup> Manzûme, *el-Cezeriyye, el-Mukaddime fî mâ yecibu 'alâ kâri'l-Kur'ân en ya'lemehû* veya *Mukaddime fî't-tecvîd* gibi isimlerle de anılmaktadır.

<sup>57</sup> Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemü'l-matbu'âti'l-Arabiyye ve'l-mu'arabe* (Mısır: Matbaatü Serkîs, 1928), 1/62; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 57.

<sup>58</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1799-1800; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 10.

<sup>59</sup> Eserin yazma nüshaları, Mısır Milli Kütüphanesi, Ankara Milli Kütüphanesi, Samsun İl Halk Kütüphanesi, Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi ve Süleymaniye Yazma Eser (Serez, nr. 50.) Kütüphanesinin ilgili bölümlerinde kayıtlıdır.

<sup>60</sup> İlk olarak 1309/1891'de el-Mektebetü'l-Meymeniyye; 2008'de Mîrâsü'n-Nübüvveti li'n-Neşri ve't-Tevzi; 2012 senesinde ise Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye yayınevlerince neşredilen söz konusu şerh, son olarak Fergali Seyyid Arabavi tarafından (tahkik-dirase) çalışılmış ve Mektebetü Evladi's-Şeyh li't-Tûras tarafından neşredilmiştir.

<sup>61</sup> Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 214.

<sup>62</sup> Risalenin bir nüshası Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Koleksiyonunda 297.18 (11483/US0036); ikinci nüsha ise Dâru'l-Kütübi'l-Katariyye'de bulunmaktadır.

<sup>63</sup> Murat Akkuş - Abdulselam Fityan, "Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî'nin 'Urcûze fî Vakf-i Hamza' Adlı Risalesi ve Tahlili", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (30 Nisan 2021), 328-345.

<sup>64</sup> Berheci, "el-İ'lâm fî ahkâmi'l-idgâm nazman ve şerhan dirase ve tahkik", 283-326.

<sup>65</sup> Eser bazı kaynaklarda *Mukaddime fî'l-Hadîs* şeklinde geçmektedir. Ebû Bekir Ahmed İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Mukaddimeti ulûmi'l-hadîs*, Berlin Verz, nr. 1084; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1803; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/188; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/51; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28.

<sup>66</sup> Ebû Bekir Ahmed İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Mukaddimeti ulûmi'l-hadîs*, Berlin Verz, nr. 1084; Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/556.

ise eseri Nüveyrî'ye nisbet etmektedir.<sup>67</sup> Fakat anılan şerhin Fatih Kütüphanesi'nin eski kataloğunda ve Manisa İl Halk Kütüphanesinde İbnü'n-Nâzım adına kaydedildiği görülmektedir.<sup>68</sup> Aynı şekilde başka bir katalogda da Ebû Bekir Ahmed üzerine kaydedildiği görülmektedir.<sup>69</sup> Eserin Nüveyrî'ye aidiyeti noktasında genel bir kabul söz konusu olsa da bu tespitler, şerhin Ebû Bekir Ahmed tarafından kaleme alınmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

### 3. İlmî Kişiliği

Ebû Bekir Ahmed'in hayatı incelendiğinde onun, dönemin önde gelen hocalarından ilim tahsil ettiği, bu konuda kardeşleri arasında temayüz ettiği, çeşitli medreselerde birçok öğrenci yetiştirdiği ve sayıları fazla olmasa da nitelikli eserler kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilere göre Ebû Bekir Ahmed'in on yaşında Kur'an-ı Kerim'i ezberlediği, bir sene sonra (791/1388 senesinde) hatimli namaz kıldırıldığı ifade edilmektedir. Ebû Bekir Ahmed, babası İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*, *Takrîbü'n-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* isimli eserlerini bizzat kendisinden okumuş, çok defa dinlemiş ve *Tayyibe*'yi ezberlemiştir. Diğer taraftan onun, Şâtıbî'nin (öl. 590/1194) *Hırzû'l-emânî'si* ile *Kasîde-i râiyye'si* olmak üzere birçok eseri ezberlediği rivayet edilmektedir.<sup>70</sup>

Ebû Bekir Ahmed, kardeşleri ile beraber Mısır'a gittikten sonra orada on iki kıraat yanında *Şâtıbiyye* ve *Unvânî* okuyarak icazet almıştır. İbnü'l-Cezerî'den sonra Mısır'da İbrâhîm b. Ahmed eş-Şâmî'den (öl. 800/1397) tekrar kıraat-i aşere okumuş ve o esnada hadis tahsili yapmıştır. Ebû Bekir Ahmed'in 794 senesinde ailesiyle Mısır'a geldiğinde, burada Ebû İshak el-Balebekî'den (öl. 798/1395) kıraat-i aşere okuduğu rivayet edilmiştir. Döneminin otorite âlimlerinden icazet alan Ebû Bekir Ahmed, babası İbnü'l-Cezerî Anadolu'ya geldikten sonra birçok kitapla birlikte peşinden gelmiştir. O, her fırsatta bir taraftan ilim tahsil etmeye devam etmiş, diğer taraftan başta Yıldırım Bayezid'in çocukları olmak üzere birçok öğrenciye hocalık yapmıştır.<sup>71</sup>

İbnü'l-Cezerî, oğlu Ebû Bekir Ahmed hakkında şöyle demektedir:

"O (Ebû Bekir Ahmed) on yedi Ramazan 780/1379'de Dimaşk'ta doğdu. Birçok hocadan icazet aldı. 790/1388'da Kur'an'ı ezberledi, 791/1388 yılında ise hatimle namaz kıldırıldı. Kıraat konusundaki iki kasideyi (*eş-Şâtıbiyye*, *er-Râiyye*) ezberledi. On iki kıraatı okudu. Sonrasında ikinci defa on kıraatı okudu ve icazet aldı. *en-Neşr* ve *Tayyibe*'yi okudu ve her ikisini benden çokça dinledi. O, birçok kitap ezberledi. Buhârî'yi dinledi ve Hâfız el-İrâkî (öl. 806/1404) gibi kimselerden nakilde bulundu. Anadolu'ya (Bursa) geldiğimde birçok kitap ile o da arkamdan geldi. Etrafımdan ayrılmayarak benden ilim tahsil etti ve öğrendiklerini başkalarına öğretti. Kıymetli Sultan Bayezid Han'ın çocukları ondan çok istifade ettiler. Sultan'ın Bursa'da inşa ettiği Câmî-i Kebîr'in mütevellisi oldu. Dindar ve iffetli biri olarak yaşadı..."<sup>72</sup>

<sup>67</sup> Kübra Türkmen, *İbnü'l-Cezerî ve "ed-Dürretü'l-Mudiyye" adlı eseri. İstanbul: Marmara Üniversitesi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 38-39; Osman Bostan, Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 46.*

<sup>68</sup> Ebû Bekir Ahmed İbnü'n-Nâzım, *Şerhu'd-Dürretü'l-mudiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, nr. 43, vr. 1b-131a.); Ebû Bekir Ahmed İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Dürretü'l-mudiyye fî kırâ'âti'l-einmti's-selâseti'l-merdiyye* (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 4557).

<sup>69</sup> İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Dürretü'l-mudiyye fî kırâ'âti'l-einmti's-selâseti'l-merdiyye* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 4557).

<sup>70</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/129-131; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/193; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 27-28; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/50-51; Leknevî, *el-Fevâ'id*, 141; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 56; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 194.

<sup>71</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/129-130; İbnü'l-Cezerî, *Câmiu'l-esânîd*, 208; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/193; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 27-28; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/50-51; Leknevî, *el-Fevâ'id*, 141; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 194; Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/553.

<sup>72</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/129-130; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 27-28; Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye: Osmanlı Âlimleri*, 82-84.

İbnü'l-Cezerî'nin bu ifadelerinden oğlunun iyi yetişmiş ve sahasında yetkin bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda sesinin çok güzel olduğu rivayet edilmektedir.<sup>73</sup> Ebû Bekir Ahmed, büyük kardeşi Ebû'l-Feth Muhammed'in 814/1411 senesinde taûn (veba) hastalığından vefat etmesi üzerine daha önce onun ifa ettiği vazifelere tayin edilmiş, aynı zamanda Mısır diyarındaki tüm iftâ (fetva verme) işleri kendisine tevdi edilmiştir.<sup>74</sup> Ebû Bekir Ahmed söz konusu medreselerde müderrislik yaparken dönemin baş kadısının (kâdilkudât)<sup>75</sup> ve birçok ulemanın onun derslerine iştirak ettiği nakledilmektedir.<sup>76</sup> Dolayısıyla Ebû Bekir Ahmed anılan medreselerde uzun süre müderrislik yapmış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bahse konu olan öğrencilerden bir kısmının hayatına çalışmamız içerisinde yer verileceği üzere onun tedrisatında yetişmiş bu kıymetli şahsiyetler Ebû Bekir Ahmed'in muteber bir âlim olduğunu göstermektedir.

*Gâyetü'n-nihâye*'de konuya ilişkin babasının kullandığı ifadeler de Ebû Bekir Ahmed'in ilmî dirayetini ortaya koyar niteliktedir. Nitekim İbnü'l-Cezerî, "Ben Mekke'deyken o Mısır'da *Tayyibetü'n-Neşrî* şerhetti. Daha önce aynı eser üzerine yazdığım hâşiyenin nüshaları yanında olmamasına rağmen bunu çok güzel şerhetti. Bundan önce diğer manzumelerimi de (*Mukaddimetü't-tecvîd* ve *Mukaddimetü ilmi'l-hadîsî*) şerhetmişti. Şerefli Sultan Barsbay onu kardeşi Ebû'l-Feth'in meşihat ve tedris faaliyetlerini ifaya tayin etti." sözleriyle şerhi beğendiğini ifade etmiş, bir bakıma onaylamış, dolayısıyla oğlunun ilmi saygınlığına işaret etmiştir.<sup>77</sup>

Ebû Bekir Ahmed'in kaleme aldığı eserler de yine onun ilmi konulara vukûfiyetini gözler önüne sermektedir. Nitekim sadece *Tayyibe* şerhi incelendiğinde dahi bu durum ortaya çıkmaktadır. Söz konu şerh tahlil edildiğinde Ebû Bekir Ahmed'in kıraat, tecvid, resmü'l-mushaf, Arapça, belagat, hadis, fıkıh, tefsir ve aruz gibi muhtelif ilim dallarına hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, eseri şerh ederken zikredilen bilim dallarından büyük ölçüde istifade etmiş, yeri geldiği zaman tespit ettiği hataları ana kaynaklara müracaat etmek suretiyle tashih etmiştir. Tüm bunlar göstermektedir ki o, devrin önde gelen âlimlerin tedrisatında yetişmek suretiyle ilmi konularda derinleşmiş, alanına hâkim, bilgili ve otoriter bir şahsiyettir.

### 3.1. Hocaları

Ebû Bekir Ahmed, başta babası İbnü'l-Cezerî olmak üzere dönemin meşhur âlimlerinden ilim tahsil etmiş ve birçoğundan icazet almıştır. Ebû Bekir Ahmed'in kıraat sahasında otorite olduğu bilinmekle birlikte, bunun dışındaki alanlarla da ilgilendiği anlaşılmaktadır.<sup>78</sup> Onun söz konusu alanlardaki yetkinliğini ortaya koymak amacıyla ders okuduğu hocalarından bazılarının hayatı hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bahse konu olan hocaları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Salâh b. el-Bülbeysî (öl. 789/1388'den sonra): Bülbeysî veya Bilbîsî diye şöhret bulan bu zat Ebû Bekir Ahmed'in hocaları arasında sayılabilir. İbnü'l-Cezerî, hem kendisinin hem de oğlunun Bilbîsî'den *el-Unvân* isimli eseri dinlediğinden, son dinleyişinde oğulları Muhammed, Ahmed ve Ali ile birlikte olduklarından bahsetmektedir.<sup>79</sup> 700'lü yılların başlarında doğduğu dile getirilen<sup>80</sup> bu zatın İbnü'l-Cezerî'nin ifadelerinden 789'dan sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır.<sup>81</sup>

<sup>73</sup> Akakuş, "İlm-i Kırâat Otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa", 16.

<sup>74</sup> Akakuş, "İlm-i Kırâat Otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa", 16.

<sup>75</sup> İslâm devletlerinde yargı sisteminin başındaki yetkili kişiye verilen ünvanıdır. Şükrü Özen, "Kâdilkudât", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/77-82.

<sup>76</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130.

<sup>77</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28.

<sup>78</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130-131; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/193; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 27-28; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/50-51; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 56.

<sup>79</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/398.

<sup>80</sup> İbnü'l-Cezerî, *Câmiu'l-esânîd*, 211.

<sup>81</sup> İbnü'l-Cezerî, *Câmiu'l-esânîd*, 217.

Ebü'l-Fetih, Muhammed b. Ahmed el-Askalânî (öl. 794/1391): Ebû Bekir Ahmed'in eğitim aldığı hocalardan birisi Askalânî'dir. Kardeşi Ebü'l-Feth ile birlikte Mısır'a kıraat okumak için giden Ebû Bekir Ahmed, orada bu zattan on iki kıraatle birlikte *Şâtibiyye* ve '*Unvânî* okumuş, aynı zamanda kendisinden icazet almıştır.<sup>82</sup>

İbrâhim b. Ahmed eş-Şâmî (öl. 800/1397): Ebû Bekir Ahmed ikinci defa ilim tahsili için Mısır'a gittiğinde orada bu zattan kıraat-i aşere ve *Şâtibiyye* okumuştur.<sup>83</sup>

İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429): Ebû Bekir Ahmed'in ilk hocası babası İbnü'l-Cezerî olup, uzun yıllar ayrı kalsa da onunla geçirdiği zaman zarfında kendisinden ilim tahsil etmiştir. Ebû Bekir Ahmed, Anadolu'ya gelmeden önce de babasından kıraat-i aşere okumuş ve icazet almıştır.<sup>84</sup>

Kaynaklarda, Ebû Bekir Ahmed'in yukarıda hayatlarına dair kısaca bilgi verilen âlimlerden başka, Salâh b. Ebî Amr, İbn Kâdî Şühbe, İbn Mahbûb, İbn Avd, Ebü's-Sellâr,<sup>85</sup> İbn Muhib ve Salâh el-Azâzî gibi hocalardan da icazet aldığı geçmektedir. Ayrıca o, Hâfız el-İrâkî ve Havze Camii'nde İbn Hatîb gibi meşhur muhaddislerden *Sahîh-i Buhârî*'yi dinlemiş, onlardan nakiller yapmıştır.<sup>86</sup> Mezkur âlimler dışında abisi Ebü'l-Feth ve İbnü'l-Cezerî'nin çocuklarının eğitim ve terbiyesini üstlenmek için seçtiği Sadaka b. Selâme el-Mesharâî (öl. 825/1422) isimli âlimi de Ebû Bekir Ahmed'in hocaları arasında saymak mümkündür.<sup>87</sup>

### 3.2. Öğrencileri

Ebû Bekir Ahmed, Anadolu topraklarında tedris faaliyetlerinde bulunmuş özellikle de Mısır'daki medreselerde uzun süre ders okutmuş, en nihayetinde daha sonraları döneminin önde gelen simaları arasında yerini almış olan birçok öğrenciye hocalık yapmıştır. Bahse konu olan öğrencilerden bazıları şunlardır:

Zeynüddîn Ebû Muhammed el-Hadîdi Abdüddâim el-Ezherî (öl. 870/1466): Bu zat Ebû Bekir Ahmed'in önde gelen öğrencilerinden biridir. Şemseddin Sehâvî, Ezherî'nin 827 senesinde Ebû Bekir Ahmed'den *Tayyibe* şerhi okuduğundan söz etmektedir.<sup>88</sup>

Takıyyüddîn Ebû Bekir b. Muhammed eş-Şâfiî (öl. 881/1476): 815 senesinde Hısnu Keyfa'da (Hasankeyf)<sup>89</sup> doğmuş olan bu zat Ebû Bekir Ahmed'den kıraat okuyan öğrencilerinden biridir. Ebû Bekir el-Hısnî'nin ölümü sonrasında sevenlerinin büyük bir üzüntüye gark olduğu nakledilmektedir.<sup>90</sup>

İbn Esed (öl. 882/1477): Sehâvî, İbn Esed'in de Ebû Bekir Ahmed'den ilim tahsil ettiğini söylemiştir.<sup>91</sup> Şâfiî mezhebi fıkhî âlimi olan İbn Esed, 808/1405 yılında Mısır'da doğmuş, 882 senesinde Hac görevini ifa ettikten sonra vefat etmiş ve Safra vadisindeki Hadîde denilen yere defnedilmiştir.<sup>92</sup>

Ebû Bekir Ahmed, yukarıda kısaca hayat hikâyelerine yer verilen âlimler dışında, Yıldırım Bayezid'in üç oğlu Mehmed, Mustafa ve Musa'ya da hocalık yapmıştır. İbnü'l-Cezerî bu hususu açıkça

<sup>82</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/129.

<sup>83</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/7-8, 129.

<sup>84</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130-131; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 27-28; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/50-51; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 56.

<sup>85</sup> Bu isim bazı kaynaklarda İbnü's-Sellâr olarak geçmektedir. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/193.

<sup>86</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/129-130; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/193; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 27-28.

<sup>87</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/336; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 3/317-318; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, 54.

<sup>88</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/42.

<sup>89</sup> Arapça kaynaklarda Hısnu Keyfa/Keybâ, Osmanlı arşiv belgelerinde ise Hısnıkeyf şeklinden kayıtlara geçmiş olan bu şehir, halk arasında Hasankeyf olarak anılmaktadır. Önceleri Artuklular'ın merkezi olan Hasankeyf, günümüzde Batman iline bağlı, şehrin 32 km uzağında Midyat yolu üzerinde bulunan bir ilçedir. Yusuf Oğuzoğlu, "Hasankeyf", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/364-365.

<sup>90</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 11/76-77; Berheci, "el-İ'lâm fi ahkâmî'l-idgâm nazman ve şerhan dirase ve tahkik", 292.

<sup>91</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/193.

<sup>92</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/227-231.

ifade etmektedir.<sup>93</sup> Bu üç şehzadeye Ebû Bekir Ahmed'den önce İbnü'l-Cezerî de hocalık yapmıştır. Nitekim Niğbolu Zaferî'nden sonra bizzat sultan tarafından "muallim-i sultânî" olarak tayin edilen İbnü'l-Cezerî, kendisine verilen bu görevi en iyi şekilde sürdürmüştür.<sup>94</sup> Sultan çocuklarının eğitimini üstlenmesi hasebiyle babasına verilen "hâce-i sultânîlik"<sup>95</sup> ünvanına dolaylı olarak Ebû Bekir Ahmed de mazhar olmuştur.

Kaynaklarda, gerek İbnü'l-Cezerî'nin gerekse oğlunun sultan çocuklarına eğitim verdiğinden söz edilirken, şehzadelerin ismi genelde Kâmil Mehmed, Saîd Mustafa ve Eşref veya Mehmed, Mustafa ve Musa olarak geçmektedir.<sup>96</sup> Yıldırım Bayezid'in hayatını konu edinen tarihi kaynaklara bakıldığında, sultanın anılan şehzadeler dışında başka çocukları bulunmakla birlikte, aralarında Eşref isminde bir oğluna rastlanılmamaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki muhtemelen Sultan Bayezid'in üçüncü oğlu olan Musâ, "Eşref" namıyla meşhurdur veya "Eşref" şehzâde Musâ'nın ikinci ismidir. Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-sa'âde* isimli eserinde bu isme "Eşref Musâ" şeklinde yer vermesi bu görüşü desteklemektedir.<sup>97</sup>

Hâl böyle olmakla birlikte bazı kaynaklarda Ebû Bekir Ahmed'in öğrencilerinin isimlerine yer verilirken sultan çocuklardan Kâmil Mehmed, Saîd Mustafa ve Eşref Barsbay diye bahsedilmektedir.<sup>98</sup> Mısır Memlûk sultanı olan Eşref Barsbay'ın, Yıldırım Bayezid'in oğlu olması zaten mümkün olmadığına göre burada bir hata vardır. İlk dönem kaynaklarında "Eşref" kelimesinden kastın kim olduğu açıkça belirtilmediği için Musa Çelebi'nin lakabı veya ikinci adı olabileceğini düşündüğümüz bu isim ile Memlûk Sultanı Eşref Barsbay'ın ismi karıştırılmıştır. Ebû Bekir Ahmed'in, daha önce kardeşi Ebû'l-Feth'in deruhte ettiği müderrislik görevine Sultan Eşref Barsbay tarafından atanmış olması da bu karışıklığa yol açan bir diğer etken olarak değerlendirilebilir.

İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetü'n-nihâye*'si ve bundan sonra kaleme alınan tüm çalışmalarda Ebû Bekir Ahmed'den ders okuyan Sultan Bayezid'in üçüncü oğlu yalnızca "Eşref" veya "Eşref Mûsâ" şeklinde geçmekteyken, sadece Taşköprizâde'nin (elimizdeki matbû nüsha dikkate alındığında) *Şekâiku'n-nûmâniyye*'sinde bu isim Mûsâ değil İsâ olarak geçmektedir.<sup>99</sup> Fakat Taşköprizâde, bir diğer eseri olan *Miftâhu's-sa'âde*'de sultan çocuklarına Kâmil Mehmed, Saîd Mustafa ve Eşref Mûsâ şeklinde yer vermiştir.<sup>100</sup> Ayrıca *Şekâiku'n-nûmâniyye*'nin Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yayımlanan çevirisinde, yukarıda ismi zikredilen kaynaklarda olduğu gibi bu isme yalnızca "Eşref" şeklinde yer verilmiştir.<sup>101</sup> Hiçbir kaynaktan geçmezken yalnızca anılan eserde bu isme İsâ olarak yer verilmesi bir müstensih hatası olarak değerlendirilebilir. Tüm bu mülahazalardan yola çıkılarak Ebû Bekir Ahmed'den ders okuyan ve "Çelebi" ünvanlarıyla meşhur olan Sultan çocuklarının Kâmil Mehmed, Saîd Mustafa ve Eşref Musa olduğu şeklinde bir sonuca gitmek mümkündür.

## Sonuç

<sup>93</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28; Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye: Osmanlı Âlimleri*, 84; Leknevî, *el-Fevâ'id*, 141; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/50-51.

<sup>94</sup> İbnü'l-Cezerî bu durumu şu cümleleriyle ifade etmektedir: "Sultan Bayezid beni kendi çocukları olan Sultan Muhammed, Sultan Mustafa ve Sultan Musâ'nın eğitim ve terbiyesi için görevlendirdi. Onlar her gün evime gelip benden ders alıyorlardı. Bunlardan Mustafa ve Musâ Arapça, nahv ve fıkıh da öğrendi. Hatta Arapça'yı benim çocuklarımdan daha fasih konuşur oldular." İbnü'l-Cezerî, *Câmiu'l-esânîd*, 122.

<sup>95</sup> Osmanlı padişahları tahta çıktıklarında şehzadelikleri döneminde kendilerine hocalık yapan âlimlerden birisini seçer, bu kimselere ise "muallim-i sultânî" denilirdi. Murat Akgündüz, "Osmanlı Padişahlarını Yetiştiren Hocalar: Muallim-i Sultânîler", *İSTEM* 9 (01 Aralık 2007), 50.

<sup>96</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130; Leknevî, *el-Fevâ'id*, 141.

<sup>97</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 50-51.

<sup>98</sup> İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/59; Berheci, "el-İ'lâm fi ahkâmi'l-idgâm nazman ve şerhan dirase ve tahkik", 292.

<sup>99</sup> Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28.

<sup>100</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/51.

<sup>101</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye: Osmanlı Âlimleri*, 84.



Ebû Bekir Ahmed'in hayatına odaklanan bu çalışmada birtakım sonuçlara ulaşılmıştır. Elde edilen verilerden yola çıkılarak Ebû Bekir Ahmed'in önemli bir âlim olduğu ve kıraat ilmine büyük katkılar sunduğu tespit edilmiştir. Nitekim hayatı incelendiğinde onun henüz on yaşındayken Kur'an-ı Kerim'i ezberlediği, babasından *en-Neşr*, *Takrîbü'n-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr*'i okuduğu, *Şâtıbiyye* ile *Râiyye*'yi ezberlediği, İbrâhîm eş-Şâmî gibi dönemin otorite şahsiyetlerinden *Şâtıbiyye* ve *'Unvân* yanında kıraat-i seb'a ve aşere okuyup icazet aldığı nakledilmektedir. Aynı zamanda onun, abisi Ebü'l-Fetih'in vefatı sonrasında Eşref Barsbay tarafından Şam'daki Emevî Camii, Büyük Âdiliyye, Ümmü's-Sâlih ve Atabekiyye gibi medreselere müderris olarak tayin edildiği, anılan medreselerde uzun süre bu görevi yaptığı, derslerine kâdilkudât ve ulemânın iştirak ettiği nakledilmektedir.

Ebû Bekir Ahmed, kıraat tarihinin kilometre taşlarından bir olan İbnü'l-Cezerî'nin oğludur. Müellif, babasına nisbetle İbnü'n-Nâzım olarak şöhret bulmuş ve genelde bu nisbesiyle anılmıştır. Ebû Bekir Ahmed, 780/1378 senesinde Şam'da dünyaya gelmiştir. Onun doğum yılına ilişkin herhangi bir ihtilaf söz konusu olmazken, vefatına dair kaynaklarda farklı tarihlere işaret edilmiştir. Bu bağlamda bazı kaynaklarda tarih belirtilmezken, bazılarında 827/1424, 835/1432 ve 859/1454 şeklinde farklı tarihlerden söz edilmiştir. İlgili kaynaklar tarandığında ve müellifin hayatına ilişkin diğer bilgiler karşılaştırıldığında Ebû Bekir Ahmed'in, babasından bir müddet sonra yani 835/1432 veya buna yakın bir tarihte muhtemelen de Şam'da vefat etmiş olması en makul yaklaşım gibi görünmektedir.

Ebû Bekir Ahmed'in kardeş sayısı hakkında bazı kaynaklarda ihtilafın olduğu, bu ihtilafın da iki çocuğun varlığından haberdar olunmamasından meydana geldiği anlaşılmıştır. Çoğu kaynakta ismine değinilmeyen kardeşlerin Ebü'l-Kâsım Ali ve Hatice olduğu tespit edilmiştir. Bu mülahazalar doğrultusunda Ebû Bekir Ahmed'in kardeşlerinden erkek olanlar Ebü'l-Fetih, Ebü'l-Hayr, Ebü'l-Kasım Alî, Ebü'l-Fadl İshak, Ebü'l-Bekâ İsmâîl, kızlar ise Selmâ, Fâtıma, Âişe ve Hatice'dir. Dolayısıyla öz veya üvey oldukları bilinmemekle birlikte altı erkek ve dört kız olmak üzere kardeş sayısının on olduğu anlaşılmıştır.

Ebû Bekir Ahmed'in birçok öğrenci yetiştirdiği ve sayıları fazla olmasa da nitelikli eserler kaleme aldığı, aynı zamanda elçilik ve mütevellilik gibi görevleri deruhte ettiği anlaşılmıştır. Ancak başta *Gâyetü'n-nihâye* olmak üzere ilk dönem kaynaklarında Ebû Bekir Ahmed'in Büyük Bayezid Camii mütevellisi olarak görev yaptığı ifade edilmekle birlikte, son dönem kaynaklarında müellifin Ulucamii imamlık vazifesine tayin edildiği şeklinde bir bilgiye yer verildiği görülmüştür. Kanaatimizce bu bilgi doğru değildir.

İlk dönem kaynaklarında Ebû Bekir Ahmed'in sultan çocuklarına eğitim verdiğinden söz edilirken, şehzadelerin ismi genelde Kâmil Mehmed, Saîd Mustafa ve Eşref olarak geçmektedir. Buradaki Eşref isminden Eşref Musa'nın kastedildiği anlaşılmıştır. Nitekim bu kanaati destekleyen başka unsurlar da mevcuttur. Fakat bazı kaynaklarda Ebû Bekir Ahmed'in öğrencilerinin isimlerine yer verilirken sultanın üçüncü çocuğu Eşref Barsbay olarak geçmektedir. Memlük sultanı olan bu şahsın, Yıldırım Bayezid'in oğlu olması mümkün olmadığına göre burada bir hata vardır. İlk dönem kaynaklarında "Eşref" kelimesinden kastın kim olduğu açıkça belirtilmediği için Musa Çelebi'nin lakabı veya ikinci adı olabileceği sonucuna ulaştığımız bu isim ile Eşref Barsbay'ın ismi karıştırılmıştır. Ebû Bekir Ahmed'in, müderrislik görevine Sultan Eşref Barsbay tarafından atanmış olması da bu karışıklığa yol açan bir diğer etken olarak değerlendirilebilir.

Ebû Bekir Ahmed'in kaleme aldığı eserler göz önünde bulundurulduğunda onun bir şârih olduğu söylenebilir. Çünkü Ebû Bekir Ahmed'in eserlerinin çoğu bir şerh niteliğine sahiptir. Bunlar içerisinde en kıymetli eserin *Tayyibe* şerhi olduğu söylenebilir. Söz konusu şerh, *Tayyibe* üzerine kaleme alınan ilk şerh olması, sonraki dönem şerhlerinde sarâhaten veya zimnen bu şerhe atıf yapılması, diğer bir ifadeyle onlara kaynaklık etmesi, İbnü'l-Cezerî'nin beğenisine/onayına mazhar

olması, muhteva açısından yoğun olmakla birlikte konuların basitleştirerek izah edilmeye çalışılması, dilinin sade ve anlaşılır olması şeklinde özetlenebilecek yönleriyle ön plana çıkmaktadır. Tüm bunlar şerhin ve şârihinin kıymetine işaret etmektedir.

Ebû Bekir Ahmed'in hayatını konu eden çalışmalar incelendiğinde müellif hakkında geniş ve tatmin edici bilgi bulunmadığı anlaşılmıştır. Fakat bu çalışma vesilesiyle müellife dair bilgiler derli toplu bir araya getirilip takdim edilmiş, ayrıca teyit ve tashihe muhtaç olduğu düşünülen yerler temel kaynaklara inilmek suretiyle revize edilmeye çalışılmış, en nihayetinde Ebû Bekir Ahmed'in biyografisi büyük oranda gün yüzüne çıkartılmıştır. Buna rağmen *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye* isimli eserin Ebû Bekir Ahmed'e aidiyet meselesi gibi müellife dair birtakım belirsizlikler vardır ve bu belirsizliklerin ortadan kaldırılmasının faydalı olacağı düşünülmektedir. Muhtemel akademik çalışmalara kapı aralayabileceği varsayımını da ilave ederek söz konusu çalışmanın literatüre naçizane bir katkı sunduğu söylenebilir.

## Kaynakça | References

- Akakuş, Recep. "İlm-i Kırâat Otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa". *Diyanet Dergisi* 26/4 (1990), 3-31.
- Akaslan, Yaşar. *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Akcan, Resul. *İbnü'n-Nâzım ve Şerhu Tayyibeti'n-Neşr İsimli Eserinin Metodolojik Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Akgündüz, Murat. "Osmanlı Padişahlarını Yetiştiren Hocalar: Muallim-i Sultâniler". *İSTEM* 9 (01 Aralık 2007), 49-59.
- Akkuş, Murat - Fityan, Abdulselam. "Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî'nin 'Urcûze fî Vakf-i Hamza' Adlı Risalesi ve Tahlili". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (30 Nisan 2021), 322-354.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bağdâdî, Babanzâde İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ül-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabîyye, 1951.
- Berheçî, Muhammed b. Ahmed b. Hüseyin. "el-İ'lâm fî ahkâmî'l-idgâm nazman ve şerhan dirase ve tahkik". *Mecelletü Ma'hedi İmam eş-Şâtibî* 23 (2017), 283-326.
- Bostan, Osman. *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Can, Mustafa. *Bursa İnebey Kütüphanesinde Bulunan Kıraat ve Tecvîd İlmine Dair Yazma Eserler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çelebioğlu, Âmil. "Bedir". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/324-325. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ekrem Hakkı Ayverdi. "Yıldırım Bâyezid'in Bursa Vakfiyesi ve Bir İstibdalnâmesi". *Vakıflar Dergisi* 8 (1969), 37-46.
- Hâfız, Muhammed Mutî'. *Şeyhülkurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1995.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Ankara Savaşı". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezerîyye*. Cidde: Ma'hedü'l-İmam eş-Şâtibî, 2008.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Câmiu'l-esânîd*. thk. Ahmed b. Hammud b. Hamid Ruveysî. Beyrut: Müessesetü'd-Duhâ, 2010.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *el-Hisnü'l-hasîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn*. thk. Abdurraûf b. Muhammed b. Ahmed Kemâliyye. Kuveyt: Gırâs li'n-Neşr, 2008.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*. thk. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1932.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Bekir Ahmed. *Şerhu Dürretü'l-mudiyye fî kırâ'âti'l-einmti's-selâseti'l-merdiyye*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 4557. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/serhu-durretul-muziye-f%C3%AE-kiradetul-einmti-selâseti-l-munziyye/78645>
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Bekir Ahmed. *Şerhu Mukaddimeti ulûmi'l-hadîs*. Berlin Verz, nr. 1084.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Bekir Ahmed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Âdil İbrâhim Muhammed Rifâî. 2 Cilt. Medine-i Münevver: Mücemmeu'l-Melikül-Fehd, 2014.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Bekir Ahmed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-aşr*. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Orhan Camii Koleksiyonu, 16 Or 112.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Bekir Ahmed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-aşr*. İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 34 Fe 6/1.

- İbnü'n-Nâzım, Ebû Bekir Ahmed. *Şerhu'd-Dürrati'l-mudiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, nr. 43, vr. 1b-131a.
- Kablan, Süleyman. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Kiraat İlmi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 511-530.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabî*. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.
- Kocaman, Kasım - Sakallıoğlu, Hayati. "Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Dinî Eğitim Kurumu Olarak Osmanlı Darülkurraları". *Turkish Academic Research Review – Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/5 (2021), 1447-1482.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1324.
- Mersafî, Abdülfettâh es-Seyyid Acemî. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî*. Medine: Mektebetü Tayyibe, 1982.
- Oğuzoğlu, Yusuf. "Hasankeyf". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/364-368. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özbalıkçı, M. Reşit. "İbnü'n-Nâzım". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21/168-169. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özen, Şükrü. "Kâdılkudât". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24/77-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Öztürk, Nazif. "Müteveli". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- Serkîs, Yûsuf İlyân. *Mu'cemü'l-matbu'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arreb*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Serkîs, 1928.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1975.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*. ed. Derya Örs. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985.
- Türkmen, Kübra. *İbnü'l-Cezerî ve "ed-Dürretü'l-Mudiyye" adlı eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yavaş, Doğan. "Bursa Ulucamii". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/88-89. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavaş, Doğan. "Yıldırım Külliyesi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/532-534. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yediyıldız, M. Asım. "Bursa Ulucami İmâmlığı ve İmâmları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 121-146.
- Yerinde, Adem. "Mesharâî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/304. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 2002.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024), 151-169

## Müerric es-Sedûsî ve Kitâbü'l-Emsâl Adlı Eserinin Muhtevası, Yöntemi ve Mesel Literatürüne Katkısı

Muarrij al-Sadusi and the Content of His Book Kitâb al-Amthâl, His  
Methodology and Contribution to the Proverb Literature

### Mehmet DEMİRBİLEK

Arş. Gör., İstiklal Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati  
Anabilim Dalı

Research Assistant, Istiklal University, Faculty of Islamic Sciences, Department of  
Arabic Language and Rhetoric, Kahramanmaraş/Türkiye

mehmet.demirbilek@istiklal.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1067-8563

#### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

#### Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Temmuz/July 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

#### Atıf / Cite as

Demirbilek, Mehmet. "Müerric es-Sedûsî ve Kitâbü'l-Emsâl Adlı Eserinin Muhtevası, Yöntemi ve Mesel Literatürüne Katkısı".

*Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 151-169.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1517829>

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No  
plagiarism detected.

#### Etik Beyan/Ethical Statement

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

#### Yayıncı / Published by

Fırat Üniversitesi/ Fırat University

#### Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

## Muarrij al-Sadusi and the Content of His Book *Kitāb al-Amthāl*, His Methodology and Contribution to the Proverb Literature

**Abstract:** In this study, Muarrij al-Sadusi (d. 204/820 or later) and his *Kitāb al-amthāl* which he wrote in the field of proverbs, are focused on. In this context, first of all, Muarrij's life, scientific and literary personality are mentioned, his teachers and students are pointed out, and information about his works is given. Then, *Kitāb al-amthāl* was discussed; It was examined in terms of its content, classification and commentary method, and its contribution to the proverb literature. After spending part of his life in the desert and learning Arabic from Bedouin Arabs, Muarrij came to Basra and educated himself by taking lessons from various teachers in fields such as hadith, lineage and history, especially linguistics. Also, in addition to *Kitāb al-amthāl*, he wrote works such as *Kitābu Hazf min nesebi Quraysh*, *Kitāb al-Anvā'*, *Ansābu Shaybān*, *Cemāhīru'l-kabā'il*, *Garībū'l-Qur'ān*, *Kitābu al-Ma'ānī* and *Ma'ānī al-Qur'ān* also sheds light on his competence in many fields. Although Muarrij is a scholar who has written works in various fields, he has come to the fore mostly in linguistic sciences. In this context, qualities such as being the greatest of linguists, a scholar in Arabic, and the leader of grammarians have been attributed to him. It was also said that he was a star among Halil ibn Ahmed's students who knew vocabulary and poetry well. Unfortunately, only two couplets of Muarrij, who is said to have been a poet and the author of many poems in addition to his knowledge of poetry, have survived to the present day. It has been stated that these two couplets are the best poems ever written on the subject on which they were written. Muarrij's *Kitāb al-amthāl* is the second book written in the field of proverbs that has survived to the present day. In addition to proverbs, this book contains Arabic words, unfamiliar words, itba' type words, poems, hadiths and a verse from the Quran. Although the author usually explained the unfamiliar words, he included in his work by bringing witnesses from the poem, he rarely mentioned the parable in which it was included. While it is seen that he used the hadiths and itba's in his book as proverbs, he brought the verse of the Quran as a witness to the meaning of a word. The author mentioned many poems in his work, used poems as a source of istishhad for the explanation of unfamiliar words while explaining proverbs or to show that the proverbs he mentioned in his work were mentioned in poems. Apart from these, it is also seen that he included poems without any purpose and did not provide an explanation for them. For a long time, in the writing of proverbs books, the historical method, which corresponds to including events and stories related to the proverbs, or the lexical method, which envisages commenting on the strange words in the text, touching on the nuances between word groups, including grammatical analysis and making istishhad for them, have been followed. *Kitāb al-amthāl*, which was written by using the lexical method of these two methods, is accepted as the first work that has survived to the present day written with the lexical method in proverb literature. It can be said that Muarrij's identity as a grammarian and lexicographer was effective in writing the work with this method. Due to these features, *Kitāb al-amthāl* is a book that has played a pioneering role in the formation of some understandings and traditions in proverb literature. As a matter of fact, it is the first book of proverbs in which a proverb was classified according to the time and geography in which it appeared, the hadiths that became proverbs were included for the first time, the tradition of accepting itba's as proverbs was started. *Kitāb al-amthāl* is a work that is accepted in the proverb literature and continues the understandings it puts forward. This is demonstrated by the fact that scholars such as Abu Ubayd al-Qasim, Al-Mufaddal ibn Salama, Abu Bakr ibn Anbari, Abu Hilal al-Askari and Maidani, who wrote books on the subject, quoted and benefited from this book in their works. In addition, when the quotations and transfers made by the mentioned scholars from *Kitāb al-amthāl* are compared with the current version of the work, it is concluded that some of the transfers are not present in the work we have or are incomplete. This situation reveals that *Kitāb al-amthāl* was more voluminous and comprehensive and has not survived to the present day in its original form.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Proverb, Muarrij al-Sadusi, Kitâb al-amthâl.

**Müerric es-Sedûsî ve Kitâbü'l-Emsâl Adlı Eserinin Muhtevası, Yöntemi ve Mesel Literatürüne Katkısı**

**Öz:** Bu çalışmada Müerric es-Sedûsî (öl. 204/820 veya sonrası) ve mesel alanında kaleme almış olduğu *Kitâbü'l-Emsâl*'i üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede öncelikle Müerric'in hayatı, ilmî ve edebî kişiliğinden söz edilmiş, hocaları ve öğrencilerine değinilmiş ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra *Kitâbü'l-Emsâl* ele alınmış; muhteva, tasnif ve şerh yöntemi ile mesel literatürüne katkısı incelemeye tabi tutulmuştur. Müerric, hayatının bir bölümünü çölde geçirip bedevi Araplardan Arapçayı öğrendikten sonra Basra'ya gelmiş ve dil ilimleri başta olmak üzere hadis, ensâb ve tarih gibi alanlarda muhtelif hocalardan ders alarak kendisini yetiştirmiştir. Müerric'in *Kitâbü'l-Emsâl* dışında *Kitâbü Hazf min nesebi Kureys*, *Kitâbü'l-Envâ'*, *Ensâbü Şeybân*, *Cemâhîru'l-kabâ'il*, *Garîbü'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-Me'ânî* ile *Me'ânî'l-Kur'ân* gibi eserleri kaleme almış olması birçok alanda yetkin olduğunu göstermektedir. Müerric, çeşitli alanlarda eserler kaleme almış bir alim olmakla birlikte daha çok dil ilimlerinde ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda ona dilcilerin büyüğü, Arapçada alim ve nahivcilerin önderi gibi vasıflar isnad edilmiştir. Ayrıca kendisinin Halil b. Ahmed'in talebeleri arasında lügati ve şiiri iyi bilen bir yıldız olduğu söylenmiştir. Şiire yönelik bilgisinin yanı sıra şair olduğu ve birçok şiir inşâd ettiği söylenen Müerric'in ne yazık ki günümüze sadece iki beyti ulaşabilmiştir. Bu iki beytin söylendiği alanda en iyi şiir olduğu ifade edilmiştir. Müerric'in *Kitâbü'l-Emsâl*'i, Mufaddal ed-Dabbî'nin *Kitâbü'l-Emsâl*'inden sonra mesel alanında yazılan günümüze ulaşabilmiş ikinci kitaptır. Bu kitapta mesellerin yanı sıra Arap kavilleri, garip sözcükler, itbâ' türünden kelimeler, şiirler, hadisler ve bir Kur'ân ayeti bulunmaktadır. Müellifin eserine aldığı garip kelimeleri genellikle şiirden şâhid getirerek açıkladığı görülse de nadir olarak içerisinde yer aldığı meseli de zikretmiştir. Kitabında yer verdiği hadisleri ve itbâ'ları mesel olarak ele aldığı görülürken Kur'ân ayetini ise bir kelimenin anlamına şâhid olarak getirmiştir. Eserinde birçok şiir zikreden müellif, bunları meselleri izah ederken garip kelimelerin şerhi için istişhâd kaynağı olarak veya eserinde zikrettiği mesellerin şiirde geçtiğini göstermek için kullanmıştır. Bunların dışında herhangi bir amaç gözetmeksizin şiire yer verdiği ve bunlara bir açıklama getirmediği de görülmektedir. Öteden beri mesel kitaplarının yazımında, meselleri ele alırken onunla alakalı olaylara ve hikayelere yer vermeye karşılık gelen tarihî yöntem ya da metninde bulunan garip kelimelerin şerh edilmesi, kelime grupları arasındaki nüanslara değinilmesi, dilbilgisi tahlillerine yer verilmesi ve bunlar için istişhâta bulunulmasını ön gören lügavî yöntem takip edilmiştir. Bu iki yöntemden lügavî olanına başvurularak kaleme alınan *Kitâbü'l-Emsâl*, mesel literatüründe lügavî metotla yazılmış günümüze ulaşan ilk eser kabul edilmektedir. Eserin bu yöntemle kaleme alınmasında Müerric'in nahivci ve lügatçi kimliğinin etkili olduğu söylenebilir. *Kitâbü'l-Emsâl* haiz olduğu bu özelliklerden dolayı mesel literatüründe birtakım anlayışların ve geleneklerin oluşmasında öncü rol oynamış bir kitaptır. Nitekim ilgili eser tespit edilebildiği kadarıyla bir meselin ortaya çıktığı zamana ve coğrafyaya göre taksiminin ilk kez yapıldığı, meselleşmiş hadislere ilk defa yer verilen ve itbâ'ların mesel olarak kabul edilme geleneğinin başlatıldığı ilk mesel kitabıdır. *Kitâbü'l-Emsâl* mesel literatüründe kabul görmüş ve ortaya koyduğu anlayışlar devam ettirilmiştir. Mesel konusunda kitap telif eden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Mufaddal b. Seleme, İbnü'l-Enbârî, Ebû Hilâl el-Askerî ve Meydânî gibi alimlerin eserlerinde bu kitaptan alıntılarda bulunmaları ve istifade etmeleri buna işaret etmektedir. Buna ek olarak *Kitâbü'l-Emsâl* den sözü edilen alimlerin yaptığı alıntılar ve nakiller, eserin günümüzdeki hâli ile mukayese edildiğinde nakillerin bir kısmının elimizdeki eserde bulunmadığı veya eksik surette olduğu neticesine ulaşılmıştır. Bu durum *Kitâbü'l-Emsâl*'in aslında daha hacimli ve şümulü olup günümüze orijinal haliyle ulaşmadığını gözler önüne sermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Atasözü, Mesel, Müerric es-Sedûsî, Kitâbü'l-Emsâl.

## Giriş

Sözlükte *benzer, denk, eş, eşitleme, denk tutma, söz, bir şey hakkında haber, vasıf, ibret, ders, öğüt, işaret, delil, hüccet ve her yönüyle bir konuda iyi olma* anlamına karşılık gelen mesel,<sup>1</sup> istilâhî manada atalardan gelen ve onların yüzyıllar içindeki deneyim ve gözlemlerine dayalı düşüncelerini değişmez kalıp ve klişeleşmiş özlü sözlerle öğüt ve hüküm içerecek biçimde yansıtan, lafzı ve anlamı beğenilerek nesilden nesile aktarılan, çoğunlukla aslı durumuna benzeyen halleri açıklamak ve örneklemek amacıyla kullanılan anonim mahiyetteki özdeyiş şeklinde tanımlanmıştır.<sup>2</sup>

Mesellerin ortaya çıktıkları zaman ve mekân konusunda net bir bilgi vermek mümkün değildir. Ancak günümüze ulaşan en eski yazılı kaynaklarda bulunması, kökünün ve kaynağının insanlık tarihi kadar eski olduğu düşüncesini akla getirmektedir.<sup>3</sup> Arap dilinde mesellerin sözlü gelenekte yaşayarak varlığını koruduğu ve çeşitli zamanlarda yazıya geçirilerek kayıt altına alındığı bilinmektedir. Sözü edilen kayıt altına alma işleminin Câhiliye döneminden itibaren yapıldığına dair birtakım rivayetler bulunmaktadır. Söz gelimi Âmir b. ez-Zarib el-Advânî (öl. m. 455), Himyer krallarından birisine memleketinde gömülü hâlde bıraktığı bir bilgi hazinesine sahip olduğunu ve onu güvenli bir şekilde çıkarıp getirmesi için bir güven mektubu yazmasını talep etmiştir.<sup>4</sup> Bilgi hazinesi olarak adlandırılan mecmuanın, dönemin edebî ürünleri de göz önünde bulundurularak şiir, hikmet veya mesel türünde malzemeler barındırdığı ileri sürülebilir. Aynı şekilde Câhiliye asrı şairi el-Musakkab el-Abdî'nin (öl. m.587) günümüze ulaşan divanındaki bir şiirde “önde gelenlerimizin mesel olarak kullandıkları söz” diyerek “*Hakemin evine gelinir.*” (في بيته يُؤتى الحكم) meselini zikretmesi,<sup>5</sup> şiirin de mesellerin kayda geçirilip unutulmaması noktasındaki oynadığı role ışık tutmaktadır. Buradan hareketle mesellerin daha ilk dönemden itibaren kaydedildiği ve bir araya getirildiği söylenebilir. Bu dönemi izleyen ileriki zamanlarda da meselleri kayıt altına almaya, derlemeye ve tasnif etmeye yönelik kapsamlı ve sistematik çalışmalar yapılmıştır.<sup>6</sup>

Bu çalışmada, sözü edilen çalışmalardan Müerric es-Sedûsî'ye ait *Kitâbü'l-Emsâl* ele alınmış olup ilk olarak müellifin hayatı, ilmî ve edebî kişiliği, hocaları, öğrencileri ile eserlerine değinilmiştir. Ardından eserin içeriği, tasnif ile şerh yöntemi ve mesel literatürüne katkısı irdelenmiştir.

Ulaşabildiğimiz kadarıyla ülkemizde Müerric ve eserleri ile alakalı TDV İslam Ansiklopedisi'nde bulunan Müerric es-Sedûsî maddesi haricinde bir çalışma yapılmamıştır. Arap ülkelerinde ise onunla alakalı yapılmış iki makaleye rastlanmıştır; bunlar “*Tefsîru garîbi'l-Kur'ân 'inde'l-Müerric es-Sedûsî ard ve dirâse*” ve “*Müerric es-Sedûsî el-müteveffâ (h. 195) ve merviyâtuhu'l-lugaviyye fi Tehzîbi'l-luga mu'cemen ve dirâseten*” şeklindedir. İlk çalışmada Müerric'in Kur'ân'da geçen garip kelimeleri izahına yönelik rivayetleri derlenip sunulmuştur. Diğerinde ise onun sözlükçülüğü üzerinde durulmuş ve *Tehzîbü'l-luga'da* kendisinden rivayet edilen kelime açıklamaları ele alınmıştır.

<sup>1</sup> Halîl b. Ahmed Ebu 'Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâî - Mehdî el-Mahzûmî (Lübnan: Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, 2008), 8/228; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed İvad Murib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 15/70,71; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdu's-selâm Muhammed Harun (Şam: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/296; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 11/610; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, thk. Mektebü't-Tahkîki't-Türâs fi Müesseseti'r-Risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1056; Abdü'l-Hamid Ömer Ahmed Muhtâr, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra* (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2008), 3/2068.

<sup>2</sup> İsmail Durmuş, “Mesel”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/293.

<sup>3</sup> Belgin Tezcan Aksu vd., *Türk Atasözleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2022), 8.

<sup>4</sup> Ebü Hâtim es-Sicistânî, *el-Mu'ammerûn ve'l-vesâyâ*, ts., 20.

<sup>5</sup> Musakkab el-'Abdî, *Divânu şî'ri'l-Musakkab el-'Abdî*, thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1971), 220.

<sup>6</sup> Abdülmecid Katâmiş, *el-Emsâlü'l-Arabiyye* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1988), 41-122.



## 1. Müerric es-Sedûsî

### 1.1. Hayatı

Tam adı Ebû Feyd Müerric b. 'Amr b. el-Hâris b. Sevr b. Harmele b. 'Alkame b. 'Amr b. Sedûs b. Şeybân b. Zühl b. Sa'lebe b. 'Ukâbe b. Sa'b b. Ali b. Bekr b. Vâil b. Kâsıt b. Hinb b. Afsa b. Dü'mî b. Cedîle b. Esed b. Rebî'a b. Nizâr b. Me'ad b. Adnân'dır.<sup>7</sup>

Müerric, kendi ismi ve künyesiyle alakalı şu şekilde bilgi vermektedir: "İsmim ve künyem Arapçadır. Adım Müerric'tir. Araplar; bir topluluğun arasını bozmak, bozgunculuk yapmak anlamında (أَجَّ) fiilini kullanmaktadır. Ben Ebû Feyd'im. Feyd, safranın gülüdür. Birisi öldüğünde (فَادَ الرَّجُلُ) adam öldü denir."<sup>8</sup> Künyesinin Ebû Feyd olmasının sebebini, Feyd'in Mekke yolu üzerindeki bir bölgenin adı olması ve safran çiçeği anlamına gelmesiyle izah etmiştir.<sup>9</sup> Künyenin bir insanın bulunduğu konum ve mekân itibarıyla verilebileceği bilinmektedir. Dolayısıyla Müerric'in Ebu Feyd olarak künyelenmesinin sebebi Mekke yolu üzerinde bulunan bir çölde uzunca bir dönem bulunmuş olması olabilir.

Müerric'in doğumu ve yetişmesi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Onun hayatını kaleme alan müelliflerden kimi Basra'da kimi de çölde doğduğunu ileri sürmüştür.<sup>10</sup> Hayatının ilk evreleriyle ilgili kaynaklarda aktarılan tek bilgi, onun çölden Basra'ya gelip Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (öl. 215/830) ilim halkasında kıyası öğrenmiş olmasıdır.<sup>11</sup> Bu malumattan hareketle onun çölde doğup yetişip daha sonra Basra'ya yerleştiği ya da Basra'da doğduktan sonra Arapçayı öğrenmek üzere çöle gidip orada bir süre kaldıktan sonra Basra'ya dönmüş olması ihtimalleri üzerinde durulabilir. Ancak bu konuda başka bir bilgi bulunmadığından ötürü sözünü ettiğimiz çıkarımlar varsayımdan öteye gidememektedir.

Müerric'in doğum tarihi ile alakalı çıkarım yapabildiğimiz tek veri, Müerric'in hocalarının vefat tarihidir. Bu bağlamda Ebû Amr b. el-'Alâ' (öl. 154/771) ve Şu'be b. el-Haccâc'dan (öl. 160/766) hadis dinlediği göz önünde bulundurulursa Müerric'in 150 yılından önce doğmuş olması gerekmektedir.<sup>12</sup> TDV İslam Ansiklopedisinde II. (VIII.) yüzyılın başlarında doğduğu ifade edilse de bunun neye dayanarak söylenildiği belirtilmemiştir.<sup>13</sup>

Kaynaklarda Müerric'in, Me'mûn (öl. 218/833) halife olmadan önce onunla bir araya gelmesinden ve bazı şehirlere birlikte yolculuk yapmalarından bahsedilmektedir. Buna göre Irak'tan Horasan'a beraber gitmişler ve Müerric, Merv ve Nişabur'da bir süre ikamet etmiştir. İkameti süresince Nişabur'un hocaları Müerric'ten ders almıştır.<sup>14</sup> Nişabur'un ardından Cürcan'a geçen Müerric, burada *Kitâbü'l-Envâ* sını okutmuştur.<sup>15</sup> Ebû Ali İsmâil el-Yezîdî (öl. ?), *Kitâbü'l-Envâ* nın başlarında bu kitabı Cürcan'da müellifine -Müerric'e- okuduklarını belirtmiştir. H. 204 yılında Me'mûn ile Cürcan'dan ayrılıp Bağdat'a gelmişler ve Müerric buradan Basra'ya gitmiş ve orada vefat etmiştir.<sup>16</sup>

<sup>7</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 15/346.

<sup>8</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/347.

<sup>9</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 4/282.

<sup>10</sup> Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, thk. Ramazan Abdültevvâb - Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1977), 2/138; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 13/33.

<sup>11</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/347; Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 3/328; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Lübnan: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 2/305.

<sup>12</sup> Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâsî'l-Arabî*, çev. Arafat Mustafa (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1988), 1/96.

<sup>13</sup> İbrahim Sarmış, "Müerric es-Sedûsî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 31/476-477.

<sup>14</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2009), 6/2731; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/304.

<sup>15</sup> Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Ahmed el el-Yağmûrî, *Nûru'l-kabes fi ahbâri'n-nuhât ve'l-udebâ' ve's-şu'arâ' ve'l-ulemâ'*, thk. Rudolf Sellheim (Wiasbaden: Dâru'n-Neşr Franz Steiner, 1964), 38.

<sup>16</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/307.

Müerric'in ölüm tarihine ilişkin farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu bağlamda tabakât ve terâcim eserlerinde Müerric'in ölüm tarihine dair h. 174,<sup>17</sup> 194,<sup>18</sup> 195,<sup>19</sup> 200,<sup>20</sup> 200'den sonrası,<sup>21</sup> 241<sup>22</sup> ve 374<sup>23</sup> yılları zikredilmektedir. Kaynakların çoğu ise 195 yılına işaret etmektedir. Her ne kadar kaynakların çoğu bu tarihe işaret etseler de bu noktada bazı soru işaretlerinin varlığından söz etmek gerekir. Bu soru işaretlerinden ilki, bazı kaynakların Müerric'in vefatını, Ebû Nüvâs'ın öldüğü yıl ile bağdaştırarak bunun 195 yılı olduğunu belirtmeleridir.<sup>24</sup> Şöyle ki Ebû Nüvâs'ın ölüm tarihi için 195-200 arasında değişen tarihler verilmektedir. Abbâsî halifesi Emîn'e (öl. 198/813) vefatından sonra mersiye yazması ve 198-228 yılları arasına düşen Me'mûn döneminde saraya çağrılıp veliahdı övmesi gibi bilgilerden hareketle onun 195 yılında ölmediği ileri sürülebilir.<sup>25</sup> Bu bağlamda bir diğer husus da Müerric'in Me'mûn ile Cürcan'dan ayrılışının ve ardından Basra'ya gidip orada vefat etmesinin 204 yılında vuku bulduğuna yönelik rivayetlerdir.<sup>26</sup> Buna ek olarak Süyûtî (öl. 911/1505) ve Dâvûdî (öl. 945/1539) de bu rivayetleri göz önünde bulundurmuş olacaklar ki Müerric'in 200'den sonrasında yaşadığını ifade etmişlerdir.<sup>27</sup> Carl Brockelmann (öl. 1956) ve Fuat Sezgin (öl. 2018) de benzer gerekçelerle Müerric'in 195 yılında ölmüş olamayacağını ileri sürmüşlerdir.<sup>28</sup>

Sonuç olarak her ne kadar kaynakların büyük yekunu Müerric'in 195 yılında vefat ettiğine işaret etse de kendisiyle aynı yıl öldüğü iddia edilen Ebû Nüvâs'ın 195 senesinde öldüğünün ispat edilememesi ve Müerric'in 204'lü yıllarda yaşadığına dair rivayetlerin varlığından hareketle 195 yılında vefat ettiği bilgisinin doğru olmadığı ve 204 senesi veya sonrasında vefat etmiş olabileceğini ifade etmek mümkündür.

## 1.2. İlmî ve Edebî Kişiliği

Basra'ya gelip Ebû Zeyd el-Ensârî'nin ilim halkasında kıyası öğrenmeden önce Müerric, çölde yaşamış ve bedevi Araplardan dil malzemesi toplamıştır. Bu durumu kendisi de "kıyası öğrenmeden evvel Arapça bilgim tabiatıma dayanıyordu." diyerek ifade etmiştir.<sup>29</sup> Arapçanın en doğal ve arı halini konuşan bedevi Araplardan dilin inceliklerini öğrenen Müerric, bu altyapısını Basra'ya geldikten sonra dönemin ulemasından aldığı çeşitli derslerle güçlendirerek dil ilimlerinde yüksek bir mertebeye ulaşmıştır. Bunun en büyük göstergesi birçok alimin onun liyakatine ve yetkinliğine şahitlik edip bunu dile getirmesidir. Söz gelimi Zübeydî (öl. 379/989); Müerric'in Arapçada alim (عالم بالعربية) ve nahivcilerin imamı (إمام في النحويين) olduğunu söylemiş ve onu Basralı nahivcilerin 8, lügaviyyînin de 4. tabakasında zikretmiştir.<sup>30</sup> İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940) onun Arapça ve dil ehlinin büyüklerinden (من كبار أهل اللغة والعربية) olduğunu söylerken el-Kiftî (öl. 626/1248) de Arapçanın sahibi (صاحب العربية) ve Halil b. Ahmed'in (öl. 175/791) ashabının lügati ve şiiri iyi bilen

<sup>17</sup> Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1207.

<sup>18</sup> Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, 2/305.

<sup>19</sup> Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Lübnan: Dâru'l-Marife, 1997), 70; Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 75; es-Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, 2/305; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, thk. Mustafa b. Abdullah (Bağdad: Menşûrâtü Mektebeti'l-Müsennâ, 1941), 2/1399.

<sup>20</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 2/138.

<sup>21</sup> Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, 2/305.

<sup>22</sup> Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/594.

<sup>23</sup> Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/179.

<sup>24</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 70; el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 3/330; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 5/306.

<sup>25</sup> Nasuhi Ünal Karaaslan, "Ebû Nüvâs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994), 205-207.

<sup>26</sup> Yağmûrî, *Nûru'l-kabes fi ahbârî'n-nuhât ve'l-udebâ' ve's-su'arâ ve'l-ulemâ'*, 38; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/307.

<sup>27</sup> Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, 2/305; Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 2/341.

<sup>28</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 2/138; Sezgin, *Târîhu't-turâsî'l-Arabî*, 1/96.

<sup>29</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/347.

<sup>30</sup> Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 75,178.

yıldızlarından biri (أَحَدٌ مِنْ نَجْمٍ مِنْ أَصْحَابِ الْحَلِيلِ، وَالْعَالِبِ عَلَيْهِ اللَّعْنَةُ وَالشَّعْرُ) olduğunu ifade etmiştir.<sup>31</sup> Birçok kaynakta Asmaî'nin (öl. 216/831) lügatin üçte birini, Halîl b. Ahmed'in yarısını, Müerric'in üçte ikisini ve Ebû Mâlik Amr b. Kirkire'nin (öl. 248/863) de hepsini bildiği yönünde rivayete yer verilmiştir.<sup>32</sup> Benzer şekilde Hâkim en-Nisâbü'rî (öl. 405/1014), onun edep ehlinin önde gelenlerinden biri (أَحَدُ أَيْمَّةِ أَهْلِ الْأَدَبِ) olduğunu kabul etmiş ve Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) de onu Arapçanın ve nahvin imamı (إِمَامُ الْعَرَبِيَّةِ وَالنَّحْوِ) şeklinde tanımlamıştır.<sup>33</sup>

Müerric'in dil ilimlerinde muteber bir alim olduğunu gösteren bir diğer durum; nahiv, sarf, sözlük, edebiyat ve tefsir gibi muhtelif disiplinlerde kitap kaleme alan müelliflerin onun görüşlerine başvurmaları ve eserlerinde ondan istifade etmeleridir. Söz gelimi İbn Sellâm (öl. 224/838) *Kitâbü'l-Emsâl*, İbn Kuteybe (öl. 276/889) *Edebü'l-kâtib*, Ezherî (öl. 370/980) *Tehzîbü'l-luga*, Sa'lebî (öl. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, Vâhidî (öl. 468/1076) *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, Meydânî (öl. 518/1124) *Mecma'u'l-emsâl*, İbn Manzûr (öl. 711/1311) *Lisânu'l-Arab* ve Abdülkâdir el-Bağdâdî (öl. 1093/1682) *Hizânetü'l-edebe*'inde Müerric'ten alıntılarda bulunmuştur.<sup>34</sup>

Müerric, dil ilimleriyle sınırlı kalmamış; hadis, nesep, tarih ilimlerinde de adından söz ettirmiştir. Bu anlamda Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229); Müerric'in nahivci ve tarihçi olduğunu söylemiş; Arapça, hadis ve ensâb ilimlerinde alim olduğunu zikretmiştir.<sup>35</sup> Ayrıca bu alanda *Kitâbü Cemâhîri'l-kabâil* ve *Kitâbü Hazf min nesebi Kureyş* adlı eserleri de kaleme almış olması onun tarih ve ensâb disiplinlerindeki yetkinliğine işaret eder.

Nasr b. Ali (öl. 565/1170'ten sonra) ve el-Kiftî, Müerric'in lügati ve şiiri iyi bildiğini ifade etmişlerdir.<sup>36</sup> Nitekim Müerric'in birçok şiiri olduğu bildirilmektedir.<sup>37</sup> Ne var ki şiirlerinden sadece iki beyit günümüze ulaşabilmiştir. Bu beyitler Ebu Temmâm'ın (öl. 231/846) *el-Hamâse* ve Hârûn b. Ali İbnü'l-Müneccim'in (öl. 288/901) *el-Bârî'* adlı eserinde bulunmaktadır.<sup>38</sup> Hârûn b. Ali bu iki beytin inşâd edildiği konuda söylenmiş en iyi şiir olduğunu ifade etmiştir.<sup>39</sup> Her ne kadar günümüze sadece iki beyti ulaşmış olsa da elimizdekenden hareketle onun kaliteli şiirler yazdığını söylemek mümkündür. Ayrıca Ebû Ubeyd el-Bekrî (öl. 487/1094) onun şair olduğunu belirtmiştir.<sup>40</sup> Sözü edilen beyit şu şekildedir:

رُوِعْتُ بِالْبَيْنِ حَتَّى مَا أَرَأَيْتُ لَهُ      وَبِالْمَصَائِبِ فِي أَهْلِي وَجِيرَانِي  
لَمْ يَتْرِكِ الدَّهْرُ لِي عِلْقًا أَضْنُ بِهِ      إِلَّا اصْطَفَاهُ بِنَايٍ أَوْ هِجْرَانِي

*Ayrılıktan o kadar çok korktum ki artık hiç korkmaz oldum  
Ailemin ve komşularımın başına gelen musibetlerden de  
Zaman bana yeteri kadar sakınacak değerli bir şey bırakmadı  
Onu benden uzaklaştırarak kendine ayırdı*

<sup>31</sup> Ebû Bekr el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 105; Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 3/327,329.

<sup>32</sup> Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, 105; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2731.

<sup>33</sup> Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 3/330; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Bulga fi terâcimi e'immeti'n-nahv ve'l-luga* (Dâru Sa' deddîn, 2000), 245.

<sup>34</sup> Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997), 2/417, 6/4, 7/193; İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâîf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 548; İbn Sellâm, *Kitâbü'l-Emsâl*, 120,333,353; Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/36,2/110,2/313; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 2/48,3/8,6/27; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 1/419,1/448,4/500; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 4/113,6/283,13/106; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/318,10/74,10/148.

<sup>35</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2731.

<sup>36</sup> Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, 55; el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 3/329.

<sup>37</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/304.

<sup>38</sup> Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, *el-Hamâse*, thk. Ahmed Hasan Besec (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 50.

<sup>39</sup> Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 3/329.

<sup>40</sup> Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Faslü'l-makâl fi şerhi Kitâbi'l-Emsâl*, thk. İhsan Abbâs (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 33.

### 1.3. Hocaları ve Öğrencileri

Kaynaklarda Müerric'in hocaları Ebû Hâlid el-Kilâbî (öl. ?)<sup>41</sup>, Halîl b. Ahmed<sup>42</sup>, Ebu'l-Hansâ' Ibâd b. Küseyb (öl. ?)<sup>43</sup>, Ebu'd-Dükkays (öl. ?)<sup>44</sup>, Ebû Zeyd el-Ensârî<sup>45</sup>, Şu'be b. el-Haccâc, Ebû Amr b. el-Alâ<sup>46</sup>, Kurre b. Hâlid (öl. 154/770)<sup>47</sup>, Mekveze (öl. ?)<sup>48</sup>, Hârûn b. Musa en-Nahvî (öl. 170/786)<sup>49</sup> ve Ebû Hişâm el-Becelî (öl. ?)<sup>50</sup>, Ebû Neâme el-Advî (öl. ?) ve Saîd b. Simâk el-Harbî (öl. ?) olarak zikredilmektedir.

Müerric'in Halîl b. Ahmed'den ders aldığı ve onun dostlarından olduğu aktarılmaktadır. Bu bağlamda Halîl'in öğrencilerinden nahivde Sîbeveyhi (öl. 180/796), lügatte Nadr b. Şümeyl (öl. 204/820), hadis ilminde Ali b. Nasr (öl. 187/803) ve şiir ve lügatte Müerric es-Sedûsî olmak üzere 4 kişinin ön plana çıktığı ifade edilmiştir.<sup>51</sup> Tabakât ve terâcim kitaplarında yer alan şu rivayet de aynı hususa işaret etmektedir: "Ahfeş (öl. 215/830), Muhammed b. Mühelleb'in (öl. ?) yanına gitti. Mühelleb ona nereden geldiğini sorunca Yahya b. Eksem'in (öl. 242/857) yanından geliyorum diye yanıtladı. Ardından Mühelleb, ne yaşadığını sorunca Ahfeş, bana Halil b. Ahmed'in talebelerinden hangisinin güvenilir ve ön planda olduğunu sordu; ben de Nadr b. Şümeyl, Sîbeveyhi ve Müerric şeklinde yanıt verdim, demiştir."<sup>52</sup>

Müerric'in çölden Basra'ya döndüğünde kıyası Ebû Zeyd'in ilim halkasında öğrendiğini ifade etmesinden hareketle Ebû Zeyd'in onun ilk hocası olduğu söylenebilir. Şu'be ve Ebû Amr ise hadis ilminde onun hocalığını yapmıştır. Kurre ve Hârûn b. Musa'nın onun hocaları olduğu zikredilse de bu noktada detaylı bir bilgi verilmemiştir.

Müerric'in öğrencilerinin ise Ahmed b. Muhammed b. Ebû Muhammed el-Yezîdî (öl. 260/874)<sup>53</sup>, Ali b. el-Hasen ez-Zühlî (öl. ?), Muhammed b. el-Bencel (öl.?), Nadr b. Şümeyl<sup>54</sup>, Ahmed Vâlid Ebu'l-Heysen (öl. ?) ve Muhammed b. Sellâm el-Cümahî (öl. 231/846) olduğu çeşitli kaynaklarda aktarılmıştır.<sup>55</sup>

### 1.4. Eserleri

Tespit edilebildiği kadarıyla Müerric'in eserleri şunlardır:

1) *Kitâbü'l-Emsâl*: Günümüze ulaşmıştır. Araştırmaya konu edilen eserdir.

2) *Kitâbü Hazf min nesebi Kureyş*: Arapların nesebine dair günümüze ulaştığı bilinen ilk eserdir. Kureyş'in nesebini ihtisar etmiştir. Selâhaddin el-Müneccid'in (öl. 2010) tahkikiyle Mısır'da 1960 yılında basılmıştır.<sup>56</sup>

3) *Kitâbü'l-Envâ'*: Astronomi ve meteoroloji alanında kaleme alınmış bir eserdir. Cürcan'da okunmuştur ve alanında iyi bir kitap olduğu söylenmiştir.<sup>57</sup>

<sup>41</sup> Ebû Feyd Müerric b. Amr b. el-Hâris es-Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, thk. Ramazan Abdültevvâb (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1983), 53.

<sup>42</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/304.

<sup>43</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 81.

<sup>44</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 62.

<sup>45</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/347.

<sup>46</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/304.

<sup>47</sup> Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, 2/305.

<sup>48</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 61.

<sup>49</sup> Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 3/330.

<sup>50</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 65,82.

<sup>51</sup> Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 55.

<sup>52</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/347.

<sup>53</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/346.

<sup>54</sup> Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 3/330.

<sup>55</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Hindistan: Matbaatu Meclisi Dâirati'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1952), 8/443.

<sup>56</sup> Sarmış, "Müerric es-Sedûsî", 31/477.

<sup>57</sup> Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 3/330; el-Yağmûrî, *Nûru'l-kabes fî ahhârî'n-nühât ve'l-udebâ' ve's-şu'arâ' ve'l-ülemâ'*, 38.

4) *Ensâbü Şeybân*: Bu kitabı Hasan b. Bişr el-Âmidî (öl. 371/981) *el-Mü'telif vel'l-muhtelif* adlı eserinde zikretmiş ve ondan alıntı yapmıştır.<sup>58</sup>

5) *Cemâhîru'l-kabâ'il*:<sup>59</sup> Kaynaklarda bu eser hakkında bilgi verilmemiştir ancak isminden hareketle Arap kabilelerini konu edindiği söylenebilir.

6) *Garîbü'l-Kur'ân*: Bu kitabı Merv ehli Müerric'ten nakletmiştir.<sup>60</sup> Günümüze ulaşmamıştır. Garîbü'l-Kur'ân konusunda Müerric'in çeşitli tefsir ve lügat kitaplarında dağınık vaziyette bulunan yaklaşık 20 görüşü bulunmaktadır.<sup>61</sup> İlgili görüşlerin bu kitaptan alınmış olması muhtemeldir.

7) *Kitâbü'l-Me'ân*<sup>62</sup>

8) *Me'âni'l-Kur'ân*<sup>63</sup>

Bu mezkûr eserlerin dışında Müerric'in, Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-Ayn* adlı sözlüğünü Nadr b. Şümeyl ve Ali b. Nasr ile tamamladığı ifade edilmiştir.<sup>64</sup> Yâkût el-Hamevî'nin onun eserlerini zikrettikten sonra "ve diğerleri" kaydını düşmesi ve kaynaklarda kitapları arasında *Kitâbü'l-Emsâl*e yer verilmemesi<sup>65</sup> Müerric'in zikredilenden daha fazla kitabının olabileceğini akla getirmektedir.

## 2. Kitâbü'l-Emsâl

Mesellerin tedvini ve cemi için izlenmiş, tarihî ve lugavî olarak iki eğilim bulunmaktadır. Tarihî eğilime göre meseller tarih ilminin kaynağı olarak kabul edilir ve bu eğilime göre telif edilmiş kitaplarda mesellere ilişkin hadiseler ve kıssalara yer verilir. Buna ek olarak eyyâmü'l-Arab adı altında Arapların önemli gün ve münasebetleri, çeşitli hadise ve savaşları ve Câhiliye gelenek ile görenekleri konu edinilir. Bu eğilimin mesel konusunda kaleme alınmış ilk kitaplarda tercih edildiği ve Suhâr el-Abdî (öl. 60/680'den önce), Ubeyd b. Şeriyeye (öl. 67/686), İläka b. el Kilâbî (öl. ?) gibi tarihçiler tarafından benimsendiği görülmektedir. Lugavî eğilime göre ise meseller, fasih ve belîğ dil ürünü olarak görülmüş ve içerisinde geçen garip kelime ve terkipler incelemeye tabi tutulmuştur. Bu anlamda lugavî eğilime göre kaleme alınmış mesel eserlerinde garip kelimelerin şerh edildiği, kelime grupları arasındaki nüanslara değinildiği, dilbilgisi tahlillerine yer verildiği ve bunların ispatı için istişhâda başvurulduğu görülür. Mesel kitabı müelliflerinden bu yöntemi daha çok Yunus b. Habib (öl. 182/798), Müerric ve Ebû Zeyd el-Ensârî gibi dil alimlerinin tercih ettiği görülür. İlerleyen dönemlerde kaleme alınmış eserler incelendiğinde tarihî ve lugavî eğilimlerin mezcedildiği ve ansiklopedi tarzında mesel kitaplarının telif edildiği gözlemlenmiştir.

*Kitâbü'l-Emsâl* mesel alanında kaleme alınmış günümüze ulaşabilmiş ikinci kitaptır. Yukarıda da değinildiği üzere bu eser lugavî eğilime göre telif edilmiştir. Kadim Arap meselleri konusundaki çalışmalarıyla tanınan Rudolf Sellheim (öl. 2013) bu duruma "Bir kimse mesel konusunda yazılmış bu kitabı okuyunca müellifinin dilci olduğunu hisseder. Zira Müerric, Mufaddal ed-Dabbî'nin (öl. 178/794) aksine her şeyden önce mesellerin lugavî tefsirlerini yapmaya önem göstermiştir."<sup>66</sup> diyerek işaret etmiştir.

Müerric'in biyografisini yazan müellifler onun eserleri arasında *Kitâbü'l-Emsâl*i zikretmemişlerdir. Ancak Müerric'ten sonra mesel konusunda kitap telif eden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Mufaddal b. Seleme (öl. 290/903), Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî, Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009)

<sup>58</sup> Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, thk. Fritz Krenkow (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 182.

<sup>59</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 70.

<sup>60</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/346.

<sup>61</sup> Ahmed Abdülkerim el-Kubîse, "Tefsîru garîbi'l-Kur'ân 'inde'l-Müerric es-Sedûsî ard ve dirâse", *es-Sirât*. 1 (Haziran 2022), 47.

<sup>62</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 70.

<sup>63</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 54.

<sup>64</sup> Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kahire: Matbaatü's-Seâde, ts.), 10/161.

<sup>65</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2732.

<sup>66</sup> Rudolf Sellheim, *el-Emsâlü'l-Arabîyyetü'l-kadîme*, çev. Ramazan Abdültevvâb (Beyrut: Dâru'l-Emâne ve Müessesetür-*R*-Risâle, 1971), 81.

ve Meydânî gibi alimler eserlerinde bu kitaptan alıntılarda bulunmuştur.<sup>67</sup> Ayrıca Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*'inin önsözünde istifade ettiği kaynaklar arasında Müerric'in kitabını zikretmiş ve eseri ona nispet etmiştir.<sup>68</sup> Aynı şekilde İbn Kuteybe ve Abdülkâdir el-Bağdâdî de kitabın varlığına işaret etmiş ve Müerric'e ait olduğunu belirtmiştir.<sup>69</sup> Kitaptan yapılan nakiller eserin günümüzdeki hâli ile karşılaştırıldığında nakillerin bir kısmının bulunmadığı veya eksik surette olduğu mülhaza edilmektedir. Söz gelimi Meydânî, "Azı dişlerini benim için sıkıyor." (إِنَّهُ لَيَحْرِقُ عَلَيَّ الْأُرْمَ)<sup>70</sup> meselinin şerhinde Müerric'in görüşünü aktararak meseldeki (الأُرْمَ) kelimesinin küçük taşlar veya azı dişler anlamına geldiğini beyan etmiştir.<sup>71</sup> Ancak mezkûr mesel ve açıklaması elimizde bulunan *Kitâbü'l-Emsâl*'de geçmemektedir. Aynı şekilde İbn Manzûr, Müerric'ten alıntı yaparak "Eşeği takıda olduğu direk öldürdü." (عَيْرٌ عَارَهُ وَتَدَهُ)<sup>72</sup> meselini zikretmiştir<sup>73</sup> ne var ki bu mesel de *Kitâbü'l-Emsâl*'de yer almamaktadır. Netice itibarıyla Müerric'in eserinin aslında daha hacimli ve şümulü olup günümüze orijinal haliyle ulaşmadığı ileri sürülebilir.

## 2.1. Kitâbü'l-Emsâl'in Muhtevası

Kitaptaki meseller ve Arap kelamının sayısı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sellheim yaklaşık 100 mesel, Abdülmecid Katâmiş (öl. 1993) 104 mesel ve Arap kavli ve Emîl Bedî' Ya'kub da 130 mesel ve Arap kavli bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>74</sup> Bu ihtilafın sebebi birtakım edebi ürünlerin mesel olarak kabul edilip edilmemesinden, bir meselin farklı rivayetlerinin sayılıp sayılmamasından ve tekrar eden mesellerin hesaba dahil edilip edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

Eserin madde başlarında bulunan şiirler, garip kelimeler, itbâ' ve tekrar eden mesellerin sayılmayıp bir meselin farklı varyantlarının göz önünde bulundurulmasıyla *Kitâbü'l-Emsâl*'in 114 mesel ve Arap kavli içerdiğini ifade etmek mümkündür. Bu mesellerden 13 tanesi e'falü min kalıbındadır.

Müerric'in eserinin madde başlarında mesel haricinde ele aldığı türlerden biri olan garip kelimelerin tamamı (المُبْسَل، الفَنَع، الفَنَع، الرَّعْلَاء، التَّعْتَهُ، الجُمَّة، العَرَص، الوُقْبَة، الوُقْب، الدَّلِيف، الضَّرْب، الدُّمَيْة) (الْمُبْسَل، الفَنَع، الفَنَع، الرَّعْلَاء، التَّعْتَهُ، الجُمَّة، العَرَص، الوُقْبَة، الوُقْب، الدَّلِيف، الضَّرْب، الدُّمَيْة) şeklindedir.<sup>75</sup> Genellikle bu kelimeleri şerh edip şâhid getirmekle yetindiği görülür.<sup>76</sup> Misal olarak (الدَّلِيف) kelimesini "yavaş yürüyüş" şeklinde izah ettikten sonra Hukeym b. Muayyene'ye (öl. ?) ait beyti bu manaya şâhid getirmesi gösterilebilir:

هَلْ مِنْ فَتَى يُسْقِي لَشَيْخٍ دَالِفٍ      قَدْ كَانَ فِي الْحَيَاةِ ذَا عَجَارِفٍ

*Hayatı boyunca kibirlenmiş*

*Yavaş yürüyen bir yaşlıya su verecek genç var mı?*

<sup>67</sup>Ebû Ubeyd el-Kâsım İbn Sellâm, *Kitâbü'l-Emsâl*, thk. Abdülmecid Katâmiş (Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980), 45, 120, 137, 224, 333, 353; Mufaddal b. Seleme, *el-Fâhir*, thk. Abdülalim et-Tahâvî (Kahire: Dâru İhyâi't-Kutubi'l-'Arabî, 1960), 10; Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/296; Ebû Hilâl el-'Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm - Abdülmecid Katâmiş (Beirut: Dâru'l-Cil, 1988), 1/178; Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/36, 1/91, 1/405, 2/110, 2/141, 2/313, 2/369.

<sup>68</sup>Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/4.

<sup>69</sup>İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, 548; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü'lübâbi lisâni'l-'Arab*, 1/27.

<sup>70</sup>Mesel, aşırı öfkeli ve kızgın birini nitelemek için kullanılır. Bk: Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi'l-emsâl* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987), 2/409.

<sup>71</sup>Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/36.

<sup>72</sup>Meselin hikayesi şöyledir: Adam, eşeğine acımış ve onu bir kazığa bağlamıştır. Ardından yırtıcı bir hayvan gelip eşeğe saldırmış ve takıda olduğu için eşeğin kaçması mümkün olmamıştır. Yani adamın eşeğini korumak için aldığı önlem onun sonunu getirmiştir. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/13.

<sup>73</sup>İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/623.

<sup>74</sup>Sellheim, *el-Emsâlü'l-'Arabîyyetü'l-kadîme*, 81; Katâmiş, *el-Emsâlü'l-'Arabîyye*, 55; Emîl Bedî' Ya'kub, *Mevsû'atu'l-emsâli'l-'Arabîyye* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1995), 1/84.

<sup>75</sup>Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 53,54,57,60,61,64,80,82.

<sup>76</sup>Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 57,61,62,64.

Nadir de olsa garip kelimeleri işlerken içerisinde yer aldığı meseli zikrettiği müşahede edilmektedir.<sup>77</sup> Söz gelimi diş yatağı (الدُّرُّ) kelimesini zikredip senedini ve kıssasını zikrettikten sonra “*Sen keskin dişlerle hakkımdan geldin dişsizken mi yapamayacaksın?*” (أَعْيَيْتَنِي بِأُشْرٍ فَمَا بِالِكِ) (بُدُّرُّ)<sup>78</sup> meseline yer vermiştir.

*Kitâbü'l-Emsâl* de geçen bir diğer tür de itbâ'dır. Bir kelimeyi tekit etmek ve pekiştirmek için aynı vezinde ve revîde bulunan diğer bir kelimenin takip etmesine itbâ' adı verilmektedir.<sup>79</sup> Bunlardan “*güzel güzel*” (حَسَنٌ بَسَنٌ) ve “*güzel mi güzel*” (مَلِيحٌ بَلِيحٌ) olmak üzere iki tane zikretmiştir. Aynı yerde ele aldığı itbâ'lara herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.<sup>80</sup>

Kitapta her ne kadar lugavî metot izlense de zaman zaman bazı mesellerin mevrudinin, madribinin<sup>81</sup> ve kıssalarının da zikredildiği görülür. Mesellerin mevridini ve madribini açıklamadığı, aslına ve sebebine nadiren yer verdiği görülür. Öyle ki kitapta bu minvalde yaklaşık 17 tane rivayet bulunmakta olup bunlar da muhtasar surettedir.<sup>82</sup> Bunların başka kaynaklardaki varyantları ile karşılaştırılması sonucunda *Kitâbü'l-Emsâl* de daha muhtasar surette takdim edildiği mülhaza edilmiştir. Örneğin “*Hebenneka'nın develerinden daha çok susamış.*” (أُرْوَى مِنْ بَكْرٍ هَبْنَقَةً) meselini Müerric; “onun develeri sudan dönmelerine rağmen suya gidenlerle birlikte tekrar suya gider, böylelikle hiç otlığa gelmez.” şeklinde açıklarken<sup>83</sup> Meydânî bu açıklamaya ek olarak Hebenneka'nın Yezîd b. Servân (öl. ?) olduğunu ve ahmaklığı ile nam saldıgını izafe etmiştir.<sup>84</sup>

Asıl itibariyle Hz. Peygamberin (s.a.v.) kavli olup meselleşmiş iki hadise yer verilmiştir. Bunlardan ilki “*Kuyunun sebep olduğu zarar ve ziyan tazminat gerektirir.*” (البئرُ جُبَارٌ) meselleşmiş hadisidir ki<sup>85</sup> “*Hayvan saldırısı sonucunda yaralanmalar; kuyuların ve madenlerin sebep olduğu zarar tazminat gerektirir. Definde (gömülü hazine) beşte bir vergi vardır.*” (العجماءُ جُبَارٌ، والبئرُ جُبَارٌ، والمعدنُ جُبَارٌ،) (وفي الرِّكَازِ الحُمْسُ)<sup>86</sup> hadisinin bir kısmından ibarettir. Müellif ilgili meseli işlediği yerde bunun hadis olduğuna işaret etmemiştir. Müerric'in eserinde hadis olarak değerlendirdiği bir diğer söz de “*Benû Müdlic ne güzel bir kabiledir! Hac yaptıklarında telbiye ve tekbirleri yüksek sesle getirirler; kurban kestiklerinde de kanını iyice akıtırlar.*” (نِعْمَ الْحَيُّ بَنُو مُدْلِجٍ إِذَا أَهَلُّوا عَجُّوا وَإِذَا نَحَرُوا نَجُّوا) kavlidir.<sup>87</sup> Ne var ki yapılan araştırmalar neticesinde kaynaklarda bu kavlin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispeti konusunda herhangi bir malumata erişilememiştir.

Eserde En'âm suresinin 70. ayetinin (أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا) kısmına yer verilmiştir. Müellif bu ayeti, (المُبْسِلُ) kelimesinin “helake uğramış kimse” anlamına karşılık gelmesine şahid olarak göstermiştir.<sup>88</sup>

Müerric'in kitabında meseller ile yaygın Arap kavilleri,<sup>89</sup> hikmet<sup>90</sup> ve itbâ' gibi mecra'l-mesel<sup>91</sup> kapsamında değerlendirilen türlerin arasını ayırmadığı müşahede edilmektedir. Sözü edilen türleri zikretmeden önce “*Araplar şöyle der*” (تَقُولُ الْعَرَبُ), “*Araplar şöyle der*” (تَقُولُ الْعَرَبُ), “*Şöyle derler*”

<sup>77</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 60,64,82.

<sup>78</sup> Meselin anlamı şudur: Ağzında keskin dişlerin varken (gençken) nasihatlerimi dinlemedin, dişlerin dökülmüşken (yaşlanmışken) hiç dinlemezsin. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/7.

<sup>79</sup> Cemâluddîn es-Süyûtî, *el-İtbâ'*; thk. Kemal Mustafa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 88.

<sup>80</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 76.

<sup>81</sup> Mevridü'l-mesel, meselin ortaya çıktığı ilk durum; madribü'l-mesel ise meselin ortaya çıktığı ilk duruma benzeyen yeni durumlar ve haller için kullanılır. Bk: Katâmiş, *el-Emsâlü'l-'Arabîyye*, 14.

<sup>82</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, rakam: 2, 5, 11, 14, 16, 19, 25, 48, 53, 55, 60, 67, 69, 100, 102, 112, 116.

<sup>83</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 63.

<sup>84</sup> Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/315.

<sup>85</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 52.

<sup>86</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Zekât”, 11 (No.1499).

<sup>87</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 77.

<sup>88</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 53.

<sup>89</sup> Kutlama, davet, dua, selam, tebrik, teşekkür, taziye gibi münasebetlerde kullanılan ifadelerdir. Daha fazla bilgi için Bk: Katâmiş, *el-Emsâlü'l-'Arabîyye*, 21-27.

<sup>90</sup> Ögüt ve nasihat vermek gayesiyle hayat tecrübesinden bahseden manası doğru soyut ifadedir. Hikmet hakkında daha fazla bilgi için Bk: Katâmiş, *el-Emsâlü'l-'Arabîyye*, 16-20.

<sup>91</sup> Asıl itibariyle mesel olmayıp onun kadar yaygınlaşmış ifadeler için kullanılır. Bk: Katâmiş, *el-Emsâlü'l-'Arabîyye*, 25.

(يُفُولُونَ), “Şöyle denir” (يُقَالُ) ve “Onların sözleri” (قَوْلُهُمْ) gibi genel ifadelere yer vermesi buna işaret etmektedir.

Arap mesellerinde bazı şahısların meşhur yönleriyle mesel konusu oldukları bilinmektedir. Müerric, eserinde bunlardan Küleyb b. Rebîa (öl. 525), Kâ'b b. Mâma (öl. ?), Hâtim et-Tâî (öl. 578) ve Avf b. Muhallim eş-Şeybânî (öl. 580) olmak üzere 4 tanesinden söz etmiş ve bunlar için darb olunan “Küleybü Vâil'den daha izzetlidir.” (أَعَزُّ مِنْ كَلَيْبٍ وَائِلٍ), “Ka'b b. Mâma'dan daha cömerttir.” (أَجْوَدُ مِنْ) (كَعْبِ بْنِ مَامَةَ), “Hâtim et-Tâî'den daha eli açıktır.” (أَسْحَى مِنْ حَاتِمِ طَيْءٍ) ve “Avf'ın vadisinde özgür kimse yoktur.” (لَا حُرٌّ بِوَادِي عَوْفٍ)<sup>92</sup> mesellerini zikretmiştir.<sup>93</sup> Bu bağlamda da müellifin ihtisar yöntemini izlediğini söyleyebiliriz. Zira bu şekilde kendisi için mesel söylenen kişiler onlarca hatta yüzlerce. Ayrıca diğer mesel kitaplarıyla karşılaştırıldığında yer verdiği 4 isim hakkında da diğerlerine kıyasla az oranda malumat verdiği görülmektedir.

İnsanlarda olduğu gibi hayvanlar da bazı meşhur özellikleriyle mesel konusu olmuşlardır. Müerric bu kapsamda “Tilkiden daha kurnazdır.” (أَزْوَعُ مِنْ تَعَلْبٍ) meseline kitabında yer vermiştir.<sup>94</sup>

Eserde 95 şiir yer almaktadır. Bu şiirlerin birçoğunun söyleyeni belli değildir ve yapılan tahkik çalışmalarında dahi tespit edilememiştir. Bu durumun, Müerric'in şiir rivayeti ve hıfzı konusundaki yetkinliğini ortaya koyduğuna işaret etmek gerekir. Müellifin eserinde şiirlere yer vermesinin nedenlerinden biri, onları meselleri izah ederken garip kelimelerin şerhi için istişhâd kaynağı olarak kullanmasıdır. Söz gelimi “Kendisiyle ilgili olmayan bir lafa itiraz ediyor.” (مُعْتَرِضٌ لِعَنْنٍ لَمْ يَعْينِهِ) meselindeki (عَنْنٍ) kelimesinin “bir konuşmanın başlangıcı” anlamına gelmesine Şifa b. Nasr ed-Dârimî'nin (öl. ?) beytini şahid olarak getirmiştir.<sup>95</sup>

إِنَّ هُمْ بَعْدَ الْجِرَاءِ وَالْعَنْنِ      سَبًّا إِذَا مَا ظَهَرَ السَّبُّ بَطْنِ

*Onların ilk sözlerinden sonrası*

*Dile gelince gizlenen küfürdür.*

Bir başka neden de eserinde zikrettiği mesellerin şiirlerde geçtiğini göstermek istemesidir. Bu bağlamda müellif, meselin mi şiirden doğduğuna yoksa şiirin mi meselden alıntı yapılarak inşâd edildiğine dair bilgi vermemiştir. Örneğin “Onlara -Semud kavmine ilişkin- musibet ilişti.” (أَصَابَتْهُمْ) (رَاعِيَةُ الْبَكْرِ) meseline yer verdikten sonra bu meselin içerisinde geçtiği Ahtal'ın (öl. 92/710) beytini zikretmiştir.<sup>96</sup>

وَإِنْ تَذَكَّرُوها فِي مَعَدِّ فَأَيُّهَا      أَصَابَكَ بِالرَّثَرِ رَاعِيَةُ الْبَكْرِ

*Onu Mead kabilesinin içerisindeyken zikredersen*

*Sersâr'da sana -Semud kavmine ilişkin- musibet ilişir.*

Bunlara ek olarak üç yerde de herhangi bir amaç gözetmeksizin şiirlere yer verdiği ve bunlara bir açıklama getirmediği görülmektedir.<sup>97</sup>

## 2.2. Kitâbü'l-Emsâl'in Tasnif Yöntemi

Mesel literatüründe kaleme alınan ilk eserler, tasnif açısından yöntem takip edilmeksizin telif edilmiştir. Bu alanda yazılmış ilk kitaplardan olan *Kitâbü'l-Emsâl* de de mesellerin tasnifi için belirli bir yöntem takip edilmemiş ve karışık bir düzende takdim edilmiştir. İlerleyen dönemlerde mesellerin konularına ve alfabetik sırasına göre tasnifini ön gören yöntemler geliştirilmiştir. Alfabetik

<sup>92</sup> Meselin aslı şöyledir: Kral -Amr b. Hind-, Avf b. Muhallim'den koruması altında bulunan bir adamı -Mervan el-Kariz-kendisine teslim etmesini ister. Avf bunu reddeder ve teslim etmez. Bunun üzerine kral; Avf vadisine gelen herkese boyun eğdirir, orada bulunan herkes ona köle gibi olur anlamına gelen “Avf'ın vadisinde özgür kimse yoktur” meselini söyler. Bk: Meydâni, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/236.

<sup>93</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 73.

<sup>94</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 50.

<sup>95</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 40.

<sup>96</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 44.

<sup>97</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 53,54,77.



tasnif, konularına göre tasnife oranla daha çok tercih edilmiş ve mesel literatürünün önde gelen *Cemheretu'l-emsâl*, *Mecma'u'l-emsâl* ve *el-Mustaksâ fi'emsâli'l-Arab* gibi eserleri bu tasnife başvuru olarak telif edilmiştir.

104 maddeden müteşekkil olan kitabın 83 maddesi mesel, 14'ü garip kelime, 3 tanesi şiir, 3'ü mesel kıssasını aktaran râvilerin yer aldığı senet ve bir tanesi de bilgi ile başlamaktadır. Mesel ile başlayan bölümlerde bir meselin farklı rivayetlerine de yer verilmiştir. Söz gelimi “*Çubuğum senin sayende tutuştu.*” (وَرَتْ بِكَ زِنَادِي) meselinin işlendiği 2. maddede “*Ateşim senin sayende tutuştu.*” (وَرَيْتَ بِكَ زِنَادِي), “*Çubuğum senin sayende tutuştu.*” (وَرَتْ بِكَ نَارِي), ve “*Çubuğumu senin sayende tutuşturdum.*” (أَوْرَيْتُ بِكَ زِنَادِي) üç farklı rivayeti de zikredilmiştir.<sup>98</sup> Üç farklı rivayetine yer verilen mesel, başarılı bir durum ile karşılaşıldığında ya da bir kimseden hoşnut olunan bir şey sadır olduğunda darb olunur.<sup>99</sup> Buna ek olarak mesel ile başlayan bölümlerde birden çok meselin bir arada kaydedildiği de mülâhaza edilmektedir. 12. maddede “İnine saklan ey sırtlan!” (حَامِرِي حَصَايِرُ) meselinin yanı sıra “*Ey Âmir'in annesi,*<sup>100</sup> *inine saklan!*” (حَامِرِي أُمَّ عَامِرٍ)<sup>101</sup>, “*Gördüğüm hakikat! Rüya ol.*” (كُنْ حُلْمًا كُنْهُ)<sup>102</sup>, “*Çakallar kemikleri yiyor ancak kapasitelerini bilmiyorlar.*” (الصَّبْعُ تَأْكُلُ الْعِظَامَ وَلَا) (فِي بَيْتِهِ يُؤْتَى الْحَكْمُ)<sup>103</sup>, “*Hakemin evine gelinir.*” (كَادِنَا اِكْتَصَرَ) ve “*Özgürdür, intikamı almıştır.*” (حُرٌّ اِتْتَصَرَ)<sup>104</sup> mesellerinin zikredilmesi buna örnek teşkil etmektedir.<sup>105</sup> Burada zikredilen mesellerin; hayvanların dilinden nakledilen, ahlâki mesaj ve nasihat vermeyi amaçlayan, latife ve mizah barındıran, basit simgesel kısa hikayelere karşılık gelen hurâfî mesel<sup>106</sup> olduklarına işaret etmek gerekir.

Garip kelimelerle başlayan 14 maddeden sadece 5 tanesinden sonra mesele yer verilmiştir. Geriye kalanlarda kelimelerin izahı ve şâhit getirmekle yetinilmiştir. (التَّعْتُّهُ) kelimesinin altında zikredilen “*Çamaşırlarının ipini sağlam olan bir kazığa bağla, zira ben ona göz kulak olamam.*” (سِيرِي عَلَى غَيْرٍ) (شَجْرٍ، فَإِنِّي عَلَى غَيْرٍ مُتَعَتِّتُهُ لَهُ) meseli ve (الضَّرْبُ) sözcüğünden sonra getirilen “*Bembeyaz bal kötü kavanozdadır.*” (صَرَبَتْهُ بَيِّضَاءُ فِي ظَرْفِ سَوْءٍ)<sup>108</sup> meseli bu duruma örnek olarak gösterilebilir.<sup>109</sup>

<sup>98</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 38,39.

<sup>99</sup> Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/367.

<sup>100</sup> Ümmü Âmir ifadesi sırtlanın künyesi olarak kullanılmaktadır.

<sup>101</sup> Araplar, sırtlanı en ahmak hayvanlardan biri olarak görmektedir. Öyle ki sırtlan avlamak istediklerinde yuvasına bir taş atarlarmış. Sırtlan bu taşı avlanacak bir şey zannedip üstüne atıldığında avcılar onu yakalarmış. Sözü edilen “ey sırtlan! inine saklan.” meselinin avcıların sırtlanın yuvasına girdiklerinde söyledikleri bir söz olduğu ve mesel haline geldikten sonra da her şeyden ürken kimse için darb olunduğu ifade edilmiştir. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/238,239; Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi'l-emsâl*, 1/239.

<sup>102</sup> Meselin aslı şöyledir: Bir adam, mızrağını uyumakta olan bir kadının gözlerini doğrultmuştur. Bunun üzerine uyanıp gözünün ucunda mızrağı gören kadın çok korkar ve gözlerini kapatarak “gördüğüm hakikat! rüya ol.” der. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/158.

<sup>103</sup> Mesel, bir iş yaparken sonundaki zararı düşünmeyen kimse için darb olunur. Zira sırtlanlar da kemik yediklerinde onu vücuttan atarken zorluk yaşamaktadır. Bk: ‘Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/9.

<sup>104</sup> Burada zikredilen son üç meselin aslı şöyledir: Tavşan, bir meyve tanesi bulmuştu. Tilki bu meyveyi çalıp yedi. Aralarında hüküm vermesi için kertenkeleye gittiler. Tavşan, “Ey, Ebu'l-Hısl -kertenkele yavrusu-” dedi. Kertenkele, “çağrına icabet edecek birini çağırın” dedi. Tavşan, “Aramızdaki anlaşmazlığı gidermen için sana geldik” dedi. Kertenkele, “adil birini hakem tayin ettiniz” dedi. Tavşan, “bize doğru dışarı gel” dedi. Kertenkele, “hakemin evine gelinir” diye yanıtladı. Tavşan, “ben bir meyve tanesi bulmuştum” deyince kertenkele, “tatlıdır, ye onu” diye cevap verdi. Bunun üzerine tavşan, “ancak onu tilki çaldı” diye söyleyince kertenkele “kendisinin iyiliğini istemiş” diye yanıtladı. Ardından tavşan “ben de ona tokat attım” deyince kertenkele “hakını almışsın” diye cevap verdi. Akabinde tavşan “ama o da bana tokat attı” yanıtını verince kertenkele “özgürdür, intikamını almıştır” diye cevapladı. Sonunda tavşan “bizim aramızdaki kararını bildir” deyince kertenkele -konuşma esnasında hükümünü çoktan verdiğini belirtmek için- “kadına iki kez anlat yine anlamazsa dördüncüyü dene” yanıtını verdi. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/72; Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi'l-emsâl*, 2/61.

<sup>105</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 45,46,47,48.

<sup>106</sup> Katâmiş, *el-Emsâli'l-Arabîyye*, 31.

<sup>107</sup> Mesel, “gücümün yetmeyeceği bir şeyi bana yükleme” anlamına gelmektedir. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/346.

<sup>108</sup> Mesel, dış görünüşü kötü olup özü itibarıyla kıymetli şeyler için darb olunur. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/423.

<sup>109</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 55,64.

Senet zikretmekle başladığı yerlerin hepsinde mesele yer verilmiştir. Söz gelimi 100. maddede el-Hasen b. Alîl, İsmâil ve Ebû Feyd'in yer aldığı bir rivayet zincirini zikrettikten sonra meselin hikâyesini serdetmiş ve “Her yerde Sa'd b. Zeyd var.” (في كُلِّ أَرْضٍ سَعْدُ بْنُ زَيْدٍ)<sup>110</sup> meselini kaydetmiştir.<sup>111</sup>

Eserde iki meselin tekrarına yer verilmiştir. Bunlardan “Bugün zülme uğradım.” (اليَوْمَ ظَلَمْتُ)<sup>112</sup> meseli ilk olarak 19. maddede zikredilmiş ve 56. maddede tekrardan geçmiştir. İlk geçtiği yerde meselin kıssasına yer verilmişken sonraki yerde hangi durumlarda kullanılacağına yani madribine değinilmiştir.<sup>113</sup> Mükerrer bir diğer mesel de “Yerken hızlıca yutuverir; geri verirken de oyalanır.” (ضَرَيْطُ الْأَكْلِ سُرَيْطُ وَالْقَصَاءِ)<sup>114</sup> olup sırasıyla 62. ve 96. maddelerde geçmektedir. İlk geçtiği yerde herhangi bir açıklama yapılmamışken diğerinde meselin kime ait olduğu belirtilmiştir.<sup>115</sup> Anlaşıldığı üzere müellifin eserinde mesel tekrarına başvurmasının gayesi ilgili mesel hakkında ek bilgi verecek olmasıdır. Zira mezkûr yerlerde de görüldüğü gibi müellif, kitabında ikinci kez ele aldığı mesellere ilave açıklamalar getirmiştir.

### 2.3. Kitâbü'l-Emsâl'in Şerh Yöntemi

Müerric'in, mesel şerh yöntemlerinden birisi, mesele yer verip anlamını açıkladıktan sonra şâhid getirmek şeklindedir.<sup>116</sup> “O, sopa ile kovalayan ve taş atanın arasındadır.” (هُوَ بَيْنَ حَادِفٍ وَقَادِفٍ)<sup>117</sup> meselini izah ederken bunun asıl itibarıyla tavşanlar için söylendiğini ifade etmiş ve ortaya çıkış sebebinin tavşanların sopayla kovalanıp taşla vurularak yakalamaya çalışılması olduğunu açıklamıştır. Sonrasında bu açıklamayı desteklemek amacıyla el-Müseyyeb b. Abbâs'ın (öl. ?) şu beytini şâhid olarak takdim etmiştir:<sup>118</sup>

فَلَا تَفْعَدُوا غَرَضًا لِلْمُنُونِ      حَذْفًا كَمَا تُحَذِفُ الْأَرْزَبُ

*Ölmek için oturmayın!*

*Zira o tavşanın kovalandığı gibi sizin peşinizdedir.*

Bir diğer yöntem de şâhid getirmeksizin sadece mesel ve açıklamasına yer verilmesidir.<sup>119</sup> “Evllenme konusunda Ümmü Hârice'den daha hızlı” (أَسْرَعُ مِنْ نِكَاحِ أُمِّ حَارِجَةَ) meselini şu şekilde açıklamış ve bununla yetinmiştir: Kendisine evlenmek niyetiyle gelen kimsenin teklifini hemen kabul ederdi. “Hadi gidelim” denilince “deveyi çöktür de ineyim gidelim” karşılığını verirdi.<sup>120</sup>

Müellifin, meseli zikrettikten sonra ilgili meselin anlamını açıklamak yerine onda geçen garip kelimeyi açıkladığı ve bunun için şâhid getirdiği de mülahaza edilmiştir.<sup>121</sup> “Kurt üzümünün meyvesinden daha kırmızıdır.” (أَشَدُّ حُمْرَةً مِنْ مُصْعَةٍ)<sup>122</sup> meselini açıklarken ilk olarak (مُصْعَةٌ) kelimesinin “kurt üzümünün meyvesi” anlamına geldiğini söylemiş ve kıpkırmızı, yuvarlak ve tatlı olduğunu ifade

<sup>110</sup> Mesel, el-Adbad b. Kuray' b. Avf'e aittir. Kabilesinde birtakım hoşuna gitmeyen durumlardan rahatsız olmuş ve onları terk etmiştir. Ne var ki başka yerlerde de benzer durumlarla karşılaşmıştır. Bunun sonucunda “Her yerde Sa'd b. Zeyd -kabilesi-var” sözünü söylemiştir. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/83.

<sup>111</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 81.

<sup>112</sup> Mesel, bir işi yapmayı kabul etmeyen bir kimsenin yapmayı emrolduğunda boyun eğdiği zaman darb olunur. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/416.

<sup>113</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 51,66.

<sup>114</sup> Mesel, bir kişinin borç alırken oldukça istekli ve hevesli, iade ederken de kayıtsız ve ihmâlkâr davrandığını ifade etmek için darb olunur. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/41.

<sup>115</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 69,80.

<sup>116</sup> Diğer örnekler için bk: Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, rakam: 1, 3, 5, 8, 11, 12, 13, 16, 19, 21, 39, 94, 104.

<sup>117</sup> Mesel, iki kötü durumun ortasında kalan kimse için darb olunur. Türkçede “yağmurdan kaçarken doluya tutulmak” atasözü ile anlamı karşılanabilir. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/392.

<sup>118</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 70.

<sup>119</sup> Diğer örnekler için bk: Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, rakam: 6,47,48,55,93,103.

<sup>120</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 65.

<sup>121</sup> Diğer örnekler için bk: Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, rakam: 4.

<sup>122</sup> Mesel, yoğun kırmızı rengi ifade etmek için kullanılır. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 2/398.

etmiştir. Peşi sıra bu açıklamayı kanıtlamak adına İbn Aname'nin (öl. ?) aşağıdaki beytini şahid getirmiştir.<sup>123</sup>

إِنْ كَانَ كَرِيٍّ وَإِفْدَامِي لَفِي جُرْدٍ وَسَطَ الْعَوَاسِجِ أَجْنَى حَوْلَهُ الْمُصْغُ

*Hücumum ve saldırım, meyveleri olgunlaşmış kurt üzümünün etrafında dolaşan sıçana yöneliktir.*

Mesele yer verdikten sonra hiçbir açıklama getirmeksizin içerisinde geçtiği şiiri zikretmiştir.<sup>124</sup> “Onu ıslaklığı üzere bıraktım.” (تَرَكْتُهُ عَلَى بُلَّتِيهِ)<sup>125</sup> meselini şerh etmeden söyleyeni bilinmeyen bir beyit zikretmiştir.<sup>126</sup>

وَلَقَدْ طَوَّيْتُكُمْ عَلَى بُلَلَاتِكُمْ وَعَلِمْتُ مَا فِيكُمْ مِنَ الْأَرْذَابِ

*Ayıp ve kusurlarınıza rağmen sizi kabul ettim  
Sizin içinizdeki fenalıklarınızı da bildim.*

Meselin kıssasının senediyle başlayıp hikayesini verdikten sonra meseli zikrettiği de vaki olmuştur.<sup>127</sup> “Daha vakit var, yemeğini ye.” (إِنَّ عَلَيْكَ جُرْشًا فَتَعَشَّهُ)<sup>128</sup> meselini ele alırken sırasıyla el-Hasen, İsmâil, Ebû Feyd ve Ebu'd-Dükayş adlı ravilerin bulunduğu rivayet zincirini takdim ettikten sonra meselin hikayesine yer vermiştir:

İnsanlar, Nesnâs denilen tek elli ve tek ayaklı bir canlıyı yermiş. Bir gün iki Nesnâs otlamaya çıkmışlar ve biri diğerine şöyle demiş: “Neredeyse sabah olacak.” Diğeri şu şekilde cevap vermiştir: “Daha vakit var, yemeğini ye.”<sup>129</sup>

Bazı meseller hiçbir açıklama ve yorum yapılmadan zikredilmiştir.<sup>130</sup>

#### 2.4. Kitâbü'l-Emsâl'in Mesel Literatürüne Katkısı

*Kitâbü'l-Emsâl* mesel alanında yazılmış ilk kitaplardan biri olması hasebiyle literatüre birtakım yenilikler kazandırmıştır. Bunları şu şekilde izah etmek mümkündür:

##### 2.4.1. Mesel Alanında Lugavî Yöntemle Kaleme Alınıp Günümüze Ulaşan İlk Kitap Olması

Yukarıda da değinildiği üzere mesel kitaplarının telifinde tarihî ve lugavî olmak üzere iki eğilim takip edilmiştir. *Kitâbü'l-Emsâl* incelendiğinde mesellerin açıklamasında daha çok lugavî şerh yönteminin uygulandığı tespit edilmiştir. Bu tespitin gerekçeleri; garip kelimelerin açıklanması, sözcük grupları arasındaki fark ve ihtilaflara işaret edilmesi ve gerek sarf gerekse nahivle ilgili dilbilgisi tahlillerine yer verilmesi gibi eserde yoğun olarak görülen lugavî olgulara dayandırılmıştır.

Eserde geçen garip kelimelerin açıklanmasına müellifin (الضَّرْبِ) sözcüğünü “bembeyaz kar”,<sup>131</sup> (السُّوْفِ) in “develeri öldüren bir çeşit hastalık”,<sup>132</sup> (الرَّغْلَاءِ) ’nın “kulağı yarık”<sup>133</sup> ve (الْوَقْبَةِ) ’nin “taştaki oyuk”<sup>134</sup> şeklinde izah etmesi örnek olarak gösterilebilir.

Yakın anlamları ifade eden kelimelerin aralarının ayrıldığı ve soru işaretlerinin giderildiği de müşahade edilmektedir. “Bıçak kemiğe dayandı.” (فَدَّ بَلَعُ السَّيْنِ الْرُيِّ) meselinde geçen (الزِّي) ’nin tekili

<sup>123</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 63,64.

<sup>124</sup> Diğer örnekler için bk: Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, rakam: 2, 15, 22, 27, 31, 33, 41, 45, 46, 52, 90, 101.

<sup>125</sup> Mesel, aradaki sevgi bağının hürmetine ayıp ve kusurlarına rağmen idare edilen kimse için darb olunur. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/428.

<sup>126</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 78.

<sup>127</sup> Diğer örnekler için bk: Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, rakam: 95,100.

<sup>128</sup> Mesel, başladığı işte ağırından alması ve acele etmemesi emrolunan kimseye yönelik darb olunur. Ona “yeterli zamanın var, önünde bir gece var, acele etme” denir. Bk: Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1/12.

<sup>129</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 68.

<sup>130</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, rakam: 7, 9, 10, 17, 18, 40, 61, 62, 70, 71, 77, 78, 80, 82, 96.

<sup>131</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 64.

<sup>132</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 80.

<sup>133</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 53.

<sup>134</sup> Sedûsî, *Kitâbü'l-Emsâl*, 60.

(الزبية) sözcüğü ile (القترة), (الناموس) ve (البرأة) kelimelerinin mana farklılığı şöyle ifade edilmektedir: “Zübye ve kutra farklı şeylerdir. Zübye, aslanı avlayabilmek için kazılan oldukça derin bir çukurdur. Aslan içerisine düştüğünde derinliğinden dolayı çıkamaz. Kazdıktan sonra üzerine et koyarlar ve aslanı taşımayacak bir şey ile çukurun üstünü örterler. Sonrasında aslan ete geldiğinde çukurun örtüsü çöker. Kutra, nâmûs ve bur’eye gelince bunlar, avcılarının hayvanları yakından avlayabilmek adına su içtikleri noktaları kazıp üzerine çalılık örttükleri, küçük çukurlara karşılık gelmektedir.”<sup>135</sup> Aynı durum müellifin “*Kara üzüm yumuşamaya ve renklenmeye başladı.*” (أَوْشَمَ الْبَرْقُ) cümlesini işlediği yerde de görülmektedir. (أَوْشَمَ) ve (أَرْقَى) fiilleri arasındaki farka dikkat çeken Müerric; (أَوْشَمَ) fiilinin siyah üzümün bir kısmının yumuşamasını ve renklenmesini ifade etmek için kullanılabileceğine, yumuşarken renk değiştirmemesinden ötürü beyaz üzüm için kullanılamayacağına işaret etmiş ve bu durumun (أَرْقَى) eylemi ile ifade edildiğini belirtmiştir.<sup>136</sup>

Müellifin bir kelime hakkında farklı görüşlere ve kullanımlara işaret etmesi de eserin lugavî boyutunu gözler önüne seren bir diğer durumdur. Bu bağlamda Müerric’in “*Gece boyunca uyudum.*” (كَرَيْتُ لَيْلِي هَذِهِ كُلَّهَا) cümlesinde (كَرَى) fiilinin karşılık geldiği çeşitli anlamları ve nüansları serdetmesi dikkat çekmektedir. Buna göre ilgili fiilin “uyumak” anlamına geldiğini söyleyenler olduğu gibi “sabahlamak” manasını ifade ettiğini ileri sürenlerin de olduğuna işaret etmiştir. Her iki grubun da delillerini takdim etmiş ancak ikisi arasında bir tercihte bulunmamıştır.<sup>137</sup>

Eserde lugavî yöntemin başlıca alametlerinden biri de dilbilgisi tahlillerine yer verilmiş olmasıdır. Söz gelimi (كَرَى) ismini tahlil eden müellif, bu hususta üç görüşe yer vermiştir. İlk olarak (كِرْوَانُ)’nın terhîmi<sup>138</sup> olabileceğini ileri sürmüştür. (ضبارم)- (مضبر), (عيطاموس)- (عيطاء), (هيجبوس)- (أهوج) kelimeleri gibi (كِرَى) ve (كِرْوَان) kelimelerinin de iki ayrı isim olarak aynı anlama gelebileceklerine değinmiştir. Son olarak da tıpkı (فَتَّى) ve (فَتَيَان) kelimelerinde görüldüğü gibi (كِرْوَان) sözcüğünün müfredi olabileceğini belirtmiştir.<sup>139</sup> Bir diğer dilbilgisi tahlili de “*Kendisi için kan akıtılan kimse mahrum olmaz.*” (لَمْ يُحْرَمَ مَنْ فُصِدَ لَهُ)<sup>140</sup> meselinde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre müellif, (فُصِدَ) kelimesindeki sâd harfinin harekesini en çok sükûn duyduklarını belirtmiş ancak kesra okuyanların da olduğuna işaret etmiştir.<sup>141</sup>

#### 2.4.2. Bir Meseli Ortaya Çıkış Zamanına ve Coğrafyasına Göre Taksim Eden İlk Eser Olması

Son dönemlerde ansiklopedik türde yazılmış eserlerde mesellerin yapılarına, ortaya çıkış zamanlarına, söyleyeninin tabakasına ve ortaya çıktıkları coğrafyaya gibi çeşitli kriterlere göre sınıflandırıldığı görülmektedir. Mesel alanında yazılmış ilk eserlerde sözü edilen taksimin mevcut haliyle karşılaşmak mümkün olmasa da bu duruma işaret eden bazı ipuçlarına rastlamak olasıdır. Söz gelimi Müerric, eserinde “*Karse’den daha dilencidir.*” (أَسْأَلُ مَنْ قَرَعَهُ) meselini işlerken bunun muhdes ve İslâmî bir mesel olduğunu kaydetmiştir.<sup>142</sup> Müellifin mesel için düştüğü bu kayıt, tespit edilebildiği kadarıyla mesellerin taksimi için başvurulan ortaya çıkış zamanı kriterinin ilk örneğini temsil etmektedir.

<sup>135</sup> Sedûsî, *Kitâbü’l-Emsâl*, 41.

<sup>136</sup> Sedûsî, *Kitâbü’l-Emsâl*, 55.

<sup>137</sup> Sedûsî, *Kitâbü’l-Emsâl*, 58.

<sup>138</sup> Terhîm; müfred, zamme üzere mebnî, alem (özel isim) olan münâdânın sonunu hafzettir. جَعْفَرُ isminin terhîm yapıldığında يا جَعْفُ يا جَعْفُ şekline gelmesi örnek verilebilir. Bk: İbnü’s-Serrâc Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fi’n-Nahv*, thk. Abdülhuseyn el-Fetîlî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 1/359; Neviy Karabela, “Arap Dilinde Terhîm”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13 (Aralık 2004), 113,114.

<sup>139</sup> Sedûsî, *Kitâbü’l-Emsâl*, 59.

<sup>140</sup> Meselin hikayesi şöyledir: İki adam bir bedevinin yanında gecelemişlerdir. Sabah görüştüklerinde adam diğerine bedevinin misafirperverliği hakkında ne düşündüğünü sormuş. Adam, “bana sadece devenin kanını ikram etti, başka bir şey sunmadı” der. Bunun üzerine diğer adam “kendisi için kan atılan kimse mahrum olmaz” sözünü söyler. Mesel, az ve basit şeylere kanaat etme konusunda darb olunur. Bk: Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi’l-emsâl*, 2/294,295.

<sup>141</sup> Sedûsî, *Kitâbü’l-Emsâl*, 50.

<sup>142</sup> Sedûsî, *Kitâbü’l-Emsâl*, 78.

Yine bu anlamda “Bir kimse toprağını taş, moloz ve ağaç köklerinden arındırdı.” (قَدْ أَرْضَ فُلَانٌ أَرْضَهُ) cümlesinin açıklamasında Hicaz ehline ait olduğuna dair bilgi vermiştir.<sup>143</sup> Aktarılan bu bilgi, mesellerin sınıflandırılmasında kullanılan ortaya çıktığı coğrafya kriterine işaret etmektedir.

#### 2.4.3. Meselleşmiş Hadislere Yer Veren İlk Eser Olması

Hz. Peygamber’in (s.a.v.), Arapların en fasihi ve beliği olmasından hareketle onun kavli hadisleri de fesahat ve belagat yönünden Arapçanın önde gelen ürünlerinden kabul edilmektedir. Hadislerin sahip olduğu veciz yapı ve ihtiva ettiği anlam ve mesajlar; insanların teveccühünü kazanmasına, benimsenmesine ve yayılmasına vesile olmuştur. Bunun sonucunda birtakım hadisler meselleşmiştir.<sup>144</sup> Tespit edilebildiği kadarıyla mesel literatüründe meselleşmiş hadislere ilk olarak Müerric *Kitâbü’l-Emsâl*’inde yer vermiştir. Bunlar yukarıda da değinildiği üzere “*Kuyunun sebep olduğu zarar ve ziyan tazminat gerektirir.*” (الْبَيْتُ جُبَارٌ) ve “*Benû Müdlic ne güzel bir kabiledir! Hac yaptıklarında telbiye ve tekbirleri yüksek sesle getirirler; kurban kestiklerinde de kanını iyice akıtırlar.*” (نَعْمَ الْحَيُّ بَنُو مُدْلِجٍ إِذَا أَهَلُّوا عَجَّوًا وَإِذَا حَزَّوًا نَجَّوًا) meselidir.<sup>145</sup>

#### 2.4.4. İtbâ’ların Mesel Kabul Edilme Anlayışının Başladığı İlk Eser Olması

Müerric, eserinde “*güzel güzel*” (حَسَنٌ بَسَنٌ) ve “*güzel mi güzel*” (مَلِيحٌ بَلِيحٌ) itbâ’larına yer vermiştir.<sup>146</sup> İlerleyen dönemlerde bu alanda yazılan Ebû Hilâl el-Askerî’nin *Cemheratü’l-Emsâl* ve Meydânî’nin *Mecma’u’l-Emsâl* gibi kitaplara bakıldığında bazı itbâ’ları mesel kabul etme anlayışının sürdürüldüğü mülâhaza edilmektedir.<sup>147</sup>

#### Sonuç

Müerric es-Sedûsî, hayatının bir kısmını çölde geçirerek Arapçayı öğrenmiş ve bedevi Araplardan dil malzemesi toplamıştır. Daha sonra Basra’ya gelerek dönemin Ebû Zeyd el-Ensârî ve Halil b. Ahmed, Şu’be, Ebû Amr b. el-Alâ’ gibi alimlerinden ders almıştır. Çöldeki kazanımları ve aldığı derslerden elde ettiği ilim ile sadece dil ilimlerinde değil ayrıca hadis, nesep ve tarih alanlarında da kendini geliştirerek kitaplar telif etmiştir.

Lügatçi ve nahivci kimliği *Kitâbü’l-Emsâl*’inin telifine etki etmiş ve kitabında geçen garip kelimeleri açıklamaya, sözcük grupları arasındaki fark ve ihtilaflara işaret etmeye ve gerek sarf gerekse nahiv ile ilgili dilbilgisi tahlillerine yer vermeye dikkat ederek eserini lugavî yöntemle kaleme almıştır. Bu anlamda ilgili eser lugavî metotla kaleme alınmış, günümüze ulaşan ilk mesel kitabı kabul edilmektedir.

Çeşitli yönlerden incelenen kitabın muhteva açısından içerisinde 114 mesel ve Arap kavli barındırdığına, garip kelimeler, itbâ’ ve şiirler içerdiğine temas edilmiştir. Tasnif yöntemi zaviyesinden bakıldığında 104 maddeden müteşekkil olan eserin 83’ünün mesel, 14’ünün garip kelime, 3 tanesinin şiir, 3’ünün mesel kıssasını aktaran râvilerin yer aldığı senet ve bir tanesinin de bilgi ile başladığı tespit edilmiştir. Şerh yöntemi yönüyle incelendiğinde; mesele yer verilip anlamı açıkladıktan sonra şâhid getirilmesi, şâhid getirilmeksizin sadece mesel ve açıklamasına yer verilmesi, mesel zikredildikten sonra ilgili meselin anlamını açıklamak yerine onda geçen garip kelimenin açıklanması ve bunun için şâhid getirilmesi, mesele yer verildikten sonra hiçbir açıklama getirilmeden içerisinde geçtiği şiirin zikredilmesi, meselin kıssasının senediyle başlanıp hikayesi verildikten sonra meselin zikredilmesi ve bazı mesellerin hiçbir açıklama ve yorum yapılmadan serdedilmesi şeklinde yöntemlere başvurulduğu gözlemlenmiştir. Mesel literatürüne katkısı

<sup>143</sup> Sedûsî, *Kitâbü’l-Emsâl*, 82.

<sup>144</sup> Katâmiş, *el-Emsâlü’l-Arabîyye*, 157, 158, 159.

<sup>145</sup> Sedûsî, *Kitâbü’l-Emsâl*, 52, 77.

<sup>146</sup> Sedûsî, *Kitâbü’l-Emsâl*, 76.

<sup>147</sup> ‘Askerî, *Cemheretu’l-emsâl*, 2/406; Meydânî, *Mecma’u’l-emsâl*, 1/106, 1/127, 2/285, 2/288.

bağlamında ise bir meselin ortaya çıkış zamanına ve coğrafyasına göre taksimi, meselleşmiş hadisler, itbâ'ların mesel olarak kabul edilme anlayışı gibi olguların tespit edilebildiği kadarıyla ilk kez bu eserde ortaya koyulduğu neticesine ulaşılmıştır.

## Kaynakça | References

- ‘Abdî, el-Musakkab. *Dîvânu şî’ri’l-Musakkab el-‘Abdî*. thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi. Kahire: Ma’hedü’l- Mahtûtâtî’l-‘Arabiyye, 1. Basım, 1971.
- Ahmed Muhtâr, Abdü’l-Hamid Ömer. *Mu‘cemu’l-lugati’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘ásıra*. 4 Cilt. Kahire: Âlemü’l- Kutub, 1. Basım, 2008.
- Aksu, Belgin Tezcan - Akalın, Şükrü Halûk - Toparlı, Recep. *Türk Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Âmidî, Ebü’l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *el-Mü’telif ve’l-muhtelif*. thk. Fritz Krenkow. Beyrut: Dâru’l-Cil, 1. Basım, 1991.
- ‘Askerî, Ebü Hilâl. *Cemheretu’l-emsâl*. thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrâhîm - Abdülmecid Katâmiş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cil, 2. Basım, 1988.
- Bağdâdî, Abdulkâdir. *Hizânetü’l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni’l-‘Arab*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 4. Basım, 1997.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1. Basım, 2002.
- Bekrî, Ebü Ubeyd. *Faslü’l-makâl fî şerhi Kitâbi’l-Emsâl*. thk. İhsan Abbâs. Lübnan: Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, 1971.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*. thk. Ramazan Abdültevvâb - Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 5. Basım, 1977.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhü’l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Çelebi, Katip. *Keşfü’z-zunûn*. thk. Mustafa b. Abdullah. 6 Cilt. Bağdad: Menşûrâtü Mektebeti’l-Müsennâ, 1. Basım, 1941.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l- Kutubi’l-İlmiyye, 1983.
- Durmuş, İsmail. “Mesel”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/293-297. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesel#1>
- Enbârî, Ebü Bekr. *Nüzhetu’l-elibbâ’ fî tabakâti’l-üdebâ’*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. Zerka: Mektebetü’l- Menâr, 3. Basım, 1985.
- Esedî, Bişr b. Ebî Hâzım. *Dîvân-u Bişr b. Ebî Hâzım el-Esedî*. thk. İzzet Hasan. Şam: Vizâratü’l-Evkâf ve’l- İrşâdî’l-Kavmî, 1. Basım, 1960.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü’l-luga*. thk. Muhammed ‘Ivad Murib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1. Basım, 2001.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed Ebu ‘Abdurrahmân. *Kitâbu’l-‘ayn*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî - Mehdî el-Mahzûmî. 8 Cilt. Lübnan: Dâru ve Mektebetü’l-Hilal, 1. Basım, 2008.
- Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed. *el-Kâmusu’l-muhît*. thk. Mektebü’t-Tahkîki’t-Türâs fî Müesseseti’r-Risâle. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed. *el-Bulga fî terâcimi e’immeti’n-nahv ve’l-luga*. Dâru Sa’deddîn, 1. Basım, 2000.
- Hamevî, Yâkut. *Mu‘cemü’l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Hamevî, Yâkut. *Mu‘cemü’l-üdebâ’*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1. Basım, 2009.
- İbn Ebü Hâtım, Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve’t-ta’dîl*. Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâirati’l-Maârifî’l-Osmâniyye, 1. Basım, 1952.
- İbn Fâris, Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu‘cemu mekâyisi’l-luga*. thk. Abdu’s-selâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Şam: Dâru’l-Fikr, 1979.
- İbn Hallikân, Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü’l-ayân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1994.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. 14 Cilt. Kahire: Matbaatü’s-Seâde, ts.
- İbn Kuteybe. *Edebü’l-kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâli. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, ts.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbn Sellâm, Ebü Ubeyd el-Kâsım. *Kitâbü’l-Emsâl*. thk. Abdülmecid Katâmiş. Şam: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1. Basım, 1980.
- İbnü’l-Enbârî, Ebü Bekir. *ez-Zâhir fî me’ânî kelimâti’n-nâs*. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt.

- Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1992.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist* thk. İbrahim Ramazan. Lübnan: Dâru'l-Marife, 2. Basım, 1997.
- İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Sehl. *el-Uşûl fi'n-Nahv*. thk. Abdülhuseyn el-Fetîlî. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1. Basım, 1985.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal. "Ebû Nüvâs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-nuvas>
- Karabela, Nevin. "Arap Dilinde Terhîm", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13 (Aralık 2004): 109-126.
- Katâmiş, Abdülmecid. *el-Emsâlü'l-'Arabiyye*. 1 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1988.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1. Basım, 1982.
- Kubîse, Ahmed Abdülkerim. "Tefsîru garîbi'l-Kur'ân 'inde'l-Müerric es-Sedûsî ard ve dirâse", *es-Sırât*. 1 (Haziran 2022): 31-58.
- Meydânî, Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Naîm Huseyn Zarzûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2021.
- Mufaddal b. Seleme. *el-Fâhir*. thk. Abdülalim et-Tahâvî. Kahire: Dâru İhyâi't-Kutubi'l-'Arabî, 1. Basım, 1960.
- Nisâbü'rî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed İbn Aşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 2002.
- Sarmış, İbrahim. "Müerric es-Sedûsî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muerric-es-sedusi>
- Sedûsî, Ebû Feyd Müerric b. Amr b. el-Hâris. *Kitâbü'l-Emsâl*. thk. Ramazan Abdültevvâb. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1983.
- Sellheim, Rudolf. *el-Emsâlü'l-'Arabiyyetü'l-kadîme*. çev. Ramazan Abdültevvâb. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Emâne ve Müessesetür'r-Risâle, 1. Basım, 1971.
- Sezgin, Fuat. *Târihu't-turâsi'l-'Arabî*. çev. Arafat Mustafa. Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1988.
- Sicistânî, Ebû Hâtîm. *el-Mu'ammerûn ve'l-vesâyâ*, ts.
- Süyûtî, Celâluddîn. *Bugyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Süyûtî, Cemâluddîn. *el-İtbâ'*. thk. Kemal Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Tâî, Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris. *el-Hamâse*. thk. Ahmed Hasan Besec. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Yağmûrî, Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Ahmed. *Nûru'l-kabes fî ahbâri'n-nuhât ve'l-udebâ' ve's-şu'arâ' ve'l-'ulemâ'*. thk. Rudolf Sellheim. Wiasbaden: Dâru'n-Neşr Franz Steiner, 1. Basım, 1964.
- Ya'kub, Emîl Bedî'. *Mevsû'atu'l-emsâli'l-'Arabiyye*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1995.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Müstaksâ fi'l-emsâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- Zübeydî, Ebû Bekir. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, ts.





# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024), 171-193

**Arap Atasözlerinde Hayvan İmgeleri: Göstergibilimsel Bir Çalışma**

Animal Imagery in Arabic Proverbs: A Semiotic Study

**Ebrar AYYILDIZ**

Arş. Gör., Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı  
Anabilim Dalı

Rsch Asst, Kafkas University, Faculty of Science and Letters, Department of Arabic  
Language and Literature, Kars/Türkiye

ebrar96varol@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4691-4601

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

#### **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Temmuz/July 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Kasım/November 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

#### **Atıf / Cite as**

Ayyıldız, Ebrar. "Arap Atasözlerinde Hayvan İmgeleri: Göstergibilimsel Bir Çalışma". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 171-193.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1518622>

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

#### **Etik Beyan/Ethical Statement**

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

#### **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

#### **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **Animal Imagery in Arabic Proverbs: A Semiotic Study**

**Abstract:** Proverbs are usually formed on the basis of experience, observation and wisdom, are considered an important part of cultural heritage and are often used as short and concise expressions. Proverbs have an important place in Arabic language and culture. Arabic proverbs are an important element reflecting the mindset, way of life, moral values and cultural heritage of the Arab society. These proverbs are usually short and concise expressions that reflect the common experiences, values and life lessons of the Arab society. Some proverbs contain many experiences related to animals, which are an important element in Arab culture. The names of animals in these proverbs carry a symbolic meaning. Animals have carried various symbolic meanings in different cultures throughout history and have been used as a reflection of social values, beliefs and experiences. Similarly, the animal signs in Arabic proverbs acquire a symbolic meaning by being associated with the beliefs and experiences related to animals in Arabic culture. Semiotics is a method that examines the symbolic structure and context of signs. According to semiotic theory, the meaning of a sign is determined by the cultural context in which the sign takes place. According to Ferdinand de Saussure's theory of semiotics, a sign consists of two components: "signifier" and "signified". While the "signifier" is the sound or image that brings a concept to mind, the "signified" is the concept that this sound or image points to. Within the framework of this theory, animal signs in proverbs similarly acquire a symbolic meaning by being associated with the beliefs and experiences related to animals in Arabic culture. This study explains how animal signs are used and what meanings are attributed to animal signs through many examples of Arabic proverbs. Proverbs with animal signs were compiled and classified according to the semiotic method. These proverbs generally contain experiences about animals and animal names carry symbolic meanings. By analyzing the meanings of animal signs in Arabic proverbs from a semiotic perspective, the importance of animal symbolism in Arabic culture is emphasized. The semiotic method was used to analyze the deep meanings of proverbs containing animal signs and to understand animal symbolism in Arabic culture. In this way, it becomes possible to analyze the deep meanings of proverbs and to understand animal symbolism in Arabic culture. This study will shed light on both researchers who want to understand the depth of proverbs and those who are interested in Arabic culture and symbolism. The main purpose of the study is to reveal the symbolic meanings of animal signs in Arabic proverbs and to show the place of these symbols in Arabic culture. Accordingly, the concepts of sign, signifier and signified in proverbs were analyzed based on Saussure's semiotic theory. The study was designed using the case design model of qualitative research approach. As the research material, dictionaries of proverbs compiled from different sources were used. As these sources include proverbs from different parts of the Arab world, the study provides a broad cultural perspective. In the analysis process, the animal signs in each proverb were carefully analyzed and their symbolic meanings were determined. In the analysis process, the animal signs in the proverbs and their semiotic features were analyzed. As a result of the study, the deep meanings and symbolic structures of proverbs were revealed and it was emphasized that proverbs are a linguistic and cultural heritage. It is important to protect this heritage and pass it on to future generations. It has once again been revealed that proverbs are important linguistic and cultural tools reflecting the ways of thinking, values and cultural heritage of societies. In this context, the semiotic analysis of proverbs offers a rich research area both linguistically and culturally. As a result of the study, it was revealed that animal signs used in Arabic proverbs have multi-layered and rich symbolic meanings. These symbols appear frequently in proverbs and reflect the values and beliefs of the Arabic language and Arabic culture. The symbolic meanings of animal signs are shaped not only by their physical characteristics, but also by the myths, legends and religious texts associated with these animals. For example, in Arab culture, the camel is considered a symbol of strength, patience and endurance. In

this context, proverbs about camels emphasize the physical endurance of this animal and its ability to adapt to harsh conditions. Therefore, proverbs are recognized as important linguistic elements that include not only a cultural accumulation but also structural and semantic features of the language. Examining these two dimensions of proverbs together reveals that language and culture are inseparable.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Arabic Proverbs, Semiotics, Animal Signs, Arabic Culture.

### **Arap Atasözlerinde Hayvan İmgeleri: Göstergebilimsel Bir Çalışma**

**Öz:** Atasözleri, genellikle deneyim, gözlem ve bilgelik temelinde oluşmakta, kültürel mirasın önemli bir parçası olarak kabul edilmekte ve genellikle kısa ve özlü ifadeler olarak kullanılmaktadır. Atasözleri, Arap dili ve kültüründe önemli bir yere sahiptir. Arap atasözleri, Arap toplumunun düşünce yapısını, yaşam biçimini, ahlaki değerlerini ve kültürel mirasını yansıtan önemli bir unsurdur. Bu atasözleri, genellikle Arap toplumunun ortak deneyimlerini, değerlerini ve hayat derslerini yansıtan kısa ve özlü ifadelerdir. Bazı atasözleri, Arap kültürü için önemli bir unsur olan hayvanlarla ilgili birçok tecrübeyi içermektedir. Bu atasözlerindeki hayvan adları, sembolik bir anlam taşımaktadır. Hayvanlar, tarih boyunca farklı kültürlerde çeşitli sembolik anlamlar taşımış ve toplumsal değerlerin, inanışların ve tecrübelerin bir yansıması olarak kullanılmıştır. Arap atasözlerinde yer alan hayvan göstergeleri de benzer şekilde, Arap kültüründeki hayvanlarla ilgili inanış ve tecrübelerle ilişkilendirilerek sembolik bir anlam kazanmaktadır.

Göstergebilim, göstergelerin sembolik yapısını ve bağlamını inceleyen bir yöntemdir. Göstergebilim kuramına göre, bir göstergenin anlamı, göstergenin içinde yer aldığı kültürel bağlama göre belirlenir. Ferdinand de Saussure'un göstergebilim teorisine göre, bir gösterge "gösteren" ve "gösterilen" olmak üzere iki bileşenden oluşur. "Gösteren" bir kavramın zihinde canlanmasını sağlayan ses veya imge iken, "gösterilen" ise bu ses veya imgenin işaret ettiği kavramdır. Bu kuram çerçevesinde, atasözlerindeki hayvan göstergeleri de benzer şekilde, Arap kültüründeki hayvanlarla ilgili inanış ve tecrübelerle ilişkilendirilerek sembolik bir anlam kazanmaktadır. Bu çalışmada birçok Arap atasözü örneği üzerinden hayvan göstergelerinin nasıl kullanıldığı ve hayvan göstergelerinin hangi anlamlarla yüklendiği açıklanmaktadır. Hayvan göstergelerinin yer aldığı atasözleri göstergebilimsel yönetime göre derlenmiş ve sınıflandırılmıştır. Bu atasözleri, genellikle hayvanlarla ilgili tecrübeleri içermekte ve hayvan adları sembolik anlamlar taşımaktadır. Arap atasözlerinde yer alan hayvan göstergelerinin anlamları göstergebilim bakış açısıyla incelenerek, Arap kültüründeki hayvan sembolizminin önemi vurgulanmaktadır. Hayvan göstergeleri içeren atasözlerinin derin anlamlarını çözümlenmek ve Arap kültüründeki hayvan sembolizmini anlamak amacıyla göstergebilimsel yöntem kullanılmıştır. Bu şekilde, atasözlerinin derin anlamlarını çözümlenmek ve Arap kültüründeki hayvan sembolizmini anlamak mümkün hale gelmektedir. Bu çalışma, hem atasözlerinin derinliğini anlamak isteyen araştırmacılara hem de Arap kültürü ve sembolizmiyle ilgilenenlere ışık tutacak niteliktedir. Araştırmanın temel amacı, Arap atasözlerindeki hayvan göstergelerinin sembolik anlamlarını ortaya koymak ve bu sembollerin Arap kültüründeki yerini göstermektir. Bu doğrultuda, atasözlerinin içindeki gösterge, gösteren ve gösterilen kavramları Saussure'un göstergebilim teorisine dayanılarak analiz edilmiştir. Çalışma, nitel araştırma yaklaşımının durum deseni modeli kullanılarak tasarlanmıştır. Araştırma materyali olarak, farklı kaynaklardan derlenen atasözleri sözlükleri kullanılmıştır. Bu kaynaklar, Arap dünyasının farklı bölgelerinden atasözlerini içerdiği için, çalışma geniş bir kültürel perspektif sunmaktadır. Analiz sürecinde, her bir atasözündeki hayvan göstergeleri dikkatle incelenmiş ve bu göstergelerin sembolik anlamları belirlenmiştir.

Analiz sürecinde, atasözlerindeki hayvan göstergeleri ve göstergebilimsel özellikleri incelenmiştir. Çalışma sonucunda, atasözlerinin derin anlamları ve sembolik yapıları ortaya konmuş

ve atasözlerinin dilbilimsel ve kültürel bir miras olduğu vurgulanmıştır. Bu mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması önem arz etmektedir. Atasözlerinin, toplumların düşünce biçimlerini, değerlerini ve kültürel miraslarını yansıtan önemli dilbilimsel ve kültürel araçlar olduğu bir kez daha gözler önüne serilmiştir. Bu bağlamda, atasözlerinin göstergibilimsel analizi, hem dilbilimsel hem de kültürel açıdan zengin bir araştırma alanı sunmaktadır. Çalışma sonucunda, Arap atasözlerinde kullanılan hayvan göstergelerinin çok katmanlı ve zengin sembolik anlamlara sahip olduğu ortaya konmuştur. Bu semboller, atasözlerinde sıkça yer almakta Arap dilini ve Arap kültürünün değerlerini ve inanışlarını yansıtmaktadır. Hayvan göstergelerinin sembolik anlamları, sadece fiziksel özellikleriyle değil, aynı zamanda bu hayvanlarla ilgili mitler, efsaneler ve dini metinlerle de şekillenmektedir. Örneğin, Arap kültüründe deve güç, sabır ve dayanıklılığın simgesi olarak kabul edilir. Bu bağlamda, develerle ilgili atasözleri, bu hayvanın fiziksel dayanıklılığına ve zorlu koşullara adaptasyon yeteneğine vurgu yapmaktadır. Bu nedenle, atasözleri sadece bir kültürel birikimi değil, aynı zamanda dilin yapısal ve anlamsal özelliklerini de içeren önemli dilbilimsel unsurlar olarak kabul edilmektedir. Atasözlerinin bu iki boyutunu bir arada incelemek, dilin ve kültürün birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Arap Atasözleri, Göstergibilim, Hayvan Göstergeleri, Arap Kültürü.

### Giriş

Atasözleri, uzun bir deneyim ve gözlem süreci sonunda ortaya çıkmış ve toplumda yaygınlaşmış kültürel göstergelerdir. Bunlar hem öğretici nitelikleri hem de sözlü kültürün bir parçası olarak ağızdan ağza aktarılan bilgiler olmaları nedeniyle, kültürün bir yansıması olarak da değer taşırlar. İnsanoğlunun var olduğu ilk çağlardan günümüze kadar pek çok somut eser kaybolmuş, sadece duvar resimleri ve ilkel aletler günümüze kadar gelmiştir. Ancak, onların düşünceleri hala modern dillerimizde izlerini taşımaktadır. Atasözleri, belirli bir kişiye atfedilemeyen ve genellikle çetin doğa koşulları ve olası tehlikelere karşı hazırlıklı olmayı öğütleyen eski insanların en önemli kültürel mirasıdır. Bu atasözleri, kadim atalarımızın bizlere geçmişteki deneyimleri ve bilgeliği aktarmak için kullandıkları bir yol olmuştur.<sup>1</sup> Atasözleri, dilin zenginleştirilmesine ve etkili ifade olanakları sunmasına katkıda bulunan önemli sözlü kültür ürünlerindedir. Ömer Asım Aksoy, atasözlerini “geniş halk kitlelerinin yüzyıllar boyunca edindikleri deneyimlerden ve bu deneyimlere dayalı düşüncelerden kaynaklandığını” belirtir. Atasözleri, ulusun ortak düşüncelerini, kanılarını ve tutumlarını ifade ederek, bize rehberlik eder.<sup>2</sup> Aynı zamanda atasözleri bir halkın kültürü ve gelenekleriyle iç içe geçmiştir. Bu nedenle, bir toplumun uzun süredir kullanılan atasözlerini inceleyerek, o toplumun öz düşünceleri ve değerleri hakkında bilgi edinebiliriz. Atasözleri, insanlar arasındaki iletişimi daha kolay ve samimi bir şekilde getirir. Atasözleri vasıtasıyla öğüt verebilir veya onlar aracılığıyla konuşmayı daha öz bir yapıya dönüştürebiliriz. Atasözleri, birçok mizahi ve hicivli öge içeren sözlü ifadelerdir. Her zaman söylemek isteneni doğrudan ifade etmek kolay olmayabilir, bu nedenle mizah ve hiciv anlamı barındıran bir atasözü kullanmak o bağlamda daha uygun olabilir. Atasözleri, olumsuz davranışlar hakkında farkındalık yaratmak ve insanları doğru davranışlara yönlendirmek gibi önemli işlevlere de sahiptir.

Dil, belirli kurallar ve düzenlemelerle şekillenen insanların veya insan topluluklarının tüm deneyimlerinin bir birikimini temsil eden kültürel bir mirastır. <sup>3</sup> Her kültürün kendine özgü bir dili vardır ve bu dil, o toplumda ve kültürdeki değerleri ve özellikleri iletir. İnsanlar bilhassa nesnelere

<sup>1</sup> Esat Ayyıldız, “Arapça, Türkçe ve Kazak Dillerindeki Ortak Atasözleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma”, *International Congress of Kazakhs History, Culture and Language: Full Texts Book*, ed. Osman Kabadayı (Ankara: IKSAD Global Publishing House, 2021), 56-58.

<sup>2</sup> Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998), 36.

<sup>3</sup> Süheyla Bayrav, *Yapısal Dilbilim* (İstanbul: Multilingual, 1998), 43.

ve sözcüklerin sembolik anlamını keşfederek atasözlerini meydana getirmiştir. Bunların içinde hayvanlar üzerinden oluşturulan atasözleri gibi bazı atasözleri, insanların geçmiş tecrübelerini incelemek için önemli bir kaynak olabilir.

### 1. Araplarda Atasözleri

Araplar; atasözü kavramının karşılığı olarak “ أمثال ج مثل (mesel, çoğulu emsal) ” kelimesini kullanmışlardır.<sup>4</sup> Bu mesel terimi hem deyim hem de atasözü terimlerini barındırmaktadır. Ancak deyimleri, atasözlerinden ayıran en önemli özelliklerden biri, deyimlerin herhangi bir nasihat ve tavsiyeye açık olmamalarıdır. Mesel sözcüğü de deyim kavramını tam anlamıyla karşılamaz çünkü deyimler durum tespiti yapar, öneri vermez. Atasözleri ise konuşmalarımıza değer katmak, anlatımımızı kuvvetlendirmek ve uzun bir açıklamayla anlatılması gereken sözleri az kelimeyle özlü bir şekilde sunar.<sup>5</sup> Atasözleri, birtakım anlamsal ve şekilsel özellikleriyle diğer söz çeşitlerinden ayrılır. Bu özellikler arasında, lafzı kısa ve anlamı doğru olması, yaygın ve anonim olması, formunun (zamirlere göre) değişmez ve klişe söz niteliğinde bulunması yer alır.<sup>6</sup> Atasözleri, yaygın bir şekilde kullanıldığından, toplumda ortak bir anlamı ve kullanımı olan bir dil aracı haline gelirler. Ayrıca, genellikle nesilden nesle aktarılan anonim sözler olduğundan, geçmiş kuşakların bilgi ve deneyimlerini gelecek kuşaklara aktarmakta da önemli bir rol oynarlar. Bunun yanı sıra, atasözlerinin kısa ve özlü olmaları, insanların kavramları kolaylıkla hatırlamalarına yardımcı olur. Arap şiiri, Cahiliye dönemi ve İslami dönemde mesellerin gelişip çoğalmasında önemli bir etkiye sahipti. Şiir mısralarında ve beyitlerde sıklıkla hikmet ve güzel sözlere yer verilmesi, mesellerin toplum arasında sıkça kullanılır hale gelmesine vesile olmuştur. Bu sebeple, Arap şiiri, mesellerin kültürel miras olarak aktarılmasında ve toplumda yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Arap kültürü ve bedevi hayat tarzının ayrılmaz bir parçası olan hayvanlar, dilde ve edebiyatta da yerini almıştır. Arap yarımadasındaki biyoçeşitlilik ile o bölgede yaşayan insanların dili arasında doğrudan bir ilişki vardır. Toplumlar, etraflarını çevreleyen doğal ve kültürel faktörlerin etkisiyle dil ve kültürlerini oluştururlar. Özellikle çöl ikliminin sert koşullarına rağmen, Arap bedevilerinin dil ve kültürlerini oluştururken bölgedeki biyoçeşitlilikten büyük oranda yararlandıkları görülmektedir. Nitekim İslam'ın yayılmasıyla birlikte özellikle kuzeye ve batıya doğru yayılan coğrafyayla birlikte, mesel kültürüne önceden Arap yarımadasında yaşayan Araplar tarafından bilinmeyen bazı unsurların dâhil olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Hayvan isimlerini konu alan mesellerin birçok dil ve kültürde benzer yapıda ve anlamda kullanıldığı görülebilir. Çoğunlukla meselerde teşbih sıkça kullanılan bir sanattır. Meselerde hayvanlar, bitkiler, doğa olayları veya insan davranışları gibi çeşitli nesnelere, bir başka nesne veya olayla benzetilerek kullanılır. Bu da insanların ortak algılarının ve hayvanların insan kültüründe oynadığı rolün bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Çünkü insanoğlu, dil kullanımı ile doğadan ayrışarak, toprağı işleyebilme ve alet yapabilme kabiliyetiyle de doğaya bağımlılık gösteren bir varlıktır. Bu nedenle, insanın doğa ile olan ilişkisinin temelinde doğaya olan bağılılığı yer almaktadır. Nitekim insanoğlu, doğanın sunduğu kaynakları kullanarak hayatını sürdürür, doğanın koşullarıyla şekillenir ve kaçınılmaz olarak doğayla sürekli iletişim ve etkileşim halindedir.

Hayvanlar, insanlık tarihi boyunca insanlar için önemli bir yere sahip olmuştur. İnsanlar, hayvanları avlayarak yiyecek elde etmiş, hayvanlarla birlikte çalışarak tarım ve hayvancılık faaliyetleri yapmış, hayvanlardan giyim ve barınak gibi temel ihtiyaçlarını karşılamıştır. Ayrıca hayvanlar, insanların kültürel hayatında da önemli bir yer tutmuştur. Dini ayinler, efsaneler, hikâyeler ve atasözleri gibi birçok kültürel öğede hayvanlar yer almaktadır. Özellikle Arap

<sup>4</sup> Erdiç Doğru, *Dilin Derin Devleti Deyimler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 17.

<sup>5</sup> Erdiç Doğru, “Kur'an Deyimlerinin Semantik Analizi”, *Eskiye* 27 (Kasım 2013), 79-102.

<sup>6</sup> Koç, C. Turgut, “Necîb Mahfûz'un Midak Sokağı Romanındaki Atasözlerinin Çeviride Eşdeğerlik Açısından Değerlendirilmesi”, *Nüsha* 18/46 (2018), 123-142.

kültüründe hayvanların insanların yaşamında büyük bir yeri vardır. Arap bedevileri, develeri sayesinde çöllerde hayatta kalmışlar ve onlara büyük önem vermişlerdir. Arap kültüründe develer kadar atlar da önemlidir ve onlar da çöllerde yaşamı kolaylaştırmıştır. Arap kültürüne özgü atasözleri de bu hayvanlar üzerinden oluşmuştur. Hayvan teması, sadece Arap kültüründe değil, dünya kültüründe de önemli bir yer tutar. Bu atasözleri, hayvanların güçlü veya akıllı özelliklerine vurgu yaparak, insan davranışlarına benzetilmiştir. Böylelikle, hayvanlar insanlar için hem doğal kaynaklar hem de kültürel göstergeler arasında yer almıştır.

Hayvanlar insanlar için kültürlerin doğuşu ve gelişimi açısından önemli bir konudur. İnsanlar, aynı zamanda onların güçlerinden ve özelliklerinden ilham alarak onları sanat, edebiyat ve felsefe gibi alanlarda da kullanmışlardır. Bu nedenle, atasözleri gibi birçok dilsel ve sanatsal öge de hayvanları konu almaktadır. Hayvanların insanlar için önemi, sadece atasözleriyle sınırlı değildir. Birçok kültürde hayvan göstergeleri, toplumun değerlerini, inançlarını ve ideallerini yansıtır. Örneğin, Hinduizm’de inek kutsal bir hayvandır ve ona zarar vermek büyük bir günah olarak kabul edilir. Aynı şekilde, Kuzey Amerika yerlileri arasında bizon, güç, dayanıklılık ve sadakat sembolüdür. Bu nedenle, hayvanların insanlar için önemi ve sembolik anlamları çok çeşitlidir ve bu anlamlar atasözleri gibi dilimizdeki birçok ifadeye yansımıştır. Hayvan teması, kültürlerin doğuşu ve gelişimi açısından önemli bir konudur ve insanların doğayla kurdukları ilişkinin bir yansımasıdır.

Arap toplumlarında hayvanlar genellikle saygı gören varlıklar olarak kabul edilir. İslam inancında da hayvanların korunması ve iyi muamele görmesi teşvik edilir. Özellikle Kurban Bayramı’nda hayvanların kesilmesiyle ilgili düzenlemeler getirilmiş ve hayvanların acı çekmemesi için gerekli önlemler alınmıştır. Arap kültüründe bazı hayvanlar özel bir yere sahiptir. Örneğin, develer çölde yaşayan bedevi toplumlarının temel geçim kaynağıdır ve hayatta kalmalarını sağlayan bir araç olarak kullanılırlar. Bu nedenle, deveye ayrı bir saygı gösterilir ve bazı atasözlerinde deveye özel bir yer verilir.

Atasözleri, içerdikleri sözcükler ve ifadelerin ötesinde, genellikle bir düşüncüyü, bir öğüdü veya bir durumu sembolik olarak ifade eden göstergibilimsel özelliklere sahiptir. Bu göstergibilimsel özellikler, atasözlerinin anlamını açıklamaya ve zenginleştirmeye yardımcı olur. Bu özelliklerden bazıları şöyledir:

Metaforlar: Atasözleri, genellikle metaforlarla doludur. Bir metafor, bir nesneyi veya durumu sembolik olarak başka bir şeyle ilişkilendirerek ifade etmektir. Örneğin, “Çivi çiviye söker” metaforu, güçlü bir şeyin kendisi kadar güçlü olan başka bir şeyle etkisiz bırakılmasını göstermektedir.

Teşbihler: Atasözlerinde, teşbihler sık sık kullanılır. Teşbih, bir şeyi sembolik olarak bir başka şeye benzetmektir. Örneğin, “Hızır gibi yetişmek” benzetmesi, hızlı davranarak bir duruma zamanında müdahale etmeyi göstermektedir.

Mecazlar: Atasözleri, mecazlarla da ifade edilir. Bir mecaz, bir kelime veya ifadenin gerçek anlamından sıyrılarak farklı bir anlamda kullanılmasıdır. Örneğin, “Güneş balçıkla sıvanmaz” mecazı, dürüstlüğü ve açık sözlülüğün önemini göstermektedir.

Kinayeler: Atasözleri, kinayelerle de sık sık kullanılır. Bir kinaye, sözcüğün hem gerçek hem de mecaz anlamında kullanılması olarak ifade edilir. Örneğin, “Eline kazma kürek almak” kinayesi hem gerçek anlamıyla hem de çalışmak ve çaba göstermek gerektiğini gösterebilir.

## 2. Göstergibilimin Tanımı

Göstergibilim, her türlü biçim, işaret, nesne, olgu ve sözcük gibi göstergelerin yapısını, kullanımını ve anlamını inceleyen bir disiplindir. Gösterge ise genellikle kendisi dışındaki bir şeyi temsil eden ve bu temsil ettiğinin de yerini alabilecek özellikte olan nesne ve olgulardır.<sup>7</sup> Göstergibilim, insanların kullandığı işaret ve göstergelerin anlamlarını ve kullanımlarını anlamaya çalışır. İnsan davranışlarının, dilin ve kültürün göstergeler yoluyla nasıl anlamlandırıldığına

<sup>7</sup> Mehmet Rifat, *Göstergibilimin Abc’si* (İstanbul: Simavi Yayınları, 2014), 11.

odaklanır. Bu disiplin, dil, işaretler, semboller, imgeler, sesler ve renkler gibi farklı gösterge türlerini inceler. Göstergebilim, semiyotik olarak da adlandırılmaktadır. Bu yöntemle, belirli bir metin veya kelime grubunun sembolik yapısı ve anlamları incelenir. Atasözleri de sembolik bir yapıya sahip olduğundan, göstergebilim yöntemiyle incelenebilirler. Atasözlerinin göstergebilimsel analizi, söz konusu atasözünün sembolik yapısını, kullanılan göstergelerin anlamlarını ve bu göstergelerin kültürel bağlamda nasıl işlev gördüğünü ortaya çıkarabilir. Örneğin, bir hayvan atasözü göstergebilimsel olarak incelendiğinde, hangi hayvanın kullanıldığı, bu hayvanın sembolik anlamı, atasözünün bağlamı ve kültürel geçmişi gibi unsurlar ele alınabilir. Atasözleri genellikle kısa ve özlü oldukları için, göstergebilimsel analizle bu sözlerin altında yatan daha derin anlamlar keşfedilebilir.

Göstergebilimsel analiz, dilbilim, edebiyat, iletişim, kültür, sanat ve sosyal bilimler gibi disiplinlerde kullanılabilen bir yöntemdir. Bu yöntem, göstergelerin anlamlandırılmasına odaklanır. Göstergeler, dildeki kelimeler, semboller, görsel imgeler gibi anlamlı işaretlerdir. Göstergebilimsel analizde, belli bağlamlarda işaretlerin nasıl meydana geldiği veya nasıl bir anlam uyandırdığı incelenir.<sup>8</sup> Bu yöntemde, bir gösterge veya sembolün anlamı, çevresel faktörler, kültürel normlar ve kişisel deneyimler tarafından etkilenir. Atasözleri de kültürel ve toplumsal normlar tarafından şekillendirilen sembolik ifadelerdir. Atasözlerinin göstergebilimsel analizi, atasözlerinin metinsel özelliklerini, semantik ve pragmatik özelliklerini, kültürel bağlamını ve kullanıldığı iletişim durumlarını inceleyebilir. Bu analiz, atasözlerinin anlamlarını ve kullanım alanlarını daha iyi anlamamızı sağlayabilir. Örneğin, “Ağaç yaşken eğilir” atasözünün göstergebilimsel analizi, atasözünün semantik anlamını (genç yaşta öğrenilen davranış kalıplarının insanların hayatını belirlediği), pragmatik anlamını (bu atasözünün, insanların çocukluk dönemlerinde iyi davranışlar öğrenmelerinin önemini vurgulamak için kullanıldığı), atasözünün kültürel bağlamını (bu atasözünün Türk kültüründe yaygın olarak kullanıldığı) ve atasözünün iletişim durumlarını (örneğin, ebeveynlerin çocuklarına iyi davranışlar öğretmek için kullanabileceği) inceleyebilir.

Göstergebilimsel yaklaşım, atasözlerinde kullanılan göstergelerin, imgelerin ve söz öbeklerinin anlamsal ve semantik özelliklerinin incelenmesine olanak sağlar. Bu yöntem, atasözlerinin sadece yüzeysel anlamlarını değil, aynı zamanda bu atasözlerinin temelinde yatan kültürel ve sosyal anlamları da keşfetmemizi sağlar. Örneğin, Arap atasözlerinde sıklıkla kullanılan hayvan göstergeleri, Arap kültüründe özellikle erkeklik, cesaret, sadakat, güç ve zafer gibi değerleri temsil eder. Göstergebilimsel yöntem, bu sembollerin nasıl kullanıldığını ve neden seçildiğini inceler ve bu sembollerin kültürel ve sosyal boyutlarını ortaya çıkarmaya çalışır. Bu sayede, atasözlerinde kullanılan kelimelerin ve söz öbeklerinin birbirleriyle nasıl bağlantılı olduğunu ve bu bağlantıların anlamsal ve kültürel bağlamlarını anlamaya çalışır. Göstergebilimsel yaklaşım, atasözlerinin sadece dilbilimsel bir yapı olmadığını, aynı zamanda kültürel bir mirasın da önemli bir parçası olduğunu ortaya koyar.

Göstergebilimde gösteren ve gösterilen kavramları, Ferdinand de Saussure tarafından geliştirilmiştir. Bir gösterge, bir gösteren ve bir gösterilenden kurulur. Nitekim, gösterge Saussure'ün çalışmaları sayesinde bilimsel bir disiplin olarak kabul edilen göstergebilim kapsamında tanımlanmaya başlanmıştır.<sup>9</sup> Gösteren, sembolün algısal, somut ve fiziksel bileşenidir. Yani, gösteren, bir kelimenin veya işaretin sesli veya yazılı biçimidir. Diğer yandan, gösterilen, sembolün çağrıştırdığı anlamdır ve bir nesne olmayıp anlaksal bir tasarımdır.<sup>10</sup> Gösterilen, göstergeyi kullananın ondan anladığı şeydir. Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki, dilsel göstergelerin nedensiz olmasını sağlamaktadır.<sup>11</sup> Saussure'a göre, gösteren ve gösterilen arasında bir ilişki vardır

<sup>8</sup> Hurşide Kübra Özkan Kunduracı - Neslihan Avcı, “Neslihan, Türk Atasözlerinde Çocukluk: Göstergebilimsel Bir Bakış”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9/1 (2020), 26-47.

<sup>9</sup> Mark Gottdiener, *Postmodern Göstergeler*, haz. Ülkü Doğanay-Erdal Cengiz (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005), 16.

<sup>10</sup> Roland Barthes, *Göstergebilim İlkeleri*, çev. Mehmet-Sema Rifat (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979), 26.

<sup>11</sup> Mehmet Rifat, *Dilbilim ve Göstergebilimin Çağdaş Kuramları* (İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990), 17.

ve bu ilişki tamamen dilbilgisel ve toplumsal bir yapıdır. Çünkü gösteren ile gösterilen arasındaki bağ, toplumsal uzlaşmaya dayanan keyfi bir ilişkidir.<sup>12</sup> Yani bir kelimenin veya işaretin göstereni ve gösterileni, o kelime veya işaretin kullanıldığı toplum ve kültürel bağlam tarafından belirlenir. Bu nedenle, gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki sürekli olarak değişebilir, farklı toplumlar ve kültürler arasında farklılık gösterebilir. Saussure dili, belirli bir zaman diliminde eşzamanlı, kendi içinde tutarlı ve özerk bir sistem olarak incelemeyi istemiştir.<sup>13</sup> Ona göre gösteren ve gösterilen kavramları, göstergebilimin temel öğeleridir ve semiyotik disiplini içinde yer alan bir alan olarak işaretlerin analizini yapmaktadır. Dilde bir göstergenin, diğerlerinden farklılaşmasını sağlayan unsur, onu tanımlayan ve benzerlerinden ayıran özelliğidir.<sup>14</sup> Gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiyi anlamak, dilbilimsel ve kültürel analizlerde önemli bir rol oynamaktadır.

Bu çalışma, nitel araştırma yaklaşımının durum deseni modeli kullanılarak tasarlanmıştır. Araştırmacı, bu modelle birlikte çeşitli veri toplama yöntemlerini kullanarak kapsamlı ve ayrıntılı bilgi toplamaktadır. Bu çalışma da hayvan göstergelerinin geçtiği atasözlerine yoğunlaşmıştır. Çalışmadaki veriler ise doküman incelemesi yoluyla elde edilmiştir. Çalışma materyali sıkça kullanılan ve kaynak gösterilen sözlüklerden belirlenmiştir. Bu veriler ışığında Mahmud İsmail Sini ve arkadaşları tarafından yazılan Mu'cemu'l-Emsâli'l-'Arabiyye ve Numan Yazıcı tarafından yazılan Atasözleri ve Deyimler adlı kitaplar çalışma materyalini oluşturmuştur. Araştırmanın hedefine uygun olarak, ilgili durumları yansıtan atasözlerinin seçimi için amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme tercih edilmiştir. Bu bağlamda, seçilen atasözlerinde hayvan göstergelerinin yer alması dikkate alınmıştır. Analiz sürecinden sonra çalışma materyalinde 69 atasözü yer almıştır. Verilerin analizine başlamadan önce, belirlenen sözlüklerden seçilen atasözleri açıklamalarıyla birlikte elektronik ortama aktarılmıştır. Veri analizi için, göstergebilim ve içerik analizi harmanlanarak kullanılmıştır. Göstergebilimsel analiz, sembollerin belirli bağlamlarda nasıl oluştuğu veya ne anlama geldiğine yoğunlaşır. Göstergebilimsel yaklaşım, görünürdeki anlamların ötesine geçerek simgelerin altında yatan dolaylı anlamları gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir. Bu çalışmada, göstergebilim analizi süreci, belirlenen sözlüklerdeki tüm atasözleri ve açıklamalarının okunmasıyla başlamıştır. Hayvan göstergelerinin geçtiği atasözleri belirlenmiş ve gösterge, gösteren düz anlam, gösterilen ve yan anlam sistematığıne göre irdelenmiştir. Bu analiz yöntemiyle, atasözlerinin hemen açığa çıkmayan gizli kalmış yönleri incelenerek, örneklerin yüzeydeki anlamlarının ötesinde kalan derin manalar ve altlarında yatan dolaylı anlamlar meydana çıkarılmaya çalışılmıştır.

Göstergebilimsel analiz sonucunda elde edilen bulgular ve hayvanlarla ilgili yapılan araştırmalar temel alınarak, atasözleri için kategoriler belirlenmiş ve göstergebilimsel analiz tabloları kullanılarak kodlar oluşturulmuştur. Analiz sonuçları tablolarda gösterilmiştir.

Bu bölümde, araştırmanın hedeflerine uygun olarak seçilmiş olan atasözleri, göstergebilim ve içerik analizi yöntemleri kullanılarak incelenmiş ve elde edilen sonuçlar tablolara aktarılmıştır.

Tablo 1:

Kodlar	Gösterge	Gösteren Düz Anlam	Gösterilen	Yan Anlam
	لا بد دون الشهد من إبر النحل <sup>15</sup> Arı iğnesi olmadan bal elde edilmez	Bala ulaşmak için arı sokmasına dayanmak gerekir.	İstenilen şeye ulaşma yolunda acılarla ve zorluklara katlanmanın gerektiği.	İnsanın isteği her ne olursa olsun ona ulaşmak için çalışmalıdır.

<sup>12</sup> Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri* (İstanbul: Multilingual, 1998), 80.

<sup>13</sup> Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirileri* (b.y.: İletişim Yayınları, 2009), 186.

<sup>14</sup> Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1998), 180.

<sup>15</sup> Mahmud İsmail Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye* (Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1992), 16.



Öneri ve Tavsiye	إذا ذكرت الذنب فأعد له العصا <sup>16</sup> Kurdu an çomağı hazırla	Çoban kurdun geldiğini gördüğünde ona ve sürüsüne zarar vermesin diye esasını hazır eder. Kurdu korkutarak kovar.	Gaflete düşmeksizin her an her şeye hazır olunmasının gerektiği.	Kötü amaçları olan kişilere karşı tedbirli olunması.
	تعد الجدي قبل أن يتعشى بك <sup>17</sup> Oğlak seni yemeden sen onu ye	Oğlağın büyüyip sahibine zarar vermesinden önce sahibinin onu zamanında kesmesi.	Durum zorlaşmadan önce acele edilip vaktinde tamamlanması.	İşlerin kontrol altında tutulması gerektiği.
	الثور يحمي أنفه بروقه <sup>18</sup> Boğa burnunu boynuzlarıyla korur	Boğa saldırı esnasında bedeni ve yüzünde en öndeki organı olan burnunu boynuzları sayesinde korur. Boğanın boynuzunu gören düşmanı ondan korkar ve kaçır böylelikle boğa kendisini korumuş olur.	Kişinin kendisini korumasına teşvik etmek.	Bir kişinin kendisini korurken dikkatli ve akıllıca davranması gerektiği.
	السنور الصباح لا يصطاد شيئاً <sup>19</sup> Miyavlayan kedi bir şey avlayamaz	Avını yakalarken miyavlayan kedi yerini belli eder ve avı ondan kaçır. Böylece bir şey avlayamaz.	Akıllı kimselerin emellerine ulaşma yolunda sırlarını saklamaları gerektiği ve o zaman hedeflerine ulaşacağı.	Sadece eylemsizliğin başarısızlığa değil, aynı zamanda yanlış stratejilerin de başarısızlığa neden olabileceği.
	لو كان في البومة خير ما تركها الصياد <sup>20</sup> Baykuşun bir faydası olsaydı avcılar onu bırakmazdı.	Baykuş yenilebilen veya yararı olan bir hayvan olsaydı avcılar onu avlardı. Ancak baykuşun herhangi bir	İnsanın fayda görmediği bir şeyden uzak durması.	Hayırsız olan bir şeyden uzak durulması için yapılan uyarı.

<sup>16</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 33.

<sup>17</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 33.

<sup>18</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 34.

<sup>19</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 57.

<sup>20</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 97.

		faydası olmadığı için avlanmaz.		
	ذهب الحمار يطلب قرنين, فعاد مصلوم الأذنين <sup>21</sup> Eşek boynuz istemeye gider kulakları kesilmiş döner	Eşek boynuzu olan hayvanlardan boynuz istemeye gider ancak kulakları kesilmiş olarak geri döner.	İnsanın kendisine uygun olmayan bir şeyi istediğinde sahip olduğunu da kaybetmesi.	Elindekilerle yetinmeye ve kanaatkarlığa teşvik etme.
	من جاور الأسد لم يأمن بوائقها <sup>22</sup> Aslanı komşu edinen felaketlerinden kurtulamaz	Aslana yakın yaşayan kişi hiçbir zaman kendini güvende hissedemez. Çünkü aslan onu av olarak görür, koruma ihtiyacı hissetmez. Sonunda da aslanın zararı o kişiye dokunur.	İnsanın komşusuna dikkat etmesi, zarar verecek biriye yaklaşmaması gerektiği.	Ev alma komşu al.
	إذا تفرقت الغنم قادتها العنز الجرباء <sup>23</sup> Eğer koyunlar dağılırsa onlara uyuz keçi önderlik eder	Birlik olan koyun sürüsüne güçlü koçlar liderlik eder. Ancak sürü dağılırsa ortada bir baş kalmayacağı için uyuz keçi bile sürüyü yönetebilir.	Topluluğun birlik olmayıp dağılması durumunda topluluğa güçsüz ve kalifiyesiz birinin hükmetmesi, yönetmesi.	Birlik olmaya, parçalanmamaya davet etmek.
	العصفور المبكر يلتقط الديدان <sup>24</sup> Sabah erken kalkan serçe solucan yakalar	Sabah erken uyanıp yiyecek aramaya başlayan serçe en çok solucanı bulur ve yer.	Sabah erkenden kalkıp çalışmaya başlayan kişilerin daha kazançlı olacağı.	İnsanın işini severek ve isteyerek yaparsa başarılı olacağına teşvik etme.
	النود إلى النود إبل <sup>25</sup> Deve sürüleri develerden meydana gelir	Birçok deve bir araya gelince sürüler meydana gelir.	Az az toplanan nesnelere bir araya gelince çok olur.	Küçük şeylerin öneminin bilinmesi gerektiği.
	لا تحرق بيتك لإخافة الفران <sup>26</sup> Eve giren farelerden kurtulmak için	Eve giren farelerden kurtulmak için	Küçük bir zarardan kurtulmak için büyük zarara yol	Yitirilen bir şeyi tekrar elde etmek için büyük zararları

<sup>21</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 98.

<sup>22</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 103.

<sup>23</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 109.

<sup>24</sup> Numan Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 273.

<sup>25</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 101.

<sup>26</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 305.

Fareleri korkutmak için evini ateşe verme	evini yakıp evinden olma.	açmanın mantıklı olmadığı.	göze almamanın gerektiği. Pire için yorgan yakmak.
لا تغير حصانك في وسط النهر و أنت تعبره <sup>27</sup> Irmaktan geçerken at değiştirilmez	Irmaktan atının üzerinde oturarak geçen bir kişi ırmağı henüz geçmeden atını değiştirmemelidir.	Hassas ve tehlikeli bir durum varken aynı anda başka bir işe kalkışılmaması ve değişiklik yapılmaması gerektiği.	Bir işin tam ortasında başka bir işe başlanırsa sonunda zarara uğranabilir.
لا توقظ الكلاب النائمة <sup>28</sup> Uyuyan köpeği uyandırma	Uyanırsa ısırabilecek olan köpeği uyandırma.	Kimseye zararı dokunmayacak birini kışkırtıp kötülük yapmasına yol açma.	Uyuyan yılanın kuyruğuna basma.
لا تنخس الحصان الراغب في العمل <sup>29</sup> Koşan ata mahmuz vurulmaz	İşini yapan atı dürtme, dehleme.	Bir kimse işini yaparken ona karışarak hızını kesme.	İşini yapan kimsenin işine karışılmaz.

Hayvan göstergeleri içeren atasözleri, Arapçada sıkça kullanılan ve genellikle tavsiye verici ya da öğüt niteliği taşıyan sözlerdir. Bu atasözleri, hayvanların davranışlarından veya özelliklerinden yola çıkarak insanların hayatında yol gösterici olabilecek öğretiler içerir. Bu öğretiler, genellikle insanların karakter gelişimi, ilişkileri, çalışma alışkanlıkları ve hayatın diğer yönleriyle ilgili olmaktadır.

Tablo 2:

Kodlar	Gösterge	Gösteren Düz Anlam	Gösterilen	Yan Anlam
Hayvanlara	الطيور على أشكاله تقع <sup>30</sup> Kuşlar benzerlerinden etkilenir.	Kuşlar kendi türlerinden veya benzer türlerden olan kuşlardan etkilenir onlara yakın olmak isterler.	İnsanın benzediğine sempati duyması ve eğiliminin olması.	İnsanlar çevresindeki kişilerden etkilenir, onları örnek alır.
	وجد ثمرة الغراب <sup>31</sup> Karga hurmasını buldu	Kargalar uçabildikleri için her ağaca ulaşabilirler bu yüzden de en güzel meyveleri yiyebilirler. Bu da	İnsanın istediği şeyi veya istediğinden de güzelini elde etmesi.	Hayal edilenin gerçekleşmesi.

<sup>27</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 285.

<sup>28</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 312.

<sup>29</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 297.

<sup>30</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 11.

<sup>31</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 22.

Has Özellikler		onların en lezzetli ve kaliteli olan hurmayı bulup yiyebileceğini gösterir.		
	الشاة المذبوحة لا تألم السلخ <sup>32</sup> Kesilen koyun derisinin yüzülmesinden acı duymaz	Kesilmiş bir koyun hayatını kaybetmiştir bu yüzden de derisi yüzülürken herhangi bir acı hissetmez.	Büyük bir felaketten sonra gelen küçük felaketlerin çok etkileyici olmaması.	Büyük musibetten sonra devam eden küçük musibetlerin önemsenmemesi.
	كل كلب ببابه نباح <sup>33</sup> Her köpek kendi kapısında havlar.	Köpek sahibinin evinin kapısında ve çevresinde havlayarak evi tehlikelere karşı korumaya çalışır. Ancak bu bölgeden uzaklaştığında orayı koruma ihtiyacı hissetmez ve havlamaz.	Herkesin kendi çevresinde ve kendi bölgesinde sözünün geçeceği.	Her horoz kendi çöplüğünde öter. İnsan kendi çevresinde güçlüdür.
	هذا الشبل من ذاك الأسد <sup>34</sup> Bu aslan yavrusu bu aslandandır	Aslanın yavrusu da aslan olur.	Cesur ve ahlaklı bir babanın yine bu özelliklerde oğlunun olması, babasının yolundan giden oğlunu övme.	Çocuk babasına benzer.
	كل شاة برجلها سناط <sup>35</sup> Her koyun kendi bacağından asılır	Koyun kesildikten sonra derisinin yüzülmesi ve parçalanması için bacağından ipe bağlanarak asılır.	Suç işleyen kişinin suçunun cezasını çekmesi.	Suç işleyen kişinin tehdit edilmesi.
	زقه زق الحمامة فرخها <sup>36</sup> Güvercin yavrusunu ağzıyla besler	Güvercinin şefkatle yavrularını ağzından yiyecek vererek beslemesi.	Merhamet ve korumada abartılı davranılması.	Aşırı koruma ve acıma duygusuyla davranma.

<sup>32</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 29.

<sup>33</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 57.

<sup>34</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 83.

<sup>35</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 106.

<sup>36</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 107.

Hayvan göstergeleri içeren atasözleri, hayvanların özelliklerine atıfta bulunarak insanlara ait özelliklere dikkat çeker. Bu atasözleri, hayvanların doğalarından kaynaklanan özelliklerini ve davranışlarını yansıtarak insanların hayatındaki durumlar ve sorunlar hakkında fikirler sunar.

Tablo 3:

Kodlar	Gösterge	Gösteren Düz Anlam	Gösterilen	Yan Anlam
Hayvanların Birbiriyle İlişkileri	حينما يغيب القط تلعب الفئران <sup>37</sup> Kedinin olmadığı yerde fareler cirit atar.	Kediler farelerin baş düşmanı olduğu için bir ortamda kedi yoksa bolca fare bulunabilir.	Korkulan kişilerin olduğu yerde onlardan çekinenlerin o kimseler olmayınca aslan kesilip istediklerini yapacağı.	Korkulan kimseler olmayınca kişilerin baş kaldıracağı.
	السماك الكبير يأكل السمك الصغير <sup>38</sup> Büyük balık küçük balığı yer	Büyük balıklar karınlarını doyurmak için kendisinden küçük olan balıkları yer.	Güçlü kişilerin güçsüz kişileri ezmesi.	Hayatta hep güçlüler kazanır.
	العقرب تحككت بالأفاعي <sup>39</sup> Akrep yılanla kapışır.	Zehirli bir hayvan olan akrep yine zehirli olan yılanla dalaşır.	Acımasız olan bir kişiye yine kendisinden acımasız olan biri yola getirir.	Dinsizin hakkından imansız gelir.
	لا بد أن تفقد ذبابة لتصيد سمكة <sup>40</sup> Balık tutmak için sinek gözden çıkarılır	Oltayla balık avlamak için oltanın ucuna takılacak sinek feda edilir ki balık sineğe gelsin ve oltaya takılsın.	Büyük menfaatler elde edilebilecek durum için küçük fedakârlıklarda bulunma.	Kaz gelecek yerden tavuk esirgenmez.
	كلب جوال خير من أسد رابض <sup>41</sup> Hareketli köpek yatmış aslandan daha iyidir	Köpek sürekli hareket ederek yaşadığı alanı gözetler ve korur. Aslanın ise bulunduğu alanı gözetleme ve koruma gibi bir derdi yoktur. Bu yüzden yatmayı tercih eder.	İnsanların hareket etmeleri gerektiği pasif bir şekilde beklemenin yararlı olmadığı.	Çalışkanların tembellerden üstün olduğu.

<sup>37</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 293.

<sup>38</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 265.

<sup>39</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 270.

<sup>40</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 292.

<sup>41</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 16.

	لا يفزع البازي من صياح الكركي <sup>42</sup> Doğan turnanın ötmesinden korkmaz.	Doğan, turnadan daha iri, güçlü ve yırtıcı bir hayvan olduğu için turnanın ötüşü ve bağırışından ürkmaz.	Güçsüzlerin gövde gösterisi yapsa dahi güçlülere korkutamayacağı.	Kendine güvenen kişiyi kimse korkutamaz.
--	---	--	---	--

Atasözleri, hayvanların birbirleriyle olan alakalarından ve sosyal davranışlarından da yararlanarak insanlara dair durum tespiti yapar. Hayvanlar arasındaki ilişkiler ve sosyal davranışlar, insanların karşılaştığı durumlarda yol gösterici olabilir. Bu atasözleri, hayvanlar arasındaki ilişkilerden yararlanarak, insanların ilişkilerini ve toplumsal hayatını anlamalarına yardımcı olur. Bununla birlikte, bu atasözlerinin gerçek hayvan davranışlarından farklı olarak, metaforik bir anlamda kullanıldığı unutulmamalıdır.

Tablo 4:

Kodlar	Gösterge	Gösteren Düz Anlam	Gösterilen	Yan Anlam
Benzetme	كأن على رؤوسهم الطير <sup>43</sup> Sanki tepelerinde kuş var	Başının üstüne kuş konmuş gibi hareket etmeden ve ses çıkarmadan durmak. Çünkü kuşlar sabit nesnelere üzerine konar herhangi bir ses veya hareket sezdiğinde tehdit olarak algılar ve oradan uçar.	İnsanın sakin ve sessiz bir şekilde durması.	Kişinin sessiz ve sakin olması.
	كالمربوط والمرعى خصيب <sup>44</sup> Bağlı at ve verimli çayır gibi	Bağlı olan at çevresindeki verimli çayırı görür ancak bağlandığı halat onu tutar ve çevresindeki otlara ulaşarak onları yiyemez.	İnsanın nimetlere ve güzel şeylere ulaşabileceği durumda olup çeşitli engellerden dolayı onlara ulaşamaması.	Güzel şeylere ulaşma yolunda insanı alıkoyan bahaneler.
	كمبتغي الصيد في عريسة الأسد <sup>45</sup>	Aslanın yaşadığı yerde avlanmak isteyen kişi gibi.	İmkânsız bir işi yapmak isteyen kimse.	Sonunu düşünmeden hareket etmek.

<sup>42</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 7.

<sup>43</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 12.

<sup>44</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 30.

<sup>45</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 75.

Aslanın evinde avlamak isteyen gibi			
مثل النعامة لا طير و لا جمل <sup>46</sup> Devekuşu gibi ne kuş ne de deve	Devekuşu, kuş sayılmaz çünkü uçamaz deve de sayılmaz çünkü yük taşıyamaz.	Herhangi bir işte faydası olmayan kimse.	Bir prensip benimsemeyen bir yolu olmayan kişileri nitelemek.
أتركه ترك الطيبي ظله <sup>47</sup> Onu ceylanın kendi gölgesini terk ettiği gibi terk ederim	Ceylan gölgelendiği yeri en küçük bir ses duyduğunda terk eden ve tekrar aynı yere dönmeyen tez canlı bir hayvandır.	Kişinin rahat ettiği yeri terk edip zor durumlara düşmesi veya geçimsiz kişilerin davranışları.	Eline iyi fırsatlar geçtiğinde onları değerlendirmeyen geri çeviren kimseler.
فيه ضعف عصفور و عقل أترور <sup>48</sup> Onda serçe kadar beden çocuğunki kadar akıl vardır	Küçük bir serçe bedenine ancak çocuğunki kadar az bir mantığa sahip olmak.	Akılsız ahmak kimseler.	Kuş beyinli.
كالجراد لا يبقي و لا يذر <sup>49</sup> Çekirge gibi geride hiçbir şey bırakmadı	Çekirgeler bir tarlaya saldırdığında her şeyi yer ve geriye hiçbir şey bırakmaz. O da geriye hiçbir şey bırakmadı her şeyi yok etti.	Bir işin çok şiddetli meydana gelmesi ve zarar vermesi.	Her şeyi silip süpürmek, yok etmek.
يسقط الطير حيث يلقط الحب <sup>50</sup> Kuş sevdiği yere konar	Kuşlar hoşlandıkları, sevdikleri yerlere konmayı tercih ederler.	İnsanların da hoş buldukları kimselere ve sevdikleri yerlere yakın olmayı istemeleri.	İnsanları kibar ve nazik olmaya teşvik etme.

Benzetme yapılarak oluşturulan atasözleri, gerçek hayatta karşılaşılan durumların veya nesnelere benzetme yoluyla başka bir şeyle ilişkilendirilmesiyle oluşur. Bu atasözleri hem hayal gücünü hem de yaratıcılığı teşvik eder ve anlatılan konuların daha kolay anlaşılmasını sağlar, hayvanlara dair özelliklerle benzetme yaparak insanlara atıfta bulunur. İnsanların hayatındaki durumları, davranışları ve düşünceleri simgeleyerek farklı durumların benzerliğine vurgu yapar. Benzetmelerin yapısal olarak belirleyici olduğu atasözlerinde, hayvanlar genellikle benzetilen olarak

<sup>46</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 101.

<sup>47</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 207.

<sup>48</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 123.

<sup>49</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 28.

<sup>50</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 91.

kullanılmaktadır. İnsanlar çevrelerindeki nesnelere ve olayları, kendi benliklerine benzeterek anlamlandırma eğilimindedirler. Hayvanlar, insan davranışı ve karakter özelliklerini sembolize etmek için kullanılmaktadır. Bu nedenle, atasözleri, benzetme yoluyla insan davranışı ve karakter özelliklerinin sembolik olarak ifade edilmesi için bir araç olarak kullanılmaktadır.

Tablo 5:

Kodlar	Gösterge	Gösteren Düz Anlam	Gösterilen	Yan Anlam
Karşılaştırmalı	أوهن من بيت العنكبوت <sup>51</sup> Örümcek ağından daha zayıf	Örümcek ağından daha narin ve dayanıksız.	Bir şeyin aşırı derecede zayıf ve dayanıksız olması.	Çok hassas olmak.
	أثقل رأساً من فهد <sup>52</sup> Çitadan daha sakin	Çita uykuyu çok seven sakin bir hayvandır. Kendini yormayı sevmeyen bu hayvan avının geçeceği yerlere pusu kurarak bekler ve arkasından hücum eder. Yakalayamazsa avının peşinden koşmakla kendini yormaz.	Kişinin sakin ve ağırbaşlı olması.	Çok nazlı olan kişi.
	أسرع غدرة من الذئب <sup>53</sup> Kurttan daha vefasız	Yırtıcı bir hayvan olan kurdun avını yakalamak için sözünden dönmesi.	Vefasız ve sözünden dönen kimseler.	Vicdansız ve dönek kişi.
	أطيش من فراشة <sup>54</sup> Kelebekten daha ahmak	Kelebekler ışığa doğru uçma eğilimindedirler. Gece karanlığında ateşin ışığını gördüklerinde ona doğru uçarlar ve fazla yaklaştıklarında yanarak ölürlür. Kelebeklerin bu hareketleri bazı düşüncesiz	Tehlikelerden uzaklaşmayı düşünemeyen akılsız kimseler.	Sonunu düşünemeyecek kadar saf kişi.

<sup>51</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 95.

<sup>52</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 112.

<sup>53</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 67.

<sup>54</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 62.



		insanların ahmaklığıyla benzetilir.		
	أظلم من حياة <sup>55</sup> Yılandan daha zalim	Yılan kendine bir oyuk yapmakla uğraşmaz. Başka bir hayvanın açtığı oyucu istila eder. Bu esnada da oyukta bulunan hayvana eziyet etmiş ve onu yerinden etmiş olur.	Zalim kimsenin kendisine ait olmayan şeyi işgal edip sahibinin hak ve hukukunu gözetmeden ona zulmetmesi.	Zalimin aşırı zulmetmesi.
	ألف من غراب عقدة <sup>56</sup> Orman kargasından daha uyumlu	Ağaçların bolluğu sebebiyle ormana bir kere gelen karga orayı terk etmez hep orada yaşar. Ormanla uyum içinde hayatını sürdüren karga başka yere göçmez.	Dost canlısı ve uyumlu olan kişiler.	Ağırbaşlı, sorun çıkarmayan kimseler.

Karşılaştırma yapılarak oluşturulan atasözleri, iki nesneyi, hayvanı veya durumu birbirleriyle karşılaştırarak bir durum tespiti yapmak için kullanılır. Hayvanlarla ilgili durum veya özellikleri karşılaştırarak insanlara dair özelliklere gönderme yapar.

Tablo 6:

Kodlar	Gösterge	Gösteren Düz Anlam	Gösterilen	Yan Anlam
	زقه زق الحمامة فرخها <sup>57</sup> Güvercin yavrusunu ağzıyla besler	Güvercinin şefkatle yavrularını ağzından yiyecek vererek beslemesi.	Merhamet ve korumada abartılı davranılması.	Aşırı koruma ve acıma duygusuyla davranma.
	ليس له جلد النمر <sup>58</sup> Kaplan derisi giydi	Vahşi bir hayvan olan kaplanın avına karşı kamufle olabilmesi için turuncu ve siyah çizgili derisi bulunmaktadır.	Kişinin düşmanlığının ve kininin ortaya çıkması.	Nezaketi bırakarak kinle saldırıya geçmek.

<sup>55</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 68.

<sup>56</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 110.

<sup>57</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 107.

<sup>58</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 109.

Duygu Belirten	الكلام المعسول يخرج الحية من وكرها <sup>59</sup> Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır	Gurur okşayıcı sözlerden yılan bile etkilenir.	Gönül alıcı bir dille inatçı bir kişinin inadının yenilebileceği.	Güzlerce konuşarak çözülemeyecek sorun yoktur.
	ما طار طير و ارتفع إلا كما طار وقع <sup>60</sup> Uçan hiçbir kuş yoktur ki yükselip geri inmemiş olsun	Göğge doğru yükselerek uçan bir kuş elbet bir müddet sonra inişe geçecektir. Sürekli yüksekte kalmaz.	İşi bozulan kişinin üzülmemesi, işi iyi giden kişinin de çok sevinmemesi gerektiği, işlerin değişebileceği.	Her çıkışın bir inişi vardır. Hiçbir şey sonsuza kadar zirvede kalmaz.
	الطيور البعيدة ريشها جميل <sup>61</sup> Uzaktaki kuşların tüyü güzeldir	Uzaktan bakılan kuşun tüylerindeki olumsuz yönler tam görülemeyeceği için güzel görünür.	Başkasının sahip olduğu şeylerin kişiye daha güzel ve kıymetli görünmesi.	Başkasının malı aynısı bizde olsa da daha güzelmiş gibi gelir.

Duygu belirten atasözleri, insanların hissettikleri duyguları ve yaşadıklarıyla başa çıkma yollarını ifade eder. Bu atasözleri, insanların hayatındaki duygu ve deneyimleri anlamalarına yardımcı olur.

Tablo 7:

Kodlar	Gösterge	Gösteren Düz Anlam	Gösterilen	Yan Anlam
Davranış	تذغ العقرب و تصأى <sup>62</sup> Akrep sokar ve bağırır	Akrep avını veya düşmanını zehriyle öldürmek için sokar ancak aynı zamanda bağırarak ses çıkarır.	Kişinin suçlu olduğu halde üstün çıkmaya çalışması.	Hem suçlu hem güçlü
	تمخض الجبل فولد فأر <sup>63</sup> Dağ fare doğurdu	Görkemli dağlardan büyük ve kıymetli şeylerin doğması beklenirken küçük ve hor görülen farenin doğması.	Büyük gürültüye rağmen işin sonunda önemsiz bir sonucun ortaya çıkması.	Beklenmedik bir şeyin meydana gelmesi.
	جوع كلبك يتبعك <sup>64</sup> Köpeğini aç bırak izinden gitsin	Sahibinin aç bıraktığı köpek yiyecek bir şeyler elde etmek için sahibi ne derse	Kötü bir insanın bir başkasını kontrol etme ve onu hâkimiyeti altına	Yanlış yolda olanları doğru yola iletmek için ders verme.

<sup>59</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 109.

<sup>60</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 283.

<sup>61</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 296.

<sup>62</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 56.

<sup>63</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 56.

<sup>64</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 68.

		yapar ona uymak zorunda kalır.	alma amacıyla ona eziyet etmesi.	
لا يضرب السحاب نباح الكلاب <sup>65</sup>	Köpeklerin havlaması bulutların hareket etmesine etki edemez.	İnsanın güçlü olduğunda ve çalışıp çabaladığında düşmanlarından ve ona çamur atmaya çalışanlardan etkilenmemesi, hedeflediği yolda ilerlemesi.	İyi bir insanın şanını azaltmaya çalışanlar başaramaz.	
احذر الكلب الصامت و الماء الراكد <sup>66</sup>	Sessizce uslu duran havlamayan köpek bir anda saldırabilir. Durgun görünen sudan da timsah gibi vahşi bir hayvan çıkıp hücum edebilir.	Kişinin yumuşak görünmesine bakarak üzerine gidilmemesi gerektiği.	Sakin bir kişinin sabrını taşıran olay karşısında aşırı öfke patlaması yaşayabileceği.	
أطرق كرا إن النعام في القرى <sup>67</sup>	Avlanma esnasında keklige boynunu eğ teslim ol çünkü boynu senden uzun deve kuşu bile avlanır ve köylere götürülür denmesi.	Bir kişiye güzel sözler söyleyerek onu tuzağa düşürme isteği.	Bilgi sahibi olmadığı bir konuda konuşan kimseye susması için söylenmesi.	
الخيال تجري على مساويها <sup>68</sup>	Atların biraz eksiklikleri veya kusurları olsa da asaletleri onları koşmaya sevk eder.	Asil kimseler bazen hata yapsalar da asaletini gösterir.	Bir kişi biçim değiştirse bile özü değişmez.	
لا تتفحص الحصان المهدي إليك <sup>69</sup>	Hediye edilen, ücret ödenmeden sahip olunan atta bir sorun var mı diye bakılmaz, bir kusur aranmaz.	Para vermeden elde edilen şeyde kusur aranmaz.	Beleş atın dişine bakılmaz	

<sup>65</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 41.

<sup>66</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 316.

<sup>67</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 238.

<sup>68</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 49.

<sup>69</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 258.

	ذهب الحمار يطلب قرنين، فعاد مصلوم الأذنين <sup>70</sup> Eşek boynuz istemeye gider kulakları kesilmiş döner	Eşek boynuzu olan hayvanlardan boynuz istemeye gider ancak kulakları kesilmiş olarak geri döner.	İnsanın kendisine uygun olmayan bir şeyi istediği takdirde sahip olduğu şeyi de kaybetmesi.	Elindekilerle yetinmeye ve kanaatkârlığa teşvik etme.
	أسد عليّ و في الحروب نعامة <sup>71</sup> Bana gelince aslan savaştaysa devekuşu	Muhatabına karşı gücünü ve cesaretini gösteren aslan, gücün ve cesaretin gerektiği savaş gibi durumlarda korkup kaçan deve kuşu gibi olan kişi.	Yakınlarına karşı kırıcı bir üslupla güç göstergesi yapan kişinin gerekli durumlarda korkakça davranması.	Başkalarına sabırla ona sabırsızca davranması.
	عشب و لا بعير <sup>72</sup> Ot var deve yok	Bolca otun bulunduğu yerde onu yiyebilecek bir devenin bulunmaması.	Parası olup kendine veya bir başkasına harcayıp kullanmayan kimse.	Çok cimri kişi.
	كلفتني مخ البعوض <sup>73</sup> Benden sineğin beynini çıkarmamı istedin	Sineğin beynini başından çıkararak teslim edilmesini istemek.	Gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir istekle görevlendirilmek.	İmkansız istemek.
	الذئب خاليا أسد <sup>74</sup> Kurt tek başına aslandır	Yanında sürüsü olmadan avlanan kurt tüm gücünü kullanarak avlanmak zorundadır. Aslan tek başına avlanan ve en güçlü hayvan olarak kabul edildiği için yalnız avlanan kurt aslana benzetilmiştir.	İnsanın yardım eden kimse olmadığı zaman tek başına çıkamazlar ve sorunlarla karşı karşıya kaldığında tüm gücünü ve yeteneğini kullanacağı.	Kişinin ihtiyaç halinde içindeki asıl gücün çıkması.

<sup>70</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 98.

<sup>71</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 93.

<sup>72</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 93.

<sup>73</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 79.

<sup>74</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 8.

	لا ناقة لي فيها و لا جمل 75 Ne erkek devesi var. Hiçbir şeyi yok.	Konuyla herhangi bir ilgi ve alakasının bulunmaması.	Herhangi bir menfaat ve çıkarın olmaması.	
	الكلب النباح لا يعرض 76 Havlayan köpek ısırmaz	Havlayan köpekten çok sessiz ve sinsi duran köpeğin ısırabileceği.	Bir şey yapacak olan kişi ileri geri konuşmadan yapacağı işi yapar.	Karşısındaki kişiyi bağırarak korkutmaya çalışan kimse, büyük bir saldırıda bulunmaz.

Davranış ve eylem barındıran atasözleri, insanların eylemleri ve davranışları hakkında bilgi verir. Bu atasözleri, insanların nasıl hareket etmeleri gerektiğine dair bir ipucu ve insanların davranışlarına yönelik toplumsal beklentiyi yansıtır. Aynı zamanda insanların eylemlerine ve davranışlarına yönelik doğru seçimleri yapmalarına yardımcı olur. Bu atasözleri, insanların kararlarını ve eylemlerini yönlendirmelerinde önemli bir rol oynayabilir.

Tablo 8:

Kodlar	Gösterge	Gösteren Düz Anlam	Gösterilen	Yan Anlam
Başarı ve Görev	ضرب عصفورين بحجر 77 Bir taşla iki kuş vurmamak	Bir taş fırlatarak aynı anda iki kuşun vurulması.	Bir iş yapıp iki hedefi gerçekleştirmek.	Bir işe girerek birçok faydalı sonuca ulaşmak.
	القشة التي قصمت ظهر البعير 78 Devenin sırtını kıran saman	Her hayvan gibi devenin de bir yük taşıma kapasitesi bulunmaktadır. Deveye saman çöpü ağırlığında bile kaldıramayacağı bir yük yüklenirse onu taşıyamaz.	İnsana taşıyabileceğinden fazla sorumluluk ve manevi yük yüklenirse başarısız olacağı.	Güçlü kişilerin bile aşırı yük karşısında dayanamayacağı.

Başarı ve görev anlamı taşıyan atasözleri genellikle bir durum tespiti yapmaktadır.

Tablo 9:

Kodlar	Gösterge	Gösteren Düz Anlam	Gösterilen	Yan Anlam
	من يصاحب الذئب يتعلم العواء 79	Kurtla vakit geçiren kişi ondan ulumayı öğrenir.	Ahlaksız ve kötü kişilerle arkadaşlık yapan kişiler kötü huylar edinirler.	İtle yatan bitle kalkar.

75 Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 115.

76 Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 280.

77 Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 262.

78 Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 28.

79 Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 28.

Ahlaki	Kurtla arkadaş olan ulumayı öğrenir			
	من كان دليله الغراب كان مأواه الخراب <sup>80</sup> Kilavuzu karga olanın burnu pislikten kurtulmaz	Karga gibi bir hayvana uyan kişi istenmeyen sonuçlarla karşılaşabilir.	Kötü kişilerin peşinden gidenlerin sonunun kötü olabileceği.	Ahlaksızları dost edinmenin sorunlar yaşayacağı.
	سمن كلب بجوع أهله <sup>81</sup> Köpeğin besili olması sahibinin açlığındandır	Sahipleri aç olmasına rağmen köpekleri şişmanladı.	Bir kişinin kötü durumunun diğerinin iyi durumda olmasına neden olması.	Birinin ölmesi veya görevinden alınmasının aşağılık kişileri sevindirmesi.
	القرد قرد و إن لبس الحرير <sup>82</sup> İpek de giyse maymun maymundur	Maymuna ipekten yapılmış kıymetli bir kıyafet de giydirilse yine maymundur.	Aşağılık kişiler kıymetli elbiseler de giyse yüksek makamlara da ulaşsa özünde bir değişiklik olmaz yine aşağılıktır.	Aklı kötü olan kişiye üniforma giydirmek onu iyi bir kişi yapmaz.
	ذهب الناس و بقي التناس <sup>83</sup> İnsanlar gitti maymunlar kaldı	İyi ve güzel olan insanlar gitti geriye çirkin ve kötü maymunlar kaldı.	Hayırlı ve asil insanların gittiği kötü ve aşağılık insanların kaldığı.	Geriye sadece kötülerin kalması.

Atasözleri hayvanların özelliklerinden ve davranışlarından yola çıkarak bazı nasihatler içerebilir. Ahlak ve iyilik ise insanlar için önemlidir çünkü bu değerler, insanların bir arada yaşamasını kolaylaştırır, insanların kendilerine ve diğer insanlara karşı sorumlu davranmasını sağlar ve toplumsal birliği güçlendirir. Bu atasözleri insanların kendileri için en iyi olanı seçmeleri, iyi huyları ve değerleri olan kişilerle arkadaşlık etmeleri gerektiğini dile getirir.

### Sonuç

Göstergebilimsel bir inceleme olan bu çalışmada, Arap atasözleri içinde yer alan hayvan göstergelerinin göstergebilimsel analizi yapılmıştır. Bu incelemeye göre, hayvan göstergeleri atasözlerinde farklı sembolik anlamlar taşımaktadır ve bu sembolik anlamlar Arap kültüründeki değerler ve inançlar ile bağlantılıdır. Hayvanlarla olan etkileşim, Arapçada hayvan adlarının sıklıkla kullanımına yol açmıştır. Bu hayvan adları, dil öğeleri arasında en sık atasözlerinde kullanılmaktadır. Arap atasözlerinde hayvan adlarının kullanımının sık olduğu ve bu atasözlerinin Arap kültüründe önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Göstergebilimsel bir yaklaşımla bu atasözlerini incelemenin birçok faydası bulunmaktadır. Bu yaklaşım, atasözlerinin sembolik anlamlarını anlamamıza yardımcı olur. Atasözleri, genellikle kısa ve özlü ifadelerdir ve birçok sembolik anlam taşıyabilirler. Göstergebilimsel bir yaklaşımla, bu sembolik anlamların ortaya çıkarılması ve açıklanması mümkün hale gelir. Genel olarak belirlenen atasözlerine bakıldığında, farklı göstergelerin çeşitli hayvan

<sup>80</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 294.

<sup>81</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 177.

<sup>82</sup> Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, 248.

<sup>83</sup> Sini vd., *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*, 20.

imgeleriyle özdeşleştirildiği görülmektedir. Bu özdeşleştirmeler, hayvanların doğası, fiziksel özellikleri ve davranış biçimleriyle ilgilidir. Aynı zamanda, bu hayvan imgelerine yalnız olumlu veya olumsuz özellikler yüklenmemiştir. Her hayvan imgesinin hem olumlu hem de olumsuz kavramlarla gösterildiği ortaya çıkmaktadır. Bu durum, insanın psikolojik olarak daimî bir değişim halinde olması ve toplumsal farklılıklar taşımasıyla açıklanabilir.

Çalışmada incelenen en geniş örneklem gruplarını oluşturan hayvan göstergeleri arasında “deve”, “at”, “aslan”, “kuş”, “köpek” ve “fare” yer almaktadır. Bu göstergeler Arap insanının günlük hayatında sıkça karşılaştığı ve yakın temas halinde olduğu hayvanlardır. Hayvan göstergelerini içeren atasözleri, bu hayvanların bazı niteliklerine atıfta bulunarak birçok durumu aktarmaktadır. Bu özellikler arasında hayvanların biçimi, karakteristik özellikleri ve hayat tarzları gibi faktörler yer almaktadır. Bu atasözleri, hayvanların bu özellikleri ile ilgili anlatılmak istenen mesajı yansıtmak için kullanılır. Atasözlerinde hayvanların bazı yanları benzetme ögesi olarak kullanılmıştır: çekirge gibi, serçe kadar örnekleri gibi. Ayrıca dile kuvvet katmak amacıyla hayvanların çeşitli fiziksel özellikleri ve davranışları da konu edilmiştir: akrep sokar ve bağıır, çitadan daha sakın, kelebekten daha ahmak, yılandan daha zalim gibi.

Atasözlerinde bu hayvan göstergelerinin kullanılması, yaşam pratiklerine yönelik öneriler ve uyarılar taşıyan iletimlerin yapıldığı bir gösterge olarak kabul edilebilir. Bu öneri ve uyarılar, insanların günlük hayatındaki deneyimlerine dayanmaktadır ve hayvan göstergeleri, bu deneyimleri sembolik bir şekilde ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu nedenle, bu hayvan göstergelerinin sıklıkla kullanılması, atasözlerinin insanlar arasındaki iletişimi güçlendiren ve kendilerine yardımcı olan bilgileri aktarmaya yönelik işlevini göstermektedir. Arap atasözlerindeki metaforlar, Arap kültürüne ve düşünce biçimine dair önemli ipuçları barındırmaktadır. Bu metaforlar, Arap toplumunun deneyimlerini sembolik bir şekilde ifade etmekte ve kültürün değerlerini yansıtmaktadır. Atasözleri, Arap düşünce ve kültür tarihindeki farklı akımların, felsefi tartışmaların ve sosyal hayattaki deneyimlerin yansımalarını içermektedir. Bu nedenle, atasözleri, Arap düşüncesinin geniş bir yelpazesini yansıtan önemli bir kaynak olarak kabul edilebilir.

Göstergeler, kültürlerin ortak bir dilde iletişim kurmasını sağlayabilir ve farklı kültürler arasındaki farklılıkların anlaşılmasına yardımcı olabilir. Bu nedenle, atasözlerinin sembolik anlamlarının daha kapsamlı bir şekilde incelenmesi, kültürler arası etkileşimde anlayışı artıracak ve kültürler arasında bir köprü görevi görebilecektir.

Arap kültürünün geniş bir coğrafyada bulunması ve çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda, atasözlerinin sembolik anlamları farklı bölgelerde ve toplumlarda değişiklik gösterebilir. Bu nedenle, gelecekte yapılacak çalışmalarda daha geniş bir veri seti kullanarak daha kapsamlı bir analiz yapılması hedeflenmelidir.

Araştırma sonucunda elde edilen veriler, bireylerin iç dünyasında, karşılaştığı göstergeleri düşünme noktasında ve inandırıcılığını artırmak için hayvan göstergelerini yaygın bir şekilde kullandığını göstermektedir. Hayvan göstergeleri, atasözleri aracılığıyla kültür aktarımında önemli bir rol oynamaktadır. Bu göstergeler, insanların kavramsal düşünme kapasiteleri ile bağlantılı olarak kullanılmakta ve bireylerin hayatlarında karşılaştıkları durumlar hakkında değerlendirme yapmalarına yardımcı olmaktadır. Hayvan göstergelerinin insan davranışları ve karakter özellikleri ile ilişkilendirilmesi, atasözlerinin anlamını daha anlaşılır ve akılda kalıcı hale getirmektedir. Atasözleri, insanların hayatları boyunca karşılaşılabilecekleri durumlara ilişkin bilgi ve öğütleri aktarırken, hayvan göstergeleri de bu öğütlerin başka bir boyuta girmesini sağlamaktadır.

## Kaynakça | References

- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.
- Ayyıldız, Esat. "Arapça, Türkçe ve Kazak Dillerindeki Ortak Atasözleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *International Congress of Kazakhs History, Culture and Language: Full Texts Book*. ed. Osman Kabadayı. 56-58. Ankara: IKSAD Global Publishing House, 2021.
- Barthes, Roland. *Göstergebilim İlkeleri*. çev. Mehmet-Sema Rifat. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.
- Bayrav, Süheyla. *Yapısal Dilbilim*. İstanbul: Multilingual, 1998.
- Doğru, Erdinç. "Kur'an Deyimlerinin Semantik Analizi". *Eskiye* 27 (Kasım 2013), 79-102.
- Doğru, Erdinç. *Dilin Derin Devleti Deyimler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Gottdiener, Mark. *Postmodern Göstergeler*. haz. Ülkü Doğanay - Erdal Cengiz. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005.
- Koç, C. Turgut. "Necîb Mahfûz'un Midak Sokağı Romanındaki Atasözlerinin Çeviride Eşdeğerlik Açısından Değerlendirilmesi". *Nüsha* 18/46 (2018), 123-142.
- Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştirileri*. b.y. İletişim Yayınları, 2009.
- Özkan Kunduracı, Hürşide Kübra- Avcı, Neslihan. "Türk Atasözlerinde Çocukluk: Göstergebilimsel Bir Bakış". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9/1 (2020), 26-47.
- Rifat, Mehmet. *Dilbilim ve Göstergebilimin Çağdaş Kuramları*. İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990.
- Rifat, Mehmet. *Göstergebilimin Abc'si*. İstanbul: Simavi Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul, Multilingual, 1998.
- Sini, Mahmud İ. vd. *Mu'cemu'l-emsâli'l-'arabiyye*. Beyrut: *Mektebetu Lubnan*, 1992.
- Yazıcı, Numan. *Atasözleri ve Deyimler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Vardar, Berke. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. İstanbul: Multilingual, 1998.





# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024),195-208

**Ömer En-Neseff'nin Et-Teysîr Fi't-Tefsîr'inde Sûrelerin Faziletine Dâir Zayıf**

**Hadisleri Kullanması (Fâtiha Sûresi Özelinde)**

The Issue of Weak Hadiths in Omer Al-Nasefi's Work El-Teysîr Fi't-Tefsîr on the  
Virtues (of Fatiha in Particular)

**Mustafa GÖKMEN**

Doktora Öğrencisi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Hadis Anabilim Dalı

Ph.D. Student, Fırat University, Faculty of Theology,

Department of Hadith, Elazığ / Türkiye

mustafa\_gkm2323@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5999-7832>

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ağustos/August 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atıf / Cite as**

Gökmen, Mustafa. "Ömer En-Neseff'nin Et-Teysîr Fi't-Tefsîr'inde Sûrelerin Faziletine Dâir Zayıf Hadisleri Kullanması (Fâtiha Sûresi Özelinde)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 195-208.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1533861>

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

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

**Yayıncı / Published by**

Fırat Üniversitesi/ Fırat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **The Issue of Weak Hadiths in Omer Al-Nasefi's Work El-Teysîr Fi't-Tefsîr on the Virtues (of Fatiha in Particular)**

**Abstract:** The issue of acting on weak hadiths has been a debated issue throughout history. Scholars have adopted different views on this issue. While there are scholars who argue that weak hadiths should not be acted upon at all, there are also scholars who argue that there is no harm in acting upon them under certain conditions. While scholars such as Müslim, Yahya b. Ma'in and Subhi Salih in the modern period adopt the view that weak hadiths should not be acted upon, Imam Şafî, Imam Ahmed and Ebu Davud prefer the view that if there is no sound hadith on a subject, weak hadiths should be acted upon. Apart from these two groups, there are also scholars, such as Ibn Hajar, who adopt the middle path and emphasize that weak hadiths should be acted upon under certain conditions.

It is seen that the approaches expressing their opinions on the issue of acting on weak hadiths generally differ depending on whether the topics are provisions or virtues. While some scholars do not consider it permissible to act on weak hadiths, whether they are subject to provisions or not; It is seen that some of them are of the opinion that, under certain conditions, virtues and even provisions can be acted upon when necessary. Although the Scholars are generally of the opinion that one should not act on a weak hadith regarding the provisions, some of them stated that there is no harm in acting on it if it meets certain conditions regarding the provisions. Acting with weak hadiths regarding virtue has been a subject mentioned by many scholars. It has been seen that many hadith scholars, from the early periods, have adopted a positive attitude towards hadith narrations regarding virtue. This shows that the idea of acting with weak hadiths has existed since then.

Ulama who follow the Hanafi sect generally made inferences based on weak hadiths. It is seen that Hanafi scholars, who attach importance to ray and qiyas, prefer weak hadiths to ray and qiyas in some cases. This situation is mostly the result of the necessity of extracting the provisions regarding ta'abbudi issues from the hadiths. It is also possible that they use weak hadiths in order to encourage people to do good and avoid bad situations regarding the virtue of deeds. In some cases, the use of hadiths that are in accordance with precautions is a common situation among Hanafi scholars. For this and similar reasons, it is possible to see the use of weak hadith among Hanafi scholars.

It would not be right to limit the issue of weak hadith and deeds only to Hanafi ulema. The issue of acting with weak hadith has been discussed a lot in the sources on the Sunni hadith method. Hadith scholars have examined these hadiths under two main headings: provisions and virtues. They did not see any problems in the narration of weak hadiths, provided that they were not on matters related to belief and rules; It is possible to say that they acted more inclusively when they narrated hadiths on subjects such as maw'iza, virtue of deeds and stories, as well as issues related to tafsir and megazi. Weak hadith narration and acting on weak hadith, and some scholars preferring weak hadiths to qiyas, indicate that this is because it is attributed to the Prophet Muhammad.

Commentators generally give a lot of space to weak hadiths, fabricated news and İsrailites in their tafsir books. In particular, it is seen that the commentators of narration use every material they find about the virtues of the suras, without evaluating their authenticity. It is seen that Muhaddith scholars frequently resort to weak hadiths as well as sound narrations, especially on subjects such as fedailu'l-quran, fedailu's-suver, fedailu'l-ayat.

In this context, if the hadiths used by Nasafi regarding the virtues of the suras in his work called et-Teysîr fi't-tefsîr are examined, it will be seen that he gives a lot of place to weak hadiths. It is important that, in addition to the scholars who adopt the view that weak hadiths cannot be acted upon, there are also scholars such as Nasafi, who believe that there is no harm in acting on weak hadiths on some issues, especially regarding virtues. As a matter of fact, although the fact that Nasafi was a muhaddith as well as a commentator gave the impression that he would select and use the

hadiths more meticulously, it has been observed that he did not behave differently from other commentators and used weak hadiths and fabricated news about the virtues of the suras. In this respect, it is seen that Nasefi reflects the general attitude of commentators in his work. It is possible to see that a scholar who is knowledgeable in many fields resorts to weak hadiths, especially regarding virtues, shows a moderate approach to the status of these hadiths, and accepts that weak hadiths are suitable for narration and can be acted upon.

**Key Words:** Hadith, Omar an-Nasafi, et-Teysir, weak hadith, surah al-fatiha,

### **Ömer En-Neseff'nin Et-Teysir Fi't-Tefsir'inde Sûrelerin Faziletine Dâir Zayıf Hadisleri Kullanması (Fâtiha Sûresi Özelinde)**

**Öz:** Zayıf hadislerle amel hususu tarih boyunca tartışılan bir konu olmuştur. Bu konuda âlimler farklı görüşler benimsemişlerdir. Zayıf hadislerle mutlak surette amel edilmemesi gerektiğini savunan âlimler olduğu gibi, bazı şartlar muvacehesinde amel edilmesinde sakınca olmadığını savunan âlimler de mevcuttur. Yahya b. Maîn (v.233), Müslim (v.261) ve modern dönemde Subhi Salih gibi ulema zayıf hadisle amel edilmeyeceği görüşünü benimserken, İmam Şafî (v.204), İmam Ahmed (v.241) ve Ebû Dâvud (v.275) ise bir konuda sahih hadis bulunmadığı takdirde zayıf hadisle amel edilmesi gerektiği görüşünü tercih etmektedirler. Bu iki grup haricinde, İbn Hacer (v.852) gibi orta yolu benimseyen ve bazı şartlar çerçevesinde zayıf hadisle amel edilmesi gerektiği vurgusunu yapan âlimler de bulunmaktadır.

Zayıf hadisle amel etme meselesinde görüş beyan eden yaklaşımların genellikle konuların ahkâm veya faziletler olmasına göre farklılık arz ettiği görülmektedir. Bazı âlimler ister ahkâm konusu olsun ister olmasın zayıf hadisle amel etmeyi caiz olarak görmezken; bazılarının ise belli şartlar dâhilinde faziletler hatta gerektiğinde ahkâm konusunda dahi onlarla amel edilebileceği kanaatini taşıdıkları görülmektedir. Ulema genel itibariyle ahkâm konusunda zayıf hadisle amel edilmemesi kanaatine sahip olsa da bazıları ahkâm konusunda birtakım şartlar taşıması durumunda amel edilmesinde sakınca olmadığını belirtmişlerdir. Fezâile dair zayıf hadislerle amel birçok âlim tarafından dile getirilen bir konu olmuştur. İlk dönemlerden itibaren pek çok hadisçinin fazilet konusunda hadis rivayetine mütesâhil bir tavır takındıkları görülmektedir. Bu durum zayıf hadislerle amel düşüncesinin o zamandan beri var olduğunu göstermektedir.

Hanefi mezhebine müntesip olan ulema genel itibariyle zayıf hadisler ile istidlalde bulunmuşlardır. Rey ve kıyasa önem veren Hanefî âlimler bazı durumlarda zayıf hadisi rey ve kıyasa tercih ettikleri görülmektedir. Bu durum daha çok taabbudi konular ile ilgili hükümleri hadislerden çıkarma zorunluluğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca amellerin fazileti hususunda insanları iyiliğe teşvik edip kötü durumlardan sakındırmak maksadıyla zayıf hadisleri kullanmaları da söz konusudur. Bazı durumlarda ise ihtiyata uygun olan hadislerin kullanımı Hanefi ulema arasında yaygın olan bir durum olarak göze çarpmaktadır. Bu ve bunlara benzer sebeplerden ötürü zayıf hadis kullanımını Hanefî ulemâ arasında görmek mümkündür.

Zayıf hadisle amel meselesini sadece Hanefi ulema ile sınırlandırmak doğru olmaz. Sünni hadis usulüne dair kaynaklarda zayıf hadisle amel meselesi çokça tartışılmıştır. Hadisçiler bu hadisleri ahkâm ve faziletler olmak üzere iki ana başlık altında irdelemişlerdir. Akaid ve ahkâma dair konularda olmamak şartıyla zayıf hadislerin rivayetinde problem görmemişlerdir; mev'iza, amellerin fazileti ve kıssalar gibi konularda, tefsir ve megaziye ait hususlarda hadis rivayet ettiklerinde daha mütesâhil davrandıklarını söylemek mümkündür. Zayıf hadis rivayeti ve zayıf hadisle amel edilmesi, bazı ulemanın zayıf hadisleri kıyasa tercih etmeleri o rivayetin Hz. Peygamber'e nispet edilmesi dolayısıyladır.

Müfessirler kaleme aldıkları tefsirlerinde genel olarak zayıf hadislere, uydurma haberlere ve israiliyata oldukça fazla yer vermektedir. Özellikle rivayet tefsiri sahibi müfessirlerin sıhhat

değerlendirmesi yapmaksızın surelerin fazileti hakkında buldukları her malzemeyi kullandıkları görülmektedir. Muhaddisler de özellikle *fedâilu'l-kur'an*, *fedâilu's-suver*, *fedâilu'l-âyât* gibi konularda sahih rivayetlerin yanı sıra zayıf hadislere oldukça fazla başvurdukları görülmektedir.

Bu minvalde Neseff'nin *et-Teysîr fi't-tefsîr* adındaki eserinde sûrelerin faziletine dair kullandığı hadisler incelendiği takdirde zayıf hadislere oldukça fazla yer verdiği görülecektir. Zayıf hadislerle amel edilmez görüşünü benimseyen ulemanın yanı sıra bazı konularda zayıf hadislerle özellikle faziletler hususunda amel etmekte bir sakınca olmadığı kanaatinde olan Neseff gibi âlimlerin de söz konusu olması önemi haizdir. Nitekim Neseff'nin müfessir özelliğinin yanı sıra muhaddis olması, hadisleri daha titiz bir şekilde seçip kullanacağı intibası uyandırır da kendisinin diğer müfessirlerden farklı davranmadığı, zayıf hadisleri ve uydurma haberleri surelerin fazileti hususunda kullandığı gözlemlenmiştir. Bu bakımdan Neseff'nin müfessirlerin genel tavrını eserine yansıttığı görülmektedir. Pek çok alana vakıf olan bir âlimin özellikle faziletler hususunda zayıf hadislere başvurması, bu hadislerin konumu hakkında ılımlı bir yaklaşım sergilediği, zayıf hadislerin rivayete elverişli olduğunu ve amel edilebilir olduklarını kabul ettiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadîs, Zayıf hadis, Fatiha Suresi, Ömer en-Neseff, et-Teysîr

### Giriş

Bu çalışmamızda Neseff'nin<sup>1</sup> *et-Teysîr fi't-tefsîr* isimli eserinde surelerin faziletine dair Fatiha Suresi özelinde kullanmış olduğu hadisler inceleme konusu edilecektir. Bu hadisler içerisinde zayıf hadis ve uydurma haberlerin olup olmadığı irdelenip, zayıf hadisle amel edilip edilmeyeceği hususunda ulemanın ne düşündüğü incelenecektir. Akabinde Neseff'nin mezkûr eserinde zayıf hadis kullanıp kullanmadığına değinilecektir. Neseff'nin zayıf hadisle amel konusuna bakışının nasıl olduğu hususunu açıklığa kavuşturmak önemli konulardan biridir. Kendisi de diğer müfessirler gibi zayıf hadisleri ve uydurma haberlere ne derece başvurduğunu tespitten sonra bu minvaldeki görüşlerini öğrenmek önemli olacaktır.

Muhaddisler, akaid ve ahkâm gibi konularda sahih ve hasen dışındaki hadisleri delil olarak kabul etmemelerine rağmen fazilet konularında bazı şartlar dahilinde zayıf hadislere yer verdiği bilinmektedir. Muhaddislerin aksine İslam hukukçularının bazı fıkhi durumlarda zayıf hadisi delil olarak kullandıkları vakidir.<sup>2</sup> İslam hukukçularının yanı sıra müfessirler de eserlerinde zayıf hadislere yer vermektedir. Özellikle bazı fıkhi konular başta olmak üzere surelerin fazileti, terğîb, terhîb vd. konularda bunların örneklerine rastlamak mümkündür. Zayıf hadislerin yanı sıra eserlerinde mevzu' hadislere yer veren müfessirler söz konusudur. Bilhassa İbn Ka'b'a nispet edilen surelerin faziletine dair hadislerin çoğunluğunun uydurma olduğu bilinmektedir. Sa'lebî (v.427), Vâhidî (v.468), Zemahşerî (v.538), Beydavî (v.685), Şevkânî (v.1250) gibi müfessirler bu tür uydurma hadisleri eserlerinde çokça zikretmişlerdir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Tarihi Neseff'nin günümüze ulaşan en hacimli eseri et-Teysîr fi't-tefsîr adlı kitabıdır. Eserinde bin üç yüzden fazla hadis kullandığı görülen müfessirin, muhaddis yönünün de ön planda olduğu ifade edilebilir. Neseff genel olarak hafız, imam, fakih, muhaddis, edîb ve nahivci gibi pek çok sıfatla anılmaktadır. Her ne kadar hadis ilmine dair eserleri günümüze kadar gelmemiş olsa da diğer eserlerinde hadis metinleri başta olmak üzere hadis usulüne dair bilgiler vermesi hadisçi özelliğini bizlere göstermesi açısından mühimdir. Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esmâ'î'l-Kutub ve'l-Funûn* (Beyrut: Dâru İhyâ'î-Turâsî'l-Arabî, 1941), c. 1, s. 519.; Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseff el-Hanefî Ömer en-Neseff, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, thk. Ömer Faruk Korkmaz (İstanbul/Beyrut: Dârü'l-Lübâb, 2019); Ebu'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım İbn Kutlûboğa, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr-Ramazan Yusuf (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1992), c. 2, s. 29.; Sem'ânî, Neseff hakkında övgü dolu sözler sarfetse de bazı zayıf yönlerine de değinmektedir. Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî, *el-Muntehab min Mu'cemi Şuyûh*, thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkadir (Riyad, 1996), c. 2, s.1179-1181.; Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, thk. Münire Naci Salim (Bağdad, 1975), c. 1, s. 527-528.

<sup>2</sup> Kadir Gürlü, "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî bi'l-kabûl", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 5.

<sup>3</sup> Mahmûd Tahhân, *Teysîru Mustalahî'l-Hadîs* (Kuveyt: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 70-71.; İbnü's-Salâh, eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: İfav, 2019), 98.

Surelerin faziletine dair literatüre baktığımız zaman öncelikle Buhârî (v.256), Tirmizî (v.279), Dârimî (v.255) meşhur eserlerinde ayrı bir kitap başlığı olarak ele almışlardır. Modern dönemde surelerin faziletine dair eser telif eden müellifler de söz konusudur. Modern dönemde ise Asma Afsaruddin<sup>4</sup>, Bayram Kanarya,<sup>5</sup> Ayşe Esra Şahyar,<sup>6</sup> Saffet Sancaklı, İsmail Karaçam, Yusuf Tavaslı, Selahattin Polat, Bekir Özüdoğru<sup>7</sup> gibi müellifler bu alanda eserler telif etmişlerdir.<sup>8</sup> Ebû Hafs Ömer en-Neseffî'nin de eserlerinde (*et-Teysîr* özelinde) özellikle surelerin fazileti hususunda zayıf hadislerle de başvurduğunu müşahade edilmektedir. Müfessir, fakih ve muhaddis gibi sıfatlar ile vasfedilen Neseffî'nin zayıf hadislerle yer vermesi iyi irdelenmesi gereken bir konudur. Onun belli şartlara bağlı kalıp kalmadığı tespitini yapamamakla beraber, muhaddislerin zayıf hadislerle karşı sergiledikleri tutumu benimsemediğini görmek mümkündür. Bu çalışmayı diğerlerinden ayıran yönüne bakılacak olursa, çok yönlü bir âlim olan Neseffî'nin zayıf hadis ve uydurma haberlere karşı tavrını ortaya koyma bakımından önem arz etmektedir. Nitekim akaid, fıkıh ve hadisçi özelliğiyle tefsirinde bu hadislerle yer vermesi irdelenmesi gereken bir konu olduğunu göstermektedir.

Zayıf hadislerle amel hususunda ulemanın genel görüşlerini zikrettikten sonra zayıf hadisle amel hûkmü üzerinde durulacak, akabinde diğer surelerin faziletine dair rivayet edilmiş hadislerden birkaç örnek zikredildikten sonra Fatiha Sûresi özelinde Neseffî'nin *et-Teysîr*'inde kullandığı hadislerin sıhhat değerlendirmesi yapılacaktır. Bu değerlendirme sonucu Neseffî mezkûr eserinde Fatiha Suresi fazileti hakkında zayıf hadis kullanıp kullanmadığı tespiti yapılacaktır. Neseffî'nin zayıf hadislerle surelerin fazileti hususunda amel etmesi kendi nezdinde bu hadisleri kullanmada bir sakıncanın olmadığını bir göstergesi olacaktır. Fatiha Sûresinin seçilmesindeki ana neden, bu sûrenin faziletine dair kullanılan hadislerin sayı bakımından diğer surelere nazaran sayı bakımından çok olmasından dolayıdır. Diğer surelerin faziletine dair ikişer üçer hadis söz konusuysen, Fatiha Sûresinde ise dokuz tane hadis bu suresinin faziletine dair zikredilmiştir.

### 1. Zayıf Hadisle Amel Meselesi

Bu kısımda zayıf hadisle amel konusunda âlimlerin görüşleri ve zayıf hadisle amel etmenin hûkmü üzerinde durulacaktır. Zayıf hadisle amel meselesi ulema tarafından tarih boyunca tartışılan konulardan biri olmuştur. Zayıf hadisle amel noktasında farklı görüşler ileri sürülmüş, bu görüşleri şu üç başlık altında sınıflandırmak mümkündür.<sup>9</sup> Birincisi, zayıf hadislerle asla amel edilmez diyenler.<sup>10</sup> İkincisi, zayıf hadisle her konuda amel edilebilir diyenler.<sup>11</sup> Üçüncüsü ise sadece amellerin faziletleri konusunda bazı özel şartlar yerine getirildiği takdirde amel olunur diyenlerdir.<sup>12</sup>

<sup>4</sup> Asma Afsaruddin, "The Fadail al Qur'ân Genre and Its Socio-Political Significance", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 95-106.

<sup>5</sup> Bayram Kanarya, *Sure ve Ayetlerin Faziletleri -Hadis İlimi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Fecr, 2021); Bayram Kanarya, "Fâtiha Sûresi'nin Fazileti ile İlgili Rivayetlerin İsnâd Analizi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2016), 15-37.

<sup>6</sup> Ayşe Esra Şahyar, "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hadis Tedkikleri Dergisi*, (2003), 31-49.

<sup>7</sup> Özüdoğru, Bekir, *Hadis Anlam ve Amel*, Marmara Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, İstanbul, 2021.

<sup>8</sup> Zikredilen müelliflerin teliflerine bakıldığında gerek zayıf hadisle amel konusunda gerekse faziletler hususunda çalışmaları göze çarpmaktadır.

<sup>9</sup> Şeref Kudât, *Yeni Bir Yöntemle Hadis İlimleri ve Usûlü*, çev. Halil İbrahim Doğan (İstanbul: Ensar Yay., 2020), 197.

<sup>10</sup> Hiçbir zayıf hadisle amel edilmez diyenler arasında: Yahya b. Main, Ebu Şame, Ebu Bekr b. el-Arabî, İbn Hazm vd. bkz: Sancaklı, Saffet *Sünneti Doğru Anlamak* (İstanbul: Rağbet, 2017), 292.

<sup>11</sup> Tüm konularda zayıf hadisle amel edilebilir diyenler arasında: Ahmed b. Hanbel, Ebu Davud es-Sicistani vd. bkz: Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, 294.

<sup>12</sup> Suyûtî, İmam Suyûtî, sıralanan son iki şartın İbn Abdisselam ile talebesi olan İbn Dakîk'e ait olduğunu ifade etmiştir. Celaleddîn Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Fâryâbî (Daru Tîbe, ts.), 2/1/351.; Üçüncü görüş hususunda İbn Hacer'in ortaya koyduğu şartları şu şekilde sıralamak mümkündür: Yalancı birinin tek başına hadisi rivayet etmiş olması gibi bir zayıflık barındırmamalıdır. Kendisiyle amel edilen aslı ve umumî bir hükümün kapsamına girmelidir. Amel edilirken ilgili hadisin sabit olduğuna inanılmamalı, bilakis ihtiyaten kendisiyle amel edildiği şeklinde sıralamak mümkündür. Bkz: Şemseddîn es-Şehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürrer fî tercemeti Şeyhü'l-İslâm İbn Hacer*, thk. İbrahim Bâcis Abdülmeccid (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 1/c. 2, s. 954.

İbnü'l Mübarek (v.181), İbn Mehdî (v.198) ve İmam Ahmed'e (v.241)<sup>13</sup> nispet edilen görüşe göre ahkâm konusunda sahih hadis bulunmadığı takdirde zayıf hadisle amel olunur.<sup>14</sup> Bağdâdî (v.463),<sup>15</sup> terğîb-terhîb,<sup>16</sup> kıssa ve fazilet gibi ahkâm ve akaid dışındaki konularda mevzu' olmayan haberlerin, zayıf olduklarına işaret edilmeksizin rivayeti ancak güvenilir râvilerce nakledilmeleri şartıyla caiz olduğunu söylemiştir.<sup>17</sup> Nevevî (v.676), hadis ulemasının, fakihlerin ve başkalarının fazilet, terğîb ve terhîb gibi mevzularda zayıf hadislerle (mevzu' olmaması şartıyla) amel edilmesinin müstehab olduğunu;<sup>18</sup> ancak helal ve haram,<sup>19</sup> nikâh ve talak, alışveriş vb. ahkâm konularında ise yalnızca sahih ve hasen hadislerle<sup>20</sup> amel edilebileceğini ifade etmiştir.<sup>21</sup>

Yahyâ b. Maîn (v.233) ve Müslim (v.261),<sup>22</sup> gibi âlimlerce zayıf hadislerle hiçbir şekilde amel edilmeyeceği görüşü benimsenmiştir. Muasır isimlerden Subhi Salih ise fezâil<sup>23</sup> konusunda dahil amel edilmeyeceğini; çünkü zayıf hadislerin zan ifade ettiğini belirtmiştir. Amellerin fazileti hususunda zayıf hadisle amel hususunda ileri sürülen şartların yetersiz olduğunu ve fezâilin de dinin esaslarından olduğunu söylemiştir. "Amellerin faziletleri konusunda zayıf hadisle amel etmek caizdir" sözünü herkesin diline dolayıp söyleyegeldiklerini ifade eden Subhi Salih, bu ifadeyle hadis rivayetinde müsamahakâr bir tavır takındıkları ve kendilerince sahih olmayan bütün hadisleri bu gruba katarak böylece sabit bir esasa dayanmadan birçok prensibi dine ilave ededurdıklarını ifade etmektedir.<sup>24</sup> Subhi Salih, zayıf hadisle amel ile alakalı ileri sürülen şartlara rağmen zayıf hadisleri kabul edemediğini,<sup>25</sup> nitekim ahkâm ve fezâil konusunda yeterince sahih ve hasen hadisin var olduğunu, bu şartlar çerçevesinde zayıf hadislerin sabit olduğuna bir türlü inanmadığını söylemiştir. Hasılıkelam zayıf hadisler hakkında şüpheden beri olamadıklarını, dinde yakînî olmayan şeylerin bir değeri olmadığını da eklemiştir.<sup>26</sup>

Fezâili a'mal hususunda zayıf hadis rivayeti bir hükmün ispatı anlamına gelmez. Zayıf hadisle rivayeti kabul eden ulemadan bir kısmı, bu hadislerle ancak, muteber şer'î delillerle doğruluğu sabit

<sup>13</sup> Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî *es-Sünen* thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009), Mukaddime, 47.

<sup>14</sup> Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif Zebîdî, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim - Kamil Miras (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), c. 1, s. 307.

<sup>15</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmî'r-rivâye* (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 133-134.

<sup>16</sup> Terğîb ve Terhîb konusunda yazılan eserler ve ihtiva ettiği hasaisi hakkında bkz: Polat, Selahattin vd., *Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu* (İstanbul: İfav, 2011), 68-69.

<sup>17</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmî'r-rivâye*, 133.

<sup>18</sup> İbn Mulakkın, Muhaddis ve fukaha'dan bazı âlimler, terğîb/terhib ve faziletler konusunda rivayetin caiz olabilmesini tek bir şarta bağlamışlardır, o da rivayetin mevzu' olmaması şartıdır. Ahkâm, helal haram, alışveriş, nikâh, talak ve diğer konularda zayıf hadisle amelin doğru olmadığını, sahih ve hasen hadisle amel edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bkz. Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed eş-Şafî İbn Mulakkın, *el-Bedrü'l-Münîr fî Tahrîci'l-Ehâdîs ve'l-Âsâri'l-Vâkiati fî Şerhi'l-Kebîr*, thk. Mustafa Ebu'l-Gayt- Abdullah b. Süleyman- Yasir b. Kemal (Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004), c. 2, s.281. c.4, 204.

<sup>19</sup> İbn Mulakkın, Ahkâm konusunda sahih ve hasen dışında başka bir hadis çeşidiyle amel caiz değildir. Zayıfla amel ancak ahkâm ve akaid konuları dışında amellerin faziletleri, mev'izeler gibi konularda caiz olur. Bkz. Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed eş-Şafî İbn Mulakkın, *et-Tavdîhu li-Şerhi'l-Câmi's-Sahîh* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2008), c. 2, s.67.

<sup>20</sup> Zayıf addedilen hadislerin aynı derecede zayıf olmadığı herkesin malumudur. Bazı hadislerin zayıflığının şahid ve mütabaatla giderilerek hasen hadis seviyesine çıktığı görülmektedir. Muhammed Avvâme, *Hükmü'l-Ameli bi'l-Hadisi'd-Dâif* (Suud: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2017), 15.

<sup>21</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Fetâvâ'n-Nevevî* (Beyrut: y.y., 1417/1996), 266-267.

<sup>22</sup> Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *el-Câmi'u's-Sahîh* ed. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-'Arabî, 1991), Mukaddime, 6.

<sup>23</sup> Fezâil hususunda yazılan hadis eserleri hakkında bkz. Polat vd., *Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu*, 72-75.

<sup>24</sup> Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, 168-169.

<sup>25</sup> Kırbasoğlu, zayıf hadisler içerisinde hayli uydurma hadis de bulunmaktadır. Bu yüzden uydurma hadis, zayıf zannedilerek, tatbikat mevkiine konulabilmiştir. İbn Hacer gibi ulema, en azından teorik olarak bunun mutlak olmadığını ve zayıf hadisin kullanılmasının bazı şartlara bağlı olduğunu belirtmiştir ki isabetli bir karar olmuştur. Aslında en doğru olan da bu şartlar dâhilinde de olsa zayıf hadislerle ne fezail, ne de terğîb-terhib alanında, ne de ahkâm konularında başvurmaktır. M.Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto, 2019), 133-134.

<sup>26</sup> Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, 170.

olan sahih ameli işlemeye teşvik etme<sup>27</sup> veya şer'î delillerle kötülüğü sabit olan kötü amelleri de yasaklamayı kastetmişlerdir. Aksi halde zayıf hadis ile bir işin müspet yahut menfi olduğunu ispat etmeyi amaç edinmemişlerdir. Genel olarak insanların çoğunluğu ve buna bazı hadisçiler de dâhil olmak üzere zayıf hadisin bu şartlarda rivayetine cevaz verilmesi ile onunla bir amelin ispatı arasındaki farkı gözetmemişlerdir.<sup>28</sup>

Bu görüşlerden sonra şu çıkarımda bulunulabilir; zayıf hadisle amel edilmeyeceğini ifade edenlerin ortaya koyduğu görüş, zayıf bir görüştür. Mutlak anlamda zayıf hadisle amel edilebilirliğini caiz gören kişilerin görüşü de aynı minvalde değerlendirilmelidir. En mutedili ise belli şartlara bağlı olarak amel edilmesini ifade edenlerin görüşüdür.<sup>29</sup> Bu bilgilerden hareketle âlimlerin zayıf hadisle amel noktasında farklı görüşler serdettikleri müşahede edilmektedir. Zayıf hadisle amel edilmesinde sakınca olmadığını ve mübah olduğunu beyan eden âlimler olduğu gibi amel edilmemesi gerektiğini ifade edenler de söz konusudur. Zayıf hadisle amel hususunda her iki tarafın da kendilerince haklı yönleri söz konusudur. Bir tarafta fazilet konusu dahi olsa zayıf hadise başvurulmaması gerektiğini ifade edenler, diğer tarafta ise faziletler başta olmak üzere gerektiğinde fıkhî konularda dahi zayıf hadisle amel edilebilir görüşünü benimseyenlerin olduğu görülmektedir. Müfessirlerin genel tavrına bakıldığında ise özellikle faziletler noktasında sahih/zayıf ayrımı yapmaksızın her türlü malzemeyi kullandıkları bilinen bir durumdur. Bu bakımdan Neseffî'nin diğer müfessirlerden farklı bir yönü olup olmadığı tespiti için zikrettiği hadislerden hareketle çıkarımda bulunulacaktır.

## 2. *et-Teysîr'de Surelerin Faziletine Dair Hadisler*

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Neseffî'nin *et-Teysîr'de* yer verdiği surelerin faziletine dair hadislere örnekler verilip akabinde bu hadislere dair yapılan sıhhat değerlendirmeleri verilecektir. Aşağıda zikredilmiş olan örnekler karışık bir şekilde seçilmiştir.

1. Hz. Nebî (s.a.s) şöyle buyurmaktadır: “*Kur'an'ın zirvesi, Bakara Suresidir*”<sup>30</sup>

Neseffî'nin Bakara Suresinin faziletine dair zikrettiği bu hadis, Tirmizî, Dârimî, Taberânî gibi âlimler eserlerinde zikretmiştir. Bu hadis hakkında Tirmizî, *hadîsun garîbun* ifadelerini kullanmıştır. Tirmizî, bu hadîsin sadece Hakîm b. Cubeyr tarikiyle geleninin bilindiğini ifade etmiştir.<sup>31</sup>

2. Hz. Peygamber'den (s.a.s) şöyle nakledilmiştir: “*Âl-i İmran Suresini her kim okursa, tek tek her ayet için cehennem köprüsünde ona eman (güven) verilir*”<sup>32</sup>

Âl-i İmran Suresinin faziletine dair Neseffî'nin, eserinde zikrettiği bu hadis incelendiği vakit muteber kaynaklarda yer almayıp mevzuat eserlerinde yer edindiği müşahede edilmektedir. Sıhhat değerlendirmesi yapılmaksızın uydurma haberleri derleyen eserlerde yer alması, bu hadisin mevzu' olduğunu bizlere göstermektedir.

<sup>27</sup> Görmez, Terğîb ve terhîb noktasında nakledilen hadisleri iyi irdelemek lazım, bunlar insanları iyiliğe ve güzel işlere teşvik eden terğîb, kötülük ve çirkinlikten uzaklaştıran terhîb gayesiyle söylenmiştir. Bu amacı anlamadan hadislerin hüküm bildiren ahkâm hadisleri olarak algılanması pek çok hatayı da beraberinde getirmiştir. Bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto, 2020), 309-312.

<sup>28</sup> Taceddîn Subkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ* (Kahire: Daru'l-Hicr, 1413), c. 2, s. 16.; Yusuf Karadavi, *Sünneti Anlamada Yöntem* (İstanbul: Nida, 2009), 189.

<sup>29</sup> Leknevî, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abudhıy Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fadıla li'l-esileti'l-aşerati'l-kâmile* (Halep, 1964), 58.

<sup>30</sup> Ömer en-Neseffî, *Teysîr*, c. 1, s. 188.; Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ Tirmizî Ebû İsâ, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslam, 1998), Fezâilü'l-Kur'ân, 2.; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *es-Sünen*, ed. Huseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî (Suud: Dâru'l-Muğnî, 1412), 4/Fezâilü'l-Kur'ân, 13.; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî bin Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), c. 6, s. 163, no: 5864.

<sup>31</sup> Bkz: Tirmizî, Fezailü'l-Kur'an, 2.

<sup>32</sup> Ömer en-Neseffî, *Teysîr*, c. 4, s. 410.; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, ed. 'Abdurrahmân Muhammed 'Osmân (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), c. 1, s. 239.

3. Ubey b. Ka'b Allah Rasûlünden şu şekilde nakletmiştir: *"Nisa Suresini kim okursa, mirasına varis kişilere sadaka vermiş, bir köleyi alıp özgürleştirmiş gibi sevap alır; Allah onu şirkten beri tutar. Allah'ın dilemesiyle, affettiği kullardan olur."*<sup>33</sup>

Nisa Suresinin fazileti hususunda naklettiği bu hadisin, mevzu haberleri toplayan eserlerde yer aldığı görülmektedir. Neseff'nin *et-Teysir*'ini tahkik eden Mahir Edib Habbuş, hadisin isnadının gerçekten zayıf olduğunu, Selam b. Salîm el-Medâinî'nin metruk, Hârûn b. Kesîr'in ise meçhul olduğunu belirtmektedir.<sup>34</sup>

4. Ubey b. Ka'b'ın Hz. Rasûl'den rivayet ettiğine göre: *"Kim Rahman Suresini okursa, Allah onun zaaflarına merhamet eder ve o kimse Allah'ın ona vermiş olduğu bütün nimetin şükrünü yerine getirmiş olur."*<sup>35</sup>

Rahman Suresinin fazileti hakkında Neseff'nin naklettiği bu hadisi yapılan araştırma sonucu hadis kaynaklarında bulamadığımız gibi mevzuât eserlerinde de bulamadık. Vâhidî'nin tefsirinde yer alan bu hadisin sıhhati hususunda bir malumata rastlanılmadı.<sup>36</sup>

5. Ubey b. Ka'b'ın Allah Rasûlünden rivayet ettiğine göre: *"Kim Felak ve Nas surelerini okursa, Cenab-ı Hakk'ın rasullerine ve nebilerine indirdiği bütün kitapları okumuş gibi kendisine sevap verilir."*<sup>37</sup>

Felak ve Nas surelerinin faziletine dair aşağıda zikredilen hadis için Münâvi, mevzu olduğu hükmünü verir. Sa'lebî, İbn Merdeveyh ve Vâhidî'nin eserlerinde Ubey b. Ka'b isnadıyla zikredilen bu hadisin tüm tariklerinin mevzu olduğunu nakleder.<sup>38</sup>

6. Ukbe b.Âmir'in Hz. Peygamber'den naklettiğine göre: *"Bana benzerleri indirilmemiş olan iki sûre (Felak-Nas) nazil oldu: Sen Allah'a bunlardan daha sevimli ve hoşnut edici iki sûre okuyamazsın."*<sup>39</sup>

Zikredilen bu hadise Müslim'in *Sahîh'inde* rastlamaktayız. Müslim şarihi Nevevî bu hadisin sıhhati hususunda sahih ibaresini kullanmaktadır. Muavizeteyn hususunda bu şekilde zikredilen hadislerin çoğunun sahih olduğu bilgisini vermektedir.<sup>40</sup>

7. Ubey b. Ka'b, Hz. Peygamber'den şöyle nakletmiştir: *"Maide Suresini okuyana, şuan dünyada nefes alan her bir Yahudi ve Hıristiyan sayısı kadar on iyilik verilir, on tane kötülük ondan silinir ve onun on derecesi yükseltilir."*<sup>41</sup>

Neseff'nin aşağıda zikrettiği hadis uydurma hadisleri cem eden İbnü'l-Cevzî'nin *Mevzuât* adlı eserinde yer almaktadır. Muteber kaynaklarda rastlayamadığımız bu hadisin, mevzu haberleri toplayan eserlerde yer alması onun uydurma haber olduğunu göstermektedir.

8. Ubey b. Ka'b, Hz. Rasûl'den şöyle nakletti: *"Yunus Suresini her kim okursa ona Yunus'u yalanlayan, onu tasdik eden ve Firavun ile birlikte boğulanların sayısı kadar on sevap verilir."*<sup>42</sup>

Zikredilen bu hadis hakkında yapılan incelemeler sonucu gerek metin gerekse isnadı hususunda herhangi bir yorum ve değerlendirmeye rastlamadık.

<sup>33</sup> Ömer en-Neseff, *Teysir*, c. 4, s. 416.; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbüri el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, ed. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), c. 2, s. 3.; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, c. 1, s. 239.

<sup>34</sup> Ömer en-Neseff, *Teysir*, c. 4, s. 416.

<sup>35</sup> Ömer en-Neseff, *Teysir*, c. 14, s. 175.; Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, c. 4, s. 217.; Yahyâ b. el-Huseyn b. İsmail el-Curcânî Yahyâ b. el-Huseyn eş-Şecerî, *Tertîbu'l-'Emâli'l-Hamîsiyye*, ed. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), c. 2, s. 126.

<sup>36</sup> Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, c. 4, s. 217.

<sup>37</sup> Ömer en-Neseff, *Teysir*, c. 15, s. 543.; Yahyâ b. el-Huseyn eş-Şecerî, *Tertîbu'l-'Emâli'l-Hamîsiyye*, c. 1, s. 128.; Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, c. 4, s. 572.

<sup>38</sup> Zeynuddîn Muhammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-'Ârifîn el-Haddâdî el-Munâvî, *el-Fethu's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdîsi'l-Kâdî el-Beydâvî*, thk. Aḥmed Muctebâ (Riyad: Dâru'l-Âşîme, ts.), c. 3, s. 1142.

<sup>39</sup> Ömer en-Neseff, *Teysir*, c. 15, s. 553.; Muslim, *Salatü'l-Misâfirîn*, 814.

<sup>40</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâşî'l-'Arabî, 1392/1972), c. 6, s. 96.

<sup>41</sup> Ömer en-Neseff, *Teysir*, c. 5, s. 284.; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, s. 239.

<sup>42</sup> Ömer en-Neseff, *Teysir*, c. 8, s. 7.; Yahyâ b. el-Huseyn eş-Şecerî, *Tertîbu'l-'Emâli'l-Hamîsiyye*, c. 2, s. 123-130.



Neseff'nin surelerin faziletine dair zikrettiği hadisler incelendiğinde genel itibariyle zayıf hadislerden oluştuğu içlerinde sahih ve hasen denebilecek az sayıda hadislerin de bulunduğu görülmektedir. Fakat müfessirlerin genelinde olduğu gibi Neseff de eserinde surelerin fazileti hakkında zayıf hadisleri daha çok kullandığı müşahede edilmektedir.

### 3. Neseff'nin Fatiha Suresinin Faziletine Dair Zikrettiği Hadisler

Burada Neseff'nin Fatiha Suresinin fazileti hususunda naklettiği hadisler, hadislerin tahriri ve sıhhat değerlendirilmeleri üzerinde durulacaktır. Eserinde Fatiha Suresinin faziletine dair zikrettiği hadisleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

1. Ebû Hüreyre'den haber verildiğine göre Hz. Rasûl'ün *"Allâh teâlâ şöyle buyurdu"* dediği nakledilmiştir: 'Namazı kendim ve kulumun arasında iki kısma ayırdım.<sup>43</sup> Kul, *'hamd, rabbü'l-alemîn olan Allah'a mahsustur'* dediğinde Allah 'Kulum hamd etti bana' der. Kul, *'O Allah ki rahman ve rahîm'dir'* dediğinde Allah 'Kulum beni methetti' der. Kul *'O Allah ki hesap gününün malikidir'* dediğinde Allah 'Kulum benim şanıma övdü' der. Kul *'Ey rabbim sadece sana kulluk eder ve sadece senden yardım isteriz'* dediğinde Allah 'Bu benle kulum arasında iki kısımdır' der. Kul, *'Bizi dosdoğru yola ilet- nimet verdiğin kimselerin yoluna. Gazaba uğramış ve dalalete uğramış kimselerin yoluna değil'* dediğinde, Allah 'Bu kulum içindir ve kulum ne dilerse o ona verilecektir" der.<sup>44</sup>

Tirmizî, bu hadisin hasen olduğunu ifade etmiştir. Şu'be-İsmâil b. Ca'fer- Alâ b. Abdirrahman-Babası-Ebû Hüreyre-Peygamber'den (s.a.s) bu hadise benzer hadis naklettiler. İbn Cureyc-Mâlik b. Enes-Alâ b. Abdirrahman- Ebu's-Salt, Mevlâ Hişâm b. Zühre- Ebu Hüreyre- Hz. Rasûl'den (s.a.s) bu hadise benzer hadis naklettiler.<sup>45</sup> Mübârekfûrî, Tirmizî şerhinde bu hadis hakkında hasen-garîb ifadelerini kullanmaktadır.<sup>46</sup> Şuayb Arnavud, İbn Mâce'nin *Sünen* tahkikinde bu hadisin isnadı hakkında *isnadı sahih*'tir ifadesini kullanmaktadır.<sup>47</sup> Sahih ve hasen tabirlerini kullananların aksine *senedi zayıf*'tir ifadesini kullanan âlimler de vardır. Onlardan biri Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'inin muhakkiki Sa'd b. Abdullah b. Abdilaziz'dir. Saîd b. Mansûr'un eserinde hadisi şu senedle zikrettiği görülmektedir: Saîd-Abdullah b. Ca'fer b. Alâ b. Abdirrahmân b. Ya'kub-Babası- Ebû Hüreyre-Hz.Peygamber.<sup>48</sup> Dârekutnî'nin, *Sünen*'inde bu hadisin başka bir tariki söz konudur. Ebû Bekir el-Azrak Yûsuf b. Ya'kûb b. İshâk b. Buhlûl- Dedesinden- Babasından- İbn Sem'ân- Alâ b. Abdirrahmân- Babasından- Ebû Hüreyre- Hz. Peygamber'den şeklindeki senet zincirindeki İbn Sem'ân'ın, Abdullah İbn Ziyâd İbn Sem'ân olduğu ve *metrûku'l-hadîs* olarak cerh-tadil eserlerinde yer aldığı bilgisini vermektedir. Bu hadisi güvenilir kimseler Alâ b. Abdirrahman'dan naklettiler. Mâlik b. Enes, İbn Cureyc, Ravh b. Kâsım, İbn Uyeyne, İbn Aclân, Hasan b. Hurr, Ebû Uveys gibi muhaddisler isnadı farklı

<sup>43</sup> Neseff'nin eserinde en çok başvurmuş olduğu alimlerden olan Kuşeyri'den Fatiha suresine dair hadislerden sadece bu hadis zikredilmektedir. 'Abdülkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (b.y.: el-Hey'etu'l-Mişriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 2000), c. 1, s. 43.; Aynı hadis Maturidi'de de zikredildiği görülmektedir. Bu hadis dışında benzer başka bir hadise rastlanılamamıştır.Bkz: Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkanî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Fadil Aydoğan (İstanbul: Ensar Yay., 2017), c. 1, s. 30.

<sup>44</sup> Ömer en-Neseff, *Teyzir*, c. 1, s. 73.; Muslim, Salat, 395.; Süleymân b. Es'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvud, *es-Sünen* thk. Şuayb Arnavud (Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009), Salat, 135.; Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ Tirmizî Ebû İsa, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslam, 1998), Tefsir, 2.; Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebetu'l-Maţbû'âti'l-İslâmiyye, 1406), İftitah, 23.; Ebû Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavud (y.y: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009), a.yer Edeb, 52.

<sup>45</sup> Tirmizî, Tefsir, 2.

<sup>46</sup> Muhammed Abdurrahman el-Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi şerhi câmi'it'-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1990), c. 8, s. 233.

<sup>47</sup> İbn Mâce, Edeb, 52.

<sup>48</sup> Saîd b. Mansûr, *Sünen*, thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdilaziz (Riyad: Dâru'l-Usaymî, 1414), c. 2, s. 506.

fakat metni aynı olacak şekilde nakletmişlerdir. Onların zikrettiği hadis İbn Sem'ân'ın naklettiğinden daha doğrudur.<sup>49</sup>

2. Ebû Meysere diyor ki: Allah Rasulü (s.a.s) تنها yerlere gidince birinin O'na "Ey Muhammed" diye seslendiğini duyuyordu. Sesi duyunca da koşmaya başlıyordu. Varaka b. Nevfel O'na: Sözü duyduğunda sana ne dediğini duyuncaya kadar bekle" dedi. Ne zaman ki تنها yere varınca 'Ya Muhammed' sesini işitti. Hz. Peygamber: 'Buyur' dedi. Şahitlik ederim ki Allah dışında başka bir ilah yoktur; Muhammed Allah'ın kulu ve rasûlüdür, de', dedi! Sonra dedi ki: "Hamd, rabbü'l-alemîn Allah içindir, O, rahman (dünyada tüm insanlara karşı) ve rahimdir (ahirette sadece müminlere karşı), din gününün malikidir" de ta ki Fatiha Suresini bitirene kadar.<sup>50</sup>

Vâhidî, yukarıda zikredilen rivayetin Hz. Alî'ye ait olduğunu ifade etmiştir.<sup>51</sup> İbn Hacer, hadisin mürsel, ricâlinin ise güvenilir yani sika olduğunu ifade etmiştir. Bu durumun Hira Mağarası olayından sonra belki de fetretü'l-vahy döneminden sonra gerçekleştiği ihtimal dâhilindedir. Allah daha iyi bilir.<sup>52</sup>

3. Hz. Rasûl (s.a.s) Ubey b. Ka'b'a seslendi: "Allah'ın Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da bir benzerini indirmedeği sureyi öğrenmeden mescid'den çıkmanı istemiyorum" dedi. Ubey dedi ki: Bunu duyunca onu öğrenmek için adımlarımı yavaşlattım: "Ya Rasulallah, vadettiğin sureyi bana öğret" dedim. Rasulallah: *Namaz kılmaya başlayınca neyi okuyorsun?* buyurdu. Ben de: *Elhamdülillahirabbilalemîn...*" diye başlayıp Fatiha'yı bitirene kadar okudum. Fatiha'yı bitirince Rasulallah: "İşte bu o sure, seb'ü'l-mesâni ve bana verilen azîm Kur'an'dır."<sup>53</sup>

Bu hadisin sıhhati hususunda İbn Kesîr, hadiste geçen Ebû Saîd'in Ebû Saîd el-Muallâ olmadığını belirtmiştir nitekim İbn Muallâ sahâbi ve ensardan iken burada geçen kişi tabîinden ve Huzâa'nın mevasıdır. Bu hadis muttasıl sahihtir. Zahiren bakıldığında Ebu Saîd bu hadisi Ubey b. Ka'b'dan işitmemiş ise munkatî'dir. Şayet işitmişse Müslim'in şartlarına uygundur. Allahu a'lem.<sup>54</sup> Hâkim'e göre bu hadis Müslim'in ortaya koyduğu şartlara göre sahihtir.<sup>55</sup>

4. Hz. Peygamber (s.a.s): "Fatiha Suresinde 70 şifa vardır" buyurdu.<sup>56</sup>

Hadisin kaynağına ulaşılamadı, Fatiha Suresinin şifa verdiğine dair rivayetler mevcutken, bu lafızla herhangi bir tarik bulunamadı. Bu sebeple hadisin dair sıhhatine dair herhangi bir değerlendirme tespit edilememiştir.

5. Ebu Saîd el-Hudrî: Nebi (s.a.s)'in: "Fatihâtü'l-kitab her zehrin şifasıdır"<sup>57</sup> bir rivayette de: "Ölüm hariç tüm dertlere şifadır" dediğini nakletti.<sup>58</sup>

Dârimî muhakkiki Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, *ölüm haricinde tüm dertlere şifadır* hadisi için isnadındaki ravilerin güvenilir fakat hadisin mürsel olduğunu ifade etmiştir.<sup>59</sup> Beyhâkî'de geçen

<sup>49</sup> Dârekutnî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sunen* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1424), c. 2, s. 85.

<sup>50</sup> Ömer en-Neseî, *Teyisîr*, c. 1, s. 74.; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Küfî İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Muhammed Avâme (Beyrut: Dâru'l-Kible, 2006), c. 20, s. 233.; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, ed. Dr. Abdulalî Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), c. 14, s. 292, no: 37710.

<sup>51</sup> Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, thk. 'İşâm b. 'Abdilmuhsin el-Ĥumeydân (b.y.: y.y., 1412), s. 19.

<sup>52</sup> İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *el-Ucâb fî Beyâni'l-Esbâb*, ed. 'Abdülhakîm Muhammed el-Enîs (b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, ts.), c. 1, s. 224.

<sup>53</sup> Ömer en-Neseî, *Teyisîr*, c. 1, s. 83.; Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih* (Dimeşk: Dâru Tavku'n-Necât, 1422), Tefsir, 1.; Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs el-Arabî, 1406), Salat, 37.; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbü'rî Hâkim, *el-Müstedrek âle's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411), c. 1, s. 744.

<sup>54</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), c. 1, s. 104.

<sup>55</sup> Hâkim, *Müstedrek*, c. 1, s. 744.

<sup>56</sup> Ömer en-Neseî, *Teyisîr*, c. 1, s. 86.

<sup>57</sup> Ömer en-Neseî, *Teyisîr*, c. 1, s. 86.; Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, c. 4, s. 42, no: 2153.; Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdîsi'z-Za'ife ve'l-Mevzû'a ve Eseru'he's-Seyyî'ü fi'l-Ümme* (Riyad: Daru'l-Meârif, 1992), c. 9, s. 341.

<sup>58</sup> Ömer en-Neseî, *Teyisîr*, c. 1, s. 86.; Dârimî, 4/Fezâilü'l-Kur'ân, 12.

<sup>59</sup> Dârimî, Fezâilü'l-Kur'ân, 12.

hadiste ise *ölüm hariç* cümlesi mevcut değildir. Beyhakî, hadisin munkatı olduğunu belirttiikten sonra bir önceki hadisin şahidi olduğunu ifade etmiştir.<sup>60</sup>

6. Hz. Peygamber'in (s.a.s), eli kesilmiş birine Fatiha okuduğu ve elinin iyileştiğine dair zikredilen bir hadisin olduğu ve bu hadisin meşhur olduğuna dair bilgi vermektedir.<sup>61</sup>

Bu hadisin sıhhat değerlendirmesine dair herhangi bir bilgiye rastlanılmadı. Mevzuat eserlerinde de yaptığımız tarama sonucunda bir bilgiye ulaşılamadı.

7. Sahabeden bir grubun bir delinin üzerine Fatiha Suresini okuduktan sonra o kişinin iyileşmesine dair bir hadisi rivayet edilmekte ve o hasta olan kişinin kavmi, sureyi okuyan şahsa çok sayıda koyun hediye ettiği bilinmektedir.<sup>62</sup>

Ubeydullah b. Muâz, Babasından, o da Şu'be'den, Şu'be de Abdullah b. Ebî's-Sefer'den, İbn Ebî's-Sefer de Şa'bî'den, Şa'bi de Hârice b. es-Salt'tan, Harice b. es-Salt'ın da amcasından naklettiğine göre, hasta bir kişiye Fatiha Suresinin okunduğu, okunan kişinin şifa bulduğu, bunun karşılığında hasta yakınlarının iyileşmeye sebep olan kişiye hediyeler verdiği, bu durum Allah Rasulüne haber verildiğinde: *"-Ye, ömrüme and olsun ki, kimileri bâtil bir rukye ile yerken, sen hak olan bir rukye ile yedin."* buyurmuştur.<sup>63</sup>

İbn Ebî Hâtim bu hadisin Şu'be tarafından Abdullah b. Ebî's-Sefer- Şa'bî, Hârice b. Salt- Amcası- Enes isnadıyla rivayet edildiğini aynı şekilde İsmâil b. Mucâlid'in Şa'bî- Câbir b. Abdillah-Peygamber'den aynı metinle naklettiğini belirtmiştir. Ebû Zur'a, İbn Ebî's-Sefer'in ve Zekeriyâ'nın hadisinin en sahih olan olduğunu ifade etmiştir. Ebû Zur'a'ya Harice'den nakledilen hadis için de en sahih olarak isimlendirilir mi şeklinde sorulduğunda, hayır cevabını vermiştir.<sup>64</sup>

8. Hz. Peygamber (s.a.s): *"Şayet Fatiha sûresi, Tevrâta olsaydı, Mûsâ Aleyhisselâm'ın kavmi Yahûdileşmezdi; şayet İncil'de olmuş olsaydı, İsâ Aleyhisselâm'ın kavmi Hıristiyanlaşmazdı; eğer Zebur'da olmuş olsaydı, Davud Aleyhisselâm'ın kavmi mesh olmazdı. Şayet bir Müslüman, Fatiha sûresini okursa, Cenâb-ı Allah, ona Kur'ân-ı Kerim'in tamamını okumuş, kadın ve erkek bütün müminlere tasaddukta bulunmuş gibi sevap verir"*<sup>65</sup>buyurdu.

Yaptığımız araştırma sonucu bu hadise Neseî'nin mezkûr eserinde ve İsmail Hakkî'nın telifi olan *Rûhu'l-Beyân* adlı eserinde ulaşılabildi. Sıhhati konusunda ise bir malumat elde edilemedi.

Fatiha özelinde nakledilen hadisler içerisinde ikinci ve beşinci hadis mürsel olarak nitelendirilmiştir. Beşinci hadisin ikinci kısmı hakkında munkatı' olduğuna dair bilgi verilmektedir. Birinci ve yedinci hadis hasen olarak vafedilmiştir. Üçüncü hadisin ise sahih olduğu ifade edilmiştir. Üç hadisin ise kaynağına ulaşılamadığından sıhhat değerlendirmesi hakkında bilgi elde edilememiştir. Bu bilgilerden hareketle Neseî'nin Fatiha Suresi özelinde zayıf hadislerle yer verdiği görülmektedir. Surelerin faziletleri konusunda zayıf hadislerle amel etmede bir sakınca görmediğini, kullandığı hadislerden hareketle gözlemlenmektedir.

<sup>60</sup> Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, c. 4, s. 43.

<sup>61</sup> Ömer en-Neseî, *Teysîr*, c. 1, s. 86.

<sup>62</sup> Ömer en-Neseî, *Teysîr*, c. 1, s. 87.

<sup>63</sup> Ebû Dâvud, *Buyû'*, 38. Tıb, 19.; Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, ed. Şuayb Arnavud (y.y. Müessesetü'r-Risâle, 1999), c. 36, s. 155, no: 21835; 156, no: 21836.; Ebû Dâvud Suleymân b. Dâvud el-Basrî et-Tayâlisî, *el-Musned*, ed. Muhammed b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1419), c. 2, s. 701, no: 1459. İlgili hadisin farklı eserlerde farklı şekillerde karşımıza çıktığı görülmektedir. Ebu Davud'un *Süneni*'nde ve Tayâlisî'nin *Müsned*'inde yukarıdaki şekliyle nakledilirken; İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde, Taberânî'nin *Mu'cemu'l-kebir*'inde *"Onu Allah'ın ismiyle ye!"* cümlesi söz konusudur. İbn Hibban'ın *Sahih*'inde ise *"Onu al..."* şeklinde bir ifadeyle nakledildiği görülmektedir.

<sup>64</sup> İbn Ebî Hâtim, Bkz: Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Kitabu'l-ilel*, thk. Sa'd b. 'Abdullâh el-Hamîd ve Hâlid b. 'Abdurrahman el-Cerîsî (b.y.: Me'tâbi'u'l-Hamîdî, 1427), c. 6, s. 508.

<sup>65</sup> Ömer en-Neseî, *Teysîr*, c. 1, s. 87-88.; İsmail Hakkî Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Dâru'l-Fikr: Beyrut, ts.), c. 1, s. 26.; Hadisin son kısmı bu kaynakta geçerken, ilk kısmı yer almamaktadır. Herhangi bir müslüman Fatiha suresini okursa, kısmından sona kadarki kısım yer almaktadır. Şireveyh b. Şehridâr b. Şireveyh b. Fenâhserû .Ebû Şucâ' ed-Deylemî el-Hemezânî ed-Deylemî, *el-Firdevs bi'Me'sûri'l-Hitâb*, ed. es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406), c. 5, s. 412.

## Sonuç

Zayıf hadisle amel hususu tarihi süreç içerisinde âlimler arasında önemli bir yer işgal etmiştir. Zayıf hadislerle özellikle amellerin fazileti hususunda amel edilebilirliğini savunan pek çok âlimin görüşleri söz konusudur. İbnü'l-Mübârek (v.181), İmam Ahmed (v.241), Nevevî (v.676), Sehâvî (v.902) gibi ulema eserlerinde zayıf hadislerle amel edilebileceğini, bu konuda müsamahakâr davranılması gerektiğini değişik vesilelerle belirtmişlerdir. İbn Hacer gibi kimi ulemâ faziletler konusu dahi olsa zayıf hadisle amel edilebilmesi için ilgili rivayetlerin birtakım şartlar taşıması gerektiğini belirtmiştir. İmam Müslim, gibi, modern dönemde de Subhi Salih gibi hadis âlimleri ise zayıf hadisle amel etmeyi mutlak surette reddetmektedir.

Neseff'nin inceleme konumuz olan Fatîha Suresinin faziletine dair naklettiği dokuz hadis bulunmaktadır. Bu hadisler içerisinde üç tanesinin kaynağına ulaşamadı, kütüb-i tis'a ve diğer muteber kaynaklarda yer almadığını bu sebeple sıhhati hususunda kesin bir değerlendirmede bulunmanın doğru olmadığı kanaatine varıldı. İki tane hadis hakkında ulemâ, (Hz. Peygamber'e: *"Ey Muhammed"* diye seslenildiğinde hadisi ile *"Fatihatü'l-kitab her zehrin şifasıdır"* hadisi) zayıf hadis çeşidi olan mürsel hadis olarak vafsetmişlerdir. Bir hadis (*"Fatihatü'l-kitab ölüm haricinde her zehrin şifasıdır"*) hakkında müdakkikler yine zayıf hadis çeşidi olan munkatı' olduğu hükmüne varmışlardır. İki hadis hakkında (*"Namazı kendim ve kulum arasında iki kısma ayırdım"* hadisi ile *"Sen hak olan bir rukye ile yedin"* hadisi) ise hasen, bir hadis hakkında ise (*"Allah'ın Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da benzerini indirmedeği sure.."* hadisi) sahih olduğuna dair bilgi söz konusudur.

Neseff'nin, tefsirinde surelerin fazileti hususunda zayıf hadisler yanında uydurma haberlere yer verdiği tespit edilmiştir. Fatîha Suresi içerisinde tespit edilmese de diğer surelerin fazileti hakkında zikrettiği kimi hadislerin *mevzuât* yani uydurma haberleri cem eden eserlerde yer aldığı görülmüştür. Neseff'nin uydurma hadis kullanması, uydurma hadisin delil olmasını sağlamadığı gibi, Neseff'nin o konuda hata yaptığını gösterir. Aksi durumda ilgili haberlerin Hz. Peygamber'e ait olduğunu iddia edip O'nun (s.a.s) sözleriymiş gibi nakletmek, bu hususta Hz. Peygamber'in tehdit olarak zikrettiği hadislerin muhatabı olduğu anlamına gelir. Zayıf hadis kullanımı bazı şartlar muvacehesinde genel kabul görse de uydurma haber kullanımı herhangi bir şart olmaksızın reddedilmesi gereken bir durumdur.

Bu çalışmada akaid, fıkıh, hadis ve tefsir alanlarında eserler telif eden Neseff gibi bir âlimin zayıf hadisleri kullanımını ele alıp bu hadislerle amel edilebilirliği ortaya koymak amaçlanmıştır. Fakat onun özellikle surelerin fazileti hususunda her türlü hadisi kullandığı gözlemlenmiştir. Faziletler hususunda zayıf hadislere başvurma noktasında rahat bir tavır takınmış, bazen uydurma haberlere de başvurduğu ortaya konulmuştur. Fatîha özelinde kullandığı hadislerden hareketle Neseff nezdinde faziletler konusunda zayıf hadis kullanımında bir sakınca olmadığı sonucu ortaya çıkmış olsa da uydurma hadis kullanımı noktasında gevşek davranması Sem'ânî'nin kendisi hakkında yapmış olduğu eleştirileri haklı çıkarmıştır.

Pek çok alana vakıf olan bir âlimin özellikle faziletler hususunda zayıf hadislere başvurusu, bu hadislerin konumu hakkında ılımlı bir yaklaşım sergilediği, zayıf hadislerin rivayete elverişli olduğunu ve amel edilebilir olduklarını kabul ettiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Neseff'nin ve diğer müfessirlerin fazilet, terğib ve terhib gibi konularda zayıf hadisleri amel düzeyinde algılamaları, bunca sahih hadis içerisinde zayıf hadis ve özellikle de uydurma haberleri kullanmalarının gerekçeleri üzerinde çalışmaların yapılması yerinde olmuş olur.

## Kaynakça | References

- Afsaruddin, Asma. "The Fadail al Qur'ân Genre and Its Socio-Political Significance". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 95-106.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. ed. Şuayb Arnavud. 50 Cilt. y.y: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Avvâme, Muhammed. *Hükmü'l-Ameli bi'l-Hadîsi'd-Daîf*. Suud: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2017.
- Bağdâdî, Hatîb. *el-Kifâye fî İlmi'r-rivâye*. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-. *Şu'abu'l-İmân*. ed. Dr. Abdulali Abdulhamid. 14 Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buharî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, Dimeşk: Dâru Tavku'n-Necât, 1422.
- Çelebi, Katib. *Keşfü'z-Zünûn an Esmâi'l-Kutub ve'l-Funûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1941.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *es-Sünen*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1424.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-. *es-Sünen*. ed. Huseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî. Suud: Dâru'l-Muğnî, 1412.
- Deylemî, Şîreveyh b. Şehridâr b. Şîreveyh b. Fenâhserû .Ebû Şucâ' ed-Deylemî el-Hemezânî ed-. *el-Firdevs bi'Me'sûri'l-Hitâb*. ed. es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavud. Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.
- Elbânî, Nâsîrüddin el-. *Silsiletü'l-Ehâdisi'z-Za'îfe ve'l-Mevzû'a ve Eseruhe's-Seyyi'ü fi'l-Ümme*. Riyad: Daru'l-Meârif, 1992.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto, 1. Basım, 2020.
- Gürlü, Kadir. "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî bi'l-kabûl". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 5-28.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek âle's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Kitabu'l-ilel*. thk. Sa'd b. 'Abdullâh el-Ĥamîd ve Ĥâlid b. 'Abdurrahman el-Cerîsî. 7 Cilt. b.y.: MeĤâbi'u'l-Ĥamîdî, 1427.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *Musannef*. thk. Muhammed Avâme. Beyrut: Dâru'l-Kible, 2006.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *el-Ucâb fî Beyâni'l-Esbâb*. ed. 'Abdulkâim Muhammed el-Enîs. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, ts.
- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Kutlûboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-Terâcim*. thk. Muhammed Hayr-Ramazan Yusuf. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ĥazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavud. 5 Cilt. y.y: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Mulakkın, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed eş-Şafîî. *el-Bedrü'l-Münîr fî Tahrîci'l-Ehâdis ve'l-Âsâri'l-Vâkiati fî Şerhi'l-Kebîr*. thk. Mustafa Ebu'l-Gayt- Abdullah b. Süleymân- Yasir b. Kemal. Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004.
- İbn Mulakkın, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed eş-Şafîî. *et-Tavdîhu li-Şerhi'l-Câmi's-Sahîh*. 36 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevdû'ât*. ed. 'Abdurrahmân Muhammed 'Osmân. Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966.
- İbnü's-Salâh, eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadîs* çev. Abdullah Aydın. İstanbul: İfav, 1. Basım, 2019.

- İsmail Hakkı Bursevî. *Rûhu'l-beyân*. Dâru'l-Fikr: Beyrut, ts.
- Kanarya, Bayram. "Fâtiha Sûresi'nin Fazileti ile İlgili Rivayetlerin İsnâd Analizi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2016), 15-37.
- Kanarya, Bayram. *Sure ve Ayetlerin Faziletleri -Hadis İlmî Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Fecr, 2021.
- Karadavi, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. İstanbul: Nida, 2009.
- Kırbaçoğlu, M.Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto, 2019.
- Kudât, Şeref. *Yeni Bir Yöntemle Hadis İlimleri ve Usûlü*. çev. Halil İbrahim Doğan. İstanbul: Ensar Yay., 2. Basım, 2020.
- Kuşeyrî, 'Abdulkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik el-. *Letâifu'l-İşârât*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. b.y.: el-Hey'etu'l-Mışriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 3. Basım, 2000.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abudlhayy. *el-Ecvibetü'l-fadıla li'l-esileti'l-aşerati'l-kâmile*. Halep, 1964.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fu'âd 'Abdübâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1406.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Fadıl Aydoğan. İstanbul: Ensar Yay., 1. Basım, 2017.
- Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman el-. *Tuhfetü'l-Ahvezî bi şerhi câmi'it'-Tirmîzî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1990.
- Munâvî, Zeynuddîn Muhammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-'Ârifin el-Haddâdî el-. *el-Fethu's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdîşî'l-Kâdî el-Beydâvî*. thk. Ahmed Muctebâ. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-'Âşime, ts.
- Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. ed. Muhammed Fuâd 'Abdübâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1991.
- Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-. *el-Muctebâ mine's-Sunen es-Sunenu's-Şuğrâ*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetu'l-Maţbû'âti'l-İslâmiyye, 1406.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Fetâvâ'n-Nevevî*. Beyrut: y.y., 1417/1996.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1392/1972.
- Ömer en-Neseffî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseffî el-Hanefî. *et-Teysîr fi't-Tefsîr*. thk. Ömer Faruk Korkmaz. İstanbul/Beyrut: Dârü'l-Lübâb, 1. Basım, 2019.
- Polat, Selahattin vd. *Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu*. İstanbul: İfav, 2. Basım, 2011.
- Sâid b. Mansûr. *es-Sünen*. thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilaziz. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Usaymî, 1. Basım, 1414.
- Sancaklı, Saffet. *Sünneti Doğru Anlamak*. İstanbul: Rağbet, 5. Basım, 2017.
- Sehâvî, Şemseddîn es-. *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhü'l-İslâm İbn Hacer*. thk. İbrahim Bâcis Abdülmecîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Sem'ânî, Abdulkerim b. Muhammed. *el-Muntehab min Mu'cemi Şuyûh*. thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkadir. Riyad, 1996.
- Sem'ânî, Abdulkerim b. Muhammed. *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*. thk. Münire Naci Salim. Bağdad, 1975.
- Subhi, es-Salih. *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*. İstanbul: İfav, 10. Basım, 2012.
- Subkî, Taceddîn. *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-Hicr, 2. Basım, 1413.
- Suyutî, Celaleddîn. *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Fâryâbî. Daru Tîbe, ts.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hadis Tedkikleri Dergisi*, 31-49.

- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî bin Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tahhân, Mahmûd. *Teyşîru Mustalahi'l-Hadîs*. Kuveyt: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd el-Basrî et-. *el-Musned*. ed. Muhammed b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. b.y.: Dâru Hicr, 1419.
- Tirmizî, Muhammed b. Îsâ b. Sevre b. Mûsâ, Ebû Îsâ. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslam, 1998.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nîsâbûrî el-. *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. ed. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nîsâbûrî el-. *Esbâbu'n-Nuzûl*. thk. 'İşâm b. 'Abdilmuḥsin el-Ḥumeydân. b.y.: y.y., 1412.
- Yahyâ b. el-Huseyn eş-Şecerî, Yahyâ b. el-Huseyn b. İsmail el-Curcânî. *Tertîbu'l-'Emâli'l-Hamîsiyye*. ed. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- Zebîdî, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*. çev. Ahmed Naim - Kamil Miras. 8 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024), 209-225

## Fıkıh Usûlünde Nefyü'l-Medârik Yöntemine Mantıkî Bir Yorum

A Logical Interpretation of the Nefyü'l-Medârik Method in the Usul of Fiqh

### Muhammet KANTAR

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana  
Bilim Dalı (İslam Hukuku)

Ph.D. Student, Hitit University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic  
Sciences (Islamic Law), Çorum / Türkiye

220481001@ogrenci.hitit.edu.tr orcid.org/0000-0002-7492-8878

#### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

#### Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Temmuz/July 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

#### Atıf / Cite as

Kantar, Muhammet. "Fıkıh Usûlünde Nefyü'l-Medârik Yöntemine Mantıkî Bir Yorum". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 209-225.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1521097>

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

#### Etik Beyan/Ethical Statement

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

#### Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

#### Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).



### A Logical Interpretation of the Nefyū'l-Medārik Method in the Usul of Fiqh

**Abstract:** In the fiqhī doctrine, the issue of nafy al-madārik does not find a place for itself with this very nomenclature, and in the classical approach, it is often referred to by different names, but we have found it appropriate to use this term in order to make the subject more understandable and to lead to a more practical use of the expression rather than a sentence. One of the main reasons why we find the subject worthy of research is that there are almost no independent and original studies on it. Since nafy is analyzed under the title of istishāb, our other reason is to determine the relationship between the istishāb and nafy. In the process, our multidisciplinary reading tendency led us to realize how similar some of the terminological expressions that appear in modern logic are.

In Islamic legal methodology, the method of “absence of evidence/nafy al-madārik”, which plays an important role in the knowledge of basic methods for experts who will deduce religious rulings from the relevant sources, is mostly discussed together with the evidence of istishāb and not analyzed in a separate context. In the absence of evidence that would constitute the ruling on any subject, jurists have mentioned this method, which states that there is no ruling because there is no evidence. The issue of the absence of evidence, which is usually analyzed by the Hanafīs under the heading of fasid evidence, was occasionally used by other jurists. If the absence of evidence does not result in the absence of the ruling, the scholars have resorted to the evidence of istishāb, which is the opinion that the ruling continues to exist. However, as we have mentioned, the mixed treatment of both methods has led to the problem of where they should be positioned in the hierarchical evidence platform and how they should be perceived.

The fact that a sixth prayer was not commanded upon the necessity of the existence of the five daily prayers is one of the main examples of the method of nafy. Accordingly, it is possible to rule that the sixth prayer does not exist in the absence of any evidence showing that the legislator did not impose a new one on top of the five times and vice versa. In terms of its scope, the issue of the absence of evidence is not only used in classical fiqh. In fact, the breadth of this subject should not be limited to Islamic sciences. In fact, the method of absence of evidence also guides the modern understanding of science. The method in question, which is mostly expressed as the absence of evidence, is rejected by a considerable number of popular acceptance. Science, so to speak, does not see the absence of evidence as a correct approach. A famous and striking example of the absence of evidence is as follows: “There is no evidence for the existence of aliens on Earth, therefore there are no aliens, or aliens do not exist, based on the lack of evidence for this”.

In this study, first of all, the elements constituting the phrase “absence of evidence” are analyzed. The method of absence of evidence is discussed together with its debates and parties in terms of the meaning formed as a result of the examination. Its relationship with istishāb has been analyzed in terms of its relevance. In doing so, we have also included whether it is sufficient for the person who claims that the ruling does not exist due to the absence of the relevant evidence to prove his claim in a mere way. While trying to reveal all these, we have also tried to address how correct it is for the person who claims that there is no evidence for the relevant ruling in the method of absence of evidence to make a decision based solely on this. In addition, we have discussed the issue of absence of evidence together with some issues of various disciplines such as kalam and logic due to its relevance.

As a result of the discussions, we tried to show that the method of nafy and istishab are not the same thing. Following these, some evaluations were made about the theory of nafys. Among these evaluations, there are some interpretations that are close to the Hanafīs' stance on this issue and some determinations about the fallacy of nafy in terms of the science of logic. As a result, an independent study on nafy al-madāriq has been presented to the reader, based on a logical approach to it. However, this attempt will not completely fill the gap in the literature on the subject. We hope that this study will serve as an

opportunity for further research to fill the aforementioned gap, and that the subject will reach a wider audience.

**Keywords:** Islamic Law, Absence of Evidence, Nafy al-madârik, Argumentum ad ignoraniam, Logic, Istishab

### Fıkıh Usûlünde Nefyü'l-Medârik Yöntemine Mantıkî Bir Yorum

**Öz:** Fıkıhî doktrinde nefyü'l-medârik meselesi, tam da bu adlandırmayla kendisine çok yer bulamamaktadır ve klasik yaklaşımda daha çok farklı isimlerle anılmaktadır fakat biz bu terkihi gerek konuyu daha anlaşılır kılmaları gerek ifadenin bir cümleden ziyade daha pratik kullanımına yol açması bakımından kullanmayı uygun gördük. Meseleyi araştırmaya layık bulmamızın sebeplerinin başında, onunla alakalı müstakil ve özgün çalışmaların neredeyse yok denecek kadar az olması gelmektedir. Diğer bir sebep, onun istishâb başlığı altında incelemesi hasebiyle ikisi arasındaki ilişkiyi belirlemek olmuştur. Bu süreç içerisinde multidisipliner okuma eğilimimiz, konuya ilişkin modern mantıkta da boy gösteren bazı terimsel ifadelerin ne denli benzer olduğunu fark etmemize yol açtı.

İslam hukuk metodolojisinde dinî hükümleri ilgili kaynaklardan çıkartacak uzmanlar için temel yöntemlerin bilinmesinde önemli bir rol oynayan “kanıt yokluğu/nefyü'l-medârik” metodu daha çok istishâb deliliyle beraber ele alınmış ve müstakil bağlamda incelenmemiştir. Herhangi bir konuyla alakalı onun hükmünü oluşturacak delilin bulunmaması durumunda hukukçular, delil yok diye hükmün de olmadığını belirten bu yöntemden bahsetmişlerdir. Genellikle Hanefîler’in fasid deliller başlığı altında inceledikleri kanıt yokluğu meselesi, yer yer diğer hukukçular arasında kullanılmıştır. Şayet delilin yokluğu sebebiyle hükmün yokluğuna karar verilmezse, âlimlerin burada istishâb deliline başvurarak hükmün varlığının devam ettiğine dair kanaatleri oluşmuştur. Ancak, dile getirdiğimiz üzere her iki yöntemin karışık biçimde ele alınışı onların hiyerarşik deliller platformunda nereye konumlanacakları ve nasıl algılanacakları problemini doğurmuştur.

Beş vakit namazın varlığının gerekliliği üzerine altıncı bir vakit namazın emredilmediği gerçeği nefy yöntemine ait belli örneklerin başında gelmektedir. Buna göre, kanun koyucunun beş vaktin üzerine bir yenisini koymadığını ve tam tersi şekilde koyduğunu gösteren herhangi bir delilin bulunmamasıyla da altıncı vakit namazın yokluğuna hükmetmek mevzu bahistir. Delil yokluğu konusu, kapsamı bakımından sadece klasik fıkhîta kullanılmamaktadır. Hatta bu konunun genişliğini sadece İslâmî ilimlerle sınırlamamak gerekir. Öyle ki delil yokluğu yöntemi, modern bilim anlayışına da yön vermektedir. Daha çok kanıt yokluğu şeklinde dile getirilen söz konusu yöntem hiç de azımsanmayacak sayıya ulaşmış bir popüler kabul reddedilmektedir. Tabiri caizse bilim, kanıt yokluğunu doğru bir yaklaşım olarak görmemektedir. Kanıt yokluğunun verilen meşhur ve çarpıcı bir örneği şu şekildedir: “Dünyada uzaylıların varlığı gösteren herhangi bir kanıt yoktur, öyleyse bunu gösteren bir kanıt olmamasına dayanarak uzaylılar yoktur veya uzaylıların varlıkları yoktur”.

Bu çalışmamızda öncelikle delil yokluğu tamlamasını oluşturan unsurlar incelenmiştir. Delil yokluğu yöntemi, inceleme sonucu oluşan anlam bakımından tartışmaları ve taraflarıyla beraber ele alınmıştır. Kendisiyle bulunduğu ilgisi açısından istishâbla olan ilişkisi irdelenmiştir. Bunu yaparken ilgili delilin yokluğundan ötürü hükmün de bulunmadığını iddia eden kimsenin salt bir şekilde iddiasını ispatlatmasının yeterli olup olmadığına da yer verdik. Tüm bunları ortaya koymaya çalışırken, delil yokluğu yönteminde ilgili hükme dair delilin bulunmadığını iddia eden kişinin salt şekilde buna dayanarak karar vermesinin ne kadar doğru olup olmadığına da değinmeye çalıştık. Ayrıca delil yokluğu konusunu, ilgisi olması hasebiyle kelam ve mantık gibi çeşitli disiplinlerin bazı meseleleriyle beraber ele aldık. Ayrıca, delil yokluğunu kabul edenlerin bunu ispat değil nefy delili olarak kullandıkları fakat reddedenlerin ise ispat veya nefy delili olarak görmediği sonucuna ulaştık. Zira, reddedenlere göre nefyi iddia edenin de buna delil getirmesi gerekmektedir. Yapılan tartışmalar sonucunda, nefy metodu ile istishabın aynı şeyler olmadığını ortaya koymaya çalıştık. Bunların ardından nefy teorisi hakkında

birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Söz konusu değerlendirmeler arasında, daha çok Hanefîlerin bu konuda takındığı tavra yakın birtakım yorumlar ve mantık ilmi yönünden nefyin yanlışlığına dair tespitler bulunmaktadır.

Sonuçta nefyü'l-medârike ait müstakil bir çalışma, ona dair yapılan mantıksal bir yaklaşımdan güç alarak siz okuyucuların arzına sunulmuş oldu. Ne var ki bu girişim, konumuza ait literatürdeki boşluğu tam anlamıyla doldurmayacaktır. Umarız elinizdeki çalışma, zikri geçen boşluğu doldurma amacıyla yapılacak olan diğer başka araştırmalara vesile olarak konunun daha geniş kitlelere ulaşmasına hizmet eder.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Delil Yokluğu, Nefyü'l-medârik, Bilgisizlikle Argümantasyon, Mantık, İstishâb

### Giriş

İslam hukukunda, müctehidin genellikle bilinmez bir problem hakkında içtihat etme sürecinde şer'î delillerin önemi malumdur. Bundan dolayı klasik içtihat yöntemi, aslî deliller denilen unsurlardan başlayarak fer'î delillere uzanan bir skalada meydana gelir. Hatırı sayılı çoğunluktaki meseleler, daha fer'î delillere başvurmadan önce çözülmüştür. Ne var ki bazı hususlar, delil hiyerarşisinde son sıralara yerleştirilmiş istishâba varıncaya kadar çözülememiş ve sonunda kendisiyle amel edilmiştir. İstishâbın yanında, her usûl eserinde kendisine çok da rastlanmayan nefy metodu boy göstermektedir. Böylece, fer'î delil teorisinin meşhur metotlardan ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Öyleyse nefy konusu, bu teorinin gelişmesi adına görmezden gelinmeyerek irdelenmeli ve açıklığa kavuşmalıdır.

Gerçek şu ki, nefye ait müstakil ve özgün çalışmaların neredeyse yok denecek kadar az olması meseleyi klasik bir başlangıçla ele almamıza sebebiyet vermektedir. Bunun dışında, teorik metotların birincil kaynaklardan elde edilmesi son derece mühim olduğu için ağırlıklı olarak klasik dönem fıkıh usûlü eserlerine atıflar yapılacaktır. Çalışmanın sonunda, nefyin problemlerde nasıl kullanıldığına veya bu kullanımlardaki geçerliliğine ışık tutma potansiyelinin doğacağını düşünmekteyiz. Böylelikle, konuya dair yapılmış ilk araştırmalardan biri ortaya çıkmaktadır.

### 1. Kavramsal Çerçeve

“Nefy” kelimesi kök itibariyle bir şeyin bir şeyden arî, uzak, yoksun kalması veya genel olarak reddetmek ve çıkarmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Medârik ise daha çok ulaşmak, elde etmek, yetişmek ve kavramak anlamlarıyla ön plana çıkan “dereke” fiilinden temelini alarak terimsel bağlamda şer' kelimesiyle tamlamaya girmekte ve şer'î hükümleri elde edip onları algulamaktaki yolun nas ile içtihattan geçtiğini ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>2</sup> Bu durumda medârik, şer'î hükümlerin şer'î delillerden çıkması hasebiyle delil veya argüman şeklinde anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> Tamlamaya giren bu olgular birleştirildiğinde, herhangi bir anlama ulaştırılan delilin ilgili konu hakkında var olmasının uzaklığı veya yokluğu mevzu bahistir. Diğer ifadeyle nefyü'l-medârik, şer'î bir hükmü sabitleştiren bir delilin bulunmadığı zannına dayanarak o hükmün yokluğuna karar vermektir.<sup>4</sup>

Fıkıh usûlünde nefyü'l-medârik, literatürde ifade ettiği anlam bakımından farklı ifadelerle dile getirilen bir metottur. Mesela; “el-ihcâc bilâ delîl ve el-istidlâl bilâ delîl (delilsizlikle hüccet getirme

<sup>1</sup> Ahmed b. Fâris b. Zerkaî el-Kazvînî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1979), 5:456; Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Mahmud Basil Ayun (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2:296; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1994), 15:336; Muhammed Murtazâ Hüseyinî Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs*, thk. Mecmuatün Mine'l-Muhakkikîn (b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.), 40:116.

<sup>2</sup> Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Fârâbî Cevherî, *Tâcü'l-luga ve shahu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Mülâyîn, 1987), 4:1582; İbn Fâris, *Mekâyisi'l-Luga*, 2:269; Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî Feyyûmî, *Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1:192.

<sup>3</sup> Aynı zamanda medârik, müdrîk kelimesinin çoğuludur ve nefyü'l-medârik delil yoksa medlûl de yoktur aslına dönmektedir. İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilaf* (Konya: Hüner Kitapevi, 2010), 143.

<sup>4</sup> İzmirli, *İlm-i Hilaf*, 144.

veya argüman sunma)<sup>5</sup> örnekleri bunlardan sadece birkaçıdır. Benzer şekilde nefyü'l aslî, aslî ibâha ve ademü'l medârik gibi ifadelerde kullanılmıştır. Delil yokluğu konusunda sınırları belirlemede önemli diğer bir kavram istishâbtır. Belirli bir beraberliği, ilişkiyi ve kaynaşmayı belirten “sahâbe” fiilinden türemiş istishâb sözcüğü, söz konusu birliktelik ile yakınlığın devamı ve bağlayıcılığına davet içeren bir manaya sahiptir.<sup>6</sup> Onun istılahtaki karşılığı genel bir yaklaşımla, “sabit bir halin hükmünün, aksini ispatlayan bir delil olmadıkça devamına hükmetmek” şeklinde betimlenmektedir.<sup>7</sup>

Her ne kadar bazı müellifler hiyerarşik içtihat düzleminde istishâbı önceleseler de genel yaklaşımda istishâb son sıralarda kendisine yer bulur. Diğer tüm fer'î delilleri farklı bakış açılarıyla belirlemeye çalışan eserler, onların sayısına dair farklı rakamlar ortaya atmışlardır ve gerek delil yokluğu gerek onunla ilişkili diğer yöntemler ağırlıklı olarak kabul görmemişlerdir.<sup>8</sup> Halbuki söz konusu yöntem ve benzerleri, içtihadî boşluklarda değerlendirilmesi bakımından kritik bir noktada olup bazı klasik tartışma ve modern meselelerde kullanılabilir argümanlardır. Dolayısıyla bu çalışma, mezkûr amaca hizmet etmesi açısından nefyü'l-medârik delilini müstakil bir başlıkta değerlendirmektedir.

## 2. Nefyü'l-Medârikte Taraflar ve Deliller

Nefy delilinde tarafları kabul edip etmeyenler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Nefyi kabul edenlerin arasında onu sadece nefy hususunda kullananlar ile hükmün devamlılığı konusunda ispat delili olarak görenler bulunmaktadır.<sup>9</sup>

İlk olarak nefyi reddeden cumhura göre nâfi/nefyeden kişi delil getirmekle sorumludur.<sup>10</sup> Yani, bir mesele hakkında onun hükmünün varlığını gösteren bir delili bulamadığı gerekçesiyle -varlığını olumsuzlayarak/reddederek- yokluğunu iddia eden kimsenin bunu gösteren bir delil getirmesi gereklidir. Çünkü beyyine davacıya/iddia edene aittir. Nasıl ki bir şeyi olumsuzlayan kişi onun varlığının ispatında delil getiriyorsa, olumsuzlayanın da getirmesi gerekir, iddia ettiği bilgi ya zarûrîdir ya iktisâbîdir ya da cehalete dayanıyordur. Cehalet hesaba katılmazsa, diğer ikisine dayanan bir şey delille desteklenmediği sürece bilgi sayılmayacaktır.<sup>11</sup> Kitapta, bilmedikleri şeyleri yalanlayan kimselerin zemmedilmesi<sup>12</sup> ile cennete Hristiyan ve Yahudilerden başka kimsenin giremeyeceğini olumsuzlayarak dile getirenlere buna yönelik bir burhan göstermelerinin emredilmesi,<sup>13</sup> nefyedenin delil getirmesi dayanaklarından bazılarıdır.<sup>14</sup> Aralarında Şevkânî'nin de (öl. 1250/1834) bulunduğu bilginler, nâfinin beraat-i asliyeye dayanıp bilmediği şeyi yalanlamayan bir davacı olmadığını ve tevakkufta kalarak delil ortaya çıkıncaya kadar bununla yetineceğini düşünmektedirler.<sup>15</sup>

İkinci olarak İbn Hazm hariç Zâhirîler, nâfinin delil getirme zorunluluğunu kabul etmemişlerdir. Zira, eşyada aslanan nefydir/ademdir ve o kimseye istishâb yeterlidir. Burada, şer'î meselelerde delil getirmeyi reddedenler ve zarûrî olmayan konularda getirmeyi kabul edenleri unutmamak gerekir.<sup>16</sup> Akîl hususlarda nefyeden kimsenin delil sorumluluğunu şart koşmayanlar, şer'î önermelerde ise şer'î delil yoksa

<sup>5</sup> Mesela bk. Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, ed. Şeyh Halîl el-Meysî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 319; Nizâmeddîn el-Hânefî Şâşî, *Usûlü's-Şâşî* (Beirut: Dârü'l-Erkâm, 2007), 129.

<sup>6</sup> İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Luga*, 3:335; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 1:519; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 3:185.

<sup>7</sup> Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/376.

<sup>8</sup> İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 201-202.

<sup>9</sup> Şâşî, *el-Usûl*, 129-130; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Süleymân el-Eşkir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 1/384-389.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, ed. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 348.

<sup>11</sup> Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 349.

<sup>12</sup> el-Yûnus 10/39.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/111.

<sup>14</sup> Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 2:190; Debûsî, *et-Takvîm*, 323; Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afkânî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2:216,218.

<sup>15</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/384; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 802.

<sup>16</sup> Buna göre, zannî ve nazarî konularda delil istenir. Tâcüddîn Subkî, *Cem'ü'l-cevâmi*, 109; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 803. Nitekim nefy bilgisi zaruret ifade etmez. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/384.

önermenin olumsuzlanacağı kanaatindedir fakat bazılarında göre “delil yoksa önerme de yoktur” demek başlı başına bir delildir.<sup>17</sup> Aralarında Cessâs’ın da (öl. 370/981) bulunduğu bazı bilginler, şer’î ve akli bütün meselelerde hem nâfinin hem de müsbitindeli getirmesini şart koşmuşlardır, zira nâfinin de yaptığı kendi nefy inancını ispattan başka bir şey değildir.<sup>18</sup> Zarûrî olmayan konularda istidlâlî bir bilgiyle söz söyleyecek kişiden delil istenmektedir. Çünkü, zarûrî şekilde gerçekleşen hâdiselerde ihtilaf doğmamaktadır.<sup>19</sup> Hükmün nefyi tıpkı ispatı gibi bir hükümdür mantığını taşıyanlara ek olarak, nefye dair bir bilgi bulunduğunu öne sürme durumunda delilin getirilmesi elzemdir.<sup>20</sup> Debusî ile (öl. 430/1039) aynı fikri paylaşan âlimler, delil yokluğunu defedici bir hüccet şeklinde değerlendirir. Diğer bir düşünce, bunun müçtehidin kendisi için bir hüccet ama tartışma esnasında karşıdaki hasmı için hüccet olmadığı eğilimidir.<sup>21</sup>

İbâha taraftarları, varlık aleminde aslolanın zeval/adem/yokluk değil bekâ yani süreklilik/devamlılık olduğunu düşünür. Zira, hükme muarız bir delilin bulunmadığı zannıyla bekâyâ inanmak zaruridir ve “nâfiye delil gerekmez” iddiası<sup>22</sup> açısından delilin bulunmadığını söylemek dahi bir çeşit delildir.<sup>23</sup> Durum böyle olmalı ki, Hz. Peygamber zamanında sabitleşen hükümler nesih ihtimaline rağmen bekâlarına hükmedilmiştir. Şeriatla bekânın yokluğu azdır ama hâdisin (sonradan bu durumu bozabilecek bir gelişme) yokluğu sonsuzdur, yani bu durumda hükmün devamlılığı tercihe daha layıktır. Diğer ifadeyle, sabit bir hükmün bekâsına yönelik meydana gelen zan, zeval zannından üstündür.<sup>24</sup> Hanefîlere göre buradaki üstünlük, sabit hükmü bozan/kaldıran bir delilin yokluğu durumudur, mevcut halin değişmesi bekâyâ veya zevale karar vermekte ihtimal doğurur ve ihtimalle doğan şekten zannın ortaya çıkması beklenemez.<sup>25</sup> Burada, şeriatın istishâbla (bir delille sabitleşen hüküm delil devam ettikçe varlığını korur mantığı) bâki olduğunu düşünenlerin<sup>26</sup> karşısında, ispat edicidelilin devamlılığa delâlet etmeyeceğine fakat bekânın Hz. Peygamber’in vefatından sonra neshin bitmesiyle sağlandığına inanan kimseler bulunmaktadır.<sup>27</sup> Nefy taraftarları, “nefsin kendisi için uygun olmayı def etmesi uygun olanı elde etmekten çoktur” kabulüne dayanarak delilin varlığını reddetmeyi meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Ancak, zannın sabit bulunan şeyde meydana gelerek bir kimsenin var olanı yok zannetme hatasına düşmeyeceği ama nâfinin mevcudu yok zannetme hatasına düşmekten uzak kalamayacağı öne sürülmüştür.<sup>28</sup>

Nefyi destekleyen usûlcüler, olayı mahkeme unsurlarına benzetmektedir. Nâfi tıpkı davalı kimse gibidir. Zira davacı, iddiasını ispat makamında olumlama yaparak delil sunmalıdır ama olumsuz önerme davalıya yüklenerek onun yemin etmesi yeterli görülüp kendisinden delil istenmez.<sup>29</sup> Ancak Cessâs gibi fikhçılar, “yemin, davacıya benzer şekilde davalının müsbitesidir” önermesinin bir ispat iddiası olup bunu söyleyen kişinin de iddiasına delil getirmesi gerektiğini belirterek hem nâfi hem de hasmı adına hücceti şart koşmaktadır.<sup>30</sup> Davalının inkârı hüccet olsaydı kendisinden ayrıca yemin edilmesi talep

<sup>17</sup> Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 50.

<sup>18</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 2:189.

<sup>19</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 803.

<sup>20</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 803-804.

<sup>21</sup> Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerikandî Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, thk. Şeyh Ahmed Ferid el-Mâzidî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015), 559; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 804.

<sup>22</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 2:190.

<sup>23</sup> Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr İcî, *Şerhu'l-'adud alâ muhtasari'l-münteha'l-usûlî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 367-368.

<sup>24</sup> Takiyuddîn Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 3:142.

<sup>25</sup> Üsmendî, *el-Bezl*, 558.

<sup>26</sup> Mesela bk. Ebü'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkah*, ed. Dr. Abdülâzîm Mahmûd ed-Dîb (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2012), 2:646.

<sup>27</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-tenkih* (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, ts.), 2:224.

<sup>28</sup> İcî, *Şerhu'l-'adud*, 368-369.

<sup>29</sup> Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 51; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/384.

<sup>30</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 2:91-93; Serahsî, *el-Usûl*, 2:217.

edilmezdi.<sup>31</sup> Salt nefyi reddedenler, davalının zaten ziyetlik veya fiili bağımsızlık karînesine dayandığını ve mahkeme konusu olan şey üçüncü bir kişide olsaydı tarafların karînelere sahip olmadığı için delil getirmek zorunda kalacaklarını hatırlatarak aslında nâfinin de bir delile dayandığını düşünmektedir.<sup>32</sup>

Ebû Hanife ve arkadaşlarının “amberde beşte bir zekât yoktur, nedeni buna dair haber olmamasıdır” sözü gösterilerek delil yokluğuna başvurduğu öne sürülmüştür. Bazı usûlcüler, bu sözü ilgili konu hakkında delil olduğunu iddia edenlere karşı söylediklerini belirterek cevap vermişlerdir ve buradaki zekât yokluğu amberin balığa kıyasla aynı hükme bağlanmasından dolayıdır.<sup>33</sup> Yine de şer’î hükmün kaynaklarda bulunmamasıyla bunun yokluğuna karar verdikleri görüşünü Hanefî âlimlerden birçoğuna atfeden Saymerî (öl. 436/1045), mükellefe ancak bir delille sorumluluğun yükleneceği ve delil yoksa sorumluluğun olmayacağı kanaatindedir ki bu tıpkı mucize -delil- göstermeyen bir peygamberin peygamber olmadığına hükmetmeye benzer.<sup>34</sup> Saymerî için buradaki nefy istishâbtan farklıdır, çünkü bir şey mevcut kurala istishâbla bağlandığında onun haramlığını savunan kimse delil getirmelidir ama nefyde böyle bir zorunluluk yoktur.<sup>35</sup> Benzer şekilde bazı Hanefîler, miktarlarını içtihat ve kıyasla tespit edemedikleri sorunlarda ispat yolunu ittifak veya tevkif metodunda ararlar ve bu iki yöntemden biri bulunmayan ihtilaflı problemlerde nefy yoluna gitmektedirler.<sup>36</sup>

Bazıları nazarında delil yokluğu, hükmün yokluğunu gerektirmese bile buna delâlet edebilir ancak diğerleri için hali hazırda delille sabit olmuş bir hükmün devamı adına kullanılması daha uygundur.<sup>37</sup> Diğer deyişle, hükmü ispatlayan delil, bekâsına dair ayrıca bir delili daha gerektirmeyip nefyin önünü açar ki bu zaten şer’î hüküm istishabıdır ve adına ayrıca nefy denmesi anlamsızdır. Mesela, meşru bir nikahtan sonra boşanan çiftlerin arasındaki hürmetin ayrı bir delile ihtiyaç duymadan devam etmesi böyledir. Burada, hususî delilin yokluğunda âmm nass umûma delil olmaktadır.<sup>38</sup> Yine de sabiteyi bozan bir delilin çıkma ihtimali hala vardır.<sup>39</sup> Ayrıca, delilin var olduğunu inkâr eden münkir ile ispatlamaya çalışan müsbitin yalancı ve cahil olma ihtimalleri, nefyin def amacıyla münkir için bağlayıcı olduğunu ama hasımları için olmadığını kuvvetlendirmektedir.<sup>40</sup> Nitekim, Hz. Peygamber zamanında nesih bilgisine ulaşamayanın cehaleti, ulaşana karşı hüccet değildir. İnsanlar ilmi gösteren delile ulaşma ve bilme noktasında farklı seviyededirler. Bu hususlar, haramlığın da yokluğuna dayanarak halin bekâsına hükmetme esnekliğini sunmaktadır fakat halin değiştiğini iddia eden kişiyi bağlamaz, çünkü onun buna dair bir delili vardır.<sup>41</sup> Nefy taraftarları Allah’ın yarattığı her şey hakkında delil getirmemesini mümkün bulmuştur, öyle ki Allah isteseydi nefyettiğimiz her şeyi algılamamızı sağlayabilirdi fakat bunu yapacak duygular yaratmamıştır, o halde nâfinin sem’î bir delil göstermesi yerine istishâb veya asli nefye gitmesinde bir sakınca yoktur.<sup>42</sup>

İnsanların ilme ulaşma noktasında farklı seviyelerde oluşu ile insanın bilmediği şey hakkında yalan söyleme yasağı, nefyedenin şer’î hükümlerin üzerine kurulduğu her bir ilme aşinalığı sonrasında delil yokluğunu kullanmasını gerektirir ki bu ulaşılamayan bir seviyedir. Ulaşılamayan bir bilgi seviyesiyle istidlâlde bulunmak batıldır ancak Allah’ın ilgili meseleye dair herhangi bir delil bulunmadığını

<sup>31</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/386; Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü’l-Fıkh Literatüründe İstishab Delili*, 218.

<sup>32</sup> Saymerî, *Mesâilü’l-hilâf*, 51.

<sup>33</sup> Debûsî, *et-Takvîm*, 321; Serahsî, *el-Usûl*, 2:217; İzmirli, *İlm-i Hilaf*, 144-145.

<sup>34</sup> Saymerî, *Mesâilü’l-hilâf*, 52.

<sup>35</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 2:189. Saymerî, *Mesâilü’l-hilâf*, 52.

<sup>36</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 2:194-196.

<sup>37</sup> Debûsî, *et-Takvîm*, 319; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/219; Yani, onların nazarında devamlılık için o hükmü sabitleyen delil yeterlidir ama sabitin devam etmemesi de mümkün olduğu için bekaya yönelik ayrıca delil getirilmelidir. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/381-382.

<sup>38</sup> Debûsî, *et-Takvîm*, 320.

<sup>39</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2:220-221.

<sup>40</sup> Debûsî, *et-Takvîm*, 319; Yani müsbet ve nâfi kendi iddialarının doğruluğu hususunda eşit ihtimale sahiptir. Muhtemel olan şey ise hüccet değildir. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/219.

<sup>41</sup> Debûsî, *et-Takvîm*, 321; Serahsî, *el-Usûl*, 2:217.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:387-388.

bildirmesiyle bu seviyeye ulaşıp delilsiz hüccetlendirme yapmak olanaklıdır.<sup>43</sup> Benzer tarzda, sayısız çokluktaki hadîslere teker teker nasıl vakıf olunacak itirazına karşı Gazzâlî (öl. 505/1111), belli bir sayıya düşürülmüş haberlerin müçtehitlere ulaştığını ve gücün yettiğince araştırma yapılmasının yeterli geleceğini söylemektedir.<sup>44</sup>

Konuya ait başka bir münakaşa “sulh ale’l-inkâr” örneği üzerinden yapılır. Sulh ale’l-inkâr, kişinin diğerine kendisine borçlu olduğunu iddia etmesi üzerine, diğerinin mahkemeye gitme faktörünü önlemek niyetiyle borcun bir kısmını ödemesidir ve Hanefîlerin kabul ettiği fakat Şâfiîlerin reddettiği bir husustur. Sulh ale’l-inkârı reddedenlere göre borcu inkâr eden kişi/davalı, inkârıyla beraat-i zimmet aslını kullanıp arka planda bir delil getirerek beraatini sabitler ve beraatten sonra sulha gitmesi bir çelişki oluşturur.<sup>45</sup> Yani, borcuna dair delilin olmadığı gerçeğine dayanılarak yapılan inkâr gerçek değil midir ki üzerine sulh yapılmaktadır. Öyleyse, sulh ale’l-inkârı reddedenler delil yokluğuyla hükmetmektedir. Burada tarafların sözleri birbirine karşı hüccet olamaz, çünkü onların kendilerinden haber vermesi sebebiyle bazı şüphe veya ihtimaller mevcuttur.<sup>46</sup> Ayrıca, ispata yönelik delilin yokluğu başka bir delille biliniyorsa, ortaya konulması gereken bir delil var demektir ve bu “nâfiye delil yoktur” söylemine terstir. Şayet, o delil bilinmiyorsa bilgisizlikle nefyetme vardır. Halbuki Allah, insana bilmediğinin ardına düşmemesini<sup>47</sup> buyurmuş, ispatı nefye tahsis etmemiş veya ispatı nefyle sınırlamamıştır ama nâfi yönden bu hataya düşmektedir.<sup>48</sup>

Delil yokluğu durumunda bazı hukukçuların istishâbı kullandıkları gerçeği, her iki yöntemi aynı kefiye koymadıkları anlamına gelmektedir ve birinin ötekine karşı seçilebilir durumunu göstermektedir.<sup>49</sup> Delille sabit olan hüküm ancak bir delille bozulacağı için bekâ veya istishâb, hükmü kaldıran veya değiştiren delilin yokluğundan doğmaktadır.<sup>50</sup> Bütün şer’î sebepler, meydana geldiklerinde alakalı hükmü uygulamaya devam eder. Mesela, oruç tutma hükmünün her Ramazan’da (bu ayda oruç tutmanın sebebi) tekrarlanması böyledir. O halde istishâbın, bunu menetmeyen durumlarda şer’î sebepler gerçekleştiği müddetçe hüccet sayılması imkân dahilindedir.<sup>51</sup> Ancak cumhûr, delille sabitlenmemiş hususlara gelindiğinde sebeplerin bekâyaya etkisini reddeder ve onu bekâ adına bir hüccet olarak görmez.<sup>52</sup>

### 3. Nefyü’l-medârik ve İstishâb<sup>53</sup> İlişkisi

Nefyü’l-medârik ve istishâb genelde yan yana vaziyette ya da birini ötekine dahil etmek şeklinde zikredilmişler ve bundan dolayı terimler birbirine karışmıştır. Mesela, beraat ile ibâhâ istishâbı kişinin/eşyanın zimmetinde herhangi bir delille sabit olmadığı müddetçe sorumluluğun/yasaklığın bulunmamasıdır ve altıncı vakit namazın yokluğu vacipliğini ispatlayan delilin olmamasıyla bilinir.<sup>54</sup> Şer’î hüküm/vasfı istishâbı, vasfı değiştiren delil olmadığı sürece şer’î hükmün olduğu gibi kalıp devam etmesidir ki örnek olarak mülkiyet gerçekleştirici fiilden sonra mülkiyet hükmünün devam etmesi verilebilir.<sup>55</sup> Zikredilen üç istishâb türü, anlatılacağı üzere nefyle ilişki içerisindedir. Fakat maklub

<sup>43</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2:217-218.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:389.

<sup>45</sup> Debûsî, *et-Takvîm*, 320; Serahsî, *el-Usûl*, 2/220.

<sup>46</sup> Debûsî, *et-Takvîm*, 320.

<sup>47</sup> el-İsrâ 17/36.

<sup>48</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 2:190-191.

<sup>49</sup> Debûsî, *et-Takvîm*, 324.

<sup>50</sup> Debûsî, *et-Takvîm*, 326.

<sup>51</sup> Sübkî, *el-İbhâc*, 3:140.

<sup>52</sup> Debûsî, *et-Takvîm*, 324; Serahsî, *el-Usûl*, 2/215. Burada Serahsî, nefy yönteminin kul hakkını içeren meselelerde geçersiz bulmaktadır. Serahsî, *el-Usûl*, 2/216.

<sup>53</sup> İstishâba dair yapılan bazı araştırmalar için ayrıca bk. Yaşar Koçyiğit, *İslam Hukukunda bir hüküm ve külli kaide kaynağı olarak İstishab* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 21-55; Erdoğan Sarıtepe, “İstishâb Deliline Hanefîlerin Yaklaşımı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2014), 80-87; Şirin Gül, “Bir Fıkıh Usûlü Terimi Olarak İstishâb ve Tahkîmü’l-Hâl”, *İslam Düşüncesi Araştırmaları*, (2019), 189-206.

<sup>54</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:377; Sübkî, *el-İbhâc*, 3:13140; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 776.

<sup>55</sup> Üsmendî, *el-Bez*, 558; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:379; Sübkî, *el-İbhâc*, 3:140; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 776-777.

istishâb ise sabit bir hükmün gelecek yerine geçmişte böyle olduğunu ifade eder ve şu an falan yerde oturan kişinin dün de orada oturduğuna kanaat getirmek gibidir.<sup>56</sup> İstishâbın maklub hali, geçmişe doğru yapılan bir hüküm yürütmedir ve doğrudan nefyle alakası yoktur. Çünkü nefy, daha çok şimdiki zamanda bulunamayan kanıtın yokluğundan kaynaklanıp ileriye doğru kurulan bir hüküm yürütmedir.

Örneklerden hareket eden fıkıh bilginleri istishâbın hüccet değerinde ihtilaf etmektedir. Şer'î hüküm istishâbı bakımından mefkûd örneği, o şahsın başkaları ve kendi hakkında hayatta kabul edilerek cumhûr açısından hem ispatta/yeni haklar elde etmede hem de defte/nefyde/eski hakların korunmasında hüccettir. Yani, onun malı mirasçılara paylaştırılmayıp korunur ve kendisi de onlardan pay alır fakat Hanefiler bakımından sadece def konusunda hüccettir.<sup>57</sup> Ne var ki yaptığı ayrıntılı bir araştırmada Dönmez, mefkudun mirasçılığına dair yıllardır anlatılagelmiş Hanefî ve cumhura atfedilen olumlu ya da olumsuz görüşler yerine, mefkudun durumu netleşene kadar payının muhafaza edilmesi şeklindeki ortak görüşün asıl olduğunu ve artık bunun böylece bilinmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>58</sup> Hanefilere atfedilen görüş, ilk zamanda sabit olan şey nasıl delille sabitlendiyse ikinci zamanda sabit olanın da delile ihtiyaç duyduğunu anlatır.<sup>59</sup> Onlar, mefkûdun hayatta olduğu gerçeğini baştan bir delil sayıp hala hayatta olduğuna ait ikinci bir delilin bulunmadığı gerekçesiyle hareket etmişlerdir. Yani Hanefiler, bir hüküm - mefkudun hayatta oluşu- sabitlendikten sonra o hükmün devamı için bunu yeterli görmeyip bekâya delâlet edecek olan delilin yokluğuna başvurmaktadır. Bunların dışında, istishâbı tamamen reddedenlerin yanında onun müçtehit ve Allah arasında bir hüccet olacağı<sup>60</sup> ile sadece tercih işleminde kullanılacağı görüşlerini belirtmek gerekir.<sup>61</sup>

Açıklandığı takdirde müminleri sıkıntıya sokacak durumlar hakkında soru sorulmamasını içeren ayet<sup>62</sup> istishâba dair getirilen delillerden biridir. İlgili hüküm açıklandıktan sonra artık şer'î bir hüküm söz konusu olduğu için müçtehit onu kullanmak durumunda kalacaktır. Böylece bazı usûlcüler tarafından istishâb, açıklanmayan hususlarda kullanıma elverişli görülmüştür. İbâha anlayışının argümanlarından diğeri, hukukî bir boşluğa kapı aralayan “yalan yere şu helaldir veya şu haramdır” demenin yasaklandığı ayettir.<sup>63</sup> Vahyedilenler dışında yasaklanmış bir şey bulunmadığının Hz. Peygamber tarafından dile getirilmesi<sup>64</sup> ileri sürülmüş başka bir delildir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in haram olmayan bir şey hakkında soru sorarak onun haram kılınmasını sağlayan kişiyi hatalı görüp bunu yasaklaması<sup>65</sup> ve dinin kıyamete kadar devam edeceği söylemi, geçmiş halin sürdüğüne ait zannın değişme ihtimalinden daha kuvvetli olacağı düşüncesine zemin hazırlar. Benzer şekilde “asli nefy” söylemi, aksi bir delil gelmediği sürece şeriatın önceki yükümlülüğün yokluk halinin şeriatın sonra da devam ettiği anlamına gelmektedir.<sup>66</sup> Tüm bunlar, delil yokluğu durumunda müçtehidin anında kullanabileceği istishâb ve çeşitlerine kapı aralamaktadır.

Çoğu mütekkellimûn ve Hanefî alimlerin reddedip Bâkılânî (öl. 403/1013) gibi düşünen hukukçuların

<sup>56</sup> Sübkî, *el-İbhâc*, 3/141; Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Tâcüddîn Subkî, *Cem'ü'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 108; Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed Mahallî, *Şerhu'l-Varakât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2018), 122; Teyemmümlü kişinin namaz esnasında su görmesiyle abdestinin bozulmayacağı hakkındaki icmâdan kaynaklanan icmâ istishâbı ise tartışmalı bir konu olup suyun yokluğunda mı yoksa varlığında mı ittifakın bulunduğu göre taraflarının şekillendiği gözükmektedir. Ayrıntılı bir tartışma için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/380-381.

<sup>57</sup> Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2:224; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 774.

<sup>58</sup> İbrahim Kafi Dönmez, “Fıkıh Usulü Yazımında ve Öğretiminde Yanlış Bir Ezber ve Düşündürdükleri: Mefkud Örneği”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 47 (2022), 54-55.

<sup>59</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 774; Çünkü birşeyin var olması, o şeyin hükmünün devamını gerektirmez. Şâfi, *el-Usûl*, 129.

<sup>60</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 775.

<sup>61</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2:646; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 775.

<sup>62</sup> *Kur'an Kerim ve Kelime Meali*, çev. Hamdi Yazır Elmallı (Ankara: Kervan Yayın Dağıtım, 2009), el-Mâide 5/101.

<sup>63</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*.

<sup>64</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*.

<sup>65</sup> Muhammed b. İsmâil Ebû Abdullâh Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir el-Nâsir (b.y.: Dârü Tavku'n-Necât, 2001), İ'tisâm, 3.

<sup>66</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:377.



ise müçtehit ile Allah arasında bir hüccet olarak<sup>67</sup> gördüğü -hatırlanacağı üzere istishâbta böyle görülmüştü- nefyü'l-medârik yönteminin önemi, dört aslî delil dışında delil getirmenin adı olan istidlâl prosedüründe<sup>68</sup> ortaya çıkmaktadır. Elbette burada, herhangi bir konuya ait hüküm öncelikle sabit olmalıdır ve bilginler onu bozacak bir delilin varlığını bilmemekle değil yokluğunu bilmekle kendilerini savunacaktır.<sup>69</sup> Başka tabirle, bilgisizlikle değil delili bulamamakla istishâba gidilmektedir. Burada müçtehit, ilgilendiği konuya dair araştırmasını gerçekleştirdikten sonra bir delil veya hükmün bulunmadığına zann-ı gâliple kanaat getirecektir fakat farklı sebeplerden ötürü delili bulamaması veya delilin ona ulaşmaması muhtemeldir.<sup>70</sup>

Denilebilir ki istishâb hakkında yazılan içerikler; tanımları, çeşitleri, örnekleri, bazı tarafları (yönleri) ve delilleri bakımından nefyü'l-medârik ile benzer veya yakın pozisyonadadır.<sup>71</sup> Ancak dikkat edilirse, istishâbta -beraat ve ibâha hariç- varlığı en baştan bir delille sabitlenip kabul edilmiş bir hükmün akıbeti söz konusuysen, nefyde ilk ve sabitleştirici delilin bulunmadığı süreç tartışılmaktadır. Beraat ve ibâha istishâbı ise şayet olsaydı gerektirdiği hükümleri uygulamak zorunda kalacağımız bir delil yokken kendisini gösterir. Yani, o hükümleri ispatlayan delillerin yokluğu sayesinde yokturlar. Bu bakımdan onlar, mükellefin sorumlulukları veya eşyada spesifik teklîfî bir hükmü bulunmayan konularda kullanılmış nefylerdir. Yani bu ikisi, nefyin çeşitlerinden başka bir şey değildir. Nefy ile istishâb arasındaki bağ, delil yokluğu nedeniyle mevcut halin değişip değişmemesi esasına dayanır.<sup>72</sup> Bundan dolayı bazı hukuk yorumcuları istishâbı delil yokluğuna dahil ederken, diğerleri tam tersi istikamette bir yaklaşım sergilemektedir.<sup>73</sup>

#### 4. Nefyü'l-Medârik ve Kelâm İlişkisi

Nefy metodunun; ibâha, hüsün kubuh teorileri ve teklîf-i mâ lâ yutâk prensibiyle uzantısı açıktır ve temas etmek gerekir. Örneğin bazı fıkıhçılar, Hz. Peygamber'in açıklamadığı şeylerde şeriatın önceki mübahlığın sürdüğü kanaatini taşımaktadır.<sup>74</sup> Ancak bu tez, ilk peygamber Hz. Adem'e Allah tarafından eşyanın/esmânın öğretildiği gerçeğiyle çürütülmeye çalışılır. Nitekim, şeriatsız bir zaman geçmemiştir ki ondan önceki hükümlerden bahsedilsin, haliyle şeriatın sustuğu yerler Allah'ın rahmetinin bir sonucu olarak af makamındadır.<sup>75</sup> Ayrıca, şer'î hükmü hitabın kendisi şeklinde tanımlayan fukahâ ekolüne göre şeriatın önce bir hitap olmadığı için hükümde yoktur.<sup>76</sup> Bunun uzantısı olarak, mübahlığın veya cevazın şer'î ve teklîfî hükümden sayılıp sayılmaması ihtilafî bir konu olup seçilen tarafa göre görüşler şekillenecektir.<sup>77</sup> Şâtîbî (öl. 790/1388) gibi düşünen bilginlerin yaptığı bir ayırım; mutlak mübahlığı ifade edip yasaklanan veya emredilen bir şeye vasita olmayan, yasaklanana vesile olan, emredilene aracılık yapan ibâha şeklindedir. Zaten son ikisinde mübah neye vesile oluyorsa onun hükmünü almaktadır ve ihtilafın yaşandığı alan birinci durumda ortaya çıkmaktadır.<sup>78</sup> Öyleyse, şer'î bir hüküm kabul edildiği

<sup>67</sup> Sübkî, *el-İbhâc*, 3:141; İzmirli, *İlm-i Hilaf*, 143.

<sup>68</sup> İzmirli, *İlm-i Hilaf*, 143.

<sup>69</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:378.

<sup>70</sup> Sübkî, *el-İbhâc*, 3:155; İzmirli, *İlm-i Hilaf*, 143.

<sup>71</sup> İstihâbla ilgili bu meseleler için ayrıca bk. Osman Şahin, "İslâm Hukuk Metodolojisinde İstishâb", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13 (2001), 490-507.

<sup>72</sup> Sabit hükmün devamı hususunda istishâbın; değiştirici delil kesin biliniyorsa geçerli, henüz araştırılıyorsa geçersiz, yokluğu zannediliyorsa müçtehit için geçerli olduğu ve yeni bir hüküm koyma bakımından değiştirici delilin yokluğu vahiyle duyulardan geliyorsa geçerli, içtihadın kaynaklanıyorsa geçersiz olduğuna dair değerlendirmeler adına ayrıca bk. Nurhayat Haral Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü'l-Fıkh Literatüründe İstishab Delili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktor Tezi, 2008), 40-56.

<sup>73</sup> Debûsî, *et-Takvîm*, 319; Şâşî, *el-Usûl*, 129; Bu konuda usûlcülerin ayrıntılı görüşleri için ayrıca bk. Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü'l-Fıkh Literatüründe İstishab Delili*, 129-130.

<sup>74</sup> Sübkî, *el-İbhâc*, 1:111.

<sup>75</sup> Yalçı, *İlk Beş Asır Usulü'l-Fıkh Literatüründe İstishab Delili*, 59-60.

<sup>76</sup> Sübkî, *el-İbhâc*, 1/111. Bu durum hükmü şer'î hitabın sonucu şeklinde tanımlayanlar içinde pek değişmeyecektir. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/387-388.

<sup>77</sup> Mesela, Mu'tezileye göre ibâha bir şeyi yapma veya terketme gücünü kaldırdığı ve bunun zaten şeriatın önce de bulunduğunu belirterek mübah şer'î bir hüküm gibi görmez ve olayı aslî nefye götürür. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/143-144.

<sup>78</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli

taktirde mübah, delil yokluğu çıkmazında kullanılabilen bir çözümdür.

Bunların dışında, usûlcülerin şeriatın önce eşyada aslolanın ibâha, hazr/yasaklık ve tevakkuf olduğuna dair ayrıştıklarını belirtmek gerekir.<sup>79</sup> Şeriat sonrası için ise cumhûrun tercihi ibâhadan yanadır. Yine literatürde, yararlı şeylerde ibâhanın zararlılarda haramlığın ölçüt alındığı veya aslında haram olan bir şeyde mübahlığın istisna sayıldığı şeklindeki görüşler önemlidir.<sup>80</sup> Daha geniş bir kapsamı ifade eden tahyîr/serbestlik, yapıp yapmama veya yapmalar ve yapmamalar arasında, ibâha ise sadece yapıp yapmama arasında hürriyet tanıyan bir kavramdır.<sup>81</sup> Bazı âlimler için tahyîre benzer biçimde helal kavramı mübahı kapsar, çünkü helal olgusu haram dışında kalan tüm hükümleri çerçeveleme potansiyelindedir. Caizlikle helalin eş anlamlı olduğunu düşünenlere göre cevaz mübahattan daha kapsamlıdır fakat genelde cevazla mübah olguları eş anlamlı varsayılmaktadır.<sup>82</sup>

Delil yokluğuna ikinci çözüm mahiyetinde aklın rolü biçilmiştir ki, klasik kelâm'da hüsün ve kubuh teorileri ekseninde belirlenecek bir durumdur. Şayet delil yoksa, şer'î hüküm konusunda aklın çeşitli düşüncelere göre sınırları çizilmiştir. Mu'tezile ekolü, aklın iyi ve kötüyü bilmedeki marifetini tam manasıyla kabul eder.<sup>83</sup> Eşyanın iyiliği ve kötülüğü zatî bir sıfattır. Yine de akıl tüm eşya ve yönlerini bilmeye muktedir değildir, bunun için vahye veya peygambere ihtiyaç duyulur. Özellikle ibadât ve bazı muamelât konularının nicelikle nitelikleri vahiyle anlaşılır.<sup>84</sup> İyilik-kötülük değerlerinin fiillerin ayrılmaz bir niteliği olması kabulü, aklın buradaki izâflılığı ve subjektifliğini ortadan kaldıracı bir etki bırakmaktadır. Başka başka akılların ihtilafa düşmesi izâflikten değil bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>85</sup> Şayet, bu ikisi fiillerin zatından olmasaydı şeriatın önce onlar arasında bir fark bulunmaz ve aralarında bir farkın olmadığı iki ayrı davranışı farz veya haram kılmak anlamsızlaşır.<sup>86</sup>

Eş'arîler açısından ise iyilik-kötülük şer'îdir, fiillerin zatına atfedilemez ve bir şey Allah emrettiği veya nehyettiği için iyi veya kötüdür. Zira hüsün-kubuh değerleri kişi, amaç ve şartlar gibi pek çok bakımdan değişkendir. Bazıları için iyi olan diğerleri adına kötü olabilir ve bu durumun Allah katında böyle olduğunu ileri sürmek yanlıştır.<sup>87</sup> Nihayet Mâtürîdîler nezdinde iyilik-kötülük hem akli hem şer'îdir, iyilik-kötülük aklen idrak edilebilirse bile bütün fiillerin her yönüyle nüfus edilmesi düşünülemez. Akıldaki bu sınırın ilerisini vahiy tamamlar ve iyiliğin emredilen kötülüğün yasaklanan şeylerden olduğu ancak vahiyle bilinebilir. Nitekim akıl, pek çok açıdan karmaşık problemlerin içinden çıkamayıp her zaman isabet sağlamayabilir.<sup>88</sup> Ancak Gazzâlî gibi düşünenlere göre genel bağlamda şeriatın talebinin olmaması tüm fiiller için umûmî bir delil sayılıp onun temas etmediği hiçbir şey kalmamaktadır. Böylece, Mu'tezile'nin aklen mübah dediği durumlar da şer'î hükümler sınırları içerisindedir.<sup>89</sup> Mezheplerin akla biçtiği sınırlar, delil yokluğu halinde verilen kararların meşruiyetini oluşturmaktadır. Nitekim, istishabın herhangi bir türü veya nefy metodu aklın dahil olduğu hususlardır.

Kanıt yokluğunda tartışılan diğer bir husus Kelâm ilminde de kendisine yer verilen teklîf-i mâ lâ yutâk

Süleymân (Darü İbn Affân: y.y., 1997), 1:223-224.

<sup>79</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/123; Sübkî, *el-İbhâc*, 1/111.

<sup>80</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Mubah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/340.

<sup>81</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/123; Dönmez, "Mubah", 30/340.

<sup>82</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/142; Dönmez, "Mubah", 30/341.

<sup>83</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/112; Sübkî, *el-İbhâc*, 1/111; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 766.

<sup>84</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, thk. Fethullâh Halîf (İskenderiye: y.y., ts.), 1/230; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/112.

<sup>85</sup> Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*, thk. Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 6/36-37.

<sup>86</sup> İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/61-62.

<sup>87</sup> Ebü'l-Me'âlî 'Abdulmelik b. 'Abdullâh el-Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş fi 'Uşûli'l-Fıkh*, thk. 'Abdullâh Cevlem en-Nebâlî - Beşîr Aħmed el-'Amrî (Beyrut: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, ts.), 1:157; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:112-113; Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi Uşûli'l-Ahkâm*, thk. 'Abdurrezzâk 'Affî (Beyrut; Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 1:84; Sübkî, *el-İbhâc*, 1:106; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 19/60-61.

<sup>88</sup> Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîş fi 'Uşûli'l-Fıkh*, 1:157; Âmidî, *el-İhkâm fi Uşûli'l-Ahkâm*, 1:84; Sübkî, *el-İbhâc*, 1:105; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 19/62.

<sup>89</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:378.

meselesidir. Buna göre,kişiyi gücünün yetmeyeceği sorumlulukların yüklenmesi hususunda Mu'tezile ve Mâtürîdî ekolü olumsuz bir tavır takınır. Yani Allah, kişiyi altından kalkamayacağı bir mesuliyet yüklemez. Ancak Eş'arîler, söz konusu yükümlülüğü fiilen olmasa bile aklen kabul etmektedirler.<sup>90</sup> Öte yandan insanın güç yetiremeyeceği hususlar klasik bakış açısıyla üçe ayrılmaktadır. Birincisi, doğa kanunları yönünden gerçekleşmesi mümkün ama Allah'ın tam tersini irade ettiği hususlardır ki bunlarla mükellef tutulmak caiz görülmüştür. İkincisi, aklî ve adet olarak oluşması imkânsız şeyler olup fikhîçılarca kendisine cevaz bulamamıştır. Sonuncusu, aklen mümkün ama adeten imkânsız bulunup bahsedilen tartışmanın yaşandığı şeylerdir.<sup>91</sup> Şayet delil yokluğu durumu, sayılan takat üstü durumlardan birine dahil edilirse, artık mahzurlu görülecek bir fakihin sadece buna dayanarak hükmün yokluğuna karar vermesi kolaylaşır. Ancak Gazzâlî ve benzeri âlimler, delilin kişiyi ulaşmama ihtimalini delil saymayarak sorumluluğu ancak ulaşılan delillerle sınırlayıp<sup>92</sup> buradaki dengeyi sağlamaya çalışmaktadır.

Akılın şer'î hükümdeki rolü meşru görülüyorsa, teklîf-i mâ lâ yutâk kısmına da gelmeden önce, herhangi bir hüccete gerek kalmadan ibâhaya veya o hükmün devamlılığına hükmedilecektir. Başka tabirle akıl, iyiyi ve kötüyü ayırt etmesi hasebiyle hiçbir delile ihtiyaç duymadan en askerî cevaz/mübahlık veya helallik kararı alacaktır. Mübahî şer'î hükümden saymayan bir ekol için serbestiden yararlanarak aklın aktif hale getirilmesi mümkündür. Ne var ki çalışma boyunca dile getirilen tartışmalar, delil yokluğu sürecinde mübahın şer'î bir hüküm kabul edilmesiyle değer kazanır. Çünkü onun şer'î olması, hükmünü gerektirmede belli seviyeye ulaşmış bir delille ispatlanmasına zemin hazırlamaktadır.

##### 5. Nefyü'l-Medârik ve Mantık İlişkisi

Zihnin doğru akıl yürütüp tutarlı sonuçlara varmasını sağlayan mantık ilmi memzuc bir metotla çalışmamıza dahil olmaktadır. Netice itibariyle, içtihat veya herhangi bir hukukî boşluğu doldurma faaliyeti sağlam bir metodolojiye sahip tutarlı ve istikrarlı enstrümanlardır. İchtihatta, özellikle sözel mantıktan yararlanarak çeşitli önermeler dizinlemek fikhî kıyas formalizasyonu bakımından önemlidir. İşte delil yokluğu hususunu da bundan ayrı düşünmemek gerekir. Zira dikkat edilirse, “delil yoksa hüküm de yoktur” demek bir çeşit mantikî önermeden ibarettir. Önermeler yapılırken mantıksal hatalara düşmemek adına mantık yanlışlarına aşına olmak son derece kritiktir.

Aristo'nun (öl. MÖ 384-322) meşhur mantık kitabı Organon'da sofistik çürütmeler bahsinde ele alınan safsatalar veya mantık yanlışları konusu, bazı mantık kitaplarında beş sanatın sonuncusu sayılan mugalata başlıkları altında işlenmektedir. Zaten mugalata kelimesi, galattan gelerek yanılmak demektir ve aynı zamanda doğruymuş gibi gözükken yanlış öncüllerden veya yanlış vehmî öncüllerden kurulan kıyas manasındadır.<sup>93</sup> Aristo sonrası Fârâbî (öl. 339/950), İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) gibi mantıkçılar yanlışları ele alırken onun ardından gitmişler, radikal değişiklik yapmayarak yanlışları tespitle sınıflandırmanın uzun ve zor olduğunu kabul etmişlerdir. Bu bozuk ve en düşük kıyas çeşidini kurmak bir nevi sanat kabul edilip aldatıcı hikmet diye anılır ve hitabet/retorik ile şiir gibi zan bile ifade etmeyip şek mertebesindedir.<sup>94</sup> İbn Rüşd, konumuz olan “hasmın varlığını itiraf ettiği şeyin tersine sonuç çıkartma” hatasıyla beraber diğer yanlışları benzer biçimde ele almıştır.<sup>95</sup> Şayet, doğruymuş gibi gözükken

<sup>90</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:163.

<sup>91</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/168; Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/387.

<sup>92</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1:378.

<sup>93</sup> Mugalata ve safsata arasında ayrım yapanlara göre, mugalata karşıdakini aldatmak ve tuzak kurmak bulunmaktadır İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 250; Kamil Kömürcü, *Mantığa Giriş* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 232.

<sup>94</sup> İbrahim Emiroğlu, “Mantıkta Yanlışların Ele Alınışı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 183,187-188; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 251.

<sup>95</sup> Onun her birini ayrıntılı açıkladığı yanlışlar için ayrıca bk. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed b. Rüşd el-Ḳurṭubî İbn Rüşd, *Telḥîşu's-Safsata*, thk. Muhammed Selîm Sâlim (Kahire: y.y., 1972), 1/27-83.

yanlışlar gerçekten yanlışsa bunlarla kurulan kıyasa safсата denir. Vehim ise olmayanı varmış gibi gösterme kuruntusuyla hükmetmektir.<sup>96</sup> Böyle fasid delilleri bilmenin getirisi, onlardan korunmak amacıyla tedbir ve hizmet sağlayacaktır.<sup>97</sup>

Mantıkta yanlış kavramı; belli bir uygunsuzluk, geçersizlik, aykırılık ifade etmekte ve üçe ayrılmaktadır. Davranış yanlışlarını saymazsak biçimsel yanlışlar, akıl ve mantık yönünden öncüllerin sonuca tam, uygun ve yeterli şekilde etki etmemesini, içeriksel olanlarsa lafız ve mana yanlışları şeklinde ikiye ayrılarak yanlış öncüllerden bozuk sonuçlar çıkarmayı ifade ederler.<sup>98</sup> Burada mana yanlışları ön plana çıkar. Mesela, -bir savı kanıtsama veya ispat edilecek olanı delil yerine alma- yanlış, ispatlanacak şeyi ispatlanmış gibi kabul etmek veya ispatlandığı zannedilen sonucu öncüllerin parçası olarak görmektir.<sup>99</sup> Yine -aksini gerekli görme yanlış-, “gebe hayvanın karnı büyüktür, her karnı büyük hayvan gebedir, o halde karnı büyük olmayan gebedir” önermeler bütününde<sup>100</sup> görüldüğü üzere konumuzla ilintilidir. Verilen yanlış örneklerine bakıldığında, bir şeyin varlığını ispat etmek için kurulan bozuk akıl yürütme yöntemleri oldukları ortaya çıkmaktadır.

Konuya doğrudan nispet yapılacak asıl hatalardan biri ise konu dışılık yanlışları kategorisinde değerlendirilen<sup>101</sup> argumentum ad ignorantium -ki muhatabın bilgisizliğinden yararlanılarak kurulur- ve “bir şeyin yanlışlığı kanıtlanmadıysa o doğrudur” veya “doğruluğu ispatlanmadıysa o yanlıştır” şeklinde iki türlü yapılır.<sup>102</sup> Yani, ispat edilmemiş delil kullanılarak yanlışlığı gösterilmeyen bir önermenin doğruluğuna veya doğruluğu gösterilmeyenin yanlışlığına karar vermek söz konusudur. Örneğin, “x hakkında delil yoktur, o halde x de yoktur”<sup>103</sup> demek böyledir.<sup>104</sup> İşte nefy metodu, adeta bir argumentum ad ignorantium örneği olarak kendisini gösterir. Örneğin, “altıncı vakit namazın varlığına dair bir doğruluk delili bulunmadığına göre bu namazın varlığı yanlıştırdüşünülemez veya bu namaz yoktur” şeklindeki önerme gösterilebilir. Tüm bunlar, mantıktaki “yanlış zan yanlışlığı” çerçevesince de ele alınabilir. Burada zan, aklın iki taraftan doğru olduğuna inanılan yönün tercih edilmesi manasına olup aslında yanlış yönü tercih edildiği anlaşılan hatalardır. Zaten müctehidin araştırıp delili bulamadığına kanaat getirmesi galip zanla meydana gelebilecek bir kabulü içermektedir. Halbuki gerek sonradan gerekse müctehitle ilgili veya ondan bağımsız bazı gerçeklerin açığa çıkmasıyla söz konusu yanlış düşüldüğü gözlemlenebilir. Mesela, geçmiş tarihlerde uçakların uçamayacağına veya havadan ağır şeylerin uçamayacağına getirilen zan yanlış zanna dayanıyordu.<sup>105</sup>

Mantık literatüründe, herhangi bir hususta varlığı veya yokluğu ispatlanmadığı halde bu ispatsızlığa tutunup tersine karar vermenin temelsiz olarak değerlendirilmesi ve bunun zaruri-bağlayıcı bir argüman olarak kabul edilmemesi dikkate değerdir. Bu da konuyu sadece İslam hukuk metodolojisine indirgemek yerine bütün ilmî veya bilimsel faaliyetlerde evrensel bir boyuta taşımaktadır. Öyle ki, mantıkta yokluğa dayanarak iddia sahibi olmanın getirisi açıkça yanlış düşmek olarak görülmekte ve keskin bir tavır ortaya koymaktadır.

## 6. Değerlendirme

Elimizdeki veriler ışığında nefyü'l-medârikın deliller hiyerarşisindeki pozisyonu ve özellikle istishâbla olan bağı tutarlı bir zemine oturtulmalıdır. Bu karmaşıklığın çözümü için bütüncül bir yaklaşımda bulunmayı isabetli görüyoruz. Söz konusu delil veya yöntemleri işletmek için öncelikle delille

<sup>96</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 244.

<sup>97</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 254; Kömürcü, *Mantığa Giriş*, 235.

<sup>98</sup> Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010), 1053; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 280.

<sup>99</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 280.

<sup>100</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 283.

<sup>101</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 287; Konu dışılık yanlışları mantık bakımından öncüllerin sonuçla bir alakasının olmadığı ve peşin hükümlülükle acele karar vermenin etkili olduğu yanlışlardır. Yani, delil kanıtlanmaya çalışılan konuyla doğrudan bir ilgiye sahip değildir. Kömürcü, *Mantığa Giriş*, 235.

<sup>102</sup> Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 136-137; Kömürcü, *Mantığa Giriş*, 253.

<sup>103</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 289; Kömürcü, *Mantığa Giriş*, 253.

<sup>104</sup> Yanlışlar hakkında daha ayrıntılı tasnif ve çeşitleri için ayrıca bk. Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 1052-1053.

<sup>105</sup> Yanlış zan yanlışının çeşitleri için ayrıca bk. Kömürcü, *Mantığa Giriş*, 265-268.

sabit olmayan bir konu gereklidir, zaten delille sabitlenen hususlarda herhangi bir ihtilaf yaşanmamaktadır. Onlarda hüküm artık bellidir ve delil yokluğundan bahsedilemez ancak o hükmün ileriye dönük devamlılığı adına iki olasılık bulunur. Bunlardan ilki, sabitleştirici delilin aynı zamanda bekâ delili olup bekânın zevalden üstünlüğüne ve bu sayede şeriatın evrensel zamanlarda sürekliliğine inanmaktır. İkincisi, o delilin sadece ilk anda sabitleştirici olduğu ve ikinci zamanlarda geçerliliği veya devamlılığı için ayrıca bir delile daha ihtiyaç bulunduğunu savunmaktır. Çünkü, o sabiteyi bozacak delilin çıkma ihtimali hala muhtemeldir. Eğer o delil yoksa, “delil yoktur öyleyse hükümde yoktur” cümlesi salt bir nefyü'l-medârik yöntemi olarak karşımıza çıkar. Diğer ifadeyle nefy, defte hüccet hususunda gerçekleşecektir. Böylelikle, ilkinde delilin istishâbı ikincisinde delilin yokluğu söz konusudur ve bazılarınca sadece defte hüccet görülmesi yönünden nefyü'l-medârikle istishab benzerdir.

Asıl ayrışmanın yaşandığı delille sabite bulmayan konulara gelince, ya ikinci olasılığa benzer şekilde nefye başvurulup o konu hakkında hiçbir hüküm bulunmadığı iddia edilecek ya da daha önce onun hükmü neyse aynısının geçerliliği kullanılacaktır. Bi'setten veya şeriattan önceki hükmü koruma hususunda veya sabit bir hükmün bekâ iddiasında istishâb devreye sokulmaktadır ki daha özelde şer'î hüküm istishâbı mevzu bahistir. Şeriat öncesi delilin ve dolayısıyla hükmün yokluğu, aynı zamanda sorumluluğun ve yasağın olmadığını ortaya koyan beraat ve ibâha istishâblarıdır.

Her iki yöntemde muhatabın müçtehit olması, meselenin içtihatla işletilip galip zannı ortaya çıkartmayı merkeze koyar ve eğer içtihadı rağmen delil bulunamazsa ya nefyle mutlak hüküm yokluğuna ya da istishâba gidilir. Müçtehit, varlık delilini bilmemekle değil onun olmadığını bilerek hareket eder. İşte tam burada, söz konusu bilişin zarûrî mi yoksa iktisâbî bir bağlamda mı ele alınacağı problemi çıkar. Zarûrîliği savunanlar için zarureten oluşan gerekliliğe delil getirilmez ve salt nefy yeterli olur ama gerekliliğin zarûrî olmadığı düşünülüyorsa bu iktisâbîliğe dönüşecek ve delil lüzumlu hale gelecektir. Zira iktisâbî bilgede delil zorunludur. Aczi hissedecek şekilde çabanın sonuna kadar sarf edilmesini ifade eden içtihatla sorumlu tutulmak teklîf bakımından herhangi bir sakınca içermez. Çünkü, insanların ilme ulaşma konusunda farklı seviyelerde oluşu ve sabiteyi bozan delilin varlık ihtimali hala hem aklen hem de adeten mümkün olup zarûrîliği bozacaktır. Böylesi imkân ve ihtimallerin birtakım şüphe veya şekle kapı araladığı bir düzlemde, bunlardan daha üstün olan galip zannın oluşmasını beklemek oldukça zor gözükmektedir. Bunların denklemden çıkarılması adına nâfinin de mutlaka delil getirmesi gerekir.

Gerek istishâb gerek de “delil yoksa önermede yoktur” gibi çıkarımlı deliller, belli bir hüccet değeri taşımaları bakımından “nâfiye delil gerekmez” iddiasının doğruluğunu sorgulatmaktadır. Kezâ nâfi, kendi yokluk inancını ispatlamaya çalışan bir müsbittir, başka tabirle yokluğun varlığını ispatlamaya uğraşmaktadır. Aynı şey, mahkemede davalı için geçerlidir. O da masumiyetini ispat için inkâr etmekle yetinmeyip beraat istishâbını sabitleyecek bir ispat vasıtasını yani yemini öne sürmektedir. Bu, nefy ve istishâba ait bir fark şeklinde sunulan, “istishâbta haramlığı veya sorumluluğu savunanın bir delil getirmesi” gerekliliğiyle de uyumludur. Dolayısıyla, nâfiye delil gerekmez fikrini savunanlar teorik açıdan iddialarını sunmalarına rağmen pratikte durumun pek de öyle olmadığı gözükmektedir.

Nâfinin salt şekilde “delil yoksa hüküm yoktur” demesi ancak kendi adına bir hüccet olacak ve hasmını bağlayamayacaktır. Çünkü, klasik ve modern mantık perspektifinde bile varlığa dair kanıtın yoksunluğu hiçbir açıdan hükmün yokluğunu zorunlu hale getirmez ve bu açık bir mantık yanlışı sayılır. Kanıt yokluğu, ne hükmün yokluğuna ne de varlığına hüccettir. Bundan dolayı, hakkında delil bulunmayan meselenin hükmü adına varlığını veya yokluğunu gösteren bir delil buluncaya kadar beklemek makul seçeneklerden biridir. Şayet, bekleme süresi hükümlerle amel etme vaktini aşarsa ya aslolanın ibâha olduğu ya da aslolanın mübahlık olduğu yerde haramlığın bir istisna sayılacağı yorumlarından biriyle hareket etmek tercihe şayandır. Kaldı ki, akla hüküm koymada biçilen rol, şeriatsız bir zamanın geçmemiş olması veya talebin yokluğunun umûmî bir delil sayılıp şeriatın temas etmediği hiçbir şey kalmaması gibi argümanlarla anlamsızlaşır. Başka tabirle, akli denilen hususlar bile şeriata dahildir veya şer'îdir. Bu kabul edilmese dahi, akıl yine istishâba dayanarak bekâya hükmetmekte ve olay

yine bir delile bağlanmaktadır. Ancak burada, yeminde olduğu gibi istishâbın geçerliliğini ispat edecek bir delilin sunulması gerekliliği unutulmamalıdır.

Öte yandan, delilin butlanıyla medlulünde butlana uğramasını gerekli gören in'ikâs-ı edille yaklaşımı nefy taraftarlarını destekler mahiyettedir. İlgili şeyin varlığını gösteren müsbit bir delilin olmaması ya da o delili iptale/çürütmeye uğratmak, medlulü/delilin delâlet ettiği şeyin varlığını iptale uğratmış olacaktır. Ancak bazı araştırmalarda da temas edildiği üzere, medlulün butlanını gerektirme ifadesi hatalı çeviri faaliyetlerine kurban gitmiştir.<sup>106</sup> Söz konusu argüman “delilin butlanı medlulün butlanına sebebiyet verir” şeklinde çevrilmelidir. Yani, delildeki bu kusur medlulün yokluğunun sebeplerinden sadece birisidir. Tek başına yeterli değildir. Bir şey hakkındaki delilin yokluğu ya da varsa o delilin iptali, varlığının nefyini/inkarını/butlanını gerektirmez. Benzer şekilde, “illet yok diye hükümde yoktur” kararından “illet varsa hükümde vardır” önermesi zorunlu olarak çıkamaz. Doğrusu, tam tersi istikamette “hüküm varsa illeti vardır” tarzındaki bir önermedir.<sup>107</sup> Salt delil yokluğu geçerli bir yöntem olsaydı, kelamda yapılmış Allah'ın varlığıyla alakalı bazı akıl yürütmeler zora düşerdi. Mesela, alem/kainat Allah'ın varlığına bir delildir fakat alem olmasaydı “alem yoktur o halde Allah yoktur” önermesi gerekli olur muydu? Delilin varlığından da önce olmuş olan her şey; delilin olmama, görülmemesi veya bulunmama durumunda yoktur denilemez. Delilin yokluğuyla beraber varlığına dair ileri sürülen delilleri butlana uğratmak ise salt nefyle hareket etmekten daha evladır. Ancak, son yüzyılda İslam ve fihkına dair yapılmış tüm olumsuz iddialar dahil olmak üzere her türlü fikir beyanında delil göstermek ise en ideal olanıdır. Öyle ki; ne delil yokluğu ne de delili iptale uğratmak veya ikisini beraber yapmak, iddia sahibinin iddiasına ait var olan bir delili göstermesinden güçlü değildir. Zaten haksız bir iddiayı gösteren var olmuş deliller sadece çürütülerek ya da yokluğu zannıyla nefyedilerek hareket edildiği için ciddi bir kitle istediği cevapları alamamaktadır. Böylelikle belli bir tatminkarlık seviyesine ulaşamayan söz konusu kimseler, zamanla ya dinden çıkmakta ya da bilgisizce dinden uzaklaşmaya başlamaktadır. Çünkü ister fıkhıdaki münazaralarda ister de haricî yani İslam'a ve fihkına yapılan olumsuz iddialarda karşı tarafı ikna edebilecek tartışmasız ve en askerî yöntem iddianın tam tersine delâlet etmiş var olan bir delili ortaya koymaktır.

Dini eksik anlamaya neden olacak delillerin ulaşmaması Müslümanlar adına Allah'a karşı iyi bir gerekçe olarak kullanılmasına kapı aralayacağı için nasların veya mezheplerin ortaya koydukları hükümleri gösteren tüm delillerin günümüze ulaşmış ve derli toplu biçimde insanlığın hizmetine çeşitli teknolojilerle sunulmuş olması kabul edilebilir bir durum sayılmasına rağmen bazı şeyler değişmeyecektir. Delil yokluğunu kullanırken onların hepsine bakmak hala gerekli olacaktır. Bakılmasının ardından yoklukla beraber hükmedilmiş nefy kararı ise tartışmaya açıktır. Çünkü araştırmacının yapacağı ihmal, dikkatsizlik ve hata ihtimali bâkîdir. Ayrıca karşı tarafın iddiasını kanıtlayan bir delili bulma ihtimali de kendini korumaktadır. Üstelik tarafların yorum gücü ve anlama kapasitesi gibi pek çok subjektif faktör görmezden gelinemez. Dahası, birbirini delil yokluğuyla nefyetme hadisesi bir zincirleme başlatır. Zira karşı tarafın var olan delilini çürütmek veya sadece yok deyip argüman üretmemenin sonu yoktur. Her hamle sonrası diğer tarafında bunu yapması her zaman mümkündür. Öyleyse izafilikle yapılan yokluk ve onun üzerine gelen nefy iddiaları yerine var olan delillerle tartışılmalıdır. Şayet delil yoksa hükmün olmadığı gerekliliği iddia edilmemelidir. Tüm bunlara ek olarak, insanlığın her anlamda yaptığı ilerlemelerin neticesinde artık kendini gösteren başka delillerin çıkabileceği ve çıktıkça bunların kullanılarak fetvalarda değişikliğe gidilebileceği unutulmamalıdır. Bu bakımdan delilleri sadece naklî deliller olarak görmemek gerekir. Hükmün varlığı gösteren her belirti, delil olabilecek potansiyele sahiptir. O halde, amel vaktini kaçırmayacağımız meselelerde acele etmemiş bir olgunlukla tevakkuf etmenin önemi şöyle meydana çıkar; araştırmacılar hem haklılık davasına

<sup>106</sup> Hilmi Demir, “Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (in'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dini Araştırmalar* 10/29 (2007), 84.

<sup>107</sup> Demir, “Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (in'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, 96.

şuursuzca atılıp birbirlerine düşmez hem de yeni gelişmeler için zinde kalarak her daim araştırma halinde olurlar.

Özellikle ilmî münakaşada/cedelde tarafların birbirini ikna süreci argümanlarla sağlanır ve kim olursa olsun herkes bir bakımdan kendi fikrinin ispatlayıcısıdır, öyleyse her iki taraf şer'î ve aklî ayrımı yapmaksızın her türlü konuda delil getirmekle mükelleftir. Aksi halde, sadece nefye tutunarak muhtemel bilgisizliklerin önü açılıp fıkhîta epistemolojik kusurlar meydana gelmesi mümkündür. Zaten, içtihadın klasik tanımında "istidlal" kavramına yer verilmesi, içtihat faaliyetinde delil kullanmanın gereğine işaret eder. Galip zannın doğması beklenen yerde, bilgi değer hiyerarşisinde ondan daha aşağıda bulunan şek veya şüphe durumlarına vesile olacak her türlü potansiyelden sakınılmalıdır.

### **Sonuç**

Hakkında herhangi bir delil bulunmayan ve bulunduğu nasıl bir yöntem izleneceği sorusuna cevap mahiyetinde karşımıza çıkan nefyü'l-medârik delili, genel olarak usûl literatüründe ayrıca zikredilmemiş veya istishâbla beraber anılmıştır. Burada, cumhura göre nefyin ancak bir delille kabul edilmesinin rolü büyüktür. Ayrıca, delil yokluğuna dayanarak hükmün yokluğuna karar vermek ile delilin bulunmaması ayrı şeylerdir. Zira, delilin yokluğu her zaman buna dayanarak hüküm vermeyi gerektirmez.

Delil yokluğu durumu, istishâbın devreye girme sebeplerinden sadece biridir. İstishâb-şer'î hüküm istishâbı-, ise sabit bir delil varken bile onun devamlılığı hakkındaki kararda yine ortaya çıkabilir. Mademki delil yokluğu her zaman iki yönden birini gerektirmez, o halde nefy ve istishâb yöntemleri birbirinin aynı değildir. Yine de yokluk durumunda kullanılacak ender argümanlardan biri istishâbtır. Aralarındaki farkın bir uzantısı olarak, istishâbta hem yokluğun hem de varlığın devamına imkân vardır -beraat ve ibâha istishâbında sorumlulukla yasaklığın yokluğunun devamı, şeri hüküm istishâbında hükmün varlığının devamı- ama delil yokluğuyla hükmetmek sadece hükmün yokluğunun devamıdır. Öte yandan, yapılan karşılaştırmalar ışığında nefy ile beraat veya ibâha istishâbının aynı şey olduğu izlenimi oluşsa da durum böyle değildir. Onlar sadece şer'î sorumluluk ve serbesti konularında yapılmış bir nefydir. Diğer başka meselelerde nefyin kullanılması ihtimal dahilindedir. Tabiri caizse usûlcüler, bu iki meselede yaptıkları "değiştirici delil yoksa mükellefe sorumluluk yoktur ya da her şey mübahdır" şeklindeki akıl yürütmelerinin adını istishâb koymuşlardır.

Kanaatimizce, bir delille sabitlenmiş bir hüküm olsun veya olmasın, o şey hakkında durumun devam ettiği ya da hükmün yokluğu mutlaka bir delille ortaya koyulmalıdır. İspat ve nefy kendilerine delil isteyen olgulardır. Henüz tam olarak bir içtihat sayılıp sayılamayacağı kenara bırakılırsa sorumluluğu ancak ulaşılabilen delillerle sınırlanma kabulü, nefy yerine nefyi gösteren bir delili bulmak veya bulana kadar tevakkufta kalmak idealini değiştirmemektedir. Çünkü, değiştirici bir delilin varlığı hala mümkündür. Tıpkı diğer iddialar gibi nâfinin nefyi de yokluğun varlığına dair bir iddiadır ve ispata muhtaçtır. Bunun istisnasının, varsayılan hükümle amel vaktinin geçmesi gibi bazı zaruret durumlarına atfedilmesi uygundur. Aksi halde, mükellef çıkmaza girecek ve güç yetirilemeyen bir teklifle muhatap olacaktır. Yoksa herhangi bir zaruretin bulunmadığı zaman delilsizlikle baş başa kalmak, gücü aşan bir durum şeklinde sonuçlanan gereklilik değildir.

## Kaynakça | References

- Âmidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-. *el-İhkâm fî Uşûli'l-Ahkâm*. thk. 'Abdurrezzâk 'Affî. 4 Cilt. Beyrut; Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "İstishâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdullâh. *el-Câmiü's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır el-Nâsır. b.y.: Dârü Tavku'n-Necât, 2001.
- Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî. *Tâcü'l-luga ve shahu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Mülâyîn, 1987.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-. *Kitâbu't-Telhîş fî 'Uşûli'l-Fıkh*. thk. 'Abdullâh Cevlem en-Nebâlî - Beşîr Aḥmed el-'Amrî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*. ed. Dr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2012.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer. *Takvîmü'l-edille*. ed. Şeyh Halîl el-Meysî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Demir, Hilmi. "Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri". *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007), 79-114.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Fıkıh Usulü Yazımında ve Öğretiminde Yanlış Bir Ezber ve Düşündürdükleri: Mefkud Örneği". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 47 (2022), 1-65.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mubah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/341-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kur'an Kerim ve Kelime Meali*. çev. Hamdi Yazır Elmalılı. Ankara: Kervan Yayın Dağıtım, 2009.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mantıkta Yanlışların Ele Alınışı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 181-189.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Süleymân el-Eşkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Gül, Şirin. "Bir Fıkıh Usûlü Terimi Olarak İstishâb ve Tahkîmü'l-Hâl". *İslam Düşüncesi Araştırmaları*, 181-211.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zerkaî el-Kazvînî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. b.y.: Dârü'l-Fıkr, 1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1994.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurṭubî. *Telhîşu's-Safsâta*. thk. Muḥammed Selîm Sâlim. Kahire: y.y., 1972.
- Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Şerhu'l-'adud alâ muhtasari'l-münteha'l-usûli*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İlm-i Hilaf*. Konya: Hüner Kitapevi, 2010.
- Kâdı Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Koçyiğit, Yaşar. *İslam Hukukunda bir hüküm ve külli kaide kaynağı olarak İstishab*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.



- Kömürçü, Kamil. *Mantiğa Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-varakât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-. *et-Tevhîd*. thk. Fetḥullâh Ḥalîf. İskenderiye: y.y., ts. Sarıtepe, Erdoğan. "İstishâb Deliline Hanefîlerin Yaklaşımı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2014), 79-89.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*. ed. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afkânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Sinanoglu, Mustafa. "Teklif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Sübkî, Takiyyuddîn Alî b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Şahin, Osman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde İstishâb". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13 (2001), 589-516.
- Şâşî, Nizâmeddîn el-Hânefi. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 2007.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Süleymân. Darü İbn Affân: y.y., 1997.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Suphî b. Hasan Hallâk. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2011.
- Tâcüddîn Subkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Cem'ü'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-tenkîh*. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, ts.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkindî. *Bezlü'n-nazar*. thk. Şeyh Ahmed Ferid el-Mâzidî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Yalçı, Nurhayat Haral. *İlk Beş Asır Usulü'l-Fikh Literatüründe İstishab Delili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ Hüseyinî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs*. thk. Mecmuatün Mine'l-Muhakkikîn. b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâga*. thk. Mahmud Basil Ayun. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/2 (Aralık / December 2024), 227-242

**Kerbelâ Vak'ası'nda Mezhic Kabilesi'nin Rolü**  
The Role of the Madhhij Tribe in the Karbala Incident

**Emre ÇETİN**

Yüksek Lisans Öğrencisi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam  
Tarihi Anabilim Dalı

Graduate Student, İnönü University Social Sciences Institute, Department of  
History of Islam, Malatya / Türkiye  
emrecetinms@gmail.com orcid.org/0009-0008-5891-7563

**Bilal GÖK**

Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Professor, İnönü University, Faculty of Theology, Department of History of  
Islam, Malatya / Türkiye  
bilal.gok@inonu.edu.tr orcid.org/0000-0002-5346-252X

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Temmuz/July 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Aralık/December 2024  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atıf / Cite as**

Çetin, Emre – Gök, Bilal. "Kerbelâ Vak'ası'nda Mezhic Kabilesi'nin Rolü". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2024), 227-242.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1523876>

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Bilal Gök – Emre Çetin).

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **The Role of the Madhhij Tribe in the Karbala Incident**

**Abstract:** One of the most tragic events throughout Islamic history is undoubtedly the Karbala disaster. The murder of Hussein and his family members by the Umayyad forces in Karbala went down in history as a tragedy that left deep scars not only during the time it occurred but also afterwards. This tragic event had a great impact in the Islamic world and led to important political and religious consequences. At every stage of the Karbala incident, the activities of Madhhij came to the fore in a striking way. These activities are of great importance for understanding the Karbala incident. At the beginning of his journey to Karbala, letters from Kufa inviting Hussein to the city played an important role. Madhhij were among those who sent some of these letters. Their loyalty to Hussein and their invitation to Kufa can be interpreted as a sign of sincere support and devotion at first glance. However, as we get closer to Karbala, the picture that emerges reveals an unexpected contradiction. Madhhij backed away from their support for Hussein and exposed him to the threat of the Umayyad army. Although the reasons behind this contradictory attitude are not fully known, there are some possible factors. Concerns about not getting the support of the people of Kufa, pressure and threat from the Umayyad governor, factors such as despair that Hussein would win may have influenced the attitude of the Madhhij. It constitutes an important part of this invitation and the fact that some of the people who called Hussein to Kufa were members of the Madhhij brings this tribe to the center of the incident. This situation makes the Madhhij more than just a figure in the Karbala incident, they are it becomes a factor that forms the basis of Hussein's departure to Kufa. The fact that they openly demonstrated their loyalty to Hussein and their belief in his invitation by going to Mecca further deepens the political and religious dimensions of the event. This brave and important step of Madhhij was made by despite the difficulties Hussein faced in Kufa, it also strengthened his determination to fight for right and justice. In this way, Madhhij became more than just a tribe in the Karbala incident, they have become a symbol representing Hussein's cause and principles. The house Muslim b. Akil used as a meeting place during his journey to Kufa was built by Madhhij Hânî b. The fact that it belongs to Urve is of great importance in shaping the work. This is an important detail that allows us to better understand the background of the incident and the relationships of the parties. One of the most striking events that took place during this journey was the visit of Ubeydullah el-Cu'fi from Madhhij and his refusal to help Hussein and the regret he felt later. This incident reveals both the tension of the political atmosphere at that moment and the regret Ubeydullah experienced later. This tribe is on both sides of the massacre, revealing the complexity and contradictions of the event. When the disaster of Karbala ended, Madhhij appeared before Ubeydullah with seven severed heads. In some political and religious movements that emerged after the Karbala disaster, it is seen that the same tribe members played a leading role in Mukhtar es-Sekaff's rebellion. This situation is very important as it shows the deep impact of Karbala and how the tribe members were affected by this event. Those who served as commanders in the Mukhtar's rebellion, which was described as revenge for the Karbala disaster, were also members of the Madhhij. Some Madhhij figures who played an active role before and after the Karbala disaster are among the factors that increase the importance of this study for Madhhij. These figures are Amr b. Hajjac, Hânî b. Urve, Sinân b. Enes, Nafi b. Hilal, Ibrahim b. Mâlik al-Ashtar. The fact that the Madhhij tribe did not take a collective action in the Karbala incident necessitated individual evaluations. In this context, the role and attitude of each member of the tribe in the incident will be discussed separately. In this study, the attitudes taken by the tribe members, starting from before the Karbala incident and leading to the outcome, are examined. The incident is covered from its inception, focusing on how the tribe responded at each stage. The purpose of the study is to analyze how the attitudes of tribal members affected the event and contributed to the final outcome.

**Keywords:** Karbala, Hussein, Madhhij, Kufa, Umayyad

### Kerbelâ Vak'asında Mezhic Kabilesi'nin Rolü<sup>1</sup>

Öz: İslam tarihi boyunca yaşanmış en trajik olaylardan biri şüphesiz Kerbelâ faciasıdır. Hz. Hüseyin ve aile fertlerinin Kerbelâ'da Emevî güçleri tarafından katledilmesi, sadece yaşandığı dönemde değil, sonrasında da derin izler bırakan bir trajedi olarak tarihe geçmiştir. Bu elim olay, İslam dünyasında büyük bir yankı uyandırmış siyasi ve dini açıdan önemli sonuçlara yol açmıştır. Kerbelâ hadisesinin her aşamasında Mezhiboğulları'nın faaliyetleri dikkat çekici bir şekilde ön plana çıkmıştır. Bu faaliyetler, Kerbelâ olayının anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Kerbelâ yolculuğunun başlangıcında, Kûfe'den gelen ve onu şehre davet eden mektuplar önemli bir rol oynamıştır. Mezhiboğulları bu mektuplardan bazılarını gönderenler arasında yer almışlardır. Mezhiboğulları'nın Hz. Hüseyin'e olan bağlılıkları ve onu Kûfe'ye davet etmeleri, ilk bakışta samimi bir destek ve bağlılık göstergesi olarak yorumlanabilir. Fakat Kerbelâ'ya yaklaştıkça ortaya çıkan tablo, beklenmedik bir çelişkiyi gözler önüne sermektedir. Mezhiboğulları, Hz. Hüseyin'e olan desteklerinden geri adım atmış ve onu Emevî ordusunun tehdidiyle karşı karşıya bırakmıştır. Bu çelişkili tutumun arkasında yatan nedenler tam olarak bilinmemekle birlikte, muhtemel bazı faktörler bulunmaktadır. Kûfelilerin desteğini alamama endişesi, Emevî valisinin baskısı ve tehdidi, Hz. Hüseyin'in zafer kazanacağına dair umutsuzluk gibi unsurlar, Mezhiboğulları'nın tavrını etkilemiş olabilir. Bu davetin önemli bir kısmını oluşturan ve Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye çağırın kişilerden bazılarının Mezhiboğulları'na mensup olması, bu kabileyi olayın merkezine taşımaktadır. Bu durum, Mezhiboğulları'nı Kerbelâ olayında sadece bir figürden öte, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gidişinin temelini oluşturan bir etken haline getirir. Kabilenin, Hz. Hüseyin'e olan bağlılıklarını ve onun davetine olan inançlarını Mekke'ye kadar giderek açıkça göstermeleri, olayın siyasi ve dini boyutlarını daha da derinleştirmektedir. Mezhiboğulları'nın bu cesur ve önemli adımı, Hz. Hüseyin'in Kûfe'de karşılaşacağı zorluklara rağmen, hak ve adalet yolunda mücadele etme kararlılığını da pekiştirmiştir. Bu sayede Mezhiboğulları, Kerbelâ olayında sadece bir kabilenin ötesinde, Hz. Hüseyin'in davasını ve ilkelerini temsil eden bir sembol haline gelmiştir. Müslim b. Akîl'in Kûfe yolculuğu sırasında toplantı yeri olarak kullandığı evin Mezhiboğulları'na mensup olması, bu çalışmanın şekillenmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Bu durum, olayın arka planını ve tarafların ilişkilerini daha iyi anlamamızı sağlayan önemli bir ayrıntıdır. Bu yolculukta yaşanan en çarpıcı olaylardan biri de Mezhiboğulları'nın Hz. Hüseyin'e yardım etmeyi reddetmesi ve sonradan duyduğu pişmanlıktır. Bu olay, hem o anki siyasi atmosferin gerginliğini hem de Ubeydullah'ın sonradan yaşadığı pişmanlığı gözler önüne serer. Bu kabile, katliamın her iki cephesinde de yer alarak, olayın karmaşıklığını ve çelişkilerini gözler önüne sermektedir. Kerbelâ faciası sona erdiğinde Mezhiboğulları, Hz. Hüseyin taraftarlarına ait olan yedi kesik baş ile Ubeydullah'ın huzuruna çıkmışlardır. Kerbelâ faciasından sonra ortaya çıkan bazı siyasi ve dini hareketlerde, aynı kabile üyelerinin Muhtâr es-Sekaff'nin isyanında da öncü rol oynadıkları görülmektedir. Bu durum, Kerbelâ'nın yarattığı derin etkiyi ve kabile üyelerinin bu olaydan nasıl etkilendiklerini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Kerbelâ faciasının intikamı olarak nitelendirilen Muhtâr'ın isyanında komutanlık görevini üstlenenler de Mezhiboğulları'ndan kişilerdir. Kerbelâ faciasının öncesinde ve sonrasında aktif bir şekilde rol oynayan bazı Mezhiboğulları şahsiyetleri, bu çalışmanın Mezhiboğulları açısından önemini artıran unsurlar arasında yer almaktadır. Bu şahsiyetler sırasıyla Amr b. Haccâc, Hânî b. Urve, Sinân b. Enes, Nâfi b. Hilâl ve İbrahim b. Mâlik el-Eşter'dir. Mezhiboğullarının Kerbelâ olayında topyekûn bir hareket sergilememesi, bireysel değerlendirmeleri zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda, kabilenin her bir üyesinin olaydaki rolü ve tutumu ayrı ayrı ele alınacaktır. Bu çalışmada, Kerbelâ olayının öncesinden başlayarak sonuca giden yolda kabile üyelerinin almış oldukları tavırlar incelenecektir. Olay, başlangıcından itibaren ele alınacak ve her

<sup>1</sup>Bu makale, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak tamamlanan "Câhiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Mezhiboğulları" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir. This article was produced from the master's thesis titled "Mezhiboğulları from Ignorance to the End of the Umayyads", completed at İnönü University Social Sciences Institute.

aşamada kabilenin nasıl tepki verdiğine odaklanılacaktır. Çalışmanın amacı, kabile üyelerinin tutumlarının olayı nasıl etkilediğini ve nihai sonuca nasıl katkıda bulunduğunu analiz etmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kerbelâ, Hüseyin, Mezhic, Kûfe, Emevî

## Giriş

Mezhic kabilesi, Kahtân soyundan gelen ve Yemen'de yaşayan Arap kabilelerinden biridir.<sup>2</sup> Câhiliye döneminde önemli bir siyasi ve askeri güce sahip olan Mezhic kabilesi, İslam'ın kabulünden sonra da etkinliğini sürdürmüştür.<sup>3</sup> Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatından sonra yaşanan siyasi ve dini çekişmelerde Mezhic kabilesi, farklı gruplarla ittifaklar kurarak nüfuzunu korumaya çalışmıştır. İslam Tarihi'nin ilk asrında, belli dönemlerde Mezhic kabilesinin siyasi ve askeri alanda belirgin bir etkisi gözlemlenmiştir.<sup>4</sup> Bu etki, Hz. Ali'nin (ö. 40/661) halifeliği döneminde zirveye ulaşmıştır. Hz. Ali'nin halife seçilmesiyle birlikte Mezhic kabilesinin siyasi ve askeri gücü daha da artmıştır.<sup>5</sup> Mezhicliler, Mâlik el-Eşter (ö. 37/657 [?]) önderliğinde Cemel (36/656) ve Sıffin (37/657) savaşlarında önemli roller üstlenmişler ve İslam tarihinin akışını etkileyen gelişmelerde yer almışlardır.<sup>6</sup> Hz. Ali, Mâlik el-Eşter gibi Mezhicli liderleri önemli görevlere atamış ve onlardan istifade etmiştir.

Mezhic kabilesinin İslam tarihinin ilk asrındaki etkisi, karmaşık ve çelişkiler barındıran bir konudur. Hz. Osman'ı (ö. 35/656) öldüren Suvdan (Sudan) b. Himran Mezhic'e mensuptur.<sup>7</sup> Nehrevan Savaşı'nda Hz. Ali'nin Hâricîler'e indirdiği darbe oldukça sert olmuştur. Bu savaşta yakınlarını kaybeden Hâricîler, bu durumdan öfkelenerek halifeyi suikasta uğratmak için planlar yapmaya başladılar.<sup>8</sup> İbn Mülcem (40/661) suikastinde başarılı olmuş ve saldırı neticesinde Hz. Ali hayatını kaybetmiştir.<sup>9</sup> Bir yandan kahramanlıkları ve siyasi başarıları ile öne çıkan kabile, diğer yandan suikast girişimleri gibi trajik olaylarla da anılır. Bu durum, Mezhic kabilesinin İslam tarihindeki rolünü değerlendirirken farklı bakış açılarını göz önünde bulundurmaya ve objektif bir yaklaşım sergilemeyi gerekli kılmaktadır.

Emevî döneminde de Mezhicoğulları'nın etkisi devam etmiştir. Kimi zaman Emevîlere muhalefet eden, kimi zaman ise onları destekleyen Mezhicoğulları, İslam'ın siyasi ve dini arenasında önemli bir aktör olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.<sup>10</sup> Araştırmanın konusu olan Kerbelâ olayı da Mezhicoğulları'nın etkisini açıkça gösteren bir örnektir. Bu olayda savaşa damga vuran isimlerin

<sup>2</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, (Beyrut: Daru's-Saki, 2001), 4/242.

<sup>3</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Habib el-Bağdadi, *el-Muhabber*, çev. Adem Apak İsmail Güler, (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 186; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, çev. Cemalettin Saylık, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 3/134; Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev. Ahmet Ağırakça v. dğr, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), 1/584, 586, 603, 605; 5/298; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sûbü'lü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd (es-Sîretü's-Şâmiyye)*, thk. Şeyh Adil Ahmet Abdülmucid, (Beyrut: Darü'l-İlmiyye, 1993), 6/320; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/333; 10/18-19; Tefvik Berrû, *Târîhu'l-Arabî'l-Kadîm*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 224-225.

<sup>4</sup> Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemenî'l-Kebîr*; thk. Doktor Nâci Hasan, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/283; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Eslemî el-Medenî, *Fütuhu's-Şam*, çev. Hasan Gülşen (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2016), 224-225; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, çev. Hasan Ege, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 4/317, 319; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, ed. Adnan Demircan, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 4/223; 8/266; 9/502; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütuhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 125, 158; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/227; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, çev. Mehmet Keskin, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 7/198; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/108.

<sup>5</sup> Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, çev. Mehmet Akbaş, Musa K. Yılmaz, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2020), 1/787.

<sup>6</sup> İbn Sa'd, *Tabakâti'l-Kebîr*, 8/323; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/29, 31; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/287, 292, 299, 305; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/438.

<sup>7</sup> İbn Sa'd, *Tabakâti'l-Kebîr*, 3/80.

<sup>8</sup> İbn Sa'd, *Tabakâti'l-Kebîr*, 3/37.

<sup>9</sup> İbn Sa'd, *Tabakâti'l-Kebîr*, 3/39.

<sup>10</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/452, 265, 267; 5/278; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ensâbi (Kabâ'ili) 'L-'Arab*, (Kahire: Darü'l-Kitabi'l-Vesaiiku'l-Kavvamiye, 1423), 21/71; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/202-204; 4/322; 5/73; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/273.

önemli bir kısmı Mezhicilerden oluşmaktadır. Bu durum, Kerbelâ olayının anlaşılması açısından Mezchicoğulları'nın rolünün önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Muâviye b. Ebî Süfyân'ın (ö. 60/680) ölümüyle İslam tarihinde yeni bir sayfa açılmış ve siyasi erk aktarımı usulünde köklü bir değişim yaşanmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde, her bir halifenin ardılı farklı yöntemlerle belirlenmiş olsa da Muâviye'nin oğlu Yezîd'i (ö. 64/683) halife olarak ataması, İslam tarihinde veraset sisteminin resmi olarak kurumsallaşmasının ilk adımı olmuştur.<sup>11</sup> Bu dönüşüm, İslam toplumunda derin yankı uyandırmış ve siyasi açıdan önemli tartışmalara yol açmıştır. Muâviye'nin bu adımı, halifeliğin bir hanedanlık yönetimine dönüşeceği endişelerini beraberinde getirmiştir. Nitekim Yezîd'in halifeliği, Kerbelâ gibi trajik vakalara sahne olmuş ve İslam dünyasında derin bir bölünmeye yol açmıştır.

Muâviye'nin veraset sistemini kurma kararı, siyasi pragmatizm ve istikrar kaygısıyla açıklanabilir. Kendisinden sonra İslam devletinin birliğinin korunmasını ve güçlü bir yönetimin devam etmesini amaçlamıştır.<sup>12</sup>

Yezîd b. Muâviye'nin halifeliği, babası Muâviye tarafından çeşitli yollarla garanti altına alınmaya çalışılmıştır. Bu çabalar, Yezîd'in halife olarak kabul görmesi için Muâviye döneminde biatların alınmasını da beraberinde getirmiştir.<sup>13</sup>

Muâviye, vefatından önce oğlu Yezîd'in halifelik makamında karşılaşılabileceği tepkileri tahmin etmiş olacak ki, ona bazı önemli isimler hakkında tavsiyelerde bulunmuştur. Kaynaklara göre Muâviye, Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ve Hz. Hüseyin b. Ali (ö. 61/680) hakkında oğluna özel tavsiyelerde bulunmuştur. Bu tavsiyelerden en dikkat çeken Hz. Hüseyin'e yönelik olandır. Muâviye, oğluna Hz. Hüseyin'e karşı hassas davranmasını, ona iltifatlarda bulunmasını ve kıymet vermesini tembihlemiştir.<sup>14</sup> Bu tavsiyelerin arkasında yatan sebepler tam olarak bilinmemekle birlikte, Muâviye'nin Hz. Hüseyin'in faziletlerini ve İslam dünyasındaki saygınlığını göz ardı etmediği anlaşılmaktadır. Muâviye'nin bu tavsiyeleri, Hz. Hüseyin'in İslam tarihindeki önemli konumunu ve Emevîler ile olan ilişkilerini de gözler önüne sermektedir. Her ne kadar Muâviye'nin halifeliği Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in taraftarları tarafından meşru görülme de Muâviye'nin Hz. Hüseyin'e olan saygısı ve ona karşı temkinli yaklaşım tavsiyesi, iki taraf arasındaki gerginliği yumuşatmaya yönelik bir girişim olarak da yorumlanabilir.

Muâviye'nin ölümünden sonra yaşanan biat süreci, İslam tarihinde önemli bir siyasi çekişmenin başlangıcını temsil etmektedir. Yezîd'in halifeliği, Emevî hanedanının mutlak güce ulaşma arzusunu ve Muâviye'nin başlattığı siyasi geleneğin devamı niteliğindedir. Hz. Hüseyin, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Ömer'in biat etmeleri için Medine valisine Mervân b. Hakem (ö. 65/685) baskı yapmıştır.<sup>15</sup> Ancak Hz. Hüseyin, Yezîd'e biat etmeyi reddederek gizlice Mekke'ye gitmiştir.<sup>16</sup> Bu hamlesi, halk tarafından büyük bir memnuniyetle karşılanmıştır. Mekke'ye varan Hz. Hüseyin'e, Kûfe'den de dâhil olmak üzere, İslam âleminin farklı bölgelerinden destekçiler gelmeye başlamıştır.<sup>17</sup> Bu süreçte Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet eden ve bu davetin arkasındaki itici gücü oluşturan Mezchicoğulları, hareketin en başından itibaren kilit rol oynamışlardır.<sup>18</sup>

Mezhicoğulları'nın Hz. Hüseyin'in Mekke'ye gelişinden sonra sürece dâhil olması ve onun hareketine yön vermesi, Kerbelâ olayının gidişatında kritik bir rol oynamıştır. Bu durum,

<sup>11</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/318.

<sup>12</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/504.

<sup>13</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/161.

<sup>14</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/161.

<sup>15</sup> Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, thk. Ekrem Ziya el-Ömeri, (Beyrut-Dimeşk: Darü'l-Kalem, Müessesetü'r-Risale, 1397), 232.

<sup>16</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/321.

<sup>17</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/324.

<sup>18</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/325.

Mezhicoğulları'nın o dönemdeki siyasi ve dini ortamda önemli bir güce sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca Hz. Hüseyin'e olan bağlılıkları ve onu Kûfe'ye davet etmeleri, Kerbelâ trajedisinin yaşanmasında da pay sahibi oldukları yönünde yorumlanabilir.

Bu makalede, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye davet edilmesi ve Kerbelâ Olayı'nda yaşanan gelişmelerde Mezhicoğulları'nın rolü ele alınmaktadır. Çalışmada, Hz. Hüseyin'i davet eden ve onunla görüşen Amr b. Haccâc ez-Zübeydî'nin ikiyüzlü tutumu, Hz. Hüseyin'in kafilesinde yer alan Haccâc b. Mesrûk el-Cu'fî ve Kerbelâ yolunda karşılaştığı Ubeydullah b. Hurr el-Cu'fî'nin durumu, Hz. Hüseyin'in yanında bulunan diğer Mezhicoğulları ve Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'e karşı yer alan Mezhlilerin davranışları incelenecektir. Ayrıca Mezhliler'e mensup olup Hz. Hüseyin'in karşısında yer alan bazı isimlerin, bu elim hadiseden sonra vuku bulan ölümleriyle alakalı birtakım olaylar da değerlendirilecektir.

### 1. Kûfeliler'in Mektupları ve İlk Temaslar

Hz. Hüseyin'in Kûfelilerle olan karmaşık ilişkisi, Hz. Ali'nin halifeliğinden sonra değerlendirilmelidir. Zira babasının halifeliği sırasında Kûfe'de iktidar yanlısı bir konumda yer alan Hz. Hüseyin, Muâviye'nin halifeliği ile birlikte muhalefet saflarına geçmiş ve bu durum Kûfelilerle olan temaslarını da etkilemiştir. Bu hususun altını çizmemizin sebebi, incelememizi Emevîlerin güç sahibi olduğu döneme odaklamamızdır.

Muâviye'nin halifeliği döneminde Kûfe, Emevîlerin önemli bir kalesi haline gelmiştir. Bu durum, Hz. Hüseyin'in Kûfelilerle olan iletişimini zorlaştırmıştır. Bir yandan Emevîlerin baskısı ve tehdidi, diğer yandan Kûfelilerin siyasi tutumundaki değişkenlik, Hz. Hüseyin'in Kûfe'den alacağı desteği belirsiz hale getirmiştir. Bu belirsizliğin neticesini öğrenmek için Müslim b. Akîl'i Kûfe'ye göndermiştir.<sup>19</sup> Kerbelâ Olayı'na giden süreçte Hz. Hüseyin'in Kûfelilerle mektuplaşması ve Kûfe'ye davet edilmesi, bu karmaşık ilişkinin en somut örneklerinden biridir. Kûfelilerden aldığı olumlu yanıtlar ve davetler, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gitme kararını etkilemiştir.<sup>20</sup> Fakat Kûfe'ye vardığında karşılaştığı ihanet ve Emevî ordusunun baskısı, trajik bir sona yol açmıştır.

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'ya gidişinin temellerini atan temaslar, Hucr b. Adî'nin (ö. 51/671) şehadeti ile başlamıştır. Hucr'un ölüm haberini alan Kûfeliler, Hz. Hüseyin'e ziyarette bulunmaya başlamış ve bu ziyaretler zamanla yoğunlaşmıştır. Mervân b. Hakem, bu yoğunlaşan temasları fark ederek durumu Muâviye'ye bildirmiştir. Muâviye ise Hz. Hüseyin'in biatına güvendiğini ifade etmiştir.<sup>21</sup> Muâviye'nin vefatı, Kûfeliler arasında Hz. Hüseyin'e yönelik tavırda önemli bir değişime yol açmıştır. Daha önce temkinli bir tutum sergileyen Kûfeliler, Muâviye'nin ölümünün ardından daha cesur ve kararlı bir şekilde Hz. Hüseyin'e yönelmişlerdir.<sup>22</sup> Hz. Hüseyin'in Medine'den çıkışı bu kesimin umutlarını ve beklentilerini artırmıştır.<sup>23</sup> Bu tavır, Emevî otoritesine karşı bir direnişin başlangıcı olarak görülmüştür. Kûfe'nin ileri gelenlerinden Süleyman b. Sürad'ın (ö. 65/685) evinde toplanan bir grup, Hz. Hüseyin'e ilk mektubu göndermiştir. Bu mektupta onlar, Kûfe halkının Hz. Hüseyin'e bağlılıklarını ve onu Kûfe'de halife olarak görmek istediklerini dile getirmişlerdir. Ayrıca Kûfe valisi Nu'mân b. Beşîr'i (ö. 64/684) devirmeleri için Hz. Hüseyin'den yardım istemişlerdir.<sup>24</sup> Mektupların yoğunluğu Hz. Hüseyin'in şehid edildiği güne kadar aralıksız devam etmiştir. Rivayetlere göre yaklaşık iki çuvalı dolduracak kadar mektup gelmiştir. Mektupların fazlalığı, Hz. Hüseyin'in Kûfe'de geniş bir halk kitlesinin desteğine sahip olduğuna dair ümit vadeden bir işaret olarak algılanmıştır. Bu mektuplar, Kûfelilerin Hz. Hüseyin'e biat ettiklerini ve onu şehre davet ettiklerini gösteren somut deliller sunmuştur. Bu durum, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gitme ve Emevî yönetimine karşı bir direniş

<sup>19</sup> Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî, *el-Ahbârü t-Tivâl*, thk. Abdülmün'im Âmir, (Kahire: Darü İhyâü'l-Kütübî'l-Arabi, 1960), 229; Belâzürî, *Ensâbü l-Esrâf*, 2/331, 1/730.

<sup>20</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Esrâf*, 3/322, 2/331.

<sup>21</sup> Dîneverî, *el-Ahbârü t-Tivâl*, 224.

<sup>22</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Esrâf*, 2/324.

<sup>23</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/253.

<sup>24</sup> Dîneverî, *el-Ahbârü t-Tivâl*, 229.

hareketi başlatma kararında önemli bir rol oynamıştır.<sup>25</sup> Bu mektuplar gelirken, Mezhicliler'den Hz. Hüseyin ile ilk görüşen kişi Kays b. Mesher es-Sudâî'dir.<sup>26</sup>

Kerbela olayının tetikleyicilerinden biri olarak kabul edilen Kûfe'den Hz. Hüseyin'e gönderilen mektuplar arasında Mezhic kabilesinin Zübeyd kolundan Amr b. Haccâc'ın imzası da dikkat çekmektedir. Kerbelâ olayında Amr b. Haccâc ve Mezhic kabilesi aktif rol oynamıştır. Amr b. Haccâc, Kûfe'nin ve Mezhic kabilesinin saygın bir üyesi olarak bu davette önemli bir yere sahipti.<sup>27</sup> Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gelmesi için Mezhic kabilesi de ona destek vermiştir.<sup>28</sup> Fakat bu destek, Kerbelâ'ya yaklaştıkça azalmıştır.

Rivayetlere göre Amr b. Haccâc, Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde İslam'a girmiştir. İrtidat hareketi baş gösterdiğinde ise kabilesinin İslam'dan dönmemesini sağlamak için büyük çaba sarf etmiştir.<sup>29</sup> Kerbelâ olayına giden süreçte önemli bir rol oynayan mektuplardan biri de Amr b. Haccâc tarafından Hz. Hüseyin'e gönderilmiş olandır.<sup>30</sup> Mektubun metni şu şekildedir:

"Çevre yeşerdi, meyveler olgunlaştı ve yeşil yeryüzünü kapladı. Dilersen hazır bekleyen askerlerinin başına geç. Sana selam olsun."<sup>31</sup>

Bu mektup, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gitme kararını etkileyen önemli faktörlerden biri olmuştur.<sup>32</sup> Mektubun içeriği, Kûfe'de Hz. Hüseyin'i destekleyecek ve ona biat edecek çok sayıda insan olduğunu ima etmektedir. Bu durum, Hz. Hüseyin'in Emevîlere karşı bir direniş hareketi başlatması için gerekli desteği bulabileceğine dair umutlarını artırmıştır. Hz. Hüseyin, bu tür mektuplara karşı ihtiyatlı davranmıştır. Kendisine gelen mektupları dikkatlice değerlendirmiş ve Kûfe'ye gitme konusunda bir karar vermeden önce Müslim b. Akîl'i (ö. 60/680) bilgi toplamak için Kûfe'ye göndermeye karar vermiştir.<sup>33</sup> Müslim b. Akîl'in Kûfe'den göndereceği haberler, Hz. Hüseyin'in nihai kararını belirleyecektir.

## 2. Müslim b. Akîl ve Mezhicliler

Müslim b. Akîl'in Kûfe'ye varmasıyla birlikte, Hz. Hüseyin'i şehre davet ettiğini düşündüğümüz Mezhiclilerden bir diğeri olan Hânî b. Humeyd b. Urve el-Murâdî karşımıza çıkmaktadır. Müslim'in Kûfe'ye geçişinden sonra ilk olarak Muhtâr es-Sekaff'nin evinde kaldığı bilinmektedir.<sup>34</sup> Daha sonra ise Hânî b. Urve'nin evine taşınmış ve faaliyetlerini burada sürdürmüştür.<sup>35</sup> Bunun sebebi tam olarak bilinmemekle birlikte, Hânî'nin Kûfe'de daha nüfuzlu bir kişi olması ve Müslim'in faaliyetlerini daha rahat yürütebilmesi için bu taşınmanın gerçekleştiği söylenebilir.

Müslim'in Kûfe'deki faaliyetleri beklenen karşılığı bulmuş ve halkın büyük çoğunluğu Hz. Hüseyin'e biat etmiştir. Kûfe valisi Nu'mân b. Beşîr'in yumuşak tutumu ve şehre yayılan Hz. Hüseyin desteği, Halife Yezîd'in dikkatini çekmiştir. Bu durum, Yezîd'i harekete geçirmiş ve Kûfe'ye sert mizaçlı ve Emevî otoritesini tam anlamıyla temsil edecek bir vali olarak Ubeydullah b. Ziyâd'ı (ö. 67/686) görevlendirmesine yol açmıştır.<sup>36</sup> Müslim'in Kûfe'de elde ettiği başarı, Yezîd ve Emevî yönetimi için büyük bir tehdit oluşturmuştur. Bu nedenle Ubeydullah b. Ziyâd gibi sert ve acımasız bir valinin Kûfe'ye gönderilmesi şaşırtıcı değildir. Ubeydullah'ın gelişinin Kûfe'deki atmosferi ne

<sup>25</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/331.

<sup>26</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/254.

<sup>27</sup> Kelbî, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-Kebîr*, 1/327.

<sup>28</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/254, 284.

<sup>29</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, thk. Ali Muhammed Muaz-Adil Ahmed Abdülmucid, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/710, 4/200.

<sup>30</sup> Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 229.

<sup>31</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/370.

<sup>32</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/254.

<sup>33</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4/25.

<sup>34</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/730.

<sup>35</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/731.

<sup>36</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/730; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/365.



kadar değiştirdiği ve Hz. Hüseyin'e olan desteği nasıl etkilediği ilerleyen süreçte daha net bir şekilde görülecektir.

Ubeydullah göreve başlar başlamaz ilk önce Müslim'i bulmaya odaklanmıştır. Bu amaçla Hânî'nin evini iki defa ziyaret etmiştir.<sup>37</sup> Ubeydullah, bu iki ziyaret sırasında öldürölmek istenmiş olsa da Hânî b. Urve'nin evinde bir Emevî valisinin öldürölmelerini tasvip etmemiştir.<sup>38</sup> Müslim'in Hânî'nin evinde kaldığını casusları aracılığıyla öğrenen Ubeydullah, Hânî'yi bir davet bahanesiyle saraya çağırarak esir almıştır.<sup>39</sup> Bazı rivayetlere göre, Hânî'yi Ubeydullah'a götüren kişi Amr b. Haccâc'tır.<sup>40</sup> Ubeydullah, Müslim b. Akil'in saklandığı yeri öğrenmek için Hânî'ye işkence yapmış, fakat bu girişimlerinden bir sonuç alamamıştır.<sup>41</sup> Hânî'nin esir alındığını öğrenen ve Hz. Hüseyin'e mektup gönderenler arasında yer alan Mezhiciler, Amr b. Haccâc liderliğinde bir araya gelerek sarayın önünde toplanmışlardır. Durumun vahametinin farkına varan Ubeydullah b. Ziyâd, Kâdî Şureyh'e (ö. 80/699 [?]) Hânî'nin hayatta olduğu açıklamasını yaptırmak zorunda kalmıştır. Bu açıklama üzerine Mezhiciler dağılmıştır.<sup>42</sup>

Hânî b. Urve'nin esaret altındaki yaşamına, Ubeydullah b. Ziyâd tarafından verilen ölüm emri son vermiştir. Müslim b. Akil de gizlendiği mekândan yakalanarak aynı akıbete uğramıştır.<sup>43</sup> Göröldüğü üzere Mezhiciler, olayın ilk safhalarında valiyi korkutacak kadar bir güce sahipmiş gibi görünmektedir. Fakat olayların akışı değişmiş ve savundukları Hânî b. Urve'nin kesik başı üzerlerine atılarak küçük düşürölmüşlerdir. Bu durumdaki değişimde Amr b. Haccâc'ın rolü olmuş olabilir. Mezhicilerin Hânî'nin vefatı ile birlikte tutumlarında bir değişiklik olduğu açıkça görölmektedir. Hz. Hüseyin'in kafilesinde bulunan Mezhiciler hariç, sürecin geri kalanında Hz. Hüseyin'in aksine hareket eden bir topluluk kimliği sergilemişlerdir. Hânî'nin Emevîler tarafından esir alınması ve şehit edilmesi, Mezhicöğulları'nın destek yönlerini korku sebebiyle değiştirmiş olması muhtemeldir.<sup>44</sup> Bu olay, Hz. Hüseyin'e olan desteğin azalmasına ve Emevîlere karşı mücadeleden vazgeçilmesine yol açmış olabilir.

Ayrıca, Kûfe'ye varan Hz. Hüseyin'in Emevî ordusuyla karşı karşıya kalması ve Kûfelilerin desteğini alamaması da Mezhicöğulları'nın tutumunu etkilemiş olabilir. Bu durum, Hz. Hüseyin'in zafer kazanacağına dair umutsuzluk yaratmış ve Mezhicöğulları'nı Emevîlere karşı daha temkinli bir tutum izlemeye teşvik etmiş olabilir.

Mezhicöğulları'nın tutumundaki değişimin arkasındaki kesin nedenleri tam olarak bilmek mümkün değildir. Korku, umutsuzluk ve faydacı hesaplar gibi çeşitli faktörler bu değişime katkıda bulunmuştur diyebiliriz. Öte yandan, Hz. Hüseyin'in kafilesinde yer alan Mezhicilerin tutumu apayrıdır. Bu Mezhiciler, Hz. Hüseyin'e olan bağlılıklarını sonuna kadar korumuşlar ve şehadete kadar onunla birlikte kalmışlardır.<sup>45</sup>

### 3. Hz. Hüseyin ve Ubeydullah b. Hurr el-Cu'fi Görüşmesi

Mezhic'in Cu'fi kolundan olan Ubeydullah, Sıffin Savaşı'nda Muâviye tarafında yer alan bir şahsiyettir.<sup>46</sup> Kûfe'nin ileri gelenlerinden biri olması hasebiyle Hz. Ali ile de zaman zaman fikir

<sup>37</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşraf*, 1/732; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4/30.

<sup>38</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşraf*, 1/732.

<sup>39</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşraf*, 1/732-733.

<sup>40</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, 5/366.

<sup>41</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşraf*, 1/733.

<sup>42</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, 5/387.

<sup>43</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşraf*, 1/735.

<sup>44</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, 5/368.

<sup>45</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşraf*, 2/355-356.

<sup>46</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Cemheretü Ensâbi l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1983), 1/410.

ayrılıkları yaşamıştır. Sonradan Şam'a yerleşen Ubeydullah, Hz. Ali'nin vefatı üzerine Kûfe'ye geri dönmüştür.<sup>47</sup>

H. Hüseyin, Hür b. Yezîd'in (ö. 61/680) refakatinde yol alırken konakladıkları bir yerde Ubeydullah el-Cu'fî ile görüşmek istemiş,<sup>48</sup> bir davetçi göndererek görüşme talebini ona iletmıştır. Ubeydullah ise ilk etapta Hz. Hüseyin ile görüşmeyi reddetmiştir. Ancak Hz. Hüseyin pes etmemiş ve bizzat Ubeydullah'ın çadırına kadar gitmiştir. Burada ondan kendisine katılmasını talep etmiş ancak ret cevabı almıştır. Hz. Hüseyin, bu olumsuz yaklaşımın ardından, hasım olarak karşısında yer almaması yönünde onu uyarmıştır. Ayrıca kendisine yardım etmemesi halinde onun helaka maruz kalacağını belirterek oradan ayrılmıştır.<sup>49</sup> Ubeydullah'ın Hüseyin karşısındaki bu tavrı, Kûfe'deki atmosferin ne kadar gergin ve değişken olduğunu göstermektedir. Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye desteğe ihtiyacı olduğunu ve Ubeydullah'ın bu konuda önemli bir rol oynayabileceğini düşünmesi anlaşılır. Ancak Ubeydullah'ın çekimsiz tavrı ve Hz. Hüseyin'e karşı ilgisizliği, Kerbelâ'daki trajik sonun habercisi gibidir.

Ubeydullah b. Hurr el-Cu'fî, Hz. Hüseyin ile yaptığı görüşmenin ardından Emevî valisi Ubeydullah b. Ziyâd tarafından hainlikle suçlanmıştır.<sup>50</sup> Bu iddiaları reddeden İbnü'l-Hurr, Kerbelâ'da yaşanan katliamı şiirlerinde eleştirmiş ve Hz. Hüseyin'in yanında yer alamadığı için pişmanlık duymuştur.<sup>51</sup> Bu beyitler şu şekildedir:

"Kendisi de babası da sözünde durmayan bir emir..."

"Niye Fatma'nın oğlu Hüseyin'le savaştın?" diyor bana;

Ben onu yardımsız bırakıp yanından giderken,

Bu sözünde durmayan adama bey'at ettiğimden ötürü kınıyorum kendimi."<sup>52</sup>

Şiiri, Ubeydullah b. Hurr'un Kerbelâ'ya bakış açısını ve olaydaki tutumunu anlamamıza yardımcı olur. Beyitlerde, Ubeydullah b. Ziyâd ve babası Ziyâd'ı sözünde durmayan ve hain emirler veren kimseler olarak nitelendirerek eleştirir. Kendisini ise Hz. Hüseyin'e yardım etmeyip yanından ayrıldığı için kınar.

Ubeydullah b. Hurr el-Cu'fî'nin Kerbelâ olayındaki tutumu, siyasi çıkarlar ve vicdani hesaplaşma arasında sıkışmış bir bireyin çelişkilerini yansıtır. Bir yandan Emevî yönetimine bağlılığı ve siyasi çıkarları nedeniyle Hz. Hüseyin'e açıkça destek veremese de diğer yandan vicdanı onu Hz. Hüseyin'in yanında yer almaya teşvik eder. Bu iç çatışma, Ubeydullah b. Hurr'un Kerbelâ'dan sonra derin bir pişmanlık duymasına sebep olmuştur.

#### 4. Vak'a-i Kerbelâ'da Mezhiciler

Önceki satırlarda Mezhiciler'in Kerbelâ Olayı'na neden olan rolüne dair rivayetleri inceledik. Burada ise Hz. Hüseyin'in şehadetinde kabile üyelerinin tutumlarını ele alacağız. Kerbelâ Olayı'nın tüm detaylarına girmeden, sadece Mezhiciler'in bu olaydaki hamlelerine odaklanacağız.

Mezhic kabilesinin Kerbelâ Olayı'nda Hz. Hüseyin'in hem yanında hem de karşısında yer alması, bu trajik olayın en karmaşık ve çelişkili yönlerinden biridir. Bu kabilenin üyelerinin her iki tarafta da yer alması, olayın siyasi ve dini bağlarının karmaşıklığını ve Mezhic'in iç yapısındaki bölünmeleri göstermektedir.

Mezhic'in bu iki farklı cephede yer alması, muhtemelen kabilenin iç siyaseti ve Hz. Hüseyin'e olan bağlılık düzeyindeki farklılıklar da dâhil olmak üzere bir dizi faktöre bağlıydı. Bu karmaşık konuyu daha iyi anlamak için, Mezhic'in o zamanki liderlerinin siyasi görüşlerini ve kabilenin Yezîd ve Emevî

<sup>47</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/262.

<sup>48</sup> İbn Sa'd, *Tabakâti'l-Kebîr*, 6/514.

<sup>49</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/431.

<sup>50</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/53, 262.

<sup>51</sup> İbn Sa'd, *Tabakâti'l-Kebîr*, 6/469; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/262-263.

<sup>52</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/263.

hanedanına olan bağlılığını incelemek önemlidir. Ayrıca, Kerbelâ Olayı'nda yer alan Mezhicli şahısların bireysel motivasyonlarını ve eylemlerinin arkasındaki nedenleri de göz önünde bulundurmak gerekir. Bazıları dini inançlar ve Hz. Hüseyin'e olan bağlılıklarından dolayı Hz. Hüseyin'in tarafını seçmiş olabileceği gibi bazılarını ise kabile sadakati, siyasi çıkarlar veya Yezîd'in ordusuna katılmanın potansiyel ödülleri yönlendirmiş olabilir. Mesela Amr b. Haccâc, Hz. Hüseyin'e mektup gönderenler arasında yer almasına rağmen sonraki süreçlerde Emevîler'in askeri misyonlu görevlilerinden birisi olmuştur.<sup>53</sup>

#### 4.1. Hz. Hüseyin Tarafında Yer Alan Mezhicliler

Hz. Hüseyin tarafında olan Mezhicliler: Nâfi b. Hilâl el-Murâdî (ö. 61/680), Ciyâd b. Hâris es-Selmânî (ö. 61/680),<sup>54</sup> Bedr b. Ma'kûl el-Cu'fî (ö. 61/680),<sup>55</sup> Âizullah b. Sa'dû'l-Aşîre'den Mücemmi b. Abdullah b. Mücemmi (ö. 61/680), Haccâc b. Mesrûk el-Cu'fî (ö. 61/680) ve Sudâ'dan bir adam.<sup>56</sup>

Kerbelâ faciasında Mezhic kabilesinin, hadisenin boyutuna kıyasla daha fazla kişiyle yer aldığı kuvvetle muhtemeldir. Ubeydullah'a götürülmek üzere taşınan Hz. Hüseyin taraftarlarının kesik başlarının sayısı da bu ihtimali desteklemektedir. Fakat elimizdeki kaynaklar, Mezhiclilerin bu olaydaki rollerine dair sadece şahıs bazında bilgiler sunmaktadır. Kaynakların eksikliği ve olayın karmaşıklığı, bu konudaki net bir değerlendirmeyi zorlaştırmaktadır. Yine de Mezhiclilerin önemli bir sayıda savaşçı ile katılmış olması ve Ubeydullah'a götürülen kesik başların bir kısmının onlara ait olması, bu kabilenin olayda önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

**Nâfi b. Hilâl el-Murâdî:** Nâfi, Hz. Hüseyin ile gelen kafilede yer almadığından ötürü Hürr tarafından tutuklanmak istenmiştir. Büyük ihtimalle, Hz. Hüseyin'i karşılamak için gelenler arasında yer almıştır. Nâfi de dâhil olmak üzere bu grupta, Mezhicli Mücemmi bin Abdullah el-Âizî de bulunuyordu.<sup>57</sup> Hz. Hüseyin, Kûfe hakkında bilgi edinmek için bu kişilere danışmıştı. Grup, Hz. Hüseyin'e Kûfe halkı hakkında şu şekilde bilgi vermiştir:

*"Kûfê nin ileri gelenleri, rüşvet yoluyla sadakatlerini başka yöne çevirdiler. Öyle ki, rüşvetlerle çuvallar doldu ve samimiyetleri ayaklar altına alındı. Bu kişiler sana karşıdırlar ve senin aleyhine çalışmaktadırlar. Sana mektuplar yazarak seni tuzağa çekip ele geçirmek istiyorlar. Halkın geri kalanı ise sana gönülden bağlıdır. Fakat yarın sana karşı kılıçlarını çekeceklerdir."<sup>58</sup>*

Nâfi b. Hilâl, Hz. Hüseyin ve yandaşlarının Kerbelâ'da kuşatılmış olduğu sırada, su kırbalarını doldurmak için Fırat kenarına gidenler arasındaydı.<sup>59</sup> Amr b. Haccâc ez-Zübeydî, Nâfi'ye sudan içmesi için izin verse de o, Hz. Hüseyin'in içmediği sudan içmeyeceğini kararlılıkla ifade etti.<sup>60</sup> Küçük bir çatışmanın ardından, Nâfi az miktarda suyla geri dönmeyi başardı.<sup>61</sup>

Nâfi, Hz. Hüseyin'i öldürmek isteyen Zübeyr (Ali) b. Karaza<sup>62</sup> ile çarpışırken Kerbelâ olayında üçüncü kez karşımıza çıkmaktadır. Zübeyr'in kardeşi, Hz. Hüseyin'in tarafında yer almıştır. Zübeyr, kardeşi öldürüldükten sonra Hz. Hüseyin'i öldürmek istemiş, ancak Nâfi onu yere sermiş fakat öldüremeden kurtarılmıştır.<sup>63</sup>

<sup>53</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşrâf*, 2/364.

<sup>54</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşrâf*, 2/356.

<sup>55</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşrâf*, 2/356.

<sup>56</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/437.

<sup>57</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/429.

<sup>58</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşrâf*, 2/334-335.

<sup>59</sup> Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 255.

<sup>60</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/437.

<sup>61</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşrâf*, 2/341-342.

<sup>62</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/461.

<sup>63</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşrâf*, 2/350-351.

Nâfi, savaş sırasında "*Ben Cemelfiyim, ben Ali'nin dinindenim!*" diye haykırdığında, karşı cepheden Müzâhim b. Hüreys adında farklı bir Mezhiçli "*Ben Osman'ın dinindenim!*" diye karşılık verdi. Müzâhim daha sonra Nâfi ile teke tek dövüşe tutuştu ve bu mücadelede hayatını kaybetti.<sup>64</sup>

Kerbelâ Olayı'nın en çetin anlarında öne çıkan isimlerden biri Nâfi'dir. Okçuluğuyla düşman saflarına büyük zararlar veren Nâfi, cesurca savaşarak 12 kişiyi öldürmüştür.<sup>65</sup> Savaşın şiddetinin arttığı bir anda yakalanan Nâfi'nin, pazısı kırıldı ve Şemir bin Zilcevşen tarafından boynu vurularak öldürüldü.<sup>66</sup>

**Ciyâd b. Hâris es-Selmânî:** Hz. Hüseyin'in yanında savaşıp öldürülenler arasında yer almıştır.<sup>67</sup>

**Bedr b. Ma'kıl el-Cu'fi:** Hz. Hüseyin'in ile beraber savaşmış ve öldürülmüştür. Bedr hadise sırasında:

"*Ben İbn Cu'fîyim, babam da Kidâ dır*

*Sağ elimde keskin ve parçalayan bir kılıç vardır."* diyerek korkusuzca savaşmıştır.<sup>68</sup>

**Mücemmi b. Abdullah b. Mücemmi:** Mücemmi b. Abdullah b. Mücemmi, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye giderken kendisini karşılayanlar arasında yer almış ve onların sözcüsü olmuştur.<sup>69</sup> Hz. Hüseyin'in saflarında savaşmış ve şehit düşenlerden biri olmuştur.<sup>70</sup>

**Haccâc b. Mesrûk el-Cu'fi:** Haccâc'ın ismini ölümüne kadar yalnızca Hürr b. Yezîd grubu ile beraber kılınan öğle namazının ezanını okuması ile görmekteyiz.<sup>71</sup> Hz. Hüseyin'in yanında savaşmış ve öldürülmüştür.<sup>72</sup>

**İbrahim b. Mâlik el-Eşter en-Nehaî:** İbrahim b. Mâlik el-Eşter, Kerbelâ olayında yer almamıştır. Kerbelâ'ya sebep olan bazı önemli kişileri öldürmüş olmasıyla döneminde övgüye mazhar olmuştur.<sup>73</sup> Hz. Hüseyin'i şehit eden Mezhiç kabilesinin Neha kolundan Sinân'ı ve Ubeydullah b. Ziyâd'ı da öldüren aynı kabilenin Neha kolundan İbrahim el-Eşter'dir.<sup>74</sup>

#### 4.2. Hz. Hüseyin'in Karşısında Yer Alan Mezhiçliler

Emevîler tarafında yer alan Mezhiçliler'e gelince: Amr b. Haccâc ez-Zübeydî, İbn Ebî Mahreme<sup>75</sup> (İbn Ebû Hezîre,<sup>76</sup> İbn Ebî Bahriyye<sup>77</sup>) el-Murâdî, Zahr b. Kays el-Cu'fi,<sup>78</sup> Ebü'l-Cenûb Abdurrahmân b. Ziyâd b. Zühayr el-Cu'fi,<sup>79</sup> Kaş'am b. Amr b. Nezîr el-Cu'fi,<sup>80</sup> Ruhayl b. Zühayr el-Cu'fi,<sup>81</sup> Abdurrahmân b. Ebî Sebre el-Cu'fi<sup>82</sup>, Müzâhim b. Hüreys<sup>83</sup> (ö. 61/680) ve Sinân b. Enes en-Nehaî.

**Amr b. Haccâc ez-Zübeydî:** Kerbelâ Olayında, Amr b. Haccâc'ın çelişkili rolü dikkat çekmektedir. İlk etapta Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet edenler arasında yer alan Amr b. Haccâc, sonradan sert bir

<sup>64</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/462.

<sup>65</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/469.

<sup>66</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/355.

<sup>67</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/356.

<sup>68</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/356.

<sup>69</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/429.

<sup>70</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/356.

<sup>71</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/425.

<sup>72</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/356.

<sup>73</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/202-204.

<sup>74</sup> İbn Sa'd, *Tabakâti'l-Kebîr*, 7/103.

<sup>75</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/284.

<sup>76</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/374.

<sup>77</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/415.

<sup>78</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/340.

<sup>79</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/358; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/479.

<sup>80</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/358; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/479.

<sup>81</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/360.

<sup>82</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/62; Taberî 5/448.

<sup>83</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/351.

şekilde taraf değiştirmiş ve Emevî güçleri safında yer almıştır. Bu değişimin arkasındaki nedenler tam olarak bilinmemekle birlikte, Amr b. Haccâc'ın siyasi çıkarları ve Emevî Valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın baskısı rol oynamış olabilir. Olayların akışına göre Amr b. Haccâc'ın şu adımları attığını görmekteyiz:

**1. Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye Davet:** Amr b. Haccâc, Emevî yönetimine karşı bir isyan planlayan Kûfeliler arasında yer almıştır. Bu planın bir parçası olarak Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet eden mektuplar göndermiştir. Bu davette Hz. Hüseyin'e Kûfe'de büyük bir halk desteği olacağını ve Emevîleri yenebileceği vaadinde bulunmuştur.<sup>84</sup>

**2. Hânî b. Urve'yi Teslim Etmesi:** Müslim b. Akil'in yakalanıp idam edilmesinde ve Hânî b. Urve'nin Ubeydullah'a teslim edilmesinde rol oynamıştır.<sup>85</sup>

**3. Hz. Hüseyin'e Karşı Savaş:** Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet etmesine rağmen Hânî b. Urve'yi Emevîlere teslim eden Amr b. Haccâc, Kerbelâ Savaşı'nda Emevî ordusunun safında yer almıştır. Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin şehit olmasında doğrudan rol oynamıştır.<sup>86</sup>

Kerbelâ'nın en acımasız anlarından biri olan su verme/vermeme meselesinde, Hz. Hüseyin ve beraberindeki grubun suya ulaşmasını engelleyen kişi olarak Amr b. Haccâc karşımıza çıkmaktadır.<sup>87</sup> Nâfi b. Hilâl'in Hz. Hüseyin'e az miktarda su ulaştırabilmesi, Amr'ı adeta çıldırtmış ve öfkesini açığa çıkarmıştır. Bu olayda, Hz. Hüseyin'e karşı sarf ettiği sözler, onu davet ettiği sırada var olan samimiyetinin amansız bir kine dönüştüğünü açıkça göstermektedir. Şöyle ki Amr, öfkeyle Hz. Hüseyin'e dönerek şunları haykırır:

*"Ey Hüseyin! Fırat'tan köpekler, eşekler ve domuzlar su içiyorlar. Vallahi, cehennemdeki sıcak sudan tadıncaya kadar sen ondan bir damla bile tatmayacaksın!"<sup>88</sup>*

Ancak ilginç bir şekilde Amr, Hz. Hüseyin'in çatışmayı bir gün erteleme teklifine olumlu bakar. Bu noktada Amr'ın tavrında bir yumuşama ve ılımlılaşıma gözlemlenmektedir.<sup>89</sup>

Hz. Hüseyin'in şehit edildiği gün Amr b. Haccâc, Ömer b. Sa'd tarafından ordunun sağ kanadının başına getirilmiştir.<sup>90</sup> İlk saldırılar ok atma şeklinde gerçekleşirken, Hz. Hüseyin'in karşısında bulunan gruptan ilk yüz yüze çatışmayı başlatan Amr b. Haccâc'tır. Fakat bu saldırı başarısızlıkla sonuçlanmış ve Amr'ın adamlarından bazıları da bu çatışmada hayatını kaybetmiştir.<sup>91</sup>

Kerbelâ'nın en kritik anlarından biri, Hz. Hüseyin ve taraftarlarının Emevî ordusuna karşı teke tek mücadeleye girdikleri zamandır. Bu çarpışmalarda Hz. Hüseyin ve adamları kısmi bir başarı elde etmişlerdir. Bu durumu fark eden Emevî komutanı Amr b. Haccâc, askerlerine şu şekilde hitap ederek teke tek çarpışmaları engellemeye çalışmıştır:

*"Ey ahmaklar! Kiminle savaştığınızı biliyor musunuz? Sizler kentin en seçkin süvarileriyle savaşıyorsunuz. Onlar savaşçı bir kavimdir ve sonuna kadar savaşlar. Sakın sizden birisi onlarla [teke tek] çarpışmasın. Onlar az sayıdadırlar ve hayatta kalma şansları da oldukça düşüktür. Vallahi, eğer siz sadece onlara taş atsanız bile onları öldürürsünüz."<sup>92</sup>*

Amr b. Haccâc'ın bu uyarısı, Emevî ordusu komutanı Ömer b. Sa'd tarafından da desteklenmiş ve teke tek çarpışmalar yasaklanmıştır. Bu taktik değişikliğinin ardından Emevî ordusu toplu bir

<sup>84</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşraf*, 2/325; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/370.

<sup>85</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/366.

<sup>86</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/437, 448, 457, 462, 463

<sup>87</sup> Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 255.

<sup>88</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşraf*, 2/342.

<sup>89</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşraf*, 2/344.

<sup>90</sup> Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 256.

<sup>91</sup> Belâzürî, *Ensâbü l-Eşraf*, 2/349.

<sup>92</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/462.

saldırıya geçmiş ve Hz. Hüseyin'in taraftarlarından Müslim b. Avsece, Amr b. Haccâc'ın adamları tarafından öldürülmüştür.<sup>93</sup>

Savaşın ardından Amr b. Haccâc, Hz. Hüseyin tarafına ait 72 kesik başı Ubeydullah b. Ziyâd'a götürülen heyet arasında yer aldı.<sup>94</sup> Daha sonra Muhtâr b. Ebî Ubeyd'in adamlarından kaçarken Vâkisa denilen yerde susuzluktan öldü. Bir rivayete göre ise susuzluktan yere düştükten sonra Muhtâr'ın adamları tarafından yakalanarak idam edildi.<sup>95</sup>

**Zahr b. Kays el-Cu'fi:** Zahr b. Kays, Hz. Ali'nin hayattayken taraftarlarından biri olarak bilinmektedir.<sup>96</sup> Ancak sonraki süreçte Emevî komutanı olduğunu görmekteyiz. Bu durum, Zahr b. Kays'ın siyasi görüşlerinde bir değişim olduğunu düşündürülebilir. Bu değişimin nedenleri tam olarak bilinmemekle birlikte, kişisel çıkarlar, siyasi faydacılık veya Ubeydullah'ın baskısı gibi faktörler rol oynamış olabilir.

Kerbelâ Olayı sırasında Ubeydullah b. Ziyâd, Kûfelilerin Hz. Hüseyin'e yardımına gitmesini engellemek için çeşitli önlemler almıştır. Bu önlemler arasında Kûfe'ye gözetleyiciler koymak ve Kûfe'nin çevresini kontrol altına almak yer almaktadır. Ubeydullah, bu önlemlerin ve askerinin emniyeti görevini Zahr b. Kays'a vermiştir.<sup>97</sup>

Kerbelâ faciası sona erdiğinde, Emevî valisi Ubeydullah b. Ziyâd, Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin kesik başlarını, Zahr b. Kays komutasındaki bir birlikle Şam'daki Halife Yezîd'e göndermiştir.<sup>98</sup>

Zahr b. Kays, bu kanlı görevi yerine getirmenin ötesinde, Emevî rejimine olan bağlılığını da pekiştirmiştir. O, Kerbelâ'dan sonra Musab b. Zübeyr'in ordusuna katılmıştır.<sup>99</sup> Zübeyriler'in yenilgisiyle birlikte yeniden Emevîler safına dönmüştür.<sup>100</sup> Bu durum, Zahr'ın siyasi fırsatçılığa ve çıkarıcılığa dayalı tavrını açıkça ortaya koymaktadır.

**Ebü'l-Cenûb Abdurrahmân b. Ziyâd b. Züheyr el-Cu'fi:** Şemir b. Zilcevşen'in komutası altındaki birliğe mensup olan Ebü'l-Cenûb, Hz. Hüseyin'in çadırına yönelenler arasında yer almıştır. Tarihsel rivayetler, Ebü'l-Cenûb'un Şemir'in Hz. Hüseyin'e saldırı emrine karşı çıktığını ve okunu Şemir'e yöneltme tehdidinde bulunduğunu aktarmaktadır. Şemir, bu tutumu nedeniyle Ebü'l-Cenûb'un grubundan ayrılmak zorunda kalmıştır.<sup>101</sup> Bu eylemin, Hz. Hüseyin'e saygıdan mı yoksa Şemir'e duyulan sadakatsizlikten mi kaynaklandığı net değildir. Bir yandan, Şemir'in komutası altındaki birliğe mensup olması ve Hz. Hüseyin'in çadırına yönelmesi, onun bu olaya dâhil olduğunu ve belki de saldırıya katılmaya niyetli olduğunu gösterir. Diğer yandan, Şemir'in Hz. Hüseyin'e saldırı emrine karşı çıkması ve okunu Şemir'e atmakla tehdit etmesi, onun Hz. Hüseyin'e karşı saygı duyduğunu ve ona zarar vermek istemediğini de gösterebilir.

Ebü'l-Cenûb daha sonra Kerbelâ'daki yağmalamaya katılmış ve bir su devesini ele geçirerek ona "Hüseyin" adını vermiştir.<sup>102</sup>

**Kaş'am b. Amr b. Nezir el-Cu'fi:** Kaş'am b. Amr, 657 yılında gerçekleşen Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali'yi destekleyen orduda yer almıştır.<sup>103</sup> 680 yılında Kerbelâ Olayı'nda ise bambaşka bir cephede yer

<sup>93</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/351.

<sup>94</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/362.

<sup>95</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/799.

<sup>96</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/226.

<sup>97</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/340.

<sup>98</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/365.

<sup>99</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/503.

<sup>100</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/367.

<sup>101</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/358.

<sup>102</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/360.

<sup>103</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/80.

almıştır. Bu sefer Hz. Hüseyin'in karşısına çıkan Şemir b. Zilcevşen'in komutasındaki grup ile beraber çadırına yönelenler arasında bulunmuştur.<sup>104</sup>

**Ruhayl b. Züheyr el-Cu'fi:** Kerbelâ sonrası Hz. Hüseyin'e ait malların yağmalanmasında Ruhayl b. Züheyr el-Cu'fi'nin de rol aldığı bilinmektedir. Bitkisel boyalar, elbiseler ve develer gibi çeşitli değerli eşyaların yağmalanması arasında yer almıştır.<sup>105</sup>

**Abdurrahmân b. Ebî Sebre el-Cu'fi:** Ömer b. Sa'd komutasındaki Emevî ordusu, Hz. Hüseyin'in üzerine yürürken Mezhic ve Esed kabileleri üzerinde kontrol sahibi olmak için Abdurrahmân b. Ebî Sebre el-Cu'fi'yi görevlendirmiştir.<sup>106</sup> Bu görevlendirmenin sebebi, söz konusu kabilelerin Hz. Hüseyin'e destek verme ihtimalinin olması ve Emevî ordusunun ilerleyişini sekteye uğratabilecek bir tehdit oluşturmaları olarak değerlendirilebilir.

**Müzâhim b. Hüreys ez-Zübeydî:** Müzâhim b. Hüreys ez-Zübeydî, Beni Zübeyd'in Kutay koluna mensuptur. Bazı rivayetlere göre Müzâhim, Hür b. Yezîd'in Hz. Hüseyin'in safına geçtikten sonra öldürdüğü kişiler arasında yer almaktadır.<sup>107</sup> Diğer bir rivayette ise Müzâhim'in Nâfi b. Hilâl tarafından öldürüldüğü aktarılmaktadır.<sup>108</sup>

**Sinân b. Enes en-Nehaf:** Sinân, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edildiği olayda öne çıkan isimlerden biridir. Hz. Hüseyin'in çadırına saldıran ilk kişiler arasında yer almıştır.<sup>109</sup> Çatışmanın ilk aşamasında yaralanan Hz. Hüseyin'e karşı diğerleri tereddüt gösterirken, onu mızrakla yaralayan kişi olmuştur. Mızrak darbesiyle Hz. Hüseyin'i yaralayan Sinân, bu saldırının ardından Hz. Hüseyin'in başını keserek Havlî b. Yezîd'e vermiştir.<sup>110</sup> Bazı kaynaklarda Hz. Hüseyin'i öldürenin Sinân, başını kesenin ise Havlî olduğu da belirtilmektedir.<sup>111</sup> Bu iki aktarım arasındaki çelişkinin nedeni tam olarak bilinmemekle birlikte, her iki kişinin de Hz. Hüseyin'in şehadetinde doğrudan rol oynadığı açıktır. Sinân, Hz. Hüseyin'i öldürdükten sonra Ömer b. Sa'd'a gelmiş:

*"Yükümü altın ve gümüşle doldur  
Ben şerefli bir hükümdarı öldürdüm  
Babası ve annesi insanların en hayırlısı  
Ve nesep açısından en şerefli olan bir adamı öldürdüm  
Ve bütünüyle kavminin en hayırlısını"* diyerek övünmüştür.<sup>112</sup>

"Hüseyin'in katili" olarak bilinen Sinân bin Enes, olaydan sonra Basra'ya kaçmıştır. Muhtâr bin Ebi Ubeyd, Sinân'ın evini yıktırmıştır. Sinân, Hz. Hüseyin'i öldürmesiyle övünmeye devam etmiş ve bir rivayete göre dili tutularak ölmüştür.<sup>113</sup>

## Sonuç

Mezhic kabilesi, İslam tarihinin ilk yüzyılında, hem göze çarpan başarılar elde etmesiyle hem de bazı önemli olaylara dâhil olmasıyla dikkat çekici bir konuma sahiptir. Kabile, bütünsel bir başarıya ulaşamamış olsa da bireysel üyelerinin faaliyetleri ile Hz. Peygamber döneminden itibaren İslam tarihinde yer edinmiştir. Kabilenin, Hz. Hüseyin'e olan bağlılıklarını ve onun davetine olan inançlarını Mekke'ye kadar giderek açıkça göstermeleri, olayın siyasi ve dini boyutlarını daha da

<sup>104</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/358.

<sup>105</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/360.

<sup>106</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/448.

<sup>107</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/351.

<sup>108</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/462.

<sup>109</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/358.

<sup>110</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/359.

<sup>111</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/360, 368.

<sup>112</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/360.

<sup>113</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/799.

derinleştirmektedir. Mezhiboğulları'nın bu cesur ve önemli adımı, Hz. Hüseyin'in Kûfe'de karşılaşacağı zorluklara rağmen, hak ve adalet yolunda mücadele etme kararlılığını da pekiştirmiştir. Bu sayede Mezhiboğulları, Kerbelâ olayında sadece bir kabilenin ötesinde, Hz. Hüseyin'in davasını ve ilkelerini temsil eden bir sembol haline gelmiştir.

Müslim b. Akîl'in Kûfe yolculuğu sırasında toplantı yeri olarak kullandığı evin Mezhibli Hânî b. Urve'ye ait olması, Mezhiblilerin Kerbelâ'ya giden sürecin her anında yer aldıklarını gösteren etkenlerin başında gelmektedir. Bu durum, olayın arka planını ve tarafların ilişkilerini daha iyi anlamamızı sağlayan önemli bir ayrıntıdır. Hz. Hüseyin'n yolculuğu sırasında yaşanan en çarpıcı olaylardan biri de Mezhibli Ubeydullah el-Cu'fî'nin Hz. Hüseyin'e yardım etmeyi reddetmesi ve sonradan duyduğu pişmanlıktır. Bu olay, hem o anki siyasi atmosferin gerginliğini hem de Ubeydullah'ın sonradan yaşadığı pişmanlığı gözler önüne serer.

Mezhib kabilesinin en çelişkili yönlerinden biri, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin katillerini barındırmasıdır. Bu durum, kabilenin siyasi ve dini açıdan istikrarsız olduğunu göstermektedir. Ancak çelişkiler bununla da bitmemiştir. Aynı kabileden bir kişi, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) torunu Hüseyin'i de öldürmüştür.

Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye davet edilmesi ve sonrasında yaşanan trajik olayda Mezhibli kabilesinin rolü, ihanetin ve siyasi çıkarıcılığın nasıl yıkıcı sonuçlar doğurabileceğini gösteren çarpıcı bir örnektir. Mezhibliler, Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet ederek onu halifelik mücadelesine dâhil olmaya teşvik ettiler. Fakat sonradan, Emevî ordusunun karşısında zafer kazanma şansının düşük olduğunu görünce, ona ihanet ettiler onu ve yandaşlarını terk ettiler.

Hz. Hüseyin'in Kûfe'deki temsilcisi Müslim'i saklayan kişi Mezhib kabilesinden Hânî b. Urve olsa da Hânî'yi teslim eden yine aynı kabilenin mensubu Amr b. Haccâc olmuştur. Aynı şekilde Hz. Hüseyin ve beraberindekilere su ulaştırmak için Fırat'a kırbalarıyla giden Nâfi b. Hilâl de bir Mezhibliyken, onları engelleyen kişi yine Amr b. Haccâc'tır. Mezhibli Nâfi b. Hilâl "Ben Ali'nin dinindenim" derken, diğer Mezhibli Müzahim b. Hureys ise "Ben Osman'ın dinindenim" diyerek Nâfinin elinden canını teslim etmiştir. Son olarak Hz. Osman ve Hz. Ali'yi öldürenlerin Mezhibli olduğu gibi Hz. Hüseyin'i de yine Mezhibli Sinân b. Enes öldürmüştür.

Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet edenler arasında yer alan Mezhibliler, sonradan tavırlarını değiştirerek Emevîleri desteklemişlerdir. Olası sebepler şunlardır:

1) Nu'mân b. Beşîr'in Yumuşak Yönetimi: Mezhiblilerin ilk başta Hz. Hüseyin'e olan bağlılıkları, Kûfe Valisi Nu'mân b. Beşîr'in yumuşak yönetiminden kaynaklanıyor olabilir. Nu'mân'ın yerine Ubeydullah b. Ziyâd gibi sert bir valinin atanması, Mezhiblileri korkutmuş ve tavırlarını değiştirmeye itmiş olabilir.

2) Kerbelâ'nın Askeri Bir Çatışmaya Dönüşmesi: Mezhibliler, Kerbelâ'nın kanlı bir çatışmaya dönüşeceğini öngörmüş ve Emevî ordusunun gücünden çekinerek geri adım atmış olabilirler.

3) Hz. Hüseyin'in Başarısızlığı: Mezhibliler, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye varışından sonra yaşadığı zorlukları ve Emevîler karşısındaki dezavantajlarını görerek, onun başarısız olacağını düşünmüş ve ona olan desteğin bir fayda sağlamayacağına inanmış olabilirler.

4) Kişisel Çıkarlar: Bazı Mezhibliler, Emevîlerle iş birliği yaparak kişisel menfaat elde etmeyi amaçlamış olabilirler.

Mezhiblilerin Hz. Hüseyin'e olan desteğini geri çekmesi, Kerbelâ Olayı'nın gidişatını önemli ölçüde etkilemiştir. Bu tarihi olayda birçok faktör rol oynamış olsa da Mezhiblilerin tavır değişikliği, Hz. Hüseyin'in şehadetine ve İslam tarihinde önemli bir dönüm noktasına yol açan en önemli etkenlerden biridir.



İntihal Taraması Plagiarism Detection	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Etik Komite Onayı Ethical Approval	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study: BG (% 50), EÇ (% 50) Veri Toplanması   Data Acquisition: BG (% 50), EÇ (% 50) Veri Analizi   Data Analysis: BG (% 50), EÇ (% 50) Makalenin Yazımı   Writing up: BG (% 50), EÇ (% 50) Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision: BG (% 50), EÇ (% 50)
Finansman Grant Support	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
Açık Erişim Lisansı Open Access License	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
Telif Hakkı Copyright	Yazar(lar)   Author (s): Bilal Gök – Emre Çetin

## Kaynakça | References

- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-Eşraf*. Çev. Mehmet Akbaş, Musa K. Yılmaz. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütuhu'l-Büldân*. Çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*. Beyrut: Daru's-Saki, 2001,
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Ahbârü t-Tivâl*. Thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Darü İhyâü'l-Kütübü'l-Arabi, 1960.
- eş-Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf es-Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd (es-Sîretü's-Şâmiyye)*. Thk. Şeyh Adil Ahmet Abdülmucid. Beyrut: Darü'l-İlmiyye, 1993.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî. *Tarihu Halife b. Hayyat*. Thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Dimeşk-Beyrut: Darü'l-Kalem-Müessesetü'r-Risale, 1397.
- İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed b. Habîb el-Bağdadi. *el-Muhabber*. çev. Adem Apak, İsmail Güler. Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hişâm Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b Meni' ez-Zühri. *Kitâbü't-Tabakâtü'l-Kebîr*: ed. Adnan Demircan. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-Tarih*. çev. Ahmet Ağırakça v. Dğr. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *Usdü'l-Gâbe fi Ma'rifetü's-Sahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muaz-Adil Ahmed Abdülmucid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-Kebîr*. Thk. Doktor Nâci Hasan. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidaye ve'n-Nihâye*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kûfî. *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-Kebîr*. Thk. Doktor Nâci Hasan. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ensâbi (Kabâ'ili) 'L-'Arab*. Kahire: Darü'l-Kitabi'l-Vesaiku'l-Kavvamiye, 1423.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Târîhu't-Taberî*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Tevfik Berrû, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Eslemî el-Medenî. *Fütuhu's-Şam*. Çev. Hasan Gülşen. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2016.